

“Nuevos lenguajes en el cristianismo” Itinerario y preguntas de un seminario

Daniel Barreto y Juan Francisco Comendador
Profesores del ISTIC

El seminario «Nuevos lenguajes en el cristianismo», promovido desde el Departamento de Filosofía y Ciencias Humanas del ISTIC, tiene como objetivo estudiar aquellas corrientes del pensamiento contemporáneo que, desde posiciones no confesionales ni teológicas, reivindican el valor y la actualidad del legado cristiano para reinventar la convivencia, la ética, la política y la cultura del futuro. Entre estos pensadores destacan Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Michel Henry, Jacob Taubes, Massimo Cacciari, Jürgen Habermas, Charles Taylor y Jean-Luc Nancy. Asimismo, el seminario presta atención a los recursos discursivos y hermenéuticos procedentes del psicoanálisis, la estética y la antropología cultural.

En una primera fase –comenzada en marzo del 2012– hemos estudiado dos ensayos que podían orientarnos sobre los múltiples sentidos de la secularización y sobre los precedentes histórico-filosóficos de estos pensadores. Para ello nos servimos de las obras de dos teólogos: Salmann y Henri de Lubac. Nos concentramos especialmente en la gran obra del segundo, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. I de Joaquín a Schelling* (trad. J.H. Matín, Encuentro, 2011). El estudio de este libro no era un fin en sí mismo, no se trata de darse a la erudición por la erudición, sino de tenerlo como marco que permita conectar con las preguntas en las que se inscribe el seminario.

La primera sistematización que pudimos proponer a partir de los debates sobre las lecturas fue una propuesta de categorización de grandes posiciones frente a la secularización. Esta se diría de muchas maneras y entre las que nos

interesa está la que la piensa como transformación de lo religioso, la secularización como acontecimiento cristiano. Usando y trasladando los términos de Joaquín de Fiore, cabe hablar de la modernidad como «Edad de Juan». Las democracias modernas y laicas han metabolizado valores de origen cristiano que, de forma exclusivamente racional, no es posible fundamentar.

No son pocos los pensadores contemporáneos de la secularización que invocan la autoridad de Joaquín de Fiore y su doctrina del Evangelio Eterno¹, del advenimiento de la Edad del Espíritu, para justificar teológicamente la secularización como un fenómeno propiamente cristiano, esto es, como un acontecimiento provocado por el mismo cristianismo, que contiene en sí un potencial secularizador imparable.

Dos son los pilares de la teoría joaquinista: la estructura tripartita de la historia –Edad del Padre / creación / ley; Edad del Hijo / redención / sacerdotes; Edad del Espíritu / glorificación / contemplativos– y la progresiva expansión de la libertad. No importa tanto la genealogía teológica de estas ideas cuanto la reinterpretación que de ellas se harán en la Modernidad. Hay una conexión innegable entre la teología de la historia de Joaquín y las modernas filosofías de la historia.

Joaquín de Fiore deserta de la exégesis tipológica o alegórica del primer milenio, y propone la concordancia como método exegético. El Antiguo Testamento no es ya figura del Nuevo, sino que ambos constituyen una figura de la realidad que advendrá en la Edad del Espíritu, una edad que aparecerá en este tiempo y sobre esta tierra. ¿Cómo se ha de interpretar la Edad del Espíritu? Es preciso distinguir dos líneas de interpretación. Por un lado la de quienes releen la doctrina joaquinista y se sirven de ella como sustrato teórico de sus propios enunciados (La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, de Henri de Lubac, recoge la historia de esta línea de interpretación). Por otro lado la de quienes se esfuerzan por entender lo que Joaquín quiso exactamente decir, desbrozando el corpus joaquinista de cualquier hermenéutica posterior. Las opiniones acerca del sentido de la edad del espíritu, tal como la entendió Joaquín, oscilan desde la comprensión de aquella como un verdadero período histórico a una visión tro-

¹ Cabe citar, como ejemplos representativos, a Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 2003; Jean-Luc Nancy, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, París, 2005; Gérard Bensussan, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Vrin, París, 2001.

pológica de este tiempo, lo que la convertiría en una imagen de una experiencia espiritual, dejando de ser una etapa de la historia que ha de venir².

Una vez constatada la secularización como cristianismo joaquinita, impensable sin la fuerza secularizadora del cristianismo, la pregunta es: ¿cuál es el lugar futuro de la religión y más precisamente del cristianismo en la sociedad occidental? En la preparación de esta sesión del seminario identificamos 4 posiciones generales que pueden orientar el debate. Por supuesto, se trata solo de visiones orientativas y esquemáticas que en la realidad aparecen mezcladas o con acentos diferentes.

1. Secularización completa de lo religioso y su permanencia meramente espiritual como lo absoluto en el hombre. Aquí estaríamos ante el triunfo de una cierta forma de joaquinismo, para expresar de manera sintética un fenómeno político-cultural más amplio y complejo. Se acepta la proveniencia religiosa de los valores democráticos modernos, pero no se considera actual el contacto con el origen bíblico. Esta postura tiende a desplazar lo religioso hacia el ámbito estético. Podemos identificar elementos del discurso de Marcel Gauchet³ con este análisis.

2. Rechazo de los efectos morales modernos heredados del cristianismo, por ejemplo, la idea de responsabilidad universal por los derechos humanos negados. Es la postura de un grupo de pensadores postmodernos alemanes, como Peter Sloterdijk⁴ o J. Assmann⁵, que ven en el legado monoteísta el origen de un plus de violencia en Occidente. Esta postura reconoce la proveniencia cristiana de los valores modernos, pero propone renunciar a ella. Si la postura anterior tiene su punto de llegada en lo estético, esta segunda remite a una crí-

² No obstante, exista una evidente conexión entre la teoría joaquinita y las modernas teologías de la secularización, debe precisarse que para Joaquín ésta era impensable en cuanto proceso histórico. Pensar a Dios como inmanencia radical era sencillamente imposible para un hombre de su tiempo. Su doctrina ha de entenderse en el marco de la reforma de la Iglesia, y va encaminada en gran medida a incentivarla.

³ Cf. *El desencantamiento del mundo*, trad. Esteban Molina, Trotta, Madrid, 2005.

⁴ Cf. Peter Sloterdijk, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Siruela, Madrid, 2011.

⁵ Cf. J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Fischer, Frankfurt, 2002. Una descripción crítica de estos «negadores del monoteísmo» puede verse en Reyes Mate, «Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas», en R. Mate y J. A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 27-63.

tica de moral en el sentido nietzscheano. Con esta posición cabría conectar el auge actual de las religiosidades privadas, de la *new age*, etc.

3. Reconfesionalización, desecularización como regreso a la Cristiandad. Se trata de un movimiento imposible, pero que cuenta con sus partidarios. Ello supondría negar conquistas irrenunciables de la modernidad.

4. Dialéctica de la secularización. Es una expresión de Jürgen Habermas⁶, pero que pretendemos usar en un sentido parcialmente distinto. Según esta postura, se trata de mantener viva la fuente religiosa no secularizable en las Iglesias y las instituciones religiosas como instancias que promuevan la crítica de las formas de deshumanización de la cultura contemporánea y la reanudación del proyecto de una sociedad justa. Esta posición plantea la cuestión en el nivel socio-político.

El siguiente paso en el itinerario del seminario «Nuevos lenguajes en el cristianismo» fue el estudio y lectura compartida de *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos* (trad. A. Piñero, Trotta, 2006) del filósofo italiano Giorgio Agamben. Los temas centrales de su pensamiento se ponen en diálogo con los textos paulinos y se orienta además a una hipótesis de lectura de las «Tesis sobre el concepto de historia»⁷ de Benjamin: el «enano» teológico que permite vencer al materialismo histórico en la primera *Tesis* sería Pablo de Tarso.

Pero más allá de esta vinculación entre el testamento filosófico de Benjamin y el mesianismo paulino, cabe interpretar una identificación entre Pablo de Tarso y una alternativa a la desaparición de la política moderna como gestión de la «nuda vida», como biopolítica y fascismo⁸. Se trata de una lectura laica o filosófica de Pablo, una interpretación aconfesional que busca recuperar la ori-

⁶ Cf. J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid, 2006; también J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

⁷ «Thesen über den Begriff der Geschichte», en *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1996; véase el estudio, la traducción y el comentario de Reyes Mate a las «Tesis», *Medianoche en la historia. Comentario a las Tesis de Walter Benjamin*, Trotta, Madrid, 2006.

⁸ Cf. G. Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2004; *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2005; *Estado de excepción. Homo sacer II*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, 2004; *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 1998.

ginalidad de su pensamiento para pensar la política de otro modo, una «política que viene»⁹. La pregunta que nos planteamos en nuestra lectura busca reinscribir una relación dialéctica en la interpretación de Agamben: ¿tiene algo que decir esta interpretación a la teología hoy, a la renovación de su propio lenguaje y a su lectura de la tradición? Agamben podría ser ejemplo perfecto de una ilustración laica que ha superado todo analfabetismo religioso y que se acerca a la teología como una fuente privilegiada de conocimiento. Y desde el otro lado, desde la opción creyente que atravesó la crítica ilustrada y que la incorporó a su fe, ¿cómo leerá la reivindicación mesiánica de un filósofo?

Para responder a esta pregunta vimos necesario estudiar el libro del que brota y crece la lectura que hace Agamben de Pablo, nos referimos a *La teología política de Pablo* (trad. Miguel García-Baró, Trotta, 2007), del filósofo judío Jacob Taubes. Con Taubes asistimos a una recuperación filosófica y política explícita del pensamiento de Pablo. Las cartas paulinas serían indispensables por dos motivos: a) para comprender el desarrollo del pensamiento moderno, también las grandes aportaciones críticas de F. Nietzsche, S. Freud y Walter Benjamin; b) para recuperar la idea de moralidad y humanidad que hoy se encuentra amenazada en Europa y Occidente en general.

Para Jacob Taubes, comprender el proyecto nietzscheano de transvaloración de los valores significa enfrentarse a Pablo, medirse con Pablo. Su enfrentamiento está a la enorme altura de su envidia de Pablo, a quien considera creador de pautas centrales de la cultura occidental.

La rebelión contra el legado de Pablo y, con ello contra Occidente en lo que tiene de cristiano, remite a la cuestión de lo humano. La disputa es sobre la concepción de lo humano. Para Nietzsche lo propio de lo humano, tal y como se expresa de manera paradigmática en la antigüedad griega, es la aspiración al conocimiento. Un conocimiento que realiza la humanidad, el poder humano. Este conocimiento solo es posible si el conocedor –el hombre superior– se apoya sobre el trabajo de los esclavos. La esclavitud es, según Nietzsche, condición necesaria para que surja lo humano. La gran negación de esta concepción de lo humano construida sobre la esclavitud, sobre la consideración de otros hombres como naturalmente esclavos, proviene del cristianismo. Y más especí-

⁹ Cf. José Antonio Zamora, «Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo», en *Iglesia Viva* n° 241, enero-marzo 2010, pp. 109-128.

ficamente, para Nietzsche, este desmantelamiento de la condición natural de la esclavitud, proviene de San Pablo.

Con Pablo la idea de humanidad se asocia a la de universalidad. No puede concebirse una realización de los humanos, por ejemplo, el acceso al conocimiento, que no sea universalizable, que no pueda pensarse como extensible a todos los hombres. Pablo podría tolerar una esclavitud exterior, circunstancial, jurídica, pero no ya natural, es decir, la esclavitud es solo un invento humano, un artificio que podemos y debemos desactivar interiormente gracias a la fe en el Mesías resucitado. La dignidad de los débiles, la igual dignidad de los esclavos y los señores, es una de las aportaciones novedosas del cristianismo al mundo. El futuro de la idea de universalidad depende del legado cristiano. Y si se debilita la presencia del cristianismo, ganan terreno las justificaciones de la esclavitud (por ejemplo, en el nazismo). Y Nietzsche lo sabía. Por eso se presenta como un Anticristo, pero inspirados en la lectura general de Taubes –esforzada en situar la centralidad de Pablo para comprender la edad moderna– habría que hablar de Nietzsche más bien como un Anti-Pablo.

Freud es el otro pivote en el que Taubes se empeña en demostrar la centralidad decisiva de Pablo para comprender la Modernidad y nuestro presente. Su tesis es arriesgada: el psicoanálisis freudiano mantiene con la culpa o con el complejo de Edipo una relación análoga a la de San Pablo con el judaísmo. Para defender esta interpretación, Taubes se basa en una relectura atenta de *Moisés y el monoteísmo*, la última gran obra de Freud sobre el judaísmo y el origen del antisemitismo¹⁰. El origen del monoteísmo guarda para Freud una experiencia primigenia equivalente, pero a nivel colectivo, a la que da lugar al complejo de Edipo. El sentimiento de culpa reprimido hacia el padre asesinado atraparía al pueblo judío en una neurosis milenaria. Pablo aparece como el sanador de esa neurosis, el desactivador del sentimiento de culpa. El hijo que se sacrifica y logra el perdón de los pecados busca instalar al hombre más allá de todo sentimiento de culpa. Según la interpretación de Taubes, Freud y el psicoanálisis reescriben y heredan en ese sentido a Pablo. El psicoanálisis adquiriría entonces rasgos de sustituto (*Ersatz*) de la salvación religiosa.

¹⁰ Cf. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Fischer, Frankfurt, 2006 [«Moisés y la religión monoteísta», en Freud, *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, trad. R. Rey, Madrid, Alianza, 1970, pp. 7-98].

El interés por una lectura alternativa a los tópicos sobre Freud desde los enfoques de nuestro seminario nos había llevado, antes del estudio de la obra de Taubes, a recuperar una obra de referencia sobre psicoanálisis y religión, *Crear después de Freud*, de Carlos Domínguez Morano (San Pablo, 1993). La renovación de los lenguajes presentes en el cristianismo, volvemos a recordar con Carlos Domínguez, obedece a la exigencia bíblica de no confundir a Dios con sus representaciones ni con la proyección de nuestros deseos. En esa tarea autocrítica sobre las falsas imágenes de Dios, la reflexión sobre la fosilización del lenguaje y sobre la necesaria renovación de la experiencia y su discurso señalan la dirección por la que pretenden encaminarse los esfuerzos de este seminario.