

COMENTARIO DE CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Voy a ceñirme a una sola frase del trabajo de Hilario, en la cual su posición se expone casi como al pasar: “Todos querríamos que la religión tuviese un valor absoluto para el bien y la paz. Este deseo que desde ya anticipo como utópico...”. La afirmación de que es una utopía pensar en el papel pacifista de las religiones me parece tal vez la más fuerte de todo el texto. Me propongo explorar entonces, si esta afirmación puede explicarse y eventualmente justificarse desde las categorías teóricas de Carl Schmitt y su concepto de “teología política”.

Es sabido que Schmitt afirma que las categorías políticas occidentales son en realidad transposiciones de categorías religiosas cristianas. Pero al mismo tiempo propone una categoría conceptual específica de la política, la oposición “amigo-enemigo”. La pregunta es si esta visión opositiva, propia de la política, está vinculada a -al menos algunas- expresiones religiosas de tal modo que así como habría un transvasamiento de ideas religiosas a la política, lo habría también en sentido contrario, es decir, ideas o prácticas religiosas que son en sí mismas esencialmente políticas, de acuerdo a esta categoría schmittiana.

¿Cuáles serían las condiciones de posibilidad de que una religión positiva pueda interpretar, desde sí misma, las relaciones religiosas internas y externas con los caracteres propios de esta categoría política? Asumo, aunque justificarlos cumplidamente excede esta breve participación, las siguientes.

1ª. Que la religión se considere revelada, es decir, que sus dogmas o creencias fundamentales son “no negociables” porque han sido transmitidas por la divinidad y los miembros (casi siempre la jerarquía institucionalizada) están encargados de su custodia. Estas creencias incluyen tanto elementos descriptivos (quién es, o cómo es, o como obra o ha obrado la divinidad) sino también -y en algunos casos sobre todo- elementos normativos (el ejemplo típico son los diez mandamientos mosaicos). Entonces el no-creyente es el “otro”; y en la medida que se rehuse a la normativa divina, resulta “enemigo”. En principio sería enemigo de la divinidad (cuyo carácter de tal no acepta), pero resulta también enemigo de los miembros religiosos, en la medida en que ellos son partícipes y custodios de la revelación por mandato divino.

2ª. Que la religión exija una pertenencia exclusiva, lo que significa mantener un criterio estrictamente bivalente en las reglas de pertenencia, sin zonas intermedias, ni posibilidad de adhesiones múltiples, de ninguna clase. Tal vez la expresión más clara y explícita de este modo de pensar la religión en términos de “amigo-enemigo” es la frase atribuida a Jesús de Nazareth en los evangelios canónicos del cristianismo: “El que no está conmigo está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama” (Mt 12,30), concordante con: “No tenéis que pensar que yo haya venido a traer la paz a la tierra. No he venido a traer la paz sino la espada” (Mt. 10,34). Incluso puede decirse que es una relectura de un mandato de la Torah: “Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo” (el no israelita que por tanto, no es creyente de Yavéh, cf. Lev. 19,18). En todo caso, es evidente que en ambos textos aparece una lectura de las relaciones religiosas que podríamos calificar de “bélicas”, sea en sentido literal, como en el caso del antiguo Israel, en lucha a la vez política y religiosa con sus vecinos, sea en sentido tanto metafórico como real, en diversos momentos de la historia del cristianismo y del islamismo.

3ª. Que la religión sea, en alguna medida, apostólica. Tomo aquí esta palabra en un sentido muy amplio, como “llevar a otros lo que uno posee” intentando convencerlos de ese mensaje. No es preciso que el apostolado sea un mandato específico religioso (lo es en el cristianismo y el islamismo, no lo es en el judaísmo) pero sí es preciso que este apostolado sea posible, lo que significa que la religión que tiene “apóstoles” debe contemplar la posibilidad de conversiones, es decir, de ingresos y egresos de su grey, por voluntad personal del interesado. El corrimiento de lo apostólico a lo político es sutil y gradual en casi todos los casos; se comienza por una predicación (mostración) de la religión, luego se intenta cooptar a comunidades íntegras o a sus

miembros más importantes, se pasa después a desacreditar a las religiones rivales y finalmente a expulsarlas del territorio “pastorado” (es decir, religiosamente conquistado). Los ejemplos históricos son claros. A la inversa, no se conocen casos de este tipo cuando una religión no admite conversiones; por ejemplo la religión parsi: se nace parsi, nadie puede convertirse si no lo es por origen biológico. Estos casos, que son los menos, muestran sin embargo que la predicación externa (captación de nuevos miembros) como una actividad valiosa -aunque no sea obligatoria- es siempre un punto de partida posible de la mirada dicotómica que estamos considerando.

La rigurosidad de esta visión no es, sin embargo, absoluta y permanente en prácticamente ninguna de las religiones que cumplen las condiciones mencionadas, porque hay elementos de superación de la dicotomía. Mencionaré solamente algunos

En primer lugar, la ambivalencia del mensaje religioso contenido incluso en los mismos textos. Así, por ejemplo, los evangelios canónicos cristianos contienen una restricción a la dicotomía tan duramente expresada por Jesús, y en frases que también se le atribuyen: “Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen” (Mt 5, 44) expresión que, explícitamente en la perícopa, apunta a superar la dicotomía levítica antes citada.

Además, otro intento de superación es la interpretación escatológica de los textos más fuertes en cuanto a bendiciones y maldiciones de este tipo. Se podría decir que este corrimiento hacia el final de los tiempos de las cuestiones relativas a los “impíos” (lo que, por ejemplo, tiene apoyo textual en el cristianismo, ya que en los evangelios se dice varias veces que “nadie sabe el tiempo ni la hora” del fin de los tiempos) implica de algún modo una relativización de la categoría, que estaría mezclada en la realidad histórica, así como la cizaña y el trigo. Esto significa la posibilidad de interpretar (lo que de hecho se hace) que no corresponde al fiel militante la pretensión de establecer en sentido absoluto quién sería “enemigo”.

Esta restricción hermenéutica ha llevado a una tercera, que es mucho más importante: el reconocimiento de las “semillas de verdad” que pueden tener otras creencias religiosas, incluso alejadas. El caso, en el catolicismo, de la adopción de esta visión de las religiones en la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, puede considerarse un caso paradigmático de la importancia que hoy se concede a la superación de la dicotomía, ya que justamente se trata de revertir una tradición de veinte siglos de lectura exclusivista y de aplicación del principio *extra Ecclesiam nulla salus*.

Un segundo aspecto que quisiera mencionar brevemente es la cuestión, propuesta por Schmitt, del rol de las religiones organizadas (concretamente el cristianismo en forma de “cristiandad”) como *esjaton* (en el sentido paulino) lo que el pensador interpreta como aquel factor en la historia que impide, retiene o retarda la aparición del “Mal”, que en la sociedad es la anomia. Me parece importante explorar con análisis históricos concretos este elemento, que configuraría un modo distinto de pensar las religiones como elementos de pacificación o de conflicto. Sólo quiero señalar que quienes, como Schmitt, consideran que la anomia es un “mal absoluto” de la sociedad y que el peligro anómico grave sólo puede ser superado desde un poder fuerte de organización autoritaria, encuentran valioso el rol normativo de las instituciones religiosas en períodos de disolución socio-normativa (por ejemplo, la caída del Imperio Romano de Occidente). En cambio quienes, como Tauber, consideran soportable un cierto nivel de anomia, que permitiría la libertad y la movilidad en la sociedad, y que abogan por un *esjaton* “desde abajo” (lo llaman “democrático”) tienden a pensar más bien en el peligro de una acentuación de la oposición amigo-enemigo mediante la justificación de la necesidad del orden.

Finalmente quisiera mencionar, y sólo para dejar abierta la cuestión, que la referencia al corrimiento del ritual religioso a la esfera política mencionada por Hilario para el caso del peronismo de los años '50, me parece que invita a pensar en la necesidad de tomar en cuenta, y muy seriamente, el hecho varias veces aducido en la historia de los movimientos sociales, que

en el subconsciente colectivo lo religioso y lo político están siempre bastante mezclados y que, por tanto, el binomio religión-política tiene insospechados matices de realización histórica que habría que explorar en cada caso.