

Estado e Iglesia

Un análisis crítico de las ventajas
y desventajas de la relación
en la filosofía política contemporánea



Santiago Prono
compilador

ediciones UNL





Rector **Enrique Mammarella**

Secretario de Planeamiento Institucional y Académico **Miguel Irigoyen**

Decano Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales **Javier Aga**

.....

Estado e Iglesia : un análisis crítico de las ventajas y desventajas de la relación en la filosofía política contemporánea / Santiago N. Prono ... [et al.] ; coordinación general de Santiago N. Prono. - 1a ed. - Santa Fe : Ediciones UNL, 2021.

Libro digital, PDF - (Ciencia y técnica)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-749-277-4

1. Filosofía Política. 2. Filosofía Política Argentina. 3. Filosofía Contemporánea. I. Prono, Santiago N., coord. CDD 320.101

.....

© Nicolás Alles, Gerardo Galetto, Nahuel Maisley, Dorando Michelini, Santiago Prono, Angélica Schneider, Gonzalo Scivoletto, Hugo Seleme, 2021.

©  ediciones UNL, 2021

—

editorial@unl.edu.ar

www.unl.edu.ar/editorial

Consejo Asesor

Colección Ciencia y Tecnología

Graciela Barranco

Ana María Canal

Miguel Irigoyen

Luis Quevedo

Gustavo Ribero

Ivana Tosti

Alejandro R. Trombert

Directora Ediciones UNL

Ivana Tosti

Coordinación editorial

María Alejandra Sedrán

Coordinación diseño

Alina Hill

Corrección

Félix Chávez

Diagramación interior y tapa

Laura Canterna

—



Estado e Iglesia

Un análisis crítico de las ventajas
y desventajas de la relación
en la filosofía política contemporánea

Santiago Prono
compilador

Nicolás Alles
Gerardo Galetto
Nahuel Maisley
Dorando Michelini
Angélica Schneider
Gonzalo Scivoletto
Hugo Seleme



Índice

Prefacio. *Santiago Prono* / 6

Política y religión. El concepto de sociedad postsecular de Jürgen Habermas. *Angélica Schneider* / 12

Introducción / 12

El giro religioso en el pensamiento de J. Habermas / 13

Religión virtual y secularismo / 14

El concepto de sociedad postsecular / 16

La participación política en las sociedades postseculares / 20

Algunas reflexiones en torno al concepto de postsecular / 25

El cristianismo no religioso de Gianni Vattimo. Su contribución a la democracia deliberativa. *Gerardo Galetto* / 31

Introducción / 31

El pensamiento débil / 31

El cristianismo secularizado / 33

Diferencias con Jürgen Habermas / 38

Conclusión / 40

Acerca de la admisibilidad de razones: una lectura a partir de J. Habermas y J.-M. Ferry. *Gonzalo Scivoletto* / 42

Introducción / 42

El problema de la traducción / 43

El problema de la participación de grupos religiosos en la esfera pública / 49

A modo de conclusión / 53

Razones religiosas y razones seculares en una sociedad democrática. *Dorando Michelini* / 57

Introducción / 57

Límites de la secularidad clásica y la visión posmetafísica de la secularización en Habermas / 57

El problema de la traducción / 59

Desafíos para creyentes y no creyentes en una sociedad postsecular / 61

Un ejemplo de traducción: la discusión sobre el aborto / 64

Reflexiones finales / 68

**El Vaticano en Roma: democracia global, deliberación pública,
y el rol de las organizaciones religiosas en la creación
de la Corte Penal Internacional. Nahuel Maisley / 71**

Introducción / **71**

La legitimidad del derecho internacional y las teorías de la democracia
global / **75**

La teoría de la democracia deliberativa frente a las voces religiosas / **78**

Las instituciones religiosas en la creación de un derecho internacional más
legítimo: dos límites a su derecho a la participación / **80**

La religión dentro de los límites de la razón pública. Nicolás Alles / 86

Introducción / **86**

La razón pública. Características y variantes / **87**

La religión dentro de los límites de la razón pública / **91**

Reflexiones finales / **98**

El Dios inútil que salva. Hugo Seleme / 99

Introducción / **99**

Un Cristo inútil / **100**

El Dios que acompaña / **104**

Conclusión / **107**

Sobre la autora y los autores / 108

El Dios inútil que salva¹

Hugo Seleme

Introducción

En mi libro *Puro Cristianismo* he defendido la idea de un Dios personal, que es fin en sí mismo y que, en consecuencia, no puede ser utilizado para fines profanos. Este Dios personal, he sostenido, no puede ser utilizado con fines científicos, morales o políticos. El Dios al cual el cristianismo honra no es uno que sirve para explicar las regularidades que la Ciencia ha descubierto en el universo ni tampoco es uno cuya existencia necesite ser probada a partir de estas regularidades. La reflexión racional sirve para entender nuestra creencia en Dios, no para probarla. La búsqueda de anclar el conocimiento científico en Dios es tan ajena al cristianismo como lo es la búsqueda de anclar a Dios sobre el conocimiento científico.

El Dios del cristianismo tampoco puede ser utilizado para hacer política o para intentar justificar la manera en que debemos diseñar, evaluar o modificar las instituciones públicas que se nos aplican coercitivamente. Dado el carácter coercitivo de estas instituciones, las mismas deben ser justificadas basándose en consideraciones que tanto los cristianos como aquellos que no lo son podamos ver como razones. Los cristianos tenemos el deber moral de no esgrimir nuestras convicciones religiosas como el único argumento a favor de determinadas políticas públicas. Proceder de otra manera implica imponer nuestras convicciones —antes por la fuerza de las armas y ahora por la fuerza del voto— a quienes no las comparten. Al hacer esto no solo transgredimos nuestros deberes de moralidad política, sino que presentamos ante nuestros conciudadanos una imagen falsa y autoritaria del Dios cristiano y le cerramos el camino al verdadero Dios.

Finalmente, el Dios del cristianismo no puede ser utilizado para responder a la pregunta moral acerca de cómo debemos conducir nuestras vidas y tratar a nuestros semejantes. Las apelaciones a las Sagradas Escrituras, a la tradición, o a las encíclicas para zanjar esta cuestión no puede en ningún caso reemplazar a la reflexión moral racional. Pretender dar respuesta a los problemas morales por apelaciones a lo sagrado revestidas de autoridad es quizás el acto

¹ Con ligeras modificaciones, sigo aquí lo señalado en el capítulo 5 «El Dios Vivo del cristianismo» de mi libro *Puro Cristianismo*. Coyoacan, 2018.

más sutil de profanación en el que un cristiano puede caer. El Dios revelado en Cristo exige reflexionar sobre su vida en tanto vehículo de revelación de lo divino, pero esta reflexión no debe tener por objeto validar preceptos morales. Por el contrario, la validez objetiva y racional de los preceptos y virtudes corporizados en Cristo son un camino para entender su divinidad.

La fuerza que estas tres concepciones falsas de Dios han ejercido sobre la mente y la conciencia de algunos cristianos es de tal magnitud, que muchos de ellos piensan que una vez que el cristianismo es purificado tal como he propuesto, ya no queda nada en qué creer. Piensan que una vez que el Dios Diseñador, el Dios Legislador y el Dios Moralista son expulsados el cristianismo se disuelve en una doctrina intimista, inerte y vacía. Temen que, si creer en Dios ya «no sirve para nada», entonces ya no exista ninguna razón para creer. Al privar a Dios de toda utilidad, sostienen, se condena a las creencias religiosas a la completa irrelevancia.

Aunque creo que estas preocupaciones son entendibles, pienso que son infundadas. Son comprensibles en una cultura que valora todo —incluso a Dios— por la utilidad. Si se endiosa la eficiencia y la racionalidad instrumental, es entendible que la idea de un Dios inútil aparezca como vacía e inerte. No obstante, una vez que el ídolo de la eficiencia es abandonado, es posible entender que el hecho de que Dios sea inútil para los hombres no lo transforma en algo vacío y carente de significado. Dedicaré este breve capítulo a presentar esta concepción de un Dios inútil y plenamente vivo.

Un Cristo inútil

El escollo para presentar una concepción de Dios según la cual este no posee ninguna utilidad es que, según el cristianismo, Dios mismo envió a su Hijo a cumplir una misión. La tarea que le encomendó es, entendida genéricamente, la de salvar o redimir a todos los hombres. A partir de esto, es razonable concluir que, aunque la utilidad de Dios no reside en hacer avanzar el conocimiento del mundo, ayudarnos a organizar nuestras instituciones públicas o a determinar cómo debemos comportarnos, esto no muestra que no posea ninguna utilidad. Dios es útil porque nos salva. Creemos en Dios y nos vinculamos con Él porque esto nos salvará o redimirá de algún mal.

Si Dios utilizó a su Hijo para salvarnos, parece completamente fuera de lugar sostener que Dios no puede ser utilizado. De acuerdo con esta reconstrucción, Dios quiere ser utilizado como instrumento de salvación. Dios quiere ser una herramienta útil para nuestra redención. Dios ha venido a rescatarnos de la condena eterna del infierno y ha aceptado ser utilizado con

este fin. Creemos en Él para escapar a esta condena de sufrimiento y miseria. Creemos en Él para ser salvados de este mal que desesperadamente queremos evitar.

La manera de entender la misión de Cristo —y consecuentemente su utilidad— ha variado a lo largo de la historia del cristianismo. Durante el período de la Patrística, la explicación dominante fue la del *pago de rescate*. La idea, presentada entre otros por Orígenes, Atanasio y Gregorio de Nisa, es la siguiente. Según la versión de este último, los seres humanos hemos sido creados para alcanzar la belleza y lo sagrado a través de nuestra voluntad libre. El Demonio, sin embargo, engañó a los seres humanos para que persiguiesen una belleza ajena a Dios. De esta manera, los seres humanos cometieron la misma falta del Demonio, quedando en sus dominios. El Demonio por la elección de los seres humanos adquirió derechos sobre ellos.

Puesto que Dios ama a los seres humanos, tiene el deseo de liberarlos en la esclavitud que voluntariamente se han colocado. Sin embargo, y dado que es justo, no puede hacerlo vulnerando los derechos que el Demonio tiene sobre ellos. Dios no puede simplemente utilizar su poder para liberar a los hombres porque esto sería pasar por encima de los derechos que el Demonio legítimamente ha adquirido. Los hombres son esclavos del Demonio, y lo son de manera legítima. Para liberarnos, Dios decidió pagar un rescate que sirviese de compensación por los derechos que el Demonio tenía sobre los seres humanos. Para eso decidió hacer que su Hijo se volviese un ser humano —sometido a la muerte, la tentación y al dominio del Demonio— sin que el propio Demonio lo supiese.

El Demonio simplemente creyó que se trataba de un ser humano excepcional, que deseaba tener bajo su poder, y no supo que era Dios hasta luego de su resurrección. Al estar bajo el dominio del Demonio, sin merecerlo, ha pagado el rescate. Y, al vivir una vida sin pecado, a pesar de estar sometido al Demonio, ha vencido al mal. Los seres humanos, por lo tanto, a través de su sacrificio han sido rescatados. Al morir, el Demonio creyó haber ganado la apuesta al retener ahora a este ser humano excepcional bajo su dominio. No advirtió que debajo de la apariencia humana de Cristo se encontraba Dios, a quien le permitió voluntariamente ingresar a su reino de muerte. Es solo en la resurrección que el Demonio advierte que la muerte y su dominio ha sido derrotado y el rescate ha sido pagado.

El problema con esta explicación de la misión de Cristo es que presupone algunas cosas que no estamos fácilmente dispuestos a aceptar en tanto cristianos. En primer lugar, presupone que Dios y el Demonio se encuentran casi a la par librando una especie de batalla por el control de la humanidad. En segundo lugar, presupone que Dios tiene una especie de deuda u obliga-

ción hacia el Demonio. En tercer lugar, en la versión de Gregorio de Nisa, Dios engaña al Demonio, quien solo se da cuenta del fraude luego de la resurrección de Cristo. En cuarto lugar, presupone una personificación del mal casi mitológica. Por último, presupone que el precio por la salvación de la humanidad ha sido pagado al Demonio. Dios ha entregado voluntariamente a su hijo bajo su control.

Por algunos de estos problemas, esta explicación de la misión de Cristo fue abandonada ya en la Edad Media. Las concepciones que ganaron terreno a partir de allí han sido diferentes variantes de la «teoría de la satisfacción de una deuda». La idea central de este tipo de concepciones es la siguiente: el pecado ha sido una ofensa en contra de Dios. El perdón y la reconciliación entre Dios y la humanidad es imposible desde el punto de vista moral hasta tanto el daño hecho a Dios, a través de la ofensa del pecado, sea reparado o compensado. Dada la magnitud del daño, los hombres por sí solos son incapaces de darle reparación. Librados a su suerte, quedarían separados de Dios por la eternidad. Cristo ha venido a ayudarnos a reparar el daño.

Las diferentes variantes de estas teorías de la satisfacción o reparación conciben de manera distinta la ayuda brindada por Cristo. Según la versión sostenida por San Anselmo, Cristo ha pagado nuestra deuda. Al pecar, los seres humanos no le han dado a Dios lo que le debían: obediencia. Al mismo tiempo, al haber pecado los seres humanos se han vuelto incapaces de llevar una vida libre de pecado, esto es, se han vuelto incapaces de dar a Dios lo que le es debido. No solo se han vuelto deudores sino —y aquí está el problema— deudores eternamente insolventes que, en justicia, deben ser condenados por el resto de su existencia.

Dios ha decidido que su Hijo pagase esa deuda por nosotros. Al hacerse hombre —y vivir una vida de obediencia a Dios libre de pecado— le ha dado a Dios lo que le es debido. Aunque no merecía ningún castigo, ni merecía morir, se sometió a la muerte por obediencia. Cristo ha puesto a Dios en la posición de deudor. Así como Dios en su justicia debía castigarnos por nuestra desobediencia, así también debe recompensar a Cristo por haber soportado lo que no merecía solo por obediencia. Pero, dado que Cristo también es Dios, no hay nada de lo que carezca y, por lo tanto, no hay nada que pueda dársele en recompensa. Sin embargo, Cristo puede transferir su recompensa y esto es lo que ha hecho, reclamando que la deuda colectiva de la humanidad con Dios sea cancelada.

La versión defendida por John Calvin es diferente. Al igual que en Anselmo, la humanidad merece ser castigada por haber desobedecido a Dios en el pecado. El castigo por esta falta es la muerte y una existencia separada de Dios. Sabiendo que la falta es impagable para los seres humanos, Dios ha

hecho que su Hijo se vuelva hombre. El Hijo de Dios ha asumido como un sustituto el castigo que le correspondía a la humanidad en su conjunto. Él ha sustituido voluntariamente a la humanidad, aceptando que la pena que ésta merecía fuese impuesta. Al aceptar la muerte —castigo por los pecados de la humanidad— Cristo ha soportado el castigo que en justicia era debido, levantando el impedimento moral que no permitía que la humanidad volviese a estar en contacto con Dios.

Una tercera versión de esta respuesta se encuentra en Santo Tomás. De acuerdo con esta variante, la expiación de los pecados requiere de cuatro pasos: pedido de perdón, arrepentimiento, reparación y penitencia. Si, por ejemplo, lastimo a otro, la expiación de mi falta requiere que le pida disculpas por lo hecho y manifieste algún cambio de actitud que implique que no volveré a hacerlo. Adicionalmente requiere que cure sus heridas o, si no tengo la habilidad para hacerlo, soporte el costo de su tratamiento. Por último, es necesario que realice un gesto de sacrificio voluntariamente asumido con el objeto de mostrar la seriedad de mi arrepentimiento y mi intención de reparar la relación personal que con mi acto he dañado. Así, por caso, puedo sacrificar parte de mi dinero para comprarle como obsequio un objeto que conozco que largamente ha deseado. Este último elemento es el que está vinculado con la penitencia.

Estos mismos cuatro elementos se encuentran presentes en la expiación de la falta que la humanidad ha cometido en contra de Dios a través del pecado. La humanidad es capaz de arrepentirse y pedir perdón por el mal hecho, pero por sí misma no está en posición ni de reparar el daño ya hecho ni de ofrecer un sacrificio autoimpuesto que pueda valer como penitencia. Para ayudarnos, Dios envió a su Hijo al mundo quien —haciéndose hombre, llevando una vida de completa obediencia y muriendo— ha brindado a Dios la reparación y la penitencia que le era debida.

Las diferentes variantes de las «teorías de la satisfacción» no están exentas de problemas. Al igual que sucedía con las que apelaban a la idea de rescate, nos exige asumir que Dios posee ciertas cualidades cuestionables. Transmiten la idea de un Dios violento y sediento de reparación que solo está dispuesto a reconciliarse con la humanidad y perdonarla luego de haber entregado a la muerte a su propio Hijo. Es difícil ver cómo un Dios que exige compensación por la falta que contra Él se ha cometido, en realidad, está realizando un acto de perdón. Lo que nos repugna de todas estas explicaciones es que Dios haya decidido utilizar a su propio Hijo como medio de pago de una deuda contraída por la humanidad. Esta versión de la salvación basada en el derecho penal —con castigos debidos, ofrecidos y asumidos— parece ir en contra de la idea de que Dios es alguien que nos ama.

Quien se acerca a Cristo para que pague el rescate que lo libre de la condenación eterna, o quien lo hace para que salde sus deudas, lo sustituya en el castigo que merece, o brinde a Dios la reparación y la penitencia que él es incapaz de ofrecer, tiene una imagen del Dios-útil que haría bien en abandonar. Sigue persiguiendo un dios tan falso como el de la Ciencia, la Política y la Moral. Sigue buscando un Dios instrumento que le sirva para alcanzar los fines propios. Que el fin perseguido sea evitar la condena eterna —el infierno en las versiones más pictóricas— no hace que el acto de utilización de lo divino sea menos impertinente.

Si el cristianismo va a ser puro, expurgado de cualquier dios muerto, entonces también debe ser depurado de este dios hecho hombre con el que nos vinculamos porque paga nuestras deudas, asume el castigo que nos merecemos, se ofrece como ofrenda penitencial o nos pide como recompensa. El Dios del cristianismo no permite ser utilizado como medio para otros fines. Ni siquiera cuando estos otros fines tienen que ver con la salvación. Aunque la expresión puede sonar demasiado fuerte —y tendré oportunidad de explicarla en la sección siguiente—, utilizar a Dios como un instrumento que nos permite alcanzar la salvación es un acto de profanación. Implica no haber comprendido que lo Sagrado no puede ser utilizado como medio para otros fines.

El Dios que acompaña

Pareciera que al final del camino hemos llegado a un callejón sin salida. Después de todo, si Dios ni siquiera puede ser utilizado para salvarnos, ¿para qué intentamos vincularnos con Él? Si encontramos algo para lo que Dios pueda ayudarnos, y decimos que por eso creemos en Él, entonces lo estaremos utilizando. Si no encontramos nada en lo que nos sirva de ayuda, ¿qué importancia o relevancia tiene creer en Él y entablar alguna especie de vínculo religioso?

Pienso que el lugar privilegiado para indagar quién es Dios y porqué nos vinculamos con Él es el pasaje bíblico donde se define. Tal lugar es el texto del Éxodo 3:14 en el que se relata la aparición de Dios a Moisés en la zarza ardiente. El pasaje dice lo siguiente: Contestó Moisés a Dios, «Si voy a los israelitas y les digo: “El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros”; cuando me pregunten: “¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?”» Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy. Y añadió: “Así dirás a los israelitas: “Yo soy” me ha enviado a vosotros».

Este pasaje ha recibido múltiples interpretaciones. Sin ánimo siquiera de hacer un mapa de la voluminosa discusión que ha existido al respecto, quie-

ro llamar la atención sobre algunas interpretaciones que sirven de trasfondo para la que me parece correcta. Un modo de interpretar el pasaje es dotándolo de tintes ontológicos. Santo Tomás, por ejemplo, pensaba que detrás de la afirmación de Dios se encontraba la idea de que en Él la existencia coincidía con su esencia o, dicho de otro modo, que era el puro acto de existir. Como es obvio, es casi seguro que este no fue el modo en que lo entendían los hebreos, que primero recitaron y luego escribieron el texto bíblico. Los problemas metafísicos vinculados con la esencia y la existencia estaban lejos de sus intereses y preocupaciones.

Una segunda manera de interpretar el pasaje es como si Dios se presentase como la causa última de todo lo que existe. En este caso *Yo soy* debe ser interpretado como «yo soy la causa de todo lo que es». En esta interpretación, Dios se presenta como aquel que hace que todo lo que es. Dios se presenta a través de sus obras como el creador del cosmos. Aunque esta interpretación cosmológica del pasaje es posible, no creo que capture lo que el pasaje quiere expresar. Dios quiere expresar quién es Él para el pueblo de Israel. No pretende dar una respuesta genérica presentándose como el poder que mueve todo lo que existe.

El modo correcto de interpretar el texto pienso que es diferente a la versión ontológica o cosmológica. Dios se presenta al pueblo de Israel haciendo referencia a la relación especial que tiene con él. Lo primero que Dios hace en el pasaje del Éxodo es evitar dar una respuesta a la pregunta tal y como es planteada. Moisés le pide que revele su nombre, esto es, que revele cuál es su naturaleza íntima, y Dios se niega a hacerlo. Dios no tiene nombre. En lugar de decir «yo soy Ra, Osiris, o Baal», simplemente dice «Yo soy».

Para comprender cabalmente lo que esto implica, es necesario entender previamente la función que cumplían los nombres de los dioses en las religiones antiguas. Los nombres permitían que los dioses fuesen invocados para que sirviesen a los propósitos de quienes eran sus seguidores. Un Dios con nombre era uno que podía ser utilizado. Al no dar su nombre, el Dios del Éxodo establece una de sus características centrales: es el Dios que no puede ser usado. Es el Dios inútil. Es el Dios que no permite que lo sagrado sea utilizado para fines profanos.

En el pasaje del Éxodo, sin embargo, Dios no evade simplemente la pregunta de Moisés evitando dar su nombre, sino que la parafrasea al ofrecer otra respuesta. Dios no dice cuál es su naturaleza, su identidad personal o su nombre —ubicándose por encima de cualquier relación de uso que los seres humanos pudiesen entablar con Él— pero sí dice quién es en relación con el pueblo de Israel. No dice quién es sino qué es lo que hace. Y lo que hace es simple: acompaña. El pasaje del Éxodo debe ser leído como «Yo soy

el que está contigo». Frente a la pregunta de Moisés por su nombre, Dios le responde haciendo referencia a su presencia. Dios es el que ha estado al lado acompañando al pueblo de Israel. Dios dice que está cerca.

En el *Nuevo Testamento* Cristo hace a sus discípulos la misma pregunta que Moisés dirigiéndose a Dios: «¿Quién soy? ¿Cuál es mi nombre?» (Mateo 8:27–29; 16: 14–17; Lucas 9: 18–20). La respuesta que va a dar a la comunidad cristiana es la misma que ofreciese Dios en el Éxodo. Cristo es «Emanuel»: Dios con nosotros. Con Cristo, Dios no solo está cerca de los hombres de manera contingente y esporádica, sino que Dios se ha hecho hombre. Dios ahora está con nosotros para siempre. Dios no solo ha mostrado su cercanía haciéndose hombre, sino que la ha vuelto inalterable.

Como es lógico, este modo de entender a Dios implica un modo de concebir la manera de vincularnos con él. La relación adecuada con el Dios sin nombre que se acerca a la humanidad no es una de uso. Este Dios no es uno con quien nos vinculemos porque nos sirve. No es un Dios que puede ser usado de medio para conseguir otros fines. Es un Dios que es fin en sí mismo, esto es, un Dios personal. Ésta es la parte esencial de la idea cristiana de Dios. Dios es una persona que ama y pretende establecer una relación personal de cercanía con cada ser humano. La nota más relevante de la relación personal con Dios es su gratuidad, esto es, su inutilidad.

Sean cuales sean los efectos útiles que engendra una relación personal, no pueden ser estos efectos la que la fundan. Cuando esto sucede, y los efectos accesorios de la relación personal se transforman en lo esencial, la relación personal desaparece y con ella los efectos que produce. Tal vez un ejemplo pueda servir de ayuda. Amar a mi esposa, querer su bien por sí mismo, tratarla como un fin y no un mero medio —esto es, tener con ella una relación personal— lógicamente me provoca felicidad. Sin embargo, si estuviese al lado de ella solo porque me provoca felicidad —haciendo de lo accesorio lo esencial— y la viese como un medio para alcanzar mi propia plenitud personal, entonces la felicidad, a la larga, desaparecería. Lo mismo sucede con la relación personal que me vincula a Dios.

Tener una relación personal con Él, y advertir que no estoy solo flotando en el medio del Cosmos, produce el efecto de que mi vida sea más plena y tranquila. Sin embargo, si lo que motivase mi búsqueda religiosa fuese la mera persecución de esa sensación de sosiego, entonces la relación personal que podría haberla producido se vuelve imposible. Solo cuando la compañía de Dios es buscada para nada que la trasciende, solo cuando lo único que se desea es estar acompañado por Él, la relación personal con el *Dios que está cerca* y se niega a ser utilizado se vuelve posible.

Una vez que se advierte que el Dios del cristianismo es el que nos acompaña, con el cual debemos vincularnos de manera personal, la misión salvífica de Cristo puede ser vista con una nueva luz. Cristo no es un medio para alcanzar una salvación que es distinta de Él. Cristo no es la herramienta para salvarnos del infierno. Quienes se vinculan con Dios para que los salve, no han advertido el mal del que deben ser salvados. El infierno y la condena eterna es simplemente la soledad de no tener una relación personal con Dios. No han advertido que la salvación no es algo que se logra por tener una relación personal con Dios, sino que la salvación consiste en tener esta relación con Él.

Los seres humanos, al hacer y convalidar el mal, perdemos nuestra capacidad de percibir a Dios. Nuestra relación personal con Él se encuentra quebrada, y sin siquiera ser capaces de percibir su presencia es difícil que pueda ser reparada. Aunque Dios siempre es *el que está cerca*, esperando nuestra respuesta, nos sentimos solos. La Encarnación de Dios es el intento extremo de acercamiento a los hombres. Para que podamos percibir su cercanía, Dios se ha hecho hombre asumiendo cada rasgo de nuestra condición. Dios ha facilitado el camino para que los seres humanos tengamos una relación personal con Él hasta el extremo de lo posible. Este hecho fundamental queda ensombrecido cuando se lo interpreta en términos de expiaciones, deudas, pagos y reparaciones.

Conclusión

El Dios del cristianismo es uno que no puede ser tomado como medio para alcanzar otros fines. Es un Dios personal e inútil, fin en sí mismo. Los cristianos debemos resistir la tentación de utilizar a Dios como un medio para alcanzar otros fines, sean estos científicos, políticos, morales y hasta salvíficos. Utilizar la relación con Dios como un medio para alcanzar la salvación es el medio más sutil de pervertirla. Por el contrario, si dejamos que la compañía de Dios diluya la soledad existencial que nos atenaza, tal vez podamos percibir que es su compañía la que salva, y que ya estamos a salvo.

Solo cuando se advierte que la consecuencia del pecado es la soledad que rompe los puentes que nos unen a otros, se puede tomar conciencia que la salvación que produce el Dios escondido en la historia y la naturaleza humana es un fruto elusivo que solo puede ser alcanzado cuando no es buscado.

Sobre la autora y los autores

Nicolás Alles · Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional del Litoral).
Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Docente investigador (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNL). Sus áreas de investigación son la ética contemporánea y la filosofía política contemporánea.

Gerardo Galetto · Doctor en Filosofía (Pontificia Università Lateranense).
Fue docente y Rector de la Universidad Católica de Santa Fe. Es docente de Problemática del Conocimiento y de Filosofía Social y Política Contemporánea (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNL) y de Problemática Filosófica (Escuela de Bellas Artes, UNR). Integra la Cátedra de Librepensamiento de la UNL.

Nahuel Maisley · Abogado y Doctor en Derecho (Universidad de Buenos Aires). LLM (Universidad de Nueva York). Jefe de Trabajos Prácticos regular (Facultad de Derecho, UBA). Becario posdoctoral (IIF-SADAF-CONICET). Dirige un proyecto de investigación UBACYT sobre democracia global y derecho internacional.

Dorando Juan Michelini · Doctor en Filosofía (Westfälische-Wilhelms-Universität, Münster, Alemania). Fue docente de la Universidad Católica de Santa Fe y de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Investigador Principal de CONICET y becario de las Fundaciones Alexander von Humboldt, DAAD, Friedrich-Ebert y Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Es presidente de la Red Internacional de Ética del discurso y Director de la revista *Ética y Discurso*.

Santiago Prono · Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor e Investigador (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional del Litoral). Sus áreas de estudio son la política, la moral y el derecho desde la teoría del discurso de J. Habermas y K.-O. Apel. Ha realizado estancias de investigación como profesor invitado en universidades alemanas (FU Berlín, Goethe Universität) y presentado sus trabajos en reuniones científicas de Argentina y del exterior.

Gonzalo Scivoletto · Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Lanús). Fue becario doctoral y posdoctoral de CONICET. Es profesor titular de Filosofía (Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Cuyo) y codirector del proyecto «Desafíos al Estado de Derecho II: La cuestión de la legitimidad democrática» (Universidad Nacional de Cuyo). Es miembro de la Red Internacional de Ética del Discurso.

Angélica María Schneider · Licenciada en Trabajo Social (Universidad Nacional del Litoral). Participa de proyectos de investigación en sociología y salud mental (Facultad de Humanidades y Ciencias, UNL). Participa en proyectos de investigación sobre Jürgen Habermas, dirigidos por el Dr. Santiago Prono (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNL).

Hugo Seleme · Investigador de CONICET. Profesor titular de Ética y adjunto de Filosofía del Derecho (Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Córdoba). Director del Programa de Ética y Teoría Política. Director de la Maestría en Derecho y Argumentación.

**UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL**