

Pablo de Tarso en la Posmodernidad

Alain Badiou & Giorgio Agamben: la legitimación de una
teología política secularizada

ALBERT MONTERO LLORENS

NIA: 145551 // Tutor: Dr. Amador Vega Esquerra // Curso 2014-2015

Facultad de Humanidades // Universidad Pompeu Fabra

Índice de contenidos

Introducción general	4
Alan Badiou: San Pablo. La fundación del universalismo	8
Introducción	8
Acontecimiento	9
Gracia	11
Apóstol.....	13
¿Transición o nacimiento?.....	14
Militancia	15
Los cuatro discursos	16
Giorgio Agamben: El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos	19
Introducción	19
Ley.....	20
Tiempo.....	23
Vocación.....	24
Resto	26
Atavismo y legado paulino en Alain Badiou y Giorgio Agamben	28
Críticas al universalismo de Badiou	28
Hannah Arendt y la impotencia de la vocación	31
Jacob Taubes: teología política	33
Alois M ^a Haas: el Hôs mê como fórmula escatológica.....	37
Conclusiones	40
Bibliografía:	43

Arribo ahora al más difícil punto de mi relato. Éste (bueno es que ya lo sepa el lector) no tiene otro argumento que ese diálogo de hace ya medio siglo.

No trataré de reproducir sus palabras, irrecuperables ahora. Prefiero resumir con veracidades lo que me dijo Irineo. El estilo indirecto es remoto y débil; yo sé que sacrifico la eficacia de mi relato; que mis lectores se imaginen los entrecortados períodos que me abrumaron esa noche.

Borges, 1944

Introducción general

Pablo de Tarso, san Pablo o el apóstol Pablo. No estamos hablando de un profeta del Antiguo Testamento. Tampoco de uno de los doce apóstoles. Sin embargo, ¿qué es lo que hace a este personaje ser uno de los más influyentes autores dentro de los textos canónicos y, por si fuera poco, también uno de los más influyentes entre el saber secular? No hay duda de que hablar de Pablo significa hablar de las incógnitas más básicas y profundas de la naturaleza humana; significa el constante replanteamiento de cuestiones que van y vienen por el tiempo y el espacio sin que ningún tipo de estructura ni dogma pueda detenerlas.

Curioso podría parecer el hecho de que la mayoría de los autores que vamos a citar en este trabajo se declaren, desde un principio, no especialistas de las doctrinas paulinas. Y creo que sería tarea difícil encontrar una apropiación de Pablo tan libre como la de Alain Badiou (1937-) y Giorgio Agamben (1942-) en cualquier otro momento de la Historia del Pensamiento. Nos encontramos frente a una particular apropiación de un autor canónico por parte de la filosofía del siglo XXI. Por lo que debemos preguntarnos: ¿por qué Pablo suscita tanto interés en la posmodernidad? Este trabajo, de manera implícita, tratará de responder este interrogante.

Por mi parte, debo empezar aclarando mi admiración por las epístolas de Pablo más allá de cualquier otro texto bíblico. La confusa biografía del apóstol (que no vamos a tratar en este trabajo por razones de espacio) también me parece, desde siempre, apasionante. Sin embargo, me considero afortunado desconocedor del cosmos paulino. Así, puedo empezar este pequeño trabajo posicionándome de lado de mis interlocutores: para mí este acercamiento a Pablo es un pretexto de mi aprendizaje.

La elección de los protagonistas de mi análisis, Badiou y Agamben, pasa por el hecho de que destacan por ser dos de los principales exponentes del resurgimiento de Pablo entre los pensadores del mundo contemporáneo. Éste es un momento en el que se recogen los frutos del pensamiento del siglo XX (el cual sigue alimentando los anhelos de desmentir las pretensiones de una filosofía cautiva de la razón, del saber científico y bajo el paradigma de verdad objetiva) con la intención de no perder de vista el interés en lo inconmensurable, en lo incognoscible.

En este sentido, la teología entra con fuerza en el dominio del saber para situarse otra vez en el centro. Pero, ¿no había muerto Dios? En efecto, la teología ya no aporta

respuestas, solo el lenguaje para formular las preguntas. Así, autores materialistas, procedentes de todo tipo de doctrinas secularizadas, pueden servirse de unos códigos que en un principio parecen estar totalmente alejados de sus propios discursos.

A pesar de todo, esto no es tan fácil como parece. Habrá que desentrañar qué pretende y de qué se sirve cada autor para fundamentar sus tesis. La lengua de Pablo, a pesar de las motivaciones secularizadoras tanto del francés como del italiano, emplea términos propios del cosmos cristiano. La incursión, totalmente subjetiva por parte de Badiou y erudita por parte de Agamben, a los textos del apóstol implicará, de seguro, apropiarse no sólo de Pablo, sino también de su lenguaje.

Tanto los intentos del francés como los del italiano devienen en medio de una gran complejidad: ambos se proponen, siguiendo el legado de Jacob Taubes (1923-1987), combinar política y teología. Tal propósito no resulta muy fácil si se tiene en cuenta que la vulnerabilidad del lenguaje no permite esclarecer muchas de las cuestiones que pertenecen a un ámbito tan alejado de las estructuras de conocimiento. Aún así, sobre todo en el trabajo de Agamben, se insiste en potenciar el sentido de unos términos concretos para basar todos los argumentos en tal potencialidad.

La elección del apóstol por parte de estos autores no es banal. Tanto el uno como el otro tratan de justificar una visión política la cual se ha visto deslegitimada a lo largo de un siglo XX por su apego a la naturaleza corrupta de las instituciones. Ello no puede ser sino mediante Pablo de Tarso, que “continúa siendo nuestro contemporáneo y su pensamiento continúa desafiando modelos religiosos y políticos establecidos” [Duch, p. 134]. Es decir, las propuestas de Badiou y de Agamben se identifican con el desafío eterno a los modelos establecidos o, en otras palabras, con la potencialidad supra-legal e intemporal del sujeto-conciencia al devenir del mundo. “En efecto, Pablo señala que, en las cuestiones decisivas de carácter ético-religioso ha de obedecerse, por encima de todo, los dictados de la propia conciencia -y no la Ley- como expresión de voluntad divina [Duch, p. 154].

Con espontáneas declaraciones, que poco o nada tienen que ver con investigaciones ontológicas, parece que Alain Badiou sea capaz de sintetizar su pensamiento más profundo: “El Hijo resucitado filializa a toda la humanidad. Esto constituye la inutilidad de la figura del saber y de su transmisión. Para Pablo, la figura del saber es, en sí misma, una figura de esclavitud, del mismo modo que la de la ley. La figura de maestría que se vincula a ella es en realidad una impostura. Hay que destruir al

maestro y fundar la igualdad de los hijos” [Badiou, p. 63¹]. Romper con las estructuras jerárquicas y llegar a una unión de los sujetos bajo un mensaje universal de Verdad son los aspectos que un marxista maoísta declarado encuentra en una religión tan tradicionalmente alejada de estas doctrinas ideológico-políticas. Badiou se declara marxista en el sentido más profundo de la igualdad, esto es, en la capacidad subjetiva transtemporal de emancipación del sujeto; y maoísta en el sentido más íntimo de la militancia y compromiso de partido.

Desvinculado de toda pretensión hermenéutica o de toda apropiación de saber establecido, el primer libro al que nos enfrentaremos (título original en francés: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, 1997) no está sino colmado de fórmulas repletas de términos metafísicos tradicionales deslocalizados del lenguaje filosófico y transportadas a un campo incognoscible descubierto por el apóstol hace cerca de dos mil años.

Giorgio Agamben, por otro lado, a priori no parece alejarse mucho de las pretensiones de Badiou. Sin embargo, tanto método como conclusiones distan en casi todos los sentidos. Su propósito pasa por esclarecer cuestiones de tipo filológico para sustentar sus ideas del modo más objetivo. Tales ideas se pueden resumir en una: recuperar el sentido mesiánico de las epístolas. Para ello Agamben deberá luchar contra gran parte de la tradición exegética, pero sin repudiarla por completo (a diferencia de Badiou), pues se servirá de numerosos autores de distintas épocas y contextos. *Il tempo che resta* (original publicado en el año 2000) es un interrogatorio a las cartas paulinas que, mediante las aportaciones de diversos escolares y sus propias investigaciones herméuticas, pretende comprender las aporías que presenta la estructura del tiempo.

En cuanto a las fuentes citadas en este estado de la cuestión de la apropiación paulina en la posmodernidad, me he ayudado de los puntos de vista de diversos autores. En primer lugar, me ha parecido interesante implicar directamente tres de ellos a la cuestión que queremos tratar. Estos son, el ya citado Jacob Taubes, quien se podría considerar precursor de la lectura teopolítica de las cartas de Pablo: él propone un nuevo universalismo la consecuencia del cual es la indeterminación de la legitimidad de cualquier orden político (Gignac, 2002); Hannah Arendt (1906-1975), por sus importantísimas aportaciones a la cuestión de la Voluntad y a la manera de entender ésta en el lenguaje del apóstol; y, por último, a Alois M. Haas (1934-), dado que, además de

¹ A partir de ahora, todas las citas de Badiou pertenecerán a este mismo libro: BADIOU, A., *San Pablo. La fundación del universalismo* [trad. Danielle Reggiori], Anthropos, Barcelona: 1999.

su capacidad de rastrear los vestigios de mística que acompañan a parte de los sabios posmodernos, creo que aporta una crítica directa a varias de las cuestiones más importantes del libro de Agamben. En segundo lugar, de manera indirecta, me he servido de los estudios de otros tantos autores para ayudarme a dirigir y corroborar mi aprendizaje.

Enfrentarse a estos dos libros no es tarea sencilla. Igualmente complejo es encontrar las citas más adecuadas en cada contexto del análisis. Sin duda, los textos, tal como dice Alois M. Haas (a propósito del de Agamben), “no es cosa fácil, dado que el autor [en este caso, los autores] gusta de emplear formulaciones esotéricas” [Haas, p. 50]. Pero, más allá de todo, lo importante es que, y esto hay que destacarlo, uno y otro coinciden en la necesidad de retrotraer a nuestro presente las mismas preguntas que Pablo. Por lo tanto, retomar y restablecer el mensaje de las epístolas paulinas en el devenir del mundo actual es el gran motivo de este cara a cara que he querido exponer aquí.

Alan Badiou: *San Pablo. La fundación del universalismo*

Introducción

Alan Badiou toma la figura de san Pablo, y no tiene ningún complejo en anunciarlo, como un pretexto para declarar sus ideas. Su trabajo no es exegético, ni siquiera historiográfico. Se trata de una intención absolutamente subjetiva basada en tomar el gesto de este personaje de hace dos mil años y volver a pensarlo, “desplegar sus enredos y vivificar su singularidad y su fuerza instituyente” [Badiou, 1999, p. 7] a fin de responder a una necesidad contemporánea. El gesto de Pablo es entendido como la sustracción de la verdad del control comunitario. Una verdad, una justicia, que no pertenece ni se extrae de ningún conjunto objetivo (es decir, en una *situación*, en un estado de cosas, en una multiplicidad cualquiera establecida por la comunidad, la Historia o la tradición), ni por su causa ni por su destino; más bien se extrae de la ruptura casual de éste.

Como veremos, a lo largo del libro se toma al apóstol como un auténtico antifilósofo. Ello, ligado al hecho de que se puede considerar la sacralización de los textos paulinos, como mínimo, un hecho extraño [Badiou, p. 34], hace que el francés escriba desde su propia lectura desacralizada. Hay que tener en cuenta, llegados a este punto, algunas observaciones que destaca Badiou: en primer lugar, leer a Pablo significa enfrentarse a los textos más antiguos que nos han llegado del cristianismo (los Evangelios fueron redactados mucho después). En segundo lugar, hay un notable contraste de las epístolas con los Evangelios (con excepción a alguna parte del tardío de Juan), puesto que en ellas no se menciona en ningún caso la vida empírica, esto es, las experiencias de Jesús. La única importancia real para el autor de las epístolas es que Cristo murió y resucitó. Por último, en tercer lugar, entre los textos paulinos y los Evangelios acontece un hecho histórico clave: con la destrucción del templo de Jerusalén por parte de Tito, el movimiento de transición cristiano pierde su punto de centralidad simbólica de la Ciudad Santa y poco a poco Roma se irá convirtiendo en la capital de cristianismo. Entretanto, Pablo, ya sea por su visión universalista o por su idea de Imperio Romano, predica sin apelación de símbolos. Jerusalén no es más importante para él que el propio mundo en sí.

En este contexto, veremos que todo el libro gira en torno al concepto *acontecimiento* (*événement*), al igual que las epístolas giran en torno a la Resurrección. El contenido de la “fábula de la Resurrección” no es importante, pero lo es el método.

Un método que es siempre el mismo y que Badiou asegura haber tomado de Pablo: una vez acaecido el acontecimiento, todo se basa en la acción subjetiva *a posteriori*. No le importan a Badiou las verdades históricas, establecidas o aprendidas. Su concepto de verdad pasa por ese gesto totalmente subjetivo que, tomado como fuerza fundadora, genera las condiciones genéricas de universalidad. Tomar a Pablo significa tomar a alguien que se planteó lo mismo que nuestro autor: ¿cuáles son las condiciones de una singularidad universal?

Con todo, los fundamentos del texto de Badiou, a nivel estructural, son dos: 1) la fascinación del francés por el personaje de Pablo, quien basa toda su obra en la famosa experiencia que tuvo camino de Damasco. 2) Una concepción que no tiene en cuenta las políticas de identidad o de las diferencias. En cierto modo, escribe desde el antipluralismo, siendo escéptico (incluso despreciando) a todo tipo de “verdades” preestablecidas en lo que él denominará “saber cultural”. Estas “verdades” no tendrán nada que ver con su concepto de verdad.

Acontecimiento

El objetivo de nuestro autor pasa por re-fundar una teoría del Sujeto, basada en la dimensión aleatoria del acontecimiento y al mismo tiempo no sacrificar el motivo de verdad. Para entender tal periplo, es básico conocer el concepto de *acontecimiento* de Badiou. Quién esté mínimamente familiarizado con la obra del francés, habrá oído hablar de su libro más reputado, *El ser y el acontecimiento* (1988). Conocer su contenido es imprescindible para leer el texto que nos atañe, pues toda la tesis planteada se sustenta en torno a éste.

Ser y acontecimiento se oponen pero son indisolubles entre sí. Además, a pesar de su irracionalidad y discreción, los acontecimientos se mantienen gracias a la militancia *a posteriori* de sujetos que, con fidelidad inquebrantable, se ligan al acontecimiento. Lo que necesita del sujeto-acontecimiento es fidelidad a la causa como parte intrínseca al propio acontecimiento, puesto que sin un compromiso fidedigno absoluto, el acontecimiento pasa a ser ontologizado.

Por ello, no se me ocurre otro modo de empezar este análisis que exponiendo el significado del acontecimiento en la filosofía del francés. En el libro que acabamos de citar, Badiou se plantea reconstruir enteramente una nueva ontología basada en “la teoría de los conjuntos” y las matemáticas y dejar de lado el lenguaje, la semiótica y la

cultura. La existencia se basa, pues, en azarosos acontecimientos singulares que no mantienen ningún tipo de relación con los elementos de la realidad. En otras palabras, acontecimientos que nacen de la nada absoluta, de la espontaneidad, sin causa. Para el surgimiento de una verdad hace falta que ésta nazca desligada de contabilidad, sin predicado y sin control: el acontecimiento se pervierte, se trivializa, si se reduce a una parte del ser.

Por tanto, el carácter de la conversión de Pablo se funda en un acontecimiento. La trascendencia de esto reside en que él no es un cristiano “a condición de” o “a cambio de”, lo es por lo que representa su acontecimiento en el camino anónimo como signo subjetivo de la resurrección de Cristo. La máxima del acontecimiento en relación a la verdad pasa por entender que “el surgimiento del sujeto cristiano es incondicionado” [Badiou, p. 19]. Pablo es el “hombre que, armado con un acontecimiento personal, está fundado para declarar ese acontecimiento impersonal que es la Resurrección” [Badiou, p. 20].

Asimismo, importante es la idea de “proceso de verdad”, que sufre una constante hostilidad por parte del mundo contemporáneo. Ante la hostilidad será imprescindible entender las condiciones de la singularidad universal, puesto que su comprensión nos permitirá ser capaces de enfrentarla a las abstracciones establecidas por el capital (a saber, jurídicas en el contexto de Pablo y económicas hoy en día). Así pues, Pablo se convierte en la inspiración perfecta para Badiou para enfrentar el problema actual.

Badiou piensa que la ideología nacida de todo aquello cultural contiene un relativismo tan extremo que sustenta tanto verdades declaradas por un lado como aparatos simbólicos y oscurantistas por el otro. Por tanto, para él, la pluralidad identitaria hija de la cultura y el productivismo del mercado globalizado del capital se funden en un entramado abstracto que bloquea el despliegue de la verdad.

Para nuestro autor existe un procedimiento general en Pablo según el cual, después de un acontecimiento, desplegar la verdad consiste en la declaración (por tanto acción, compromiso, militancia) y, consiguientemente, en la fidelidad a tal declaración. Todo ello implica: 1) la verdad inscrita en lo que adviene (o en el acontecimiento) es singular, por tanto no es ni estructural, ni axiomática, ni legal. 2) Al ser la verdad esencia de una declaración subjetiva, ésta no puede en ningún caso estar soportada en un sub-conjunto preconstituido, es decir, en nada comunitario y/o históricamente establecido. No se reclama de ninguna identidad ni constituye ninguna. Es para todos y, siendo destinada a cada uno, fuera de toda condición de pertenencia.

Por último, Badiou elabora su propia reinterpretación de las tres virtudes teologales de san Pablo. En clave de una militancia fiel al acontecimiento proclamado, fe, caridad y esperanza toman un sentido propio, que él traduce como convicción, amor y certeza.

Gracia

Comprender el anti-nominalismo (*antinominalism*) de Badiou exige pasar por una asimilación de su concepto de *gracia* [Barbour, p. 285]. La ley en el sentido del *Nomos* (es decir, el reparto o asignación de unos bienes ya preestablecidos) es contraria al acontecimiento-Cristo, que significa el fin de este tipo de distribución legislativa, de este tipo de justicia. Para Badiou acontecimiento y ley se encuentran separados puesto que el primero significa puro exceso respecto del segundo. En otras palabras, el acontecimiento es el puro dar de la nada que no se agota en sí mismo, es el sentido más íntimo de la gracia.

Por tanto, la absoluta gracia, el regalo propio de la antieconomía², hace totalmente irrelevante las diferencias establecidas entre el sujeto y la llamada al sujeto en su absoluta y desinteresada singularidad. La ley, por contra, cifra la finitud, que es lo que en el texto paulino se declara por muerte.

En una situación de finitud lo que nos permite repartir o adquirir lo ya existente es la ley. El acontecimiento no prevé ningún tipo de concesión previa pues es un nacimiento absolutamente nuevo. La gracia, por tanto, es un regalo que no se puede distribuir entre nosotros igual que cualquier otro bien, puesto que lo recibimos cada uno individualmente pero de manera infinita.

Bajo una perspectiva lacaniana [Gignac, 2002], Badiou ve la ley en el contexto paulino como el mecanismo con la que el sujeto es asignado a la muerte. El pecado se asigna a la vida. La ley hace de la muerte vida y de la vida muerte. El pecado, bajo el efecto de la ley, sólo se entiende como “permutación” de las posiciones de vida y de muerte. Tan sólo la Resurrección restablece las correctas posiciones de vida y de muerte.

² Nos estamos refiriendo a lo contrario de la relación de intervención de la Ley divina sobre el hombre, según la cual seguir los preceptos de Dios son garantía de un Bien futuro, por lo tanto uso el término “antieconomía” para referirme a la entrega totalmente incondicionada de la gracia de Dios. No se trata de un dar para recibir, sino de una recepción absoluta e incondicional.

Siguiendo con Lacan de trasfondo, Badiou define al sujeto que vive en el acontecimiento como un sujeto dividido. Contrariamente a lo que hacen los otros tres discursos (judío, griego y místico)³, la Resurrección de Cristo, el acontecimiento-Cristo, no unifica el sujeto. Más bien, y esto es lo interesante, mantiene y entrelaza las partes del sujeto; une los dos senderos subjetivos: el de la carne y el del espíritu⁴.

En este sentido, la vida del cristiano es la de la unión entre la vida del paraíso y la vida del pecado. La carne representa la identidad (o las identidades) encerradas en sí mismas de las cuales cada uno tiene que liberarse. Es, dicho de otro modo, el espacio de la multiplicidad particularista y de la contabilidad, lo contrario, por tanto, al acontecimiento. Asimismo, el espíritu representa los efectos posteriores al acontecimiento. Se trata de una contabilidad desbordada por exceso, el recibir absoluto e infinito.

Lo importante a destacar en la teoría de la división del sujeto es que la ruptura que causa un acontecimiento acontecido, valga la redundancia, deja al sujeto en la situación del “no-sino”, que es la esencia de lo universal. Desde el “no”, que acaba con los particularismos cerrados, hasta el “sino”, que indica la labor fiel en la que los sujetos del proceso postacontecimiento se abren (y se mantienen abiertos) a éste. En otras palabras, “no” a lo que da la ley, “sino” al don de la gracia.

El pasaje de Rom 6, 4-11 es básico para esclarecer la relación entre muerte y resurrección. Su confluencia no es dialéctica puesto que significan dos momentos de una misma realidad. Como acontecimiento, la resurrección emerge de una situación (la muerte) pero sin ser causada por ella, por tanto, no es ni su superación ni otra de sus formas. “Porque la muerte es una operación en la situación, una operación que inmanentiza la localización del acontecimiento, mientras que la resurrección es el acontecimiento mismo. De ahí que el argumento de Pablo sea extraño a toda dialéctica” [Badiou, p. 75]. Contrariamente al análisis de Nietzsche, en Pablo no hay un mensaje de muerte: Cristo murió porque tenía que resucitar, pero no resucitó porque estuviese muerto.

Cuando leemos “muerte” en las epístolas no debemos interpretarla en su sentido biológico. Pertenece a una parte de un mismo sujeto pero que se encuentra dividido. La muerte de Cristo no tiene otro significado para Pablo, según Badiou, que el “permiso” de entrada a Dios (la gracia) a cada uno de los sujetos para que en éste sea posible la

³ Trataremos los discursos en el apartado *Los cuatro discursos*.

⁴ Una dicotomía que, por cierto, es análoga a la de la ley-gracia, muerte-vida o situación-declaración.

elección de la vida. No se trata de una salvación escatológica (judía, al estilo del libro del *Éxodo*), más bien de una reconciliación en la que Cristo se convierte en nosotros y nosotros en Cristo. El significado de resurrección, entonces, es el de optar por la vida. El punto clave es ver si cada uno de los sujetos encerrados en el tiempo finito encuentra una oportunidad material de resurrección, es decir, de ser fiel a un acontecimiento sirviendo a la verdad. Este es el sendero para optar por la vida. Todo ello *en* la división del sujeto o, lo que es lo mismo, sin intentar elevar por superación una de las partes del sujeto dividido.

Apóstol

Del mismo uso que da Pablo a los discursos judío y griego en sus epístolas, se sirve Badiou a lo largo de todo el libro.

En tanto que nacimiento absolutamente nuevo, el acontecimiento no contiene maestría en su esencia: ni la del sabio, ni la del profeta, pero tampoco la del Padre.

Para Pablo, la emergencia de la instancia del hijo está esencialmente ligada a la convicción de que el “discurso cristiano” es absolutamente *nuevo*. La fórmula según la cual Dios nos ha enviado a su hijo, significa, en primer lugar, una intervención en la Historia, por la cual ya no está gobernada por un cálculo trascendente según las leyes de una duración, sino, como dirá Nietzsche, “rota en dos”. El envío (el nacimiento) del hijo nombra esta rotura. Que la referencia sea el hijo, y no el padre, nos prescribe que ya no confiemos más en ningún discurso que pretenda tener la forma de maestría [Badiou, p. 46].

Así, el discurso del hijo implica que no es necesario ser judeo-cristiano, tampoco griego-cristiano, pero tampoco una síntesis de los dos. Hablar desde el primero pertenece a los profetas, desde el segundo a los filósofos y hablar desde una comunión entre ambos es una confusión. Pablo vive en la constante preocupación de proponer una diagonal entre ambos discursos y no una síntesis entre ellos.

Es aquí donde entramos por fin a examinar el auténtico significado de *apóstol*. Estamos en la triangulación *profeta* (maestría judía), *filósofo* (maestría griega) y *apóstol* (garante del nuevo discurso). Como sabemos Pablo usa frecuentemente la fórmula “llamado a ser apóstol”. Además, también sabemos que no conoció ni convivió en primera persona con Jesús. Sin embargo Pablo recusa a todos aquellos que pretenden erigirse como autoridades (maestros) de la verdad en nombre de aquello que han visto o vivido. “No hace al caso lo que antes fueran, pues Dios no hace acepción de personas” (Gal, 2, 6). El apóstol no nutre su discurso ni del testimonio ni de la memoria.

No encuentro mejor manera para sintetizar lo susodicho que citando al propio Badiou en una síntesis bastante esclarecedora que redondea el significado de conceptos analizados hasta ahora:

Contrariamente al hecho, el acontecimiento no es medible sino según su multiplicidad universal de la cual prescribe la posibilidad. Es en este sentido que es gracia, y no historia.

El apóstol es entonces el que nombra esta posibilidad (el Evangelio, la Buena Nueva, sólo es eso: nosotros podemos vencer a la muerte). Su discurso es de pura fidelidad a la posibilidad abierta por el acontecimiento. No podría, pues, de ninguna manera (y esta es la punta de la antifilosofía de Pablo), competir al conocimiento. El filósofo conoce verdades eternas, el profeta conoce el sentido unívoco de lo que va a venir (incluso si sólo lo entrega en figuras, en signos). El apóstol, que declara una posibilidad inaudita, ella misma dependiente de una gracia de acontecimiento, no conoce, propiamente hablando, nada [Badiou, p. 48].

He aquí la paradoja de la universalidad, la cual, como acabamos de ver, depende de un sujeto singular que está dispuesto a renunciar, en un ejercicio puramente subjetivo, interior, a todo lo que Badiou llama “particularidades comunitarias”, es decir a cualquier marca de identidad.

¿Transición o nacimiento?

De esta actitud de Pablo es un buen ejemplo la famosa disputa entre los apóstoles Pablo y Pedro en Jerusalén, cerca del año 50 (Hechos, 15). Allí se abre un debate que en ningún caso se encuentra cerrado hoy en día. Prueba de ello es que Badiou lo replantea a modo filosófico: “La interrupción (¿qué es lo que un acontecimiento interrumpe, qué es lo que preserva?). La fidelidad (¿qué es ser fiel a una interrupción de un acontecimiento?). El marcaje (¿hay marcas o signos visibles de la fidelidad?)” [Badiou, p. 25]. Las tres preguntas corresponden a una traducción de las cuestiones que se plantearon en los primeros años del cristianismo o, dicho de otro modo, los últimos años del judaísmo precristiano. De esa disputa emergen todas las diferencias en la interpretación del paso del judaísmo al cristianismo. Badiou toca esta tecla con bastante acierto:

El campo judeo-cristiano de estricta observancia plantea que el acontecimiento-Cristo no ha abolido el espacio antiguo. [...] Se trata de establecer que su novedad conserva y releva la localización tradicional de la creencia, la incorpora por superación.

El acontecimiento-Cristo completa la Ley, no la rescinde. Las marcas heredadas de la tradición (la circuncisión, por ejemplo) son, pues, siempre necesarias. Se puede incluso decir que, retomadas y elevadas por la nueva noticia, son transfiguradas, y por tanto, más activas [Badiou, p. 24].

La verdad que se encuentra en el espacio del postacontecimiento hace indiferente el marcaje comunitario anterior. No lo juzga, no lo niega y no lo desprecia. Lo absorbe en una dialéctica de superación. Así debe ser la interpretación de Cor I, 7, 19: “Ni la circuncisión ni la incircuncisión significan nada”.

Por tanto, el incidente con Pedro implica para Pablo darse cuenta de la necesidad de nuevos principios. La Ley fundada en su imperativo antiguo ya no es defendible, ni siquiera para aquellos que se apoyan en ella. A partir del acontecimiento-Cristo, la ley se ha convertido en la “figura de muerte”. Es imposible la coexistencia de la Ley (que es principio de muerte para la verdad que surge) y la declaración del acontecimiento (que es principio de vida).

Además de esta disputa contra la ley judía, Pablo inicia otra contra la sabiduría filosófica. Badiou nos recuerda que el discurso de Pablo fracasó en Atenas. Entender por qué es sumamente importante. ¿Cómo, desde una posición antifilosófica⁵, con la única arma del acontecimiento-Cristo, podía Pablo abordar a la comunidad sustentada en la categoría esencial de sabiduría y la superioridad retórica? En otras palabras, el lenguaje y la sabiduría se enfrentan en su esencia a Dios, que es “soplo” (espíritu) y “fuerza”. El discurso griego se preocupa por las leyes cósmicas y el ajustamiento del sujeto a éstas.

Entonces, enfrentado a la ley judía y las leyes griegas, para Pablo únicamente existe un camino (o más bien la necesidad de un camino) que evite ambos referentes.

Militancia

Es sumamente importante la actitud vital de Pablo. Sin ella, solamente con sus textos, sería imposible para Badiou sustentar su propia tesis. El activismo político se refleja en las epístolas, las cuales son, según nuestro autor, distintas intervenciones en las vidas de los núcleos de fieles que él nunca pierde de vista. De ahí la insistencia en el Pablo militante y la importancia de la militancia en los procesos de verdad.

⁵ Idea que trataremos con detalle más adelante.

La actitud del apóstol consiste en insistir y recordar la inexistencia de grados dentro de un proceso de verdad: “o se participa de ella, se declara el acontecimiento fundador, y se saca las consecuencias, o se permanece extraño” [Badiou, p. 23]. Sin ritos, sin marcas exteriores. Solamente fundamentado en el reconocimiento subjetivo inmediato de singularidad, si no el proceso de verdad no es universal. No es por otra razón que el cristianismo paulino considera todos los fieles conversos (circuncisos y no-circuncisos) en pleno ejercicio.

Pablo no tiene ninguna intención de hacerse valer por lo que escribe. Se trata más bien de hacer prevalecer la oportunidad de su acción, de escribir en una forma con rasgos de antifilósofo. El apóstol “no escribe un sistema, o suma, ni tan siquiera verdaderamente un libro. Propone una palabra de ruptura, y el escrito continúa cuando es necesario” [Badiou, p. 33].

El apóstol nos deja atónitos en cuanto a su prosa. Sin dejar rastro alguno de huellas epocales, el texto está escrito

bajo el imperativo del acontecimiento, algo de recio y de intemporal, algo que precisamente, porque se trata de destinar un pensamiento a lo universal *en su singularidad surgiente*, pero independientemente de cualquier anécdota, nos es inteligible sin tener que recurrir a pesadas mediaciones históricas (lo que está lejos de ser el caso para numerosos pasajes de los Evangelios, sin hablar del opaco Apocalipsis) [Badiou, p. 38].

Badiou, mediante un microanálisis de un proyecto de película sobre la figura de san Pablo de Pier Paolo Pasolini, la cual, por cierto, nunca se llegó a rodar, extrae interesantes conclusiones de las tesis del cineasta.

Tanto el filósofo francés como el cineasta italiano ven en Pablo los rasgos de un antifilósofo, a la manera nietzscheana, pero que van mucho más allá. Pablo no trata la filosofía (como sí lo hace Nietzsche) como un error o ilusión necesaria, como un fantasma, sino que sencillamente no hay lugar para la filosofía y sus pretensiones. Por esto mismo es por lo que Pasolini trata de crear una reencarnación de un Pablo militante, un luchador de la resistencia que trabaja únicamente, como un activista, alentando y tratando de adherir tanto simpatizantes como oponentes a su causa.

Los cuatro discursos

Alan Badiou sustenta su tesis a partir de la construcción de una “teoría de los discursos” (capítulo IV) basada, entre otros, en el pasaje Cor 1, 1: 17-31; otra vez bajo

la notable y explícita influencia de Lacan y sus discursos, Badiou hablará concretamente de cuatro. Como ya hemos dicho más arriba, el discurso paulino pasa por la superación de la ley de la comunidad judía (primer discurso) y de la sabiduría griega (segundo discurso). Añadirá, asimismo, un cuarto discurso, ligado al mundo de la mística, pero rápidamente lo desestimaré por su lejanía a la militancia operante fundamental en Pablo.

¡Cuán importante es el acontecimiento-Cristo para sostener toda la estructura paulina! Tan potente es que, aun competir a un sólo punto inaudito y azaroso de la realidad, abraza todos los niveles de ésta. El acontecimiento pone en punto muerto la lengua. Un punto muerto que se traduce en locura para el griego y en escándalo para el judío. Uno por no tener nada que ver con la razón, el otro por sustentarse en la debilidad. Los discursos preestablecidos no contemplan (es indecible, innombrable) el discurso del acontecimiento que, por su naturaleza, debe ser nuevo. El discurso de Pablo, apóstol, es el de lo nuevo (del nacimiento, del hijo). Tal cuestión implica nuevo lenguaje, desligado del de los discursos existentes. Se trata de la invención de una lengua en la que se sustituye la razón y el orden de la fuerza por la locura, el escándalo y la debilidad.

“La antifilosofía de Pablo no es clásica, puesto que asume que no hay prueba, ni siquiera milagrosa. La fuerza de convicción del discurso es de otro orden, y es capaz de romper con la forma del razonamiento [Badiou, p. 57]. Si se habla en “la lengua de Pablo”, hay que saber que el acontecimiento no ha venido a probar nada, puesto que se trata de puro comienzo. La Resurrección no implica argumentar o cumplir, ni necesita pruebas ni es en sí una prueba.

El discurso judío es el del profeta, el del signo o lo que en teoría legal se llama excepción. La Ley para este discurso se escribe en mayúsculas puesto que proviene de lo incognoscible, de lo inefable, en este caso, de la palabra de Dios. El griego, por otro lado, es el de la sabiduría y la totalidad de la naturaleza o del de las que la teoría legal denomina “leyes naturales”. La ley del discurso griego es, por tanto, una ley que se define como función del orden natural. Proveniente del ser pensante que la deduce en una situación concreta.

El proyecto del apóstol se centra en torno a una lógica universal, hecho que implica que sea imposible sostenerse en cualquier ley, ni la que regula las consecuencias de la elección excepcional (la elección del pueblo judío por parte de Dios), ni la que ata al hombre al conocimiento del cosmos. En este sentido, “es imposible que el punto de partida sea el Todo, pero también es imposible que sea una excepción al Todo. Ni la

totalidad ni el signo pueden convenir. Es necesario partir del acontecimiento como tal, el cual es acósmico e ilegal, ni integrándose en ninguna totalidad, y no siendo signo de nada” [Badiou, p. 45].

El cuarto discurso, nombrado por el apóstol “discurso subjetivo de glorificación”, se basa en Cor 2, 12: 1-10. Es el de lo inefable. El discurso del no discurso. Lo que se conoce comúnmente por mística. Aunque es puramente subjetivo, para Pablo esta cuarta figura no debe en ningún caso declarar. La declaración implica dirección, cosa que el cuarto discurso no puede tener. La figura del discurso místico no gana nada glorificándose de la debilidad: “es vano querer justificar una postura declaratoria por los prestigios del milagro” [Badiou, p. 56], pues el sólo hecho de declararlo implica una vuelta al discurso del signo. Por tanto, el cuarto discurso se mantiene como un “suplemento mudo”. Adentrándonos en el concepto de verdad de Badiou: “jamás se debe intentar legitimar una declaración con el recurso íntimo de una comunicación milagrosa con la verdad. Dejemos las verdades a su ‘sin voz’ subjetivo, pues sólo el trabajo de su declaración la constituye” [Ivi.]. Pablo, en este sentido, no tiene nada de oscurantista. Es más, prohíbe fundamentar una declaración cristiana a partir de lo inefable.

En definitiva, el tercer discurso, el de Pablo, no se sujeta a la facticidad ni a la norma, tampoco a la excepción ni al orden, sino a un puro acontecimiento que cambia y deja atrás cualquier tipo de relación que no sea nueva. El acontecimiento-verdad pertenece íntegramente a aquel que lo declara en público.

Giorgio Agamben: *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*

Introducción

Nos enfrentamos ahora a un libro que nace de la transcripción del contenido de varios seminarios que Giorgio Agamben impartió en varias universidades entre 1998 y 1999. Todos ellos constituidos bajo la misma premisa, el comentario a las diez primeras palabras del versículo primero de la carta a los Romanos. En la traducción de nuestra edición: “Pablo, siervo de Jesús mesías, llamado apóstol, separado para el evangelio de Dios” [Agamben, p. 18].

Se trata de un estudio hermenéutico, con una gran metodología filológica y resuelto con muestras de una gran erudición por parte del autor. En este sentido, nos enfrentamos a un estilo parecido a la exégesis, un estilo muy propio del filósofo italiano: análisis a fondo de las palabras, exposiciones etimológicas muy cuidadas, atención focalizada en la posición tanto de las palabras como de los signos de puntuación, etc. Un acercamiento a las fuentes directas que, como mínimo, se muestra como un intento de trabajo objetivo.

Dos cosas me gustaría destacar antes de iniciar propiamente el análisis. En primer lugar, advertir que se trata de un estudio en torno a una comprensión del tiempo mesiánico y, para ello, no hay mejor opción que la de analizar el mensaje paulino. ¿Qué sino la lectura de los textos del primer (y quizá único) que comprendió la esencia del tiempo mesiánico? En segundo lugar, destacar que el séptimo capítulo, bajo el título de *Tornada*, es una especie de compendio de todo lo anterior que saca a la luz la influencia directa, hasta entonces difuminada, de Walter Benjamin en todo el libro. Se trata de un guiño bastante claro a los siete días de la creación, destacando al séptimo y a su esencial distinción con los demás.

Aunque los argumentos se basan, muchas veces, en traducciones propias de los textos griegos, éstos cogen forma a partir de una crítica textual e histórico-teológica muy precisa. Con ello, Agamben pretende recuperar la posición de las epístolas como textos mesiánicos fundamentales de Occidente, ya que siglos de malas traducciones e interpretaciones corrompidas han llevado las cartas a ser entendidas fuera del mensaje mesiánico.

Como hemos dicho, en el trasfondo del libro aparece Benjamin, pero también le acompañan autores diversos tales como Nietzsche, Scholem, Taubes, Kafka o Adorno, entre otros. De ellos se sirve nuestro autor para resolver lo que, desde el punto de vista de la lógica, es irresoluble del tiempo mesiánico: entender su estructura. Pablo, sin duda es quién se dio cuenta de la aporía del mesianismo y Agamben retrotrae las preguntas del apóstol al presente para presentarlas sobre un telón político.

La lectura de las cartas por parte de Agamben es explícitamente secularizada. En este sentido, todo lo ligado a la cristología no le importa o, dicho de otro modo, la cristología desaparece siendo absorbida por el mesianismo. Es más, Cristo ya no debe ser entendido como un nombre propio, *Khristós*, dado que en realidad se trata de un adjetivo. Largos siglos de malas traducciones e interpretaciones han llevado a sustantivar *khristós* (mesías, ungido).

Toda lectura y toda nueva traducción del texto paulino debe partir de la idea de que *christós* no es un nombre propio, sino que es [...] la traducción griega del término hebreo *masiah*, que significa el “ungido”, es decir, el mesías. Pablo no sabe nada de Jesucristo, sino de Jesús mesías o el mesías Jesús, como escribe indiferentemente. Tampoco el apóstol usa jamás el vocablo *christianós*, pero si lo hubiera conocido [...] el vocablo no podría significar otra cosa para él que “mesiánico”, sobre todo en el sentido de seguidor del mesías. Esta observación es obvia, puesto que ninguno puede negarla seriamente; sin embargo, no es trivial ya que una costumbre milenaria, que deja sin traducir la palabra *christós*, haya acabado por hacer desaparecer el vocablo “mesías” del texto paulino [Agamben, p. 26].

Por tanto, la aproximación al primer versículo de la Carta a los Romanos será siempre en referencia a esta conclusión. Este punto de partida es de lo más significativo en el sentido de que Agamben, ya desde un principio y con plena conciencia, sabe que parte desde un telón divergente a toda la tradición de estudios paulinos.

Ley

Pienso que es importante, al igual que con Badiou, conocer un poco el recorrido filosófico previo del autor en cuestión con el fin de entender mejor el texto al que nos enfrentamos. Quien esté al tanto del devenir de la filosofía más reciente conocerá, por poco que sea, el famoso concepto de *Homo Sacer* de Agamben. La trilogía que lleva por nombre este mismo concepto saca a la luz el engaño de la política moderna la cual, en su forma fraudulenta, recubierta de apariencias de libertad y participación ciudadana, no

es más que un modelo político de inspiración en los estados de excepción (por ejemplo, en los campos de concentración). Solamente su sofisticación de engranajes casi perfectos permite mantener la ilusión de la manutención de las garantías bajo una ley embeleca.

El poder ya no se ejerce desde los sujetos a los que pertenece, sino que, dirigido a un objeto, el *homo sacer* se expone desnudo, *nuda vida*, de garantías y poderes, a una constante fuerza de corrección, cautiverio y muerte. El Homo Sacer (“hombre asustado”) es, entonces, el objeto de la política moderna, a la que Agamben nombra *biopolítica*. La ley de este modelo, aunque siempre implícitos, tiene unos mecanismos que se adaptan a una única función: des-subjetivizar al ciudadano para re-subjetivizarlo por medio de una intervención directa a sus deseos y motivos de acción, es decir, crear vidas deshumanizadas para poder contabilizarlas desde un punto de vista numérico. Mucho más sutil (o sea, perfeccionado) que los estados de excepción y los campos de concentración nazi pero con una tenue confluencia de fines. Por tanto, ni el totalitarismo ni la democracia pueden ser, para el autor, los modelos políticos satisfactorios para la sociedad.

En el plano del *Tiempo que resta*, el sentido mesiánico que han adoptado las Cartas bajo el análisis de Agamben implica que la ley debe ser tratada como un medio puro y no como instrumento dirigido a un fin. En otras palabras, más que eliminar la ley como tal debemos preservarla en su versión inoperante. Preservar la forma sin su fuerza ni su contenido.

Se trata de liberar la ley (siempre dentro del tiempo mesiánico) de su uso canónico para darle un *uso* mesiánico, o sea, ni mejor ni peor; sin embargo, propio, necesario e inaudito en el tiempo al que pertenece. Tal ley no tiene relación con fin alguno.

Esto es precisamente lo que Pablo declara en sus cartas con la entrada en el tiempo mesiánico. Es la promesa de una ley de lo infinito, fuera de toda intimidación o tensión temporal es decir, de tensión con un fin. La función de esta ley ya no es de orden severa, es, como el juego de un niño, sin intención, sin finalidad. Superando totalmente la ley antigua de relación violenta entre el sujeto y el objeto jurídico, la nueva ley no rompe la antigua, sino que se alza como su recapitulación y elimina el vínculo con la fuerza y la violencia que ésta mantenía.

Así,

como en la ley (*nomos*) la potencia de la promesa se traspone en obras y en preceptos obligatorios, así, ahora, el tiempo mesiánico hace inoperantes estas obras, las restituye al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia. Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley [Agamben, p. 99].

Y más aún, sirviéndose de las inacabables polémicas que ha generado la exégesis en torno a Rom 3, 31 (“¿Hacemos, pues, inoperante la ley por medio de la fe? ¡De ningún modo! Hacemos firme la ley”), Agamben escribe:

después de haber declarado muchas veces que el tiempo mesiánico hace inoperante la ley, en este pasaje parece que se afirma lo contrario. En verdad es justamente el significado de su *terminus technicus* lo que el Apóstol trata de precisar aquí, refiriéndole a su étimo [de la ley]. Lo que está desactivado, lo que ha sido sacado de su *enérgeia*, no está anulado por este hecho sino conservado y afirmado para su cumplimiento [Agamben, p. 100].

Es importante destacar aquí que en Pablo la fe juega un papel importante, en tanto que bajo su influjo, el lenguaje se transfigura. Ésta es una experiencia del mundo y su acto contiene repercusiones políticas. La confesión de fe no representa una verdad. Tampoco una actitud. En otras palabras, decir “tengo fe en que Jesús es el Mesías” y “tengo fe en el deber de seguir el ejemplo de Jesús” no tiene ningún sentido. La fe auténtica viene por la palabra. Es una experiencia de la palabra y proviene de la escucha, de la escucha por la palabra del mesías. Así pues,

Aquí no es esencial la relación de verdad entre palabra y cosa, sino la pura forma de relación entre lenguaje y mundo, que llega a ser productora de vínculos y efectos reales. Así como en el estado de excepción la ley suspende su propia aplicación sólo para fundamentar de este modo su vigencia en los casos normales, del mismo modo, en el performativo, el lenguaje suspende su denotación sólo y justamente para fundamentar su nexo con las cosas [Agamben, p. 130].

Lo mesiánico es la gracia, el exceso que impide a la fe y a la ley coincidir o separarse; lo que hace posible desarmar la ley. En este sentido, es por esto por lo que las instituciones políticas o religiosas se corrompen y, en la medida en que se decantan por una de las dos caras de la moneda, entonces, se generan los estados de crisis.

Tiempo

Para explicar el concepto de tiempo en Agamben partiremos de su propio *ejemplo del poema* [Quinta jornada]. La redundancia de la que viven las formas poéticas, en concreto el de la sextina, sirve para explicar el modelo de la temporalidad mesiánica [Gignac, 2002]: la sextina es una forma poética de extrema rigidez y “en ella la rima se modifica en el sentido de que el retorno regular de la homofonía de las sílabas finales es sustituido por la reaparición -según un orden complicado, pero regular- de las seis palabras-rima que concluyen cada verso de las seis estrofas. Y al final, una *tornada* recapitula las palabras-rima combinándolas en tres versos” [Agamben, p. 83].

Todo esto hace que la sextina sea una forma que, mediante una extremada sofisticación en la que se retrotraen pasado y presente constantemente, muestra como un tiempo cronológico se transforma en un tiempo mesiánico. Consecuentemente, leer el poema cronológicamente toma un tiempo lineal que se transforma en un tiempo recesivo. La repetición de las palabras al final de cada verso que constantemente se refieren a lo que viene antes y después dentro del poema permite la transformación completa de la secuencia cronológica del tiempo homogéneo lineal para recomponerse en constelaciones rítmicas, ellas mismas en movimiento. Aún así, no hay tiempo sustitutivo del tiempo cronológico,

es este mismo tiempo que, por medio de sus más o menos recónditas pulsaciones internas, se organiza para dar lugar al tiempo del poema. Hasta que, justo en el momento final, cuando el movimiento ‘retrógrado cruzado’ se ha completado y el poema parece condenado a repetirse, la *tornada* retoma y recapitula las palabras-rima en su nueva secuencia que exhibe a la vez su singularidad y su secreta conexión [Agamben, p. 85].

En el plano del pensamiento, el tiempo mesiánico es el tiempo del *kairós*. Es un momento infinito (he aquí la aporía: *momento-infinito*) el cual, desligado del tiempo *chronos*, el tiempo de la historia, hace posible aprehender y dar sentido a la historia misma. Una forma de entender el *kairós* es pensarlo como una contracción de *chronos*, pero también se puede definir como el tiempo que toma el tiempo mismo en llegar a su fin.

Podemos, pues, ahora proponer una primera definición del tiempo mesiánico: es *el tiempo que el tiempo nos da para acabar* -o más exactamente el tiempo que empleamos para realizar la conclusión, para completar nuestra representación del tiempo-. Este tiempo no es una línea -representable, pero impensable- del tiempo cronológico, ni el instante -igualmente pensable- del fin, tampoco es simplemente un segmento tomado del tiempo

cronológico, que va desde la resurrección al final del tiempo; es más bien el tiempo operativo que urge en el tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo... y en este sentido, *tiempo que resta* [Agamben, p. 72].

El tiempo que resta es un tiempo presupuesto pero oculto al mismo tiempo. Se produce en un devenir espontáneo de creación-(completamente nueva)-pérdida del pasado. El tiempo que resta significa para Agamben el tiempo que es tiempo presente en cualquier lugar pero que en esencia es un tiempo ausente en cualquier lugar. En este sentido, el mesianismo presente en las epístolas no tiene nada que ver con un mensaje apocalíptico. Es decir, el tiempo mesiánico no se debe confundir con el tiempo escatológico. El “fin de los tiempos” apocalíptico no se asemeja al “tiempo del fin” del mesianismo. Es, en otras palabras, un *uso*, una manera de experimentar el tiempo y no, como se tiende a pensar, una visión o imaginación o reflexión sobre el final de los tiempos.

Kairós y *chronos* se encuentran juntos pero son heterogéneos. Agamben trata de explicarlo mediante un dibujo conceptual de eones del tiempo: las dos extremidades, la del eón pasado y la del eón futuro, se contraen una contra la otra, se ponen frente a frente pero sin coincidir. Este “cara-a-cara” es el tiempo mesiánico. Hay que tener en cuenta que el tiempo mesiánico no es para Pablo un tercer eón, pero sí una cesura que divide la división de los dos eones, los dos tiempos, e introduce entre ellos un resto. Se trata de una zona de indiferencia en la que el pasado es movido hacia el presente y el presente es absorbido hacia el pasado.

Así pues, incuestionablemente todo se reduce a una lectura de Pablo como “filósofo” o pensador del tiempo que resta, del tiempo “escondido” que se *usa* para pensar el propio tiempo en sí mismo. La vida mesiánica consiste en vivir en el correcto *uso* del tiempo (mesiánico).

Vocación

Del análisis tan cuidadoso del pasaje primero de la Carta a los Romanos (“Pablo, siervo de Jesús mesías, llamado apóstol, separado para el evangelio de Dios”) destacan, por su importancia, dos palabras por encima de las demás: “llamado” (que es la traducción de su original griego *kletós*) y “separado” (de *aphorismenós*). Cada uno de estos dos conceptos merece, para Agamben, un capítulo entero de su libro.

Es muy importante para nuestro autor entender qué significa “llamar” o “ser llamado” en el contexto paulino. Otra vez, malas interpretaciones exegéticas pueden llevar a la confusión como por ejemplo la de Max Weber, a la que Agamben le dedica cierta parte de su libro en forma de crítica. Weber plantea una interpretación (notablemente conocida e insertada en el cosmos de la ética protestante) que entiende la “llamada” de Pablo como sinónimo de una vocación personal, de una “profesión” mundana. Una, cómo no, errónea apropiación de la traducción luterana del *kletós* griego original al *Beruf* alemán moderno que significa “vocación” y “profesión” a la vez. Para Agamben, sin embargo, Pablo no entendía la *klesis* en este sentido.

La vocación (llamada) mesiánica es la revocación de toda otra vocación. En este sentido, la suspensión de todas las identidades. *Kletós* en Rom 1: 1 se relaciona con la *klesis* que aparece en Cor I, 7: 17-24. Por tanto, el “llamado apóstol” de Rom 1: 1 se relaciona directamente con el *hos me* (traducido “como no”)⁶. Vivir en el mesías implica deshacerse de toda posesión y de todo estatus factual o judicial (a saber, para Pablo, circunciso/no-circunciso, hombre-mujer, libre-esclavo...).

Llegados a este punto, una aclaración: la des-posesión en la llamada no significa el nacimiento de una nueva identidad, sino el *uso* del antiguo estatus por parte del “converso” en la vocación mesiánica. En respuesta a la indiferencia escatológica de la *klesis* que encontramos en Weber (“Como todo espera la venida del Señor, cada uno puede permanecer en la clase o en la ocupación mundana en la cual lo encontró la ‘llamada’ del Señor y trabajar como antes” [Agamben, p. 30⁷]), encontramos la relación de la *klesis* con el *hos me* que desmiente esta tesis errónea:

Hos me, “como no”: ésta es la fórmula de la vida mesiánica y el sentido último de la *klesis*. La vocación llama a nada y hacia ningún lugar; por ello puede coincidir con la condición fáctica en la cual se encuentra cada uno al ser llamado; pero precisamente por esto la revoca de arriba a abajo. *La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación*. [...]. De hecho, ¿qué es una vocación sino la revocación de toda vocación concreta y fáctica? No se trata naturalmente de sustituir una vocación menos auténtica por otra de verdadera. [...]. La vocación llama a la vocación misma, es como una urgencia que la trabaja y ahonda desde el interior, que la hace nada en el gesto mismo por el cual se

⁶ Es importante prestar atención a las aclaraciones de Agamben en este punto. El *hos me*, “como no” es un tensor (el hombre *como no* niño), pero en Pablo se trata de un tensor de tipo especial. No tensa el campo semántico de un concepto respecto a otro, sino que lo tensiona en sí mismo: “los que lloran *como no* llorantes”. Así, entonces, la tensión de tipo mesiánico no va hacia otro ni se agota en la indiferencia hacia cualquier cosa o su opuesta [Agamben, 33]. La vocación mesiánica sólo es en tanto que relación de una situación fáctica consigo misma.

⁷ La cita pertenece a Max Weber pero la hemos extraído del libro de Agamben.

mantiene y permanece dentro de ella. Esto -y nada menos que esto- significa tener una vocación, vivir en la *klesis* mesiánica [Agamben, p. 33].

La llamada mesiánica que piensa Pablo se refiere a un momento (una experiencia) y no tiene nada que ver con el destino ni tampoco con la indiferencia mundana. Es más, la llamada sitúa al llamado *en* el mundo puesto que lo restituye ordenándole el *uso* de lo realmente disponible y le desliga de la necesidad de la acumulación de riquezas.

Contrariamente a lo que la tradición ha mantenido, la fe mesiánica no se dirige a un imaginario de salvación utópico situado en un momento futuro que ha de venir (hecho que haría cambiar la conducta del sujeto *como si* eso fuera real). Tampoco es una fe recelosa del mundo, escatológica. La fe mesiánica ve la salvación en el mundo como una exigencia presente, del ahora.

Resto

Mediante la apropiación de un mito clásico, el de la disputa entre Apeles y Protógenes [Agamben, p. 56], Agamben explica el concepto del *aphorismós* paulino-mesiánico. Se trata de un corte producido tanto en la línea del tiempo como en la línea que separa las identidades. La “separación” se hace eficaz en el sujeto cristiano en la medida en que, más allá de la división entre judíos y gentiles, Pablo la concibe como una división de la división. Es decir, la separación se vuelve cuádruple. Ya no se trata de una sola línea divisoria vertical que mantiene judíos a un lado y gentiles al otro. Se le añade otro corte, *el corte de Apeles*, que separa horizontalmente los dos grupos.

El propio Pablo es un ejemplo de lo que venimos diciendo. Separado del fariseo que fue, se convierte en apóstol “apartado”. En Rom 2, 28-29 (“los judíos según la carne y los judíos según el espíritu”) se declara que existe un resto fuera de las marcas de pertenencia o no-pertenencia a un pueblo o una identidad.

Es evidente que el corte de Apeles mesiánico no alcanza jamás un universal. El ‘judío según el soplo/espíritu’ no es un universal, porque no se puede predicar de todos los judíos, así como tampoco es un universal el ‘no-judío según la carne’. Pero esto no significa que los no-judíos sean sólo una parte de los judíos o de los no-judíos. Representan más bien la imposibilidad de los judíos y los *gojim* [gentiles] de coincidir consigo mismo: son algo parecido a un resto entre cualquier pueblo y él mismo, entre toda identidad y ella misma [Agamben, p. 58].

Basándose en Rom 2, 28-29, Agamben viene a decir que existe un resto, una excedencia, entre el pueblo y el pueblo mismo y entre las identidades y las identidades mismas.

El legado profético del que se nutren las epístolas debe ser entendido correctamente. Pablo toma de las profecías del Antiguo Testamento (Isaías, Miqueas y Amós) el concepto de resto. En ellas se toma el resto como la figura de Israel asumida después de su elección. Sin embargo, el resto no es ni el todo ni la parte, sino que significa la imposibilidad tanto de uno como de lo otro en coincidir consigo mismo o entre ellos. “En el instante decisivo el pueblo elegido -todo pueblo- se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo” [Agamben, p. 60].

Pero dentro del tiempo mesiánico este concepto debe cambiar: ya no se trata de un concepto que, como para los profetas, mira hacia el futuro, sino de una experiencia presente que define el “ahora” mesiánico. En Rom 11, 5, “En el tiempo presente se ha producido un resto”.

En base a la *klesis* (“llamada”) y al *aphorismenós* (“separado”) Agamben identifica el *resto* con el concepto “proletariado” de Marx puesto que lo define como una clase social y económica no identificable. “El concepto mesiánico de ‘resto’ presenta indudablemente más de una analogía con el proletariado marxista” [Agamben, p. 62]. Precisamente aquellos “separados” de toda identificación de clases, los que quedan como un resto después de toda clasificación.

Encontramos aquí uno de los puntos más directos, y seguramente más explícitos, de encuentro entre el análisis de las cartas y el significado político que éstas tienen.

Si tuviera que indicar el legado político inmediatamente actual de las Cartas de Pablo, creo que el concepto de resto no podría dejar de formar parte de él. En particular, el resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya anticuadas, aunque quizá no renunciables. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría” [Ivi.].

Es decir, el pueblo no puede coincidir en ningún caso consigo mismo. Ni como todo ni como parte. Así, el pueblo, el resto, resiste toda división, pues no se deja reducir jamás ni a una mayoría ni a una minoría. Todo ello demuestra que en momentos políticos decisivos sólo el pueblo se puede mantener como único sujeto político real.

Atavismo y legado paulino en Alain Badiou y Giorgio Agamben

Una vez finalizado el análisis de los textos y después de haber sacado a la luz sus contenidos más esenciales, hace falta ponerlos cara a cara para desentrañar los fundamentos y la validez de cada idea. Un lector atento podrá percibir con bastante claridad más de algún paralelismo entre ambos trabajos. Sin embargo, destacan notablemente las diferencias. Ya solamente el hecho de contradecirse en el punto central del mensaje paulino nos dice mucho de la oposición fundamental entre estos dos autores. Mientras Badiou centra todos sus esfuerzos en hacer valer un mensaje de universalismo en Pablo, Agamben, contrariamente, lo enfoca todo a su concepción de “resto”.

Asimismo, son bastantes los autores que han centrado parte de sus estudios en estos dos libros (o en uno de ellos) así como a su propia lectura de las epístolas. De este modo, mediante la lectura de éstos intentaremos mostrar los puntos fuertes y las flaquezas del sustento tanto del universalismo del francés como del mesianismo del italiano. Todo ello mediante la lectura de autores tanto anteriores como posteriores a las publicaciones objeto de nuestro trabajo.

Críticas al universalismo de Badiou

Para empezar, debemos poner sobre el telón de nuestro análisis el propio enfrentamiento entre nuestros dos autores explicitado en el libro de Agamben. Al ser un estudio posterior al del francés, *El tiempo que resta* contiene en sus páginas una crítica abierta y directa contra la tesis del primero. Mientras Badiou quiere mantenerse en la línea del psicoanálisis para comprender la complejidad del sentido de la ley en Pablo, Agamben no deja nunca de mantenerse en la vía de la perspectiva política [Gignac, 2002].

Pero antes, cabe destacar que el universalismo de Badiou ha recibido más de una crítica en tanto que se sirve de múltiples tergiversaciones lógicas. Por ejemplo, una flaqueza en el texto de Badiou es subrayada por Fernando Merodio Castillo quien destaca que la principal ambigüedad que nos plantea el universalismo de Badiou es su consideración en cuanto al acontecimiento y su naturaleza ilegal, puesto que

si no hay forma literal de un proceso de verdad, esto es, si un proceso de verdad no se deja reducir a la forma de la ley sino que extrae toda su fuerza de su condición excesiva

y de la convicción que promueve, y al mismo tiempo, la empresa paulina es declarada fábula aún cumpliendo todos los requisitos formales, ¿qué rasgo suplementario deben poseer los contenidos para que resulten susceptibles de ser universalizables? [Merodio, 439].

Desde el punto de vista de Agamben se plantea el problema recordando las palabras de Badiou: “partiendo de la proliferación mundana de la alteridad... un pensamiento universal produce lo Mismo y lo Igual” [Badiou, p. 118]. En base al corte de Apeles, Agamben niega que se pueda pensar en Pablo un universal como producción de lo Mismo. Recordemos que el corte de Apeles divide con una sutil separación la división nominal judío/no-judío (en la ley/sin la ley) dejando en ambas partes un resto, el cual no es posible definir como judío ni como no-judío. Por tanto, el resto es aquello a lo que pertenecen el no no-judío, o lo que es lo mismo, el que vive en la ley del mesías. Por tanto, retrotraemos lo que escribe Agamben:

Es evidente que el corte de Apeles mesiánico no alcanza jamás un universal. El ‘judío según el soplo/espíritu’ no es un universal, porque no se puede predicar de todos los judíos, así como tampoco es un universal el ‘no-judío según la carne’. Pero esto no significa que los no no-judíos sean sólo una parte de los judíos o de los no judíos. Representan más bien las imposibilidad de los judíos y los *gojim* [gentiles] de coincidir consigo mismo: son algo parecido a un resto entre cualquier pueblo y él mismo, entre toda identidad y ella misma [Agamben, p. 58].

Ahora vemos que se trata de una crítica abierta a Badiou. En una concepción mesiánica no cabe una universalista, pues en esta última cualquier cosa se hace valer como principio de eliminación de todas las diferencias. Badiou concibe el universalismo como una suerte de benevolencia o “indiferencia tolerante” a las costumbres, las cuales deben ser trascendidas para poder edificar la auténtica humanidad.

Frente a ello, Agamben pone en duda la idea de “benevolencia” o “tolerancia” por tener poca legitimidad al pertenecer a una postura estatal respecto a los conflictos religiosos (primera crítica basada en las contradicciones ideológicas del francés: “aquí se ve como los que declaran su deseo de abolir el Estado no consiguen liberarse de un punto de vista estatal [Ivi.] y, además, por no pertenecer a la verdadera concepción mesiánica de Pablo. Para el apóstol no se trata de “tolerar” o de trascender las diferencias con el fin de encontrar *la Verdad* o lo universal. Para Pablo, y aquí el punto central y más interesante de la crítica, lo universal no es un principio trascendente desde el cual se puede contemplar las diferencias. ¡Pablo no puede disponer de este punto de

vista! Se trata más bien de una operación de división de la división nominal misma y de hacerla, así, inoperante (sin perseguir un fin único y último). “En el fondo del judío o del griego no existe el hombre universal o el cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay sólo un resto, ahí se halla sólo la imposibilidad para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo” [Ivi.].

Toda la crítica gira para Agamben en torno a la correcta interpretación de la *klesis* paulina. Se trata de una vocación que pone en tensión la *klesis* consigo misma, sin realidades ulteriores. Recordemos cómo se debe interpretar el *hos me*: el judío *como no* judío y el griego *como no* griego.

Otro punto importante en el libro de Agamben, que me parece otra crítica al libro de Badiou, aunque al estar del todo implícita y al no referirse en ningún momento al francés me hace pensar que en realidad Agamben lo que está criticando es toda la tradición (católica institucional, quizá), es su idea de superación y destrucción de la ley. Recordemos que para Badiou es bastante sencillo: la ley es figura de muerte y la gracia es la de la vida. Se trata de invertir la posición que se ha establecido el imperio de la ley. Es decir, deja de lado nuestras necesidades de ley o, en otras palabras, “no hay, en sentido estricto, si se entiende que la humanidad del hombre es su capacidad subjetiva, ninguna especie de ‘derecho’ del hombre” [Badiou, p. 83].

Agamben, por otro lado, se basa en una aclaración semántica de una traducción para desmentir tales ideas. El concepto *Aufhebung* aparece en Hegel para fundamentar su dialéctica, quién, a su vez, lo toma de la traducción bíblica de Lutero de la *katárgesis* del griego de Pablo. Significa “abolir” y “conservar” al mismo tiempo [Agamben, p. 100]. Para Agamben, de acuerdo con Lutero, *Aufhebung* le parece “un término genuinamente mesiánico, que expresa la transformación de la ley por efecto del poder de la fe y del anuncio [y] llega a ser así el vocablo clave de la dialéctica” [Agamben, p. 101]. En este sentido, lo eliminado no es anulado totalmente, sino que persiste de algún modo y es conservado. No es irrelevante este hecho que, como dice el italiano, muestra como toda la Modernidad, con Hegel de fondo, se basa en un concepto de las epístolas.

Por tanto, no se puede hablar de una supresión de la ley. Pablo, mediante su crítica a la ley, siempre según Agamben, abre las puertas a la dialéctica de la Historia, explicación de la cual se hará propietario Hegel muchos siglos después.

Hannah Arendt y la impotencia de la vocación

Como primera testigo del caso que nos atañe, encontramos una filósofa que nos puede aportar información importante sobre el legado paulino del que partieron nuestros dos autores. Hablamos de Hannah Arendt (1906-1975), de origen judío, imprescindible para la intelectualidad del siglo XX. Aunque su recorrido filosófico es extraordinariamente amplio, su pensamiento en torno al tema de lo religioso es uno de los más precisos e influyentes de los que contamos hasta ahora.

Arendt se dio cuenta de que una de las principales carencias del pensamiento griego clásico es el trato a la cuestión de la libertad humana. En efecto la filosofía griega habla sobre el concepto de libertad, pero siempre en base a la experiencia cotidiana, a la praxis política de la Polis, y nunca a nivel de reflexión o pensamiento interno. Así, en tanto que la libertad individual no puede tener nada que ver con la experiencia, la voluntad, parte esencial de esa libertad, pertenece a lo más profundo e interno de nosotros.

Para ella Pablo, griego pero también judío, es el “descubridor” de la voluntad, una especie de juez escondido detrás de cada intención-acción. Es decir, quien intercede entre lo que quiero hacer y lo que hago. Entonces, se plantea en cada sujeto una escisión fluctuante constantemente entre lo que quiero y lo que hago. En un comentario a la Carta a los Romanos escribe:

Cuando Pablo quiere “hacer el bien (*to kalon*)”, se da cuenta de que es “el mal el que se me apegaba” (7, 21), puesto que “si la Ley no dijera: ‘no codiciarás’”, yo “no conocería la codicia”. De modo que el mandato de la ley es “lo que activó en mí toda concupiscencia porque sin la Ley, el pecado está muerto” (7, 7-8) [Arendt, p. 297].

Ya habiéndose dado cuenta los apóstoles, por medio de Jesús, de que la ley es hipócrita y en realidad no te hace bueno, sino que te hace hacer el mal, llega Pablo para dar un empuje más a este aspecto. “Si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo” (Gal 2,21). Pablo cambia el acento de lugar para recordar que ya no se trata de hacer el bien y ser bueno (puesto que “nadie es bueno, sino sólo Dios”, Lucas 18, 19), sino en creer y tener fe en Cristo Jesús. Entonces, Pablo de Tarso despliega, según Arendt, el descubrimiento del “hombre interior” que tenemos todos y cada uno de los individuos. Una interioridad que choca con una voluntad de querer o de elegir, conflicto presente solamente en nuestra propia tensión interna.

El *Nomos*, la ley antigua, se basa en la autoridad del “debes hacer”, mientras que la nueva ley del Mesías, interior, promulgada por Pablo, se basa en el “debes creer”. Cada acción humana libre es fruto de un debate entre dos requerimientos enfrentados. Hay una tensión inmanente en el hombre independientemente de lo que se quiere y de los motivos que llevan a quererlo. Voluntad es, por tanto, ordenar las acciones en función a una finalidad, en otras palabras, decir “sí” a aquella acción que niega sus alternativas de maldad. Decir sí al amor, suprime del todo cualquier opción del sí a la maldad.

Tal debate interior necesita de la gracia de Dios, pues debilidad es lo que define al hombre. Sin esta debilidad, la fuerza de Dios no podría entrar en nosotros en forma de gracia. La pugna es traducida en los textos por el enfrentamiento entre carne y espíritu, y sólo de ella puede salir este elemento propio de la naturaleza humana: la libertad. Por tanto, cada sujeto consta de voluntad, o mejor dicho, cada voluntad configura a un sujeto, dado que la libertad de la voluntad individualiza a cada ser humano sea en la opción del pecado, sea en la gracia.

¿Acaso todo lo que venimos diciendo no se corresponde con el planteamiento de Badiou, el cual, asegura haber descubierto la “vía adánica” en el trasfondo de la epístola a los romanos? Para él, Pablo invoca una especie de “infancia” antes de la ley. Pablo dice: “En un tiempo, al no haber ley, todo era vida para mí”. Con la ley, el espíritu quiere ser bueno, pero la carne no puede hacer el bien. Es la dialéctica del querer y del hacer. En el paraíso, recordemos, no hay muerte. Mas fuera, el sujeto vive en la división:

‘Con la ley’, el sujeto ha salido definitivamente de la unidad, de la inocencia. Su supuesta indistinción ya no puede ser mantenida. El deseo, al que la ley designa su objeto, se encuentra determinado, autonomizado, como deseo transgresivo. Con la ley, el deseo vuelve a tomar vida, es una categoría activa, plena. Se constituye la vía carnal, gracias a la multiplicidad objetal que la ley recorta por la prohibición y la denominación. El pecado aparece como automaticidad del deseo [Badiou, p. 89].

En la misma línea, Arendt asocia la voluntad a la impotencia, dado que su naturaleza le priva de alterar el mundo y adaptarse a la pluralidad de la humanidad [Barbour, 291]. Se trata de una libertad pura. La voluntad no se liga a ninguna ley. “No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hacer” (Rom 7, 19). Para Pablo la única cura a esta “maldición humana” es la gracia, el don gratuito de Dios. Por eso se ha prestado mucha atención a lo largo de este trabajo a la cuestión de la gracia. Únicamente

con la gracia otorgada por Dios se puede sobrepasar la dialéctica carne-espíritu que rivaliza con la voluntad. Recordemos qué dice Badiou: “lo que es llamado ‘gracia’ es la capacidad de una multiplicidad postacontecimiento de exceder su propio límite, límite que tiene como cifra muerta un ordenamiento de la ley” [Badiou, p. 85]. Y Agamben escribe respecto a esto: “Resta que en Pablo la relación entre gracia y pecado, entre gratitud y prestación, se define como un exceso constitutivo” [Agamben, p. 119]. Ambas citas son parte de un comentario al mismo pasaje de la Carta a los Romanos: “el don de la gracia de un solo hombre, Jesús mesías, sobreabundó para muchos... La ley sobrevino a fin de que abundara el pecado. Pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia (Rom 5, 17-21).

Crucificar los excesos de la carne es lo que está en manos de nuestra voluntad. El modo de vida del *hos me* es el modo de vivir en la gracia. El espíritu debe prevalecer sobre la carne. Así, la gracia parece presentar en Rom 5, 15-21, su soberanía frente la ley. Por tanto, en la fractura entre fe y obligación, la gracia es “la capacidad soberana de realizar gratuitamente obras buenas independientemente de la ley” [Agamben, p. 120].

Jacob Taubes: teología política

Judío practicante, rabino e hijo de rabino, Jacob Taubes (1923-1987) destaca por ser uno de los precursores más importantes de la “recuperación” de san Pablo en la Posmodernidad. Su estudio *La teología política de Pablo* (a propósito del cual Lluís Duch justifica su interés en base a que, “a pesar de las críticas de que ha sido objeto, ofrece una interpretación de Pablo que no es sino una contextualización en el mundo actual de su reflexión teológico-política” [Duch, 135]) gira en torno a la Carta a los Romanos y sirve de inspiración a uno de sus grandes admiradores, Giorgio Agamben. Recordemos que el italiano le dedicó su libro, hecho que nos muestra hasta qué punto llega su deuda con Taubes. Aunque el vínculo entre estos dos autores sea tan evidente, Badiou se interpone entre ellos, tanto temporal como filosóficamente hablando, para añadir un punto de interés a lo que se ha convertido ya en un fundamental diálogo sobre Pablo a tres bandas.

Taubes, al igual que Agamben, trata el tema paulino mediante unas conferencias posteriormente transcritas en un libro. Lo hace en cuatro. Entre la segunda y la tercera el conferenciante debe ser ingresado por culpa de un cáncer ya muy avanzado, por lo que este trabajo se convierte, en sus propias palabras, en una suerte de testamento

intelectual. Éste lee la Carta a los Romanos en clave al tiempo⁸. Un tiempo que se escapa: característica de todo su legado filosófico que, ahora, se convierte en una realidad absoluta; su tiempo llega literalmente a su fin.

Él es el primero en destacar, contrariamente a la tradición paulina, el aspecto judío del apóstol. “El apóstol se toma en serio la elección de Israel. Esto es duro para el cristianismo moderno, pero es así. Es duro. Hay que vivir con ello. Es mejor vivir con las cosas que no se saben asimilar, que transfigurar el texto. Pues Pablo se comprende a sí mismo como apóstol de los judíos que va a lo paganos, y porque ha sido llamado a ello” [Taubes, p. 62] ¿Qué hay de nuevo en el cristianismo y qué le debe éste al judaísmo, hasta qué punto se produce un “salto”? Asimismo, influenciado por su contexto temporal (pleno siglo XX), se alza como abogado defensor de un Pablo que ha sido tomado como recurso teológico (¡y también político!) del cristianismo anti-judío.

Taubes propone un nuevo universalismo planteando una legitimidad indeterminada de cada orden político. Vemos, así, desde dónde puede ser leído por Badiou. Asimismo, Taubes es uno de los discípulos de Gershom Scholem. Ello implica una influencia directa de Walter Benjamin, pues existía una fuerte relación entre ambos. Así pues, la transformación del mundo mediante un compromiso político en la línea del mesianismo nihilista es el punto de unión entre Benjamin, Taubes y Agamben.

La lectura de Pablo por parte de Badiou se fundamenta en una visión preestablecida por el propio Taubes: para entender el mensaje paulino se debe tener en cuenta la rivalidad existente y real entre el judeocristianismo y el cristianismo de raíz pagana. Pablo es, pues, el mensajero *judío* que trae la Buena Nueva a los no-judíos.

Taubes, en este sentido, con su lectura teológico-política, estimula tanto a Badiou como a Agamben a tomar a Pablo como un pretexto de base política. Tanto el francés como el rabino toman al apóstol como aquel quien hace posible pensar de nuevo las estructuras políticas establecidas, pues él es el primer reaccionario contra las primeras formas de despotismo militar y político, o sea, el Imperio Romano. Sin embargo, y esto es importante, Pablo, contrariamente a como lo plantea Badiou, no es el apóstol enviado a los paganos, sino que es el apóstol que se dirige de los judíos a los paganos. Por tanto, Pablo es, para Taubes, el mensajero necesario en un momento en el que Israel deja de ser el pueblo predilecto de Dios y no, como piensa Badiou, el militante que hace oposición a los judíos.

⁸ Primera semejanza con Agamben.

El discurso de Badiou, no obstante, se asemeja al de Taubes en otros aspectos. Tanto el uno como el otro destacan la radicalidad de la antifilosofía paulina. Ambos autores coinciden en ir más allá de lo que ya había apuntado Nietzsche en este sentido. Asimismo, el hecho de que Badiou haga la maniobra de secularizar la gracia mediante la imposición de un revestimiento propio a todo aquello que incumbe a la salvación en la epístola a los Romanos, lo conecta con Taubes puesto que este último también toma una propia perspectiva (la de la omisión) en cuanto al concepto de “justificación”. En tanto que Dios se hace hombre, el hombre puede divinizarse. Así se relativiza el sacrificio en la Cruz, que pasa a ser una simple fábula totalmente subjetiva y se convierte un acontecimiento casual.

Todo ello podría proceder de una visión de influencias psicoanalíticas (freudianas en el caso de Taubes y lacanianas en el caso de Badiou) del “juego” entre Padre e Hijo. Mientras el judaísmo soporta el peso de la culpabilidad del Pecado Original en “la religión del Padre”, Pablo intenta una reconciliación del pueblo con el Padre a partir de la confesión del pecado mediante la obediencia a la figura del Hijo. Ello implica que divinizar al Hijo (ergo, al hombre) comporte necesariamente el fin de la autoridad del Padre.

En cuanto Agamben podemos decir que sus semejanzas empiezan ya en la forma. El italiano va un paso más allá en lo tocante a la precisión hermenéutica, a la traducción y a la selección del fragmento analizado, sin embargo, Taubes también focaliza la importancia de su libro en el *exordio* de la Carta a los Romanos. Aún así, también hay diferencias en los fundamentos de ambas tesis. Recordemos la exactitud con la que Agamben separa *criso*, adjetivo, de *Cristo*, sustantivo que da lugar a toda una tradición cristológica posterior. Mientras Taubes trata de subrayar la esencia judía de aquellos que tenían fe en Cristo, Agamben propone un mesianismo sin Mesías.

Pero, como decíamos, el punto de unión entre Taubes y Agamben pasa por encima de todo por Walter Benjamin. Tanto el uno como el otro toman Benjamin como un intérprete de Pablo. Casi, diría yo, como una reencarnación de éste. En tanto que plantea un nihilismo mesiánico, contradice todo el antipaulinismo tradicional. Taubes escribe:

¡La felicidad se identifica aquí con la caducidad y la muerte! Es exactamente lo opuesto del Fausto goethiano y del nietzscheano “todo placer requiere eternidad”. Benjamin está hablando en polémica violenta contra todo esto.

Benjamin ve lo horrible del prolongar goethiano, del anhelo de permanecer.

Tienen aquí ustedes el completo alejamiento respecto de la vuelta eterna de Nietzsche. Desde luego que deja estar la corporalidad como aquel orden en que se cumple lo profano. ¿Cómo ha de cumplirse, si no? Pero es decayendo, muriendo [Taubes, p. 87].

Entretanto, en la *Tornada* de Agamben, se plantea: “En Benjamin, en una inversión genial, la naturaleza es mesiánica precisamente por su entera y total caducidad, y el ritmo de esta caducidad mesiánica es la felicidad” [Agamben, p. 138].

En definitiva, si dejamos de lado las diferencias interpretativas y los fines con los que se ha tomado a Pablo, los tres filósofos (Taubes, Badiou y Agamben) siguen una misma línea que los une: la secularización de la teopolítica. Aunque suena paradójico, la religión y la política coinciden en las ideas fundadoras de paradigmas políticos, es decir, en su fundamento más esencial y no en sus formas institucionalizadas, que son repeticiones de corrupción y desvío.

A sabiendas de que ni a Badiou ni a Agamben les gusta la perspectiva de la cristología, podemos decir que Taubes también se incluye en una mirada que pone el acento en el personaje (creyente, fiel, militante...) más que en el objeto de la fe cristiana. Los tres, por así decirlo, mediante distintos prismas ideológico-filosóficos, declaran la guerra a la ley: contra el Imperio y sus instituciones en el caso de Taubes, contra la rutina insulsa de verdad en el caso de Badiou y contra el estado de excepción que legitima la Ley en el caso de Agamben.

Por último, uno se podría preguntar si la teoría del sujeto dividido es también herencia de Taubes, pues los tres coinciden en este aspecto. Si Badiou nos plantea un sujeto dividido según la carne y el espíritu en base a la situación y al acontecimiento, Agamben divide su sujeto en base a la imposibilidad de coincidir con su propia identidad. Todo ello parece proceder del sujeto dividido de Taubes, quien propone la división del sujeto en base a la culpa (con influencias directas, como no, de Freud). Lluís Duch nos ayuda a entenderlo de este modo:

Es interesante aperebirse de la existencia de un “mismo aire de familia” que Taubes cree descubrir en el pensamiento de Pablo y en el de Freud: la dialéctica de culpa y expiación es realmente un motivo central en el pensamiento de ambos autores. [...] Según la interpretación que propone Taubes, lo que sobre todo fascinó a Freud del mensaje de Pablo ‘fue la confesión implícita de la culpa en la buena nueva. El Evangelio era al mismo tiempo un *disangelio*, la mala nueva del crimen primordial del hombre’. En relación con estas ideas, Freud se pronuncia de manera terminante: ‘La razón del éxito de Pablo obedeció al hecho de que con la idea de la redención había invocado el humano sentimiento de

culpabilidad'. Freud, que depende mucho de la reflexión de Nietzsche, está plenamente convencido de que 'la culpa es constitutiva del hombre. Que no se puede escapar de ella' [Duch, pp. 147-148].

Alois M^a Haas: el Hôs mê como fórmula escatológica

Otro autor que quiero citar a declarar en esta disputa de apropiación paulina es Alois M. Haas (1934), un especialista en mística (sobre todo germánica e hispánica) que, a mi parecer, aporta un punto de vista sustancialmente importante al caso de san Pablo, "quien ha cobrado una especial relevancia en la postmodernidad con su mensaje del extrañamiento [destierro] escatológico de Cristo en la tierra (según I Cor 7, 29-32)" [Haas, p. 45].

En realidad, su libro *Viento de lo absoluto, ¿existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* (2009), trata de sacar a la luz el rastro de mística presente en pensadores posmodernos. En lo tocante a nuestro estudio, el hecho de que el libro de Haas sea posterior al de Badiou y al de Agamben le hace situarse en una posición idónea para reflexionar sobre los textos paulinos una vez ya abierta la guerra en la posmodernidad para la apropiación de san Pablo.

La perspectiva de Haas es transversal, por tanto, leer desde su punto de vista a Pablo nos permite entrever aquello que es esencial en la mayoría de actitudes religiosas:

con el mandamiento de la no-acción, se halla la paradoja de Pablo de un tener como-si-no-se-tuviera-nada; y esta actitud de "reducción fenomenológica" existencial próxima al *epojé* de Husserl, que se encuentra también en otras culturas -de la Antigüedad, por ejemplo- y en otras religiones como el taoísmo o el budismo, se corresponde en el cristianismo con la tensión existencial de san Juan en el no-ser-de-este-mundo [...] y simultáneamente el haber sido enviado a este mundo, lo cual implica asimismo una "libertad" cristiana en el "modo de desmundanización del mundo" [Haas, p. 46].

Haas centra su re-visión de Pablo sobre las tesis de Agamben, autor que le parece sugerir un tácito pensamiento místico. El primer problema de Haas en su acercamiento al mesianismo de Agamben gira alrededor de su forma de entender el *hos me*. Haas lo entiende como *como si* y esto le permite concebirlo como una fórmula que tiene su fondo más profundo en la finitud radical de la existencia humana. Es una fórmula que puede fundamentarse tanto en el estoicismo como en el cristianismo. Así pues, mientras Haas se basa en la traducción canónica del *hos me* ("los que lloran *como si* no

lloraran”), Agamben basa su tesis en su propia traducción (“los que lloran *como no llorantes*”)⁹. He aquí el fundamento de la dialéctica entre estos dos autores.

Haas toma el análisis del *hos me* del *Tiempo que resta* partiendo de que Agamben emplea una actitud de indiferencia escatológica como fórmula de la vida mesiánica. En este sentido, Haas no distingue entre el planteamiento de Max Weber y el de Agamben. Sin duda, este me parece un planteamiento erróneo puesto que, según parece, Haas no interpreta correctamente la tesis de Agamben quien se encarga de recordar una y otra vez que “no se trata [...] de una indiferencia escatológica, sino de la mutación, casi del cambio íntimo de cada condición humana en virtud de haber sido ‘llamada’” o si se prefiere, lo que se hacía según la ley “queda ahora anulado por la vocación. Pero entonces, ¿por qué permanecer en esta nada? Una vez más el *menéto* (permanezca) no expresa indiferencia, sino el inmóvil gesto anafórico de la llamada mesiánica” [Agamben, p. 32]. Ello implica la paradoja de que la vocación lleva a la no-vocación. La vocación según Agamben no llama a nada ni a ningún lugar y, además, es ese espacio en el que se funden pasado y presente en un único presente. En este sentido, el *hos me* es una actitud, un *uso* del tiempo.

Sin embargo, Haas toma como erróneo este planteamiento. Llevar la vocación mesiánica de Pablo hacia una pobreza (no-vocación) no le parece una interpretación adecuada del mensaje paulino; “pues la pobreza a la que es llamado el apelado es una pobreza que apunta a una meta que está ratificada en la forma mesiánica de existencia según Gal 2, 20: ‘Y no vivo yo, sino que el Mesías [¡Jesucristo!] vive en mí’” [Haas, p. 49]. Tal vez a Haas le faltaría aclarar si, al construir su crítica, recordaba la advertencia de Agamben, declarada una y otra vez en su libro, de no confundir la concepción escatológica del tiempo con la mesiánica.

En lo tocante al efecto contemporáneo de las epístolas hay que tener en cuenta que, en el libro de Agamben, Pablo se vuelve también un pretexto (igual que en Badiou) para desarrollar una tesis política de la historia. Se trata de llegar a una utópica justicia sin ley que pueda permitir, como experiencia mesiánica, enfrentarse a los procesos históricos de institucionalización cristiano-políticos. Por lo que destaca, según Haas, por encima de todo, una concepción mesiánica del mensaje paulino

⁹ Ver nota ⁶.

implícitamente necesaria para fundamentar un proceso de desintegración de la siempre defectuosa soberanía política.

Agamben centra sus esfuerzos en una resignación en el trato con las diferencias para sacar a la luz el descubrimiento judeocristiano del ser humano interior. Y aquí es donde Haas saca sus cartas para descubrir el rastro de mística que deja la tesis de Agamben:

Que este proceso [el de Agamben] pueda documentarse también en las técnicas paradójicas de la suspensión del juicio muestra que, ya tempranamente [...], hubo recepciones intachables de los juicios cuádruples como formas de actitudes antidogmáticas, de manera que [...] lo indeterminado, lo imposible, lo impensable [...] y sobre todo la ignorancia, lo a-rracional e indecible puedan seguir estando presentes como una dimensión secreta de Dios y del ser humano [Haas, pp. 50-51].

Conclusiones

Me parece interesante acabar este trabajo sin perder de vista las aportaciones de Lluís Duch a nuestra problemática. Su posición temporal contemporánea le permite ver desde una perspectiva más cómoda los puntos débiles de las tesis de nuestros autores en cuanto a sus fundamentos que, a mi parecer, están retroalimentados por argumentaciones tautológicas para satisfacer unas necesidades de justificación ideológica. Así, teniendo siempre presente que “la irrupción del cristianismo en el mundo antiguo tuvo un indiscutible significado político o [...] teológico-político” no se puede nunca olvidar que asimismo

contra la opinión de algunos pensadores reaccionarios del pasado y de la actualidad, eso no significa en modo alguno que de los textos canónicos cristianos puedan extraerse principios y estrategias concretos para articular un determinado orden político o una política cristiana concreta” [Duch, 136].

En este sentido, es preciso andar con pies de plomo puesto que tanto Badiou como Agamben, el primero de manera implícita y el segundo explícita, aseguran comprender el significado real que tiene el mensaje de Pablo en el mundo actual.

Finalmente, quisiera yo añadir humildemente un apunte que me parece interesante destacar una vez recorridos ya todos los propósitos de este trabajo. Con una cita de Benjamin (apuntada al final del libro de Agamben) creo poder demostrar algo que implica a todos los autores llamados a declarar en este caso tan complicado. Conocida la interesante influencia de Pablo sobre Benjamin (o quizá de Benjamin sobre Pablo), apuntada ya por Taubes, pero analizada al detalle por Agamben, se puede tomar una panorámica para tratar de captar, en el sentido en el que lo propone Haas, una comunión de todas las lecturas sobre las epístolas. Incluido Badiou quien, sin aparecer citado en ninguno de los demás autores, creo que conecta con todos ellos en base a esta cita benjaminiana.

Benjamin pretende aclararnos qué es “imagen”¹⁰.

No se trata de que el pasado arroje luz sobre el presente, o el presente, luz sobre el pasado, sino que imagen es aquello en lo cual lo que ha existido se une en una constelación con el ahora con la brillantez de un rayo. Con otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Puesto que, mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la que se da entre lo que ha sido y el ahora es dialéctica: no temporal, sino como

¹⁰ La cita es extraída del libro de Agamben.

imagen. Sólo las imágenes dialécticas son auténticamente históricas, es decir, no arcaicas. La imagen leída, es decir, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, porta en grado sumo la marca de ese momento crítico y peligroso que se halla en la base de toda lectura [Agamben, p. 142].

Aún el miedo que contiene la pluma de Benjamin, aún no confiar “ni en los ascensos del idealismo alemán, ni en las profundidades y el camino hacia adentro de Novalis” [Taubes, p. 92], su nihilismo mesiánico restituye el nihilismo nietzscheano del Anticristo.

Veo aparecer en la cita tanto el acontecimiento de Badiou (“dialéctica en reposo”) como el mesianismo de Agamben (“una constelación con el ahora”), todo ello en clave a una concepción mística que, sin querer, se introduce a escondidas en los pensamientos de nuestros dos autores. Creo poder decir que estamos delante de una comunión entre filosofía secular y filosofía mística (si se puede nombrar así).

Digamos que, situados a caballo entre el siglo XX y el siglo XXI, la filosofía ya puede hablar bajo el paradigma de “la muerte de Dios”. Se trata de cuatro palabras que son tan sólo un enunciado que recapitula algo que ya se sabía desde mucho antes. Pablo habla de las consecuencias de la muerte de Dios, del Dios que hemos matado, en las dimensiones más profundas e inmanentes del hombre. Romper con lo establecido, con las estructuras ilusorias que conducen al olvido de la realidad humana esencial, es un camino que ya ha sido emprendido anteriormente. Gracias al legado de aquellos que decidieron armarse con los interrogantes que cuestionan el modo de conocer y el modo de vivir, aquellos que retomaron las armas de un cristianismo desligado de toda institución, estructura o sed de poder, podemos formular las preguntas fundamentales desde cualquier perspectiva humana. Los libros y temas que hemos aquí tratado no existirían sino gracias a las osadías de la pluma de Hölderlin, Nietzsche, Benjamin, Heidegger u otros muchos autores dispuestos a soslayar las trampas que la metafísica pone al pensamiento, a la vida o al lenguaje.

Con todo, la filosofía, que se sitúa entre lo incognoscible y lo fáctico, entre lo desconocido y los hechos, la fe y la ideología, mantendrá siempre en tensión toda construcción con sus propios fundamentos. No creo que existan mejores ejemplos que Badiou y Agamben para recordarnos que, lejos de los caminos más o menos oportunos de la tradición, siempre habrá una esencia, quizá unas preguntas, quizá unos miedos comunes en todo pensamiento. Sólo el suspenso de la dialéctica en la que estamos inmersos (tensión del tiempo, del lenguaje, del sujeto consigo mismo), sólo si caemos

del caballo que nos lleva a Damasco, podremos percibir, por poco que sea, nuestro principio y nuestro final, nuestra realidad más profunda e inmanente.

Las preocupaciones que me han llevado a plantear este estudio se han ampliado notablemente una vez apuntado el punto y final. He pasado de pretender apropiarme de las respuestas contenidas dentro del mensaje del primer filósofo del cristianismo a entender que tal mensaje no es sino una herramienta del infinito autointerrogatorio silencioso.

En definitiva, profundizar en los escritos de Pablo de Tarso desde una nueva perspectiva distinta de las lecturas dogmáticas preestablecidas, no puede ser sino otro paso en el camino infinito del conocimiento. Cuanto más pretende uno avanzar, más se alejan los horizontes que anhela alcanzar. Sin duda, el apóstol tiene algo que decir en nuestro absurdo devenir repleto de aporías. Me gustaría acabar con una cita de Lluís Duch que, me parece, define la importancia de Pablo en el legado de la humanidad porque

Después de dos mil años, los interrogantes y las respuestas de Pablo de Tarso no han perdido ni un ápice de su capital interés porque, en realidad, entonces y siempre, son importantísimos factores constituyentes de lo humano como tal, lo cual [...] no es determinable a priori, sino que siempre, *hic et nunc*, se concreta mediante la decisión ética que *a conciencia* toma el ser humano en las variadas y variables peripecias de su vida cotidiana. En relación con lo teológico-político, los interrogantes y las respuestas de Pablo continúan desafiando las “lógicas” y legalismos humanos más allá de los estrechos límites y de los intereses, a menudo mezquinos y sin auténtica sustancia humana, de las prolijas y, con frecuencia, vacías ortodoxias confesionales de carácter religioso, político o social [Duch, 155].

Bibliografía:

Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos* [trad. Antonio Piñero Sáenz], Trotta, Madrid: 2006.

Arendt, H., “El apóstol Pablo y la impotencia de la Voluntad” en *La vida el espíritu* [trad. Fina Birulés y Carmen Corral], Paidós, Barcelona: 2002.

Badiou, A., *El ser y el acontecimiento* [trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados], Manantial, Buenos Aires: 1999.

_____, *San Pablo. La fundación del universalismo* [trad. Danielle Reggiori], Anthropos, Barcelona: 1999.

Barbour, Ch., “‘Separated Unto the Gospel of God’: Political Theology in Badiou and Agamben” en *Pluralism, religion & the law: a conversation at the intersection of identity, faith and legal reasoning*, Seattle University School of Law: 2009, v. 32 no. 2, pp. 279-291.

Duch, L., “El origen del problema en términos cristianos” en *Religión y política*, Fragmenta, Barcelona: 2014.

Gignac, A., “Taubes, Badiou, Agamben. Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today” en *Romans Through History and Cultures Seminar*, Universidad de Montreal, Toronto: 2002.

Haas, A. M., “El apóstol Pablo” en *Viento de lo Absoluto, ¿existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* [trad. Jorge Seca], Siruela, Madrid: 2009.

Merodio Castillo, F., “Alain Badiou: San Pablo. La fundación del universalismo” en *Revistas UCM*, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Madrid: 2000, vol. 33, pp. 438-442.

Nietzsche, F., *El anticristo* [trad. Enrique Eidelstein], Brontes, Barcelona: 2012.

Taubes, J., *La teología política de Pablo* [trad. Miguel García-Baró], Trotta, Madrid: 2007.

