

SELEME, HUGO OMAR, *PURO CRISTIANISMO*, EDICIONES COYOACÁN, MÉXICO DF, 2018, 168 PP. (ISSN 9786079352769)

Por DIEGO FONTI\*

El libro *Puro cristianismo* de Hugo Seleme se mueve en dos registros. Uno es el nivel fenoménico, su visible índole académica: una serie de argumentos, proposiciones y análisis, que se exponen a quien aborde la lectura. Ese será el eje central de esta reseña. Pero hay otro registro que, al modo de las *Confesiones*, queda asentado en la introducción. Se trata del compromiso vital del autor que late y anima la tarea académica, y que podríamos llamar hermenéutico en tanto se ubica en la vida y el plexo de experiencias vividas, lenguaje y sentidos —como también contrasentidos, tensiones e incoherencias— del cristianismo. Es ese compromiso el que lleva a Seleme a plantear un argumento que orienta su tarea, una secuencia deconstructiva de cómo el cristianismo enarboló en la esfera pública tres “Dioses” muertos, y finalmente una resignificación y propuesta sobre el sentido y la función de un cristianismo para nuestro tiempo, atendiendo no solo a las condiciones de la modernidad tardía, sino y sobre todo a una vuelta a lo original del cristianismo después de esos tres “Dioses”. Ambas secciones, exposición del argumento y reconstrucción de la secuencia histórico-conceptual, constituyen la parte principal de esta reseña. A modo de conclusión se presentarán algunas reflexiones críticas alternativas.

## EL ARGUMENTO

El punto de partida es la muerte de Dios como fundamento metafísico de nuestras decisiones. Esa muerte de Dios indica la caída de una forma socialmente estructural de comprender a Dios como fuente y fin de la ciencia, como legitimación última de lo político y como fundamento moral; e implica también la caída de la religión como estructura garante de esa vinculación. Lo notable —algo central en el texto de Seleme— es que no solo es motivo de desazón

\* Es Licenciado en Filosofía (UNC) y Doctor en Filosofía (Albert-Ludwigs Universität Freiburg). Es investigador de CONICET y de la Universidad Católica de Córdoba. Es docente en las Universidades Católica y Nacional de Córdoba.

sino una oportunidad para toda persona, incluidas las creyentes. El texto nos ofrece situaciones histórico-filosóficas, que permiten reconstruir cómo fue que ese Dios epistémico, político y moral se impuso y tuvo los efectos que sentimos hasta hoy. Al mismo tiempo, nos lleva a reconocer que precisamente antes de esas situaciones, no había tal conexión entre el uso intencional de Dios por parte de diversos estamentos sociales y su ejercicio del poder. En este punto hay algo liberador que la obra busca al reconstruir el surgimiento de estas posturas, en tanto 1) el Dios diseñador-científico, origen del orden y del conocimiento del orden, es solo una variante del cristianismo tardío con influencia helénica y su sistematización desde la modernidad; 2) el Dios legislador como fundamento de unidad política y justificación de su imposición coercitiva no es sino una construcción posterior al maridaje tardío de cristianismo e imperio, con sus diversos epígonos que llegan hasta nuestros días (más aún, bíblicamente la posición Jesuana es el rechazo del poder mágico, económico y político, como se ve en las tentaciones del desierto); y 3) el Dios moralizador está lejos del Dios vivo cristiano, porque no es la omnipotencia divina el origen de la bondad del mandato, sino a la inversa, porque el sentido de los mandatos prueban la bondad divina, y es precisamente esa bondad la que desarticula el rigorismo moralizante que tantas veces se usó para generar dispositivos de control social.

Pero, ¿dónde está lo liberador en esta reconstrucción? Si mi interpretación es correcta, Seleme hace pie en la tensión del siguiente argumento de Dworkin: la religión es una estructura que sostiene un conjunto de valores y valoraciones de disposiciones, actitudes y sentidos en el mundo, o sea —visto subjetivamente— una actitud valorativa; pero al devenir así se puede dar una religión sin Dios (o sin relación con Dios), porque reducirse a esas valoraciones institucionalizadas podría significar la pérdida del Dios vivo cristiano. Por el contrario, se puede volver sobre las creencias generadoras de actitudes en el cristianismo, y se puede desmontar el vínculo con episteme, política y moral, que caracterizó a esa religión en su devenir histórico. Así, la exposición de los tres Dioses muertos, que se analiza en tres capítulos subsiguientes, apunta al 5º y último capítulo: mostrar que el Dios vivo del cristianismo no es ninguno de los Dioses muertos descriptos. Ese es el argumento central de *Puro cristianismo*, desbrozar los agregados, denunciar las intenciones espurias, y a partir de cierta deconstrucción encontrar una especie de punto cero, librado de cualquier “utilidad” (salvífica, psicológica, económica, política, etc.). Allí también radica el punto cero de la identidad divina, en sus diversas autodefiniciones, y su vínculo con el sujeto. “Soy el que soy”, según muchos hebraístas, se traduce mejor como “caminaré contigo”. Postular una vuelta a caminar por la existencia con ese Dios valioso e inútil (inútil —no sometido a su utilidad— como las cosas más importantes en la vida de una persona), despojado de toda razón de Estado, juridización o razón de beneficio, es el objetivo liberador del argumento central del libro.

## LA SECUENCIA

Tradiciones filosóficas muy diversas nos han propuesto, a la hora de definir un fenómeno, enfocarse menos en los conceptos que lo abarcan que en los efectos y la historia de los efectos de tal fenómeno. Es exactamente esto lo que hace Seleme cuando se detiene en cada uno de los tres “Dioses”, el diseñador o principio epistémico, el legislador o principio de unidad política, y el moralizador u origen del contenido, justificación y motivación del cumplimiento de las normas. Vale destacar algunos rasgos centrales de cada uno, pensando en el argumento antes expuesto y sus posibilidades y límites.

Con contadas excepciones, casi nadie sostiene hoy que la hipótesis de Dios tenga un rol para la comprensión científica del mundo nacida en la modernidad. Más aún, muchos de los resultados de la ciencia moderna significaron un conflicto con creencias previas, cuando se confundían creencias religiosas con resultados científicos, como lo muestra de modo paradigmático el darwinismo. Es importante el trabajo de Seleme en dos cuestiones respecto de este punto: no solo advertir que hay esferas diferenciadas con sus propios métodos y resultados, que no deben confundirse, sino, además, que fue muchas veces la ciencia la que apuntó a sus propios investigadores por cuestiones internas, pero apoyándose en otros poderes simbólicos, como fue el caso Galileo. Pero el error de saltar jurisdicciones y “probar” lo creído a partir de la ciencia, no es impedimento para que efectivamente los resultados de la ciencia permitan una autocomprensión más depurada de lo que se cree; o al menos una conciencia de sus límites. La reconstrucción detallada de la relación entre el modelo de la creencia religiosa y el modelo de la búsqueda de evidencias científicas muestra que no pueden confundirse esas actividades, y que fusionarlas solo significa construir un ídolo. Aquí sería importante revisar para ambos discursos, científico y teológico, la noción misma de “evidencia” que se usa a menudo de modo ligero y sin demasiada reflexión. Esto no significa evitar los aspectos cognitivos de ambos discursos y experiencias, pero sí mostrar cuáles son los tipos de expresión y de falsación que podrían involucrar en cada caso, y los límites que marcan cada uno de los campos y sus afirmaciones posibles. Sin duda, lo liberador en esto es que no se profana lo sagrado volviendo útil para argumentaciones científicas, ni los resultados científicos se sacralizan. Una acotación final, pequeña pero significativa: el uso del término “pruebas” de la existencia de Dios vino a reemplazar el anterior término “vías”. Un camino no es una prueba, es la invitación a un recorrido.

Así como el Dios diseñador no es una hipótesis necesaria para el conocimiento del mundo, tampoco el Dios legislador es requisito para la praxis política. En este caso, la secuencia se aboca a ver cómo evolucionaron las diversas perspectivas liberales que escindieron la praxis política del fundamento divino como unificador social. En esto, Seleme muestra cómo el laicismo y sus derivados serían impensables sus raíces religiosas. Esto le permite, en el caso concreto del catolicismo, mostrar cómo ni es oponible un modelo liberal laico

a esa confesión religiosa, ni tampoco se trata de un vínculo inseparable. De hecho, la reconstrucción ofrecida muestra cómo la separación de iglesia y Estado, desde la perspectiva católica, fue muchas veces sentida como amenaza por los modos que asumió el laicismo. Pero también es cierto que la amenaza era de doble filo, ya que son precisamente muchos sectores que negaban principios liberales básicos los que se armaban de argumentos teológicos para combatirlos. Es notable la reconstrucción histórica de eventos y documentos, haciendo hincapié en algunos momentos particularmente significativos. Lo relevante aquí, en términos contemporáneos, es que, si bien no hay incompatibilidad, según Seleme, tampoco puede haber argumentación en la cosa pública que esté fundada en categorías religiosas. La autoría finalmente compartida en un sistema democrático, anudada a la vieja base en la autonomía, no permite generar normas coercitivas mediante argumentos solo aplicables a, o admisibles por, una parte de la sociedad. Seleme muestra que aún ahí puede subsistir el desacuerdo, pero este debe ser razonable al mantenerse dentro de las premisas compartidas. Se podría pensar que esto lleva a situaciones donde los sujetos se escinden, y reconozcan que sus razones religiosas no alcanzan para adquirir estatus público universalmente aceptable, pero al mismo tiempo generar racionalizaciones que camuflen sus creencias. Aquí aparece lo liberador en la propuesta del texto: no se trata de camuflar racionalmente las creencias, ya que la mejor tradición cristiano-católica no era racionalizar creencias sino entender lo creído. Mucho menos se trata de usarlas para fundar políticas públicas o justificar la coacción a partir de ellas. No es esquizofrenia ni integrismo.

El tercero de los “Dioses” muertos indagados es el Dios moralizador, que da contenido, justifica o motiva el cumplimiento de las normas. Esencial es aquí la crítica a la pérdida de toda relación personal con Dios y la reducción de la relación a ese cumplimiento. En este caso, la teología moral se separa de su relación con la experiencia y el mensaje cristiano. Nuevamente aquí la reconstrucción histórica muestra el paso de una comprensión apologética de la moral cristiana, en un mundo que le era agresivo, a su imposición y sistematización luego de su incorporación al Estado. Esta relación hace progresivamente que el modelo judicial informe el ejercicio moral, la penitencia y la reconciliación. Además, la estructura moral no parecía admitir cambios epocales o locales. Nuevamente el liberalismo, haciéndose fuerte precisamente en la noción de conciencia individual que el cristianismo mismo había sostenido, aparece como un enemigo. Esto ha sido —y en gran medida es— un motivo político de choque y esquizofrenia para muchas personas, algo que ya se mostró en el plano político. De hecho, el embate permitió desnudar muchas razones y opiniones falsas aducidas por la iglesia y sus representantes máximos en el pasado, una tarea que todavía está en plena vigencia. Esto no significa un relativismo o cinismo, sino la conciencia crítica de las condiciones de surgimiento, imposición y límite de las afirmaciones morales. Pero sobre todo significa, y aquí está el aspecto liberador de este apartado, que la reflexión moral no es una imposición

judicial, aunque sí implica la responsabilidad seria, por parte de quienes creen, de pensar dialógicamente su fe y sus acciones, buscando, como dice Seleme, racionalmente la verdad objetiva, pero sin convertir lo sagrado en medio para imponer fines profanos.

Finalmente, la secuencia termina en lo enunciado al inicio. Depurar la influencia de los tres Dioses muertos, que sometían el mensaje cristiano a fines científicos, políticos y morales, es liberador porque permite un ejercicio de la creencia y de la razón que no es justificatorio en ninguno de los tres ámbitos. No solo porque sería un gesto de violencia ilegítima, sino además porque sería una falsa caricatura de aquel mensaje y experiencia original.

## LAS ALTERNATIVAS

Estamos en un mundo donde la superación crítica de las posiciones religiosas imperantes al final del siglo XX no dio lugar a un mundo “laico” sino, paradójicamente, parece haber una vuelta a las peores influencias religiosas en el espacio público (los rituales evangélicos con políticos en Brasil y la biblia en el golpe de estado boliviano son advertencias de algo ominoso). No es este el lugar para pensar los motivos, sí las consecuencias y el modelo del vínculo entre condiciones modernas de legitimación pública y creencias religiosas. Es una época de gran confusión, donde legisladores, funcionarios judiciales y la ciudadanía en general es incapaz de distinguir jurisdicciones y argumentos. En esta cuestión central, *Puro cristianismo* ofrece una propuesta fundamental de criterios básicos de legitimidad en un contexto plural.

Aun siendo el planteo liberal, considero valioso que no es “privatista”, o sea, no retoma la remanida propuesta liberal de ser religioso puertas adentro y laico puertas afuera. De hecho, en repetidas ocasiones muestra cómo la autonomización del discurso aparentemente racional, que fundamenta el origen de la autonomía moderna, se dio luego de cortar las raíces con el marco teológico previo que había dado origen. Seleme no se dedica al camino de los teóricos de la secularización, que tratan de mostrar el gesto totalitario del Estado a partir de sus orígenes teológicos, sino que busca mostrar cómo la modernidad correctamente asumida permitiría una vida más democrática y una experiencia religiosa —cristiana, en este caso— más genuina en tanto más libre de sus “usos” públicos.

Pero aquí considero necesario introducir una tensión. No hay que confundir teología política con política teológica. Por supuesto que las razones teológicas no deben ser razones políticas, pero la teología política no hace eso, sino que muestra, por un lado, las raíces teológicas de la concepción del poder, y por otro —la llamada “nueva” teología política— se pregunta en el plano teológico cómo hacer comprensible el mensaje cristiano en condiciones de violencia, crueldad y capitalismo. Para intervenir allí. Dicho de otro modo, cómo la “memoria” del cristianismo, en tanto memoria de la pasión, genera una posibilidad

de transformación del mundo. En esto creo que es profundamente antiliberal, aunque como bien plantea Seleme, liberalismo se dice de muchos modos y uno de ellos no estaría tan alejado de la teología política: la política no puede ser teológica, sino que sus procedimientos y contenidos, más allá de su origen, son independientes de las confesiones religiosas.

Leyendo a Seleme viene a mente una contraposición y una afinidad con el planteo teológico de Hauerwas: el cristianismo es una sociedad política, pero por fuera de la política del mundo, y su tarea es dejar que el mundo sea mundo y que Dios sea Dios... y la política la política. Para Hauerwas la crítica, no es immanente a los efectos mundanos y políticos —la levadura no significa influir desde dentro, ni mucho menos “cristianizando” al Estado— sino un recorrido en paralelo. Algo así como el rol que Rosenzweig otorgaba al judaísmo, contrapuesto a lo que postulaba como rol cristiano de transformar el mundo con el criterio que el judaísmo había introducido.

El problema es que no parece posible ese transcurso en paralelo. No solo porque históricamente el cruce (o choque) ya se dio y es preciso asumir responsabilidades, sino también porque los compromisos con la justicia no son ajenos a las motivaciones religiosas. Lo que llamamos una “ética de máximos” no es imponible, pero tampoco es políticamente inocua: pienso en situaciones donde las comunidades religiosamente comprometidas dieron testimonio notable de la transformación política a favor de los más olvidados, que tenían en sí la verdad bajo la forma del despojo (Ellacuría). Pero por supuesto que esos compromisos también pueden devenir en verdaderas catástrofes, como la función de la religión en la política norteamericana o brasilera, o en el maridaje de iglesia y dictadura, etc. De allí que parece insoslayable reconocer la experiencia religiosa dentro de la filosofía práctica, es decir, dentro de las cuestiones que afectan nuestra libertad y nuestro vínculo con otros. Incluso en términos teológicos, porque el “pecado original” que implica el daño operado por el ser humano en el mundo solo puede tener como respuesta el compromiso con ese mundo dañado. Por lo tanto, reconocer, al modo de la “nueva” teología política, que hay argumentos teológicos que permiten poner en cuestión decisiones políticas, y argumentos políticos que obligan a la religión a revisar sus posiciones (algo muy relevante en varias de las discusiones aludidas, como, por ejemplo, el aborto). Valga como ejemplo el rol fundamental —y libre no solo de la tutela religiosa sino también de los intereses económicos— que la Encíclica *Laudato Sí* otorga a lo político. Pero teología política no es política teológica, ya que la política efectivamente tiene una autonomía que le es propia y un modelo de legitimación que desde hace tiempo se ha desprendido —y debe sostenerse autónomo— de la religión. De allí que es peligrosa y al mismo tiempo inevitable esta relación.

Y en esto vuelvo al texto y su “causa final”, el “puro” cristianismo. El problema es que por más que nos remontemos, siempre tenemos solo historia de los efectos, y lo que vino después no fue solo una degeneración sino algo que de alguna manera también estaba allí presente. Para citar de nuevo a Rosenzweig,

cabe la pregunta de si el cristianismo realmente fue una religión o si devino una, mientras que en realidad en su origen fue un evento, una experiencia, que la posterior comprensión intentó dar racionalidad, pero a costa de su vivencia. Y al revés también, hoy a menudo la vivencia se lleva mal con la racionalidad.

La deconstrucción de los tres “Dioses” muertos de Seleme es el acicate para volver a indagar la experiencia original, pero también lo que corresponde a la objetividad moral y a la legitimidad política sin usar espuriamente de la religión para imponer una visión de ellas. A mi entender, lo que allí se da es algo precisamente público, con las características incómodas y abiertamente políticas de los profetas que denuncian, anuncian y consuelan, siempre al borde de la locura y la incorrección política, pero del lado de los sufrientes, los olvidados, los no reconocidos, cuya vida misma está en juego. Algo que, por lo demás, no se reduce a las tradiciones judía y cristiana, sino que debería ampliarse a otras valiosas tradiciones simbólicas. Y así la política se inoculara de una carga semántica y motivacional que la modernidad solo conoció en posiciones peligrosamente fuertes.