

Juan Antonio Senent de Frutos

El cristianismo en el espacio público. Dificultades y posibilidades para un diálogo intercultural e interreligioso¹
Christianity in public space. Difficulties and opportunities for intercultural and interreligious dialogue

Resumen: Como contribución al homenaje al profesor Raúl Fornet-Betancourt, quiero realizar unas reflexiones sobre la intersección a lo largo de la historia del cristianismo con la cultura y su presencia en el espacio público. Esta presencia se ha proyectado en diversas dimensiones, y ha estado también en una permanente tensión y conflicto con el poder en cada una de las fases históricas. Desde este contexto, queremos, a su vez, esbozar algunas reflexiones sobre el espacio público postsecular desde la perspectiva intercultural e interreligiosa.

Palabras clave: Cristianismo; cultura; política; tensiones en el espacio público.

Abstract: As a contribution to the tribute to Professor Raúl Fornet-Betancourt, I want to make a few reflections on the intersection throughout the history of Christianity with culture and its presence in the public space. This presence has been planned in various dimensions, and has also been in a permanent tension and conflict with the power in each of the historical phases. In this context, we, in turn, outlining some reflections on post-secular public space from an intercultural and interreligious perspective.

Key words: Christianity; culture; politics; tensions in public space.

Un fenómeno como el cristianismo es multidimensional y complejo. Si se quiere reducir a una dimensión nos sorprende con otra. Pero hay una permanente necesidad política y cultural de encasillar lo cristiano. Aunque también una permanente fuga de lo cristiano cuando se le encasilla. En esas fugas provee de síntesis de opuestos frente al sentido común vigente. Por ello es necesidad para unos, sabiduría locura para otros. Así, suele escapar a las lógicas binarias. Sus síntesis sucesivas abren terceros caminos que escapan a la violencia reductora que obliga a la elección entre lo que se ha declarado superior y su opuesto. Por ello es desconcertante, desinstala y se escapa al intento de control social que los distintos modos de reducción lo van tratando de someter a lo largo de la historia.

En este sentido, el cristianismo tiene la capacidad de transformar, aunque también de ser transformado, de subvertir y de ser subvertido, en una lucha permanente, y por ahora, inacabable en términos históricos. Pero nunca se agota en los giros a que es

¹ En esta lectura que aquí realizamos comparte la propuesta hermenéutica por Raúl Fornet-Betancourt, quien señala: “Desde esta perspectiva, que llamaremos intercultural e interreligiosa, el fomento del diálogo significaría ante todo el esfuerzo por multiplicar los sujetos que se encuentran y dialogan entre sí” (*Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, ed. Abya-Yala, Quito, 2007, p. 152).

sometido o a que se somete en su propia marcha. Tenía que haber desaparecido ya con la propia muerte de Jesús, con el triunfo político de la religión de Israel sobre su vida pública; como fenómeno residual de seguidores marginalizados en los inicios del movimiento. También debió desaparecer cuando se intentó su absorción por el Imperio romano con el constantinismo; cuando adoptó la forma de poder político y cultural en la Edad Media; cuando ese poder fue combatido con éxito por la secularización del poder político desde el Renacimiento y la independencia del proceso cultural del control de las iglesias. También debió haber muerto con el triunfo del espíritu científico y el creciente poder técnico para satisfacer los deseos humanos en la era moderna. Le aguarda ahora, según dicen, otra muerte venidera, la era postreligiosa que ya empieza a emerger y en el que el cambio de conciencia espiritual desplazará la forma religiosa.

Hay en todos esos procesos una agonía del cristianismo. En cada uno de esos momentos, una lucha final en la que deberá ser aniquilado en los respectivos campos en los que estaría compitiendo para ser domesticado, subsumido, anulado. Por ello, los cristianos solemos sentir la violencia simbólica reductora que nos asimila con algo unilateral en lo que no nos vemos reconocidos ni comprendidos.

Es cierto que a lo largo de la historia ha jugado de forma significativa en distintos campos en los que ha podido incluso tener momentos de éxito relativo para ser, a su vez, en momentos posteriores, desplazado. Pero nunca se ha agotado en ninguno de ellos.

En los primeros tiempos se interpretó como una lucha por el poder político y religioso que amenazaba tanto la religión de Israel como el Imperio romano. Caifás y el Sanedrín judío así lo vieron y se defendieron: “Si le dejamos que siga así, todos creerán en Él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación”, por ello Caifás sentenció, “conviene que un hombre muera y no perezca la nación” (Jn 11, 48-50). Pero también ahora, puede ser visto el acontecimiento de Jesús, como una nueva y superior forma de inteligencia práctica en la lucha por el poder. Sin embargo, ese no fue el signo histórico en los primeros tiempos. El cristianismo no alcanzó ese pretendido poder, ni siquiera con su “nueva táctica”².

El Imperio romano decidió ya en su postrimerías adoptarlo como forma de legitimación político-religiosa y servir también de autoridad interna en el control social del propio espacio cristiano. San Agustín en su *Civitate Dei* reaccionó ante la tentación de ver en lo cristiano una forma religiosa de defensa de la sociedad del Imperio y de sus instituciones. El Dios de Jesús no era responsable de la descomposición del Imperio, ni del mantenimiento de sus propias estructuras injustas. El Dios de Jesús era otra cosa, y estaba para otra cosa. Pero tampoco es el cristianismo reducible a una disciplina legal de su propio grupo social. Tiene derecho e instituciones de control, pero no es derecho ni instituciones de control.

En la Edad Media, el cristianismo jugó su suerte histórica especialmente en el campo cultural. La crisis de las formas culturales occidentales anteriores, sobre todo

² Haley, J., *Las tácticas de poder de Jesucristo y otros ensayos*, Barcelona, 1991.

de la cultura griega y romana ante la sucesiva descomposición político-social de sus imperios, permitió a la Iglesia adquirir una posición de hegemonía cultural. En sus espacios intelectuales (monasterios, cátedras, universidades) custodiaba, administraba y actualizaba el legado antiguo. Pero también su catequesis y su magisterio ofrecían a los pueblos europeos un sentido global de la existencia social y una orientación para ordenar la vida colectiva y personal. Esta posición en el campo cultural, le permitió desarrollar una influencia decisiva en la doctrina moral, en la atribución de legitimidad política a la autoridad, en la regulación de las instituciones jurídicas y económicas. Ello lo realizó con autoridad, y también no pocas veces con poder, con jurisdicción y con espada.

A partir del Renacimiento se produjo una progresiva superación de esa versión del cristianismo como fuerza cultural hegemónica configuradora de una sociedad de cristiandad. De poder cultural universal, en lo profano y en lo sagrado, a su reducción religiosa³. El cristianismo debe ser una religión. Una doctrina sobre lo sagrado, sobre lo trascendente y transhistórico. La Iglesia debe ceñir su autoridad a la religión, y a su espacio religioso, a su propia doctrina y al cuidado de las almas de sus fieles. Por ello, tendrá que callar ante lo que cae fuera de su incumbencia, como las leyes, la política o las ciencias. Se afirma así lo secular como exclusión de lo religioso en su propia configuración y dinamismo.

Esta exclusión que acontece en la Modernidad ha obligado a la Iglesia a repensar su misión sociohistórica y a repensarse en el espacio público⁴. Sin embargo, el cristianismo no puede aceptar esta reducción religiosa, justamente porque aliena su entraña más histórica para desvincularlo del acontecer histórico. En el cristianismo hay siempre un juego de estar en la historia para ir más allá de ella. Se sitúa en un más allá de la ley, del poder y del conocimiento, los reconoce pero lo trasciende y transfigura. Para ello, ha necesitado el cristianismo recuperar su posición histórica originaria de no poder, de subalternidad crítica que abre los espacios sociales e institucionales, rompe las seguridades de las prácticas que se autolegitiman, y da paso a una nueva justicia y a una nueva sociabilidad incluyente y plural que restaura lo abandonado y lo impuro.

Si consideramos el pensamiento cristiano desde su núcleo originario podemos ver que este no es sino una forma de pensamiento crítico que se alza desnudando la pretensión de bondad por el cumplimiento mecánico de la ley, impugnando la identificación entre ley y justicia, la denuncia del poder como dominación, su brillo como idolatría, rechaza la “sabiduría del mundo” y afirma la “locura de la cruz”. Con ello, reintroduce un mundo de relaciones negadas, que “no-es” pero que adviene, otra sociabilidad, que es novedad, vida abundante, buena noticia. En este sentido, la teología de la ley en san Pablo o en el evangelio de Juan constituye un profundo programa crítico del Derecho y del Poder en su desarrollo histórico.

³ Juan Antonio Senent, “Reducciones de lo cristiano en el espacio público”, cf. <http://entreparesis.org/las-reducciones-lo-cristiano-espacio-publico-i/>

⁴ Cf. Juan Antonio Senent, “Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales”, en *Concordia. Revista Internacional de filosofía*, 66, 2014, pp. 25-48.

Vista en perspectiva este proceso histórico le ha permitido al cristianismo “purificarse” de sus reducciones. No se puede identificar con una forma cultural, como la grecorromana. Necesita hacerse presente en medio de una cultura pero no se puede cerrar en ella. Pero tampoco en un asunto meramente cultural. Se mueve en un horizonte mayor de humanización permanente.⁵ Y ello, no lo hace desde el poder, sino desde lo que no está y clama. Por ello su lugar, para cumplir su tarea pública no puede darse sino malograrse cuando está el centro del poder, y da fruto desde la periferia de lo negado y lo ausente.

Por ello, en este contexto, por ejemplo, podemos entender desde esta clave de otra presencia en el espacio público, el gesto público y profético del Papa Francisco en la isla de Lesbos para denunciar el drama de los refugiados, la insolidaridad sociopolítica y el vaciamiento de las exigencias de justicia del núcleo jurídico de la Unión europea. Si “Europa es la patria de los derechos humanos, cualquiera que ponga el pie en suelo europeo debería poder experimentarlo”⁶. Apunta lo que falta y lo que se necesita para la humanizar nuestras relaciones. En ese camino, no se trata sólo de la denuncia profética, sino de mostrar que se puede vivir ya ahora desde esa nueva humanidad.

Si la superación de la hegemonía cultural del cristianismo en la Edad Media se ventiló con su reducción religiosa en la era moderna; en la era postmoderna el cristianismo debiera reducirse a un núcleo de espiritualidad, abandonando los elementos sociales y culturales propios de las religiones. Creo que ese es el desafío que presenta una nueva agonía del cristianismo. Por ello como señalábamos, le aguardaría ahora otra muerte venidera, la del tiempo postreligioso que ya empieza a emerger y en el que el cambio de conciencia espiritual desplazará la forma religiosa.

En este contexto, ¿cuál es el camino que está tomando el desarrollo cultural en Occidente en la era postmoderna, seguimos en el camino de la secularización o nos estamos dirigiendo a una era postsecular? Si ese es el rumbo, ¿habrá en ella una contribución pública de las tradiciones religiosas?

Las respuestas no pintan a favor de la contribución pública de la religión. En ella convergen dos razones, una moderna y otra postmoderna. La razón moderna para su exclusión consiste en que la conformación del poder público y de las reglas y valores de la convivencia social supone un combate secularizador sobre la función ordenadora de las iglesias cristianas con respecto al poder político, de su legitimación y de las finalidades y principios que deban conformar la racionalidad política. Ni la religión cristiana debe tener una palabra significativa en el espacio público ni su autoridad es una instancia suprapolítica que valida el poder político. La teología política cristiana debe ser sustituida por una política teológica secular. Esta emancipación y autonomización del espacio político se presenta todavía como un proceso incontestable

⁵ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, ed. Abya-Yala, Quito, 2007, esp. Cap.2. “De la inculturación a la interculturalidad”, pp. 33-50.

⁶ Véase http://internacional.elpais.com/internacional/2016/04/16/actualidad/1460791541_749907.html.

e imprescindible para la paz social. Por ello, según la ideología hegemónica, debe persistir la exclusión ante la amenaza totalitaria de la religión.

En la discusión postmoderna sobre el papel público de las religiones se hacen presente dos líneas de crítica. Recordemos que la postmodernidad reside aquí en el intento de superación de las indigencias que provoca la modernidad hegemónica, como el abandono de la dimensión espiritual, pero a su vez, la conservación de sus logros, como la superación de las teocracias. La primera es que lo religioso debe ser superado por la espiritualidad y separado de ella. Si es cierto que en las tradiciones religiosas encontramos un núcleo espiritual común de experiencia de libertad y amor, ese centro es domesticado, o peor, encarcelado, en formas religiosas que consisten en la administración autoritaria de una disciplina social de doctrinas, costumbres, ritos, verdades que conforman el universo religioso de un grupo social. Esta administración de un camino espiritual genera una distinción social, provee de una identidad que separaría a la comunidad religiosa de las otras comunidades y sociedades. Esta identidad propia sería una amenaza persistente para la convivencia pacífica con los otros. Por ello, se abre una segunda línea de crítica de la religión: la persistencia de las formas religiosas mantiene las conciencias identitarias excluyentes que provoca el tribalismo, la intolerancia y la violencia.

Así las cosas, entre la subsistente razón moderna y la nueva razón postmoderna, no parece que haya posibilidad de que las religiones cohabiten en el espacio público. El imaginario con que podemos representarnos un espacio público postsecular desde estas críticas incorporaría la espiritualidad como elemento posibilitante de la convivencia pacífica, pero fuera de las formas religiosas. El espíritu es lo que nos permite estar en relación, superar la fase egoica y solipcista del yo y de las identidades separadoras para posibilitar una convivencia no dual con lo real. Pero para ello, habría que superar la etapa religiosa de la humanidad. En este imaginario se prima lo convergente. En las espiritualidades históricas se daría un núcleo común de sabiduría que los distintos maestros nos traerían y que nos permitiría una convergencia universal espiritual y postreligiosa. Ello nos ofrecería una suerte de esperanto espiritual que nos permitiría a todos la misma comprensión del ser humano y del mundo, así como la conciencia de conexión y reciprocidad. Esta espiritualidad universal podría sustituir finalmente a todas las religiones que serían las escaleras por las que la humanidad ha podido ascender a este nuevo cielo. En la nueva etapa, las escaleras serían, pues, progresivamente abandonadas.

Este nuevo imaginario que permitiría un espacio público postsecular tiene el grave peligro de deshistorización de la espiritualidad separándola de la inevitable mediación social; y separándola también de lo históricamente distintivo y pluralizante en el camino de sentido desvelado. Si la historicidad es la creación y apropiación humana de posibilidades de realización y de sentido, esta historicidad implica novedad, creatividad, desvelamiento de lo real. Pero a su vez, dada la condición humana, toda experiencia y forma de conciencia humana genera comunicación, publicidad, modulación de los otros, y por ello, estructuras sociales o modos de relación que se

repiten y estabilizan generando hábitos e instituciones. No hay espiritualidad sin relación social ni fuera de la construcción de la historia, de sus productos y de sus procesos. Por ello, el cultivo de la espiritualidad y su función pública no se puede dar al margen de su condición histórico-cultural ni las nuevas síntesis se pueden dar abstrayendo los caminos particulares sino en un permanente diálogo intercultural que no es negación ni olvido de la diferencia.

En un espacio público postsecular que parte desde nuestro contexto moderno y de luchas post-modernas por abrir el campo hegemónico de la Modernidad, el diálogo entre espiritualidades religiosas o no y la ciencia y la cultura moderna emerge porque hay una necesidad de dar respuesta a las carencias fundamentales sobre las que ha asentado el desarrollo histórico de la cultura moderna. El proceso de la secularización en la Modernidad ha generado una anemia o un déficit de la dimensión espiritual de las personas, que retorna ahora como lo reprimido por la cultura tecnocientífica dominante. Por ello, las espiritualidades pueden tratar de ofrecer caminos que tiendan puentes entre las rupturas fundamentales que la cultura moderna ha consolidado, y que apunte hacia una reconciliación entre ámbitos disgregados. Las cuatro rupturas fundamentales que podemos nombrar son hacia la propia interioridad y la integración del propio cuerpo; hacia los otros diversos y fuera de las fronteras político-culturales; hacia la naturaleza en la que se inserta, acontece y materializa la vida humana y no humana; y hacia la trascendencia en búsqueda de la experiencia de lo Absoluto.

Por ello, si entendemos el espacio público postsecular críticamente podremos ir más allá de las camisas de fuerza de la Modernidad. En este sentido, este espacio no puede seguir preso del prejuicio de irracionalidad y de irrelevancia para la sabiduría de las tradiciones religiosas. Este espacio precisa ser lugar de encuentro y de diálogo entre racionalidades y saberes desde distintas experiencias y contextos originarios. El espacio público postsecular tiene la responsabilidad de incidir y orientar la marcha del proceso histórico de las sociedades, de reconstituir sus desintegraciones o rupturas fundamentales. Es el lugar de confluencia donde es posible la crítica reflexiva y la animación de alternativas históricas frente a los cierres dogmáticos de la realización social.

Entre las condiciones posibilitantes de tal espacio, considero que está en primer lugar el reconocimiento de los propios lugares de partida, de la savia que alimenta e inspira a cada tradición como material de partida para el diálogo. A nuestro juicio, no es posible una convivencia pública dialogante y reflexiva sin un suelo del que partir, lo cual no significa que esto sea un hecho insuperable o que nos clausure, sino que es el lugar de sentido desde el que podemos establecer el diálogo con otros o incluso la problematización también de nuestro propio enfoque.

Y en segundo lugar, necesitamos un enfoque o diálogo intercultural e interreligioso o que sea capaz de acoger y no reducir los distintos abordajes, y a su vez, encontrarse en un espacio común desde el que dialogar⁷. Filosóficamente considero que es posible

⁷ Vid. Juan Antonio Senent, "Aspectos contextuales y metodológicos del diálogo de las espiritualidades con las disciplinas universitarias. Tradición ignaciana y jesuita como fuente de renovación de la

tener un espacio de racionalidad común que parte de las prácticas y los procesos desde las que diversas tradiciones van aquilatando un sentido, pero a su vez, generando mundos accesibles y reconocibles públicamente al menos en sus dimensiones externas y objetivas. Un enfoque desde las prácticas y experiencias que son reconfiguradas significativamente por los diversos sujetos, nos puede permitir una accesibilidad al menos en cuanto a su visibilidad externa. A mi juicio, un enfoque filosóficamente intercultural e interreligioso puede tener un espacio veritativo, donde podemos reconocer las verdades accesibles a cualquiera, más acá de la propia experiencia de sentido que los sujetos damos a nuestras acciones. Este espacio veritativo viene delimitado por las acciones, relaciones, y los sujetos que se van definiendo desde ellas y el mundo que vamos produciendo. Todo ello, posee una visibilidad y una accesibilidad que nos permite en su caso una crítica o un reconocimiento común con independencia de las distintas tradiciones que inspiran a los sujetos que participan en la convivencia pública. Lo que no es accesible o está más allá es el sentido entitativo u ontológico que los sujetos damos a nuestras experiencias o el fondo mismo de lo experimentado.

En este “contexto veritativo”, puede darse un diálogo entre racionalidades y saberes, que tiene como destino a los sujetos en una posible relación integradora con la totalidad de la realidad. Por ello, es preciso reintegrar los saberes para el servicio de los sujetos y del mundo en el que con-viven y en la orientación reflexiva de la marcha histórica. No se trataría de alcanzar un desarrollo socio-histórico episteme-céntrico sino antropocéntricamente abierto y relacionalmente integrador. Se trata de reintegrar los sujetos del conocimiento y de la formación como sujetos vivos y relacionalmente abiertos. Ello exige la reflexividad en cuanto autoconciencia crítica de los límites y de las consecuencias de las actividades humanas en la marcha del mundo.

Desde lo anterior, creo que podemos ir hacia un lenguaje de confluencia, que a su vez, es construido y reconstruido desde las propias tradiciones. Desde ellas podemos dialogar y reconocernos en una sabiduría de confluencia y encuentro en la diversidad.

formación universitaria”, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Tradiciones de formación, espiritualidad y universidad. Hacia una transformación intercultural de la formación académica. Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Bd. 40, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, 2015, pp. 93-105.