

PROLEGÓMENOS A UNA TEORÍA DEL CRISTIANISMO. DERIVAS POLÍTICAS DE LA INTERIORIDAD ENTRE SAN MATEO Y SAN AGUSTÍN

David FIEL

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

Este escrito es el resumen de un conjunto de ideas que solamente podrían hallar forma satisfactoria en el espacio más amplio de un libro. No obstante, dado que surgió como texto a ser publicado en los *Cuadernos Medievales* del GIEM (Universidad Nacional de Mar del Plata) y del GEM (Universidad Nacional del Sur), conserva aquí su forma original, si bien ampliado respecto de la conferencia en la que fue vertido por primera vez, en la Universidad Nacional del Sur, en junio de 2008. Se compone de dos partes. En la primera, introductoria, considero varios asuntos: religión y cultura, religión y ciencia, religión y filosofía, la cuestión de la esencia del cristianismo, y también las posibilidades y el sentido de una teoría del cristianismo, cosa esta no ensayada aún hasta donde sé. El tono de esta sección primera podrá parecer apologético por momentos, pero de ningún modo es mi intención hacer apología del cristianismo. Mi interés, en esta introducción, es discutir lo que considero una pobreza epistemológica propia de diversas tradiciones de detracción del cristianismo (pobreza de la que se contaminan también muchas apologías de hoy), contrastándolas con algunos otros modos de acercamiento que considero fructíferos. En la segunda parte expondré de modo sucinto los puntos fundamentales de la teoría o argumento teórico experimental que aquí propongo, argumento que consiste en la postulación sistemática de lo que llamo la *deriva política de la interioridad*.

Concebida dentro de los límites de la doctrina cristiana, y tal como me han permitido entreverla algunos de sus textos centrales entresacados del cauce enorme de documentos, pero específicamente entre el Evangelio de Mateo y las contribuciones de san Agustín (es decir dentro de un período de tiempo a la vez vasto y circunscrito), la expresión *deriva política de la interioridad* quiere decir, aquí, varias cosas: 1) el concepto de *interioridad* supone una tesis sobre el sujeto; la interioridad es un modo de darse el sujeto, el cual, por otro lado, no es privativo del cristianismo pero que sí adquiere aquí un sentido peculiar que buscaré delimitar; 2) aquello que la *interioridad* es o puede ser, y aún tomándola dentro del cristianismo —es decir sin necesidad de oponerla a las interioridades que otras doctrinas

Cuadernos Medievales-Cuadernos de Cátedra 5
1ª edición noviembre 2008, 2ª edición abril 2016, pp. 57-107
ISSN 2422-7471
GIEM – UNMdP
GEM – UNS

constituyeron (como el gnosticismo, el neoplatonismo, u otras religiones)—, no está ni unívoca ni definitivamente decidido, sino que sufrió modificaciones dadas al compás de los cambios que la misma doctrina cristiana experimentó; 3) estas modificaciones del sujeto cristiano en su modo de interioridad, modificaciones que pueden ser vistas como expresión de una deriva o corrimiento, serán pensadas por mí en términos políticos en la medida en que el cristianismo articuló deliberadamente, desde su inicio mismo, un modo terreno de vida con un modo hipotéticamente trascendente, haciendo del primero una instancia decisiva para el acceso al segundo; 4) no hay otra interioridad más que la del pensamiento; por tanto, la forma de pensamiento es la forma de la interioridad, y esto significa a su vez dos cosas: a) la interioridad es ya una función política del sujeto ni bien éste considera que un adentro debe serle opuesto a un afuera; dado que el afuera es por definición lo político, la génesis de la interioridad será, como intentaré demostrar, política; b) una vez establecida esta función política, el tipo de pensamiento que la constituye estará necesariamente afectado por las condiciones políticas junto a las cuales nació como función; dicho de otro modo, si la génesis de la interioridad es política, entonces el contenido del pensamiento que en ella existe depende de las condiciones políticas a cuyo contacto nació, y está influido por estas condiciones, en su forma y/o en su fondo. Es por esto que importa poco tratar la trascendencia bajo la especie de la hipótesis. Exista o no una dimensión ultramundana, el sujeto sólo puede quedar afectado por ella políticamente, no trascendentalmente, mientras esté aquí abajo. Razón por la cual hablar de una política de la interioridad (o, como diría Valéry, de una “política del espíritu”) tiene todo el sentido. Por lo demás, la palabra política tendrá aquí una significación amplia, aludiéndose con este término a los diversos modos de agenciar terrenalmente la existencia, que el sujeto tiene a disposición y que varían con los tiempos y los lugares. Deriva, por su parte, significará que las modificaciones experimentadas por la interioridad cristiana tuvieron una dirección política precisa, la cual puede establecerse sólo si las coordenadas de la historia general del tiempo y el lugar del cristianismo por un lado, y los avances de la doctrina por el otro, son tomados en conjunto, como aquí buscaré hacer.

El tema es vasto, por eso me centraré en una selección de textos y en particular en un aspecto muy específico que esos textos portan más o menos concientemente, aspecto que informará epistemológicamente la deriva política que pretendo exponer —en la medida en que es tal aspecto el que permite la articulación, ostensible en el cristianismo, de lo mundano y lo trascendente: me refiero al problema de los dos dualismos tal como ambos se fundan en la interioridad y la fundan, cuestión esta que en la segunda parte explicitaré. Partiré, para todo esto, del Evangelio de Mateo, en el que ambos dualismos se encuentran claramente

presentes si bien activos de un modo ricamente ambiguo. Los extraeré de allí y los expondré en función de los diversos juegos teológico-políticos a los que ambos han sido luego sometidos, hasta san Agustín. El despliegue argumental de esta deriva teológico-política será, en consecuencia, el centro de la teoría experimental del cristianismo que me animo a elaborar aquí. Por todo esto, resulta evidente que este texto (su segunda parte específicamente) no es un ensayo. Queda a mitad de camino entre lo que podría considerarse una teoría (un texto cerrado, sistemático) y lo que en el mundo angloparlante se denomina un *argument*.

El cristianismo inicial no fue en absoluto indiferente a la cuestión de la relación entre el sujeto y sus hábitos. Si en otras religiones o misticismos el reglamento ascético que en ellos se proponía inauguraba para el sujeto un segundo plano existencial, superior en cuanto conectado con una divinidad infinitamente exenta, la función de este plano no era otra que la de suplantarlo, tras la mortalidad inevitable, el plano trivial, desechable, de la existencia mundana. El sujeto solía presentarse, en estas otras religiones, como un compuesto de cuerpo y espíritu, compuesto que correspondía a divisiones análogas en la cosmología también dual a la que pertenecían, y que como tal preexistía en el afuera del sujeto, es decir en el exterior cósmico, infinito e inmovible. Dicho de otro modo, un idéntico molde ontológico esperaba por el sujeto en el cosmos, de modo que el primero estaba hecho de las mismas dualidades que componían al segundo, dualidades estas, además, según las cuales el cuerpo se reuniría al cabo con la ciega, inerte materia del cosmos, mientras que el espíritu, por su parte, lo haría con la impertérrita divinidad, con el bien supremo, con la paz ininterrumpida de la nada o del no-ser.

Esta coincidencia u ocurrencia “en fase” del dualismo del sujeto con el dualismo del universo, arroja como saldo teologías cerradas, no complejas. Para el cristianismo inicial, de modo único, los planos trascendental y mundano a que el sujeto estaba obligado, se encontraban articulados, figurando esta articulación de modo explícito entre los principios mismos de la doctrina. Esta articulación —fundamentalmente asimilada al dogma— de los planos mundano y trascendente, no era pasiva, no era mera consecuencia del hecho de que el sujeto, en tanto cuerpo, estuviese ya plantado en la tierra y no tuviese más remedio que enfrentar su trivial terrenalidad, esperando a que ésta se volatilizara de una vez para que el sujeto pudiera aspirar, absuelto ya de las groserías mortales, a la divina Inteligencia. Al contrario, el cristianismo reescribió en y para el sujeto la relación de esas dos dimensiones que lo obligaban, e hizo esto desde la doctrina misma.

Según Jean Daniélou, las primeras eclesiologías, la de Tertuliano, la de Cipriano, exponían ya en el muy conveniente número de tres los aspectos que configuraban la especificidad de esta reescritura cristiana de la relación obligada entre el sujeto y el mundo; estos eran: la fe, la disciplina y la escatología. Estos tres aspectos, doctrinal y litúrgicamente desarrollados, bastaban a esos teólogos, según Daniélou, para circunscribir la esencia del cristianismo, opuesta deliberadamente a las formas gentiles y paganas de existencia y confesión.¹ El cristianismo, pues, no sólo no fue adiaforético frente a la cuestión de la vida terrena, sino que, con inaudita voluntad totalizadora, reescribió enfáticamente la relación sujeto-mundo desde el centro de la doctrina misma, obligando a la mitad finita, mundana, de la vida, a comparecer simbólicamente ante la mitad eviterna, dentro del argumento unitario de una *historia salutis* válida para ambas dimensiones, la material y la espiritual, y sin eslabones sueltos. En este sentido, el cristianismo hizo de esta *historia salutis* una teoría del mundo: como un imán poderoso ante los incontables, minúsculos magnetos de los hábitos comunes en la vida mundana, estos últimos debían adoptar la dirección significativa que el primer, gran imán, les imponía desde el más allá, justificando así sus movimientos más adventicios o erráticos. Más que una *conjunción* de los dos planos, mundano y trascendente, el cristianismo dogmatizó dicha articulación con el carácter de una *injunción*.

Sabido es que la disociación de la religión respecto de la cultura tiene su tradición propia, que aún pesa en muchas reflexiones sobre este tema. Toda una corriente de filosofía de la religión ha buscado precisamente esto, a saber: no reducir el acontecimiento sagrado de la fe, centro del misterio del cristianismo, a las condiciones generales de los usos, las maneras y las normas comunes de los tiempos. Se *salvaría* así a la religión de los alburres de su confusión con los hábitos de los tiempos; ¿y con qué fin?; pues para preservar todo lo posible la pureza de sus dogmas, y no tanto por un valor absoluto conferido a ellos —actitud inopinada en los historicismos en general—, sino para poder convertir a esos dogmas en más puros objetos de análisis, sobre todo desde las perspectivas más ambiciosas de las filosofías de la historia, supuestas superaciones del mero archivo de las crónicas. Se separa, se divide religión respecto de cultura, sólo por razones metodológicas inherentes a esas filosofías, para poner bajo sus ojos un objeto presuntamente menos enrarecido y que pueda servir mejor los propósitos de las abstracciones totalizadoras que ellas emprenden.

Para esta corriente de pensamiento, o estas filosofías, la religión se comportaría más bien como una contracultura, un movimiento propenso a contradecir explícitamente todas

¹ Jean DANIELLOU, *Los orígenes del cristianismo primitivo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006, p. 356 y ss.

las tendencias naturales de los pueblos. Pero puede ser que el cristianismo, precisamente por su articulación doctrinal, explícita, de las existencias mundana y trascendente del sujeto, no pudiera evitar (o no quisiera evitar) hacer pie, deliberadamente, en el terreno variable, impreciso, de los escrúpulos éticos y jurídicos de la sociedad que conoció, es decir tomar de frente el problema colectivo de las normas morales. De ser así, el adstrato político-social de la confesión cristiana no podría ser extirpado de su hipotético más puro centro doctrinal, sin que hacer esto acabase desnaturalizando el compuesto mismo del dogma, el cual integró siempre ambas partes, mundana y trascendente, en virtual igualdad de condiciones.

De hecho, la proporción de mundanidad y de espiritualidad (o bien de cultura y de religión) reconocida al compuesto doctrinal cristiano, no será nunca una cantidad fija, estable; según sea una u otra la denominación cristiana, y sin que se abandone jamás un contacto firme con el eje central de la confesión (a saber: el papel conferido al Cristo encarnado y a la fe en él), distinta será esa proporción, tocándose no pocas veces los extremos de la politización rotunda, decididamente circunstanciada por la historia, como en la Teología de la Liberación, hasta los extremos opuestos de una espiritualización rígida y que gusta permanecer acérrimamente indiferente ante los acontecimientos políticos. A esto, personajes dispares pero relevantes de la apología cristiana de hoy, como Ratzinger o Delumeau, oponen el hecho ciertamente incontestable de eso que en Delumeau es la virtud de esta confesión: *...le christianisme a su et pu constamment s'adapter aux conditions changeantes du temps et de l'espace. Contrairement aux autres religions de la planète, il a été mouvement et innovation. Ce fut sa force.*²

Si se los lee con la atención dirigida a la cuestión de la extirpación, en el cristianismo, de lo cultural respecto de lo religioso, los argumentos de Werner Jaeger no resultan convincentes. Cito, a modo de ejemplo, esta declaración del erudito, de la que me interesa menos su contenido puntual que aquello que revela respecto de una actitud típica en los modos de relacionar lo cultural (específicamente lo helenístico en Jaeger) con lo religioso:

“...el *kérygma* cristiano hablaba de la ignorancia de los hombres, prometía darles un conocimiento mejor y, como todas las filosofías, hacía referencia a un maestro que poseía y revelaba la verdad. Esta situación paralela entre los filósofos griegos y los misioneros cristianos llevó a estos últimos a aprovecharla en su favor. También el dios de los filósofos era diferente de los dioses del Olimpo pagano tradicional, y los sistemas filosóficos de la edad del helenismo eran para sus seguidores una especie de refugio espiritual. Los misioneros cristianos siguieron sus huellas y, si confiamos en los relatos de los *Hechos de los Apóstoles*, a veces tomaban prestados los argumentos de estos predecesores,

² Jean DELUMEAU, *Guetter l'aurore*, Paris, Hachette, 2003, pp. 9-10.

sobre todo cuando se dirigían a un auditorio griego culto”³.

Todo esto es dicho como si con la develación de los innumerables puentes culturales entre hábitos, gestos retóricos, etc., propios de los misioneros cristianos por un lado y de los seguidores de las diversas filosofías contemporáneas de ellos por otro, se develara la verdad cultural del cristianismo mismo, reducido ahora a movimiento. En la segunda parte teórica de este trabajo espero demostrar que la conjunción, asimilada doctrinalmente, de lo mundano y lo divino en el cristianismo, no es un hecho que se le habría impuesto desde afuera a esta confesión, hecho exterior con el que ella habría debido conversar a la fuerza, obligada a ello a causa de las inevitables circunstancias sociales, culturales, de su encuentro con los pueblos a los que se destinaba. Dicha conjunción, al contrario, pertenece ya al *a priori* de la doctrina misma, de modo que ésta no debió hacer esfuerzos para rebajarse a las condiciones de la cultura (en particular una cultura popular iletrada), a fin de darse a conocer en lo que esencialmente era. Todos los estudios historicistas, contextualistas, del cristianismo —y de las religiones en general— suelen incurrir en una multitud de éxitos menudos, de relaciones que traman sólidamente una red de vínculos culturales que ciertamente unen lo que aproximan, pero cuyo efecto final resulta embotador respecto de lo que, inconscientemente o no, esos mismos estudios sacrifican. Esta actitud antropológica, una de las formas encubiertas del logocentrismo (si creemos al Derrida de la conferencia sobre *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*), deviene, cuando se la acepta sin los escrúpulos reflexivos que el pensamiento actual pone a nuestra disposición, el operador puro de la producción de verdad ideológica en lo referido a las religiones, y en particular al cristianismo.⁴ Jamás las rendiciones apologéticas del cristianismo podrían, por pecado de parcialidad evidente, suministrar servicios de idéntico valor de verdad. Como si la parcialidad hacia la razón científica no fuese también una parcialidad; una, en particular, que la razón tiene la astucia de esconder metodológicamente al presentarse, como suele hacerlo, de modo impersonal.

Tal vez desde las filas del cristianismo no exista una necesidad semejante. Tal vez el cristianismo reclame ser devuelto al torbellino de los acontecimientos, pero no con la finalidad exclusiva de efectuar su labor proselitista, sino porque solamente desde esas condiciones de inmersión cultural él podrá encontrarse con lo que es: un dogma en el que lo sobrenatural y lo natural forman una unidad indisoluble. Si bajo las miradas de las

³ Werner JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Madrid, FCE, 2004, pp. 21-22.

⁴ Jacques DERRIDA, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 2006.

epistemologías historicistas las voces apologéticas son sospechadas del anterior cargo, digamos entonces que jamás ha sido un propósito necesario, para estas voces, la purificación cultural del cristianismo. Y no por esas razones políticas que los historicismos le endilgan a la fe (mero excipiente que encubriría propósitos mundanos), sino por razones inherentes al contenido mismo de la doctrina.

Los diversos historicismos que examinaron el cristianismo debieron decidir, antes de entregarse a esa tarea de evaluación, el problema general de la verdad contenida en la doctrina; pero, dado que la verdad era precisamente lo criticado; dada la paradójica imposibilidad de aportar pruebas contra la existencia de Dios, y siendo evidente que las únicas pruebas contra esta verdad doctrinal sólo podían provenir (en cuanto a esas mentes historicistas) del examen paralelo de las sucesivas culturas que acompañaron la proyección histórica del cristianismo, esos historicismos postularon con carácter de prueba lo que no era sino petición de principio: el hecho de que el cristianismo sirvió ostensiblemente a tales o cuales fines políticos.

Aquí estamos, respecto de Werner Jaeger, un paso más adelante. Éste se proponía homologar condiciones culturales para helenismo y cristianismo, no a fin de probar nada contra el cristianismo sino, solamente, para mostrar que un estudio del cristianismo que cayese fuera del alcance de sus dogmas era posible. Jaeger solicitaba una forma menor de creencia: necesitaba que creyéramos que la razón metodológica del historicismo es por naturaleza el sinónimo concentrado de las verdades histórico-culturales mismas.

El campeón de la actitud detractora más virulenta, y que reclamó un monto de creencia casi análogo al demandado por el mismo cristianismo; quien fuera además uno de los primeros en extraer de sus métodos toda una filosofía de la cultura, Friedrich Nietzsche, partió en cambio de peticiones de principio conscientes, como esa con la que, en su *Anticristo*, arroja a Pablo, apologista de la *muerte*, contra la *vida* representada en Jesús. Esta proposición, y otras por el estilo, no son sin embargo ni una prueba ni una verdad; son solamente otro credo. El credo historicista de Jaeger suplantado por el credo vitalista de Nietzsche. Este credo nietzscheano, el credo del instinto, es el de una naturaleza fundamentalmente viva que se opondrá ciegamente a todo lo que oprima su potencia.

Hoy, cuando la ciencia es capaz de diseñar ciertos aspectos del sujeto tenidos antes por naturalmente dados e inapelables, inhibiendo una determinada característica genética, ¿qué ha quedado del vitalismo nietzscheano?, ¿no ha sido reducido a la condición de credo, y uno ya bastante perimido por cierto, frente a un cristianismo cuyo misterio sobrenatural — por hipotético que se lo considere— desafía aún la lógica de las refutaciones racionalistas?

Más adelante, en un apartado a propósito de la ciencia, consideraré un par de cuestiones más respecto de este asunto. Por lo pronto, las acusaciones que buscan confundir o implicar al cristianismo, y específicamente al cristianismo organizado eclesiásticamente, con tal o cual poder, no se equivocan ni aciertan más de lo que el cristianismo mismo se equivoca cuando se entrega a tales servicios que le son fundamentalmente ajenos. Confundir la falibilidad del operador con la falibilidad de las operaciones parece una ingenuidad de la que bien hubiésemos podido considerarnos eximidos. No es así, sin embargo. En el siglo IV, en medio de la controversia donatista, Agustín respondió al dudoso movimiento africano recolocando la verdad del dogma, con absoluta seguridad respecto de la esencia del cristianismo, en la fidelidad a los sacramentos y no en la pureza moral del administrador de los sacramentos; ignoraba que haciendo esto se anticipaba en más de mil quinientos años a los futuros detractores de la era crítica nietzscheano-foucaultiana.

La posición de Derrida es, a este respecto, muy distinta. Sabedor de las trampas de la razón, de la *mera razón* kantiana, elude quedar atrapado en la ingenuidad de un credo cerrado pero autopresentado como abierto al infinito, tal como ocurre con la vitalidad instintiva de Nietzsche o con la razón ética del Foucault final —esta última con su reducción del cristianismo a un problema de gobernabilidad y de *parresía*, es decir de poder pastoral y de técnicas de confesión. Derrida, en *Foi et savoir*, parece ejecutar un descenso (como Rorty usa esta palabra) importante respecto de Nietzsche y de Foucault, en cuanto a la credulidad primaria en los valores de verdad, respectivamente, de la naturaleza y de la razón epistémica. Este descenso, que es también un avance, lleva a Derrida a una zona del pensamiento que no se decide a ser ni solamente ética ni solamente filosófica. Derrida no quiere ver la religión como una salvación, pero sabe que la filosofía, a su vez, tampoco puede salvar. En ambos casos, haber devenido instituciones representó para la religión y para la filosofía un problema; por eso Derrida aboga aquí por la revelabilidad en contra de la revelación; por la mesianicidad en contra del mesianismo. He aquí la propuesta de Derrida:

“La venue de l'autre ne peut surgir comme un événement singulier que là où aucune anticipation ne voit venir...Le messianique s'expose à la surprise absolue et, même si c'est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s'exposant aussi abstraitement, s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre. Il s'agit là d'une 'structure générale de l'expérience'”⁵.

⁵ Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, Paris: Seuil, 2001, pp. 30-31.

Derrida parece decir en este libro que el mundo de las instituciones, no menos que el mundo del poder —en el que Foucault reparaba— es en sí mismo una *forma mundi*, algo creado, no absoluto; propone él retornar, en consecuencia, a un tipo muy especial de vínculo humano, uno en el que fuese posible

“le respect, la responsabilité de la répétition dans le gage de la décision ou de l’affirmation (*re-legere*), qui se lie à elle-même pour se lier à l’autre. Même si on peut l’appeler lien social, lien à l’autre en général, ce ‘lien’ fiduciaire précéderait toute communauté déterminée, toute religion positive, tout horizon onto-anthropo-théologique. Il reliait de pures singularités avant toute détermination sociale ou politique, avant toute intersubjectivité, avant même l’opposition entre le sacré (ou le saint) et le profane. Cela peut ainsi ressembler à une désertification, le risque en demeure indéniable, mais celle-ci peut -au contraire- à la fois *rendre possible* cela même qu’elle paraît menacer”⁶.

El desierto del que se habla aquí es la metáfora territorial de un origen primordial, que haría posible toda ética, ética esta desde la que se podría llegar a la utopía humanista de, como dice Derrida, *[relier] des pures singularités*. En su disputa por regresar *en deçà de ce qui soude la morale à la religion, c’est-à-dire ici au christianisme*,⁷ Derrida interroga *la possibilité d’une religio et d’un relegere, certes, mais avant le “lien” du religare*, es decir ‘avant le lien entre les hommes comme tels ou entre l’homme et la divinité du dieu’.⁸ Vale decir, llegar a algo con el valor de una religión pero desmoldada de religiosidad; cosa no muy distinta, en su formato, de la operación kantiana —que Derrida también cita— por la cual ser sujetos morales es actuar según el bien pero haciendo de cuenta que Dios no existe. Sin embargo, ¿dónde están esas “singularidades puras”? ¿No hay en todo esto algo, o mucho, del proyecto levinasiano según el cual el otro es asunto primero de mi responsabilidad? Emplearé, en esta síntesis, un rápido resumen de la respuesta de Luce Irigaray:

“Según [Lévinas], el rostro del otro se me aparece gracias al rostro de Dios... Respetar al otro en nombre de Dios, ¿no significa ya imponerle *mi* Dios, no respetarlo como otro?.. El pasaje a través de su Dios es sin duda, para el hombre Lévinas, un límite a sus instintos, a su desmesura natural, pero no significa aún el respeto del otro en tanto otro. Podría ocurrir que condujera por el contrario al sojuzgamiento del otro, a un sojuzgamiento de la razón, del espíritu, ligado al poder de un solo discurso que, en nombre de Dios, lo, y sobre todo la, prive de una trascendencia apropiada a él, a ella. Situar a Dios entre el otro y yo amenaza con impedir el diálogo actual entre el otro y yo. El Otro nos incluye en el mismo discurso...”⁹

⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁷ *Ibidem*, p. 23.

⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁹ Luce IRIGARAY, *Ser dos*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 129.

Luego, más abajo en su libro, dice Irigaray: *Para respetar al otro debo salir de la simple moral*.¹⁰ He aquí un asunto que, como veremos, le concierne al cristianismo. Si la línea Nietzsche-Foucault nos ponía ante la *forma mundi* de un instinto-poder que hace de la apertura infinita su dios (aunque con el riesgo de caer en las peligrosas verdades políticas de *facto*, salvo que se acepte retornar a la guía de alguna forma de humanismo); si por otra parte la línea Derrida-Lévinas nos ponía ante la *forma mundi* de una ontoteología ética en última instancia, que querría desmoldar los principios de la religión justo antes del cruce fatal de la verdad con las instituciones, y sobre todo en el caso de Lévinas proponiendo un Dios como figura ética monumental que nos convierte a todos en hermanos obligados, Luce Irigaray, por su parte, nos pone ante la *forma mundi* de un retorno al pensamiento como superación de la ética, es decir a la flexibilidad imprevista de los contactos corporales, de esas nuevas “singularidades puras”, como solución al problema de los prejuicios. Diré simplemente que el valor de estos proyectos filosóficos reside justamente en algo que le viene muy bien al cristianismo: todos son proyectos, son modelos de intersubjetividad, son teorías del vínculo humano. Todos se responden entre sí, buscan salir unos de las limitaciones de los otros, se contestan más o menos suavemente o con virulencia; todos, por tanto, se interrelacionan. Estos proyectos guardan una relación mutua notablemente semejante a la que las personas sostienen entre sí, con momentos de odio y con momentos de amor. Pero, al cabo, y como *personas filosóficas* harto civilizadas, todas buscan no la verdad (han ya deplorado tanto esta ambición en los sistemas vecinos, que no desean cometer ellos la misma inmodestia) sino su forma, la forma pura de la verdad, que es a lo más a que pueden aspirar. Pues bien, el cristianismo compite precisamente allí, en el concierto civilizado, antibárbaro, de las teorías del mundo.

Explícitamente histórico desde sus inicios, el cristianismo no parece haberse esforzado siquiera por ocultar la posibilidad de la reformulación de muchos aspectos de su doctrina, haciendo gala, en todo caso, de una intimidad muy curiosa con el mundo. Tan convencido como estaba de su triunfo sobre las formas transitorias de la cultura, ya desde Jesús mismo la conversación entre cristianismo y mundanidad exhibía lo que podría ser descrito como el gallardo descaro de lo que es, o se sabe a sí mismo, verdadero. Incluso en siglos inmediatos al de Jesús, seguía siendo innecesario esconder el bochorno de las sucesivas reescrituras conciliares del dogma. Desde fines del siglo III, con fuerza en el IV y luego, de allí en más, siempre con poco o nulo desmayo, hasta darse incluso la posibilidad de un conciliarismo explícitamente formulado como atención vigilante del dogma hacia lo

¹⁰ Ibídem, p. 130.

político, hacia lo mundano, ya en los siglos XIV y XV. Vale decir, el cristianismo llegó hasta no considerar impropio de su esencia superponerse por completo a la dimensión política, haciendo esto en los términos más abiertamente culturales, además. Semejante conversación del espíritu y de la materia no tuvo nunca el significado de una debilidad sino, al contrario, el de una fuerza imponente, una fuerza que sabía, o creía saber, que podía poner a salvo su centro doctrinal, el Cristo encarnado y la fe a él debida, aun cuando el sostén de ese enorme barco doctrinal supiese que debía sacrificar una cuantas tablas de la cubierta en sus intercambios con la marea agitada de la existencia mundana. Estudios contextualistas como el ya mencionado de Werner Jaeger, invariablemente eruditos, dirigidos a fomentar la comprensión de las génesis, a subrayar las continuidades, a ponderar las deudas que obligan a las tradiciones a respaldarse entre sí, omiten pensar la disrupción, aquello que sin necesidad de apología puede ser presentado como la diferencia fundamental, justificativa, del fenómeno estudiado.

En resolución: no se le devuelve al cristianismo lo esencial de éste porque se busque extirparlo respecto de determinadas condiciones culturales más o menos impuras, o porque se busque absolverlo de historia, convirtiéndolo en un movimiento empedernidamente contracultural, abstracto, exclusivamente orientado a disciplinar el espíritu. Ni se revela lo inesencial de él cuando se aportan pruebas de toda clase respecto de los numerosos puentes culturales que unieron a sus ministros con los demás intelectuales de su tiempo. *Reunir doctrinalmente*, entonces, religión y cultura, es no solamente responder adecuadamente a esa parte del compuesto doctrinal cristiano existente ya en sus primeras presentaciones evangélicas, sino que implica subrayar la parte más acuciante quizá de esta confesión, a saber: la de la articulación, dogmáticamente asimilada, de los dos planos, mundano y trascendente, que obligan al sujeto. En este sentido, el cristianismo es desde su inicio mismo una teología política, y no una teología dotada circunstancialmente, o interesadamente, de una política; esto fue así desde el momento en que las necesidades de la fe implicaron conjuntamente necesidades que involucraban a la razón. Razón y fe no serían, pues, una disyunción pragmática para el sujeto cristiano sino un compuesto indisoluble. Forma parte del argumento teórico experimental que desplegaré, la revisión de sucesivos momentos en la relación entre ambos aspectos, confesional y racional, desde la rica ambigüedad inicial que Jesús manifiesta, hasta los primeros endurecimientos doctrinales del siglo IV y su respuesta agustiniana, en donde me detendré.

Por lo pronto importa señalar que el tratamiento historicista, documentalista, y en última instancia cultural, del cristianismo, condujo necesariamente a la negación de facto del contenido revelado, reduciéndolo a mero excipiente de un poder puramente político y sólo

teológicamente presentado. La razón científica, hoy más que nunca, nos hipnotiza, como bien sabemos, con la apertura infinita del horizonte tecnológico (la *télé-technoscience* como dice Derrida)¹¹; pero oculta decirnos, sin embargo, que la distribución sociológica de esas maravillas de la inteligencia tienen —y tendrán por muchísimos decenios— secreto de sumario, dado que los frutos directos de esos beneficios, aún cuando impersonalmente concebidos, tienen ya dueños y usuarios muy determinados.

Sin duda, la ciencia abre el horizonte y expande el mundo, excepto que para ello le resulta condición indispensable ignorar a la criatura humana en toda su magnitud. Parece como si la ciencia estuviese montando una obra teatral de efectos maravillosos, para un protagonista depurado absolutamente de miserias o de toda forma de solicitud social (¿obra a ser contemplada, además, por qué tipo de “singularidades puras”?). En rigor, el actor de estos prodigios es una mente absoluta, adoctrinada para ignorar todo compromiso mundano —al que tildará de limitante y retrógrado— como si ella no hubiese sido tocada aún por los riesgos de sus muchas institucionalizaciones posibles. Si se acusa a la Iglesia de cerrar ese horizonte que la ciencia se deleita en abrir minuto a minuto tanto en la dirección de lo inmenso como en la de lo diminuto, tal vez no haya error en ese cargo. Pues, ciertamente, parece ser que el cristianismo depende efectivamente de un horizonte mundano bien cerrado porque dirigido hacia una reforma subjetiva fundamental, actitud esta por la que no se diferenciará demasiado de un experimento científico en el cual todos estuviésemos obligatoriamente implicados.

Stephen Hawkins ha declarado recientemente que la ciencia debe explotar y desarrollar sus últimos descubrimientos —los cuales, para honor del científico, dependen en buena medida de sus propias especulaciones— a fin de ponerse en condiciones de poder exportar humanidad a escala interplanetaria llegado el caso, e incluyendo en este proyecto los descubrimientos de la ingeniería genética, la cual deberá estar lista para proyectar una especie humana diferente, es decir preparada para semejante excursión, fundiéndola con atributos genéticos de otras especies animales de nuestro planeta a fin de reforzar y potenciar las capacidades que su necesaria mudanza le exigirá. Como se ve, buena parte de la especulación científica parte del hecho seguro de que extinguiremos nuestro planeta, y se presenta como una virtual salvación que nos llevará a un más allá (espacial, desde luego) mejor. ¿Pero no era la salvación, justamente, lo que el cristianismo pretendió hacer desde el comienzo? Sólo que, religión de pobres para pobres, no pudo suministrar para su salvación

¹¹ DERRIDA, op. cit., p. 89.

vehículos espectaculares. Dado que no hubo, para el cristianismo, otra urgencia que la dictada por el propio bien, y no estando jamás apurado por el tormento de esas alarmas que, al decir de Hawkins, no tardarán en sonar sobre las cabezas de los pocos elegidos que compondrán la migración espacial vaticinada ya por el científico. Esta milenaria confesión se decidió, en cambio, por una salvación económica y pausada, que dependía de la fe, de la no destrucción de la Tierra, y que además era para todos, no sólo para los millonarios que en ese futuro prodigioso y próximo de Hawkins, puedan costearse un asiento en los transbordadores de emergencia (a los que ya podemos imaginar emergiendo de una Tierra sepultada en poluciones, ruinas, vapores y fuegos de toda clase).

Sin duda la escatología cristiana, a diferencia de la científica (según Hawkins al menos), es una teoría optimista del mundo. La de la ciencia, en cambio, hipnotizada por los mecanismos rutilantes de una salvación que ella misma ha pronosticado, causado y habrá también ejecutado, se desinteresa por completo de la tragedia humana conducente a esa coyuntura. Pero lo curioso es que la ciencia tenga por motor a la salvación. En esto estaría imitando demasiado, y demasiado puerilmente, a un Viejo y a un Nuevo Testamento: por un lado las profecías de agotamiento de los recursos naturales y de la inminencia de conflagraciones bélicas producidas por desigualdades técnicas y económicas, y por otro los medios técnicos diseñados para paliar los efectos destructivos de todo esto. La tecnología, por su parte, sería aquí ese nuevo Cristo crucificado y salvador, encarnación de un Verbo que jamás supimos conjugar bien. ¿Y cómo podría ser de otra manera? Religión y ciencia no sólo ya no se oponen ontológicamente, como en los dorados tiempos de Bertrand Russell, sino que han devenido dos políticas opuestas de salvación. Emitidas ambas por el mismo sujeto, parece evidente que ambas se enfrentarán con el mismo problema: la salvación como anulación del mal. En este sentido, ¿no es más económico no destruir, y destinar los esfuerzos de la ciencia para el mejoramiento de lo que ya hay?

La ciencia de Hawkins, con una conciencia apocalíptica no declarada y que no hace más que recordar los terrores milenaristas, parte de la suposición de que un Juicio Final, sospechosamente análogo al testamentario, tendrá lugar aquí, entre nosotros, y que el trabajo de la ciencia será proporcionar los medios de evacuación. ¿Tanta inteligencia humana puesta al servicio de una evacuación, necesaria porque la misma inteligencia se ocupó de destruir la Tierra? ¿No es esto la garantía casi segura de que los nuevos sitios colonizados en nuestras migraciones espaciales (Hawkins habla concretamente de la Luna y de Marte como puntos primeros), pasarán por las mismas desventuras que le hemos infligido a nuestra casa original? ¿No habremos literalizado demasiado la “carencia de morada” heideggeriana? ¿No nos parecemos demasiado a esos monstruos que la ciencia ficción

imagina como invasores de nuestro sacrosanto planeta, y cuya imagen terrible exorcizamos en esas formas horribles que les conferimos, pero somos en realidad nosotros mismos?

¿No es el cristianismo, en suma, un proyecto de eliminación de la barbarie —barbarie como único mal posible— que también nos habita, y que comienza —como queda claro en Jesús mismo— por nuestros malos hábitos? Dice Dante, intérprete ejemplar de esta solidaridad dogmática de lo religioso y de lo cultural en el cristianismo:

Ben puoi veder che la mala condotta
è la cagion ch' 'l mondo ha fatto reo,
e non natura che 'n voi sia corrotta.¹²

Se ve aquí a Marco Lombardo, en el centro mismo de la ruta del Purgatorio (y por tanto desde el centro mismo del libro), enseñándole a Dante en tono agustiniano que el mal no es una sustancia sino el producto directo de las malas decisiones, del mal obrar. Conviene recordar que esta posición bien puede serle atribuida también al Jesús de Mateo. Si bien el evangelista nos narra las escenas de la tentación satánica, tendientes a presentar la existencia del mal bajo la especie de una sustancialización, esas escenas, no obstante, bien pudieron haber tenido el sentido alegórico, instructivo incluso, que tuvieron también, en el judaísmo, muchas escenas por el estilo, sobre todo en el *Génesis*. De tomarse las escenas de la tentación de modo literal, es decir, de ser la existencia de un demonio algo positivo para Jesús, algo sustancial, ¿entonces por qué, en las inmediatamente posteriores predicaciones en la montaña, este mismo Jesús no advirtió, a la gente que allí lo oía, sobre ese mal demonizado?, ¿por qué no esparció la alarma general ante semejante amenaza trascendente? Nada de esto ocurre porque, muy agustinianamente, Jesús parece considerar que el mal es una cuestión de hábitos, de mala conducta, de cultura equívoca, y no una presencia real, sustancial, que sólo corresponde al Padre.

Respecto de la esencia del cristianismo, Ratzinger, por razones evidentes uno de los apologistas más conspicuos de hoy, retoma las posiciones tradicionales en estas discusiones: fe y razón, fe y cultura, religión y tecnología, fundamentalismo e integrista, etc., duplicidades estas que, elementales como son, quedan impuestas por las condiciones logocéntricas de la tradición racionalista, propias del territorio internacional en el que el Papa conversa. También Delumeau gusta oponer los productos de la ciencia a los secretos del misterio. En todo caso, la oposición dominante es la de fe y razón, en la cual todas las demás colapsan al cabo. Repasaré esto un poco. La razón no es menos una ilusión que otros modos de pensar o producir realidad. Desde Goya sabemos que sus sueños engendran monstruos. Si

¹² Dante ALIGHIERI, *Divina commedia*, Milano, Ulrico Hoepli, 1979, 2.16.103-105.

el cristianismo, reducido a un poder político administrado teológicamente, ha hecho del sujeto político algo malo, o bueno, o no tan bueno, no puede decirse menos respecto de las filosofías materialistas y de las construcciones racionales de la experiencia universal del sujeto: éstas no han producido sujetos políticos mejores. Si la Inquisición fue un producto de la politización pura de la fe, también los totalitarismos fueron producto de la confesionalización pura (o teologización pura) de ciertas doctrinas políticas. La reducción de la religión a política dice, pues, tanto o tan poco como la reducción de la política a religión.

Parece que entre religión y política, entre ciencia y religión, estamos finalmente enfrentados con el problema de las prácticas, esas unidades mínimas de la conducta, que constituyen justamente el asunto fundamental del Jesús de Mateo, como en la segunda parte mostraré. El cristianismo no es malo o bueno *porque* sea religioso, ni las políticas que estimulan los procesos de liberación son mejores o peores *porque* sean políticas. Por lo demás, ¿cómo podría haber jamás una liberación, si solamente conocemos, en rigor, formas de sujeción? La libertad es una diferencia entre sujeciones. Nos liberamos de una sólo para adoptar otra; sustituimos un límite viejo, conocido, por otro nuevo, estimulante. La diferencia entre ambos, en el paso de una sujeción a otra, es ese golpe del mecanismo económico-político del sujeto al que damos el nombre de liberación, no siendo jamás, ese nuevo plano al que ingresamos, un estado propiamente, sino apenas un relámpago diferencial al que le conferimos la dignidad de estado, el rango de lo permanente.

Derrida se preguntaba si lo teológico no estaba ya en el interior de lo político (también Zizek hará esto después), y creo que con razón. Criaturas que quisiéramos que lo instantáneo de la producción de diferencia política gozase de la estabilidad paradisíaca de lo permanente teológico, lo que hacemos, en realidad, es caer en un estado que acaba siendo nuevamente otra homeostasis más de sujeciones.

Si, por otro lado, para Heidegger cada diferencia se producía e inmediatamente después desaparecía, precisamente para que el *Dasein* conociera al ser justo en el preciso, relampagueante momento tras el que volvería a recaer en la nada indiferenciada de la que había surgido, esa diferencia heideggeriana era, por cierto, lo más parecido a una revelación. La ocultación y la desocultación del ser vivían, para este filósofo, como mitades de un proceso infinito que se daba en el Gólgota transparente de una relación estético-teológica. Sólo que entre ocultación y desocultación no había fe alguna para Heidegger, sino solamente trabajo estético, voluntad estética (voluntad nietzscheana, al cabo) de buscar y producir al ser. La fe, que desde Pablo se presentó como la diferencia pura convertida en estado, y sin la mediación, para ello, de ninguna dialéctica, de ningún trabajo histórico-social, carecía de

equivalente estético para Heidegger. Puede que Heidegger no buscara otra cosa que hacer de su proceso perpetuo de ocultación y desocultación, una instancia en la cual la fe conociese las condiciones objetivas por las cuales podía devenir realidad objetiva, sin mediación de religión alguna.

Ahora bien, hacer de la fe paulina un estado político definitivo, una realidad objetiva, ¿no era poner vino nuevo en odres viejos, no era vaciar filosofía de la diferencia en el interior del recipiente escatológico del cristianismo? ¿Y no es en el fondo, todo esto, una operación redolente de spinocismo además? En Heidegger, el mejor mundo implicado es el mundo platónico de los principios, unido al mundo aristotélico de las finalidades, y ambos redimidos en un estado estético permanente, es decir en un momento diferencial coagulado que releve definitivamente al ser (al sujeto) de los sobresaltos de los procesos de ocultación y de desocultación, propios de la ansiedad de la búsqueda del ser. Vivir (en) una diferencia que se redime a sí misma como estado estético y que por tanto redime al sujeto que habita ese estado, ¿no es algo semejante al reino de los cielos, pero traducido a los términos de la filosofía del ser? ¿No es todo esto una forma sobrecargada de exponer eso mismo que el cristianismo buscó siempre?

Si se responde que no, y probablemente con razón, es porque la diferencia está, justamente, en lo que es necesario creer, en eso que opone irremisiblemente la voluntad heideggeriana a la fe cristiana: el dogma central del Cristo reencarnado. La dureza del dogma central cristiano tiene de interesante el límite al pensamiento que dicho dogma constituye, producido por una imaginación extrema que hace de los intentos totalizadores de las filosofías del ser, ejercicios espirituales menores, secundarios. De hecho, parece a veces como si estas construcciones, en las que la razón tiene una participación importante, fuesen el resultado de querer llegar a eso mismo que, por medios inaceptables, dice llegar el cristianismo, pero traduciéndolo a los modos menos abruptos, aceptables, de la razón. El límite que ese dogma le impone a la razón resulta “crucial”, además, pues ese límite parece hecho específicamente para que la fe y la razón autosuficiente no comuniquen. Una vez asumido tal límite, no hay modo de zanjar adecuadamente el pasaje de la *forma mundi* que una supone, a la que supone la otra. No quiere decir esto que no haya razón alguna en el interior del cristianismo; quiere decir que toda razón que allí se constituya ocurre como “detrás del espejo”; en sus postulados se relanzan los dados de la lógica por obra de un Sombrerero Loco, y lo que esos postulados dicen, sin dejar de ser lógicos, hablan no obstante de otro mundo, cuya posibilidad es paralela y presente respecto del mundo que hemos decidido. No hay modo de que la razón natural inunde o contamine los postulados lógicos configurados más allá del pasaje de la fe. Optar por estos postulados equivale a elegir, a

decidir un mundo. De aquí que la aceptación de las categorías racionales a las que Ratzinger condesciende en sus discusiones y apologías, resulte un hecho o contraproducente o infructuoso o francamente empobrecedor de lo que con ellas se pretende defender. Ser rebajado a escolástica una segunda vez, es algo que el cristianismo no debería volver a permitirse. Más que nunca, hoy no debería darse un lujo que podría resultarle fatal.

Un observador de las circunstancias problemáticas del cristianismo, Serge Margel, dice en uno de sus libros más recientes:

“Le christianisme s’est institué *en crise*, ou *comme crise* de l’institution. Il se sera institué *vera religio*, en fondant institutionnellement la séparation du religieux et du politique, la Cité de Dieu et la Cité de César...[C]e qu’il y a de spécifique au christianisme, ce n’est pas seulement d’avoir thématiqué, problématisé ce fondement [‘le fondement de l’autorité de toute institution est *à la fois* au fond de mon cœur...et dans une extériorité extrême’], tout autre au fond de moi, mais de l’avoir institué comme fondement, donc d’avoir établi institutionnellement une séparation entre les institutions, divine et humaine, entre religion et société, par conséquent”¹³.

Margel propone que el cristianismo tiene de específico justamente esta división. Parece característico de la segunda mitad del siglo XX y de lo que va del XXI, pensar el cristianismo como una tabla de salvación para el caos institucional que Occidente experimenta, y que amenaza con deshacer el poco humanismo que las formas contemporáneas de barbarie no se animan todavía a atacar, pero no sabemos por cuánto tiempo.

El problema fundamental es y ha sido siempre el de la fe; esa es la barrera real que distancia a los apologistas genuinos, respecto tanto de los apologistas materialistas — cohorte inaugurada en las postrimerías del siglo XX— como de los detractores tradicionales. Para los apologistas genuinos, la fe ha sido siempre un pasaje a la verdad. Podría decirse que, en el menor de los casos, *la fe es un pasaje a una forma mundi*, a un diseño del mundo, forma esta cuyas cualidades se vuelven reales solamente cuando se accede a esa fe, cuando se cree. Esta religión, que he llamado aquí, lateralmente, una teoría del mundo, o teoría de los vínculos humanos, y a la que Delumeau se refiere de modo más convencional como *une religion qui se déclar[e] liée au destin global de l’humanité*,¹⁴ es una invitación a definir el mundo, a darle una dirección, un sentido, es decir una forma. Una más, entre otras posibles. Pero la definición cristiana, que recibe el nombre particular de creencia (y la cuestión terminológica ha sido siempre uno de los grandes obstáculos para la comprensión de lo que

¹³ Serge MARGEL, *Superstition. Anthropologie du religieux en terre de chrétienté*, Paris, Galilée, 2005, p. 16.

¹⁴ Jean DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris: Hachette, 2003, p. 226.

el cristianismo es), arroja como resultado un proyecto de mundo cuya verdad absoluta, que es fruto de la facticidad (como lo sería igualmente en todos los demás proyectos o definiciones de mundo), se presenta ideológicamente como *principio*, y no como *finalidad*, y es esto lo que parece complicar las relaciones entre doctrina y psicología. En la medida en que la psicología de la recepción está ligada al efecto de una cierta terminología y de las asociaciones ideológicas que ella implica, el nombre representa a la vez una barrera y un abismo.

Desde el punto de vista interior al cristianismo, sin embargo, esa barrera psicológica ha surtido el efecto de un reforzamiento en la convicción requerida al catecúmeno, como si éste estuviese frente a un obstáculo que se debía superar. El verdadero catecúmeno, por tanto, no es solamente el que ha vencido su relación personal con la fe trascendente — aunque parece aconsejable que él así lo viva—, sino el que sabe que a través de la fe le espera un mundo muy diferente respecto del que regularmente habita. Por otro lado, a fuerza de haber sido educados en la cultura de la prueba y de la evidencia, nuestra psicología solicita las corroboraciones de lo sensible aún para los menores asuntos, con todo lo que esto implicó desde siempre. Othello, héroe pagano que había optado por un mundo cristiano que muy bien se las arreglaba sin la prueba ocular (al menos en sus ejemplares humanos más refinados, como Desdémona), toma paradójicamente la ausencia de visibilidad de un pañuelo egipcio como prueba de verdad de un adulterio cristiano. Multiplíquese este malentendido y conviértaselo en código cultural dominante —e invisible de tan absolutamente presente. A tales contradicciones puede llevarnos la lógica de lo sensible-racional, sobre todo cuando esta lógica se da en un sujeto que es eminentemente simbólico (tal como Othello fue pensado por Shakespeare, y tal como la mayoría de nosotros también lo somos). Ya conocemos, por otra parte, la escena célebre de Tomás, en Juan 20: 24-29, en la que la prueba sensible es signo de debilidad de la fe.

El cristianismo es un pasaje a una forma posible de verdad, e invita a (re)definir el mundo como otras doctrinas podrían hacerlo a su modo. Su ventaja es que ya le ha dado forma al mundo y a sus instituciones —si bien, claro está, de modo harto imperfecto, precisamente a causa de la poca fe colectiva, zaherida más por los Tomases del mundo que por sus Judas. Su desventaja es que en su ensayo inicial de formación del mundo se ha expuesto, y se expone aún hoy, a ser tomado —sobre todo en estos días de “presupuestos relativistas”, como dice Ratzinger— como mera garantía de una continuidad institucional,

necesaria en este mundo al que renovadas formas de barbarie amenazan sin pausa.¹⁵ De este modo, y muy irónicamente, lo peor del mundo de la razón ha vuelto necesario lo menos esencial de cristianismo, sus instituciones.

Es aquí donde llegamos a la bifurcación crítica fundamental de estos días, según entiendo. Lejos están los tiempos del teólogo protestante F. Schleiermacher, en los que este sabio de Berlín se dirigía a los últimos cuadros intelectuales de la Ilustración atea, como contando con la simpatía invisible de Dios en su retórica cargada de fe apostólica. Dice Schleiermacher:

“El hecho de que yo hable no se debe a una decisión racional, ni a la esperanza o al temor, tampoco obedece a un fin último o a algún motivo arbitrario o contingente: se trata de la necesidad interna, irresistible, de mi naturaleza, se trata de una vocación divina, se trata de lo que determina mi puesto en el Universo y me constituye en el ser que soy”¹⁶.

Sabemos que este discurso no lo sostienen hoy ni siquiera los más convencidos campeones del cristianismo, como Delumeau o Ratzinger, excepto en esos momentos que la retórica reserva a la apología. Así como san Anselmo alternaba momentos de racionalismo estricto con momentos de adoración, hoy la prosa apologética alterna igualmente, un poco más desordenadamente por cierto, esas dos tonalidades. Pero en Schleiermacher todo, lo apologético y lo racional, tiene la misma tonalidad inspirada. Esta suave monotonía hoy no es posible porque otra es la función del credo, y otra es en consecuencia la esencia del cristianismo.

Hoy, algunos solicitan un cristianismo no religioso, como hace el nietzscheano Gianni Vattimo. Son curiosos los caminos de las nuevas apologías; son tan misteriosos, o casi, como los modos en que obra, o solía obrar, Dios. Dado que hoy, según constata Vattimo,

“...en la Babel del pluralismo de la modernidad tardía y del final de los metarrelatos, se multiplican los relatos sin centro y sin jerarquía. Ninguna metanarración directriz, ningún metalenguaje normativo está en condiciones de legitimarlos o deslegitimarlos”¹⁷.

Seguirá a todo esto que el cristianismo es también un relato, y que puede ser verdad porque en una Babel así de pluralista y pragmática (además, Vattimo cita a Rorty, que es casi el paladín actual de estas posiciones), todos los relatos pueden ser verdaderos si cumplen una función, si son un instrumento adecuado para un fin político. Algo muy interesante que se

¹⁵ Joseph RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 66.

¹⁶ Schleiermacher, Friedrich, *Sobre la religión*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 5.

¹⁷ Gianni VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 26-27.

desprende del libro de Vattimo es que el efecto de verdad de las metafísicas del pasado, entre las cuales hay que contar al cristianismo, se renueva cada vez que las metafísicas ingresan a la política; dicho de otro modo, la política es la aduana que certifica el valor de verdad de las metafísicas, al reciclarlas institucionalmente. Si la religión es un metafísica superada (si el Dios moral ha muerto y ha sido por tanto superado), entonces el reciclaje político de esa metafísica le confiere a ésta una verdad *de facto* que la actualiza, y esto sin necesidad de resucitar a aquel Dios. En las filosofías del acontecimiento, como las de Badiou, Vattimo o Žižek, el hecho es siempre positivo, y es por tanto siempre una verdad: *el pluralismo sin centro de la época postmetafísica anula toda posibilidad teórica de distinguir entre lenguaje metafórico y lenguaje propio*.¹⁸ El cristianismo entra aquí a solicitar su certificado de aprobación como candidato a la verdad, autorizado por su presentación discursiva positiva, a la que no puede hacérsele ya el cargo de un simbolismo perimido o tendencioso. Sus alegorías, sus metáforas, son ahora nuevas literalidades cuya efectividad o ineffectividad dependerán de las situaciones performativas en que se vean envueltas y de lo que con ellas se haga. Esto es justo, me parece. No contar con un Dios a favor (o hacer como si no se contara con él), a fin de que la *forma mundi* que el cristianismo proponga pase a ser, al menos en parte, responsabilidad del sujeto. No otra cosa era lo que Jesús demandaba de sus primeros interlocutores, sin embargo.

Dado que el orden de lo político es, hoy por hoy, el orden tenido por primero y último en los análisis de los hechos del mundo, es en general hacia aquí que se vuelcan las lecturas, y no tanto hacia los principios supuestos de la metafísica religiosa, como en tiempos de Schleiermacher. El síntoma de la barbarie, síntoma político de estos tiempos, parece estar volviéndose demasiado patente a los occidentales de hoy. Y por razones. Edgar Morin, en sus conferencias de 2005, *Historia de la barbarie en Occidente*, se lamenta, en el colmo de la culturización del cristianismo, de *las armas de la barbarie cristiana*,¹⁹ entre las cuales cita a Satán (al que inmediatamente transporta al ámbito del islamismo). Esta aproximación al cristianismo por el lado de la barbarie es significativa (aunque más no sea por lo reminiscente de tiempos primitivos, a los que en silencio estaríamos retornando). A la inversa de Vattimo, para quien el cristianismo es una forma de racionalidad privilegiada por la cantidad y calidad de su historia, y a la que corresponde tomar como régimen universal de conversaciones interculturales, sobre todo hoy, en el seno de una Europa aterrada por los

¹⁸ Ibídem, p. 27.

¹⁹ Edgar MORIN, *Historia de la barbarie en Occidente*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 27.

signos de la disolución institucional, para Morin, en cambio, el cristianismo es un excipiente teologizado, otro signo más de barbarie al que sólo redime (y apenas) el arte que legó.

De otro tono es la aproximación a la esencia del cristianismo que emprendió, también hace poco Slavoj Žižek. Anudando la filosofía del acontecimiento con el materialismo, Žižek sostiene que lo que él llama *el núcleo subversivo del cristianismo... sólo es accesible desde un punto de vista materialista*.²⁰ Proponiendo que la esencia del cristianismo consiste en ser la terapia efectiva contra las angustias de lo Real del judaísmo (pues para el cristianismo *vivimos en la condición resultante del Acontecimiento... Paradójicamente... el resultado de este Acontecimiento no es el atavismo..., sino, por el contrario, una extrema premura por actuar*)²¹ Žižek invita a que veamos a Cristo en el centro mismo de ese “núcleo subversivo” que el filósofo propone, núcleo que es pensado hacia el final de su texto como *el núcleo éxtimo del hombre, su exceso inherente*.²² De este modo, para Žižek el cristianismo se convierte en el más legítimo propulsor de la deconstrucción del hombre por el sujeto. Y esto no es poco.

La idea de una teoría del cristianismo (si bien parcial aquí) me viene sugerida directamente de Georges Bataille.²³ En su *Théorie de la religion* se hace la génesis del espíritu a partir del plano aparentemente neutro de una animalidad asimilada por el hombre al mundo indiferente de las cosas. De este plano surgen, según Bataille, nuestro espíritu, nuestro orden militar, nuestros símbolos, nuestra violencia. Por una serie de diferenciaciones, nos arrancamos del plano neutro de la animalidad e iniciamos el viaje hacia el espíritu. Todo es inmanente en Bataille. Diversas economías menores pero poderosas son convocadas por la necesidad de supervivencia; la necesidad de comer, de dominar territorios, de jerarquizar, de controlar, de administrar, van superponiéndose de modo tal que, de pronto, el animal humano se encuentra con una imagen de sí mismo —es decir con una conciencia— nacida de aquella necesidad primera y fundamental. El espíritu es hijo de esta violencia.

Bataille no hace historia. Ningún historicismo podría remontarnos al origen de lo que carece de origen; inútilmente se amontonarían los intentos por retornar a lo que, bajo la especie del dato, se desconoce y probablemente se desconocerá siempre. La miseria del fragmento, del descubrimiento aislado, no alcanzará jamás para compensar el abismo del pasado absoluto. Ninguna de las estructuras de la historia (recientemente la de Gellner, antes la de los *Anales*) podría explicar el origen de la posibilidad misma de historia, que es el

²⁰ Slavoj ŽIŽEK, *El títere y el enano*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p.14

²¹ *Ibidem*, pp. 186-187.

²² *Ibidem*, p. 198.

²³ Georges BATAILLE, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973.

espíritu, esa diferencia de las diferencias, ese desfase rítmico respecto de la materia. Ni se trata tampoco de simbolizar la historia al estilo del *Traité du vide* de Pascal, en el que el curso de los tiempos es reducido al de un único individuo que aprende, crece, domina; en este ejercicio, el espíritu es el gran dato provisto de antemano, cuando de lo que se trata es, justamente, de explicarlo a él, al espíritu mismo, de atribuirle un origen, una génesis. Es esto mismo lo que Bataille lleva a cabo en su libro mencionado. Solamente una teoría de lo imposible puede cumplir esto adecuadamente. Pues toda teoría procede por reducción brusca, y los reduccionismos son, en este sentido, teorías inconscientes, teorías que no asumen las operaciones de reducción en que han incurrido. La teoría de Bataille reduce violentamente la génesis del espíritu a unos pocos parámetros cuya consistencia el autor sostiene todo a lo largo del texto —que es naturalmente breve, como las teorías lo son. Llegar a deducir, a partir de la animalidad neutra (asimilada inicialmente al mundo de las cosas), todo el mundo productivo, militar, industrial, técnico, cultural que nos rodea, es el mejor modo de indicar que una teoría debe implicarse necesariamente con todo el mundo o renunciar a ser teoría. Ignoro en qué medida tendré éxito aquí, pero la inscripción del nombre de Bataille indica que más allá de lo que contengan las páginas que siguen, he buscado para ellas la mejor inspiración.

II

Los dos dualismos que el cristianismo implica y asimila doctrinalmente pueden verse en plena actividad ya en el Evangelio de Mateo. En los capítulos 5, 6 y 7 de este texto fundador, y en lo que es la más extensa exposición de la doctrina de Jesús, se lo presenta a éste preocupado con cuestiones que son, a un mismo tiempo, del orden del mundo y del orden del espíritu. El sermón comienza con una tipología virtuosa de benditos, que muestra a las claras la condición de los destinatarios de la doctrina: los pobres de espíritu, los apenados, los mansos, los hambrientos y sedientos de justicia, los piadosos, los puros de corazón, los pacíficos, los perseguidos injustamente, los perseguidos por causa de Jesús mismo. A todos estos se refiere, desde el inicio, con una metáfora que delata el dualismo teológico dominante, que de pronto parece dividir a los hombres casi previamente a su posibilidad de luchar o merecer redención alguna, o como si la “porción santa” de que hablará más adelante Clemente romano constituyese ya un hecho. Jesús dice de todos estos benditos por naturaleza, que ellos son, a la vez, “la sal de la tierra” (5:13) y “la luz del mundo” (5:14). Vale decir, esos benditos son los que *conservan* la justicia aquí abajo y los que *iluminan* el camino desde aquí hacia Dios. Sal y luz, conservar e iluminar, para que la unión de la Tierra con el Cielo sea posible: he aquí la necesidad de esta doble justicia que une ambas dimensiones; justicia, por lo demás, que el Hijo viene a garantizar, dado que este

prefacio del índice de benditos cierra con la síntesis de la escatología crística: “no vengo a destruir sino a dar cumplimiento” (5:17).

De este modo Jesús se inscribe como punto de cruce en la historia del mundo, que es también la de la salvación y que tiene, podría decirse, la forma misma de una cruz: en cuanto a los hombres (madero horizontal del tiempo), Jesús viene a unir su antiguo legado con uno nuevo; en cuanto a Dios (madero vertical de lo eterno), viene a hacer de *via dolorosa* entre la tierra y el cielo. Jesús, en el centro, como punto crucial de intersección. Luego se encadenan esas cuestiones repartidas, según dije antes, entre los órdenes del espíritu y del mundo, cuestiones que dan cuerpo a la doctrina. Son del orden del espíritu: la oración (6:5-13), el perdón recíproco (6:14-15), el propio bien, que debe ser celestial, no terrenal (6:19-21), el juicio verdadero, suministrado por el ojo (6:22-23), la decisión por Dios y no por el mundo (6:24), el abandono de la previsión preocupante (6:25-34), la vigilancia del juicio hipócrita en los demás y en sí mismo (7:1-5), el cuidado del bien sagrado (7:6), y por último el canon moral de la entrada al cielo (7:21-27), asunto que cierra apropiadamente, desde un punto de vista narratológico, un manifiesto que se había iniciado con el índice de benditos ya mencionado.

Está claro que el concepto de espíritu en Mateo debió ser demasiado amplio para que cosas tan diversas le concerniesen directamente. Por lo pronto, este orden del espíritu contiene dos tipos de cosas: a) *cosas que pertenecen a la relación pura, privada, del sujeto con Dios* (la oración, el propio bien, la decisión por Dios y no por el mundo, el cuidado del bien sagrado, el canon de la entrada al cielo); y b) *cosas que conciernen a la relación moral del sujeto consigo mismo* (el perdón recíproco, el juicio correcto en general, el abandono de la previsión preocupante, la vigilancia del juicio hipócrita en los demás y en sí mismo). Son del orden del mundo (es decir de aquello que implica a la vez al otro y a la acción): la procura de la paz con los adversarios antes de la intervención de la ley (5:25), la cuestión del matrimonio y del adulterio (5:28-32), el problema del discurso apropiado (5:33-37), el modo de enfrentar al adversario cuando la ley ya ha intervenido (5:38-40), la solidaridad en general (5:41-42), el amor al prójimo (5:43-48), el acto caritativo no público (6:1-4), el ayuno (6:16-18), la reciprocidad en el acto de hacer el bien (7:7-12), el sacrificio de la vida mundana (7:13-14), el reconocimiento de la mentira por sus malos frutos (7:15-20), y por último el llamado a construir la propia vida sobre la base sólida de la fe en el Padre (7:21-27).

El concepto de mundo no es menos rico que el de espíritu. Las cosas del mundo pueden dividirse en: a) *cosas que implican acciones sobre uno mismo* (el ayuno, el sacrificio de

la vida mundana, el llamado a construir la propia vida sobre la base sólida de la fe); y b) *cosas que implican acciones sobre los otros, o que implican a los otros* (la procura de la paz, el matrimonio y el adulterio, el discurso apropiado, la conducta en el enfrentamiento legal con el adversario, la solidaridad, el amor al prójimo, el acto caritativo no público, la reciprocidad en la buena acción, el reconocimiento de la mentira por sus malos frutos). De modo que tenemos dos órdenes, espiritual y material, para componer uno de los dos dualismos. Pero luego está el otro dualismo, mayor e implícito en aquel otro, y que corresponde a una división fundamental en el orden del universo, el cual es pensado como un complejo de dos sustancias: la material, que contiene también al sujeto, con su alma, sus acciones, su cuerpo, etc., y la del Padre, que es la del Espíritu original. No hay complejidades en este dualismo: Dios Padre lo crea y lo gobierna todo, y la materia en general, y en particular aquí abajo sus criaturas, dotadas de espíritu, de juicio, de capacidad de decidir y de actuar, deben aspirar a participar de la dimensión del Padre, única especie en todo el mundo material a la que le está permitida esa ascensión. A este dualismo universal lo llamaré teológico; al otro, propio de la sola criatura humana, soteriológico. El primero es un hecho anterior a toda criatura; el segundo sólo se justifica porque en este mundo, creado por Dios, hay criaturas.

El cristianismo no había desarrollado aún muchos aspectos de su doctrina. No había tenido necesidad de resolver el asunto de si las almas humanas participan originalmente de la sustancia divina o si son una sustancia intermedia entre el espíritu divino y el cuerpo. Esta controversia ha sido muy estudiada; remito al trabajo extenso y erudito de Francisco Rago, *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano*, en cuyo capítulo IX se considera en detalle esta cuestión. Más allá de los pormenores, que Rago expone, me interesa solamente comentar que la controversia sobre el estatus de la relación espíritu/alma es importante por los corrimientos doctrinales que implica.

Si el alma es propiedad de Dios, si es enteramente una de sus partes (se recordará el primer verso de ese mismo canto de la *Divina comedia* del que más arriba cité otros versos), es decir si es un fragmento de divinidad inserto en el hombre, entonces los actos pasan a ser fundamentales, pues los actos conciernen a la voluntad, y la voluntad al alma, de modo que cometer actos perversos es enlodar ese don divino, lo que naturalmente irritará a la divinidad que nos haya hecho ese préstamo precioso. Si, por el contrario, el alma no es divina sino un intermedio entre el espíritu y el hombre (ese compuesto de alma y cuerpo), entonces los actos dejan de importar, o no importan en la misma medida, y pueden, en todo caso, pasar a depender más de las regulaciones contingentes de la Iglesia que del directo y privado control de Dios. Esta definición teológica es esencial, pues en ella se autorizan y justifican políticas de la iglesia radicalmente opuestas en cuanto a lo que el sujeto debe pensar y hacer.

Rago recuerda que *[l]a espiritualidad del alma era rechazada tanto por maniqueos como por estoicos y por los seguidores del propio Tertuliano*.²⁴ El alma es incorpórea, pero pertenece a la esfera del hombre, no a la del espíritu, que es sólo divino. Se ha puesto en movimiento ya ese característico proceder, que será notable en Agustín y que establece distinciones entre facultades y actos propiamente dichos. Que este aspecto de la doctrina no fuese de cardinal importancia mientras la Iglesia no constituía ese poder universal que llegará a ser hacia la Edad Media, era esencial para dejar al sujeto a disposición de un libre actuar, solicitado todavía por las irregulares condiciones de supervivencia. Es natural que, como resultado de este balance, el sujeto religioso tendiese a profundizar su diferencia, en estos primeros tiempos, en la esfera de la conciencia y de una ética de la privación, y no en la esfera moral y activa, la cual no podía aún constituir una atmósfera cultural.

Hay dos dualismos, entonces: por un lado está el dualismo teológico, según el cual hay algo creado de lo que nosotros formamos parte y que es material, pero que se origina en el creador, que es puro espíritu; por otro lado está el dualismo soteriológico, que nos concierne por completo (pero este “por completo” es justamente el nudo de la controversia cristológica, de modo que jamás habrá que dar por cerrada esta cuestión pues ella será el eje de las diferencias políticas del espíritu cristiano); en este dualismo hay alma y hay voluntad, pero también hay decisión y hay acto, y parece importante considerarlo como parte del otro dualismo mayor, sustancial, teológico, en la medida en que los pensamientos y los actos que concebimos dentro del alcance del dualismo menor, soteriológico, estarán forzosamente relacionados con la salvación. Eso que constituye la rica complejidad de la doctrina de Jesús estriba justamente en las ambigüedades presentes en el texto de Mateo, en cuanto al juego diferencial entre el dualismo soteriológico y el dualismo teológico; el modo complejo de insertarse el primero de ellos en el segundo, es único y no volverá a repetirse (cosa evidente si se la contrasta con la inserción simplificada que llevaban a cabo los gnosticismos, neoplatonismos y otros misticismos de por entonces).

En 25:14-30, en la famosa parábola de los talentos, Jesús intima a hacer, a producir incluso, para agenciarse la salvación. En 23:27 Mateo nos presenta a Jesús haciendo la famosa metáfora de los “sepulcros blanqueados”, relativa a la cuestión de las apariencias en tanto asociadas con la mentira. Acción y apariencias son, pues, elementos de una pregunta que la doctrina, hasta aquí (y dada su ambigüedad, su complejidad), tal vez no hubiese podido contestar unívocamente, y que podría haber sido esta: ¿qué diferencia puede haber

²⁴ Francisco RAGO, *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano*, Buenos Aires, Gladius, 2001, p. 302.

entre las apariencias y los actos, si ambos pertenecen al afuera del sujeto? Importa preguntar esto porque la mentira de los falsos profetas consiste en ofrecer un exterior que resulta engañoso para los incautos (mientras que la verdad, el camino y la vida son, como sabemos, propiedad única de Jesús). Ahora bien, dice también Jesús, refiriéndose a los mismos falsos profetas: “por sus frutos los conoceréis”. Es decir por lo que hacen, por lo que producen. Pero entonces surge la duda: si de todos modos los falsos profetas se delatarán por sus frutos como adulteradores de la fe, ¿para qué evaluarlos antes por las apariencias, las cuales no podrán resistir, al cabo, el análisis de los frutos engañosos que de todos modos producirán y que serán pruebas evidentes e irrefutables de su falsedad? ¿Es solamente para ahorrar tiempo que Jesús pone un consejo y luego lo compensa con otro?

Estas ambigüedades, lejos de implicar debilidades en la doctrina, muestran esa ambigua riqueza a que me refiero, carente aún de mediaciones racionales que buscasen constituirse en sistema de pensamiento. Todavía el cristianismo no había devenido ese misterio y esa razón arrojada sobre el misterio, esa fe inapelable y ese pensamiento sistemático listo para ser asumido acríticamente por los fieles. Un cristianismo como el que Mateo ofrece, flexible, abierto a la razón y no cerrado por ella, implica asimismo que el sujeto no estaba definido de una vez, sino que, al igual que esa razón a la que se abría, estaba él también abierto a posibilidades de conversión vinculadas con la historia individual; como si para el Jesús de Mateo la materialidad de la existencia individual fuese el marco necesario de la conversión y la fe, en lugar del sistema racional que el cristianismo ofrecerá más tarde como su marco rígido, y que, como tal, será inmovible. El sujeto es aquí, pues, un alma, es decir puede pensar, decidir y hacer, pero es también parte del espíritu. En tanto alma y espíritu, en tanto parte de la materia y en tanto parte de Dios, el sujeto es todavía, en este texto, algo no cerrado, algo necesariamente abierto a la contingencia. He aquí el célebre realismo de Jesús en toda su riqueza, su deliciosa ambigüedad y su potencia.

Si algo se desprende de esto, además, es que tal riqueza solamente podía ser controlada (si necesidad de controlar había) desde la dimensión de los actos; aquí toda ambigüedad intencional se traducía a la dimensión clara de las acciones visibles, concretas. Las almas impacientes (pues algunas debió haber habido en medio de los intensos torbellinos doctrinales de los siglos I y II), se habrían inclinado ciertamente por desambiguar unívocamente la fe, y de modo inmediato, en la claridad reductora de lo que es visible y concreto. De aquí que la tentación de reducir la fe a los actos existiera como posibilidad. La Epístola de Santiago es, en este sentido, única en su género, y hasta parece obra de la distracción que haya sido admitida en el canon, con su insistencia un poco filisteica en los solos actos, insistencia que no ofrece lugar para la ambigüedad o la duda ni deja espacio para la

autodeterminación reflexiva del sujeto (pues el control por los actos implica, a su modo, una subestimación de esta capacidad). En su celebrada *Historia de la iglesia cristiana*, Williston Walker hace sin demoras la condena teológica de este texto, al que acusa de rudimentario.²⁵

En esta Epístola, en 2:14-26, se condensa todo el credo de la fe justificada por las obras y únicamente por las obras. Conocemos la perfecta inversión de este credo hecha por Lutero muchos siglos después, con su resumen antagónico: *sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus*. Volveré luego a este problema que queda deliberadamente ambiguo en Mateo, porque aquí una inicial indefinición hace de la relación del sujeto con la divinidad algo mucho más rico que lo que la “extrema izquierda” del contemporáneo Santiago parece establecer. Sin acordar no obstante con el juicio terminante de Walker, sí puede decirse que una justificación de la fe por las obras corre el peligro de acabar prescindiendo totalmente de la fe. En efecto, una vez obrado el bien, para qué la fe; si la obra se antepone a la fe, la fe es una finalidad, no una condición de la obra, y por tanto la obra así emprendida, aun cuando benéfica, puede alentar la vanidad en el sujeto, o incluso disminuir a mero premio la salvación buscada por éste. De esto se ocupará más tarde san Agustín en su tratado *Fe y obras*, de 413. Por lo demás, el parecido de este sujeto de Santiago con los falsos profetas denunciados por Jesús, resulta más que evidente. Dejemos pues a Santiago.

La Epístola a los Corintios de san Clemente romano, uno de los más importantes documentos de la primera hora de la cristiandad, es sintomática de un momento en que la doctrina debía derivar no pocas fuerzas hacia las formas de organización eclesiástica. La Iglesia es sacramental, sostiene Clemente, no institución política librada a la decisión de los hombres. De Cristo a los Apóstoles, y de éstos a los obispos, una tradición, una sucesión ligada umbilicalmente al Hijo, y a través de éste al Padre, fija el problema del mandato trascendente de una organización para quiénes serán los salvos de la tierra. Además, y como ha sido dicho numerosas veces, el tema paulino de la relación entre los imperativos individuales de la salvación y los imperativos comunitarios del compromiso moral, no evita que Clemente considere que, muy a tono con el carácter sacramental de la estructura divina que la Iglesia es, también, que los feligreses experimenten análoga disociación ontoteológica en cuanto a paganos y gentiles. En 30:1 dice Clemente: *somos una porción santa*. Esta división ontoteológica operada en el cuerpo de la humanidad no parecía propia de Jesús. En los tiempos apenas posteriores de Clemente, en cambio, la existencia de una “porción santa” dice a las claras el nuevo estatus del cristianismo, dispuesto a cerrar filas ante los Dioclecianos de todo tiempo y lugar. Pero esta necesidad de organización, dotada de virtudes sacramentales,

²⁵ Williston WALKER, *Historia de la iglesia cristiana*, Missouri, Casa Nazarena de Publicaciones, s/d, p. 34.

habla también de la necesidad de eliminar las disputas políticas que ya se suscitaban. Una suerte de *double bind* perturba la sacralidad intrínseca del cristianismo, al que sólo el acontecimiento Jesús, como diría Badiou,²⁶ podía rescatar: por un lado, el “adentro” del cristianismo, que debía justificarse; por otro, el “afuera” del cristianismo, que amenazaba y perseguía. La teología, en medio de ambos compromisos, se constituía en relación (una relación cambiante sin duda) con la supervivencia política del movimiento cristiano.

Es esto tal vez lo que ocasionó el crecimiento del polo del control eclesiástico en detrimento del polo espiritual en la doctrina. De hecho, la genealogía más bien política de las disputas teológicas desde fines del siglo I hasta el IV, bien pudo haber determinado que los principios del espíritu quedasen cautivos de las posiciones políticas de la Iglesia. Desde estos primeros tiempos, por tanto, hay ya señales de un *castillo fuerte* que consumió buena parte del trabajo autodeterminativo, ese mismo que, anteriormente en tiempos del Jesús de Mateo, recaía sólo sobre el sujeto de la fe. Pues si bien el castillo fuerte protegía, al mismo tiempo debilitaba, tomadas una a una, las voluntades autodeterminativas de los cristianos primitivos. La tradición, tan tempranamente pues, no era invocada por sus valores intrínsecos sino para zanjar los debates constantes (del que dan ejemplo conspicuo *los hermanos de Corintio* y sus reyertas internas, asunto que la carta de Clemente estuvo destinada a paliar). Las autoridades del pasado eran ya sólo referencia para la jurisprudencia eclesiástica. Y esta tradición, esta conservación de un *capital cristiano*, iba consolidándose en esa moral específicamente creada para regular los actos diarios del sujeto de la fe, a saber: la liturgia.

Con estos tres textos, Mateo, Clemente y Santiago, tres entre los muchos que podrían escogerse, he querido mostrar tres tendencias dentro de un panorama abigarrado de posibilidades. Pero todas estas posibilidades pueden, en última instancia, reducirse a lo siguiente: Mateo sirve para presentar a un sujeto abierto en su relación ricamente ambigua entre la fe y los actos; pues en Mateo los actos no están definidos, no están prejuiciados ni tampoco ensalzados. Como puse de relieve, el dualismo soteriológico ofrece cuatro posibilidades: por un lado, la relación abstracta del sujeto con Dios y luego la relación del sujeto consigo mismo; por otro lado, los actos concretos del sujeto sobre sí mismo y luego los actos concretos del sujeto sobre los demás. En Mateo, en consecuencia, no hay forclusión total de un dualismo dentro del otro, sino un juego abierto entre ambos, juego según el cual la salvación es un camino nunca establecido de antemano, algo que cada vida realiza de un modo particular, individual, y que cada uno debe descubrir e incluso estudiar, estudiándose

²⁶ Alain BADIOU, *San Pablo y la fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

(y estoy tentado, en este punto, de suscribir la declaración de Wilde a propósito de Jesús como el primero y más sublime de los individualistas. Wilde llega a decir: *Those whom he saved from their sins are saved simply by beautiful moments in their lives*)²⁷.

La carta de Santiago, por su parte, sí inserta totalmente, dentro del dualismo teológico, un dualismo soteriológico mucho más simple por cierto: solamente hay aquí una relación del sujeto con Dios y luego unos actos sobre los otros. Este es el riesgo de la desambiguación sistemática de las cosas en la esfera de los concretos: por querer llegar a resultados claros y rápidos, se simplifica el mundo, se lo ahoga con definiciones y necesidades ya pautadas. Esta actitud parece impropia de alguien que, en honor a su creencia, debió haberle dejado a las cosas ese margen para el misterio, para la inescrutabilidad, que Jesús marcó una y otra vez, con su insistencia en el carácter abismal de los designios divinos. Santiago no se diferencia demasiado de esos fariseos que pedían señales, en Mateo 16:1, pues pedir por señales es pedir por actos divinos que desambigüen una condición. La resistencia a la señal, al acto, era ella misma la señal de la seriedad del advenio, no de su falsedad. Por eso los Santiagos del mundo, con sus actos perentorios, recuerdan a los futuros mercaderes con sus monedas perentorias. El acto contante y sonante, aun cuando destinado a comprar la fe, tiene el olor de la moneda, y obedece por tanto a la moral pedestre de la mercancía.

Por último, en esta primera escena de la deriva política de la interioridad, que pretendo establecer, está Clemente, con su simplificación hacia el lado de la fe, no de los actos. Sin olvidar el compromiso moral paulino, Clemente no deja de recordarnos que, en tanto “porción santa” que el cristiano es, es ya una deuda hacia el Padre. Clemente inserta totalmente, pues —pero a la inversa de Santiago—, un dualismo soteriológico también simplificado (sólo hay aquí una relación del sujeto con Dios y luego una relación del sujeto consigo mismo) dentro del dualismo teológico. Santiago y Clemente cierran el camino abierto por Mateo; las ricas ambigüedades tienden a deshacerse, a perderse; el mundo se hace cada vez más claro, o bien —para el caso es lo mismo— más opaco, dado que las distinciones que lo aclaran sólo son hechas a la luz de necesidades racionales solicitadas por algún imperativo sectario. Casi podría parecer un mensaje pesimista resumir esto diciendo que la única posibilidad de sostener la ambigua riqueza de la doctrina, se dio mientras la secta era de uno solo, y cuando ese único sectario era el Hijo de Dios.

²⁷ Oscar WILDE, *The Complete Works*, Glasgow, HarperCollins, 1999. *De Profundis*, p. 1036.

Las necesidades racionales e institucionales (control de la producción de actos, control de las comunidades) generaron un empobrecimiento porque la relación rica, ambigua entre los dos dualismos, que encontramos en Mateo, exigió o bien una educación ejemplar, o bien una inocencia sin límites. En ambos casos se empobreció aquel sujeto de la fe conminado por Jesús, a quien se le proponía una fe vigilante en lo abierto (presentado, claro está, como lo cierto y necesario). Necesidades político-racionalistas, surgidas de otros proyectos de mundo, las hubo por cierto, contemporáneas y en competencia con el proyecto del cristianismo, y existieron justamente —qué duda cabe— para cerrar lo posible y lo abierto, para determinar, definir, dirigir aquello que con el cristianismo de Jesús amenazaba con abrirse infinitamente —más de lo que la economía del sujeto podía tolerar. Si las doctrinas, a la temperatura de estas determinaciones, modifican siempre las relaciones entre los sujetos y el mundo, es porque modifican también al sujeto que percibe y ordena ese mundo, y porque modifican el mundo. Las dos inserciones totales que acabo de considerar (la de Santiago y la de Clemente), achicaron la naturaleza abierta, ambigua, del cristianismo del Jesús de Mateo; la achicaron y empobrecieron, pero no la olvidaron. Esta imposibilidad de olvidar tomó la forma curiosa que suelen tomar en los hombres las verdades incumplidas: la forma negativa de la disputa, del proyecto diferido. Eso que Derrida llamó —en una frase que recuerda las palabras del Jesús de Mateo en 6:25-34— *le jour voilé de tout aujourd'hui*,²⁸ es decir, este día presente, que es apertura infinita pero que jamás podemos vivirlo porque las demoras de la razón nos interrumpen con las deudas de la razón, y por lo tanto —en esa metafísica de la presencia que el cristianismo de Mateo es— el tiempo natural queda huérfano de nuestra relación pura y presente con él, eso es lo que en el cristianismo ha ido silenciosamente cediendo el paso al tumulto racional de las controversias teológicas.

Si bien, entonces, las verdades que Mateo presentó no fueron olvidadas, sí ingresaron airoas, en cambio, al terreno de este tipo de polémicas. El cristianismo no cesó de elaborar variaciones teológicas de toda índole, justamente como prueba de su imposibilidad de olvidar lo fundamental. Cada nuevo momento en la doctrina fue un momento de tensión respecto de estas dos cuestiones fundamentales, que ensayaré ahora presentarlas en estos términos. Por un lado, ¿de quién es este lapso de vida terreno que nos ha sido dado?, ¿es nuestro absolutamente, o es absolutamente de Dios Padre? Por otro lado, ¿quién es Dios? —pregunta esta que más tarde, en san Agustín (quien la formulará no bajo el modo dialógico que anticipa el drama litúrgico por venir, sino bajo el modo monológico de un astuto diálogo

²⁸ DERRIDA, *Foi et savoir*, op. cit., p. 23.

interior, es decir asumiendo las posiciones de Jesús y de Pedro al mismo tiempo), será menos objetiva y sí subjetiva en extremo: ¿qué amo cuando digo que te amo? Estas dos preguntas son la base de la construcción cristiana de la interioridad. La primera no se divide, salvo por razones metódicas, de la segunda. Ambas son las preguntas por la busca de la verdad en cada uno de los dos dualismos, el soteriológico y el teológico respectivamente.

El momento crucial de la cristología está, pues, expresado en Mateo 16:13-20. Allí Jesús pregunta a sus discípulos: *¿Quién dicen los hombres que soy yo?*, y luego, *Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?*; a los hombres y a los elegidos les hace la misma pregunta. Se ve la confusión que reina entre los hombres vulgares (*Unos [dicen que eres] Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías o uno de los profetas*, 16:14); pero se ve luego la seguridad de Pedro en cuanto a la identidad de Jesús (*Tú eres el Cristo*, 16:16). Conforme nos alejamos del centro, la oscuridad aparece y se expande: la claridad de Pedro en su fe, y la confusión propia de los hombres un poco más lejos, hacen necesaria la articulación de los dos dualismos, la decisión respecto de lo incierto a fin de no extraviar la luz, que es también el camino.

Carter Lindberg recuerda que para Gregorio de Nisa sería la tarea fundamental de su tiempo —en el siglo IV— *to bring to full clarity the mystery that in the New Testament was only dimly intimated*.²⁹ Dicho de otro modo, se trata de establecer cómo el hombre, esa máquina individual de gestión soteriológica, puede hacer para habitar el universo, esa máquina teológica total. Según se responda de uno u otro modo a la pregunta cristológica fundamental, una u otra será la respuesta al problema dependiente de la posesión sobre el lapso terreno de la existencia individual. Aquello que se entienda por Cristo determinará aquello que se entienda por salvación, y aquello que se entienda por salvación determinará la relación del sujeto con el mundo. Cuanto más nos hagamos responsables de la salvación (a través de nuestras obras, por ejemplo), menos espacio dejaremos a Cristo como responsable de la salvación, y menos afirmaremos su divinidad, reduciéndolo más y más, según el docetismo —ese gnosticismo cristianizado—, a la condición de holograma, de cine sonoro proyectado para guiarnos; pero también más haremos de nuestros actos una mercancía destinada a comprar el misterio, a controlar el abismo. Por otro lado, cuanto más hagamos responsable a Cristo de nuestra salvación, menos espacio le dejaremos a nuestra capacidad de actuar; menos valor tendrán al cabo nuestros actos, los cuales, como todo lo que en el extremo acabamos despreciando, se pervertirá en el descuido de todo lo que no juzgamos ya fundamental.

²⁹ Carter LINDBERG, *A Brief History of Christianity*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 27.

Entre estos dos extremos, la riqueza del texto de Mateo da la respuesta, o la sugiere. Cristo no es un intermediario, sino un punto inhabitable que conecta los dos planos del dualismo teológico, pero bajo las condiciones del dualismo soteriológico. Dicho de otro modo, Cristo, de cara a los hombres, vive según el dualismo soteriológico, llevando a la práctica sus preceptos (él corre con ventaja para ello, desde luego, pero lo que hace, excepto por los pocos milagros a los que condesciende, es posible para cualquier sujeto); de cara a su Padre, vive según el dualismo teológico. De esta manera Cristo absorbe en él la relación primaria, gnóstica por así decir, de la distribución simple de los dos dualismos, que él puede experimentar en fase por su condición de Hijo del Espíritu, pero lo hace mostrándole al sujeto de la fe que éste no puede hacer eso, que éste no puede salvarse tomando el camino autosuficiente del dualismo soteriológico puro (que en el Hijo coincide con el teológico por única vez). El dilema de las dos direcciones a tomar por el sujeto de la fe, ya sea *exacerbando ascéticamente* su relación consigo mismo —acento exclusivo en la sola fe—, ya sea *exacerbando activamente* su relación con los otros —acento exclusivo en las solas obras—, es suprimido violentamente por el contenido de la inmolación del Hijo, cuyo heroísmo consiste en mostrarle al sujeto de la fe una muerte imposible, que sólo es verdadera si las condiciones de esa imposibilidad son también verdaderas. Cristo absorbe la relación de los dos dualismos pero sólo para destruirla completamente en él, para llevársela consigo tras mostrarla en su única, pura realización. El sujeto, inmediatamente, queda desarmado aquí abajo en cuanto a toda posibilidad de suponerse no ya capaz de replicar Su gesto, sino de suplantar ese gesto con cualquier salida mediocre, parcial, en la dirección de uno de los dos dualismos con exclusión del otro (es decir tomando una salida transigente en la dirección de la sola fe o del solo acto).

¿Qué queda para el simple sujeto, entonces? También está en Mateo la respuesta. Inmediatamente después de esas preguntas de cristología como soteriología concentrada, que cité de Mateo 16, y sin salir todavía de la ciudad de Cesárea, Jesús declara a su asamblea de juiciosos: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará” (16:24-25). La *plenitud absoluta de una Identidad destruida*, propia de Cristo, se invierte en el sujeto de la fe, deviniendo para éste el *vacío absoluto* (la negación de sí) *de una identidad salvada*. Esta es probablemente la razón por la que Jesús no quería dirigir la doctrina ni hacia la pura fe sin obras (Pablo, Clemente) ni hacia las obras como condiciones infinitamente necesarias de toda fe (Santiago). Se trataba para él de dejar abierta la solución al problema de la responsabilidad, para que el mundo no fuese ni plena propiedad del sujeto (motivando en el extremo la despreocupación por Dios), ni plena propiedad de Dios

(motivando en el otro extremo la despreocupación del sujeto por sus propios actos). La alternativa de Jesús no fue un intermedio o una *tertia via*, sino el único camino justo. Los errores eran, en todo caso, las alternativas extremas, a las que conducían o bien una idea de mundo tan completamente profano, que si el sujeto quería sobrevivir debía hacer que las acciones hallasen mecanismos de regulación inmanentes (y este es todavía nuestro mundo, el de los experimentos tecno-políticos puros), o bien una idea de mundo tan completamente divino, que las acciones en él acabarían por carecer de todo valor a la hora de ser definida — en algún sitio trascendente— la destinación última de las almas mortales.

Si las sucesivas cristologías (entre otras la de Clemente de Alejandría, la de Orígenes, la de Tertuliano, la de Novaciano, el adopcionismo, el sabelianismo, la de Luciano, la de Arius, la docetista, la ebionita, la de Atanasio y del Concilio de Nicea en general, la de Pelagius, la de Donatus, la de Agustín, etc., etc.) son golpes de timón respecto de la relación del sujeto con Dios, lo son al mismo tiempo, e inevitablemente, respecto de la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo. Y esta relación consigo mismo y con el mundo, aun cuando secundaria dentro del plan general de los dos dualismos, es la principal desde el punto de vista del sujeto de la fe. ¿Cómo podría éste conocerse como cristiano, como sujeto de la fe, si no pudiese predecir para sí mismo las condiciones que en cada momento de su existencia lo marcarán como tal?

Que la fe no haya existido nunca en este formato desiderativo para el judaísmo, es comprensible. El judío está hecho según otra economía en su relación con la divinidad: al estar carnalmente marcada su relación con Dios, su problema se manifiesta entre su voluntad, que no debe flaquear, y lo que para él es una ley concreta y efectiva allí afuera. Pero el cristiano desconoce esta relación carnalmente marcada; él debe elegirse a sí mismo, pues no hay ninguna determinación entre su fe y el Dios de esa fe, excepto su deseo de salvación, que es el centro de la fe misma. ¿Y cómo establecería para sí mismo la presencia de esa fe si no es a través de una conducta, es decir de actos concretos, aunque estos actos sólo estén dirigidos hacia el sujeto mismo de la fe, y no más allá? Pues bien, esto es lo que la Iglesia fue generando con el carácter de *liturgia*: esos actos marcados, sagrados, que tienen por función ser la exteriorización de la fe, y cuyos actores y espectadores no son otros que los sujetos de la fe mismos. ¿Pero no son éstos, como diría Hamlet, *actions that a man might play* (Hamlet, 1.2.84), actos que pueden darse sin que necesariamente haya verdad intencional en ellas? Derrida, en *Ulysse gramophone*, enfrentó conscientemente a la academia de joycianos estadounidenses, como un venido de afuera que hubiese sido convocado precisamente para otorgar valor de verdad a lo que, por tratarse de un círculo cerrado, no podía convalidarse a sí mismo, estando penosamente confinado al limbo de los experimentos pragmáticos, que no

saben si son resultado de una necesidad o resultado de una postulación azarosa que se ha institucionalizado para sentirse necesaria. Esta es, análogamente, la coyuntura de estos cristianos de tiempos de Pablo y de Clemente. El único modo de no padecer las “angustias de lo Real”, como dice Žižek, de no necesitar la certificación del afuera, es abrirlo, revelarlo, exponerlo todo; es hacer de la fe no la marca angustiosa de una deuda con un afuera del mundo, sino un modo de vida; es *asumir el cristianismo como teoría del mundo, es decir como teoría absoluta de los vínculos humanos*.

Resumiendo hasta aquí, para Cristo el sujeto de la fe era a la vez sujeto y objeto de su salvación. Esta era precisamente la apertura que fue cerrándose cada vez más, o desviándose en sentidos cada vez menos flexibles. En el sujeto de la fe, según Mateo al menos, los dos dualismos se combinan, pero dejan de estar en fase, como en el gnosticismo, en el neoplatonismo y en el maniqueísmo. En Mateo el dualismo soteriológico es arrancado de su estado en fase respecto del dualismo teológico, es separado de éste, y su relación con éste es reescrita, pues este dualismo soteriológico ya no coincidirá sino que quedará oblicuo en relación con el dualismo mayor o sustancial. Los grados de oblicuidad de este dualismo soteriológico respecto del eje inmóvil del dualismo sustancial o teológico, dependerán de las descripciones (de los matices confesionales) que de Dios hagan los teólogos. Según Cristo sea una u otra cosa, una cosa u otra será la salvación, una u otra seremos nosotros mismos, y una u otra serán las prescripciones de la doctrina. Esto lleva a un corrimiento, a una deriva del sujeto, es decir a que su interioridad —estructura ya existente, desde luego, como lo ha estudiado Philip Cary en su *Augustine's Invention of the Inner Self*— quede desalojada ahora de aquello que antes la ocupaba, para ser destinada a la tarea específica de recibir en ella esta separación, esta reescritura.³⁰ De este modo el sujeto, según sean los grados de desasimilación entre ambos dualismos, podrá hacer más o hacer menos, podrá contenerse más o contenerse menos, con los efectos políticos que esto necesariamente conlleva (y comenzando por el efecto político primario, que es la constitución misma del sujeto tal como está haciéndose a sí mismo a partir de estas premisas).

Queda aún a medio responder la otra pregunta: ¿quién es el dueño principal del lapso terreno de existencia? La propiedad primera sobre este lapso fue asunto cardinal en las controversias del siglo IV. Si ambos dualismos están en fase, como lo estaban para los cristianismos gnósticos por ejemplo, la propiedad tiende a considerarse como humana, dado que es el hombre, en este caso el asceta, de quien depende qué debe hacerse para asegurarse

³⁰ Philip CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self*, New York, OUP, 2000.

la salvación. Pero si los dos dualismos no están en fase, como en el caso del cristianismo según Mateo, entonces la propiedad sobre el lapso terreno no puede ser solamente humana, desplazándose la cuestión hacia el problema de la proporción de la fe y de la obra en la responsabilidad humana, y al problema complementario de la gracia, cuya cantidad, de parte de la divinidad, es por definición inescrutable, indecible.

La cuestión de la propiedad sobre el lapso terreno de la existencia constituye el lado subjetivo de la cristología, ese que concierne al “resto humano”, terrenal, que queda tras haber el sujeto “limitado” confesionalmente a su divinidad. Pero el asunto podría ponerse también de este otro modo: bien pudo no haber habido jamás divinidad alguna, pero sí le ha sido entregada alguna vez al sujeto (o el sujeto la ha creado, para el caso es lo mismo) una cierta limitación. A esta limitación él la llamó Dios. El texto de esta limitación debe cambiar un poco las cosas, ciertamente, sobre todo para que las generaciones futuras lo tomen con seriedad. No obstante esto, se dice en ese texto que la limitación le fue impuesta al sujeto, le fue revelada. Como Dios, autor supuesto de la revelación, es virtualmente inhallable, se santifica entonces el texto, el cual pasa a ser Dios o a valer por él (un *God's surrogate*, como diría Rorty). El problema, planteadas así las cosas, sería exactamente el mismo si Dios existiera realmente tras el libro como el *hors texte* por antonomasia. En un caso o en otro el problema será siempre el mismo: ¿qué hacemos con las limitaciones, con las sujeciones?, ¿de qué sirve crear un programa de límites si luego lo violaremos refugiándonos en las excepciones? Como esos niños que salen del texto del juego para ponerse a salvo de las consecuencias indeseables del rigor de sus reglas cuando les toca perder a ellos, hemos sido capaces de salir del texto sagrado sólo para poder hacer exactamente lo opuesto a lo que el juego ordenaba hacer. Nuestra salvación, por así llamarla, consistió no en poner en fase los dos dualismos, como hicieron las ascetas gnósticos —quienes llevaron el dualismo soteriológico por la vía difícil de las privaciones, a fin de comportarse como lo demandarían los rigores del dualismo sustancial o teológico—; ni tampoco seguimos el camino revelado del Jesús de Mateo, que arrancó el dualismo soteriológico del plano del dualismo teológico, a fin de que ningún ascetismo nos salvara, ningún truco iniciático nos convenciera de que somos perfectos por nosotros mismos (estas eran, después de todo, las reglas del juego, que en su momento veneramos). Nada de esto; lo que hicimos fue lo único que no había que hacer: torcimos imprudentemente el plano del dualismo teológico o mayor, sobre el plano del dualismo menor, terrenal (ya ni siquiera soteriológico, dado que ninguna salvación cabe esperar después de semejante abuso); es decir, cuando nos convino, salimos del texto (o del juego) a fin de suspender los efectos molestos de las reglas sagradas si acaso quedábamos atrapados en sus exigencias.

El lado subjetivo de la cristología quedó empañado por su lado “objetivo”, ese cúmulo de definiciones doctrinales que deciden lo indecible, que escrutan con optimismo el misterio y resuelven puntualmente en asuntos abismales. No queda más remedio, entonces —si acaso este es el camino cristológico-soteriológico no permeable ya a variante alguna—, que quedar abandonados a la rutina litúrgica, apenas vitalizada por discursos sacramentales de ocasión; no queda más remedio que esperar al Godot de la certificación exterior, al mesías-Derrida que se digne cruzar el océano trascendente para convalidar desde su exterior la verdad necesitada por el grupo cerrado de la fe. ¿Y si Godot o el profesor visitante no viniesen, de dónde, entonces, provendrá la verdad?

El costado subjetivo de la cristología, el problema de la propiedad sobre el lapso terreno de la existencia, es el complemento indispensable de la autodeterminación del cristianismo primero, autodeterminación que está en algún sitio entre la fe y la obra, de modo infinitamente indecible porque no ligado unívocamente ni a un autosuficiente ascetismo espiritualista ni a una nueva Babel constructivista de la voluntad de obrar; porque los dos dualismos se proyectan en la interioridad, más para abrir la relación del sujeto de la fe con el mundo que para cerrarla (que para contenerla dentro del plan decidido de una liturgia pública o de un ascetismo privado). El cristianismo de Mateo representaba no sólo la apertura del sujeto de la fe en la dirección teológica del dualismo mayor, sustancial, sino también la apertura del sujeto en la dirección soteriológica del dualismo político, terreno. El sujeto de la fe cristiana, según este cristianismo inmediatamente refractado por numerosas solicitudes institucionales, sólo se realizaba como tal haciendo de todo el mundo un templo y viceversa. De aquí que muy pocos santos, y entre ellos san Francisco de modo ejemplar, comprendieran el monismo fundamental de esta doctrina inicial que impelía a morir según los dos dualismos al mismo tiempo, pero sólo para que se pudiera liquidar, en la ocasión de la propia muerte, a ambos; para destruirlos en el propio interior tal como Jesucristo había hecho.

Las epístolas de Pablo, de este “prisionero de Cristo” (*Efesios* 3:1), son invariablemente la combinación de una monotonía sublime con el subtexto casi plutónico de una impaciencia que no encuentra redención. Pablo se dirige a quienes entienden a medias, es decir al peor público posible —y que siempre es el único público disponible—; a aquellos que, como los fariseos de que Mateo da cuenta, tienen necesidad de señales, de actos, porque no saben ellos mismos cómo actuar; a aquellos, en suma, en quienes el espíritu siempre atrasa respecto del acto espontáneo, y que viven en consecuencia en la confusión de la expectativa, de una inminencia sentida como necesaria pero atenuada por la duda, por la falibilidad de lo posible si al cabo lo posible se muestra improbable. La impaciencia educada

de Pablo absorbe, en sus textos, la ignorante impaciencia de su auditorio. Podría decirse incluso que Pablo busca a toda costa disimular su propia impaciencia con una apología elevada, poética por momentos (y no son pocos estos momentos), apología que, al no poder deshacerse de lo que ocasiona la impaciencia tenaz que lo domina —y que está siempre en el afuera del texto: la lentitud de los efectos reales de la presencia divina sobre el mundo, el apremio de una salvación sin demoras—, ella ingresa al texto, al cabo, pero bajo la forma de una repetición exaltada de lo mismo: de la sola fe, del solo amor, del solo Cristo. Cosas que recurren interminablemente como si con un discurso infinitamente circular Pablo quisiera menos convencer a su auditorio que crear para sí, en el momento mismo de sus exposiciones, el contexto verbalizado de esa salvación que él proclama, o, mejor, el único sucedáneo concreto de esa salvación: su puesta en palabras.

Una de las cosas que se legitiman en lo que va de Pablo a Agustín es la sobrenaturalidad de Cristo, la insistencia casi excluyente en el dogma de la encarnación. Lo que en la historia de Jesús había sido el punto final, la corona de una evolución divina en la Tierra, pasó en Pablo a excluir toda alusión a la circunstancia terrena de esa divinidad (esto ha sido notado muchas veces, y últimamente por Žižek). Como si la deriva política de la interioridad, que más adelante resumiré, incidiera efectivamente en la relación del sujeto de la fe con Cristo. Cuantos más corrimientos experimenta, por razones políticas, la interioridad del sujeto de la fe, más se desplazan los acentos en la vida del Hijo desde Su circunstancia terrena a Su reencarnación.

En tiempos de Pablo desaparece, tal vez, una memoria más directa de esta vida terrena del Hijo; sus hechos pasan a ser más bien dichos, mitos “verdaderos”, sobrenaturalidad naturalizada. Parte del efecto de la sobrenaturalidad de Cristo es el de la reconciliación del sujeto de la fe con su propia naturalidad terrena. Ahora bien, la amenaza de una naturalidad excesiva en este sujeto de la fe sólo puede compensarse con una contención moral complementaria, a fin de que lo que esa fe reclamaba no quedase comprometido en lo esencial. Esta contención, sin embargo, no podía tampoco correr el riesgo de devenir un ascetismo, porque era precisamente de los ascetismos que el cristianismo estaba todavía diferenciándose. Para sobrellevar la propia naturalización dentro de la verdad solemne de la creencia, el sistema de contención moral que el cristianismo construyó fue el de la liturgia. La liturgia fue la contención posible para un sujeto de la fe ya naturalizado, que honraba sus propios límites mortales ante la sobrenaturalidad de Cristo desde el afuera infinito de la religión, que esa misma liturgia regulaba. La liturgia era fundamental porque servía para comunicarse entre cristianos y porque, como una suerte de antena dirigida hacia el más allá, constituía el rito de la emisión

de señales. Para Jesús la liturgia existía por cierto, pero era una cuestión de ocasión, no de lugar; de necesidad, no de programa; la evocación del Padre no estaba para él sometida perentoriamente a una cierta arquitectura, ni debía distribuirse su relación con Él según los accidentes de la existencia terrena. Para el Jesús de Mateo, en pocas palabras, la liturgia coincidía con la vida y la vida (su vida individual) con la liturgia. En tanto sedicente hijo de la divinidad él podía, desde luego, llevar a cabo esta coincidencia en el territorio abierto del mundo.

Más tarde, desde el siglo V y a partir de san Bernardo en particular, el movimiento monástico procurará generar áreas políticamente protegidas —los monasterios— en las cuales esa coincidencia que Jesús había podido actuar en el territorio políticamente desprotegido del “afuera social”, quedará circunscrita —y sólo así realizable— a los espacios cerrados. La idea misma de monasterio habla a las claras del resultado de las negociaciones entre la necesidad de una interioridad, que quería vivir sin otras distracciones soteriológicas, sin otros compromisos, que los reclamados por la santa dualidad teológica del *spiritus mundi* (conforme a la cual se pretendía vivir en esos claustros), y un mundo que implicaba un riesgo constante a esa necesidad. En este sentido, la vida monástica (a la que con gran juicio san Agustín se había opuesto) representó el camino corto entre la salvación y Dios, atajo que exigía la supresión del mundo.

El obispado de san Agustín, por ejemplo, podría ser tomado como un punto intermedio entre la entrega territorial de Jesús y el monasterio protectorio: una función que pedía tener un pie en el mundo y el otro fuera de él. Frente a ambas opciones, sin embargo, el Jesús de Mateo se nos presenta como un intransigente, alguien que no sólo no necesitaba la supresión del mundo sino que, al contrario, estimaba que la fricción del cristiano con el mundo era parte sustancial de su doctrina, y que la forma única en la que cada fricción individual se daba, era además la condición necesaria para cada salvación particular. Para el Jesús de Mateo convertir era convertir litúrgicamente, e incluso el sermón de la montaña, considerado en detalle al inicio de esta parte segunda, bien podría ser visto como el primer intento de absorber el modo de vida trivial, irreflexivo, del sujeto común, por una liturgia abierta y estricta a la vez, no apropiada aún por las ritualizaciones eclesiásticas.

Se impone ahora una digresión luterana a causa de lo que luego diré respecto de la relación Pablo-Agustín, y a fin también de establecer qué tipo de cosas, que se anuncian de a poco en este par de teólogos, explotará luego, siglos más tarde, como tendencia plenamente realizada. Cuando Lutero, entre otras cosas, atacó la liturgia como sitio de una mentira ritual, denunció lo que a su respecto constituyó una verdad minúscula, pero insertada dentro de un

error mayor del que permaneció, consciente o inconscientemente, olvidadizo. Las leyes particulares de la liturgia obedecían a las leyes generales de todo código: éstos pueden ser usados tanto para la verdad como para la mentira. La liturgia no miente más de lo que el lenguaje mismo puede mentir. Las acusaciones de Lutero, en cuanto a esto, bien podrían afectar al discurso de Lutero mismo, en la medida, al menos, en que el discurso es un código, el código está hecho de signos y el signo es, según Umberto Eco, *todo aquello que puede ser usado para mentir*.³¹

El problema que Lutero enfrentó, con su retorno paulino al solifidianismo, fue la respuesta que él dio a la pregunta por la posesión del lapso terreno de la existencia, que antes propuse como parte subjetiva de la cristología como soteriología concentrada. Para Lutero, evidentemente, era fundamental establecer una suerte de proteccionismo terrestre en el comercio del sujeto de la fe con la divinidad. El liberalismo católico, si bien centralizado en la aduana de la liturgia, era para Lutero la causa de la devaluación de la fe. La respuesta del teólogo alemán había sido proponer, entre otras cosas, la propiedad absoluta sobre el lapso terreno de la existencia. Dado que para él ninguna liturgia comunicaba nada en última instancia, tampoco las señales presentes en esa liturgia llegaban hasta Dios, ni mucho menos controlaban Su actividad. Sólo cabía esperar, tener fe, controlar las pasiones y medrar, únicas formas de acción que Lutero aconsejaba.

Obviamente, este retorno del/al Dios del Antiguo Testamento implicó la renovación del interés por los Salmos, más todo lo que ya se sabe. Pero lo que me interesa señalar respecto de esta coyuntura luterana, es que Lutero inauguró otro tipo de “mentira”, por así decir; una mentira necesaria por cierto y de ningún modo nueva en el mundo —aunque no había sido habitual en el cristianismo hasta este momento reformista—. Si la liturgia, ese código abierto que flexibilizaba la comunicación con la divinidad —pues bastaba, para establecer contacto trascendente, con recurrir a aquél—, autorizaba una “mentira” fundada en la apelación por parte del sujeto a dos códigos distintos, alternativos (el de la liturgia para los momentos con Dios, y el del lenguaje vulgar para los momentos comunes, triviales, de la existencia), Lutero propuso una regulación totalitaria para el lapso terreno del sujeto: todo debía responder a un código único, de modo que para los momentos con Dios, pero también, significativamente, para los momentos vulgares, un único lenguaje, un único código, estuviera disponible, sin posibilidad de alternativa alguna. Vulgarizando la religión (o “humanizándola”, diría más bien él), pero asimismo empobreciendo los colores de la

³¹ Umberto ECO, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 2000, p. 22.

existencia terrena (“educándola”, diría él), la vía media de Lutero, casi podría decirse, creó un nuevo género de sujeto: el de la doble conciencia. Para el cristianismo litúrgico, que fue el catolicismo, la posibilidad de la mentira era la hipocresía de la doble vida, cada una de ellas autorizada por el empleo de los dos códigos alternativos, según el contexto; pero para el reformista aquella mentira se había vuelto ahora —ante la sanción doctrinal que intimaba a colapsar los dos códigos en uno solo— una doble conciencia, una partición de la interioridad en dos mitades coexistentes (partición esta que, entre otras cosas, produjo ese linaje de sujetos que la literatura elevó a la condición de sublimidad con el Satán del puritano Milton o con el Dr. Jekyll y el Mr. Hyde del calvinista R. L. Stevenson).

La respuesta de Lutero importa no sólo por todo lo que abre para la interioridad, sino por todo aquello que cancela respecto de tendencias que se insinuaban ya en Pablo y luego en Agustín. El problema político de la interioridad se formula, en estos momentos de la Reforma, en términos un poco más complejos: ¿qué hacer ahora que el sujeto de la fe, desde Lutero, debe otra vez fundir los dos dualismos, ponerlos en fase, pero, a diferencia de los ascetismos, deponiendo toda propiedad sobre el lapso terreno de su existencia al deponer toda posibilidad de un actuar efectivo —actuar reducido nuevamente a una pura espera en una pura fe, como en tiempos de Pablo—? Si era propiedad del dualismo soteriológico la capacidad de obrar, capacidad que necesariamente implicaba la de pensar, ¿qué hacer entonces con ese excedente de pensamiento y de acto, excedente que debe quedar anulado aquí en la Tierra, dado que la puesta en fase del dualismo soteriológico, respecto del dualismo teológico, inhibe en el sujeto de la fe luterana todo acto que no esté previamente traducido al código uniforme de la existencia? Ese excedente pasa a la estructura de la interioridad como doble conciencia, es decir —para usar una expresión de la *Ética* de Spinoza, y que más tarde aún tendrá gran fortuna con el Dr. Freud— como represión. Sustituir la posibilidad de la doble vida con la posibilidad de la doble conciencia era el riesgo necesario que debía ser corrido, a fin de actualizar la relación del sujeto de la fe con la verdad intencional de la fe.

Ni la liturgia ni su supresión aciertan o se equivocan más o menos, pues ambas posibilidades son juegos políticos jugados más acá del abismo. La reforma fue necesaria, más que nada, para recordarnos los límites siempre interiores dentro de los que el cristianismo cobra pleno valor, límites que nos reducen a todos a ser como ese colegio norteamericano de joycianos que jamás sabrán la verdad de sí mismos, situación penosa que deben desambiguar solicitando un profesor emérito que los visite y los confirme. Todo esto es lo que comienza ya en la relación Pablo-Agustín. La religión, y ya sea según el solifidianismo o según la liturgia efectiva, acerca a Dios tanto como separa de él.

La resistencia a naturalizar la religión, sin embargo, fue la tendencia que predominó en los tiempos de Agustín. En principio, ya la razón misma (a juzgar por Bataille, quien piensa en la línea de Nietzsche) es sobrenatural en tanto generada por el espíritu, es decir por lo más distante respecto de la naturaleza. (El conocimiento, decía Nietzsche, es antinatural). La busca de un perpetuo desfase respecto de la naturaleza parece ser casi una propiedad constante de la razón; más lo será entonces respecto de un espíritu que, en todo caso, busca dividirse incluso de esos momentos en los que la razón parece seguir las cantidades y cualidades de la naturaleza.

Si se observa la economía de la fe en Pablo, se comprende que ésta le inspiraba a él un texto plano y continuo. Cuando se pasa a Agustín se ve ya la posibilidad de segmentar, de explicar, y hasta de alternar doctrina con lirismo tal como siglos más tarde hará san Anselmo. Esta diferencia agustiniana responde a la interposición de la razón entre las debilidades del individuo y el Dios al que éste adora. Vale decir, el propio creyente se presenta dividido y exponiendo sus divisiones. El *yo, Pablo*, tan frecuente en sus epístolas, no es ya posible en Agustín; no hay ahora una unidad nominativa que haga del discurso, a su vez, una unidad simbólica transmitida monolíticamente. Esta exposición de las divisiones del sujeto de la fe no es, sin embargo, expresión de una doble conciencia; ocurre todavía dentro del código litúrgico. Es decir, la interioridad adopta una forma particular, que intentaré describir.

Para el Jesús de Mateo era todavía posible decir: *dad al César lo que es del César, y dad a Dios lo que es de Dios*. Dicho esto en términos de los dos dualismos articulados tal como antes lo expuse, para Jesús debía haber claridad respecto de dónde estaba el verdadero bien y respecto de a qué amo servir. Al mismo tiempo, *darle a Dios* era responder a esas normas reales, concretas, que los capítulos 5, 6 y 7 de Mateo, ya considerados, presentaban. En esa sentencia de Jesús sobre el César (el mundo) y Dios (el reino de los cielos), y de un modo no distinto a como lo expresó en la parábola de los talentos, se expresa de modo sintético el tipo de articulación de los dualismos que él proponía. El mundo existe también, como Dios existe, cada uno tiene sus reglas y es necesario cumplir con las dos.

La división que este Jesús propone no es pues la de dos mundos, sino la de dos mundos *en* un sujeto. No se trata de un maniqueísmo (el reino de Satán versus el reino de Yahvé); se trata de un mundo único, real, concreto, en el que hay dos leyes, dos códigos, uno que rige cuestiones mundanas, y otro que rige cuestiones divinas, doble código que el sujeto debe internalizar. De no haber creído esto, no se hubiera molestado en dar esos consejos en la montaña. De haber creído que los dos mundos estaban divididos tal como muchos espiritualismos de esa época lo proponían, entonces hubiesen resultado inútiles todos esos

consejos de su sermón. De este modo la liturgia estaba ya implícita en la presentación de Mateo: había dos códigos, pero no correspondientes a dos mundos sustanciales, sino a un único sujeto moral en un único mundo sustancial. Era el sujeto el que debía dividirse, no el mundo el que estaba dividido. Era el sujeto de la fe el responsable de ascender a Dios, cancelando en sí mismo la división que, desde luego, debía comenzar por reconocer. Las reglas de conducta, los consejos del sermón, son aproximaciones a ese trabajo de negación/deconstrucción interior. En este Jesús, por tanto, las divisiones no eran asunto más que del sujeto; la interioridad conminada era sólo la del sujeto. Para el sujeto de la fe al que Jesús se dirige, hay un único mundo sobre el que ese sujeto se equivoca si comete el error de seguirlo según la ley del mundo mismo; este sujeto debe, pues, conocer otra ley, otro código, e incorporarlo a fin de desterrar de sí al otro, con el resultado casi mágico de que no sólo se acercará a Dios Padre sino que además transformará el mundo en otro único mundo. La riqueza de esta interioridad está en relación directa con su arduidad, con el difícil trabajo sobre el espíritu que la consecución de tales propósitos supone. *La interioridad del Jesús de Mateo era naturalista*: el sujeto de la fe de este Jesús era realmente una *criatura* de Dios.

En Pablo la interioridad enfrenta directamente el problema de la disociación de los dos dualismos, pero ahora según dos mundos sustancialmente opuestos. La *carne*, la famosa *carne* de Pablo, deviene la forma terrena del mal; el mal demonizado en la carne es ya otra política de la interioridad, completamente diferente de la de Jesús. La consecuencia de la sustancialización del mal es, para el cristiano, la “hieratización” y entumecimiento de la fe y la liturgia. Es inútil, en mi opinión, justificar el cierre de filas de este cristianismo con el argumento de las persecuciones, que sin duda comenzaron a recrudecer por estos tiempos, tras la caída del templo de Jerusalén en el 70.³² Es inútil, en todo caso, porque también Jesús y los primeros apóstoles padecieron persecuciones, y no por ello abandonaron su doctrina. La explicación a esta deriva política de la interioridad, ostensible entre Jesús y Pablo, y luego entre Pablo y Agustín, como se verá de inmediato, está relacionada con las cambiantes circunstancias políticas del cristianismo.

A diferencia de Jesús, que insertaba el dualismo soteriológico dentro del teológico (pero de modo que el gobierno sobre los actos fuese un estudio de las circunstancias concretas que iban a ser el receptáculo del acto inminente), a medida que vamos a Pablo, luego de Pablo a Ambrosio por ejemplo, y de éste a Agustín, vemos un crecimiento en la sacralización, dentro del mundo, de ciertos tramos de la existencia, es decir una sacralización de la interioridad, su devenir *fanum*.

³² Gérald MESSADIÉ, *Historia del antisemitismo*, Buenos Aires, Ediciones B, 2001, p. 36.

El sujeto de la fe paulina tiende a quedar reducido a su sola interioridad, perdiendo toda esa vida excedente que la interioridad naturalista de Jesús todavía permitía y solicitaba incluso. La respuesta de Pablo al problema de la posesión del lapso terreno de la existencia pasó por la intimación a sacralizar, actitud que explotará en Ambrosio y su *Tratado de las vírgenes* (uno de los ejemplos más conspicuos de esta actitud)³³. Sacralizar litúrgicamente es proporcionarle al sujeto de la fe un camino de luces indicadoras que señalan su seguridad, una contención eternamente prefijada de este sujeto en el Señor. La liturgia como intimación a una vida segunda se inicia con Pablo. La división del mundo en dos mundos para un sujeto reducido a la decisión única de salvarse o morir, y que para salvarse deberá permanecer único en la fe esperanzada (tal como lo será luego en Lutero), comienza ya aquí. Pablo no dice (no puede decir) lo que había dicho el Jesús de Mateo sobre el César-mundo y el Dios-reino de los cielos; Pablo ordena directamente la sumisión política del sujeto de la fe a la ley del mundo, excepto por la fe (*Romanos 13:1-3*), arrojando el costo de la división ontoteológica del mundo en dos mundos, sobre un sujeto para el que decidirse no es ya opción de su razón (como la interioridad naturalista de Jesús lo exigía), sino opción directa de su coyuntura extrarracional por la salvación o por la muerte.

En una palabra, el sujeto de la fe paulino es despojado de esa propiedad natural, la razón, y es reducido por el apóstol a mera facultad deliberativa, la cual debe decidir sobre un único punto: la vida en Cristo, o la muerte en la carne. La “porción santa” de Clemente, que como se sabe estaba ya en Pablo, se lee con mayor precisión aún que en el romano, en *1Corintios* 5:9-11 de Pablo. Con esta descarga de todo peso político para el sujeto de la fe (ya que desprovisto de la facultad de razón), pero a costa de evitar segregarse en comunidades cerradas, la vía del “gran vehículo” de Pablo es problemática pero heroica. Pablo adopta el “gran vehículo” de la mezcla pero con un costo exclusivo para el sujeto de la fe, quien debe ahora vivir sin el recurso autosuficiente a la razón y sólo según la liturgia, es decir según esa razón supletoria que el sujeto de la fe debe internalizar (y no para después superar sino para adoptar como ley única de sus actos). La consecuencia de esto es problemática porque, en Pablo, Cristo aparece completamente despolitizado; dado que la fe no se tiene para algo útil en este mundo (no hay razón práctica que Pablo solicite en el sujeto), los beneficios del cristianismo paulino carecen de reivindicaciones inmediatas, pasibles de ser derivadas al mundo. Casi cartesianamente, la única verdad de Pablo, su famoso Cristo de la cruz, es la verdad concebida bajo la estricta custodia de un *cogito* que tuviera fe. Quiero decir que la

³³San Ambrosio, *Tratado de las vírgenes*, Buenos Aires, Lumen, 2007.

estructura subjetiva de la interioridad paulina, su “hombre interior” (*Romanos* 8:13), coincide con la cartesiana, no con la pascaliana (o jansenista), que será el correlato agustiniano en el futuro.

Una marca de la teología paulina es la de la reciprocidad, esa obligación ética que, con el lenguaje un poco hierático de Pablo, hallamos ya en Jesús. Salteando diferencias políticas ya admitidas entre ambos, la reciprocidad de Pablo es el costo ético subjetivo adicional destinado a evitar sistemáticamente la politización de este cristianismo. La condición apolítica de la liturgia cristiana, tal como Pablo la presenta y la quiere, es el correlato exterior del vaciamiento político-racional de la interioridad subjetiva. Si el Jesús de Mateo le hacía pagar al sujeto, ciertamente, el costo de la presentación del mundo que este apóstol había expresado, digamos que tal costo, sin embargo, debía ser todavía saldado políticamente para este Jesús (pues éste no desconocía la facultad de razón, lo que implicaba por tanto reconocer la realidad práctica del mundo). Para Pablo, en cambio, el costo político de la dualidad sustancial debía correr por cuenta exclusiva del mismo sujeto de la fe, pero en moneda jamás política, sino sólo teológica. ¿Con qué consecuencias? La relación compleja vida-razón-verdad-Dios, en Jesús, fue remplazada en Pablo por la relación simple verdad-Dios, sin mediación alguna de la razón (ni interés alguno por la vida), razón de la que el sujeto de la fe ya no tendrá necesidad pues la teología, de modo paternalista, resolverá siempre todo problema por él. La interioridad paulina se vio forzada, con su anulación de toda confianza en la razón, a abandonar el uso de ésta al ámbito de las instituciones del mundo romano. Ostensiblemente, Pablo recomendaba aquí y allá continuar ese mundo institucional, con lo que refrendaba el carácter a-histórico, apolítico, de su doctrina. La interioridad, en contrapartida, era constituida según un orden inmutable y directamente verdadero, que no admitía contestaciones ni diálogos, excepto esos diálogos controlados, unidireccionales, que conducían a la conversión. Si la interioridad del Jesús de Mateo había sido naturalista, *la interioridad de Pablo fue antinatural*. Esta antinaturalidad constituyó el correlativo subjetivo de la sobrenaturalidad objetiva de Cristo, que Pablo intimaba a que el sujeto de la fe asumiera por completo. De aquí que el trabajo de apóstol se centrara en la cuestión de la conversión.

El problema principal de Pablo fue, pues, la *conversión del mundo* más que la conversión del sujeto individual, respecto de quien el apóstol permanecía indiferente. El trabajo de trasvase de humanidad en la carne a humanidad en el espíritu, no le reconocía a las circunstancias políticas que regían a la humanidad en la carne, ninguna legitimidad intrínseca, inmanente, dado que allí todo estaba descompuesto en los términos de una moralidad infame. El anatema es la gran síntesis que Pablo hizo del mundo de la carne. El

estudio refinadamente fariseo que Jesús había hecho de las circunstancias puntuales de cada individualidad (haciendo de cada circunstancia humana algo único, a fin de rebuscar, en algún aspecto de esa individualidad, el propio puente de acceso a su salvación, uno que correspondiese a ella y sólo a ella), todo eso quedó eclipsado luego tras el formato paulino, simple, de una interioridad vaciada de responsabilidades político-rationales. En Pablo reaparecieron los dos dualismos, puestos nuevamente en fase como lo habían estado en los gnosticismos y otros misticismos. Desde un punto de vista epistemológico puro, la morfología de la doctrina paulina es semejante a la de un dualismo ascético, pero bautizado.

Sin duda debemos a Agustín más que a ningún otro doctrinario del cristianismo antiguo. Agustín desustancializa el mal: Y cuando me pregunté qué era el mal, vi que no era una sustancia sino la perversión de la voluntad cuando se aparta de ti, oh Dios.³⁴ La doctrina del solo amor, dividido en caritas y cupiditas, buen amor y mal amor, retorna a aquella división que revisé ya a partir de las exposiciones de Mateo. Esta es la roca sobre la que se edificará la visión agustiniana de la razón, de la política y de la interioridad. El mundo político y el mundo del espíritu pueden ser vistos de nuevo bajo las condiciones de una unidad de facto. Otra vez el sujeto debe hacerse cargo de elegir bien entre las dos opciones disponibles, que vuelven a ser exteriores, es decir políticas. ¿Con qué diferencias, entonces?

Las respuestas de Agustín a las controversias de sus días redondean la diferencia fundamental que él aporta. Me interesan, aquí, las que le conciernen principalmente a mi tema. Su denegación de la vida monástica a fin de politizar profundamente, es decir cristianamente, la existencia, contra muchas espiritualizaciones sectarias; su énfasis en la verdad de los sacramentos en contraposición a las cualidades morales del administrador de los sacramentos, contra el donatismo; su énfasis en la divinidad de Cristo, contra el arrianismo; su énfasis en esa obra que la fe ya implica, contra el pelagianismo, etc., muestran los costados amplios, flexibles, abiertos, de su posición. Todo esto ha sido expuesto una y mil veces por san Agustín mismo, de modo que obliteraré los detalles a fin de concentrarme en lo que más me importa ahora: qué tipo de deriva política implica su posición desde el punto de vista de la constitución de la interioridad.

Si el clímax de la vida de una persona estaba todavía, para algunas versiones del cristianismo, en el martirio (y Prudencio, contemporáneo de Agustín, podría representar esta tendencia), para Agustín el clímax estaba, siguiendo a Pablo, en la conversión. Pero no era lo mismo aquello que se convertía en Pablo y aquello que se convertía en Agustín. En

³⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 2003, VII, 16.

Pablo, la despolitización de la interioridad implicaba que lo que se convertía era un sujeto en sí mismo poco importante y cuya importancia aparecía desde el momento en que ingresaba a las filas de los ya convertidos. En Agustín comienza a darse, a la vez, tanto la *relación religiosa* entre el sujeto de la fe y Dios, como la relación vital (de *una* vida, vida entendida como unidad) entre el sujeto y sí mismo. El hecho de que comience a hablarse de religión es altamente significativo. La creencia es una actitud en la cual lo presente (el sujeto de la fe) y lo distante (Dios) están a la vez separados y unidos por un abismo; pero la religión es otra cosa, supone un afuera infinito respecto no ya de la divinidad sino incluso respecto de la experiencia original, terrena, de la que ella dice haber partido. Para Agustín sigue habiendo fe, amor, cruz y Cristo, igual que los hubo antes para Pablo, pero en Agustín hay ya, además de todo esto y como por encima, una espesa atmósfera de alejamiento infinito en cuanto al sentido general de estas palabras. Si en Pablo estas palabras se comportaban como sólidos referentes, casi objetuales en la sólida presteza de su designación y simbología, en Agustín parecen ser ya elementos discursivos puros, noúmenos de una verdad interior que es necesario organizar y manifestar.

El interés agustiniano por el discurso puede emparentarse con el interés agustiniano por la memoria y por tanto, por el individuo. En Agustín, de hecho, lo que se convierte es un individuo, una vida unitaria, y no un nuevo, anónimo sufragante. Para su conversión, el sujeto paulino de la fe debía llevar a cabo rudimentariamente (y un poco bárbaramente si se quiere) el olvido total de su pasado, de toda su existencia anterior a la conversión, la cual carecía de sentido o valor antes de este clímax cristiano. Pero Agustín otorga específico valor en particular a este pasado. Sus *Confesiones* tienen importancia fundamental precisamente porque Agustín escribe para saber qué es lo que está convirtiendo cuando decide (y dice) convertirse (indagación paralela a la de saber qué ama cuando ama a Dios, como se puede observar). Y esta operación mnemónica tiene lugar, además, muchos años después del episodio milanés bajo la tutela de san Ambrosio. En Agustín la mediación infinita del *alejamiento religioso entre Dios y el sujeto de la fe* se compensa con el *acercamiento infinito del sujeto de la fe consigo mismo*, y esto, precisamente, a través de la revisión de cada punto privado de la propia existencia pasada; como si ninguna conversión estuviese completa si no se ha hecho antes el esfuerzo supremo de convertir cada uno de los puntos del pasado recordado. Preanunciando a Proust en su reclutamiento exhaustivo de los momentos del propio pasado a fin de integrarlos a la nueva estructura de identidad mnemónica, que se ha construido laboriosamente (y que será profana en el francés y santa en el africano), Agustín pinta toda su memoria de este nuevo color sutil; no puede sencillamente olvidar, dejar atrás. Esto merece ser reflexionado. ¿Cómo es posible que la rudimentaria pero posible operación

paulina de la abolición completa del propio pasado, no pueda ser ya una opción de conversión para Agustín, y de él en adelante?

Ante la pregunta “¿qué amo cuando digo que te amo?”, o ante otras análogas, lo que fundamentalmente el obispo aporta no es tanto la respuesta puntual, la ideología precisa de su contestación, sino la epistemología de su contestación, esa estructura subjetiva que se ve obligado a desarrollar, a profundizar, para luego llenarla con la ideología de su respuesta. En una palabra, Agustín inventa la máquina de responder antes que la respuesta, y este es su principal logro. Descubre que la memoria (que remplace a la ruda *decisión* paulina, tan veloz y sin “historia”) es esa máquina, en la medida en que ella sirve —por primera vez— para *transfigurar al sujeto en sujeto de la fe*. Sin embargo, el encuentro agustiniano con este recurso que, además de este trabajo de transfiguración, dotaba de unidad (narrativa) a la existencia, no es casual.

Sostengo que dicho encuentro está en relación directa con la asunción del principio comentado antes, de la desustancialización del mal, principio fundado a su vez en la asunción previa de un Dios que ha creado todas las cosas, las cuales, necesariamente, han de ser buenas. En efecto, si Dios hizo todas las cosas, entonces el sentido de todas las cosas solamente puede darse en la totalidad, no en las partes. (Ni en el monasterio subjetivo, ni en las divisiones sustanciales del universo, ni en la efectividad soteriológica de los actos, que son sólo una parcialidad más). De este modo, la reunión de los procesos que componen totalidad en el mundo, deben servir también para componer totalidad en el sujeto; Agustín no hizo más que pensar al sujeto del mismo modo que se venía pensando al mundo dentro del cristianismo mismo, como totalidad. Es en este sentido que Agustín (o la morfología subjetiva que Agustín propone, si se prefiere), es el primer cristiano clásico en la medida en que todo, desde él, se vuelve totalidad; nada queda tratado como algo aislado sino que todo busca integrar la totalidad. Si la historia del mundo —y esto no era nuevo— quería ser una *historia salutis*, también el sujeto, ahora, quería ser un breviario de esa misma historia, un microcosmos portátil. La única manera de escribir ese *enchiridion* soteriológico privado, la única manera de integrar la propia experiencia a la doctrina, era mediante la memoria; no había otra solución. Es por esto, por esa espontaneidad de las operaciones de Agustín en sus *Confesiones*, que éste parece no prestarle importancia a lo que está haciendo, sino sólo al propósito que persigue al hacer lo que hace. El legado epistemológico de Agustín tiene tanto más valor, precisamente, porque la máquina de la contestación ha quedado en él como el gran impensado, como la gran operación exenta respecto de lo que en ella, o por medio de ella, se decía.

Paralelamente a esto, Agustín inicia el tono hermenéutico en la introspección: analiza su memoria como si fuese un texto; es decir textualiza su vida. Pero esto no es una inocencia en un movimiento, como el judeocristiano, en el que lo sagrado era precisamente el texto. Agustín, por tanto, al textualizarla, sacraliza su vida. Y esto conduce a otro aspecto de la constitución de la interioridad agustiniana, que ha resultado fundamental para el posterior tono religioso y que ha servido, además, tanto a católicos como a protestantes y reformistas en general.

¿Qué es la memoria sino un pregusto de muerte? El tiempo dado a las actividades de la memoria es tiempo negado a la vitalidad biológica. Memorar es suspender la máquina vital, o ponerla al servicio de una suspensión de los requerimientos biológicos inmediatos (excepto respirar). Agustín procede, pues, a la conversión de algo más que su propio pasado. Lo que él convierte es, pues, el propio aparato epistemológico de su estructura subjetiva. La memoria es, por ello, la más legítima conversión del cuerpo al cristianismo, pues equivale a su suspensión natural más que a su represión sensible (como Pablo —que a estas horas parece casi un bárbaro— aconsejaba). Esta sublimación del objeto mismo de la conversión, que ha pasado, de ser un anónimo indiferente en Pablo, a ser una existencia completa, individual, cernida ahora por la transubstanciación a memoria de dicha existencia, es un refinamiento que implica, políticamente, algo notable.

Dividir los mundos, y negarle a la liturgia toda significación política, era todavía reconocer, aunque por la negativa —es decir por el silencio discursivo—, la existencia allí afuera de una política demonizada. Respecto de esta actitud paulina, la operación de Agustín reconstituye peligrosamente la interioridad porque ahora ocurren dos cosas muy importantes: por un lado, la interioridad se politiza, pues el mundo vuelve a ser uno solo; la política vuelve a ser reconocida como una cosa más de las creadas por Dios, y por tanto buena en esencia, y sólo mala en la medida en que haya sido objeto de la *cupiditas* y no de la *caritas*; pero por otro, la mediación de la memoria implica la adopción de un discurso ya no frontal respecto del mundo. La sublimación epistemológica de la estructura subjetiva que recoge ahora las experiencias del sujeto, es decir la memoria, introduce una mediación fundamental a la hora de elaborar los discursos, políticos o de cualquier especie. Surge ahora esa sensación de desfase respecto del presente (recuérdese la cita de Derrida, en la primera parte, de ese *día sin hoy*), ese no estar jamás en casa en el presente, o no estar en casa en el mundo, sensación esta, o pensamiento, que Petrarca hará célebre justamente bajo la inspiración directa de Agustín.

Memoria es realidad pasada viva, en un presente muerto. Es necesario tener un concepto demasiado claro de la utilidad privada de semejante cancelación, para tolerar que sea la última bajo la que viviremos. Si hay forclusión en Agustín, esta es, curiosamente, la del dualismo teológico pero bajo las condiciones de un dualismo soteriológico completamente transfigurado por la anulación, no de los actos, sino de la completa vida. Como si a fin de no afrontar ya el problema político de los actos, el sujeto de la fe, en el ejemplo de Agustín, hubiese aprendido a hacer el sacrificio concientemente ejecutado de su completa vida, la cual habrá sido elevada a la jerarquía de altar ideológico completo como compensación de una negación volitiva no menos fundamental. Este es, a mi entender, el centro de la respuesta agustiniana a la controversia del monasticismo. La economía de la reclusión permitía a los monjes el eventual relajamiento de las exigencias interioristas, las cuales podían, al cabo, contentarse con las ritualidades, es decir con las meras repeticiones. Agustín, frente a esto, propone hacer de todo el “afuera social” un vasto monasterio, y para ello es indispensable el trabajo interiorista de la memoria. Ya que la toma del poder del sujeto de la fe por el sujeto racional, que Agustín parece proponer —toma que es llevada a cabo por la vía de la hermenéutica mnemónica— prefigura mucho respecto de la interioridad propia de los siglos XI, de san Anselmo, al XIII, de santo Tomás de Aquino. Más que una *ascensión* neoplatónica, Agustín, con su equipamiento mnemónico, prefiere más bien una *disolución* del ser en el todo. Esta disolución constituye en Agustín la poderosa subjetivación que mediará todas esas cosas que antes aterraban directamente a apóstoles y a santos. Agustín, en cierto sentido, se enfrenta y no se enfrenta al mundo. Su operación es mucho más poderosa que la de Pablo, porque afecta al aparato epistemológico mismo del sujeto de la fe, quien comienza ya a dejar de pisar la tierra con temor y temblor, excepto el que la “liturgia íntima” le aconseje tener.

La politización del mundo, en Agustín, es la politización de la memoria, es decir del discurso. En cierto sentido, el mundo político mismo, ese mundo concreto que Agustín reconoce y que ahora es amenazado más que nunca *en el discurso*, puede dejar de temer en cuanto a la efectividad del ataque que el cristianismo represente, precisamente porque los ataques comienzan a desplazarse, con Agustín, de la esfera de la acción (presente en el Jesús de Mateo pero también curiosamente en Pablo, por vía de su ruda decisión) a la esfera discursiva pura. La “revuelta íntima” de Agustín implica a la vez el *triunfo ideológico* de la interioridad, que jamás se conoció a sí misma como hasta este momento, y su *derrota epistemológica* más rotunda, dado que jamás se habían cedido hasta tal punto las propias potencias vitales como en esta novedosa sublimación, que transformó toda vida activa y presente en memoria pasiva.

Cabe decir que, paradójicamente, la memoria es en realidad un rechazo del pasado, no su *salvación*. Todo pasado seguía vivo, para Agustín, pragmáticamente; era sólo en la memoria automática, recolectora, de la repetición, de la asimilación, que la “carne” podía retornar y amenazar al espíritu. Si Pablo pedía cortar de un solo golpe la repetición amenazadora del pasado mediante la conversión, ese golpe del que hablan sus epístolas es presentado o como un antes infinito o como un después infinito. ¿Pero cuál es la historia concreta, real, subjetiva, de ese golpe de conversión?, ¿cuáles son sus tribulaciones, sus accidentes? Para Pablo sólo había que suministrarle a las maquinales repeticiones paganas un nuevo contexto, a fin de que ahora esa repetición, que Pablo no parece condenar como modo de vida, se diese dentro del contexto cristiano tras la conversión, tras el golpe de gracia, inaugurando para el sujeto de la fe una nueva vida en Cristo. Pablo, por tanto, no hacía una crítica de la memoria. Con un concepto repetitivo de memoria —concepto este que en Agustín representará precisamente la esclavitud, no la libertad— Pablo quería que aquellas repeticiones maquinales en la carne se *convirtiesen* en repeticiones maquinales en la fe. La política de la memoria que luego Agustín preconiza ataca precisamente este punto, reforma precisamente en esto la interioridad.

Dije antes, en la primera parte, que libertad es diferencia entre sujeciones. No hay libertad si hay repetición maquinal, parece decirnos Agustín en esas introspecciones agudas respecto de sus muchos presentes vividos que sus *Confesiones* narran o construyen. El golpe de estado al propio pasado que esta memoria interiorista de Agustín lleva a cabo, está dado en consecuencia por la irrupción de una conversión-resignificación proyectada, a través de la memoria (forma del espíritu divino en el alma), hacia los hábitos repetitivos del hombre profano. El pasado es pues, para Agustín, la verdadera amenaza. Encarnado dicho pasado en la repetición maquinal de los hábitos adheridos al sujeto (a la *carne*, diría Pablo), el sujeto de la fe agustiniano se sirve de esta memoria transubstanciadora que éste, pacientemente, está obligado a ejercitar, precisamente para cancelar en sí mismo ese pasado que le repugna. La memoria es el íntimo Espíritu Santo de Agustín; es ella misma el sujeto revelado y el objeto transubstanciado de la conversión, en la medida en que es por ella que el propio interior puede ser deconstruido, disecado y luego sublimado, expuesto (*ecce vita*, dice esta memoria) como experiencia soteriológica y teológica a la vez. En Agustín, la narración sublimada de la vida por la memoria es la resurrección crística de un pasado que este Espíritu todopoderoso e invisible debe cancelar para transfigurar, para hacer del sujeto un sujeto de la fe, y del sujeto de la fe, todo él vuelto hacia fuera, la completa interioridad. Agustín propone por primera vez, desde la luz interior vuelta memoria, *una interioridad exterioridad*, el adentro

cristiano como afuera pleno y total; una suerte de vitalización completa, sublime aunque infinitamente pasiva, de la doctrina de aquel Jesús de Mateo.