



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

El mesianismo paulino

Un estudio desde la Filosofía Política

Tutor: Dr. Enrique Dussel Ambrosini

Alicia Hopkins Moreno



Tesis para obtener el grado de Maestra en Filosofía



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El agradecimiento es siempre la constatación de los otros. Esos otros que acompañan en el camino: guían mostrando las rutas; se desvelan caminando con uno; aparecen, en las encrucijadas, para nutrir y calmar la sed, esa sed que en ocasiones angustia cuando se busca el conocimiento.

Esos otros los encuentro en mis maestros incansables, llenos de hojas rayadas, manchas de café y ceniza. Esos que siempre se desvelaron más que yo, que me siguieron hasta la almohada y entre sueños siguieron iluminándome. Esos maestros inmortales que sólo he conocido a partir de sus palabras.

También agradezco a esos otros maestros, vivos aún o que se fueron en el transcurso de esta búsqueda, a ellos de quienes aprendí tanto, que estuvieron conmigo en las bibliotecas, en los pasillos, en el aula, mostrándome el ejemplo de su sabiduría, corrigiendo mis excesos y regalándome su tiempo y sus palabras. Esos otros también son inmortales para mí: Francisco González, Ramón Miranda, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, Mauricio Pilatowsky, todos ellos que marcaron una huella insondable en mis pensamientos.

Fueron años de búsqueda, y quiero reconocer a quienes, en estos años, fueron mis compañeros en la batalla diaria: mi familia que acepta y aceptó mi ausencia todos estos años; Irma, mi madre querida, siempre a mi lado, con su soledad desde lo lejos; el recuerdo de Oscar, ese guerrero, mi padre, que me ha mantenido a lo largo de los años con las ganas infinitas de superarme a mí misma; el apoyo incondicional de Guillermo, sin el cual no hubiera podido hacer muchas cosas que a la fecha he logrado; mis grandes amores, con quienes en algún momento compartí el deseo de ser felices, en un mundo más bello, donde el amor fuera posible; mis amigos entrañables, que con su gracia, su paciencia y su complicidad estuvieron siempre apoyándome y enriqueciéndome. Pero también agradezco a los apenas conocidos, aquellos con quienes crucé ideas y me ayudaron a clarificar y dirigir mis investigaciones. A todos estos otros que ocupan un sitio invisible en estas páginas, pero no en la vida que las hizo posible, un agradecimiento de mares.

No puedo dejar de reconocer a la institución que me formó ética y profesionalmente, la Universidad Nacional Autónoma de México, que en sus largos pasillos, sus pequeñas aulas y todos sus espacios, me permitió recrearme, reconocermé y encontrarme en muchos otros, valorar el sentido de la educación y de la lucha diaria por un mundo más justo. Junto a ella, agradezco al CONACYT por haberme permitido estudiar de tiempo completo y proporcionarme los medios de subsistencia necesarios para ocuparme de mi desarrollo intelectual y profesional.

Al decir gracias hago visible a todos esos otros que, aún sin nombrarlos, van conmigo en mi memoria, en mis esfuerzos, en mis alcances. Al decir gracias me vuelco sobre ellos y apuesto por la construcción de un conocimiento que no está sujeto a mí ni a mis letras, sino a un nosotros hambriento de esas verdades que agrietan este mundo adolorido y desesperanzado que nos ha tocado vivir, pero del cual aún no estamos convencidos.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	6	
CAPÍTULO 1. ¿Fundamentos teológicos de la política?		
Un acercamiento al problema desde Horkheimer y Habermas.....	12	
I.1. El diagnóstico.....	12	
I.2. El anhelo de Justicia. Horkheimer.....	17	
I.3. Solidaridad. Habermas.....	22	
I.4. Lejanías y encuentros.....	26	
CAPÍTULO II. MESIANISMO POLÍTICO.....		32
II.1. Acerca de ese mesianismo inconveniente.....	32	
II.2. Definición de mesianismo político.....	33	
II.3. El drama de la historia. Walter Benjamin.....	36	
II.3.1. Benjamin y el historicismo.....	37	
II.3.2. Benjamin y el mesianismo.....	40	
II.4. El pueblo.....	58	
II.4.1. ¿Qué entendemos por pueblo?.....	58	
II.4.2. Antagonismo y contingencia. Ernesto Laclau.....	59	
II.4.3. <i>Potentia</i> y principio material de la vida. Enrique Dussel.....	62	
II.4.4. Igualdad y desacuerdo. Jacques Rancière.....	64	
II.4.5. Encuentros y distancias.....	68	

CAPITULO III. MESIANISMO PAULINO.....	74
III.1. Introducción.....	74
III.2. La justificación de la fe.....	76
III.3. La vocación mesiánica.....	81
III.4. Las antinomias de Pablo	87
III.4.1. Espíritu <i>Pneuma</i>	89
III.4.2. Mente. <i>Nous</i>	91
III.4.3. Cuerpo. <i>Soma</i>	93
III.4.4. Cuerpo y carne. <i>Soma y sarx</i>	94
III.4.5. El cuerpo de Cristo.....	94
III.5. La parte de los sin parte.....	99
III.6. La ley de la fe y la ley de las obras.....	102
III.7. El pecado que se comete cumpliendo la ley. Hinkelammert.....	109
III.8. El pueblo de Pablo, el sujeto mesiánico.....	112
III.9. El Reino de Dios.....	113
III.10. ¿Qué, con los no creyentes?.....	114
III.10.1. Sobre los judíos. Shmuel Trigano.....	114
III.10.2. Sobre el paganismo. Reinhart Kosellek.....	116
III.10.3. El <i>apistós</i> . Pablo de Tarso.....	118
III.11. Pablo a ambos lados del Atlántico. Dussel y Agamben.....	120
III.11.1. El mesianismo de Agamben.....	123
III.11.2. El mesianismo en la filosofía dusseliana de la Liberación.....	128
CONCLUSIONES.....	133
BIBLIOGRAFÍA.....	148

Así que la vida humana se nos convirtió en una nada sin salvación,
lo mismo si seguíamos al que nos prometía salvarla
concediéndole fuerzas divinas,
pero de un dios que era él mismo una nada,
o si escuchábamos al que prometía la salvación
si nos uníamos a la ley del mundo,
pero de un mundo que era él mismo una nada,
o finalmente ahora, si tratábamos de no tomar nada prestado,
no unirnos a nadie más, y sólo vivir la vida,
la vida en sí, toda la vida,
y nuestra propia vida se volvía nada.
Nada, nada, y de nuevo nada.
¡Quién nos daría una vida que sea algo!
Algo y no nada, algo y no todo:
sólo algo, pero en serio.

Franz Rosenzweig. *Manual del sentido común sano y enfermo*

INTRODUCCIÓN

Ya desde el XIX con la aparición del Romanticismo, el anhelo racional de la Ilustración había sido puesto en duda. En el XX, la *Dialéctica de la Ilustración* se convierte en un texto obligado para aquellos que buscan entender hacia qué errados rumbos se han dirigido los ideales iluministas o cómo es que se han nulificado o derrumbado por los suelos ante una realidad que, incautos, los ha sobrepasado y sorprendido. Estos embates a la razón han provocado, como consecuencia, un impulso por buscar un sentido y una respuesta a los problemas que le aquejan a la humanidad, fuera del *logos* racional que tradicionalmente caracteriza a Occidente. Las fracciones religiosas y teológicas se llenan de júbilo al ver acrecentar en sus arcas ya no sólo a los desprotegidos sino incluso a los propios teóricos que van a su encuentro como quien regresa, cabizbajo, sobre sus pasos, por no haber hallado el sino que esperaba.

Ante esta situación, los dedicados a la Filosofía debemos establecer de nuevo las fronteras de nuestro pensamiento, hacer visibles sus límites y establecer del modo más claro y efectivo qué es de la filosofía y qué es de Dios. Lo interesante aquí es que en este nuevo establecimiento de fronteras, la filosofía puede ganar terreno. El propio título de esta tesis ya está haciendo algo al respecto. Utilizar textos y figuras que tradicionalmente han sido aceptados como religiosos y estudiados sólo por teólogos se propone como un atrevimiento estratégico que tiene como finalidad, por una parte, dilapidar fronteras imaginarias para la filosofía y, por otra, extender su campo de acción. Todo esto, con miras a transformar la realidad desde una perspectiva política que busca hacer de este mundo un lugar más justo y que, en esta tarea, precisa –para no sucumbir en el intento– reunir todo el arsenal teórico posible.

La mirada crítica de algunos filósofos contemporáneos que van desde Walter Benjamin, Jacob Taubes, Carl Schmitt, Max Horkheimer, Gilles Deleuze, Jürgen Habermas, Giorgio Agamben, Reyes Mate, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel, entre otros -con sus diferentes posturas y sus, frecuentemente, irreconciliables planteamientos-, nos han hecho poner en duda la afirmación de un proceso de secularización que ha hecho a Occidente alcanzar su mayoría de edad y que lo ha librado de los efectos culturales que su propia historia religiosa le hereda. Incluso en los países más liberalizados a partir del siglo XVII no se ha logrado, como se pretendía, un desprendimiento fehaciente de la tradición judeo-cristiana; puesto que ésta ha permeado, de modo irrevocable, sus formas de vida e instituciones. En consecuencia, se postula una crítica que denuncia olvidos y ocultaciones –involuntarios y estratégicos- que la pretendida cultura secularizada ha realizado en su afán de depurarse de lo religioso.

Desde aquí, la crítica revela que la tentativa filosófica de abstenerse del diálogo con la teología resulta infructuosa y perjudicial para ambas formas de pensamiento. En este punto, las posturas entre los diferentes filósofos se enfrentan al problema en el cual lo que se entiende por “teología” no está del todo claro ni acordado ni, tampoco, qué tipo de puentes se han de construir teóricamente con ella. Sólo por mencionar rápidamente: Carl Schmitt, Jacob Taubes, Max Horkheimer, y Reyes Mate, por ejemplo, consideran a la teología como una instancia a la que la filosofía -e incluso la política-, debe acudir en búsqueda de fundamentos, lo cual eriza a Habermas. Para W. Benjamin, por su parte, la teología no es –si interpretamos adecuadamente su primera tesis sobre la historia- una “instancia” sino un drama mesiánico que el materialista puede usar para colmar de sentido histórico sus batallas: la genialidad del “enano corcovado” que está oculto y que hace ganar al muñeco del materialismo histórico todas sus partidas de ajedrez. Es decir, la

“teología” tiene una función estratégica en la lucha política. Para Dussel, por su parte, el trabajo filosófico que se hace sobre los textos bíblicos, no implica necesariamente un diálogo con la teología, ni siquiera un trato directo con ella, porque, establece que estos textos no son de su propiedad, sino narrativas que pueden ser utilizadas también por la filosofía y por cualquier otra disciplina que sea capaz de hacer exégesis de ellas.

Será, a partir de esta dimensión filosófica desde donde nos concentraremos para analizar la categoría de «mesianismo». Permítasenos, a lo largo de esta tesis repetir esta afirmación cuantas veces sea necesario, porque, a pesar de lo redundante que pudiera parecer, estamos siguiendo dos objetivos: a) por una parte, recordarnos en el camino de la propia investigación nuestros límites, pero también (b) para recordarle al lector que lo que está leyendo no tiene un sentido religioso.

Nuestra hipótesis es que si la categoría de mesianismo se sujeta a una lectura filosófica y no teológica o religiosa, será provechosa en términos políticos, pues nos permite, entre otras cosas, explicar y comprender la acuciante necesidad de participación popular y la dinámica que juega el pasado en el contexto de las luchas políticas del presente. Estamos suponiendo ahora e intentaremos demostrarlo a lo largo de esta tesis, que, a pesar de lo que aparenta, esta categoría es estratégica para la filosofía política contemporánea porque la noción de «Justicia», en torno a la que en todo momento está girando, nos permite seguir discutiendo, desde esta perspectiva tan poco explorada, problemas que aún no han sido resueltos y que no sólo se quedan en la imaginación teórica del filósofo, sino que están presentes en toda suerte de cotidianidad política actual latinoamericana y más allá de nuestra región. Por ejemplo:| ¿Dónde radica la legitimidad de los actos apegados a, o contra derecho? ¿Qué legitimidad tiene la ley? ¿Qué sentido tiene hablar de fe en un mundo secularizado? ¿Puede la fe funcionar como categoría

política? ¿Existe algún modo de revertir la lectura despolitizante de la Biblia? Estas cuestiones, sólo por mencionar algunas para ofrecer un breve panorama, aparecerán a lo largo de la reflexión que dirige esta tesis.

Para que esta hipótesis pueda ser verificada, necesitamos, primeramente, enfrentarnos a dos problemas fundamentales: 1) Debe quedar claro si en esta tesis estamos creando -o no- un puente entre teología y filosofía o entre fe y razón. A esto dedicaremos todo un apartado en el que analizaremos con detalle dos posturas antagónicas que nos parecen definitivas: la de Horkheimer y la de Habermas. A partir de este análisis elucidaremos los presupuestos teóricos sobre los que se fundamenta esta tesis. 2) El siguiente problema consiste en algo que quizás parezca muy básico pero que es imprescindible para que la labor de investigación llegue a buen término. De lo que se trata acá es de eliminar, en la medida de lo posible, los malentendidos típicos que la figura de mesianismo provoca en el pensamiento no familiarizado con la discusión filosófica que gira en torno suyo. Nos parece pertinente, de una vez, enunciar estos malentendidos:

- (1) El mesianismo no es la esperanza -prolongada indefinidamente- en la llegada de un mesías que salve y redima a la humanidad. Al contrario, trata de un “aquí y ahora” que pone en movimiento fuerzas transformadoras de la realidad.
- (2) El mesianismo no obedece, tampoco, a la configuración de un líder carismático popular que rescata de la opresión. El mesías no es el líder, el mesías es el pueblo.
- (3) La estructura del tiempo mesiánico no tiene como núcleo el futuro. No se está pensando en algo que sucederá, sino en lo que está sucediendo.

- (4) El mesianismo, como apocalíptico, no es un evento catastrófico de orden natural o divino, sino que marca el final de un tiempo a manos de la voluntad popular.

Habiendo superado, con base en la argumentación que dará cuerpo al trabajo, los inconvenientes de estos malentendidos, el siguiente paso será analizar con detalle el mesianismo presente en los textos paulinos y la recepción que de ellos han hecho algunos de los filósofos contemporáneos. Algunas de las preguntas cardinales serán como las que siguen: ¿Qué entendemos por mesianismo? ¿Cómo es la estructura del tiempo mesiánico? ¿De qué modo su drama histórico se hace presente en la filosofía política?

Es preciso afirmar, de entrada, la relevancia del tema. Es innegable el reposicionamiento que el discurso teológico ha experimentado en las facultades de filosofía, en diferentes países, en las últimas décadas. Es importante analizar de qué modo se ha venido dando este reposicionamiento. Ante todo, habremos de ser cautelosos: la reflexión en este trabajo será eminentemente filosófica. Las relaciones que se hacen en este trabajo entre filosofía y teología no pretenden, en ningún momento, una apología de la tradición judeo-cristiana frente a otras formas culturales y religiosas. Tampoco esta tesis tiene como propósito sumergirse en una dimensión mística o metafísica de la filosofía ni de la política. No quiero, en ningún momento hacer una reivindicación a ultranza de la religión o de la teología. De cualquier modo, y esto no sólo es inevitable sino deseable, sí será clara, en esta investigación, la tensión perenne entre el pensamiento teológico y el filosófico.

Con paso firme se pasea hoy la injusticia
Los opresores se disponen a dominar otros diez mil años más
Por la violencia garantizan: "Todo seguirá igual"
No se oye otra voz que la de los dominadores
Y en el mercado grita la explotación:
"¡Ahora recién empiezo!"
Entre los oprimidos, muchos dicen ahora:
"jamás se logrará lo que queremos".
Quien esté vivo no diga "jamás".
Lo firme no es firme.
Todo no seguirá igual.
Cuando hayan hablado los que dominan,
será el turno de los dominados.
¿Quién puede atreverse a decir "jamás"?
¿De quién depende que siga la opresión? De nosotros.
¿De quién que se acabe? De nosotros también.
¡Que se levante aquél que está abatido!
¡Aquél que está perdido, que combata!
¿Quién podrá detener a aquél que conoce su condición?
Pues los vencidos de hoy son los vencedores de mañana
y el "jamás" se convierte en "hoy mismo".
Bertolt Brecht. *Loa de la dialéctica*

CAPÍTULO I.

¿Fundamentos teológicos de la política?

Un acercamiento al problema desde Horkheimer y Habermas

I.1. El diagnóstico

Desde que Kant se preguntó por el sentido histórico de su época, el quehacer filosófico, en buena parte, sigue el camino abierto por esta pregunta. ¿Cuál es el sentido histórico de la época en la que vivimos? ¿Cuál es –por cierto- nuestra responsabilidad? ¿Cuáles son nuestros peligros –por decir con Benjamin¹?

Imperialismo y totalitarismo, capitalismo y dictaduras cohabitando en los últimos siglos de nuestra historia, nos muestran de qué modo el ideal racional de la modernidad europea y la secularización liberadora, no pudieron ser ni la una racional, ni la otra liberadora. Si el proyecto de la modernidad europea se ha quedado trunco y es posible reponerlo o si debe abandonarse ante su total fracaso no es algo que nos urge tener claro. Lo que en este momento nos interesa averiguar es de qué modo la respuesta que han dado la filosofía y la teología a la situación injusta de precariedad y sufrimiento que reina en el mundo, las ha unido a ambas en una misma exigencia política.

No conseguiremos nada si no contestamos, al menos lo siguiente: ¿de qué se trata este diálogo de la filosofía política contemporánea con la teología? ¿podemos hacer visible alguna razón histórica para el diálogo actual? ¿Hay, acaso, como algunos autores sostienen², una relación jerarquizada entre ellas? ¿Estamos ante un «retorno de lo religioso»? ¿ante una secularización de la teología? ¿La «modernidad descarrilada»³ nos

¹ Vid. Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia*. p.20

² Por recordar sólo a algunos: Rosenzweig, Taubes, Schmitt.

³ Término que utiliza Habermas en *Razón y religión*.

ha puesto frente a la necesidad de aceptar un pensamiento de la trascendencia con el fin de recuperar el camino? ¿Cómo se ha entendido este pensamiento de la trascendencia?

De una vez, nos deslindamos de las posturas teóricas que se lamentan del uso de categorías y símbolos tradicionalmente religiosos por considerar este paso teórico como un retroceso, un «retorno a la fe» o un «retorno a lo religioso». Desde la dimensión que nos interesa abordar, no se trata, en ningún momento, de un «retorno a lo religioso» en la vida secular de hoy día, sino, más bien, de un desocultamiento. Un acto político que surge tanto en la filosofía como en la teología y que consiste en sacar a la luz la indiferencia, ceguera y complicidad de la teología -que era la mayor fuente de producción de conocimiento de los textos bíblicos- y de la filosofía -que se negaba y, aún, a veces, se niega, a acercarse a ellos- frente a los actos de dominación, a los estados de sufrimiento y a los discursos que los legitiman.

No se trata pues, de generar una teoría filosófica que justifique el uso de potencias religiosas en la forma de ventajas para algún partido político⁴, sino de enfrentar la fetichización del poder presente en las instituciones religiosas que contradicen sus propios textos fundantes. Se trata, también, de la demanda que la teología hace a la labor filosófica para que reconozca que no puede seguir pensando legítimamente si no es interpelada por la situación de injusticia y sufrimiento a la que se ha visto conducida la vida en este planeta. Se trata, además, del propio impulso que guía a la filosofía a acercarse a textos tradicionalmente cooptados por el pensamiento religioso con el fin de explorar desde distintas perspectivas los problemas políticos de siempre.

⁴ Rosenzweig señala que la teología política: “nunca se ha seguido por la intención de sublimar, de elevar al plano religioso la política ya vigente o preconizada y copiar sin más en el ámbito teológico su modelo de acción (...) ha intentado más bien detectar en sus raíces histórico-sociales y someter a crítica la peculiar ceguera política de la teología y el cristianismo”. *Manual del sentido común sano y enfermo*. p.43

Las lecturas que desde la filosofía se han hecho del Apocalipsis, del Evangelio de Juan y de los textos de Pablo de Tarso⁵ revelan un contenido de increíble potencia, inscrito en nuestra tradición cultural y que contraviene, con gran efectividad, por una parte, a los discursos que hacen pasar las situaciones de dominio y los estados de sufrimiento como naturales e inevitables y, por otra, a la desvinculación afectiva y política de las comunidades actuales, a la reducción –cada vez más visible- de su campo de acción e injerencia en los asuntos públicos. La teología política y la filosofía política coinciden en esta verdad: no hay justificación, no hay ninguna culpa que justifique el dominio de unos sobre otros.

En este encuentro, de lo que se nutre la filosofía política es de la historia del hombre como una historia de salvación y de liberación, inscrita en textos fundamentales de la cultura occidental y cargada de exigencias políticas que hacen estallar las categorías que utiliza el discurso del orden y del control social⁶. De lo que se nutre la teología es de la posibilidad de que la trascendencia no implique necesariamente «un más allá», sino que, por el contrario, cobre sentido a partir de lo que en el «más acá» se está sufriendo. El pensamiento de la trascendencia se ha secularizado y profanado. No es que no haya trascendencia, no es que todo pueda ser objetivable, hay una trascendencia, pero ésta se crea en una dimensión histórica y política.

Estas lecturas se constituyen en un acercamiento filosófico y no teológico, en un uso político y no religioso de los textos y de las categorías explosivas inscritas en ellos. Cuando decimos «un uso político» nos referimos a la fuerza de ruptura de los símbolos y

⁵ Sobre el *Apocalipsis*: D.H. Lawrence, Deleuze; sobre el *Evangelio de Juan*: Hinkelammert; sobre Pablo de Tarso: Rosenzweig, Taubes, Lacan, Heidegger, Harendt, Badiou, Zizêk, Benjamin, Nietzsche, Onfray, etc.

⁶ El rescate de la figura paulina de «ley» y la «justicia mesiánica» -también paulina- de Benjamin son sólo dos ejemplos.

las categorías presentes en los textos bíblicos. Cuando decimos que el uso de los textos y sus categorías «no es religioso» nos distanciamos del quehacer del creyente y nos situamos en el del teórico que intenta elucidar y poner en movimiento fuerzas estratégicas.

Lo que interesa aquí es el efecto de deslegitimación del orden hegemónico constituido como una estructura injusta de dominación, es pugnar por nuevas formas de subjetivación solidarias que no estén gobernadas por el miedo y la tristeza, que son las fuentes de donde emerge el poder político del Estado moderno⁷. Es, además, repensar la “fe” y la “salvación” como categorías susceptibles de vaciarse significativamente con el objetivo de desajustar los discursos que históricamente han hecho uso de ellas permitiendo el dominio y la injusticia. Es, también, incorporar esta tesis en la discusión filosófica contemporánea que gira en torno al problema de la justicia, pero desde una perspectiva no liberal, no analítica, sino eminentemente histórica, recuperando eso que Benjamin llamó “la tradición de los oprimidos”⁸.

I.1. El diagnóstico

La imagen del Estado está en crisis. Las formas de vida del moderno Estado democrático neoliberal han diluido la noción de lo público y de lo común que fortalecía los estados y los nacionalismos. Nos enfrentamos a una desvinculación de los afectos, de las fuerzas y de las acciones, en la vida política de la comunidad. El Estado es –acaso-

⁷ El Leviathan, para Hobbes, tenía su móvil de legitimidad en el miedo a perder la vida. Todos los hombres, para Hobbes, son iguales, iguales en su capacidad de matar: no importa la diferencia entre fuerzas. Nótese la contraposición directa a la igualdad religiosa inscrita en los textos, en la que somos iguales porque somos creados a imagen y semejanza de Dios. El nacimiento del Estado moderno que pretendía ser secular, hizo de la igualdad una categoría secular ligada a la muerte y, con ella, al miedo.

⁸ Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia*. p.22

algo más que una estructura gubernamental, conformada⁹ por grupos de poder que hacen de la política un negocio. El fortalecimiento de las relaciones mercantiles ha corroído la figura fuerte del Estado pero, al mismo tiempo, los desórdenes sociales que provoca, ponen en movimiento, en respuesta, una desproporcionada acción del aparato policial y militar, dedicado a conservarlo.

Cuando esta crisis del Estado se entiende como un efecto de la secularización del mundo, de «la muerte de Dios», la respuesta que da la filosofía no es la misma que da la teología. Esto tiene lógica porque, para la teología, la «muerte de Dios» ha dejado un vacío insalvable que libera a la racionalidad práctica de una exigencia moral absoluta de la que se siente portadora. Éste es, a mi parecer, el caso de Carl Schmitt, Jacob Taubes y Max Horkheimer. Los tres ven la precariedad del mundo como efecto de un vacío de autoridad y de legitimidad que debe ser re-ocupado por el pensamiento de la trascendencia con la finalidad de otorgar sentido, dirección y fuerza al orden político –en el caso del primero, como antirrevolucionario- y al quehacer político –en el caso de los segundos. La teología política de Carl Schmitt busca legitimar el orden político para evitar el caos. La teología «desde abajo» que hacen Taubes y Horkheimer se enfrenta con ella.

Por su parte, la filosofía ha respondido desde una posición secular y desde otra profana. En la primera ubico a Habermas y a Horkheimer, en la segunda a Benjamin y –acompañándolo- a Agamben. Profanar y secularizar no son sinónimos. Profanar implica hacer un uso de aquello que es sagrado atacando el poder de su sacralidad. Secularizar, por su parte, implica que aquello que era eclesiástico ahora no lo es más; se refiere más

⁹ Conformación que se legitima como democrática, es decir, como originalmente nacida del pueblo, a través del voto.

bien a la independencia de los asuntos públicos en relación con los religiosos. La secularización trata de la laicidad, la profanación tiene que ver directamente con lo sagrado y con lo político.

Dispongámonos, entonces, a contrastar las posturas del último Horkheimer que tanto sorprendió a sus contemporáneos y la de Habermas, que sigue fiel al pensamiento kantiano. Ambos de la Escuela de Frankfurt, el primero crítico radical de la Ilustración, el segundo, ferviente defensor de los valores de la misma.

I.2. El «anhelo de justicia». Horkheimer

Según Horkheimer “todos los intentos de fundamentar la moral en la prudencia terrena, en lugar de la referencia a un más allá, descansan en ilusiones armonizadoras”¹⁰. La razón es que la moral, al menos en Occidente “hunde sus raíces en la teología”¹¹. Pero, debemos tener claro desde el inicio, que esta «teología» de la que habla Horkheimer no es ni la teología entendida como religión ni como aquello que puede ser dicho sobre Dios.

En sus obras, Horkheimer hace un uso indistinto de los conceptos de “teología” y “religión”. Lo importante es ver que ninguno de los dos conceptos es utilizado como comúnmente se hace. Dice Horkheimer en el aforismo sobre “¿Qué es religión?” encontrado en las notas escritas entre 1949 y 1969:

¿Qué es religión en el buen sentido? El inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso a la justicia. Donde la vida está, hasta en el más pequeño gesto, bajo este signo, allí hay religión. Y, ¿qué es religión en el mal sentido? Este mismo impulso pervertido en afirmación, en

¹⁰ Horkheimer. “El anhelo de lo totalmente otro”. *Anhelo de justicia*. p.169

¹¹ *Idem*.

proclamación y, por tanto, en transfiguración de la realidad a pesar de todos sus flagelos es la vana mentira de que el mal, el sufrimiento, el horror tienen un sentido, bien gracias al futuro terreno, bien al futuro celestial.¹²

La religión es, más bien, para Horkheimer, un depositario “de los deseos, los anhelos y las quejas de innumerables generaciones”¹³. Es en ella donde el «anhelo» (teológico, trascendente, de lo que no se ve) tiene lugar. Así también, entiende la «teología» como un «anhelo», un anhelo que no es propiamente una experiencia de lo divino sino una experiencia reflexiva¹⁴: “la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último. [...] la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra”¹⁵.

La recopilación de textos hecha por Trotta en el 2000 se tituló “Anhelo de justicia”. En alemán, Horkheimer utiliza la siguiente expresión: "*Sehnsucht nach dem Anderen*". Cada vez que el término «*Sehnsucht*» es traducido, se entiende como «anhelo»: “anhelo de justicia” o “anhelo de lo totalmente Otro”. «Anhelar» es: “tener ansia o deseo vehemente de conseguir algo”. Si bien «*Sehnsucht*» también podría traducirse como «añoranza» o «nostalgia», la «añoranza» y la «nostalgia» se refieren más bien a una tristeza melancólica, originada por el recuerdo de una dicha perdida. Lo que nos interesa es hacer ver esta dimensión retrospectiva del término «*Sehnsucht*»: no es que Horkheimer sea un nostálgico que busque en el pasado una justicia que se ha perdido, sino que busca en el pasado la justicia que no ha sido saldada aún en el presente. Así, el «anhelo» cobra

¹² Horkheimer. *Ibid.*p.227

¹³ *Ibid.*p.172

¹⁴ En la entrevista “Sobre el futuro de la teoría crítica” (1971), que aparece publicada en *Anhelo de justicia*, Horkheimer responde: “Es perfectamente posible construir una teoría global de la sociedad sobre la base de una experiencia reflexiva. Justamente porque esta teoría global, cuando es expuesta sin resto alguno de transfiguración, no contiene nada de un ser divino, es por lo que no es explícita nuestra concepción teológica. No tenemos, pues, ningún tipo de confesión”. p.213

¹⁵ Horkheimer. “El anhelo de lo totalmente Otro” (1970). *op.cit.* p.169

sentido a partir de una injusticia que aún no ha sido saldada, la justicia que se añora es la que logrará redimir el sufrimiento del pasado. El término «*Sehnsucht*» está compuesto por dos verbos: «*sehen*» y «*sucht*»: se busca lo que no se ve. Esto es el anhelo: una búsqueda de lo que no se ve, un deseo vehemente de conseguir eso que no es y que no puede ser determinado, por eso es “absolutamente otro”. Para Horkheimer el pensamiento de lo “absolutamente Otro” que es posible encontrar en la teología, evita la aceptación y la totalización de la realidad como lo únicamente posible.

No estamos aquí frente a una esperanza como la de Bloch, Horkheimer es pesimista. Para él, nos dirigimos hacia un mundo administrado de forma tal que si bien el sufrimiento será menor, el espacio de libertad “será –también- esencialmente más reducido”¹⁶. Tampoco es la esperanza judía en el mesías, porque lo que toma Horkheimer de la tradición judía es su noción de Dios como lo irrepresentable, no el mesianismo¹⁷: “para mí lo fundamental fue la convicción de que Dios no es representable, pero que este no-representable es el objeto de nuestro anhelo”¹⁸. Justo en esto se distingue su teoría crítica de cualquier teología positiva: “La teoría crítica se basa en la idea de que el Absoluto –es decir, Dios- no puede ser convertido en objeto”¹⁹.

De Kant aprendimos, dice Horkheimer, que “nuestra organización subjetiva es responsable de que el mundo aparezca ante nosotros como una realidad objetiva”²⁰. Si ello es así, entonces: “el conocimiento de las relaciones, entre las manifestaciones, los

¹⁶ “Esperar lo malo y no obstante intentar lo bueno” Conversación con Gerhard Rein en 1972. *op.cit.*p.217

¹⁷ Dice, por ejemplo en “El anhelo de lo totalmente Otro”: “Marx estuvo, a mi modo de ver, más marcado por el mesianismo del judaísmo, mientras que para mí lo fundamental fue la convicción de que Dios no es representable, pero que este No-representable es el objeto de nuestro anhelo”. *Anhelo de justicia*. p.177

¹⁸ “El anhelo de lo totalmente otro”. Entrevista con Helmut Gumnior en 1970. *op.cit.* p.177

¹⁹ “Sobre el futuro de la teoría crítica”. Conversación con Claus Grossner en 1971. *op.cit.* p.211

²⁰ “Observaciones sobre la liberalización de la religión” de 1970 en *Anhelo de justicia* p.135

fenómenos, de este mundo no es la última palabra sobre la realidad, no es un absoluto»²¹. Pero esta «última palabra», para Horkheimer, que sería la «última verdad»²² no puede decirse, es por esto, una verdad que encuentra expresión en la religión. La fuerza de esta expresión, señala, está en el descontento sobre el destino terrenal²³; no en la afirmación de un dios todopoderoso e infinitamente bueno.

Lo que mantiene viva la conciencia de la injusticia, según Horkheimer, es la teología.

«Si no hay Dios, no me es necesario tomarme nada en serio» dice el teólogo. La atrocidad que cometo, el sufrimiento que permito, continúan existiendo, tras el momento en que suceden, sólo en la conciencia humana que recuerda, y se extinguen con ella. No tiene ya entonces sentido alguno decir que aún son verdaderos. Ya no existen, luego ya no son verdaderos: ambas cosas son lo mismo. A no ser que sean conservados... en Dios- ¿Puede reconocerse esto y llevar, no obstante, con seriedad una vida sin Dios?²⁴

Entendemos que para Horkheimer, vivir «con seriedad» la vida puede darse aún si se lleva una vida sin Dios²⁵. Pero lo que no sería posible es vivir una vida «con seriedad»²⁶, con sentido²⁷, sin el pensamiento de «lo absolutamente Otro»; lo que es

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ «El anhelo de lo totalmente otro». *op.cit.* p.172

²⁴ Recordemos que «Dios» para Horkheimer no se constituye positivamente como una divinidad, sino como lo absolutamente Otro, como aquello que no puede ser representado y que cobra la forma de un «anhelo». Dice en «El anhelo de lo totalmente Otro»: «En la idea de Dios se guardó largo tiempo la convicción de que existen otras medidas que las que manifiestan en su actividad la naturaleza y la sociedad». *op.cit.* p.172.

²⁵ «A Dios no nos podemos remitir. Sólo podemos actuar con el sentimiento interior de que existe Dios. pero no es ésta la única fuente de la moral. Yo puedo también hacer algo bueno por otro en la esperanza, consciente o inconsciente, de que mi acción positiva con respecto a él hace más bella mi existencia» en «El anhelo de lo totalmente otro». *op.cit.* p.175

²⁶ Este asunto de la «seriedad» lo toma Horkheimer de Paul Tilich que se oponía a la «inflexibilidad testaruda» del positivismo. No se trata de despreciar las formas funcionales del positivismo, sino de «su inclusión en una vida que las trasciende. La seriedad en Paul Tilich no tenía nada de restricción burocrática, rigor moral o estrechez de miras». Aparece en «Última huella de teología. En memoria de Paul Tilich» escrita en 1966 y publicada también en *Anhelo de justicia.* p.93

²⁷ Un mundo sin sentido es un mundo aburrido para Horkheimer, poco «serio»: «Se eliminará lo teológico. Y con ello desaparecerá del mundo lo que denominamos «sentido». Habrá una gran actividad, pero una actividad sin sentido, y por tanto aburrida. Y un día llegará a considerarse también la filosofía cosa de niños. Tal vez, incluso en un futuro no muy lejano, se dirá de lo que hemos estado hablando con toda seriedad en

decir: no se puede vivir la vida «con seriedad» sin el «anhelo de justicia», sin el anhelo de eso que lo que vemos en el mundo sea lo único que podamos representarnos como posible, porque si fuera así, la atrocidad, el sufrimiento y cualquier forma de dominación podrían pasar como sucesos naturales, necesarios o legitimados.

Que el mundo que experimentamos no sea lo Absoluto: en eso consiste este «anhelo de justicia». Sólo en eso: un anhelo y no una consumación. En la visión pesimista de Horkheimer, la justicia no se consume porque “ésta no puede ser realizada jamás en la historia secular, pues, aún cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante”²⁸.

Es preciso, sin embargo, pensar en esto con cautela, como el propio Horkheimer lo recomienda. Decir, como lo hace, que la política sin teología no es más que negocio no debe ser entendido en el sentido de que la política ha de estar subordinada a la religión. Lo que hace ver, más precisamente, es de qué modo el «anhelo de justicia» es la secularización desde la ética –con consecuencias políticas- del «anhelo de lo absolutamente otro» presente en la religión.

En este sentido, la necesidad de la trascendencia, para Horkheimer, se traduce en la necesidad de una nueva concepción de la comprensión humana de Dios. Abandonar la concepción positiva que hace de Dios un objeto de saber y de posesión: “Dios como dogma positivo actúa como un momento disgregador”²⁹. Por el contrario, Dios como «el anhelo de lo absolutamente Otro», confiere a la verdad expresada por la religión, una

esta conversación, de la relación entre trascendente y relativo, que es ridículo. La filosofía seria, rigurosa, camina hacia su fin”. *Vid.* “Mundo administrado”. *op.cit.* p.183

²⁸ Horkheimer. “El anhelo de lo absolutamente otro” en *Anhelo de justicia*. p.173

²⁹ Horkheimer. *Op.cit.* p.136

potencialidad política de transformación colectiva de la realidad: “une y relaciona a todos los hombres que no pueden o no quieren resignarse a la injusticia de este mundo”³⁰.

Es un anhelo que, si bien nunca consume la justicia, crea relaciones intersubjetivas y políticas a partir de la solidaridad con aquellos que también anhelan que el mundo que se ve no sea el único mundo posible. “Debemos esforzarnos porque se unan todos los hombres que no quieren considerar como definitivos los horrores del pasado; que se encuentren en el mismo anhelo consciente de que exista un Absoluto opuesto al mundo meramente aparente”³¹. Ésta es la política ética que busca Horkheimer y que fundamenta en el pensamiento de la trascendencia, en la búsqueda de lo que no se ve (*Sehnsucht*): la justicia. Una justicia de orden ético y político. En el ético, cobra la forma de la compasión a partir de la identificación con el Otro que sufre. En el político, la forma de la solidaridad, que une y relaciona a los actores políticos. La base de la identificación con el otro y de la compasión se encuentra en el anhelo de lo totalmente otro. La solidaridad es generada por lo que comparten los hombres: la precariedad del mundo en el sufrimiento y la muerte. Y además, el esfuerzo común por una existencia mejor.³²

I.3. Solidaridad. Habermas.

Incluso Habermas, a quien se le conoce como uno de los mayores defensores del proyecto ilustrado ha hablado de una «modernización descarrilada»³³ en la historia de Occidente. Este «descarrilamiento» se debe, entre otros motivos, a un proceso de

³⁰ *Idem*.

³¹ “Observaciones sobre la liberalización de la religión”. *Op.cit.* p.136

³² Horkheimer. “Sobre el futuro de la teoría crítica” *op.cit.*p.210

³³ “Un ordenamiento liberal –señala Habermas- necesitaría siempre de la solidaridad de sus ciudadanos como fuente, y [...] esta fuente podría desaparecer completamente a causa de una secularización «descarrilada» de la sociedad”. *Razón y religión*. p.10

secularización que, si bien reconoció las patologías del pensamiento religioso, no ha sabido aceptar las propias.

En el debate entre Habermas y Ratzinger, en la Academia Católica de Baviera en el 2004, queda claro que lo común entre ambas posturas es la necesidad de un diálogo constante entre razón y religión que enfrente a ambas en la demarcación de sus límites. Para la religión, la razón es la luz dice Ratzinger³⁴, recordando a Kant. Para Habermas, la religión da cabida a formas de expresión que son una fuente -externa al orden jurídico- de la solidaridad entre los ciudadanos.

En la vida de las comunidades religiosas –señala Habermas- siempre que eviten el dogmatismo y el moralismo, puede mantenerse intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que no puede recuperarse sólo con los conocimientos profesionales de expertos. Me refiero a formas de expresión y de sensibilidad bien diferenciados frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto.³⁵

Sin embargo, lo que sostendrá es que, a pesar de que el pensamiento religioso puede ser una fuente de sentido en nuestra época -de «formas de expresión y de sensibilidad», también un procedimiento democrático puede serlo.

Frente a esta mera obediencia a las leyes que coartan los actos individuales están la motivación y la actitud que se espera de los ciudadanos en su función de coautores democráticos del derecho. De ellos se espera que hagan uso activo de sus derechos de comunicación y de participación no sólo por un interés propio bien entendido sino también en interés del bien común, es decir, solidario.³⁶

En este sentido, la solidaridad se constituye como el ejercicio democrático de comunicación y participación responsable en la coautoría del derecho. Es cierto que la religión puede expresar y desatar el movimiento solidario del que se nutre el proceso democrático, pero en ningún momento ha de intervenir como legitimadora del poder

³⁴ Ratzinger. “Lo que cohesionan al mundo”. *Razón y religión*. p.52

³⁵ Habermas. “La fuerza liberadora de la figuración simbólica”. *Fragmentos filosófico-teológicos*. p.27

³⁶ *Ibid.* p.16

político del Estado. “Parto de la base –señala Habermas- de que la constitución del Estado liberal tiene la suficiente capacidad para defender su necesidad de legitimación con autosuficiencia, es decir, recurriendo a existencias cognitivas de un conjunto de argumentos independientemente de la tradición religiosa y metafísica”³⁷.

Tampoco debe entenderse que el orden jurídico precise –como falla o vacío interno- de móviles de la acción nacidos en un pensamiento ético o religioso. “Es cierto que los motivos para la participación de los ciudadanos en la conformación de una opinión y una voluntad políticas se alimentan en gran medida de ideales éticos y de aspectos culturales de vida; sin embargo, las prácticas democráticas desarrollan una política dinámica propia.”³⁸

Es preciso, advierte, “cuidar la relación con todas las formas culturales de las que se alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos”³⁹, pero el «vínculo unificador», que suele echarse de menos en nuestra época y que es buscado en la ética o en las exigencias religiosas de justicia, no es más que un proceso democrático. “El liberalismo político se entiende como una justificación no religiosa y posmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso.”⁴⁰

Entendemos, pues, que el Estado liberal tiene la capacidad, según Habermas, para reproducir sus presupuestos motivacionales con base en sus propios recursos seculares: «En la medida en que dispensa libertades comunicativas, mueve a los ciudadanos a

³⁷ *Ibid.* p.15

³⁸ *Ibid.* p.17

³⁹ Habermas. *Razón y religión*. p.28

⁴⁰ *Ibid.* p.11

participar en el debate público sobre temas que afectan al conjunto de la sociedad»⁴¹. Pero queremos hacer notar, por otro lado, cómo esta capacidad no basta para pensar la injusticia en torno a la que gira el pensamiento de Horkheimer. La solidaridad, como ejercicio democrático, es decir, como un ejercicio que se hace *desde y para* la comunidad, sí precisa quizá no de razones, pero sí de afecciones que rebasan la dinámica propia del orden jurídico y que no pueden ser atrapadas por ella.

Afirmo esto, siguiendo al mismo Habermas, que pareciera contradecir la autonomía (que él mismo defiende) del orden jurídico y político con respecto a las cuestiones religiosas, cuando dice que: “queda en pie el hecho de que un ordenamiento liberal necesitaría siempre de la solidaridad de sus ciudadanos como fuente y de que esta fuente podría desaparecer completamente a causa de una secularización «descarrilada» de la sociedad.”⁴²

Si bien Habermas defiende que no hay fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho y su postura es racionalmente laica, puesto que el pensamiento religioso no funge nunca como fundamento sino como una fuente no secular de motivación para la acción política solidaria, se mantiene la dificultad para establecer por qué, entonces, la solidaridad “podría desaparecer completamente” “a causa de una secularización «descarrilada»” si se sostiene que el propio Estado democrático liberal, a partir de las libertades comunicativas que dispensa, cuenta con una fuente autónoma para su reproducción. Porque parece que el ejercicio de solidaridad, al rebasar la normatividad de la ley (en el sentido de que no puede convertirse en una obligación jurídica), abarca

⁴¹ *Ibid.* p.18

⁴² Habermas. *Op.cit.* p.10

una dimensión subjetiva mayor⁴³ a la de las libertades comunicativas y que, en virtud de esto, no puede ser entendida meramente como un ejercicio democrático que se consolide a partir de cualquier subjetividad secular de hoy en día, sino que, aún como ejercicio democrático, se alimenta de afecciones que tienen una fuente externa al orden jurídico de la comunidad, y que no siempre son seculares.

I.4. Lejanías y encuentros

Cuando Horkheimer señala que no hay política sin teología, quiere decir que la religión, entendida como el «anhelo de justicia», cumple una función en la configuración de la sociedad que no debe perderse, a menos que se esté dispuesto a vivir en un mundo completamente administrado, sin sentido y sin conciencia ética.

No se encuentra tan lejos Habermas de Horkheimer al señalar los peligros de la secularización. Si bien, para Horkheimer la teología, como el «anhelo de justicia» o el «anhelo de lo absolutamente otro» sí es una fuente de sentido para la ética y la política y que, Habermas, por su parte, se esfuerza por demostrar de qué modo el Estado democrático liberal prescinde de la religión y de la teología, ambos coinciden en que el pensamiento religioso o el anhelo de que el mundo de injusticia que vivimos no sea el único mundo posible y verdadero, reproduce el ejercicio solidario de los ciudadanos. Coinciden, también, en el diagnóstico “según el cual, [...] mercados y poder administrativo excluyen a la solidaridad social de cada vez más ámbitos de la vida”⁴⁴.

⁴³ Habermas habla de «formas de expresión y de sensibilidad», se puede estar refiriendo a una dimensión estética en la que tiene cabida la subjetividad religiosa.

⁴⁴ Habermas. *Op.cit.* p.18

Diagnóstico que le impone a la filosofía una tarea importante, dice Habermas: “explorar y guardar en su contenido de verdad el potencial semántico de las tradiciones”⁴⁵.

Hay que decir, no obstante, que en ciertos aspectos –también fundamentales- es imposible hacerlos coincidir. Simplemente, el móvil de su pensamiento filosófico es distinto. La teoría crítica de Horkheimer parte de un acercamiento negativo a la realidad, sosteniendo que “si se define el bien como el intento de eliminar el mal, entonces sí se deja expresar”⁴⁶; es decir: no es posible definir ni aclarar qué es Dios, qué es la Bondad, qué es la Justicia, qué es la Felicidad. Lo que se puede es acordar que existe la esclavitud, la injusticia, el sufrimiento, la crueldad, el hambre y la experiencia de que nos afectan dolorosamente⁴⁷. Esta afectación que se produce ante las escenas de sufrimiento y que puede manifestarse en modos distintos (como angustia, desesperación, melancolía.) deja al descubierto la motivación para la solidaridad entre los hombres, señala Horkheimer.

Por su parte, la teoría de la acción comunicativa que sostiene Habermas, se opone a la teoría crítica de Horkheimer, en dos sentidos: Primero, no necesita del pensamiento de un trascendente o de un Absoluto distinto al mundo que percibimos y podemos conocer. Los principios éticos no son trascendentes sino racionales. Segundo, que la negatividad como motor del pensamiento, sólo se constituye en el nivel de la crítica de lo que no debe ser en el mundo y en la manifestación del dolor que provoca, pero este rechazo no alcanza una determinación positiva de la ausencia del dolor⁴⁸.

Para Habermas, el filósofo debe dar una respuesta diferente a la que dan los teólogos en sus “reflexiones sobre la vida desdichada”, porque parten de otros estatutos y

⁴⁵ Habermas. “La lucha de los poderes de las creencias” en *Fragmentos filosófico-teológicos*. p.47

⁴⁶ Horkheimer. “Sobre la teoría crítica”: aforismo aparecido en las “Notas 1949-1969” en *Anhelo de justicia*. p.241

⁴⁷ Experiencia que no tiene pretensiones de universalidad, sino que acontece, más bien al modo de la vocación.

⁴⁸ Vid. Habermas. “Libertad comunicativa y teología negativa” en *Fragmentos filosófico-teológicos*. p.115

otras pretensiones y deben reconocerse (los filósofos) “si permanecen más acá de la retórica de la fatalidad y la promesa”⁴⁹. Sin embargo, sí considera que la filosofía, si bien no responde como la teología, sí debiera actuar “al modo, pero sólo *al modo*, de una teología negativa”⁵⁰. La justificación para decir esto es que: en circunstancias históricas en las que “las anomalías mismas se convierten en norma”, es preciso “llegar a ver los fenómenos relevantes en general”⁵¹ y esta es la función de la negatividad como motor de pensamiento con la que, finalmente, coincide.

La frontera que uno y otro filósofo establece entre lo teológico y lo político es distinta. Horkheimer, para empezar, sostiene un puente que va desde la teología, raíz fundamental de la ética, hasta la política, para evitar que esta última se convierta tan sólo en negocio. Por eso, la teología sí funciona para Horkheimer como fundamento, así debe ser. Podemos ubicarlo en este sentido al lado de otros filósofos como Hobbes, Schmitt y Taubes, sólo que Hobbes y Schmitt fungen como antirrevolucionarios, unen la teología con la política con el fin de establecer y mantener un orden y evitar el caos, mientras que Taubes, por su parte, lleva a cabo lo que él denomina una «teología desde abajo» que se parece mucho a este impulso de Horkheimer que impide aceptar sin más las situaciones de injusticia y que pone prestos a los ciudadanos a solidarizarse con los que sufren. Habría que decir, sin embargo, que Taubes no sucumbe ante el pesimismo como lo hace Horkheimer.

Por su parte, Habermas, no cree que haya fundamentos teológicos de la política, porque el Estado liberal es capaz de autorregularse democráticamente y, es a partir de los ejercicios democráticos en los que los ciudadanos se hacen responsables del quehacer del

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Idem.*

derecho, que la solidaridad, no como *pathos* religioso, sino como ejercicio democrático, aparece.

Lo que llama nuestra atención es la presencia de la solidaridad en ambos casos. Al parecer, la frontera que divide y a la vez une lo teológico y lo político es afectiva y es la que permite que haya solidaridad. El problema es que, para ninguno de los dos la solidaridad tiene que ver con la legitimidad y aquí es donde sus teorías se detienen. Horkheimer en el pesimismo del anhelo nunca consumado, es como si dijera: “hay que organizarse, pero sólo como resistencia, aunque, en realidad, no es posible lograr mucho, hemos emprendido una carrera en la que no hay marcha atrás”. Habermas, por su parte, al no querer pasar a terrenos movedizos que pongan en duda la capacidad del Estado liberal para gobernarse laicamente, tampoco lleva al límite las consecuencias de pensar en una solidaridad opuesta al orden jurídico. Es decir, o bien la participación solidaria en la configuración política del Estado está circunscrita a sus posibilidades jurídicas y cualquier exceso no tiene justificación o bien sólo funciona como resistencia ante lo inevitable.

Lo que habría que pensar es de qué modo la solidaridad, si bien nazca del pensamiento religioso o del político puede ser capaz tanto de constituir como de destruir un orden jurídico, independientemente de que el ejercicio solidario se consume o no como un ejercicio conforme a las reglas del orden establecido. Habermas habla muy fácil del ejercicio democrático que precisa seguir sus propias reglas, pero si pensamos en los regímenes oligárquicos tan comunes en Latinoamérica, las reglas que un movimiento solidario precisaría seguir con el fin de tener injerencia sobre la forma de vida, simplemente acabarían con él. Ahora, si nos posicionamos desde Horkheimer y su previsión casi profética del mundo completamente administrado, tampoco nos ayuda

mucho ni la teología -en el sentido en el que la entiende como «anhelo de justicia»- ni la solidaridad que genera.

Si bien queda claro, entonces, que la teología en sentido tradicional no fundamenta el orden político, lo que se ha dejado ver es la necesidad de generar una filosofía política que si bien sea secular, no desaproveche el potencial de las tradiciones con el fin de cohesionar los movimientos sociales y de buscar las categorías filosóficas que en lugar de entorpecer, sean capaces de legitimar el abatimiento de los órdenes injustos.

La honda tierra es
la suma de los muertos.
carne unánime
de las generaciones consumidas.
Pisamos huesos,
sangre seca, restos,
invisibles heridas.
El polvo que nos mancha la cara
es el vestigio
de un incensante crimen.

José Emilio Pacheco. *La fábula del tiempo.*

CAPÍTULO II

Mesianismo Político

Primero, detengámonos sobre lo que podríamos llamar un «mesianismo inconveniente» con el fin de descartar cualquier interpretación que rebase la dimensión filosófica en la que nos estamos ubicando. Después ocupémonos de caracterizar en qué consiste un mesianismo político.

II.1. Acerca de ese mesianismo inconveniente

Cuando desde la filosofía hablamos de mesianismo, de lo que se trata es de llevar a cabo una interpretación hermenéutica de los textos tradicionales y fundantes de la cultura en Occidente, que han sido aprehendidos de manera exclusiva por el entendimiento religioso y teológico⁵². De cuatro formas se entiende comúnmente la noción de mesianismo a partir de este entendimiento no filosófico. Explicemos en qué consiste cada una con el fin de despejar de nuestro entendimiento cualquier cosa que se le parezca:

(1) La experiencia del mesianismo como la esperanza en el regreso de «El Mesías» que salve y redima a la humanidad. Este Mesías es Jesús y sobre su regreso se cimenta, indefinidamente, la esperanza de un mundo mejor.

(2) El mesianismo como un acontecimiento en el que un líder popular rescata de la opresión a su pueblo. Esta es otra de las formas comunes de entender el mesianismo reduciendo la posibilidad de liberación. Se presenta cuando no es “Jesucristo” sino un líder popular el sujeto del acontecimiento mesiánico sobre el que recae la liberación del pueblo. Aquí, el peligro de los falsos mesías aparece y la fuerza de cambio inscrita en

⁵² Vid. Dussel. “El acontecimiento liberador en Pablo de Tarso”. p.42

cada intersubjetividad se reduce a la fuerza de la organización jerarquizada de un movimiento con una sola cabeza.

(3) El acontecimiento mesiánico como un momento futuro y (4) apocalípticamente catastrófico. No cualquier momento futuro, sino el futuro final: ahí donde se termina el tiempo cronológico, ahí se presentarán todas las calamidades y una violencia sobrehumana acabará con el mundo tal y como lo conocemos.

Estos cuatro sentidos tienen en común que obedecen a una lectura literal y religiosa de los textos bíblicos. La filosofía de la liberación ha acusado a la teología tradicional de Occidente de haber sepultado bajo su suelo toda la fuerza de la experiencia mesiánica como experiencia transformadora, regeneradora. Pero también ha mostrado la ceguera de la filosofía al negarse a incursionar en la hermenéutica de textos que son fundantes de nuestra cultura occidental. Lo que se afirma aquí es que la convicción de Pablo en la segunda llegada del Mesías -lo que llamamos «mesianismo paulino»- ha sido por milenios interpretada al pie de la letra, provocando un entumecimiento de las potencias que bien podrían actualizarse políticamente si el «Mesías», «redención», «salvación» fueran conceptos abordados desde la filosofía y no vaciados de la carga explosiva que los constituye, al ser explicados con una significación literal.

II.2. Definición de «mesianismo político»

Dos nociones se han debido esclarecer con el fin de interpretar el mesianismo de otra manera: la de «tiempo» y la de «fe». El tiempo se entiende como el «tiempo ahora» del que habla Pablo de Tarso, que vincula de un modo singular la historia con el presente. La estructura temporal del mesianismo paulino tiene como núcleo un presente que no espera, sino que exige y su exigencia viene del pasado. En este sentido, la lectura de los

textos paulinos que ubica el momento del acontecimiento en un futuro que no nos pertenece y al cual accederemos no por cuenta propia, disuelve el sentido de responsabilidad por el acontecimiento y provoca que el sujeto tome posición en una espera pasiva.

También la concepción de la fe como la relación personalísima del individuo con su Dios, ha ocultado la fe como *pistis*, es decir, la fe no exclusivamente como creencia sino, también, como la *praxis* del pueblo que está unido por una promesa de redención. La narración bíblica, y en eso, tanto los que interpretan literalmente como aquellos que lo hacen de un modo político, están de acuerdo: es la historia de una promesa divina de salvación y liberación de su pueblo. Dónde, cuándo y de qué forma se han dado o se darán y para quienes, es lo que, la filosofía, al acercarse a estos textos, discute.

El mesianismo paulino, que es la fuente de nuestras investigaciones, es inseparable de la noción de justicia y la justicia se entiende aquí como redención. Podemos entender la redención como el perdón de los pecados al culpable, el don que le da dios para que sea salvado. Pero también es posible entenderla como la liberación del esclavo, como un transformarse en hombre nuevo dentro de una comunidad y con voluntad libre. Hacer justicia es revocar la pena del dominio. Una noción que debe tener efectos aquí, en la vida, efectos históricos. No tiene mucho sentido presentar la justicia como un plan divino en el que la voluntad y la libertad del hombre no son sus alicientes sino el amor y la venganza de un ser que lo trasciende. En Benjamin, por ejemplo, encontramos un «mesianismo político» que se describe como una fuerza, la «fuerza mesiánica» de cada uno en nosotros que transforma el culto al «Mesías» en un hacer uso de esta fuerza por cualquiera en el momento del peligro. En Dussel, por su parte, el «mesianismo político» es una lógica de organización y articulación que permite la instauración de un nuevo

orden desde la *potentia* del pueblo. El pueblo, si es pueblo, es necesariamente mesiánico, asevera.

Nosotros entenderemos el «mesianismo político» como una categoría que describe un sentido inmanente de necesidad de redención, que da forma a una subjetividad comunitaria basada -tanto su búsqueda como su fundamento- en la solidaridad y la justicia. No es “colectiva” o “social”, ni individual, por los lazos que son posibles en un modo comunitario. La comunidad, nos dice Landauer no es “una suma de individuos aislados, sino una solidaridad orgánica”⁵³. De lo que se habla aquí es de relaciones de fraternidad y no sólo de acumulación y/o distribución de los cuerpos.

Es preciso que señalemos también, de qué modo, la categoría de «mesianismo político» permite un trabajo sobre lo histórico porque establece la relación con una justicia que sólo es posible gracias a la memoria. Una memoria que, en el sentido agambeniano, «no olvida aquello que es inolvidable». Es decir, no olvida que no hay una justificación para el sufrimiento y que la historia de la humanidad puede leerse desde la necesidad de terminar con él y vivir de un modo más justo.

Como se entrevé, hay en todo esto una política escatológica y utópica. Es escatológica en el sentido que narra la transformación de un eón a otro, de las tinieblas a la luz, una «antítesis cósmica»⁵⁴ como la llama Scholem; una lucha concreta de la exterioridad por su sobrevivencia como la entenderá Dussel. Pasar de la esclavitud a la libertad es acabar con la causa del sufrimiento que impide ser libres, es anular la legitimidad del dominio. Es utópica porque aquello que se está anhelando: evitar el sufrimiento y que se repita, es algo que no está dado en el mundo.

⁵³ Citado por M. Buber en *Los caminos de la utopía*.p.70

⁵⁴ Scholem, Gershon. “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo” *Conceptos básicos del judaísmo*.p.104

Lo que habría que mostrar es de qué modo la lectura secular, a la que nos abocamos desde la filosofía, puede conservar la carga explosiva de las narraciones tradicionalmente religiosas. Porque cuando pensamos en una lectura profana del evangelio, que muestra las fuerzas que se ponen en movimiento como el amor fraternal - básico en la literatura paulina- pero, también, el anhelo de justicia, como originadas en asuntos profanos, pareciera que ideas como la ley, la justicia divina, el mesías, etc. si bien ganan una amplitud en términos de generalización y expansión del mensaje de liberación, parecen perder, al mismo tiempo, el motor afectivo más importante para Pablo: la justificación de la fe. Es decir, el don que es concedido por Dios para que la justicia sea posible. En esto colabora la filosofía política, en hacer que esta fuerza no se pierda.

II.3. El drama de la historia. Walter Benjamin.

Según se cuenta, hubo un autómata construido de manera tal que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la Filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como "materialismo histórico". Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la Teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.

Tesis I. Benjamin

Si bien hemos decidido en el primer capítulo que nuestra posición es más cercana a la dusseliana, sosteniendo que, efectivamente, la recuperación que la filosofía contemporánea hace de Pablo, puede ser una lectura de los textos bíblicos que no implique necesariamente

un diálogo con la teología, nos parece pertinente detenernos a estudiar el mesianismo de Benjamin e intentar establecer qué es lo que entiende por “teología” y qué hay de Pablo de Tarso en él.

Eso que Bolívar Echeverría⁵⁵ ha caracterizado como “la sensación coyuntural de derrota y de indignación”⁵⁶ que parecía dominar en una cierta tendencia del ánimo público contemporáneo a Benjamin, la desesperanza frente a un fascismo que se extendía por toda Europa, no se aleja mucho del sentimiento de fracaso de las luchas anticapitalistas y la indignación frente a la destrucción de la vida en el planeta, tan comunes en nuestro tiempo. Baste este motivo para utilizar a Benjamin mientras nuestra investigación sobre el drama paulino avanza, buscando, en la dimensión cultural de Occidente, fuerza y sentido para comprender la historia y visualizar con mayor claridad qué se debe hacer con el presente.

II.3.1. Benjamin y el historicismo

Para Benjamin, en el historicismo hay tres posiciones importantes con las cuales no podría jamás estar de acuerdo: 1) La idea de una historia universal, 2) La idea de que la historia es algo que se deja narrar y 3) La empatía con el vencedor. Analicemos en detalle cada una de ellas y entenderemos más el posicionamiento de Benjamin frente a la historia.

1) No podría estar de acuerdo en la idea de una historia universal porque el fundamento y la metodología del materialista histórico se oponen radicalmente a ella. La construcción de la historia universal consiste en un proceder aditivo, llena el tiempo concebido como homogéneo y vacío con la historia de los pueblos. Es una historia que nos

⁵⁵ Escribo este texto a unos días del lamentable fallecimiento del apreciado profesor. La pérdida es dura e irreparable.

⁵⁶ Echeverría, Bolívar. “Introducción: Benjamin, la condición judía y la política”. en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. p.9

narra en línea evolutiva la construcción de una racionalidad y una moral cada vez mejores mostrando, como evidencia de ello, los grandes genios y las victorias alcanzadas. Se anula el pensamiento crítico en este tipo de construcción discursiva de la historia.

La historiografía materialista, por el contrario, no encuentra en la historia de los pueblos ninguna evidencia de este tipo⁵⁷, lo que ve y hace visible es la otra cara de la quimera de la evolución, ve un «pasado» y no un «antes» y el pasado, para Benjamin tiene la estructura de la actualidad mesiánica. El «antes» es lo que llama: “la «puta del hubo una vez»”; el «pasado», por su parte, se reconoce en la llamada a la redención que está hecha al presente y a la cual debe una respuesta.

Para Benjamin, la historia universal, de ser posible, sólo funcionaría a modo de esperanto. El esperanto construye una estructura en común para las diferentes lenguas romances y germánicas, de unas toma la fonología, de otras las palabras, de otras la sintaxis, etc. Del mismo modo, una historia universal se nutre de la historia de los pueblos a partir de la respuesta que éstos han dado a la llamada de salvación. De unos toma el sufrimiento, de otros la lucha de clases, de otros las revoluciones, de otros los acontecimientos con riesgo de olvidarse, y así, va construyendo una historia de redención que puede cobrar sentido a la hora de que un peligro en el presente se nos manifieste. Este momento de peligro es cuando la vida propia es puesta en riesgo por alguien más, cuando la presa se da cuenta de que ha sido seguida y está su depredador muy cerca, cuando de un modo casi instintivo un ser vivo se pone en situación de defensa. La historia de redención no provoca beneplácito, mueve fuerzas convocadas para la liberación.

⁵⁷ “Allí donde el historicismo celebra a genios y a héroes, el materialista histórico mantiene su distancia, sirviéndose para ello de hasta el último de sus recursos”

Momentos de excepción total en los que el tiempo se detiene, las irrupciones sobre el supuesto tiempo lineal y homogéneo, se deben a una historia de salvación y eso es lo que intentaría narrarse. No se trata aquí de demostrar esta historia de salvación en la Tierra, se trata de recrear uno de los sentidos históricos que dan fundamento a las culturas occidentales y occidentalizadas: se ha pagado un rescate por la redención del hombre para su salvación. Este rescate, tanto para Pablo como para Benjamin, es el Mesías, y todo el tiempo que viene después, es el tiempo mesiánico, el «tiempo ahora», es la actualidad respondiendo a esta conciencia de liberación.

2) En segundo lugar, la idea de que la historia es algo que se deja narrar parte de un supuesto que Benjamin no puede compartir: el supuesto de “la castidad de la historia”. Para el historicista, su arte consiste en “no tocar nada”, en investigar el hecho haciéndolo permanecer “entero, intacto” para que la verdad no se le escape. El materialista histórico está más preocupado por la «justicia» y el «sufrimiento» que por el «hecho» o la «verdad», le corresponde más bien honrar la memoria de los sin nombre, desocultar lo que esconde el beneplácito de una posición evolucionista de la historia de la humanidad. La tarea del historiador o, más bien, del materialista histórico no es narrar una historia, sino hacer que el presente se sienta aludido por su pasado.

3) Por último, la empatía con el vencedor que critica Benjamin de los historicistas muestra que los dominadores de hoy son los herederos de los victoriosos de ayer. “Quien quiera que haya alcanzado hasta el día de hoy la victoria en las mil batallas de las que está atravesada la historia tiene su parte en los triunfos de los que hoy dominan sobre los que hoy son dominados”⁵⁸. Es cierto que trae beneficios estar del lado del dominador, pero el materialista histórico se aleja por completo de buscarlos, la trinchera desde la que pelea es

⁵⁸ Ms-BA 446

la de los débiles, los explotados, los vencidos, los inconformes y silenciados, en esto consiste su *ethos* mesiánico.

El historiador en el que está pensando Benjamin, “capta la constelación en que ha entrado su propia época con otra, muy determinada, del pasado. Da así fundamento a un tiempo del presente como un tiempo del ahora en el que estuvieran incrustadas astillas del tiempo mesiánico⁵⁹. La constelación que ha captado Benjamin es una constelación de sentido en el que la historia se entiende a partir de un drama de redención que atraviesa críticamente cualquier época. La constelación del Mesías hace visible la necesidad de todos los tiempos de prestar oído al sufrimiento latente en la vida de los pueblos. El mesianismo benjaminiano, como el paulino, ofrecen desde una hermenéutica liberadora, la fuerza capaz de transformar el mundo en un lugar menos doloroso.

II.3.2. Benjamin y el mesianismo

Benjamin buscaba, señala Bolívar Echeverría, generar un “discurso revolucionario adecuado a la época del ocaso de la modernidad capitalista”, que fuera “verdaderamente histórico y verdaderamente materialista”⁶⁰, con el fin de evitar los olvidos en los que había caído hasta entonces el materialismo histórico, la seducción que ejercía la filosofía del progreso a los socialismos de la época y el gran peligro de “entregarse como instrumento de la clase dominante”. Este discurso benjaminiano tan singular, ha dado lugar a debates interminables que buscan comprender o rechazar la relación que hizo Benjamin entre

⁵⁹ Ms-BA 442, p.59-60 la cita continúa así: “Este concepto introduce una interconexión entre historiografía y política que es idéntica a la interconexión teológica entre rememoración y redención. Este presente se plasma en imágenes a las que se les puede llamar dialécticas, representan una “ocurrencia salvadora de la humanidad” y, en específico de los oprimidos.”

⁶⁰ *Idem*.

teología y marxismo. No tenemos ninguna pretensión de terminar el debate, simplemente plantearemos nuestra posición con miras a que nuestra lectura de Benjamin sea más clara.

El uso que hace Benjamin de la noción de “teología” no corresponde para nada a su uso común. Lo que sostenemos es que la teología gana los partidos de ajedrez porque sabe pensar en términos de una historia de redención. El uso que hace es en cierto sentido metonímico. Lo que toma Benjamin de la teología es esta historia de redención, la tradición de la rememoración, no la Teología como campo de estudio sobre lo divino, sino sólo esa parte, la parte más materialista, por cierto.

Para Mauricio Pilatowsky, profesor de Filosofía en la UNAM, la Tesis I de Benjamin tiene un significado muy peculiar y radicalmente distinto al que nosotros hemos encontrado. En “Reyes Mate y el judaísmo” Mauricio Pitalowsky, asegura que,

“en esta imagen se presenta al materialismo histórico como una maquinación fraudulenta que, para triunfar, hace trucos de feria; no cabe ninguna duda de la postura crítica de Benjamin con respecto a algunos desarrollos del marxismo. La segunda parte de la crítica va dirigida a la teología, la cual describe como un “enano jorobado” que se oculta debajo de una mesa. En una primera lectura, muy superficial, podría parecer que está valorando más a la teología que al materialismo histórico, pero después de ubicar toda la imagen podemos concluir que está cuestionando a los dos, dando a entender que lo que mueve al segundo es la misma lógica que movió siempre a la primera. La imagen completa describe un panorama bastante sombrío en el que todo parece reducirse a un juego de simulaciones que se construyen ocultando los mecanismos reales que mueven al hombre. Lo que se entiende es que para Benjamin los que han sabido “mover” son los teólogos; parece claro que esto es algo que desaprueba y que nos invitaría a pensar otra manera para orientar las acciones de los hombres.”⁶¹

El primer problema que encontramos en esta interpretación es la afirmación: “lo que mueve al segundo (materialismo histórico) es la misma lógica que movió siempre a la primera (teología)”. Nos parece que para Benjamin la “lógica” de la teología funciona como la razón anamnética, como rememoración, un voltear hacia atrás. La idea del tiempo

⁶¹ Pilatowsky, Mauricio. “Reyes Mate y el judaísmo”.p.9

se juega aquí como un *kairós*, un tiempo de oportunidad en el que se abrevia la historia de la humanidad, en él, el pasado no está muerto y exige sus deudas de justicia al presente. El tiempo de lo que Benjamin llama «teología» es un tiempo mesiánico. Por su parte, la “lógica” del materialismo de su época era una lógica positivista, seducida por la idea de un tiempo lineal, vacío y homogéneo, la idea del progreso⁶². Es cierto, no es que valore más a la teología que al materialismo, también es cierto que el mundo es esa feria “sombria” en la que “todo parece reducirse a un juego de simulaciones”, pero lo que también es verdad es que cuando Benjamin está pensando sobre el concepto de historia, escribiendo sus tesis, lo está haciendo desde esas categorías teológicas, él está dentro de la feria, no afuera: “En la rememoración tenemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de manera fundamentalmente ateológica en la misma medida en que no debemos intentar escribirla en conceptos teológicos. Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente absorbido por ella. Pero si fuera por el papel secante, nada de lo que está escrito quedaría”⁶³. No juega a la simulación, pero sí a la alegoría. No está, en este sentido desaprobando, porque para él comprender la historia de manera ateológica atrae al peligro del olvido. Pero sí está criticando, es verdad, y profanando. El uso que hace de las categorías y conceptos teológicos nunca es religioso y siempre es político.

Además, señala Pilatowsky, “otro de los elementos que aparece constantemente en la obra de Benjamin hace mención al Mesías y a los tiempos mesiánicos; esto podría interpretarse como una identificación con los contenidos religiosos del judaísmo. Sin

⁶² “La tradición como el *discontinuum* de lo que ha sido en oposición a la historia como el *continuum* de los acontecimientos” “La historia de los oprimidos es un *discontinuum*”.-Tarea de la historia es adueñarse de la tradición de los oprimidos”. Benjamin. *Op.cit.*p.43

⁶³ Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia.*p.42

embargo, al analizar lo que entendía por *Mesías* podemos cuestionar esta afirmación”⁶⁴. En Benjamin, nos dice Pilatowsky, hay “un sentido profano del mesianismo que transita en el sentido opuesto de la tradición”⁶⁵. ¿En qué sentido lo hace? Nosotros hemos entendido que para Pilatowsky hay dos maneras en las que el mesianismo benjaminiano se opone a la tradición: a) porque en él no hay espera sino desesperanza: “para ellos (Benjamin y Kafka) [a diferencia de la tradición] la posibilidad de redención estriba en dejar de esperar que suceda algo extraordinario o milagroso; dejar de esperar es la única esperanza, es el pensamiento suicida en la cabeza de Dios”⁶⁶. Además, porque b) en Benjamin no aparece esa dimensión comunitaria propia de la tradición judía⁶⁷. Es cierto que Benjamin no tenía intención de participar “de una vida judía, sea religiosa o nacional” porque “no se conciliaba con [su] proyecto universal”⁶⁸, pero esto no vuelve a Benjamin un pensador ajeno a la preocupación por lo comunitario. En *El Kafka de Benjamin*, Pilatowsky sostiene que: “La desilusión ante la promesa en forma de mito, el reconocimiento de que la redención no llegará, desencadenó una praxis solidaria donde la responsabilidad por el prójimo se acompañó de una revitalización de la esperanza”⁶⁹.

Verdad es que la particularidad de su pensamiento le provocó serias discusiones con los judíos, católicos y marxistas, ya que no podía identificarlo plenamente con ninguno de ellos. Benjamin es un pensador singular, solo, es verdad, y que, sin embargo, está madurando una historia de la humanidad que cobra sentido a partir de la historia de “los oprimidos” “la clase trabajadora” “el proletariado”; una historia que busca elucidar la tarea

⁶⁴ Pilatowsky. *Op.cit.* p.9

⁶⁵ *Ibid.*p.10

⁶⁶ *Ídem.*

⁶⁷ Vid. La comparación que hace Pilatowsky entre Benjamin y Kafka, recuperando la cita “Yo soy principio y fin” en *El Kafka de Benjamin*,p.3

⁶⁸ Vid. Pilatowsky. *El Kafka de Benjamin*.p.2

⁶⁹ Pilatowsky, Mauricio. *El Kafka de Benjamin*.p.7

no sólo del historiador, sino de “la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos” (Tesis VIII)⁷⁰. “También a nosotros, entonces, –dice en la tesis II- como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos”⁷¹. Le habla a la «generación», no a conciencias aisladas y petrificadas en sí mismas, sino a esa conjunción de cuerpos que somos en este tiempo y este espacio en el que nos ha tocado con-vivir. La generación está hecha con formas de vida propias de las generaciones pasadas⁷², del pasado hemos heredado, piensa Benjamin, el reclamo de justicia, la historia de redención. Recordemos que las *Tesis*, obra principal de la cual estamos recuperando el pensamiento de Benjamin no eran más que notas dirigidas a su amigo Brecht. Lo que se ve en ellas es su preocupación por mostrar qué caminos teóricos debía seguir el materialista histórico. No hay un plan de acción, no es un manifiesto político, pero sí es una convocatoria abierta a la praxis revolucionaria.

Pilatowsky sostiene también que Benjamin entendió el mesianismo de modo opuesto a como lo ha hecho la tradición judía porque, a diferencia de ella, no albergó esperanza ninguna en la promesa o por lo menos “la esperanza dejó de ser una espera en lo que vendrá y se convirtió en una fuerza de realización práctica”⁷³. El mesianismo que nosotros encontramos en Pablo es muy parecido, obviamente no es nihilista, pero su concepción del tiempo presente entendido como «tiempo ahora», también pone en ejercicio las débiles fuerzas redentoras. En Benjamin, lo que parece despertar una praxis solidaria, además, si se quiere, de la «desesperanza», es su noción de «*Jetztzeit*»

⁷⁰ Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia*.p.25

⁷¹ Benjamin, Walter. *Op.cit.*p.18

⁷² “Sin duda que un pedazo de prehistoria se ha ido fundiendo, para cada generación, con las formas de vida que eran propias de las generaciones precedentes”. Benjamin, *Julien Green. Obras II*, 1, p. 340

⁷³ Pilatowsky. *El Kafka de Benjamin*.p.7

«actualidad» o «tiempo ahora». En Benjamin la redención no es para las generaciones futuras, sino para quienes nos han antecedido y son las generaciones del «tiempo ahora» las responsables de responder a la llamada que se hace desde el pasado. Es en las ruinas donde se verá la luz del nuevo amanecer: “Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia *ese* sol que está por salir en el cielo de la historia”⁷⁴. La de Benjamin es una desesperanza en el sentido en el que es una esperanza dirigida hacia el porvenir del pasado y no del futuro.

Más adelante, ahondaremos en los paralelismos y diferencias que encontramos entre el mesianismo benjaminiano y el paulino. Por ahora, analicemos la posición de Udi E. Greenberg, profesor del Departamento de Historia de la Universidad Hebrea en Jerusalem, con respecto al uso que Benjamin hace de las categorías judías de la salvación.

A Greenberg le parece más bien problemático el uso que hace Benjamin de la mitología judía y tampoco le convence la relación que se hace comúnmente entre los elementos subversivos de algunas lecturas de Benjamin y la tradición mesiánica. En el apartado titulado: “Benjamin as Pauline—radical or conservative Messianism?” aparecido en “Orthodox Violence: “Critique of violence” and Walter Benjamin’s Jewish political theology”, Greenberg señala lo siguiente:

Benjamin’s usage of Jewish mythology for the purpose of discussing politics is, in my opinion, far more problematic than has hitherto been assumed, and poses a serious challenge, which has not been fully examined in its historical context. Second, I claim that the subversive elements that many have supposedly found in Benjamin’s text and the attempts to link these elements to messianic traditions are also unconvincing.⁷⁵

⁷⁴ Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia*. p.19

⁷⁵ Greenberg, Udi. “Orthodox Violence: “Critique of violence” and Walter Benjamin’s Jewish political theology” en *History of European Ideas*. p.324

Utilizar la mitología judía con propósitos políticos es mucho más problemático de lo que se ha asumido, advierte Greenberg, además, los elementos subversivos que suelen encontrarse en los textos de Benjamin y los intentos por vincularlos con la tradición mesiánica no lo convencen. Este reproche se le ha hecho muchas veces a Benjamin, Scholem mismo hacía reclamos similares. La conexión que hace Benjamin entre la “violencia divina” como violencia revolucionaria y el acontecimiento mesiánico paulino con la revolución tampoco es adecuada porque, asegura Greenberg, hay una diferencia fundamental con Pablo: Pablo es indiferente a la política.

The fundamental dissimilarity between Paul and Benjamin is to be found in the key matter of salvation. Paul, one should hardly have to point out, did not intend to establish a political community in the traditional sense. As Taubes phrases it, “*the task in hand is the establishment and legitimation of a new people of God*” a bond which, unlike that forged with the old chosen people, will not be dependent on law, but on the heart. This is why he understands himself as “outbidding Moses”. Once the earthly establishment and its law lose their magical legitimacy, as they do in Paul’s treatise it is only belief that opens the path to *personal* salvation, even if it depends on a community, *ecclesia* for its realization. Therefore, on the earthly level, Paul is indifferent to politics.⁷⁶

La diferencia, señala Greenberg entre estos dos mesianismos se basa en el papel que la salvación tiene en cada uno de ellos. Greenberg cree que la salvación de Pablo es una salvación personal y que es indiferente a la política. Nada más lejano de nuestra interpretación del mesianismo paulino. Cuando llegemos a ella quedará claro por qué nosotros sostenemos que la salvación paulina es la salvación de un pueblo, de los que responden al llamado de salvación, la “*klesis*”, del “*resto*”. La noción de fe será también revisada porque aquí “*belief*” pareciera ser el efecto de una cuestión meramente del corazón y sin marco normativo, quizás, incluso, como una mera creencia y no como *praxis*.

⁷⁶ *Ibid.*p.329

La relación, como veremos también más adelante, complejísima entre fe y ley que hay en Pablo no permite pensar que sea indiferente a la política.

Otra crítica que hace Greenberg a Benjamin es que la violencia divina no puede ser revolucionaria, porque trabaja en un nivel distinto del terrenal y «el pueblo de Dios» no es el establecimiento de una comunidad política en el sentido tradicional y terrenal. Lo que parece no legitimar Greenberg, a diferencia de Pilatowsky, es la profanación que Benjamin hace de las ideas del judaísmo.

En este sentido, habría que esclarecer dos puntos: primero, si Benjamin efectivamente hace uso del drama de salvación paulina, como sostendremos aquí, apoyados en la lectura de Agamben y, segundo, si cae en excesos o está alejado de los usos tradicionales de la cultura judía. Con respecto a este último punto, que le mereció reproches de sus amigos y lejanos, no tenemos mucho qué decir, no nos interesa el apego o no a la letra de la tradición. Lo que nos parece interesante en Benjamin, precisamente, es el uso profano que hace de ella. Para nosotros no es importante elucidar los “errores” teológicos de Benjamin, por decirlo de algún modo. Sino hacer un uso estratégico del mesianismo en la filosofía política, un uso estratégico no está en búsqueda de la verdad, sino de esa constelación de sentido a la que se refería Benjamin⁷⁷.

Esta constelación de sentido en la que pudiera coincidir con Pablo puede explorarse a partir de 1) la intención benjaminiana de una “ocurrencia salvadora” que se sostiene con base en su peculiar interconexión entre la historiografía-política del materialismo histórico

⁷⁷ Ha de exigirse del investigador abandonar una actitud serena, la típica actitud contemplativa, al ponerse enfrente del objeto; tomando así conciencia de la constelación crítica en la cual este preciso fragmento del pasado encuentra justamente a este presente. Benjamin. “Eduard Fuchs, coleccionista e historiador”. *Obras* II, 2, p. 71.

y la rememoración-redención del mesianismo⁷⁸. 2) La idea de que el pasado no está clausurado, que se mantiene vivo a partir de la rememoración y que tiene efectos en el presente. 3) El hecho de que el acontecimiento revolucionario tenga la misma forma que el acontecimiento mesiánico, pues ambos hacen visible la irrupción de un momento en que se detiene el *continuum* del tiempo: es «el verdadero estado de excepción» benjaminiano, el *katargein* paulino. La idea de la redención, supone, cercano, un final que dicte juicio: que condene a los culpables y que libere a los justos. Un juicio que instaure en el mundo un estado de justicia⁷⁹. Ese acontecimiento es necesariamente histórico y con efectos materiales. Para Benjamin en tanto histórico, es profano. No está pensando en el Reino de Dios de modo literal como en un estado de absoluta justicia. Cuando Benjamin dice que la tarea revolucionaria es meter el freno de mano al tren del progreso, pareciera estar hablando de detener el tiempo, el acontecimiento mesiánico rompe con la estructura del tiempo cronológico y se inscribe como un tiempo de oportunidad, un *kairós*. En este sentido, hay que entender aquí la noción de justicia, como una justicia anamnética, una justicia que actualiza al pasado y lo redime y, en el caso en el que esto no sea posible, es una justicia que al menos se enfrenta y derrota a aquellos verdugos que no han dejado de vencer. Esto nos lleva a 4) la misma concepción del tiempo que tienen los dos pensadores mesiánicos como «tiempo ahora» y, por último, 5) a la misma idea de que “pasa la forma de este mundo”. Basten señalar estos cinco puntos, más adelante, los recuperaremos, junto con otras coincidencias conceptuales, que el propio Agamben ha encontrado.

⁷⁸ *Vid.*p.59

⁷⁹ Sería ésta la única manera en que Benjamin aceptaría hacer una «historia universal». “No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. Lo es la historia universal carente de un principio constructivo” (Ms-BA 484)

La disposición del pensamiento de Benjamin parece tener su origen en Pablo porque hace de la salvación una exigencia que viene desde el pasado y que le da un sentido al presente mostrándolo distinto de lo que aparenta. Si bien el mundo aparenta progreso, la mirada retrospectiva crítica, como la del ángel de la historia, sólo muestra “una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar”⁸⁰. Para Benjamin, el ángel, como el mesías, busca la redención, “el ángel quisiera detenerse, -dice Benjamin- despertar a los muertos y recomponer lo destruido”⁸¹. En las *Tesis*, Benjamin recrea un sentido de la historia que busca poner en acción -trabajar en- la transformación de la realidad. Una realidad comprendida históricamente, de tal modo que hace visibles la necesidad de justicia y la caracterización de un presente que responde a las exigencias de su pasado. El ángel es mesiánico, porque, enfrentándose, al paraíso⁸², se opone al huracán con sus alas; no quiere progreso, quiere justicia. Con el ángel de la historia Benjamin representa una mirada histórica crítica que no se jacta, sino que se fija, más bien, en lo imposibilitado, lo deshecho, los sacrificios sobre los que se erigen “las grandes obras de la humanidad”. Una mirada que se juzga a ella misma, pero no como cualquier juez y parte, buscando ventaja; sino buscando justicia.

La relación entre Benjamin y Pablo de Tarso ya había sido intuida por Taubes⁸³, pero ha sido Agamben quien con mayor detalle ha descrito los paralelismos que encuentra entre

⁸⁰ Benjamin. *Op.cit.* Tesis IX. p. 23

⁸¹ *Ídem.*

⁸² Para Pilatowsky que este viento provenga del Paraíso evidencia la crítica de Benjamin a la Teología, pues no cree en la promesa. Sin embargo, desde el paraíso no vino la promesa, sino la condena. Lo que nosotros entendemos aquí es que Benjamin está utilizando la relación tipológica entre Adán y el Mesías. Mientras Adán, que habitaba el paraíso fue condenado a la muerte, a la caída en el tiempo, el Mesías redime y hace saltar el continuum del tiempo. También podríamos interpretar este viento a la luz de lo que dice Benjamin en su *Obra de los pasajes*, N 9,3: Para el concepto de ‘salvación’: el viento del Absoluto en las velas del concepto. (El principio del viento es lo cíclico. La posición de las velas es lo relativo)” “El viento del Absoluto” sería el huracán que viene del paraíso, mientras que “las velas del concepto” serían las alas del ángel.

⁸³ Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*.p.85,ss.

estos dos mesiánicos. En *El tiempo que resta*, Agamben propone que el enano corcovado y feo que es la Teología, el genio que hace ganar al materialismo histórico sus partidas de ajedrez, no es otro sino Pablo. Podemos resumir sus argumentos de la siguiente manera:

a) Benjamin está citando sin comillas. “Hubo de ser [Kraus] el desesperado el que, por su parte, descubriera en la cita una fuerza no de conservar, sino más bien de purificar, y de destruir y sacar de contexto; la única que infunde todavía la esperanza de que algunas cosas sobrevivan a este escaso espacio temporal, precisamente porque las han sacado de él.”⁸⁴ Agamben propone que Benjamin está citando a Pablo sin comillas pero que, en algunos casos, cuando lo tiene de referente, utiliza una convención que destaca las palabras separando sus letras. Esto sucede al menos en dos ocasiones, en las palabras “débil” y “pasa”. Cuando dice en la segunda tesis “débil fuerza mesiánica” en sus manuscritos aparece como “d é b i l” “¿Por qué -se pregunta Agamben- débil es destacada con el espaciado? ¿Qué tipo de citabilidad está aquí en cuestión? Y ¿por qué es débil la fuerza mesiánica, a la que Benjamin confía la redención del pasado? Pues sólo conozco un texto en el que se teoriza explícitamente sobre la debilidad de la fuerza mesiánica. Se trata como habrán comprendido del pasaje de 2 Cor. 12,9-10”⁸⁵.

b) El concepto de «Bild» tiene la misma estructura mesiánica que el «*typos*» paulino. Uno de los conceptos más enigmáticos del pensamiento de Benjamin es el de «Bild», «imagen». Este concepto aparece muchas veces en las *Tesis*, especialmente en la V:

La imagen verdadera del pasado *pasa*⁸⁶ de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve

⁸⁴ Benjamin, Walter. *Karl Kraus. Obras* II, 1, p. 374

⁸⁵ Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. p.136

⁸⁶ Aquí la palabra destacada con espacios entre las letras, es la palabra “pasa”, Cito a Agamben: “ «Das wahre Bild der Vergangenheit h u s c h t vorbei» «La verdadera imagen del pasado *pasa* de largo a prisa» puede ser una alusión a 1Cor 7,31 «parágei gar to schema tou kósmou toutou» «pasa pues, la figura de este mundo», Es muy probable, señala Agamben, que de este pasaje haya Benjamin tomado “la idea de que la

reconocible. “La verdad no se nos escapará”: esta frase que proviene de Gottfried Keller indica el punto exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, donde le atina el golpe del materialismo histórico. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.⁸⁷

No es casual que la noción de «imagen» en Benjamin esté entendida de forma mesiánica. Lutero, señala Agamben, tradujo «*typós*» por «*Bild*» y no por «figura» que es propio del vocabulario de la vulgata. Benjamin está leyendo la traducción de Lutero, por eso utiliza «*Bild*». En Ms 474 dice “La imagen es más bien aquello en lo que el pasado converge con el presente en una constelación”. “Nosotros, advierte Agamben, hemos encontrado ya en Pablo una constelación similar entre pasado y futuro en lo que hemos llamado «relación tipológica». También aquí un momento del pasado (Adán⁸⁸, el paso del mar Rojo, el maná, etc.) debe ser reconocido como *typós* del ahora mesiánico o, mejor, como hemos visto el *kairós* mesiánico es precisamente esta relación.”⁸⁹. Por medio del *typós*, señala Agamben “Pablo establece una relación [de cumplimiento, de recapitulación, de abreviación] entre todo evento del tiempo pasado y *ho nyn kairós*, el tiempo presente mesiánico”⁹⁰. En 1Cor 10, 1-11 dice Pablo:

“porque no quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres todos estuvieron bajo la nube, y todos pasaron la mar; Y todos en Moisés fueron bautizados en la nube y en la mar; y todos comieron la misma vianda espiritual; y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la piedra espiritual que los seguía, y la piedra era Cristo. Mas de muchos de ellos no se agradó Dios; por lo cual fueron postrados en el desierto. Empero estas cosas fueron *en figura* (τυποι) de nosotros, para que no codiciemos cosas malas, como ellos codiciaron”. Y unas líneas más adelante: “Estas cosas les sucedieron

imagen del pasado corre el riesgo de desvanecerse para siempre si el presente no se reconoce en ella”(Agamben, 139)

⁸⁷ Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia*.p.19

⁸⁸ Romanos 5,14: “No obstante, reinó la muerte desde Adam hasta Moisés, aun en los que no pecaron á la manera de la rebelión de Adam; el cual es figura del que había de venir”.

⁸⁹ Agamben. *Op.cit.*.p.138-139

⁹⁰ *Ibidem*.p.78

figuradamente y fueron escritas para nuestra instrucción, para nosotros, para quienes las extremidades de los tiempos están una frente a la otra”

Typós es un concepto mesiánico que utiliza Pablo y en cuyo uso parece coincidir Benjamin cuando habla de la «imagen» que constituye, también, una tensión entre dos tiempos. En Ms 474 dice: “No es que el pasado arroje su luz sobre el presente, o que el presente arroje su luz sobre el pasado; la *imagen* es más bien aquello en lo que el pasado converge con el presente en una constelación. Mientras que la relación del entonces con el ahora es puramente temporal (continua), la relación del pasado con el presente es dialéctica, a saltos”. Y en estos saltos es donde la salvación aparece, en el acontecimiento mesiánico. “La salvación se agarra –dice Benjamin- al pequeño salto dentro de la catástrofe continua”⁹¹. Es nihilista⁹², para él “la salvación (...) sólo puede ganarse sobre la percepción de lo perdido. De lo perdido insalvablemente.”⁹³ Pero su nihilismo no admite la pasividad o la indiferencia, es, como decíamos anteriormente, una esperanza vuelta hacia atrás. Ya no espera nada del futuro y en este sentido es pesimista, pero, como suele suceder con los términos usados por Benjamin, no es un pesimista en el sentido común. “Organizar el pesimismo quiere decir... en el espacio de la acción política... descubrir el espacio de la imagen. Pero este espacio de la imagen ya no es abarcable de manera contemplativa... Este espacio de la imagen buscado..., el mundo de actualidad omnilateral e integral”⁹⁴. La conexión entre la «actualidad», el «*Jetztzeit*» o el «tiempo ahora» con aquello que lo llama desde el pasado para redimirse, debe poder ser mostrado por el historiador, aunque, dice Benjamin, parezca que le habla al vacío “La buena nueva que el historiador del pasado trae, con pulso acelerado se sale de una boca que tal vez ya en el instante en que se abre,

⁹¹ Benjamin, Walter. Parque central. *Obras* I,2,p.292

⁹² Entendemos aquí el nihilismo de Benjamin como esa perspectiva desde lo esclavizado, desde lo negado, desde lo ocultado y condenado, a partir de la cual es posible pensar lo revolucionario.

⁹³ *Ibidem*,p.291

⁹⁴ Benjamin. *Tesis sobre la historia*. Nuevas Tesis K. p.41

habla al vacío. El salvamento que el historiador realiza en lo pasado sólo puede realizarse como en algo que en el instante que sigue fuera a perderse insalvablemente”⁹⁵. Es un nihilista, pero un nihilista revolucionario⁹⁶. Esta característica de “inabarcable de manera contemplativa” de la salvación, no la niega, sino que la transporta a la dimensión de la praxis. Lo que quiere Benjamin es que muera la espera, no la esperanza, no la salvación. La espera evita el verdadero estado de excepción, paraliza y normaliza la catástrofe.

c) «El tiempo ahora». Para Agamben, el «*Jetztzeit*» benjaminiano, «la actualidad» o «el tiempo ahora» como desee traducirse, se corresponde perfectamente con una designación técnica que hace Pablo del tiempo mesiánico: el «*ho nyn kairós*»⁹⁷. Son dos formas de decir lo mismo: un tiempo de oportunidad que hace posible el acontecimiento mesiánico. Ambos tienen en común un sentido histórico de redención. El «tiempo ahora», para los dos, está lleno de todas las posibilidades que se tienen para hacer justicia. Dice Benjamin que el historiador debe ser capaz de fundar “un concepto del presente como un tiempo del ahora en el que estuvieran incrustadas astillas del tiempo mesiánico. Este concepto introduce una interconexión entre historiografía y política que es idéntica a la interconexión teológica entre rememoración y redención. Este presente se plasma en imágenes a las que se les puede llamar dialécticas. Representan una “ocurrencia salvadora” de la humanidad”⁹⁸.

d) «Recapitulación». “La última frase de la tesis –el tiempo mesiánico como una ingente abreviatura de la historia entera. Parece retomar indudablemente el texto de Ef 1,10 «Todas

⁹⁵ Benjamin. *Tesis sobre la historia*. p.59

⁹⁶ *Vid.* “El surrealismo”. *Obras II*, 1, p. 305-306

⁹⁷ “Es imposible no señalar la correspondencia literal entre los dos términos” Agamben, *op.cit.* p.140

⁹⁸ Benjamin. *Op.cit.* p.59

las cosas se recapitulan en el mesías»⁹⁹. Lutero traduce el *anakephalaiósasthai* paulino por *zusammenfassen* [resumir, recapitular] “Para Pablo recapitulación, *anakephalaiósasthai*, significa que *ho nyn kairós*, el tiempo presente, es una contracción del pasado y del presente, y que, en la instancia decisiva, debemos arreglar cuentas sobre todo con el pasado. Pero esto no significa obviamente apego o nostalgia; al contrario, la recapitulación del pasado es también un juicio sumario realizado sobre éste”¹⁰⁰. En el tiempo mesiánico ocurre una especie de cumplimiento o plenitud de los tiempos, todo el pasado está contenido sumariamente en el presente, en este sentido, el acontecimiento mesiánico no ocurre como el resultado final de un proceso, sino como recapitulación, es decir, como abreviación de los tiempos, ese “frente a frente” del que hablábamos antes.

En términos esquemáticos, estas serían las coincidencias que Agamben encuentra entre el mesianismo de Pablo y el de Benjamin. El filósofo italiano asegura que:

“Como prueba interna de una correspondencia textual y no sólo conceptual entre las Tesis y las Cartas paulinas pueden bastar estos indicios. En esta perspectiva todo el vocabulario de las Tesis aparece como de cuño genuinamente paulino. Y, ciertamente, no llamará la atención el que el vocablo «redención» (*Erlösung*) –un concepto absolutamente central en la concepción benjaminiana del conocimiento histórico –sea obviamente el mismo con el que Lutero vierte el paulino *apolýtroisis*, igualmente central en las Cartas. Que este concepto paulino sea de origen helenístico (la manumisión de los esclavos por parte de la divinidad, según sugerencia de Deissmann) o simplemente judío –o más probablemente las dos cosas a la vez-, en cualquier caso la orientación hacia el pasado que caracteriza el mesianismo benjaminiano tiene su canon en Pablo.”¹⁰¹

Esta muestra, que nos hace visible Agamben, de la utilización de categorías y conceptos similares entre Pablo y Benjamin, no niega las diferencias irreconciliables que hay entre ellos. Hay una constelación de sentido que une a Benjamin con Pablo. Ambos son testigos de la decadencia de la civilización de su tiempo sólo que, mientras que Pablo

⁹⁹ Agamben, *op.cit.* p.40

¹⁰⁰ *Íbidem.* p.81

¹⁰¹ *Íbid.* p.140

esperaba aún la segunda venida del Mesías (aquí nos trasladamos a eso que hemos llamado en otro lugar “la fe *de* Pablo”, normalmente en esta tesis nos dedicamos más bien a estudiar la “fe *en* Pablo”) el cumplimiento de ese “aún no” del que está impregnado el tiempo mesiánico, la salvación efectiva de todos los justos, Benjamin sabe que ya no hay esperanza, en Benjamin este “aún no” siempre viene dirigido desde el pasado al presente y no del presente al futuro. El nihilismo de Benjamin no está dirigido hacia lo que la historia nos permitirá ver en el futuro, sino a lo que se levantará de las ruinas. El mesías puede aparecer en cualquier momento, sin anunciarse y precisamente cuando ya no queda más esperanza. Además, mientras que Pablo con la idea de la vida reivindica el triunfo del amor sobre la muerte como símbolo de la resurrección de Jesús, Benjamin tiene ya conocimiento histórico de la capacidad de dar muerte que tiene el discurso que defiende la vida como un principio sagrado, y entonces lo rechaza.

Cuando se piensa en lo que ha hecho el hombre a lo largo de su curso por la Tierra es posible caer en la tentación del Narciso que se ahoga. La belleza de la técnica puede seducir al más cauteloso. Benjamin es radical: “todo instrumento de cultura es un instrumento de barbarie” no hay nada, pues, de qué gloriarse. Eso que llamamos “bienes culturales” es el botín de los vencedores de la guerra y son motivo de espanto¹⁰², a menos, claro, que se sienta una empatía por los que alcanzaron la victoria. Justo este es el peligro que sortea el materialismo histórico de Benjamin: prestarse al servicio de la clase dominante. Por eso parte de la lucha de clases, busca “honrar la memoria de los sin nombre”, “promover el verdadero estado de excepción”, “la oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido”. En estos términos, el drama paulino de redención se

¹⁰² Benjamin. *Tesis sobre la historia*. Ms-BA 1073v

ajusta muy bien a la intención benjaminiana de la “ocurrencia salvadora” de la humanidad¹⁰³, a la que hacíamos referencia antes.

La constitución de sujetos históricos obedece a la introyección cultural del principio de justicia y ésta última, se hace incomprensible sin advertir la dimensión negativa del daño que la origina. Sin daño, sin ofensa, sin “pecado”, sin el ejercicio de la voluntad en pos de una satisfacción autorreferencial que anhela dominar lo que está fuera de ella, la justicia no tendría sentido. Por eso el ángel quiere volver, recomponer lo perdido, levantar las ruinas; es cierto que no puede, y he aquí el nihilismo de Benjamin¹⁰⁴, pero lo intenta. La búsqueda de justicia ante el sufrimiento es una reacción casi tan inmediata e íntima en el ángel, como sus ojos desorbitados y su boca abierta.

Hay al menos dos peligros evidentes que impiden el acontecimiento revolucionario en Benjamin: la «acedia»¹⁰⁵ y convertirse en instrumento de la clase dominante. El primero se refiere a la apatía del corazón y a la tristeza, es decir, al debilitamiento de las fuerzas que podrían hacer posible el impulso de la transformación. El segundo peligro, si no logra evadirse, convierte, a quien ha caído, en traidor o cómplice, en quienes detienen el cambio. Ambos peligros pueden sortearse bien si se acompaña de Pablo. La confianza, la fortaleza

¹⁰³ *Íbidem.* Ms-BA 442

¹⁰⁴ El asunto aquí es que la redención no puede ser nunca alcanzada puesto que hay dolores que han tenido lugar en el mundo y no pueden encontrar consuelo. ¿Cómo salvar, por ejemplo, a los colonizados? Las masacres ocurridas en América por la invasión europea, de qué modo podrían saldarse, cómo hacer justicia a los muertos. ¿Qué hacer ya con el cadáver de los dictadores? La dominación se hereda; se hereda, por tanto, la necesidad de liberación y, con ella, el juicio, la condena y el castigo. El día de hoy, México jugará un partido amistoso con España para celebrar el bicentenario de su Independencia. En meses pasados, España ha devuelto al gobierno mexicano estandartes obtenidos como triunfo en los enfrentamientos. Qué noción de justicia se puede jugar en la actual relación entre México y España. Lo que está sucediendo no es en ningún modo histórico, es verdad que el juego puede redimir de un modo particularmente lúdico y que por eso, quizás, tiene mayores posibilidades de efectividad; sin embargo, deja abierta también la posibilidad de que el recuerdo del pasado, un recuerdo de colonización, explotación, masacre y exterminio cultural pase de largo tan velozmente que ni lo notemos; que olvidemos en la competencia civilizada y jovial del partido de fútbol entre estos dos países, la lucha que antaño hemos perdido y de la cual aún hoy no nos hemos recuperado. La deuda sigue ahí, sin ser saldada.

¹⁰⁵ *Vid.* Tesis VII

y la valentía que son propias del hombre de fe, del *pistos*, lo alejan de una voluntad intermitente y lo acercan a una firme, constante *praxis*, especialmente dedicada a conseguir la salvación de su comunidad, en esto consiste la vocación. Además, Pablo no detiene el cambio, incluso parece estar invitando a acelerar el final, a ponerse a trabajar para saldar las cuentas y hacer justicia «pasa la forma de este mundo» dice Pablo, como diciendo que lo que vemos no es la última verdad, no es el único mundo posible. Ése era su mensaje, su buena nueva: se ha pagado un rescate para liberarlos y salvarlos, las potestades del mundo nada valen, la hora del juicio final se acerca y ustedes ya están justificados.

La utopía benjaminiana es peculiar: no es el horizonte hacia el cual se dirigen nuestras miradas y actos, sino más bien busca mostrar lo despreciable del mundo, “iluminar la zona de lo que merece ser destruido”¹⁰⁶. La utopía mesiánica en Benjamin funciona de modo negativo y es una utopía de liberación, es decir, no establece de forma positiva cómo será ese otro mundo utópico que está ahí pero que no podemos actualizar en la realidad –que es la manera en la que normalmente funcionan las utopías- sino que juzga del mundo actual todas las formas de dominación que atentan contra el vivir juntos bien. Por “vivir juntos bien”¹⁰⁷ entiendo una forma de vida que toma fuerza de los estrechos lazos comunitarios que genera y que, de un modo casi orgánico, busca su salud; casi instintivamente la justicia; no es un estado de paz totalitario, es la lucha que resiste a conceder que la dominación puede ser justificable. “La destrucción como el clima de auténtica humanidad”.

¹⁰⁶ Benjamin, *Tesis sobre la historia...* (Ms-BA 480) p.59

¹⁰⁷ Expresión tomada de Derrida en “Confesar lo inconfesable” en Revista Isegoría, p.10

II.4.El pueblo.

II.4.1 ¿Qué entendemos por pueblo?

El siglo XX ha puesto en crisis las categorías políticas de la modernidad burguesa, dando lugar a un momento estratégico para la crítica revolucionaria que busca modificar el modo de organización capitalista de la vida. Frente a la experiencia de los totalitarismos y automatismos del mercado, frente a la administración y el control de la vida, lo que se ha puesto en peligro es la política misma. Estamos presenciando una privatización del mundo que reduce de modo sistemático y creciente el espacio de lo público.

De este modo, toda reinvención teórica en el terreno político que trabaja desde la crítica, lo hace como una reivindicación en la que *lo político*¹⁰⁸ se ha convertido en la *res* del reclamo, en aquello que es materia de derecho. En un momento donde el mundo está siendo parcelado en individuaciones inconexas, pensar en aquello que es propio de lo común, en eso que, con Althusser, diríamos que nos interpela a todos, exige pensarlo en modos de resistencia.

Es en este escenario donde las reinvencciones de la categoría “pueblo” emergen como una ofensiva contra el efecto de normalización del estado de las cosas. En una nueva significación, el concepto de “pueblo” de la filosofía política se convierte en una exigencia teórica por mantener en escena a *lo político*; por una parte, evita y se resiste a que las relaciones de dominación encuentren alguna legitimidad y, por otra, libera y estimula el ejercicio de las prácticas que trabajan en la transformación de la ordenanza de *lo dado*. Sin embargo, las estrategias para reinventar las categorías que se encuentran en crisis no están predichas. Aprovechamos esto para detenernos en un breve análisis sobre

¹⁰⁸ Entendemos aquí «*lo político*» con Rancière, como esa lógica que impide la simple y llana dominación a partir de la imposibilidad de organizar los cuerpos y la palabra de tal modo que se constituya un orden geométrico en el que sea posible identificar “partes” de la sociedad ubicables y posicionadas a partir de funciones que les correspondan de un modo determinado. *Vid. El desacuerdo*.p.8

el abordaje que la filosofía política contemporánea ha hecho sobre la categoría de «pueblo», en específico en la obra de Ernesto Laclau, de Enrique Dussel y de Jaques Rancière.

Nuestro objetivo será buscar de qué modo se concibe *lo político* en cada uno de ellos, cómo se juega su reivindicación en la categoría de “pueblo” y cómo, además, en cada teoría, se muestra la tensión inherente a los procesos de formación de la identidad popular como articulación de una resistencia. Una resistencia que es diferente en cada caso y que se juega en un nivel distinto de performatividad. Esperamos mostrar aquí, por una parte, los encuentros y las diferencias teóricas y, por otra, desde una perspectiva más amplia, el grado de incidencia que estas posturas logran en el denominador común que las atraviesa: elaborar estrategias teóricas en contra de la pretendida legitimidad de los discursos de dominación.

Esto nos viene a bien en nuestro capítulo de “Mesianismo Paulino” porque queremos interpretar el pueblo como el sujeto mesiánico por excelencia, pero para conseguirlo, necesitamos previamente, de las herramientas teóricas que estos tres filósofos nos proporcionan.

II.4.2. Antagonismo y contingencia. Ernesto Laclau

Laclau reinscribe la legitimidad de la resistencia afirmando que “el momento de institución originaria de lo social es el momento en que *se muestra* su contingencia ya que (...) esa institución sólo resulta posible a través de la represión de alternativas que estaban igualmente abiertas” La genealogía del presente como estrategia revela la asimetría, la disputa originaria y la posibilidad de injerencia sobre el estado de las cosas.

Lo político es posible precisamente porque hay un espacio fracturado, una diferencia originaria que está en lucha. La negatividad inherente a las relaciones sociales, se convierte, entonces, en aquello que niega la posibilidad de la victoria o de la derrota y lleva al fracaso a toda vocación por acabar con el conflicto.

Son estas condiciones de existencia las que deben salir a la luz para repensar la contingencia de la política. El capitalismo, en este sentido, no es un sistema, sino un conjunto de relaciones sociales contingentes. No hay en él una lógica interna que impida la acción política como una acción de resistencia. Por el contrario. Es a partir de la posibilidad de modificar las condiciones de existencia del capitalismo, que la resistencia como tal es posible. De esta manera, la estrategia teórica de la revolución, para Laclau, no exige plantearse al capitalismo como un enemigo *contra* el que es necesario idear un plan para vencerlo, sino, como un modo de constituir las relaciones, *a partir* del cual, la dominación encuentre cada vez menos espacios de control de las subjetividades¹⁰⁹.

En este sentido, “la construcción de un poder popular no consiste en trasladar un poder absoluto de una instancia a otra, sino en aprovechar las posibilidades que las nuevas dislocaciones propias del capitalismo desorganizado nos ofrecen, para crear nuevas formas de control social”¹¹⁰. De este modo, la figura de la dislocación, es decir, la imposibilidad de espacialización de las leyes estructurales, abre una dimensión distinta para pensar la revolución permanente.

Esta dislocación del capitalismo se presenta porque hay algo fuera de su lógica que no puede ser aprehendida por ella: la identidad de los sujetos. Por ejemplo, la negación de

¹⁰⁹ Laclau. *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Discutiendo con la Escuela de Frankfurt, específicamente con Adorno, Laclau muestra la necesidad de re-apropiarse los espacios que abren las dislocaciones provocadas por las relaciones capitalistas. En este sentido, pensar estratégicamente los cambios, supone dejar atrás todo esfuerzo nostálgico por volver a un falso orden que el capitalismo habría roto.

¹¹⁰ *Idem*.

la identidad del obrero como consumidor a causa de una baja de salarios, la negación de la identidad de un grupo de inmigrantes mexicanos en Estados Unidos porque no se les considera ciudadanos a causa de su condición de extranjería¹¹¹, la negación de comunidades indígenas a las que no se les reconoce la capacidad que tienen de organizarse a sí mismos, la negación infringida a las mujeres al ceñir sus modos de identificación con la maternidad y la casa. Cuando cada una de estas singularidades ha pedido la reivindicación de su derecho y no ha conseguido nada, el siguiente paso es la formación del grupo que dará fuerza no a una petición, sino ya a un reclamo, que se constituye como la materia prima en la construcción de una identidad o un poder popular.

La aparición del “pueblo” trae consigo una dicotomización del espacio social: se conforma un “nosotros” contra un “ellos”; es decir, se crea la identificación de dos grupos, dos “pueblos” antagónicos: los excluidos y los inscritos en el régimen¹¹² hegemónico dominante. Hay un *populus* que es

el conjunto de relaciones sociales tal como ellas factualmente son [y que] se revela a sí mismo como una falsa totalidad, como una parcialidad que es fuente de opresión. [Y,] por otro lado, una *plebs*, cuyas demandas parciales se inscriben en el horizonte de una totalidad plena (...) [que aspira] a constituir un *populus* verdaderamente universal que es negado por la situación realmente existente.¹¹³

De este modo, el populismo se describe como el proceso de articulación de prácticas de subjetivación heterogéneas de la *plebs* -es decir, de los excluidos de la estructura- que impiden la cristalización del orden social-institucional-hegemónico a través de la formación de una identidad popular. La reivindicación de la formación del pueblo como lógica política hecha por Laclau se hace explícita cuando señala que, es preciso “concebir

¹¹¹ He aquí una de las condiciones de existencia del capitalismo: la condición de paso cada vez más flexible de las mercancías y el establecimiento de fronteras cada vez más sólidas para el paso de los cuerpos.

¹¹² Régimen entendido como modo de vida y no como un estado de cosas imposible de modificar.

¹¹³ Laclau. *Op.cit.*p.123

al populismo como una de las formas de constituir la propia unidad del grupo (...) el pueblo no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. En otros términos, es una forma de constituir la unidad del grupo”¹¹⁴.

II.4.3. *Potentia* y principio material de la vida. Enrique Dussel

Para Dussel está claro que la noción de poder necesita ser reformulada en términos positivos. Los movimientos sociales exigen esta tarea a la teoría crítica y él mismo se ve interpelado por ellos. Es de este modo que, para Dussel, el poder político, lejos de ser entendido como dominación, es el poder de la comunidad política, aquél que está contenido por una “voluntad de vivir”, es decir, por “una esencia positiva (...) una fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar”¹¹⁵ Hay un cuerpo viviente, dice Dussel, una corporalidad que tiene el poder de buscar su sobrevivencia. Este poder primero, esta *potentia* inscrita en la propia vida es el origen material de toda legitimación de la política, que es, nos dice: “una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros”¹¹⁶ En este sentido, el poder político no es algo que se toma, que se logra después de una lucha. La resistencia del “pueblo” dusseliano tiene como punto de partida el poder inscrito en la vida de los cuerpos que conforman la comunidad política, su ejercicio consiste, entonces, en hacerlo valer, hacerlo efectivo y estratégico en contra del poder fetichizado, que se aleja del pueblo y que niega su vida.

Contra las posiciones anarquistas, Dussel reformula la categoría de “institución” y la hace aparecer como un momento necesario en la consolidación de la *potentia* de la

¹¹⁴ Laclau. *La razón populista*. pág. 97.

¹¹⁵ Dussel. *20 Tesis de política*. tesis 1.12 pág. 25

¹¹⁶ Op.cit. tesis 2.15 pág. 24

comunidad. Es decir, hace residir la fuerza de la toma de decisiones vinculantes de la comunidad política en un momento posterior y fuera de sí misma: la institución, movimiento de la *potentia* a partir del cual adquiere una existencia real, objetiva y empírica. En este sentido, el poder efectivo, para Dussel, es el que se delega. Y no puede ser de otro modo, pues

todo ejercicio del poder es institucional, porque el poder de la comunidad como *potentia* en-sí no es un momento empírico inicial en el tiempo, sino un momento fundamental que permanece siempre en acto *debajo* de las instituciones y acciones. Cuando se habla entonces de “ejercicio del poder” significa que se lo actualiza en alguna de sus posibilidades institucionales¹¹⁷.

El poder político efectivo, para Dussel, no se juega exclusivamente en un campo de intersubjetividad; si bien todo ciudadano es un actor político, “(...) en sentido restringido, lo político podría reservarse para el nivel más alto institucional de la *potestas*, gracias a las cuales mediaciones los representantes electos pueden ejercer delegadamente el poder”¹¹⁸. Es en esta dimensión institucional donde se compone el orden de lo social y es en este mismo lugar donde el orden perfecto es imposible dada la condición humana finita que impide su acabamiento. Esta imposibilidad de completar el orden institucional en el que se delega el poder, aunada a la fetichización y corrupción del mismo en la descomposición que el tiempo hace de las instituciones, tiene siempre como consecuencia, la aparición de nuevos sujetos políticos: *las víctimas*.

Víctimas políticas en nuestro caso. Víctimas, porque no pueden vivir en el grado relativo a la evolución histórica de la humanidad; víctimas que de alguna manera se encuentran en asimetría en la participación, o simplemente han sido excluidas de la misma”. Es justo desde las víctimas que los movimientos sociales se hacen posibles cuando “el sufrimiento se hace inaceptable, intolerable¹¹⁹

¹¹⁷ *Ibíd.* Tesis 3.22. p.31

¹¹⁸ *Ibíd.* Tesis 7.14. p.56

¹¹⁹ *Ibíd.* Tesis 11.01. p.85

Esta “voluntad de vivir” de las víctimas es negada por la “voluntad de poder” que los ubica en una dimensión de exterioridad con respecto a la totalidad del orden vigente. Cercano a Levinás, Dussel describe el proceso de totalización del orden vigente como “la exclusión del Otro”, una exclusión y una totalización que, finalmente, son impedidas por el impulso de conservar la vida de aquellos a quienes se intenta excluir.

Coincidiendo con Laclau, Dussel afirma que el pueblo se constituye a partir de la hegemonización de las reivindicaciones diferenciales de las víctimas que sufren en su corporalidad la negación de la vida impuesta por el régimen dominante. Propone, a su vez, arrebatarse a la economía y a la sociología la categoría de pueblo, para que sea reapropiada por la política, porque como categoría política, el pueblo adquiere otro sentido y cobra mayor fuerza y se conforma como “el bloque social de los oprimidos”, como un actor colectivo político, no como un sujeto histórico determinado. Cuando el pueblo ha logrado articularse como un “bloque social”, aparece otro momento del poder político al que Dussel le denomina *hiperpotentia* que es el poder de la rebelión, de la modificación radical del estado de cosas. Es el momento de la contradicción absoluta con el sistema vigente y el de la posibilidad de crear un nuevo momento estructural: la construcción de otro mundo.

II.4.4. Igualdad y desacuerdo. Rancière.

La estrategia de Rancière redefine la política, la convierte en una lógica de formación de lo social. El *logos* de *lo político*, entendido en sus dos sentidos, de “palabra y de cuenta de la palabra”¹²⁰, tiene una función clara y específica: “hacer manifiesta una *esthesis* (...) el

¹²⁰ Rancière. El desacuerdo. p. 61

lugar de una partición, una comunidad y una división”¹²¹. Es en esta dimensión ontológica donde la práctica de *lo político* se juega como resistencia, como interrupción de la simple y llana dominación. “La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hacer ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido”¹²².

Esta puesta en escena del *logos* rechaza la defensa de una *arkhé* en la política, un *cosmos* de lo social, ya que, contraria a ella, el *logos*, para Rancière, hace manifiesta la división y “distorsión” del orden como la posibilidad misma de la política. Hay un conflicto, nos dice, que “separa dos modos del ser-juntos humano, dos tipos de partición de lo sensible, opuestos en su principio y anudados no obstante uno al otro en las cuentas imposibles de la proporción así como en las violencias del conflicto”. Estos dos modos son el policial y el político. El primero –que recuerda a Foucault- es la lógica que “cuenta las partes de las meras partes, que distribuye los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que corresponden a cada uno”¹²³, es decir, es la ordenación sensible de los cuerpos a partir de funciones determinadas y el reconocimiento -o no- del habla conforme a su distribución. El segundo modo de ser-juntos es la política, un modo en el que la armonía se suspende y el orden de lo sensible se ve sujeto a modificaciones contingentes.

El primero funciona con base en el presupuesto de un *cosmos* y una *arkhè*; el segundo, con el presupuesto de una igualdad de todos los seres parlantes. Lo que la lógica de *lo político* muestra, en este sentido, es la imposibilidad de organizar los cuerpos y la

¹²¹ *Ídem*.

¹²² *Ibíd.*, p.45

¹²³ *Ibíd.*, p.43

palabra de tal modo que se constituya un orden geométrico en el que sea posible identificar “partes” de la sociedad ubicables y posicionadas a partir de funciones que les correspondan de un modo determinado. No es posible, pues, la “arquipolítica” platónica y no lo es porque, básicamente, para Rancière, la actividad política tiene como principio la igualdad, que, justamente, tiene como efecto la transformación de “la distribución de las partes de la comunidad en un aprieto”¹²⁴. Afirmar que todo aquel que habla posee una inteligencia como la de cualquier otro, tiene como consecuencia la discusión o el conflicto “acerca de la existencia de un escenario en común, [de] la existencia y calidad de quienes están presentes en él”¹²⁵. Es así que el espacio de lo común, el espacio público de *lo político* se pone en escena como el reclamo de los excluidos por pertenecer a la comunidad del lenguaje. Aquellos que denomina Rancière “la parte de los sin parte” -es decir, aquellos a quienes no se les entiende, con los que se está en desacuerdo puesto que no se les concede la capacidad de articulación del logos, aquellos cuya voz no es entendida sino como un ruido- afirman algo como lo que sigue: “*porque puedo entender tus órdenes, soy igual a ti y porque soy igual a ti, no tengo por qué cumplir tus órdenes*”. Es esta igualdad “la que carcome todo orden natural [y] devuelve el orden social a su contingencia última”¹²⁶.

El reclamo por *lo político*, es entonces posible a partir de la contradicción entre la “demostración” de la igualdad compartida por la comunidad política y la lógica de distribución de cuerpos de la misma, que no obedece o niega esta igualdad. Rancière nos ofrece un ejemplo: la subjetivación política del obrero es la medición de la distancia entre la parte del trabajo que le corresponde como función social y la ausencia de parte en la

¹²⁴ *Ibíd.*, p.8

¹²⁵ *Ibíd.*, p.41

¹²⁶ *Ibíd.*, p.31

definición de lo común de la comunidad. Por qué al obrero le corresponde tan sólo trabajar, por qué no participa en el orden de la comunidad, sólo hay una respuesta: porque no se le reconoce la capacidad de hacerlo. Es la reivindicación de su capacidad y del espacio común lo que está en juego en las prácticas que lo hacen un sujeto político, lo que demuestra es su derecho de participar en el orden de lo sensible y de modificar el destino de su cuerpo. Es a partir de este reclamo de la “parte de los sin parte” que se constituye la noción de “pueblo” como el sujeto político que “produce una multiplicidad [de formas de subjetivación] cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial”¹²⁷ y como singularidad dividida, puesta en tensión porque al mismo tiempo que se reconoce un pueblo de la soberanía

se presenta su homónimo, que no se le parece en nada, que es la negación o la irrisión de la soberanía, el pueblo prepolítico o al margen de lo político que se denomina población o populacho: población laboriosa y sufriente, masa ignorante, muchedumbre encadenada o desencadenada, etc. cuya factualidad obstaculiza o contradice el cumplimiento de la soberanía.¹²⁸

Pero no es, para Rancière, ni el pueblo soberano ni el pueblo prepolítico el que realmente está en lucha, sino “un tercer pueblo” que aparece en escena en tanto la distancia entre uno y otro es inconmensurable. Este “tercer pueblo” corresponde, pues, a aquellos que, como parte que se identifica con una totalidad imposible, dan lugar al acontecimiento de inscripción de su *logos*, es decir, de su palabra y de la cuenta de su palabra¹²⁹.

Para Rancière la aparición del pueblo es un acontecimiento que tiene lugar en el espacio social revelando su *kratos* e inscribiendo su mundo. En este sentido, la resistencia

¹²⁷ *Ibíd.*, p.52

¹²⁸ *Ibíd.*, p.106

¹²⁹ *Vid.*, p.61

consiste, precisamente, en el mantenimiento de las formas que permitan al pueblo inscribir y organizar diferentes formas de subjetivación en el orden de la comunidad.

II.4.5. Encuentros y distancias

¿Qué es el pueblo para estos pensadores de la filosofía política –que no puede ser de otro modo sino crítica-? Hay una diferencia básica entre Dussel y los otros dos autores: la caracterización que se hace del concepto. A diferencia de los otros, en el caso de Dussel parece que el nombre está cargado de un sentido ético y emotivo (por la ética compasiva presente de modo inherente al quehacer político). Si bien intenta –siguiendo a estos dos autores- separarse de las descripciones sociológicas del término y enunciarlo, a su vez, desde el campo de la política, no es posible caracterizar su pueblo sin pensar en “víctimas”, en “rostros del sufrimiento”. Preciso preguntar a Dussel: ¿Qué tanto el lugar desde el que está jugándose su reapropiación de la figura de “pueblo” es un lugar que es un *ethos* y de qué modo la estrategia de su quehacer filosófico en contra de los discursos de dominación se ve determinada por este lugar?

En el caso de Laclau y de Rancière es mucho más sencillo determinarlo, porque ninguno de los dos tiene interés en plantear un *ethos*. Lo que ellos están describiendo son procesos de formación de subjetividades políticas. A Laclau lo que le interesa es saber cómo funciona la organización de los grupos que antagonizan contra la hegemonía; a Rancière, cómo el sujeto, como sujeto político, se inscribe en el orden de lo sensible. No hablan de *qués*, sino de *cómo*s. Dussel, por el contrario, sí nos habla de *qués*, de *quiénes*, de *cómo*s también, pero determinados por la ética. Cuando menciona al “pueblo” cita a Castro, habla de cuerpos lastimados, torturados, heridos, con hambre, sufrientes, hombres a quienes la vida se les niega de algún modo. Es evidente que no está pensando sólo en

procesos de formación de subjetividades, hay una inquietud distinta en su teoría. Además, al pueblo de Dussel todavía es necesario educarlo, dirigirlo, liberarlo. La filosofía de la liberación dusseliana convoca a los profetas y se postula como un mesianismo libertario para Latinoamérica¹³⁰.

Es posible seguir a Dussel hasta aquí, si estamos de acuerdo en que el lugar desde donde enuncia su teoría es precisamente la Latinoamérica “colonizada”, “dependiente”, “explotada” y “excluida”. Podemos estar de acuerdo con la caracterización que hace Dussel del pueblo porque no es difícil representarnos poblaciones sometidas a dictaduras, a matanzas o torturas masivas, al hambre y a la marginalidad absoluta. Sin embargo, habría que preguntarse hasta dónde el concepto de “víctima” postula o cancela posibilidades para pensar *lo político*. Porque una víctima es quien sufre algo -no hay una acción sino un padecimiento- la víctima ocupa un lugar pasivo en la construcción de las relaciones sociales; además, la víctima, que es el desvalido, el desprotegido, es el que no puede, el que necesita ayuda y compasión. Por eso hay que liberarlo.

Laclau y Rancière, por su parte, están muy lejos de darle esta forma mesiánica a su “proyecto” político. Sus nociones de “pueblo” buscan eliminar todo resabio esencialista y es por eso que niegan que la constitución del “pueblo” tenga algo que ver con la “toma de conciencia” o con la caracterización pasiva de “las víctimas”. Están pensando *lo político* como prácticas más que como *ethos*. Al tiempo que Rancière y Laclau buscan derrumbar la idea de un orden y un principio homogéneo en lo social, Dussel se debate afirmando que el principio material de la vida es una exigencia ética que funciona como fundamento y como *telos* en la construcción de la comunidad política. “Sigo pensando en universales”

¹³⁰ Esto lo veremos más adelante.

ha dicho Dussel, pero no es que Laclau y Rancière no lo hagan, sólo que lo hacen de modo distinto.

Dussel ha decidido no seguir la estrategia que postula la contingencia radical, se advierte en él una posición de vigilancia que le impide aceptar la tendencia a relativizar el orden social. En este sentido, la ética ha de seguir siendo el fundamento de la política y es aquí donde la estrategia de su filosofía de la liberación se separa y discute con las otras. Dussel mismo hace una crítica a Laclau porque su teoría no es capaz de discernir el camino que nos lleva a un populismo de derecha de aquel que sí puede conducirnos a la democracia. Pero es claro que Laclau no lo hace porque no le interesa hacerlo, su argumento es descriptivo, no normativo, como el de Dussel.

Ahora bien, ¿cuál es la estrategia teórica más eficaz, aquella que provoca mayor ruptura y abre más posibilidades para pensar *lo político* con el fin de modificar el estado de las cosas? Parece que la filosofía política que se orienta en la defensa de una contingencia radical, si bien se constituye como una filosofía del riesgo, lo hace también como una filosofía de la apertura, dado que magnifica la dimensión en la que el ejercicio de las prácticas políticas es posible. Por ejemplo, tanto Laclau como Rancière son duros críticos de la democracia representativa, pero, para ellos, el problema no consiste en la falta de ética de los representantes –como sí lo es en el caso de Dussel, sino en la forma misma –institucionalizada, distanciada- en que se hace efectiva la acción política.

En la teoría dusseliana, por el contrario, hay un vínculo estrecho entre la necesidad de la institución y la necesidad de la ética, que lo lleva a sostener que no hay poder si ese poder no es institucional. El poder no-institucional es el poder vital del pueblo, pero no el poder efectivo, porque permanece en él sólo como fundamento del primero. Para Rancière esto es una democracia separada de sí misma, un pueblo que se separa de sí mismo, es

decir, de su capacidad de hacer por sí mismo, disminuye su capacidad de acción. ¿No será, en algún grado, un poder que se ha cosificado aquel que se delega?

Laclau está pensando en la hegemonía, Dussel en la liberación y Rancière en la construcción de sujetos políticos y en los tres, la reivindicación de *lo político* es central, sin embargo, se juega de un modo distinto. ¿A qué se resiste la noción de “pueblo” en cada uno de los autores? En Laclau, a la cristalización, a la espacialización de la política, a la paralización de la historia, a la totalización. En Rancière, de modo similar, se resiste al consenso que niega la política, a la ocultación del desacuerdo y de la contingencia. Ambos se están preguntando: ¿de qué forma la contingencia es necesaria?, ¿cómo una singularidad se constituye como tal a partir de la tensión entre lo universal y lo particular? La noción de “pueblo” les responde, precisamente a estas preguntas, al caracterizarse como una figura de tensión que evita, a todas luces, tanto la cristalización como la ocultación o negación del desacuerdo. Dussel, por su parte, se resiste a todas las formas de dar muerte en los discursos europeos, estadounidenses y capitalistas. Los cuerpos del “pueblo” y su exterioridad compartida se constituyen en la ruptura misma de la totalización de los discursos dominantes y se descubren como la verdad negada que precisa rebelarse.

Ahora bien, ¿Por qué llamarle “populismo” a una forma de *lo político*, por qué no nombrarle de otro modo, por qué no utilizar una palabra menos cargada de sentido? Porque tanto para Rancière como para Laclau la figura del pueblo constituye un significante vacío y ninguno de los dos está haciendo referencia a personas o grupos identificables. La articulación de demandas insatisfechas y los procesos de subjetivación pudieron haber sido nombrados de otro modo. ¿Por qué entonces llamarles “pueblo”? La respuesta es sencilla: por razones políticas, porque es con aquellos que desdeñan el

pueblo, lo popular y el populismo con quienes se está discutiendo y a quienes la teoría crítica muestra lo injustificable de su desdén y la precariedad de su juicio. Hay una razón de lo popular y esta razón es la política misma. Pensar la política desde el pueblo es pensar en la articulación de las diferencias no en su eliminación, ocultamiento, negación o absorción por parte de un sistema dominante. Ya sea desde principios éticos o desde la ontología de la política, el efecto de la reivindicación de la noción de “pueblo” es el mismo: desafiar y vencer, desde la teoría, la supuesta legitimidad de las relaciones capitalistas, anteponiendo a ésta una razón que hace de la democracia la forma social de la vida y de lo popular la forma misma de lo político.

*Para todas las cosas hay sazón,
y todo lo que se quiere debajo del cielo, tiene su tiempo:
Tiempo de nacer, y tiempo de morir;
tiempo de plantar, y tiempo de arrancar lo plantado;
tiempo de matar, y tiempo de curar;
tiempo de destruir, y tiempo de edificar;
tiempo de llorar, y tiempo de reír;
tiempo de endechar, y tiempo de bailar;
tiempo de esparcir las piedras, y tiempo de allegar las piedras;
tiempo de abrazar, y tiempo de alejarse de abrazar;
tiempo de agenciar, y tiempo de perder;
tiempo de guardar, y tiempo de arrojar;
tiempo de romper, y tiempo de coser;
tiempo de callar, y tiempo de hablar;
tiempo de amar, y tiempo de aborrecer;
tiempo de guerra, y tiempo de paz.
¿Qué provecho tiene el que trabaja en lo que trabaja?
Yo he visto el trabajo que Dios ha dado á los hijos de los hombres
para que en él se ocupasen. (Eclesiastés 3:1-10)*

CAPÍTULO III.

Mesianismo Paulino

III.1 Introducción

Habría que plantearse, de inicio, el «desde dónde» se está leyendo a Pablo hoy. No son las mismas lecturas las que se hacen en Italia, Francia o Eslovenia que en Latinoamérica. Si bien la realidad capitalista global las hace converger, las luchas locales que se reivindican son distintas. No es una filosofía de la liberación lo que se hace en Europa, se hace una filosofía que podemos llamar –con Zizêk- «dispersionista». En su artículo *La subjetivation politique et ses vicissitudes*, Zizek hace visibles tres posiciones distintas en la filosofía política Contemporánea¹³¹: la postura de los universalistas que “fondent la politique dans un *a priori* procéduraliste de l'éthique discursive (ou distributive)”¹³²; la de los comunitarios y la de los «dispersionistas» que “condamnent la politique qui est, selon eux, unifiante, totalitaire, violente, et ainsi de suite, et assument la position de critiques éthiques qui révèlent (ou expriment) le Tort, ou le Mal éthique commis par la politique, sans s'engager dans un projet politique alternatif”¹³³.

Lo que podríamos agregar, por ejemplo, con Dussel, desde Latinoamérica es que el universalismo latinoamericano no parte de un *a priori* de la ética discursiva o distributiva, sino de un *a priori material*, que es la vida. Dussel afirma que el principio material de la vida es una exigencia ética que funciona como fundamento y como *telos* en la construcción de la comunidad política. Aunque es necesario, también, considerar el problema que Zizek encuentra en los universalistas, nos parece que no persiste, en el

¹³¹ Después analizaremos desde otra perspectiva el mesianismo latinoamericano, cuando comparemos la lectura que ha hecho Dussel con la de Agamben. En ese momento, nuestra distinción será más política que teórica. De cualquier modo, que conste que son complementarias.

¹³² Zizek, Slavoj. “La subjetivation politique et ses vicissitudes”.p.1

¹³³ *Idem.*

universalismo material que plantea la filosofía de la Liberación dusseliana porque el principio material de la vida es también un principio ético y no es excluyente. “Pour les universalistes, le problème est que leur universalisme est toujours trop étroit, et fondé sur une exception, un geste d’exclusion (qui refoule le différend, et ne lui permet même pas d’être adéquatement formulé)”.

Es verdad que modificando el orden e instaurando otro, de nuevo habrán excluidos pero, por eso mismo, la liberación es una construcción histórica que no termina nunca. Siempre habrán actos de dominio, es imposible erradicar la injusticia; no es utópica en este sentido, sino *eutópica*, piensa desde el deseo de un buen lugar, pero aquí, en la Tierra. Este “buen lugar” tendrá que ser reconstruido siempre.

Está claro que la filosofía de la Liberación no está pensando la política para dispersarse, al contrario, lo que busca es acción conjunta, elaboración permanente y colectiva de la liberación; para eso se necesita la reafirmación de los vínculos que intersubjetivamente alimentan la vida de la comunidad. Por eso se lee a Pablo distinto de este lado del Atlántico, porque la historia de colonización y explotación nos provoca la urgencia de una política radical que sustituya el orden vigente por uno más justo. Las propias condiciones materiales de vida del latinoamericano se constituyen como las exigencias latentes que interpelan al pensador latinoamericanista.

Se podría pensar que el mesianismo paulino es comprensible en una Latinoamérica con historia caudillista y es verdad, pero desde los límites que se ha propuesto la presente investigación, la recuperación que se hace de Pablo de Taso no tiene como objetivo repetir la fórmula de una estrategia, sino develar un fundamento de la política que la hace necesariamente liberadora.

Lo que nos corresponderá en este capítulo es una hermenéutica de los textos paulinos para encontrar sus categorías políticas fundamentales. Metodológicamente hemos decidido hacer una interpretación política de los textos que, si bien se sitúa desde la realidad latinoamericana, hace uso de las interpretaciones europeas cuando así le conviene para el desarrollo del pensamiento. No se trata aquí, pues, de imponer una lectura sobre la otra, sino de utilizar ambas para darle más sentido a nuestra propia interpretación. La idea es leer el mesianismo de Pablo como un mesianismo político, como la vinculación intersubjetiva que se da, en un espacio y tiempo determinados, para la liberación de las potencias humanas que llevan a un «vivir juntos bien»¹³⁴.

III.2. La «justificación de la fe»

En cómo hacer frente a la dominación es donde el ateísmo político moderno¹³⁵, el nihilismo y la teoría de la acción comunicativa parecen distanciarse de la filosofía política inspirada en el mesianismo paulino. La falta de sentido en el nihilismo, el sin dios de la filosofía política moderna y posmoderna y la razón y su capacidad de acuerdo en la ética discursiva son algunas de las respuestas filosóficas que desde los últimos tres siglos hemos dado al problema de *lo político*. La respuesta que podemos rastrear en Pablo, no es, por esto, anacrónica. Al contrario, viene a proporcionar al pensamiento filosófico una fuerza conceptual de la cual carecían, hasta cierto punto, las otras. Para Pablo, la fe justifica, es decir, permite no ser juzgados por el trabajo que se hace para salvarse. La ley es capaz de justificar el dominio, la fe justifica salvarse de él. En las tendencias recientes de la filosofía política, lo que se busca es deslegitimar la justificación de la dominación,

¹³⁴ Expresión utilizada por Derrida en “Perdonar lo imperdonable”

¹³⁵ Que inicia con Nietzsche, bien inspirado en el ateísmo antiguo de Grecia con los cínicos y los epicúreos.

desestructurándola, aprovechando estratégicamente sus dislocaciones y desnaturalizando su dominio, pero hasta cierto punto, es un movimiento negativo. En Pablo la fe es constructiva, se hacen cosas para salvarse, en ese trance también hay destrucción, pero a la par se va construyendo. Lo que intentaremos mostrar será de qué modo en Pablo es posible leer que la «fe» «justifica», pero también tiene como efecto la anulación del poder de la ley vigente y, en este sentido, disloca y desestructura el orden que se ha establecido en el mundo.

Entendemos la «fe» de Pablo como πίστις. Según Thayer, el concepto de πίστις puede ser entendido como una fuerte convicción o creencia en que Jesús es el Mesías, a través del cual, nosotros obtenemos salvación eterna en el reino de Dios¹³⁶. Pero esto no nos basta porque es la interpretación literal del texto bíblico. Necesitamos analizar el concepto de πίστις más allá de las fronteras literales de la narración y considerar su contexto histórico y la fuerza que se desprende del uso que Pablo hace de ella.

Pablo está escribiendo contra el Imperio Romano, contra la ortodoxia judía y, además, contra el paganismo de los gentiles. *Pistis*, como categoría política se enfrenta a la conjugación de sentido que implican el César y la ley, ya sea del imperio o la mosaica; incluso no sólo a la ley, sino a cualquier forma de dominio¹³⁷ y les resta poder. Detengámonos en este punto.

La creencia que tiene Pablo: que es el Mesías quien muere en la cruz para luego resucitar, no es el asunto más importante para analizar *en* su «fe». Lo fundamental de la «fe» paulina consiste en la relación íntima que tiene con otras ideas o categorías políticas

¹³⁶ En el Diccionario Bíblico Thayer, que usaremos a lo largo de este capítulo, aparece: 1b1) a strong and welcome conviction or belief that Jesus is the Messiah, through whom we obtain eternal salvation in the kingdom of God (G4102)

¹³⁷ Mate, Reyes. “Retrasar o acelerar el final” p.29

como «el Mesías», la «Ley» y la «Promesa». La fe en Pablo es una fuerza que mueve a la justicia y que es capaz de vencer en la batalla. En Hebreos 11, 33-34 leemos: “Que por fe ganaron reinos, obraron justicia, alcanzaron promesas, taparon las bocas de leones, Apagaron fuegos impetuosos, evitaron filo de cuchillo, convalecieron de enfermedades, fueron hechos fuertes en batallas, trastornaron campos de extraños.”

Algo muy distinto es tener un acercamiento a la fe *de* Pablo que a la «fe» *en* Pablo. Nosotros haremos esto último, un estudio que muestre eso que Hinkelammert y Reyes Mate han llamado “el hilo rojo” de la literatura paulina.

En la narrativa judeocristiana, la divinidad ha hecho un pacto con el hombre, un pacto que cobra la forma de una promesa, la promesa que se ha hecho a Abraham en el Génesis: la promesa de la tierra (Gen. 12,1, Gen. 13,15), el Reino de Dios. Después analizaremos en qué consiste este Reino de Dios, por lo pronto, baste con señalar que esta promesa es la fuente de la fe en Pablo. Es la garantía de que las fuerzas que son puestas en movimiento por la fe son, efectivamente, justas. Es una promesa que no sólo se hace con Abraham sino con todos sus descendientes (Gen. 17,7), que serán incontables (Gen. 13,16) y que somos todos los pueblos de la tierra.

Pablo conoce la oposición aristotélica de δύναμις (*dynamis*)¹³⁸ y ἐνέργεια (*energeia*)¹³⁹, potencia y puesta en acto y las usa para referirse al evangelio y a la fe, respectivamente.

¹³⁸ En el diccionario de Thayer, la entrada G1411 δύναμις aparece como: **1) strength power, ability. 1a) inherent power, power residing in a thing by virtue of its nature, or which a person or thing exerts and puts forth.** 1b) power for performing miracles. 1c) moral power and excellence of soul. 1d) the power and influence which belong to riches and wealth. 1e) power and resources arising from numbers. 1f) power consisting in or resting upon armies, forces, hosts. 1) to be operative, be at work, put forth power. 1a) to work for one, aid one. 2) to effect. **3) to display one's activity, show one's self operative.** De estas definiciones, las que más se acercan a nuestros objetivos son la 1 y la 3.

¹³⁹ *Energeia*, es la puesta en acto, la operación. El ergon es lo dado, el acto producido. En la entrada G2041, Thayer define ἔργον como: 1) business, employment, that which any one is occupied. 1a) that which one und ertakes to do, enterprise, undertaking. 2) any product whatever, anything accomplished by

Para Pablo, el evangelio (εὐαγγέλιον), es decir, el anuncio, el mensaje de salvación, es δύναμις. Y la fe es la obra, el trabajo, la puesta en acto (ἐνέργεια) que hace posible que la buena nueva se cumpla y la salvación tenga lugar (ἔργον).

En Rom 1,16, dice Pablo: “Porque no me avergüenzo del evangelio: porque es potencia (δύναμις) de Dios para salud á todo aquel que cree”¹⁴⁰. Y en Tesalonicenses 1,11 “asimismo oramos siempre por vosotros, que nuestro Dios os tenga por dignos de su vocación, e hincha de bondad todo buen intento, y toda obra (ἔργον) de fe con potencia (δύναμις)”¹⁴¹.

Si seguimos la interpretación agambeniana de la fe paulina entendida como: “tener la plena persuasión de la necesaria unidad de promesa y realización”¹⁴², esta “plena persuasión”, es lo que pone en acto la potencia del anuncio de salvación, es decir, es la fe, como ἐνέργεια. “Lo que se anuncia es la fe que muda en acto la potencia del anuncio. La fe es pasar a acto; es la *energía* del anuncio”¹⁴³, nos dice el filósofo italiano.

La potencia (δύναμις) es la facultad o poder para ser lo que ya –pero todavía no- se es. Una forma de poder que, por no estar actualizada, se juega dialécticamente como

hand, art, industry, or mind. 3) an act, deed, thing done: the idea of working is emphasised in opp. to that which is less than work. La traducción común de *ergón* es “obras”. Con estas definiciones dadas por Thayer queremos entender “obras” como trabajo, ocupación, hacer cosas.

¹⁴⁰ Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ· **δύναμις** γὰρ Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.

¹⁴¹ εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὃ Θεὸς ἡμῶν καὶ πληρῶσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ **ἔργον** πίστεως ἐν δυνάμει.

¹⁴² Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. p.94

¹⁴³ *Op.cit.* p.93

debilidad. Pablo diría: somos culpables, pero ya estamos salvados. Culpables por Adán, salvados por Cristo (1Cor. 15,22, Rom. 5,12, Rom. 5,18, etc.). La potencia (δύναμις) para transformarse a una nueva vida, para alcanzar la salvación (σωτηρία), está inscrita en el mensaje (εὐαγγέλιον) y es la fe (πίστις) la que lo pone en acción para producir las obras (ἔργον) de la fe. Este poder es la «justificación de la fe», es decir, aquellos que tengan fe, aquellos que crean en la promesa de salvación, que atiendan la llamada del mensaje de salvación serán declarados justos o inocentes.

Ahora bien, el mensaje dice: “están salvados” (Tit. 2,11), pero es preciso que “se ocupen de su salvación” (Fil. 2,12). La salvación es algo que se hace. Salvarse es redimirse, salirse de la situación de esclavitud y convertirse en un nuevo hombre. Estamos salvados por la resurrección de Cristo, dice Pablo, con su sangre se ha limpiado el pecado de muerte heredado por Adán. Es decir, Pablo, al anunciar la muerte de Jesús, anuncia la inocencia ante el sufrimiento: ya no hay ninguna culpa que pagar, al contrario, el quehacer salvífico (que cobra sentido a partir de la confianza en la realización de la promesa de salvación) está plenamente justificado porque el amor, como ley divina de justicia ha vencido a la ley que da muerte al justo. Con el Mesías, asegura Pablo, se hereda la vida eterna, el Reino de Dios. Pero no todos heredan, sólo aquellos que tengan fe, que pongan en acto el mensaje del anuncio.

Diciéndolo profanamente: La creación de nuevos hombres (salvación) está justificada por la interpelación de la llamada (vocación) para hacer un mundo más justo (Reino de Dios). Buscar la salvación es buscar la justicia que no está presente en el mundo.

Hablamos de “nuevos hombres” en el sentido en el que Tilich entiende el “nuevo ser”.

¿Qué es este nuevo ser? El Nuevo ser no es algo que simplemente ocupe el lugar del antiguo ser, sino la renovación del antiguo ser, que se ha corrompido, deformado, roto y casi destruido, pero cuya destrucción no ha sido total. La salvación no destruye la creación; lo que hace es transformar la antigua creación en una creación nueva. Podemos hablar, pues, de lo nuevo en términos de una *re*-novación. De ahí que el prefijo “*re*” aparezca en tres palabras decisivas, es decir, en *re*-conciliación, *re*-unión y *re*-surrección.

O como lo diría el mismo Pablo:

A que dejéis, cuanto á la pasada manera de vivir; el viejo hombre que está viciado conforme á los deseos de error; y *á renovarnos en el espíritu de vuestra mente, y vestir el nuevo hombre* que es criado conforme á Dios en justicia y en santidad de verdad. Por lo cual, dejada la mentira, hablad verdad cada uno con su prójimo; porque somos miembros los unos de los otros. (Ef. 4,22-25)

Los hombres salvados son pues, los hombres justos, los que han tenido fe. La fe hace, al justo, acreedor de la victoria; pero es una victoria que aún no ha sido alcanzada.

III.3. «La vocación mesiánica»

Entendemos, con Agamben, que la «vocación mesiánica» de Pablo hace alusión a una mutación, un “cambio íntimo de cada condición humana en virtud de haber sido “llamada”¹⁴⁴. Incluso puede entenderse como un despertar, una iluminación. En Efesios 1,18 dice Pablo: “Alumbrando los ojos de vuestro entendimiento, para que sepáis cuál sea la esperanza de su vocación, y cuáles las riquezas de la gloria de su herencia”.

¹⁴⁴ Agamben. *Op.cit.*p.32

La vocación es κλήσις (*klesis*), la invitación divina para abrazar la salvación. Si la salvación es algo que se hace, la vocación es la responsabilidad del que atiende a la llamada para conseguir su salvación. Para Agamben, esta «vocación» es compleja y tiene las siguientes características: a) tiene la forma del «como no», que consiste en vivir libre y al servicio de Dios y no de alguna potestad terrenal; b) no tiene “ningún contenido específico: no es más que la asunción de las mismas condiciones fácticas o jurídicas *en las cuales* o *como cual* se es llamado”¹⁴⁵ y es esta misma asunción la que las revoca¹⁴⁶; c) no constituye ninguna nueva identidad¹⁴⁷ sino una nueva criatura. Detengámonos en cada una de ellas.

a) *Tiene la forma del «como no», que consiste en vivir libre y al servicio de Dios y no de cualquier potestad terrenal.*

El pasaje del «como no» paulino, revela la complejidad de su pensamiento. Nos conmina a analizar con detalle el uso de esta categoría que podríamos, por sus efectos, denominar «mesiánica». Esto dice Pablo en Corintios:

Esto empero digo, hermanos, que el tiempo es corto: lo que resta es, que los que tienen mujeres sean como los que no las tienen, y los que lloran, como los que no lloran; y los que se huelgan, como los que no se huelgan; y los que compran, como los que no poseen; y los que usan de este mundo, como los que no usan: porque la apariencia de este mundo se pasa. Quisiera, pues, que estuviéseris sin congoja. (1Cor 7,29-32)¹⁴⁸

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ *ibíd.* p.39

¹⁴⁷ *Ibíd.* p.35

¹⁴⁸ τούτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπὸν ἐστίν· ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσι, καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ ὡς μὴ καταχόμενοι: παράγει γὰρ τὸ σχήμα τοῦ κόσμου τούτου. θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμεριμνῶντας εἶναι. ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ Κυρίῳ·

Para Pablo el κόσμος, el orden material del mundo, no es más que una apariencia transitoria. La palabra que usa Pablo es σχῆμα (*schéma*), que tiene un sentido cercano a las escenas que se presentan en una obra de teatro, aparentando la realidad. La noción de σχῆμα se opone a μορφή (*morphé*), que corresponde por el contrario, a la forma esencial intrínseca de una cosa que se muestra a la vista, aquello que expresa su verdadera naturaleza¹⁴⁹. En Romanos 12,2, se puede ver el uso que se hace de estos dos términos: “Y no os conforméis (συσχηματιζεσθε) á este siglo; mas reformaos (μεταμορφοῦσθε) por la renovación de vuestro entendimiento, para que experimentéis cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta”¹⁵⁰. No conformarse se refiere a no caer en la apariencia de este tiempo, reformarse es la transformación esencial que debe tener lugar en el entendimiento para ajustarse a la buena voluntad de Dios.

En este sentido, si se vive bajo la apariencia del mundo, no es posible percatarse de la dialéctica interna que hay en cada uno de nuestros actos. Si el mundo no es más que apariencia, el llanto no es llanto y la posesión no es posesión, sino sólo apariencias. Actuar de acuerdo a este conocimiento, implica entonces que se llore «como no» llorando, que se posea «como no» poseyendo, es decir, liberarse del engaño para llegar al conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas sujetas a la justicia de Dios y obrar reformados por este conocimiento. Esto es para Pablo vivir en la fe. A pesar de las apariencias, el que tiene fe vive con la certeza de que está salvado y de que no hay ninguna culpa que justifique su sufrimiento. El que vive en la fe, rinde servicio a la

¹⁴⁹ Vid. “Form” en la International Bible Encyclopedia.

¹⁵⁰ καὶ μὴ συσχηματιζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς ὑμῶν, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

bondad y justicia divinas y no a las pasiones que despiertan en él las apariencias mundanas.

Llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad, llenos de envidia, de homicidio, de contienda, de engaño, de malignidad, difamadores, detractores, enemigos de Dios, ultrajadores, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal, rebeldes a sus padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados, los cuales, aunque conocedores del veredicto de Dios que declara dignos de muerte a los que tales cosas practican, no solamente las practican, sino que aprueban a los que la acometen. (Rom.2,29-32)

Lo que podríamos pensar a partir de estos pasajes es que la realidad tal y como la conocemos es modificable porque sólo es apariencia, la *schéma* es susceptible de modificación ya que no corresponde a ninguna dimensión esencial. El «como no» hace evidente que la apariencia ha sido naturalizada y que es preciso hacer de la experiencia un afuera de la naturalización del dominio.

La «vocación mesiánica» no está sujeta a ningún poder terrenal, éste también, no es más que apariencia. Lo que no quiere decir que el sujeto mesiánico sea necesariamente ilegal, sino, más bien, a-legal o mejor dicho, es capaz de dar los fundamentos de la legalidad de la propia ley. No es que sea violatorio de las normas que constituyen el poder terrenal y que eso lo constituya, precisamente, como mesiánico. Tampoco es que sólo busque escapar del imperio de la ley, sino que, además, como fundacional que es el pensamiento paulino, la vocación del sujeto mesiánico establece los cimientos para edificar la justicia en el “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

b) No tiene “ningún contenido específico: no es más que la asunción de las mismas condiciones fácticas o jurídicas en las cuales o como cual se es llamado”

Lo que se quiere argumentar con esto, apoyándonos en Agamben, no es que no se pueda decir nada afirmativamente de la «vocación mesiánica». Hemos dicho ya que la

respuesta al llamado supone un liberarse del engaño de las apariencias de un mundo transitorio y que implica una transformación del entendimiento. Lo que nos interesa señalar es que, responder, implica la “asunción de las condiciones jurídico fácticas” en las que uno se encuentra.

Cada uno en la vocación en que fue llamado, en ella se quede. ¿Eres llamado siendo siervo? no se te dé cuidado; mas también si puedes hacerte libre, procúralo más. Porque el que en el Señor es llamado siendo siervo, liberto es del Señor: asimismo también el que es llamado siendo libre, siervo es de Cristo. Por precio sois comprados; no os hagáis siervos de los hombres. Cada uno, hermanos, en lo que es llamado, en esto se quede para con Dios. (1Cor. 7,20-24)

No se entiende aquí este fragmento de la epístola paulina a los corintios como un llamado a la pasividad, no se trata de continuar siendo esclavo del que oprime porque, al fin y al cabo, se está en la gracia de Dios. De lo que se trata es hacer visible que todos, incluso el amo, son esclavos de Cristo. Pero se es esclavo no de la *schema* de Cristo sino de la *morphé*: “conformes a la imagen del hijo” en Romanos 8,29 “Porque á los que antes conoció, también predestinó para que fuesen hechos conformes (συμμορφός) á la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos”¹⁵¹. *Summorphos* está construida con el prefijo σύν, una proposición primaria que denota “unión” y con μορφή, que es la forma esencial que se muestra a la vista. La unión con la forma de la figura-imagen (εικών) del Mesías: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Esta unión va más allá de la relación epistemológica de la creencia y se constituye como una relación pragmática, un *hacer* algo y no un *creer en* algo.

¹⁵¹ ὅτι οὗς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς·

Pablo no está llamando a la adoración del Cristo, sino a devenir Cristos, esta es la diferencia entre hacer una interpretación y un uso paulino con fines eclesiales o hacer un uso político. Responder al llamado de la salvación no consiste meramente en la creencia en Jesús como el Mesías, sino en hacer lo que hace al Mesías. El Mesías es quien hace justicia y puede ser cualquiera. Este cualquiera, se dirá desde Latinoamérica es el pueblo oprimido.

En esto consiste la respuesta al llamado, en la revocación de toda condición humana. No importa, dice Pablo, si se es esclavo porque en verdad es liberto del señor ni si se es libre, porque es esclavo del señor, tampoco importa si se es judío o griego o si se es hombre o mujer, es decir, las divisiones del mundo, que no son más que apariencias, no aplican a la hora en que se hace el llamado de la salvación ni a la hora en que se responde.

Lo importante para Pablo es que se es uno con Cristo. “No hay Judío, ni Griego; no hay siervo, ni libre; no hay varón, ni hembra: porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente la simiente de Abraham sois, y conforme á la promesa los herederos” (Gál. 3,28-29). Para Pablo somos herederos de la promesa de salvación cuando devenimos cristos, hombres de fe. Cualquier división hecha por la ley o por la naturaleza dejan de operar en la constitución del pueblo de los justos. No se trata aquí de interpretar este pasaje como la afirmación de una igualdad subyacente a todas las divisiones aparentes del κόσμος y establecidas por la ley (νόμος)¹⁵². Una igualdad que les corresponde a los creyentes en Cristo, como herederos de la promesa de salvación, excluyendo así, a todos aquellos que no creen, porque no estaríamos sino repitiendo la interpretación clásica más común.

¹⁵² En el Strong’s Hebrew and Greek Dictionary, en su entrada G3551, νόμος: From a primary word νέμω nemō (to *parcel* out, especially *food* or *grazing* to animals).

Lo que sostiene Agamben es que no se trata aquí de sostener ningún tipo de universalismo, ninguna identidad universal fundamentada en la fe en Cristo, sino, por el contrario, de romper o hacer nulas las divisiones que la ley hace. «Ser uno con Cristo», entonces, se referiría, en este sentido, a la desaparición de la división judío-gentil, esencial en la ley mosaica, de la división siervo-libre propia de la legislación romana y de varón-hembra, ésta última división de la *physis*. “El sentido del anuncio mesiánico es que estos muros se han derrumbado, que ya no hay más división entre los hombres y entre estos y Dios”¹⁵³

Esto implica pensar en una noción de justicia que está más allá o quizás más acá de lo que la ley permite ver de ella.

III.4. Las antinomias de Pablo.

Es bien sabido que al discurso paulino dan cuerpo una serie de antinomias poco comunes. Decimos «poco comunes» porque no se trata del enfrentamiento de dos principios separados y heterogéneos, sino de una oposición interna. Oposiciones como Cuerpo (σῶμα) y Espíritu (πνεῦμα), Potencia (δύναμις) y Acto (ἐνεργέω), Potencia (δύναμις) y Debilidad (ἀσθένεια), Ley de la fe (νόμου πίστεως) y Ley de las obras (νόμου τῶν ἔργων), Hombre nuevo (καινὸν ἄνθρωπον) y Hombre viejo (παλαιὸν ἄνθρωπον), revelan la profundidad estratégica de la retórica paulina. Cualquier interesado en comprender el mesianismo paulino debe atravesar con cuidado cada una de estas oposiciones con el fin de descubrir su dinámica. Lo que aquí sostenemos es que todo mesianismo tiene en sí

¹⁵³ Agamben. *El tiempo que resta*.p.51

mismo una dimensión escatológica, dado que su narración tiene el sentido de terminación, de recapitulación del curso de la historia. Pero en Pablo, además de la narración, las propias formas antinómicas son escatológicas: hay un tiempo que acaba, el hombre viejo da paso al hombre nuevo, la ley de las obras no tiene justificación sin la ley de la fe, la debilidad es potencia y la potencia deviene acto. El *eschatón* es la fuerza de la debilidad convertida en acto.

El mesianismo paulino no podría ser posible sin la concepción dialéctica que tiene sobre la ley. La ley mata, como lo han afirmado Dussel y Hinkelammert, pero también, la ley vivifica. Es decir, la de Pablo no es una anomalía, sino la fundamentación de la ley. Más adelante, leeremos las referencias paulinas a la «Ley del Espíritu» y a la «Ley de la Carne» a la luz de la etimología, la hermenéutica y la semiótica y, veremos cómo el significado de los términos cobra un vigor distinto al que tiene el moralismo maniqueo que ha triunfado muchas veces en la historia. Esta es la labor de la filosofía política cuando rastrea en estos documentos.

Podemos encontrar otra oposición más profunda y rescatable en Pablo: la «ley de la fe» (νόμου πίστεως) y la «ley de las obras» (νόμου τῶν ἔργων). Son dos formas de la ley que muestran el sentido mesiánico del pensamiento paulino. La oposición entre las obras de la ley y las obras de la fe, es lo que permite a la fe afirmarse como la garantía de la justificación. En este movimiento retórico, Pablo logra sacar partido para consolidar la fe como el camino de la justicia y como la posibilidad de salvación.

Detengámonos en la primera oposición, la más visible, la de *Pneuma* (πνεῦμα) y *Soma* (σῶμα).

III.4.1. Espíritu: πνεῦμα

El concepto de espíritu, πνεῦμα, no debe entenderse desde las connotaciones que lo despolitizan, que desafortunadamente, han sido las más comunes. El *Strong's Hebrew and Greek Dictionary* nos da varias definiciones de Espíritu (πνεῦμα). “a *current* of air, that is, *breath (blast)* or a *breeze*; by analogy or figuratively a *spirit*, that is, (human) the **rational soul**, (by implication) **vital principle**, **mental disposition**, etc., or (superhuman) an *angel*, *daemon*, or (divine) God, Christ's *spirit*, the Holy *spirit*: - ghost, life, **spirit (-ual, -ually), mind.**”¹⁵⁴

En Thayer, πνεῦμα aparece como: 2) the spirit, i.e. *the vital principal by which the body is animated*, 2a) *the rational spirit, the power by which the human being feels, thinks, decides*¹⁵⁵, 2b) the soul. En ambas definiciones podemos ver cómo el espíritu se entiende como un poder, una fuerza que es, a la vez, racional y vital. Esto es importante porque comúnmente se confunde al Espíritu con el alma y no se le vincula con la vida.

Para Pablo ζωή es el poder vital que nos hace respirar, ψυχή es la “respiración delicada de los seres animados”. ζωή es lo que conocemos comúnmente como “vida”; ψυχή como alma, incluso en el sentido más dualista. Sin embargo, el Espíritu (πνεῦμα) del que habla Pablo no es el alma ni tampoco la vida; πνεῦμα, hace referencia a una respiración

¹⁵⁴ Vid. G4151

¹⁵⁵ Las cursivas son mías

“contundente”, a un principio tanto vital como racional¹⁵⁶ que implica el poder por el cual el hombre siente, piensa y decide. En la noción de Espíritu se juega la dimensión material de la ética paulina. El Espíritu es *pathos, logos y praxis*, en función de la vida.

Es difícil alcanzar una mejor comprensión si no se toma en cuenta la dinámica de opuestos con los cuales continuamente Pablo está jugando. *Pneuma* cobra sentido a partir de la negación de *Logos*. El «*Pneuma*» paulino se enfrenta al «*Logos*» griego, porque intenta dar razón no sólo a partir de la razón misma, sino también a partir de un principio vital. Leamos el explosivo discurso de la primera epístola a Corintios, (2,1-16)

Así que, hermanos, cuando fuí á vosotros, no fuí con altivez de palabra, ó de sabiduría, á anunciaros el testimonio de Cristo. Porque no me propuse saber algo entre vosotros, sino á Jesucristo, y á éste crucificado. *Y estuve yo con vosotros con flaqueza, y mucho temor y temblor; Y ni mi palabra ni mi predicación fué con palabras persuasivas de humana sabiduría, mas con demostración del Espíritu y de poder; Para que vuestra fe no esté fundada en sabiduría de hombres, mas en poder de Dios. Empero hablamos sabiduría de Dios entre perfectos; y sabiduría, no de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que se deshacen: Mas hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria: La que ninguno de los príncipes de este siglo conoció; porque si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de gloria: Antes, como está escrito: Cosas que ojo no vió, ni oreja oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que ha Dios preparado para aquellos que le aman. Empero Dios nos lo reveló á nosotros por el Espíritu: porque el Espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios. Porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así tampoco nadie conoció las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros hemos recibido, no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que es de Dios, para que conozcamos lo que Dios nos ha dado; Lo cual también hablamos, no con doctas palabras de humana sabiduría, mas con doctrina del Espíritu, acomodando lo espiritual á lo espiritual. Mas el hombre animal (ψυχικός)¹⁵⁷ no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque le son*

¹⁵⁶ Vid. Strong's Hebrew and Greek Dictionary G2222 y G2198 para ζωή, G5590 y G5594 para ψυχή, G4151 para πνεῦμα.

¹⁵⁷ Vid. G5591. 1) of or belonging to breath, 1a) having the nature and characteristics of the breath, 1a1) the principal of animal life, which men have in common with the brutes, 1b) governed by breath.

locura: y no las puede entender, porque se han de examinar espiritualmente. Empero *el espiritual* (πνευματικός) *juzga todas las cosas; mas él no es juzgado de nadie*. Porque *¿quién conoció la mente del Señor? ¿Quién le instruyó?* Mas nosotros tenemos la mente de Cristo.”

Para Pablo, el *pneuma* es este vínculo entre lo humano y lo divino que le permite al hombre conocer la gloria que Dios le ha dado. Esta gloria es su dignidad, su honor como partícipe de lo divino, pero, más importante, es lo que le da poder. No vengo a convencerlos con “palabras de humana sabiduría, sino con demostración y poder”. El *Logos* no mueve la vida, mueve el conocimiento; el *pneuma* anima la vida, es el poder de la vida, y no es algo que se conozca con las reglas de la sabiduría humana, ni que pueda decirse o explicarse a partir de ella. El *pneuma* es la guía para el juicio justo, el *pneumatikós* es aquel que puede juzgar “todas las cosas; mas él no es juzgado por nadie”. El hombre de fe en Pablo es un *pneumatikós*, al poner en acto el mensaje de salvación, pone a salvo la vida salvándose a sí mismo.

III.4.2. Mente: νοῦς

Al final dice Pablo “Porque ¿quién conoció la mente (νοῦς) del Señor? ¿Quién le instruyó?

Mas nosotros tenemos la mente (νοῦς) de Cristo.” La definición en Thayer es:

“1) the mind, comprising alike *the faculties of perceiving and understanding and those of feeling, judging, determining*, 1a) the intellectual faculty, the understanding, 1b) reason in the narrower sense, as the capacity for spiritual truth, the higher powers of the soul, the faculty of perceiving divine things, of recognizing goodness and of hating evil, 1c) the power of considering and judging soberly, calmly and impartially; 2) a particular mode of thinking and judging, i.e. thoughts, feelings, purposes, desires.”¹⁵⁸

¹⁵⁸ Vid.G3563

El *nous* es el “órgano” que permite la percepción del *pneuma*. Sin el *nous* no podría el *pneuma* distinguir lo justo ni animar la vida. Por eso, a veces se traduce *nous* como “mente”, la mente en el espíritu, lo racional en lo vital. La imbricada relación que hay entre estos dos conceptos y el uso que de ellos hace Pablo, lo permiten. El 1Cor 2,16 hace explícita referencia a Isaías 4,13 “¿Quién enseñó al espíritu (רוּחַ *rûach*) de Jehová, ó le aconsejo enseñándole?”, aquí *rûach* significa “espíritu”, tiene el mismo sentido que *pneuma*. Según el Strong’s Hebrew and Greek Dictionary:

...wind; by resemblance *breath*, that is, a sensible (or even violent) exhalation; figuratively life, anger, unsubstantiality; by extension a region of the sky; by resemblance *spirit*, but only of a rational being (including its expression and functions):
- air, anger, blast, breath, X cool, courage, mind, X quarter, X side, spirit ([-ual]), tempest, X vain, ([whirl-]) wind (-y).¹⁵⁹

Como vimos más arriba, en Rom. 12,2 dice Pablo: “Y no os conforméis (συνμορφίζω) á este siglo; mas reformaos (μεταμορφώω) por la renovación (ἀνακαινώσις) de vuestro entendimiento (νοῦς), para que experimentéis cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta”. Y en Efesios 4,23: “Y á renovarnos (ἀνανεώω) en el espíritu (πνεῦμα) de vuestra mente (νοῦς)”. La relación que hay entre el *nous/logos* en los pensadores griegos es trastocada y sustituida en Pablo por la relación *nous/pneuma*.

La buena nueva de Pablo no está estructurada ni tiene sus fundamentos en una forma racional. A pesar de la estructuración de sus pensamientos, Pablo no quiere ser

¹⁵⁹ Vid. H7307

llamado filósofo o sabio, sino πνευματικός¹⁶⁰. El *pneumatikós* es el que utiliza la razón para conocer los principios fundamentales de la vida. Pensando a partir de la categoría de cuerpo, que veremos más adelante, Pablo busca incrementar el número de *pneumatikós* que vivifiquen la comunidad, que es «el cuerpo de Cristo».

III.4.3. Cuerpo: σῶμα

Por su parte, las declaraciones que Pablo hace sobre «*soma*», llegan a despertar críticas feroces. Esto es comprensible si uno reconoce que históricamente no ha sido un discurso apropiado por intereses libertarios. Sin embargo, debería intentar comprenderse, también, la dinámica de la oposición. La oposición completa no es entre «*Soma*» y «*Pneuma*», sino entre «el cuerpo muerto por el pecado» y el espíritu que vive por la justicia (Rom. 8,10). Y si bien esta oposición ha sido interpretada desde un horizonte gnóstico o maniqueo, sus raíces son, más bien, semitas. Tan no es una oposición maniquea que, a decir de Julius Müller en *The christian doctrine of sun*, “Paul denies the presence of evil of Christ, who was partaker of our fleshly nature (Gál 4,4) and he recognizes it in spirits who are not partakers thereof (Ef 6,12)”. Esto implica que la lucha de Pablo contra el pecado no es una lucha contra el cuerpo, ya que puede ubicarse también en el espíritu. Esta nota de Efesios es bastante aclaradora: “Porque no tenemos lucha contra sangre y carne (σάρξ); sino contra principados, contra potestades, contra señores del mundo, gobernadores de estas tinieblas,

¹⁶⁰ 1) relating to the human spirit, or rational soul, as part of the man which is akin to God and serves as his instrument or organ, 1a) that which possesses the nature of the rational soul, 2) belonging to a spirit, or a being higher than man but inferior to God; , 3) belonging to the Divine Spirit, 3a) of God the Holy Spirit, 3b) one who is filled with and governed by the Spirit of God; 4) pertaining to the wind or breath; windy, exposed to the wind, blowing.

contra malicias espirituales en los aires” Ef. (6,12). Puede haber carne que no peque y espíritus que sí lo hagan. Esto es más complejo que el pensamiento maniqueo.

También debemos advertir el uso figurativo y variado de *soma*, a lo largo de las epístolas, sobre todo en Corintios y en Efesios. Por ejemplo, el cuerpo como «Templo del Espíritu Santo» σώμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματος ἐστίν (Cor. 6,19), como el «cuerpo mortal» θνητῷ ὑμῶν σώματι (Rom. 6,12; 7,24), como el «Cuerpo del pecado» σώμα τῆς ἁμαρτίας (Rom. 6,6), o al contrario, como el «Cuerpo de Cristo» σώματος τοῦ Χριστοῦ (Rom 7,4). A veces tiene un sentido que implica “el hombre entero”, otras veces aquello que es moralmente corrupto o el instrumento del pecado. Pero también se emplea como cuerpo espiritual o cuerpo de resurrección. Incluso, como nuestro primer señalamiento, como algo simplemente corpóreo, la carne. En este sentido, no podemos decir que el cuerpo, como lo orgánico que nos constituye, sea para Pablo malo en sí mismo, como quizás sí lo era en el gnosticismo. Lo que sí podemos afirmar es que Pablo le confiere un sentido positivo al cuerpo, como algo que está en relación con lo divino y que debe respetarse, es decir, le otorga una dignidad.

III.4.4. Cuerpo y carne: σώμα y σάρξ

Debemos distinguir con mayor claridad «*soma*» y «*sarx*». Lo que quiere decir Pablo en este versículo de Efesios es que no se está contra la carne sino contra el pecado. La carne es la parte visible, externa del cuerpo, donde se manifiesta el apetito. Lo que se lee tradicionalmente en Pablo es que el origen del pecado está en la carne, pero no

necesariamente es así. Para el Pablo semita, todos somos herederos de la culpa por el pecado cometido por Adam, en este sentido el pecado está en el mundo, pero no es un pecado originado en la carne, sino en el espíritu: es la desobediencia de la ley de Dios lo que lleva al hombre a pecar con su cuerpo.

En la economía de la salvación paulina, el cuerpo no se sacrifica, como si se despreciara; al contrario, el cuerpo tiene la dignidad de darse a sí mismo para hacer manifiesta la justicia de Dios y no la injusticia del hombre. “Llevando siempre por todas partes la muerte de Jesús en el cuerpo, para que también la vida de Jesús sea manifestada en nuestros cuerpos” (2Cor. 4,10.). No se sacrifica el cuerpo como vitalidad, como después acusará Nietzsche, sino que se le hace capaz de usar una potencia divina. Es verdad que versículos como 1Co. 6,15-18 muestran una influencia gnóstica cuando habla de la “fornicación” o del matrimonio, pero no logran eliminar la potencialidad de otros fragmentos del discurso.

III.4.5. El cuerpo de Cristo: σώματος τοῦ Χριστοῦ.

Importante es detenernos ahora en la noción de «Cuerpo de Cristo» σώματος τοῦ

Χριστοῦ. Leamos con detenimiento este fragmento de la primera de Corintios:

Porque por un Espíritu somos todos bautizados en un cuerpo, ora Judíos ó Griegos, ora siervos ó libres; y todos hemos bebido de un mismo Espíritu. Pues ni tampoco el cuerpo es un miembro, sino muchos. Si dijere el pie: Porque no soy mano, no soy del cuerpo: ¿por eso no será del cuerpo? Y si dijere la oreja: Porque no soy ojo, no soy del cuerpo: ¿por eso no será del cuerpo? Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo fuese oído, ¿dónde estaría el olfato? Mas ahora Dios ha colocado los miembros cada uno de ellos en el cuerpo, como quiso. Que si todos fueran un miembro, ¿dónde estuviera el cuerpo? Mas ahora muchos miembros son á la verdad, empero un cuerpo.

Ni el ojo puede decir á la mano: No te he menester: ni asimismo la cabeza á los pies: No tengo necesidad (χρεία)¹⁶¹ de vosotros. Antes, mucho más los miembros del cuerpo que parecen más flacos (ἀσθενής)¹⁶², son necesarios; Y á aquellos del cuerpo que estimamos ser más viles (ἄτιμος)¹⁶³, á éstos vestimos más honrosamente; y los que en nosotros son menos honestos (εὐσχήμων)¹⁶⁴, tienen más compostura. Porque los que en nosotros son más honestos, no tienen necesidad: mas Dios ordenó (συγγεράννυμι)¹⁶⁵ el cuerpo, dando más abundante honor (τιμην)¹⁶⁶ al que le faltaba; Para que no haya desavenencia (σχίσμα)¹⁶⁷ en el cuerpo, sino que los miembros todos se interesen (μερομνάω¹⁶⁸) los unos por los otros. Por manera que si un miembro padece, todos los miembros á una se duelen (σμπάσχω); y si un miembro es honrado, todos los miembros á una se gozan (συγχαίρω). Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo, y miembros (μέλος)¹⁶⁹ en parte (μέρος)¹⁷⁰. (12,13-27)

Lo que une al hombre es un principio racional y vital. No importa si se es judío o pagano, esclavo o libre, este «Espíritu» que compartimos hace posible la salvación. La relación que hace Pablo entre los miembros del cuerpo humano y los miembros de una

¹⁶¹ *Chreia*. Según Thayer: 1) *necessity, need*; 2) *duty, business*. De aquí en adelante, todas las definiciones son obtenidas del Thayer's Greek Definition.

¹⁶² Aquí está presente ya el asunto de la debilidad, que abordaremos más adelante, pero es interesante tener presente, a partir de este momento, que la fuerza de esta debilidad parte de una necesidad.

¹⁶³ *Atimos*. 1) *without honour, unhonoured, dishonoured*; 2) *base, of less steem*.

¹⁶⁴ *Euschēmōn*. 1) *of elegant figure*; 1a) *shapely, graceful, comely, bearing one's self becomingly in speech or behavior*; 2) *of good standing, 2a) honourable, influential, wealthy, respectable*.

¹⁶⁵ *Sugkerannumi*. 1) *to mix together, commingle*; 2) *to unite, 2a) caused the several parts to combine into an organic structure, which is the body, 2b) to unite one thing to another*. Este prefijo "σύν" es una proposición primaria que denota unión y es parte estructural en la construcción del discurso paulino.

¹⁶⁶ *Timē*. 1) *a valuing by which the price is fixed, 1a) of the price itself, 1b) of the price paid or received for a person or thing bought or sold*; 2) *honour which belongs or is shown to one 2a) of the honour which one has by reason of rank and state of office which he holds, 2b) deference, reverence*.

¹⁶⁷ *Schisma*. 1) *a rent*; 2) *metaphorically a division, dissension*

¹⁶⁸ *Merimnaō*. 1) *to be anxious*; 1a) *to be troubled with cares*; 2) *to care for, look out for (a thing)*; 2a) *to seek to promote one's interests*; 2b) *caring or providing for*.

¹⁶⁹ *Melos*. 1) *a member, limb: a member of the human body*.

¹⁷⁰ *Meros*. 1) *a part, 1a) a part due or assigned to one, 1b) lot, destiny*; 2) *one of the constituent parts of a whole, 2a) in part, partly, in a measure, to some degree, as respects a part, severally, individually, 2b) any particular, in regard to this, in this respect*.

comunidad, muestra la dinámica a modo de organismo -es decir, a modo de algo con vida que precisa de ciertas características para desarrollarse plenamente- que debiera seguir esta última. En este pasaje cobra sentido la política de Pablo. Todos los miembros hacen parte y están distribuidas las partes por orden divina de tal modo que cada miembro necesita de los otros para que el cuerpo sobreviva. Ningún miembro puede tener la plenitud sobre el cuerpo y la aparente jerarquía no es más que eso, apariencia. “Si dijere el pie: Porque no soy mano, no soy del cuerpo: ¿por eso no será del cuerpo? Y si dijere la oreja: Porque no soy ojo, no soy del cuerpo: ¿por eso no será del cuerpo? Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo fuese oído, ¿dónde estaría el olfato?” (1Cor. 12,15-17)

Es decir, si una parte no reconoce la dignidad de la existencia de la otra y la ve ajena a sí misma, está perdida en las apariencias, no alcanza a ver la verdad. “Antes, mucho más los miembros del cuerpo que parecen más flacos (ἀσθενής), son necesarios” Aquí es importante hacer notar de qué modo la «debilidad» o «flaqueza» de la que habla Pablo en 2 Cor. 12,8-10¹⁷¹, se hace fuerte porque ya de por sí es necesaria, no puede haber exclusión y si a una o a varias partes se les llega a dar menos valía, en ellas habitará más fuerza, porque para vitalizar al cuerpo se precisa de todas las partes. “Y á aquellos del cuerpo que estimamos ser más viles (ἄτιμος)¹⁷², á éstos vestimos más honrosamente; y los que en nosotros son menos honestos, tienen más compostura. Porque los que en nosotros

¹⁷¹ Por lo cual tres veces he rogado al Señor, que se quite de mí. Y me ha dicho: Bástate mi gracia; porque mi potencia en la flaqueza se perfecciona. Por tanto, de buena gana me gloriaré más bien en mis flaquezas, porque habite en mí la potencia de Cristo. Por lo cual me gozo en las flaquezas, en afrentas, en necesidades, en persecuciones, en angustias por Cristo; porque cuando soy flaco, entonces soy poderoso. (2 Cor. 12,8-10)

¹⁷² *Atimos*. 1) without honour, unhonoured, dishonoured; 2) base, of less esteem.

son más honestos (εὐσχήμων)¹⁷³, no tienen necesidad: mas Dios ordenó (συγκεράννυμι)¹⁷⁴ el cuerpo, dando más abundante honor (τιμην)¹⁷⁵ al que le faltaba” (1Cor. 12,23-24). Si una parte se totaliza, el cuerpo muere y con él también la parte. En la idea del pecado ya está esto, quien peca, quien viola la ley de Dios, quien comete injusticia contra los otros, está cometiéndola contra sí mismo.

Entiéndase aquí, que no hay en Pablo una concepción funcionalista al modo del XIX. Si entendemos el cuerpo como un organismo vivo, corremos el peligro, por una parte, de hacer aparecer el conflicto como anomalía, como enfermedad sobre la que hay que intervenir para recobrar el orden, la salud. También suponemos que el cuerpo es un entero consolidado, que no requiere de más miembros, que los únicos miembros que hay son los que lo conforman y hacemos invisible el fenómeno de la exclusión.

El funcionalismo paulino es una alegoría que permite pensar la colectividad en términos ético-políticos. Ni elimina el conflicto, ni mucho menos es excluyente (aunque sabemos que la aplicación histórica de sus textos tuvo esa infortunada consecuencia). Ya en *Romanos*, Pablo hace de la fe la justificación en el quehacer salvífico. Esta justificación es la posibilidad de declarar justas las luchas por la libertad. ¿Si el ojo quisiera ser el cuerpo, no debiera el cuerpo mismo defenderse? ¿Si las piernas fueran amarradas por las manos, no debiera el cuerpo luchar por su sobrevivencia? Al contrario,

¹⁷³ *Euschēmōn*. 1) of elegant figure; 1a) shapely, graceful, comely, bearing one's self becomingly in speech or behavior; 2) of good standing, 2a) honourable, influential, wealthy, respectable.

¹⁷⁴ *Sugkerannumi*. 1) to mix together, commingle; 2) to unite, 2a) caused the several parts to combine into an organic structure, which is the body, 2b) to unite one thing to another. Este prefijo “σύν” es una proposición primaria que denota unión y es parte estructural en la construcción del discurso paulino.

¹⁷⁵ *Timē*. 1) a valuing by which the price is fixed, 1a) of the price itself, 1b) of the price paid or received for a person or thing bought or sold; 2) honour which belongs or is shown to one 2a) of the honour which one has by reason of rank and state of office which he holds, 2b) deference, reverence.

Pablo parte del conflicto, parte de las divisiones -“Pues ni tampoco el cuerpo es un miembro, sino muchos”.

¿Qué cabeza guía al ojo que quiere ser él sólo cuerpo? ¿Qué cabeza guía a las manos que dejan sin piernas al cuerpo? No, por cierto, la cabeza que es el Cristo, en la cual está pensando Pablo (Ef. 4,15). Pero el Cristo no es un individuo, el Mesías no es el megalómano político, es un sujeto colectivo, que tampoco es la suma de todos los miembros del cuerpo, sino de aquellos en donde la necesidad de justicia se hace manifiesta.

El problema es que a la cabeza no va el sujeto mesiánico que libera la potencia del cuerpo y lo vivifica. A la cabeza están esos “principados, potestades, señores del mundo, gobernadores de estas tinieblas” y “malicias espirituales”, contra las que Pablo está combatiendo. Aquí se muestra la dimensión revolucionaria de Pablo. “Nadie os prive de vuestro premio, afectando humildad y culto á los ángeles, metiéndose en lo que no ha visto, vanamente hinchado en el sentido de su propia carne” (Col. 2,18). Es la vanidad frente a la dignidad lo que juzga Pablo, no la carne frente al alma, como comúnmente suele dar a entenderse.

III.5. «La parte de los sin parte»

Con la alegoría paulina sobre el cuerpo y los miembros del cuerpo como las partes, es difícil no pensar en *El desacuerdo*, de Rancière. Las resonancias son ineludibles. Más adelante nos encargaremos de estudiar con mayor detalle su filosofía política, bástenos, por el momento, decir que aquellos que denomina “la parte de los sin parte” harían referencia, a la luz de Pablo, a aquellos miembros que si bien trabajan por la salud del

cuerpo, no les es otorgado derecho sobre sus propios cuerpos como partes, ni tampoco sobre el uso común igualitario del cuerpo todo.

La distribución de los cuerpos y sus funciones, para Rancière es histórica y es injusta, pero puede ser revertida porque subyace, en las partes, una igualdad fundamental: la articulación del logos. Esta igualdad es capaz de romper el orden estético de las partes que se han conformado como cuerpo. Para Pablo, la igualdad de las partes, como igualmente importantes en el desarrollo óptimo del cuerpo, no se ve contradicha por la apariencia de las partes, aunque parezca más importante la cabeza: sin la mano, no podría tomar el alimento; sin los pies, no podría buscar refugio, etc. Los miembros del cuerpo son iguales, para Pablo, en el sentido en que se co-pertenecen y en la medida en que su actividad es igualmente necesaria para su vida plena.

Recordando la lectura de Žižek con la que iniciamos en este capítulo, podríamos ubicar al francés en los filósofos que hacen de la política una práctica *«dispersionista»*. Mantener vivo el desacuerdo, evitar la unidad, significan, para Rancière, la resistencia a la totalización. Todo intento de totalización, de unificación, trae consigo la exclusión, la estatización de las potencias y la sustitución de la política por una práctica policial donde las partes, bien identificadas, tienen, cada una, una función distinta, previamente jerarquizada y con derechos distintos.

Lo que deberíamos preguntarnos es si en Pablo está presente esta semilla de totalización que significa la unidad de las partes en la que está pensando Rancière. ¿Está en la noción de «el cuerpo de Cristo» algún germen fascistoide? De lo que se trata no es de defender a Pablo a ultranza y restarle responsabilidad por lo que de su letra se ha hecho a lo largo de la historia. *Lo que se busca, más bien, es hacer una lectura distinta que deje sin fundamentos el uso imperialista de la doctrina de Pablo, haciéndolo decir*

otra cosa. En este sentido, la interpretación que hacemos del «cuerpo de Cristo» se aleja sustancialmente de cualquier posición totalitarista puesto que, como hemos afirmado, si una parte se totaliza, el cuerpo muere y con él también la parte. El cuerpo no es uno sino muchos miembros, dice Pablo, miembros que deben reconocerse en su importancia y en su dignidad propia para poder funcionar mejor en conjunto.

Es verdad que las posiciones políticas entre Pablo y Rancièrè son distintas, pero no necesariamente contradictorias. Por ejemplo, esto que para Rancièrè es la igualdad, es decir, la capacidad que tiene cualquiera de hacer uso del *logos* que ordena lo visible, es la misma igualdad que encuentra Pablo en el Espíritu que da vida y ordena al cuerpo. Sólo que en Rancièrè, precisamente, no hay cuerpo, no es posible crear un cuerpo, el mismo *Logos* lo impide. Mientras que para Pablo sí es posible el cuerpo, como comunidad orgánica, la noción de Espíritu lo confirma. «La parte de los sin parte» de Rancièrè es la debilidad en Pablo, la flaqueza, lo que no tiene poder. Para ambos pensadores, esta parte es la que contiene una fuerza que aún no ha sido actualizada, en Rancièrè: la posibilidad de hacer política y escapar al curso natural de la dominación; en Pablo: la posibilidad de hacer justicia, de fundamentar las relaciones entre los miembros en prácticas amorosas y justas que los vivifiquen como unidad orgánica. Mientras que para Rancièrè el orden social no es natural sino contingente, para Pablo también es contingente, pero hay un fundamento de necesidad vital que guía esa contingencia, no está al aire.

Que ya no seamos niños (νήπιος¹⁷⁶) fluctuantes, y llevados por doquiera de todo viento de doctrina (διδασκαλία¹⁷⁷), por estratagema de hombres que, para engañar, emplean con astucia los artificios del error: Antes *siguiendo la verdad en amor*, crezcamos en

¹⁷⁶ Vid. G3516: 1) an infant, little child; 2) a minor, not of age; 3) metaphorically childish, untaught, unskilled.

¹⁷⁷ Vid. G1319: 1) teaching, instruction; 2) teaching; 2a) that which is taught, doctrine
2b) teachings, precepts.

todas cosas en aquel que es la cabeza, a saber, Cristo; Del cual, todo el cuerpo compuesto y bien ligado entre sí por todas las juntas de su alimento (ἐπιχορηγία¹⁷⁸), que recibe según la operación (ἐνέργεια), cada miembro conforme á su medida toma aumento de cuerpo edificándose en amor.” (Ef. 4,14-16)

La relación del amor con la vida es fundamental para Pablo. El amor hace que la vida crezca. La ética paulina es una ética material que busca el crecimiento de la vida. A pesar de las coincidencias que encontramos, en esto sí Rancièrre y Pablo son irreconciliables: Rancièrre no busca establecer ningún principio ético, sino sólo mostrar la posibilidad de libertad que hay en la contingencia del orden.

III.6. «La ley de la fe» (νόμου πίστεως) y «La ley de las obras» (νόμου τῶν ἔργων).

Así como hace Pablo la oposición “Ley del Espíritu/Ley de la Carne”, así también, paralela a ésta, habla de la «Ley de las obras» y de la «Ley de la fe», oposición que nos ocupará en este apartado. El «*nomos ton ergon*», es decir, el trabajo que se hace para el cumplimiento de la ley, dice Pablo, no hace justicia, mientras que, el trabajo que hace la fe como seguidora de la «ley del Espíritu» sí alcanza la salvación y se libera del juicio. “¿Pues qué diremos? Que los Gentiles que no seguían justicia, han alcanzado la justicia, es á saber, la justicia que es por la fe; Mas Israel que seguía la ley de justicia, no ha llegado á la ley de justicia. ¿Por qué? Porque la seguían no por fe, mas como por las obras de la ley: por lo cual tropezaron en la piedra de tropiezo” (Rom. 9,30-32).

La oposición que está haciendo aquí Pablo es una de las más estratégicas. En este fragmento de Romanos, su mensaje consigue interpelar a los paganos porque les promete una salvación que ha hecho extensiva a todos los hombres de la Tierra. La fuerza persuasiva de este argumento está probada por la historia. Habrá quienes, con mucha

¹⁷⁸ Vid. G2024. 1) a supplying, supply.

razón histórica, acusen esto como un “universalismo cristiano” que ha sido fuente de sentido en sus prácticas imperialistas¹⁷⁹.

Éste es el Evangelio, éste es el mensaje de salvación: la fe justifica, hace justos a los hombres y los libra del juicio final, no la ley. La Ley divide, separa, mientras que la Fe une en la salvación. Por eso los que han sido seguidores de la ley también serán juzgados, porque por la ley no se alcanza la gloria del justo. “Sabido que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo, nosotros también hemos creído en Jesucristo, para que fuésemos justificados por la fe de Cristo, y no por las obras de la ley; por cuanto por las obras de la ley ninguna carne será justificada” (Gal 2,16).

No se trata aquí de que creer en la figura de Jesús, como el Mesías, lo convierta a uno, automáticamente, en salvado. Lo que busca Pablo, como lo hemos afirmado anteriormente, es que se reproduzcan las obras del Cristo, que actuaba no por la ley, sino por la fe. La ley de la Fe es la ley del Espíritu, la ley del *pneuma*, que incluso podría interpretarse como la ley ética en Pablo. En Gálatas 3,2, dice Pablo: “Esto solo quiero saber de vosotros: ¿Recibisteis el Espíritu (πνεῦμα) por las obras de la ley, ó por el oír de la fe?”. La ley del *pneuma*, el principio de vitalidad, sólo puede ser alcanzado por la puesta en acto del mensaje de salvación, es decir, por la fe. ¿Pero, cual es esta «Ley del Espíritu», cómo se enuncia? En Rom. 13,8 dice Pablo “No debáis á nadie nada, sino amaros unos á otros; porque el que ama al prójimo, cumplió la ley”. Y en la primera de

¹⁷⁹ Shmuel Trigano es un buen ejemplo. Pablo es acusado de la invención de un «particularismo judío» que consiste en hacer creer que el pueblo judío sostenía que era el único posibilitado para alcanzar la salvación. Nosotros consideramos que, si bien es verdad que se han hecho lecturas antisemitas de estos textos, habría que considerar que otro tipo de lectura es posible y que, desde la filosofía política, la potencialidad, en términos de fuerza, que pueden tener las nociones de «ley de las obras» y «ley de la fe» (entre otras), no es desdeñable. No se trata de acallar las quejas que hay sobre la doctrina cristiana fundamentada en Pablo, al contrario, nos unimos a la denuncia, pero intentado robarle a Pablo a esta *disdaskalia*, para darle un uso distinto.

Tesalonicenses 1,3 “Sin cesar acordándonos delante del Dios y Padre nuestro de la obra (ἔργον) de vuestra fe, y del trabajo (κόπος) de amor (ἀγάπη), y de la tolerancia de la esperanza del Señor nuestro Jesucristo”.

El amor, entendido como *ágape*, por una parte, cobra una dimensión ética: es el amor fraternal, no es φιλέω:

In the question of Christ, “Lovest thou me more than these?” the Greek verb ἀπᾶς, *agapás*, denotes the highest, most perfect kind of love (Latin, *diligere*), implying a clear determination of will and judgment, and belonging particularly to the sphere of Divine revelation. In his answer Peter substitutes the word φιλῶ, *philō*, which means the natural human affection, with its strong feeling, or sentiment, and is never used in Scripture language to designate man's love to God.¹⁸⁰

Y, por otra, se convierte en principio de vitalidad. En las categorías de Pablo, diríamos que el *nous* comprende la ley del *pneuma* como: ama a tu prójimo. El que cumpla esta ley será declarado justo y será redimido de todos sus pecados. “si la ley dada pudiera vivificar, la justicia fuera verdaderamente por la ley” (Gál. 3,21).

El asunto está en averiguar si la justicia, para Pablo, tiene un sentido de absoluta trascendencia, como ha sido entendida tradicionalmente: una justicia que tiene su origen y su desenlace gracias a la intervención de un ser supremo que ha contemplado la historia de la humanidad desde que la creó hasta su final. O si acaso es posible también entenderla desde una perspectiva inmanente, profana, que se aborda desde la historia de los pueblos y cobra una dimensión de actividad real sobre el mundo presente. Ésta última es nuestra posición. La «ley del espíritu» traducida no en el “ama a Dios sobre todas las cosas”, sino en “ama a tu prójimo”, sitúa «las obras de la fe» en el terreno mundano.

¹⁸⁰ «Love» International Bible Encyclopedia

Así, mientras que el amor es la labor de las «obras de la fe», en las «obras de la ley», lo que opera, es la ira. “Porque la ley obra ira; porque donde no hay ley, tampoco hay transgresión. La ley provoca la ira de Dios” (Rom. 4,15). Aquí Pablo está encontrando la estructura condenatoria de la ley humana. Si no hubiera ley, no hubiera transgresión, o al menos no se imputaría como tal. Por la ley entra el pecado en el mundo y por ella se le conoce. La ley encierra en sí misma su maldición. La maldición es que no es posible cumplir siempre la ley y esto hace al hombre, de inicio, transgresor.

“Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: Que el mal está en mí.” (Rom. 7,21)
“Por cuanto la intención de la carne es enemistad contra Dios; porque no se sujeta á la ley de Dios, ni tampoco puede. (Rom. 8,7). “Porque todos los que son de las obras de la ley, están bajo de maldición. Porque escrito está: Maldito todo aquel que no permaneciere en todas las cosas que están escritas en el libro de la ley, para hacerlas”. (Gál. 3,10).

Las «obras de la fe», en la «ley del espíritu», al contrario, bendicen al hombre con vida y amor. Esta ética que hunde sus raíces en el amor al otro, traduce la devoción singular a lo divino, en la devoción a los otros. El amor, para Pablo, es la fuerza que vigoriza la salud del cuerpo de la comunidad. Pablo se está enfrentando con una crisis moral y su mensaje de salvación, que es un mensaje político, no puede comprenderse plenamente sin tomar en cuenta sus dimensiones éticas. “Palabra fiel, y estas cosas quiero que afirmes, para que los que creen á Dios procuren gobernarse (*φροντίζω*) en buenas (*καλώς*) obras. Estas cosas son buenas y útiles á los hombres.” (Ti. 3,8)

Pablo conoce el ideal del *kalóskagathós* griego como el que sabe gobernarse a sí mismo: “Porque los Gentiles que no tienen ley, naturalmente haciendo lo que es de la ley, los tales, aunque no tengan ley, ellos *son ley á sí mismos*” (Rom. 2,14), pero este gobierno de sí no es efecto de un acto puramente racional, por eso dice « Πιστὸς ὁ λόγος » «Palabra

fiel», el *logos* sin *pistis* no colma de sentido la ley y la convierte en una maldición para el hombre. Por eso, gobernarse a sí mismo o seguir la Ley del Espíritu (*pneuma*), escapa a la acción condenatoria de la ley: “Mansedumbre, templanza: *contra tales cosas no hay ley.*” (Gál. 5,23). La constitución del *pistós* requiere de una transformación ética. Es darle muerte al hombre viejo y «la renovación del *nous*». Las obras de la fe, que son los actos de amor, liberan, a los que transgreden las leyes humanas, de la maldición y del juicio.

Así como la *δύναμις* de la salvación es el evangelio, así también, la *δύναμις* del pecado es la ley: “Ya que el aguijón de la muerte es el pecado, y la potencia del pecado, la ley” (1Co. 15,56). Entendemos “pecado” no en el sentido moralista tradicional del término, sino, más bien, desde una perspectiva ético-política. El “pecado” (*ἁμαρτία*) del que habla Pablo es aquel acto que se enfrenta a la ley de Dios, que es una ley de vida y de justicia (Rom. 5,21)¹⁸¹. “Conociendo esto, que la ley no es puesta para el justo (*δικαιος*), sino para los injustos (*ἄνομος*)” (1Ti 1,9). Es decir, el que está fuera-sin la ley de Dios es el injusto, el *apistós*, el que no produce las «obras de la fe». Todo aquel que no se guíe por el principio vital de la comunidad que es el amor a los otros, al momento de ser llevado a juicio, no tendrá la gloria de su lado. Por su parte, los que no se someten a la ley de la carne, la ley de la tierra (ley de los apetitos, del cuerpo que goza autorreferencialmente), y obedecen la ley del Espíritu, son los que actúan en el *nomos pistos* “Porque la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha librado de la ley del pecado y de la muerte” (Rom. 8,2). Incluso el hecho de ser guiados por el Espíritu libra de estar bajo la ley: “Mas si sois guiados del Espíritu, no estáis bajo la ley” (Gál. 5,18). Este no estar bajo el imperio de la ley puede ser interpretado con distintos sentidos. Lo importante es establecer que para

¹⁸¹ “Para que, de la manera en que el pecado reinó para muerte, así también la gracia reine por la justicia para vida eterna”.

Pablo, lo que no debe ser transgredido es la «ley del Espíritu», lo que se castigará al momento de hacer justicia no será el haber violado las leyes humanas, sino haber actuado en contra de la «ley del Espíritu». El mismo Pablo en el citado Romanos 3,31 dice: “¿Luego deshacemos la ley por la fe? En ninguna manera; antes establecemos la ley.”¹⁸² La categoría que usa aquí Pablo es καταργέω, es decir, no tanto como la traducción de la Reina Valera nos marca “deshacer” sino: hacer inactivo, inoperante¹⁸³. Es decir, no es que se desaparezcán los preceptos (ἐργων) u obligaciones, sino que estos preceptos y obligaciones tienen su fundamento en la «fe» misma¹⁸⁴.

Para Pablo, esta «fe», que es la puesta en acto de la potencia del mensaje de salvación es la que colma de sentido a la propia ley. “No por la ley, sino por la justicia de la fe fue hecha a Abrahán y a su posteridad la promesa de ser heredero del mundo” (Rom. 4,13). Si bien la promesa es un acto jurídico, también es un acto de fe, en términos de “fidelidad”, de confianza en su realización. En este sentido, los herederos de la promesa no son los que cumplen las leyes, sino los que cumplen la fe. Cumplir las leyes es llevar a cabo actos que no sean violatorios de las normas establecidas. Cumplir la fe es llevar a cabo actos que afirmen la vida de la comunidad, su salvación y su redención y, por lo tanto, también es un cumplir la ley. Sólo los que hacen esto último, los *pneumatikós*, son justos.

¹⁸² νόμον οὐκ καταργούμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστώμεν

¹⁸³ Vid. En Thayer, G2673 καταργέω: 1) to render idle, unemployed, *inactivate, inoperative*. 1a) *to cause a person or thing to have no further efficiency*. 1b) *to deprive of force, influence, power*. 2) to cause to cease, put an end to, do away with, annul, abolish. 2a) to cease, to pass away, be done away. 2b) to be severed from, separated from, discharged from, loosed from any one. 2c) to terminate all intercourse with one.

¹⁸⁴ Seguimos entendiendo por «fe» el principio dador de vida y racional del hombre que piensa, siente y decide.

La función de la promesa no puede pasar desapercibida. La configuración de la ley es mesiánica en Pablo porque la ley misma está fundada en la promesa. La promesa de justicia, de un mundo venidero donde los que han tenido fe se hayan liberado y redimido, establece un elemento no prescriptivo en la ley, el vínculo que se establece entre la ley humana y la ley del Espíritu sólo es posible a partir de la promesa. La ley humana no llena de sentido la salvación. Porque la salvación es la promesa hecha a una simiente de herederos, la garantía de que si se siguen las obras de la fe, se está justificado por la Ley del Espíritu.

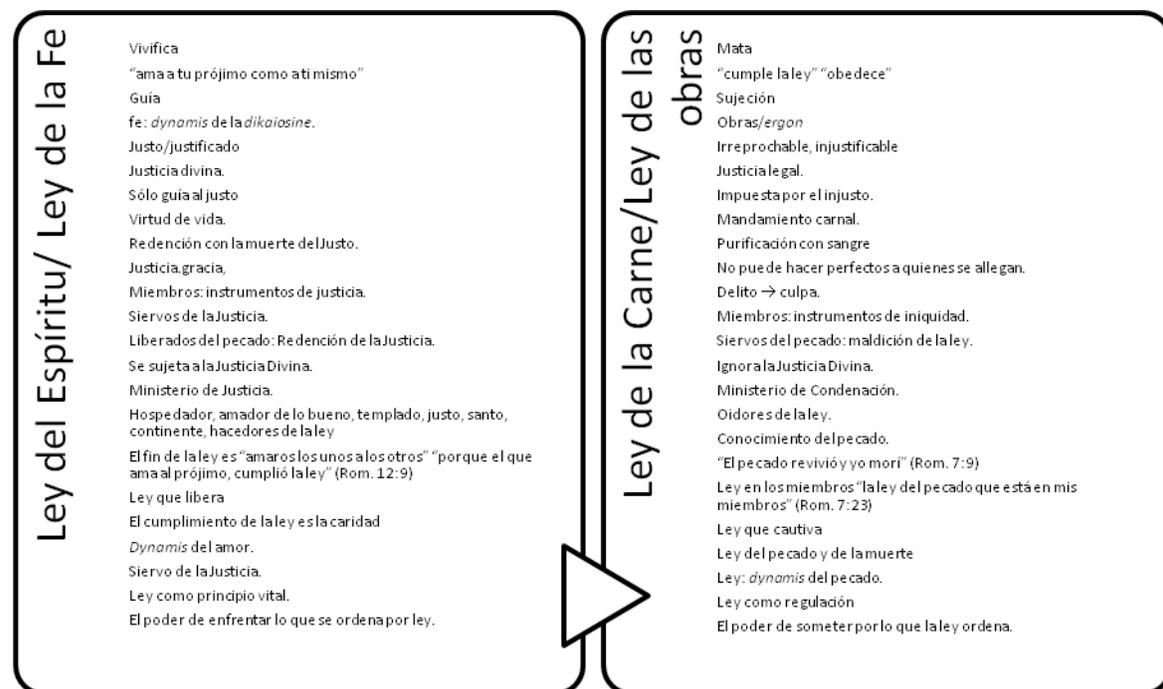
La lucha interna en el ámbito del derecho, en el cual el elemento del pacto y del poder constituyente tiende a contraponerse y a emanciparse del elemento de la *entolé*, de la norma en sentido estricto. Lo mesiánico es, pues, el proceso histórico por medio del cual el nexo arcaico entre derecho y religión, que tiene en el *horkos*, en el juramento, su paradigma mágico, entra en crisis, y en el que el elemento de la *pistis*, de la fe en el pacto, tiende paradójicamente a emanciparse del elemento del comportamiento obligatorio y del derecho positivo (las obras realizadas en cumplimiento del pacto)¹⁸⁵

Hay aquí dos fuerzas que se oponen dentro de la misma ley: la fuerza de la promesa, que es *dynamis*, potencia y la fuerza del *ergón*, lo que está en acto, que Thayer traduce como aquello en lo que uno está ocupado, su trabajo o el producto de su trabajo.¹⁸⁶ La fuerza de la promesa está en la debilidad, es en potencia una ley en el hacer de las obras, en el acto. Esta relación antagónica entre ley y promesa, entre *εργων* y *δύναμις* entre prescripción y promesa sugiere el intento del pensamiento paulino, por una parte, de reconciliar las tradiciones mosaica y abrahámica, pero que, también, muestra una

¹⁸⁵ Agamben. *El tiempo que resta*. p.118

¹⁸⁶ En G2041 *ergón* aparece como: 1) business, employment, that which any one is occupied. 1a) that which one undertakes to do, enterprise, undertaking. 2) any product whatever, anything accomplished by hand, art, industry, or mind. 3) an act, deed, thing done: the idea of working is emphasised in opp. to that which is less than work

dialéctica interna a la misma ley que le permite ir más allá de la mera prescripción y que funciona como garantía de justicia. De Moisés es la ley, de Abrahán la promesa. Abrahán fue justificado por su fe, a Abrahán se le hizo la promesa de la salvación. Moisés encarna la *energeia* de la ley, Abraham la *dynamis* de la promesa. La ley es producto de las rebeliones, la justicia es producto de la fe (Gal. 3,12-19) Por ello en un pasaje tan importante (Rom, 3,27) puede contraponer un *nomos písteos*, una «ley de la fe» al *nomos ton ergon*, «ley de las obras»: la antinomia no concierne a dos principios sin relación alguna y heterogéneos de hecho, sino a una oposición interna al *nomos* mismo, la oposición entre un elemento normativo y otro de promesa. Nos parece útil y didáctico mostrar un cuadro de la división antitética que encontramos de la categoría «ley» en Pablo, con el fin de establecer más claramente sus características.



III.7. El pecado que se comete cumpliendo la ley. Hinkelammert

Aunque no se trate sobre las epístolas paulinas sino sobre el Evangelio de Juan, vale la pena recuperar lo que Hinkelammert ha escrito sobre la ley en *El grito del sujeto*. La escena central del Evangelio es el juicio de Jesús. Juan relata los interrogatorios y las acusaciones que hubo entre el Sanedrín, el Sumo sacerdote, y Pilatos en su contra. “Pilatos acusa en nombre del Imperio y el Sanedrín acusa en nombre de la ley”¹⁸⁷. A partir de esta narración, Hinkelammert sostiene que la ley mata cuando se vuelca sobre sí misma y olvida que su criterio de justificación es la vida humana.

La actitud de Jesús con respecto a la ley, según las Escrituras, es de un enseñoramiento que revela su fuerza. Cuando sanó el sábado, cuando no condenó a la adúltera, salió fuera de alcance de la ley y esto lo hizo merecedor del castigo de muerte. La ley reacciona violentamente cuando el hombre se enseñorea sobre ella. No es que la ley sea injusta por sí misma, pero si su único criterio de aplicación es ella misma, la interpretación que se hace es, a decir de Hinkelammert, legalista. Esta autorreferencialidad de la ley pone en peligro la vida del hombre y olvida que está creada con ese fin y no con el de conservarse a sí misma a toda costa.

Quieren matar para que se cumpla la ley. Por tanto, el homicidio que quieren cometer, no viola la ley, sino es exigido por la ley. Tienen que cometerlo para que la ley se cumpla.¹⁸⁸

Para la interpretación legalista, la transgresión a la ley es un pecado que merece castigo, pero cuando esa transgresión no se trata de un pecado sino del cumplimiento de la ley de vida, “toda la relación con la ley es cuestionada”. “La ley está sometida a un criterio de discernimiento, que no es decidida por el legislador ni por ninguna autoridad. Para

¹⁸⁷ Hinkelammert. *El grito del sujeto*.p.25

¹⁸⁸ *Ibíd.*p.28

cumplirla, se la puede transgredir en cuanto la vida de aquél, que está afectado por la ley, lo exija. Jesús exige soberanía frente a la ley en nombre del sujeto como ser vivo”¹⁸⁹.

La relación de obediencia con la ley se pone en entredicho cuando la ley opera en una lógica de la muerte, cuando sacrifica la vida humana para hacerse cumplir y conservarse a sí misma. “La ley destruye al ser humano cuando elimina la vida humana como la fuente del discernimiento y de la flexibilidad de la ley”¹⁹⁰. Esta fuente de discernimiento no está, es claro, en la ley, sino en el sujeto. La soberanía del sujeto frente a la ley es la posibilidad del juicio justo “no juzguéis según la apariencia. Juzgad con juicio justo” (Jn. 7,24), que implica una conciencia moral que no debe apagarse aunque la ley haya sido cumplida¹⁹¹.

Éste es el trasfondo de la concepción paulina de la ley. La ley no hace justos, porque la ley mata, lo que hace justos, si seguimos los conceptos de Hinkelammert es mantener una conciencia moral que establezca como principio normativo, como criterio de justificación, como horizonte de sentido de la ley, la vida misma.

La ley no mata porque sea una ley que exprese una obligación a matar. La ley mata por su forma, la ley produce el pecado no a partir de la transgresión de la ley, sino por imponer su vigencia de ley en nombre de su legalidad. Pero eso es también la fuente de la violencia ilimitada. Esta violencia no aparece a partir de la transgresión de la ley, sino es otra vez el producto de su forma legalista.¹⁹²

En este sentido, el paralelismo con Pablo es claro. Por una parte, la ley es la que inscribe el pecado, la que lo hace aparecer y, por otra, la vida es el criterio a partir del cual la ley cobra sentido. Ambos puntos no hacen referencia a la exclusividad que las doctrinas cristiana o judía tengan sobre ellos, sino que apuntalan de manera paradigmática el sentido de toda política jurídica.

¹⁸⁹ *Ídem.*

¹⁹⁰ Hinkelammert. *El grito del sujeto*.p.35

¹⁹¹ *Ibíd.*p.39

¹⁹² *Ibíd.*p.36

III.8. El pueblo de Pablo, el sujeto mesiánico.

Buscamos que se entienda aquí que el mesianismo paulino no se trata de un fenómeno subjetivo y particular, sino de uno intersubjetivo y de comunidad. El sujeto mesiánico no es el justo, sino el pueblo de los justos. La ética y la política paulinas se apartan de cualquier pretensión de individualismo o fragmentación. La llamada de la salvación es hecha a todos los pueblos como copartícipes de la herencia. “Como también en Oseas dice: Llamaré al que no era mi pueblo, pueblo mío; Y á la no amada, amada. Y será, que en el lugar donde les fué dicho: Vosotros no sois pueblo mío: Allí serán llamados hijos del Dios viviente. (Rom. 9,25-26)

Es el pueblo el que puede hacer inoperante la ley cuando defienden su vida. El pueblo es la comunidad de los justificados, los que buscan la salvación y serán redimidos de su situación de esclavitud. La flaqueza del pueblo, su debilidad, su falta de libertad lo justifica y lo conforma como pueblo.

La figura de pueblo, como la respuesta a la dominación de una comunidad particular que se reafirma como lo universal, desestructura e impide el cierre totalitario del sistema hegemónico; una figura que la filosofía política de Ernesto Laclau, Enrique Dussel y Jacques Rancière han trabajado *in extenso*, encuentra aquí relación con el pueblo que Pablo ha formado a partir de la evangelización, de la convocación a amar a los otros, del mensaje de la buena noticia que es la victoria de los justos. En Pablo es la fe la que conforma el pueblo, es un elemento eminentemente político y no «prepolítico» como lo denomina Habermas. Por una parte, el pueblo paulino se está enfrentando al César, por otra, a la ortodoxia de la ley judía con sus divisiones (judío-no judío. En un enfrentamiento que tiene dos efectos sustanciales: el primero, de modo paradójico, la reunión de diferentes grupos en un elemento común, la fe en la justicia. El segundo: la

anulación de los efectos jurídicos de una ley que hace divisiones que privilegian a unos y menoscaban a otros. No importa, para Pablo, si se es judío o no, o pagano, no hay privilegios para ningún grupo, todos, finalmente, por obra de Adán, entramos en el mundo del pecado y de la muerte y todos, también, hemos sido rescatados por la muerte salvífica de Jesús el Mesías. El acontecimiento de la resurrección de Jesús marca una nueva era, entiéndase esto no sólo de un modo histórico sino simbólico. Para Pablo, el deseo por la resurrección -entendida como la victoria del amor sobre la muerte, de la justicia sobre el pecado- es lo que nutre de fuerza la actividad que constituye la *ekklesia*. Por su fe el que crea, será salvo.

La redención del pecado, es decir, la liberación del esclavo (porque entendemos el pecado como injusticia y no sólo como desobediencia, la redención del pecado no es la liberación de las culpas que cristianamente se nos han inculcado a partir de nuestro comportamiento inmoral, sino la liberación del esclavo, el pago que se da para que el injusto deje de serlo), el juicio último sobre las injusticias, puede, para Pablo, ser posible, en tanto que el «hombre de fe» está llamado a hacer el bien a los otros y está dispuesto a participar de la justicia divina que es capaz de destituir todos los poderes y deshacer toda situación jurídica.

III.9. «El Reino de Dios»

El reino de Dios, el mesiánico, es uno donde reina la justicia, es decir, donde aquellos que sufren a causa de otros, han sido salvados de esta condición y un nuevo orden de las cosas que forman el mundo es instaurado. La buena noticia que da Pablo es que estamos justificados para exigir esta nueva condición y este nuevo orden de cosas y que, aquello que nos justifica, no es otra cosa que la fe. La fe no entendida desde su concepción

personalista y vertical en la que se establece una relación entre un individuo y su dios, sino la fe entendida como el lazo más importante que atraviesa las relaciones de justicia entre los hombres. En el momento en el que se actúa conforme a la promesa, la ley no puede negarla, porque aquella es anterior (en términos de primordialidad) a ésta.

El Reino de Dios, Basilea, no es un lugar físico. Basilea es reino, gobierno. Es un tiempo, no es un lugar. Éste tiempo es el tiempo en el que reina y gobierna la justicia, el «tiempo ahora», cualquier momento en el que el acontecimiento mesiánico se actualice.

III.10. ¿Qué, con los no creyentes?

III.10.1. Sobre los judíos. Trigano

Para el profesor en Paris X, Shmuel Trigano, autor de *L'E(x)clu, entre Juifs et chrétiens*, en su artículo “La «question juive» du retour à Paul. La politique de l'Empire”, la separación antitética que hace Pablo entre creyentes y no creyentes, no es dialéctica sino excluyente porque implica una negación del judío. “Toute la politique paulinienne de la lettre est résumée ici : externaliser, forclure le Juif dans la chair, retranchée ainsi de tout sens, pour faire place au « Juif selon l'esprit », le chrétien, une identité qui n'existe donc pas en dehors de cette forclusion du Juif.”¹⁹³.

Trigano acusa a Pablo de inventar un “particularismo judío”¹⁹⁴: “Paul invente tout simplement un judaïsme qui n'existait pas et qui comprend l'élection d'Israël comme un refus du salut aux nations.”¹⁹⁵ Para Trigano, el universalismo paulino es ideológico, es por esto que los no judíos sí son incluidos; no se trata de altruismo, el mensaje paulino suscitó una rivalidad mimética que lo hizo acreedor a una potencia excepcional, que lo ha llevado

¹⁹³ Trigano. “La «question juive» du retour à Paul. La politique de l'Empire”. p.110

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Idem.*

a lo largo de los siglos a una victoria a la fuerza y violenta. El evangelio paulino deviene, para Trigano, en un discurso ideológico imperial de la Roma¹⁹⁶. A partir de la invención del particularismo judío les hace saber a los romanos que ellos tienen preferencias para acceder a la salvación que “egoístamente poseen los judíos”. “Tout est là : l’universel paulinien est idéologique – c’est pourquoi les Juifs qui pensent autrement en sont exclus – tandis que l’universel du judaïsme est juridique – c’est pourquoi les non Juifs y sont inclus –, concernant les actes et non les pensées ou les croyances, sans la médiation d’une instance dispensatrice du salut”¹⁹⁷.

Las denuncias de Shmuel son que, por una parte, “el universal católico se obtiene de la destitución del pueblo judío reducido a la singularidad y al particularismo”¹⁹⁸. Los judíos son así llamados a desaparecer, los que devienen cristianos son los no-judíos, no los judíos. Y, por otra parte, “Paul fait en realit l’apologie d’une unité massive sans alterité”. Todo recogimiento en “el espíritu”, implica, para la alteridad, necesariamente, exterioridad, una exterioridad caracterizada por Pablo como la decadencia de la carne. Es, incluso, señala Trigano, de naturaleza sacrificial¹⁹⁹. Es por esto que el regreso de Pablo en la filosofía Contemporánea necesita el escrutinio ideológico, para evitar la reproducción del antisemitismo y la imposición política y religiosa del catolicismo sobre el judaísmo.

Si bien es cierto que el discurso de Pablo ha sido utilizado con motivos excluyentes y que, efectivamente, ha mostrado a lo largo de la historia su potencial nocivo, no nos posicionaremos desde donde lo está haciendo el profesor Trigano, porque el objetivo de

¹⁹⁶ *Ibid.* p.114

¹⁹⁷ Trigano. *Op.cit.* p.112

¹⁹⁸ *Ibid.* p.108

¹⁹⁹ *Ibid.* p.114

esta tesis no se centra en mostrar cómo el discurso paulino cobró forma en la institución religiosa, instituyéndose como verdad que busca ampliar su espacio de dominio. Ese ya es un tema ampliamente discutido y documentado. Nuestro punto es, más bien, mostrar una semiótica de liberación que es posible desarrollar a partir de las categorías y del discurso paulinos. En este sentido, la interpretación que hacemos aquí de categorías como “fe” o “ley” no se abordan desde la misma perspectiva y no significan lo mismo, lo que da pie a interpretaciones radicalmente distintas.

III.10.2. Sobre el paganismo. Kosellek

Para Kosellek, en el apartado de “Semántica del cambio histórico de la experiencia” de su obra *Pasado-Futuro*, la institucionalización de la Iglesia -y la lógica de sentido que precisa, dejan de lado la potencialidad de las paradojas que usa Pablo. La paradoja consiste en que el mensaje que viene a dar Pablo, marca la diferencia entre cristianos y paganos desde una dimensión temporal y no territorializada o espacializada. Aquí, Kosellek se reserva el juicio que directamente hace Trigano sobre Pablo al considerar todo lo que se ha hecho con su discurso, lo des-responsabiliza de las atrocidades que se han cometido en su nombre. Es la Iglesia institucionalizada la que “traiciona” el mensaje.

En la medida en que la Iglesia se institucionaliza, en que sus doctrinas se moralizan, sus instancias se jerarquizan, los creyentes son sometidos a la disciplina, en esa misma medida se hace más difícil hacer efectiva la paradoja paulina. Se establecieron posiciones desviadas desde las que podían desarrollarse nuevas negaciones recurriendo a las antiguas posibilidades del lenguaje. De ese modo se pudo territorializar la oposición cristiano-pagana tan pronto como se religó el concepto espiritual de los cristianos a la Iglesia visible.²⁰⁰

²⁰⁰ Kosellek. *Pasado-Futuro*, p.225

Tan pronto como esto fue posible, la diferencia paulina entre los paganos y los cristianos se volvió espacial, territorial, con la potencialidad imperial y nociva -como la denomina Trigano- con la que fue actualizada. Justo en esta reformulación territorial estribó la supervivencia del cristianismo. Sin embargo, dirá Kossellek, a favor de Pablo, que él no territorializó la diferencia entre paganos y cristianos, sino que la ubicó dentro del tiempo, lo cual tiene consecuencias distintas.

La negación paulina ya no es espacial, sino que hay que dividirla, sobre todo, temporalmente. [...] Todos los pueblos que existen, los helenos, *ethnai*, *gentes*, *pagani*, pertenecen como tales al pasado. Gracias a la muerte de Cristo, el futuro pertenece a los cristianos. Él trae el mundo nuevo.²⁰¹

Esta nueva antítesis que fue creada por Pablo se demuestra porque en el siglo IV pudieron converger helenos y bárbaros. “Las auténticas antítesis brotan de la verdadera fe, por ejemplo cuando Pablo desdobra -primero internamente- una comunidad “herética” en creyentes y no creyentes (1 Cor. 14,22) y cuando da un paso más e introduce la separación como criterio de fe verdadera (1 Cor. 11,19)”²⁰² En 1 Cor. 14,22 dice Pablo: “Así que las lenguas por señal son, no a los fieles, sino a los infieles; mas la profecía no a los infieles sino a los fieles” y en 1 Cor. 11,19 “Porque preciso es que haya entre vosotros aún herejías, para que los que son probados se manifiesten entre vosotros”.

Para Kossellek, según vemos, el estatuto del infiel es el del no-creyente, pero en el discurso paulino, “desde la correcta disposición para recibir el mensaje de Cristo no se puede construir aquella serie de negaciones que caracteriza finalmente de forma negativa a todos los no creyentes: son prisioneros de la *asebeia*, de la *adikia*”²⁰³. No se trata en Pablo de que no creer en Cristo los confirme impíos o injustos, sino que todos son

²⁰¹ *Ibíd.* p.224

²⁰² *Ibíd.* p.223

²⁰³ *Idem.*

pecadores, todos son herederos de la culpa y de la promesa. “En palabras de Karl Barth: *quien dice humanidad dice humanidad no redimida.*”²⁰⁴

Según Kosellek,

Pablo va más allá en el uso de los conceptos contrarios que ayudaban a fundamentar su predicación que quería abarcar a todos los hombres. A partir de ahí desarrolla una paradoja lingüística -enriquecida apocalípticamente- para enmendar aquella pretensión de exclusividad que posteriormente operó en la antítesis que se realizó empíricamente entre cristianos y paganos.²⁰⁵

En este sentido, no habría ninguna pretensión de exclusividad, dado que la llamada está hecha a todos los hombres. El llamado que hace Pablo rebasa todas las posiciones y las negaciones de los hombres, de los pueblos, clases, razas y religiones. La negación paulina es radical, se niegan las asimetrías y las oposiciones para reforzar la certeza de la salvación²⁰⁶.

III.10.3. El ἄπιστος (*apistós*). Pablo de Tarso.

Si partimos de una relectura de la noción de *pistis* como la hemos entendido en el curso de la presente tesis, los infieles, que son ἄπιστος son los injustos y los impíos, pero no son injustos o impíos porque no creen en Jesús el Mesías, sino porque no respetan la ley del espíritu, que es la ley del amor al prójimo. Si se interpreta ἄπιστος sólo como «no creyentes», entonces sí se entiende la aversión de Trignano, el señalamiento de Kosellek y la repulsión de los ateos. Pero si se interpreta como el que no tiene fe y «fe» no es sólo creencia sino la puesta en acto del mensaje de amor y redención -que es la manera en la

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ *Loc.cit.*

²⁰⁶ Kosellek, p.224

que nosotros la hemos comprendido- los ἄπιστος no son los que no creen en Cristo sino los que no trabajan en la salvación, los que no ponen en acto el mensaje de salvación.

No se trata, desde nuestra lectura de «creyentes» o «no creyentes», sino de πιστός y ἄπιστος. Del trabajar por la salvación o de no hacerlo. Los πιστος, no son pues, los “*believers*” como lo traduce Thayer, sino aquellos que trabajan por su salvación, los ἄπιστος no lo hacen, por eso no podrán salvarse y, en ese sentido, están “condenados”, pero ésta no es una condena o un juicio que tienen que hacer los πιστος sobre ellos. Algunas referencias en Pablo sobre los “infieles”, nos muestran de qué modo, no son necesariamente impíos, ni tampoco se les excluye, sino que ellos mismos se apartan del nuevo pueblo que está emergiendo y la militancia del mensaje del evangelio no supone convertir al ἄπιστος en πιστος por la fuerza. En 1 Co 7,15 “Pero si el infiel se aparta, apártese: que no es el hermano o la hermana sujeto a servidumbre en semejante caso; antes a paz nos llamó Dios”.

En 1 Timoteo 5,8, Pablo dice “Y si alguno no tiene cuidado (προνοει) de los suyos, y mayormente, de los de su casa, la fe negó y es peor que un infiel”. προνοέω está compuesto de πρό (enfrente de, figurativamente superior) y νοιέω (ejercitar la mente, comprender, considerar, comprender). Es decir, el ἄπιστος es *fronético*, actúa con sabiduría.

III.11. Pablo a ambos lados del Atlántico. Dussel y Agamben.

En la obra *Poder y contrapoder en América Latina* que escribió el sociólogo brasileño Florestan Fernandes en el 81, los totalitarismos europeos se diferencian de los latinoamericanos en que los primeros son de Estado mientras que los segundos, son de clase. El totalitarismo de Estado, posee una tecnología refinada en el adoctrinamiento de las masas, en la propaganda política, cuenta con un líder carismático, un nacionalismo exacerbado, símbolos únicos y un partido de masas. Las experiencias en Alemania, Italia, España hacen visible una *esthesis* común en este sentido. El totalitarismo de clase, por su parte, peculiaridad histórica del capitalismo dependiente en América Latina, se entiende a partir de la complicidad-subordinación de la explotación de fuerza de trabajo por parte de la burguesía y la extracción del excedente económico máximo por parte del imperialismo. El estado capitalista se convierte en el “braço armado da grande empresa corporativa e na retaguarda de um sistema mundial de poder burguês”²⁰⁷. Una de las diferencias fundamentales entre ellos es que éste último no alcanza las formas extremas del totalitarismo de Estado europeo porque sus clases dominantes no cuentan con autonomía política suficiente.

“O controle de comunicação de massa, eleições rituais, parlamentos simbólicos, opressão e neutralização da oposição, extinção dos dissidentes [...] o controle central da econômica, da educação, do movimento operário e dos sindicatos, das greves operárias e estudantis, da desobediência civil, etc., com a aplicação calculada da polícia, das Forças Armadas e do aparelho judiciário, são feitos nos limites necessários [...] com vistas à

²⁰⁷. Fernandes, Florestan. *Poder y contrapoder en América Latina*.p.15

reprodução das orientações totalitárias das classes dominantes e a capitulação ou a submissão dos opositores renitentes às imposições fascistas do governo”.²⁰⁸

Hay, nos dice Florestan, tres niveles de actuación del totalitarismo en América Latina. El primero es el caso del caudillo que se convierte en el instrumento de las clases dominantes para proteger las estructuras de poder que les favorecen. En el segundo, una oligarquía tradicional controla el gobierno rígidamente, limitando la participación democrática a niveles legales y electoreros. En el último, el caso de los países más industrializados, la situación es más compleja, porque se trata de distintos grupos dominantes, diversificados, que logran imponer una política conservadora y reaccionaria, una plutocracia que cuenta con una violencia sistemáticamente organizada.

“O regime de classes assume, pois, como conexão histórico-social do capitalismo dependente, uma dimensão peculiar; adapta-se normalmente, em termos funcionais, a iniquidades econômicas insanáveis, a tensões políticas crônicas e a conflitos sociais insolúveis, elevando a opressão sistemática, reconhecida ou disfarçada à categoria de estilo de vida”.²⁰⁹

La distinción que hace Florestan entre totalitarismo de Estado y totalitarismo de clase, nos ayuda a pensar con categorías teóricas que nos permitan entender las razones que vuelven distintas las lecturas que se hacen de Pablo a ambos lados del Atlántico. Podríamos detenernos aquí a discutir la pertinencia de las categorías, preguntar, por ejemplo, por qué “totalitarismo de clase” y no “dictadura”, pero no es eso lo que aquí nos interesa. La idea es simplemente dar cuenta de dos fenómenos históricos distintos desde los cuales, los textos de Pablo han sido leídos y vincular las diferencias históricas con las diferencias teóricas. Nos interesa, en particular, analizar el caso de Enrique Dussel y Giorgio Agamben. Dussel se acerca a Pablo desde una ubicación latinoamericana de la política. El «desde-dónde» es crucial porque muestra de qué modo el quehacer filosófico

²⁰⁸ *Ibíd.* p.23

²⁰⁹ *Ibíd.* p.69

se encuentra íntimamente relacionado con sus particulares circunstancias históricas. Este «desde-dónde» latinoamericano es peculiar: no es el mismo acercamiento el que hace Dussel a las epístolas paulinas que el que ha hecho Agamben. Desde la Europa colonizadora, totalitaria y posguerras se lee a Pablo con cierta perspectiva, desde la Latinoamérica colonizada, explotada, con otra. Por igual, ven en el drama paulino de la salvación, un motivo para repensar la historia con un sentido de justicia, pero el acontecimiento mesiánico, no significa lo mismo para ellos.

A mi juicio, el mesianismo agambeniano responde a la experiencia europea de eso que Florestan llama el Totalitarismo de Estado. La *klesis* mesiánica, los convocados, tienen como función impedir la cristalización del Estado, el sujeto debe escapar a su fuerza, para evitar fundirse con él. Se enfrenta directamente con una dominación que intenta controlar todos los aspectos de su vida para engrandecer el poder que ya tiene.

La difuminación de las identidades creadas por el tiempo mesiánico obedece a un impulso desvanecedor de los dominios de la ley; con el ejemplo del *usus pauper* franciscano, veíamos cómo no se trataba de estar en situación contra-derecho, sino fuera de él. Agamben no está pensando en la suplantación de un mundo por otro, la implantación de cualquier otro mundo puede volver a ser totalitaria. Su mesianismo no busca reformar ni transformar sino hacer del «tiempo ahora» siempre un momento dialéctico, no el paso más allá de la dialéctica, su resultado, sino el instante eterno de una dialéctica inmóvil, *sur la place*²¹⁰, haciendo de la totalización una imposibilidad.

El «instante de peligro» europeo se presenta cuando amenaza el Estado en fundir a los sujetos a sí mismo: “todo en el estado, todo para el estado, nada fuera del estado, nada contra el estado” como alguna vez afirmó Mussolini. El latinoamericano, cuando el

²¹⁰ *Ibíd.*, p.32

Estado amenaza con la explotación y el dominio colonial y de clase. Esta distinción nos ayuda a visualizar con mayor claridad la diferencia fundamental que encuentro entre estos dos acercamientos a Pablo porque, frente al Estado, el mesianismo se convierte en una postura emancipatoria; mientras que frente a la clase, en liberación. El primero consiste en escapar del estado, el segundo en luchar contra la apropiación del Estado por intereses de clase. El mesianismo dusseliano no se enfrenta al Estado, sino a las fuerzas hegemónicas que se lo han apropiado.

III.11.1. El mesianismo en Agamben.

En *El tiempo que resta*, Agamben hace una minuciosa investigación sobre las epístolas paulinas para configurar teóricamente el mesianismo como una categoría que puede ser usada por la filosofía. De esta tarea, nosotros rescataremos sus nociones de «tiempo mesiánico» y de «sujeto mesiánico» para comprender con mayor detalle el uso que hace de Pablo.

El tiempo mesiánico es el tiempo del ahora, una imagen dialéctica que muestra cómo “el mundo salvado coincide con lo irremediablemente perdido”²¹¹ y hace aparecer “la conjunción particular de memoria y esperanza, de pasado y presente, de plenitud y deficiencia, de origen y fin...”²¹². Para Agamben, el tiempo mesiánico es un paradigma del tiempo histórico a partir del cual podemos reconocer la exigencia de justicia que está latente en la historia de la construcción de Occidente.

«No es que el pasado arroje su luz sobre el presente o que el presente arroje luz sobre el pasado; la imagen es más bien aquello en lo que el pasado converge con el presente en

²¹¹ Agamben. *El tiempo que resta*. p.49

²¹² *Ibíd.*, p.13

una constelación. Mientras que la relación del entonces con el ahora es puramente temporal (continua), la relación del pasado con el presente es dialéctica, a saltos”²¹³.

El tiempo mesiánico paulino, según Agamben, crea un campo de tensión en el que dos tiempos entran en la constelación del *ho nyn kairós*, “en donde el pasado (completo) vuelve a encontrar su actualidad y se transforma en incompleto, y el presente (incompleto) adquiere una suerte de complejión”²¹⁴. Este tiempo mesiánico no hace referencia a un tiempo cronológico, sino a un tiempo de oportunidad, un *kairós*. Del *Corpus Hippocraticum* cita Agamben que “el tiempo es aquello en lo que hay *kairós* y *kairós* es aquello en lo que hay poco tiempo”²¹⁵. El *kairós* es la apropiación del tiempo cronológico, no la instauración de un nuevo tiempo, sino “sólo un *chronos* contraído y abreviado”²¹⁶. Para el filósofo italiano hay tres formas distintas de entender la estructura del tiempo mesiánico, las mostramos en el siguiente cuadro²¹⁷:

Tiempo de aplazamiento	Tiempo de transición	Tiempo operativo
<ul style="list-style-type: none"> • Scholem (judaísmo) • La antinomia mesiánica se define como una "vida vivida en el aplazamiento", en la cual no se puede llevar a cumplimiento nada. 	<ul style="list-style-type: none"> • Teología cristiana • Concibe el tiempo mesiánico como una especie de zona terminal, o más bien como un tiempo de transición entre dos periodos, a saber, entre dos <i>parousias</i>, la primera de las cuales determina el inicio del nuevo eón y la segunda, el fin del eón antiguo. • Riesgo: dilación al infinito. 	<ul style="list-style-type: none"> • En cuanto tiempo que se desea para concluir la representación del tiempo, el <i>ho nyn kairós</i> mesiánico no puede jamás coincidir con un instante cronológico interno a esa representación. • El fin del tiempo es de hecho una imagen-tiempo, que representa sobre la línea homogénea de la cronología un punto último.

El mesianismo agambeniano lo podemos entender a partir de la noción de «tiempo operativo». A diferencia de la noción de «tiempo de transición» que parece ser más cercana al mesianismo dusseliano, no está pensando en la instauración de un nuevo eón:

²¹³ *Ibid.*, p.135

²¹⁴ *Ibid.*, p.79

²¹⁵ *Ibid.*, p.73

²¹⁶ *Idem.*

²¹⁷ *Vid.* Agamben. *Op.cit.*, p.74

el mundo mesiánico no es otro mundo, sino este mismo mundo profano con un poco de distancia, una ínfima diferencia. Pero esta pequeña diferencia –que resulta del hecho de que yo he aprehendido mi falta de conexión respecto al tiempo cronológico- es decisiva en cualquier sentido.²¹⁸

Pablo, asegura Agamben, descompone el evento mesiánico en dos tiempos: la resurrección y la *parousía*, la segunda venida de Jesús al final del tiempo. Esta división provoca una “tensión paradójica entre un *ya* y un *aún no* que define la concepción paulina de la salvación. El evento mesiánico se ha producido ya, la salvación se ha completado ya para los creyentes; sin embargo, para completarse enteramente, la salvación implica un tiempo ulterior”²¹⁹. Este tiempo ulterior no corresponde a un futuro impredecible, sino a un «tiempo ahora» del que se puede hacer uso para salvarse. “Pero –advierte Agamben- en el tiempo presente, el único real, no hay más que un resto. Éste no pertenece propiamente ni a la escatología de la ruina, ni a la escatología de la salvación, sino que es más bien –en palabras de Benjamin- el insalvable en cuya percepción puede sólo alcanzarse la salvación”²²⁰. Es decir, lo que salva el tiempo ahora, para Agamben, es el reconocimiento de que no es posible salvarlo en el mundo de las representaciones del *como si*. Para Agamben, “el sujeto mesiánico no contempla el mundo como si estuviera salvado. Más bien –en palabras de Benjamin- contempla la salvación sólo mientras se pierde en lo insalvable. Así de complicada es la experiencia de la *klesis*, así de difícil es permanecer en la llamada”²²¹. Es esta experiencia del «*como no*» paulina que es tan enigmática.

²¹⁸ *Idem*.p.74

²¹⁹ Agamben. *Op.cit*.p.74

²²⁰ *Ibíd*. p.62

²²¹ *Ibíd*.p.49

Por su parte, el sujeto mesiánico de Agamben, está pensado como el que responde a la vocación de la llamada de salvación. Aquí el análisis etimológico que hace Agamben es interesante. Cuando sostiene la posibilidad de que la palabra alemana *klasse* utilizada por Marx tenga una referencia con la *Klesis* paulina, está siguiendo la intuición de Benjamin, según la cual “en el concepto de «sociedad sin clases» Marx habría secularizado la idea del tiempo mesiánico”²²². El proletariado en Marx no debe ser identificado simplemente con una determinada clase social como la obrera, a menos que se desee atentar contra su potencial revolucionario. El proletariado, como la *klesis*, son identificaciones estratégicas que encarnan en sí mismas la fractura del orden y “exhiben al desnudo, por así decirlo, la contingencia de toda figura y de toda condición social”²²³.

La *klesis*, como sujeto mesiánico, se vacía de toda pretensión identitaria y se constituye como la imposibilidad de la identificación del orden consigo mismo. “Como la clase representa la disolución de todos los órdenes y la emergencia de la fractura entre el individuo y su condición social, del mismo modo la *klesis* mesiánica significa el vaciamiento, la nulificación, en la forma del *como no*, de todas las divisiones jurídico-fácticas”²²⁴. Esta negación estratégica de la identidad, tiene sus raíces en Pablo, para quien “lo que no es, es más fuerte que lo que es”. Recordemos que en la debilidad de la potencia, se encuentra ya contenida toda la fuerza de la redención.

El sujeto mesiánico debe vivir en el mundo sin pretender el dominio. Agamben recuerda los usos franciscanos que propusieron “una *forma vivendi* totalmente sustraída de la esfera del derecho”²²⁵: el *usus pauper*. Sus prácticas no correspondían a la idea de la

²²² *Ibíd.*, p.39

²²³ Agamben. *El tiempo que resta*. p.38

²²⁴ *Ibíd.*, p.39

²²⁵ *Ibíd.*, p.39

propiedad, sino a la de uso. Pablo mismo –señala Agamben- contrapone el *usus* mesiánico al *dominium*.

“Permanecer en la llamada en la forma del *como no* significa no hacer nunca de ella una propiedad, sino sólo objeto de uso. Por tanto, el *hos me* no tiene sólo un contenido negativo: para Pablo es el único uso posible de las situaciones mundanas. La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de lo que se usa, sin ser nunca titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica.”²²⁶

Por eso es que la división nomística judío-no judío deja de operar en Pablo, “para pasar de este modo a otra partición lógica de tipo intuitivo, o mejor, del tipo utilizado por Nicolás de Cusa en su obra *De non alud*, en la cual la oposición A/no-A admite una tercera que tiene la forma de una doble negación: no no-A”²²⁷. Estos no no-judíos, son los inaprehensibles, los que restan. La *klesis* mesiánica crea un espacio que escapa de “las manos del poder y de sus leyes, no entrando en él, sino sencillamente haciéndolo inoperante”²²⁸. En la lectura de Agamben, la identidad que ordena la ley, la división que ésta última hace, no es sustituida por otra, sino que permanece inoperante, desactivada, ineficaz y “de este modo, abierta para su verdadero uso”²²⁹. Hacer del sujeto mesiánico un sujeto con una identidad definida es, para Agamben, acabar con la potencialidad de la forma de vida del *como no*. En este sentido, el discurso que entiende a los oprimidos y las víctimas como los llamados a la salvación, vuelve a actuar como la ley, que divide las identidades, vuelve a hacer un *como si*. La llamada de salvación, el buen mensaje, va dirigido para todos en el mismo sentido que para ninguno. Cualquiera puede ser el mesías y, además, el mesías puede aparecer en cualquier momento.

²²⁶ *Ibíd.*, p.35

²²⁷ Agamben. *Op.cit.*, p.57

²²⁸ *Ibíd.*, p.39

²²⁹ *Ibíd.*, p.37

III.11.2. El mesianismo en la filosofía dusseliana de la Liberación.

La filosofía dusseliana de la liberación, que responde a la experiencia latinoamericana de la colonización y la explotación sí asume que el llamado es para los oprimidos, para los pobres, para las mujeres explotadas, para los masacrados en las conquistas, los torturados y asesinados en las dictaduras. Asume, también, la universalidad del principio material de la ética. Dos cosas que Agamben no hace: no habla de identidades definidas ni busca fundamentar universalidades porque, según él, la propia estructura del tiempo mesiánico se opone a ellas, siempre haciendo una nueva división.

Mientras que Agamben utiliza las categorías paulinas con el fin de dar luz sobre la posibilidad de escapar del poder hegemónico, Dussel lo hace en un enfrentamiento directo con el discurso dominante, con el fin de fortalecer las luchas que surgen del seno social y que buscan la hegemonía, es decir, el control del Estado por la participación activa de aquellos que habían sido en el pasado excluidos y victimados. El mesianismo de Agamben puede prescindir de la lucha de clases, en el de Dussel esto sería imposible.

Ambos están leyendo a Pablo y a Benjamin, ambos están en diálogo con la teología o al menos están leyendo los textos de los que históricamente ésta se había apropiado. Ambos analizan la categoría de «el tiempo ahora» y la relación de la fe con la ley, sin embargo, su noción del acontecimiento mesiánico difiere sustancialmente. Esto que Agamben llama una “dialéctica inmóvil” no podría entenderse desde la teoría dusseliana porque esta última tiene toda una elaboración sobre el papel de las instituciones en la construcción de las relaciones que conforman el mundo de lo político. Las instituciones nacen de la historia, surgen y se descomponen con el tiempo. Una dialéctica inmóvil pareciera hacer del momento de excepción de la historia un acontecimiento que no se

detiene, que no deja de ser acontecimiento, una irrupción en el tiempo que impide que el tiempo vuelva a contarse cronológicamente.

Para Dussel, sin embargo, la *parousía* es histórica, rompe radicalmente con el tiempo cronológico pero, a su vez, instaura un tiempo nuevo que, en su momento deberá también volver a romperse. La lógica de liberación paulina -o como lo ha llamado el propio Dussel “el acontecimiento liberador en Pablo de Tarso”- le ayuda a repensar y seguir fundamentando, desde la periferia, la necesidad de constituir un pueblo que dé pie a una nueva configuración económica, política y ética que logre vencer la historia de dominación y explotación a la que ha sido sujeto.

Cuando la “voluntad de vivir” ha sido negada, ubicada en una dimensión de exterioridad con respecto a la totalidad del orden que vive de la negación de la periferia, la fe aparece como el arma letal y vivificadora con la que es posible destruir lo impuesto y construir lo nuevo. El escrutinio que sobre el fundamento de la ley hace Pablo en su controversial *Carta a los Romanos*, tiene toda relación con lo que estamos tratando. La ley no puede cumplirse plenamente, por eso cuando se fetichiza, se vuelve autorreferente y ya no busca proteger la vida sino a sí misma. Es en este momento en el que, de modo coyuntural, surge un nuevo fundamento que la anula y le quita su fuerza. La palabra fe – señala Dussel en *El humanismo semita*- (que refleja el sentido de la *pístis* griega) deriva de *emuna* (verdad, fundamento, seguro), por lo que debería en verdad traducirse: inteligencia de la historia, y aun firme fidelidad en la Palabra. Fe, ni es una opinión, ni una creencia²³⁰.

Junto a Laclau, Dussel afirma que el pueblo se constituye a partir de la hegemonía de las reivindicaciones diferenciales de las víctimas. En este sentido, la fe sería la

²³⁰ Dussel. *El humanismo semita*.p.50

“confianza entusiasta” que hace posible la lucha por salvar su vida, puesto que la reivindica como una lucha justa. Cuando el pueblo ha logrado articularse, aparece un momento del poder político al que Dussel le denomina *hiperpotentia*, que es el poder de la rebelión, de la modificación radical del estado de cosas. Es el *katargein* de Pablo, el “verdadero estado de excepción” de Benjamin y Agamben. Es el momento de la contradicción absoluta con el sistema vigente y el de la posibilidad de crear un nuevo momento estructural: la construcción de otro mundo.

Este es el terreno político del mesianismo: la transformación. Pero no una transformación cualquiera, no se trata, para Dussel de otro mundo cualquiera. No es sólo el movimiento y el cambio lo que ha de pretenderse en la configuración de la organización política, sino, además, la posibilidad de crear y generar órdenes más justos que eviten y rediman el sufrimiento que, hasta ahora, los anteriores han provocado. “El centro se impuso sobre la periferia desde hace cinco siglos. Pero ¿hasta cuándo? ¿No habrá llegado a su fin la preponderancia política del centro? ¿Podemos vislumbrar un proceso de liberación creciente del hombre de la periferia?”.

La narrativa mesiánica le da un sentido histórico a la liberación de este «hombre de la periferia». Las víctimas serán redimidas, “el enemigo dejará de vencer”. El pueblo, como categoría fundamental en la filosofía de la liberación, aparece en Dussel como el actor colectivo histórico que liga los acontecimientos mesiánicos. Un pueblo que está justificado para crear una Nueva Alianza, ahora como hombres libres.

Es como si el sentido de la historia, en Dussel, pretendiera una organización distinta y más justa que, imperfecta, habrá de dar origen a otra organización distinta y más justa aún. Siempre habrá derechos que reivindicar, las víctimas seguirán existiendo, lo que se espera es reducir su número y abolir la fuente de su sufrimiento. No se trata pues de

ninguna utopía ingenua la de Dussel, pero tampoco de una política pesimista como la de Horkheimer.

Contra una memoria a la que le han sido arrancados los dolores, una memoria fracturada, líquida, se alza el mesianismo dusseliano que pugna por nuevas formas de intersubjetividad plenas de sentido histórico que se dirijan, en comunidad, hacia la redención y la alegría. Dussel va un momento más allá del *eschatón*, del acontecimiento de la crisis, de la transformación radical con sus dolores y luchas y se sitúa en la *parousía*, en la llegada del Reino de Dios, un momento en el que la justicia se ha hecho presente. Por eso puede hablar de la alegría, una alegría que no está ni en Benjamin, ni en Agamben, ni siquiera en Taubes o Badiou:

“El culto supremo, la praxis misma de liberación, otorga la alegría suprema. La fiesta del pueblo que se libera es la fiesta infinita inconmensurable, la que mide toda otra alegría y la que permite seguir viviendo”²³¹. Es el momento de la fiesta política de los hermanos. “Es lo que se siente cuando un pueblo grita al ver que ha triunfado de una esclavitud; es la redención; es la salvación”²³². Para Dussel, este momento de celebración es el fin de un proceso opresivo y el comienzo de un nuevo mundo. “Es un momento real de la cotidianidad sufriente del oprimido (...) La fiesta de un pueblo liberándose es un momento fuerte de su existencia real: es la realidad misma tocada con los dedos, no es abstracción, puesta entre paréntesis, *otium*”²³³. La fiesta está fuera del alcance de la ley que mata, es la celebración de una nueva ley de vida, es la resurrección del Mesías, la muerte del hombre viejo, «el nacimiento de un nuevo ser» como diría Tilich.

²³¹ Dussel. *filosofía de la liberación*.p.128

²³² Dussel. *Caminos de la liberación latinoamericana*.p.49

²³³ *Idem*.

Una cosa es segura, piensa Dussel, la revolución liberadora no podrá darse si se niega la posibilidad de esta transformación, si se olvidan las razones que hacen a la lucha de liberación una lucha justa. Aquí se distancia de Agamben, por ejemplo, que de su lectura sobre Pablo no ha concluido que sea precisa la instauración de otro mundo. Es en este espacio reservado para la utopía, como crítica de lo que no está o no ha sido posible, que la fuerza mesiánica de liberación tiene lugar. Es sólo aquí en donde el horror del sufrimiento y del dolor logra la posibilidad de transmutarse en alegría.

*La obsesión por lo inédito
es el principio destructor
de nuestra salvación.*
Cioran

CONCLUSIONES

Todo presente que se precie de reconocerse históricamente a sí mismo no puede dejar de imaginarse como un otro radicalmente distinto. El diagnóstico de nuestro tiempo no debe hacerse como mera curiosidad o erudición histórica, sino como respuesta a un deseo de transformación. El mesianismo emerge afectivamente de este deseo de eliminar del mundo el dolor, la injusticia, los embates a la dignidad y a la vida. El drama con el cual se narra nace desde la propia historia de la humanidad, la historia de los cuerpos sufrientes o sin voz lo llena de sentido. Para Habermas, la capacidad simbólica del hombre condensa las experiencias de carácter dramático, estabiliza los afectos y orienta a la *praxis*. Este otro *logos* ya no se centra en la aprehensión cognitiva del mundo, sino en la idea de una Alianza, garantía de que la justicia habrá de imponerse a la historia de sufrimiento.

La llamada de salvación es una llamada de redención, es decir, de liberación. Es una convocatoria a hacer justicia en el mundo a partir de la defensa de la vida, del cuerpo, de la libertad. Todos los frentes son bienvenidos. Eso que se ha dado en llamar “el universalismo paulino” no consiste en la totalización de un sentido sino en la posibilidad meramente estratégica de que cualquiera pueda responder a la llamada, porque está hecha para todos. La llamada a vivir en un mundo radicalmente distinto, más bello, más feliz, más ético va dirigida a cada uno y a todos. ¿Cómo ha sido respondida esa llamada en la historia? Con educación, con revoluciones, con arte, etc. ¿Cómo debería responder nuestro tiempo, nuestras formas de organización política, nuestras relaciones

interpersonales y amorosas, nuestro trabajo, cómo colaborar en la transformación para no volverse cómplice de la barbarie?

La categoría de «mesianismo político» nos permite pensar en una forma de articulación popular que es distinta a la estructuración de un movimiento dirigido por un líder carismático que promete la salvación del pueblo. Ésta última, desafortunadamente, es la que se asocia regularmente a un evento mesiánico. Esta tesis intenta, por una parte, contravenir este uso y repensar la figura de «mesianismo político» desde la filosofía, jugar en el terreno en el que lo ha hecho históricamente la sociología –e incluso la ciencia política.

Un movimiento mesiánico, al contrario, supone que hay en el hombre una potencia vital, histórica, que le permite salvarse colectiva, organizada y autogestivamente. En conceptos paulinos diríamos que la vocación es una respuesta singular pero va dirigida a la salvación de todos. Que cada uno, como haya sido encontrado cuando fue llamado, se dedique a la salvación. Eso es la vocación, la fe no es convicción sino acción. Una acción que se convierte en el movimiento casi orgánico de un pueblo que busca defender su vida y ponerse a salvo. Un movimiento mucho más complejo y horizontal en el que el mesías es un sujeto colectivo.

Este mesianismo supone la desarticulación del poder centralizado en una persona y lo distribuye a las diferentes fuerzas activas que se vinculan en el trabajo de transformación de lo dado. Descentralizando y “desverticalizando” el poder, el pueblo se hace más fuerte. La tradición hobbesiana que justifica y legitima al Estado ha establecido, siempre, lo contrario. Por su seguridad, el hombre se hace siervo del otro. Una supuesta naturaleza humana salvaje ha tenido que ser puesta a raya gracias al establecimiento del poder vertical capaz de fuerza y de coacción. El Leviathan humano es racional, hemos

creado el Estado diría Hobbes, para ponernos a salvo de nosotros mismos.

En esta tesis no se sostiene ningún tipo de naturaleza humana, más bien, gracias al mesianismo eminentemente histórico de Benjamin, la dimensión desde la cual leemos a Pablo se enfoca en la deslegitimación del dominio. Más que la justificación racional del orden y del poder, para la cual sirve el discurso hobbesiano de la “naturaleza humana”, aquí se trata de desenmascarar ese orden y ese poder en su ilegitimidad. La promesa y la alianza anteceden a la instauración de eso que Kelsen llamaría la “norma fundante básica” -que al final no se sostiene como una norma positiva.

La fe en la promesa diría Pablo, la puesta en acto del mensaje de liberación, es la única capaz de provocar el *katargein*, el estado de excepción, el acontecimiento mesiánico que rompa con la continuidad del sufrimiento en la historia cronológica. No importan las divisiones que hace la ley, para Pablo, si se es judío, griego o gentil se estará salvado; esclavo o libre, hombre o mujer, la ley de la fe, que es la ley de la vida, es la que salva. La fetichización de la ley que denuncian Dussel y Hinkelammert, no tiene razón de ser en ninguna naturaleza humana que merezca, culpable, la pena de sus atrevimientos, es más bien producto de la historia, exceso de poder y, por ello, hay que enfrentarse con la seguridad de tener la razón, pues la defensa del principio de la vida, el cumplimiento de la ley de la fe no podrá ser reprochado por el incumplimiento de la ley de las obras.

Las relaciones de poder hegemónicas capitalistas parten, precisamente, de la necesidad y ventaja del dominio de unos sobre otros. Desde cualquier ámbito vemos jerarquías, distintas formas sutiles -o no- de sometimiento. Por miedo, como bien decía Hobbes. Por eso Pablo nos alcanza al día de hoy. El sujeto de fe, es un sujeto valiente, seguro, confiado en la justificación de su vida. El sujeto mesiánico se opone drásticamente al sujeto moderno, que se caracteriza por su miedo, su dependencia a la

comodidad y a la técnica, su obediencia, su falta de dirección, su facilidad para olvidar y su apatía. El sujeto mesiánico es el pueblo que responde a la llamada del pasado para hacer justicia, es el pueblo que se libera, el que confía en su salvación y se hace cargo de ella.

Para Pablo, las potestades terrenales pierden toda su fuerza frente a la promesa de salvación, se vuelven inoperantes, por eso el sujeto mesiánico es soberano frente a la ley y, la ley, en Pablo, es cualquier forma de dominio. El destino que elija la humanidad precisa reconfigurar las estructuras de poder hegemónicas y convertirlas en un poder fáctico más a la mano de cualquiera para que, por consecuencia, nuestras estructuras y relaciones de poder, dejen de legitimar el dominio.

La exigencia histórica de poner en acción las fuerzas de la salvación, una exigencia histórica de libertad, se vuelve hoy en día un grito lleno de angustia que parece ahogándose en sí mismo, como el grito de un ahorcado. Las utopías, para el imaginario hegemónico se han tornado sueños irrealizables, lugares que no existen, imaginaciones pueriles. La política de la desmemoria se empeña en aceptar el pasado como algo muerto, inerte, que pesa sobre la espalda de la humanidad y del cual debería desembarazarse. La visión positivista de la historia marcada por el ideal del progreso, la evolución técnica y la acumulación capitalista, clausura el pasado al mismo tiempo que, encandilada, se maravilla con el futuro que imagina ante sí.

La visión del materialista histórico, es la mirada del ángel de la historia. El ángel de la historia está mirando hacia el pasado y, horrorizado, quisiera recomponer las ruinas que el progreso ha dejado a su paso, pero no puede, no hay forma de volver el tiempo. El materialista histórico no es ingenuo, sabe que no se puede volver al pasado a reconstruir lo deshecho. No es en este punto donde discutiría con el positivista. Más bien, lo que ve él

en el pasado es la raíz del dominio en el presente, por eso el tiempo ahora aparece como el acontecimiento mesiánico, como el tiempo de la justicia, porque la justicia se hace en el presente, recomponiendo aquello que aún el tiempo no ha perdido por completo y enfrentándose con los verdugos de hoy, descendientes de los verdugos de ayer.

Esta realidad nos exige en cada momento imponer un verdadero estado de excepción, detener el tiempo cronológico, provocar el acontecimiento para evitar que la catástrofe se repita eternamente. El mesianismo tiene un ingrediente utópico que no puede negar a menos de negarse a sí mismo. La utopía, desde su rostro inverso, hace visible eso que no queremos de la realidad que vivimos. Lo que conforma la utopía son las cosas que sufrimos hoy en día, es una utopía negativa. La vocación mesiánica trabaja en la construcción de un mundo donde el sufrimiento que vemos ya no exista. Históricamente ha habido victorias y eso niega la supuesta imposibilidad de la utopía. La utopía no es un sueño, es una de las formas más radicales de criticar lo que se ve cuando se está despierto.

El tiempo mesiánico no es el tiempo del futuro, sino el “tiempo ahora”, el *ho nyn kairós* en Pablo, que es todo momento. Para Pablo, la promesa está hecha en el pasado y se ha cumplido: el hombre ha sido salvado. Ser salvado es ser redimido, ser declarado justo o ser liberado. No es posible olvidar esto. Si se olvida, el hombre se condena al dominio: decide aceptarlo, naturalizándolo, normalizándolo, haciéndolo pasar como necesario. No debemos, como advierte Agamben, “olvidar lo inolvidable”. ¿Qué precisamos recordar de nuestra historia: el sufrimiento o las grandes victorias? Para el mesianismo paulino, la verdadera victoria es la del amor frente a la muerte, la resurrección del mesías. La victoria es la victoria de los justos, de los que han sufrido en el pasado, de los hombres que trabajaron por la salvación de todos y que fueron -y siguen siendo- perseguidos, torturados, asesinados. Ver la historia desde sus acontecimientos

dolorosos, ayuda a colmar la noción de justicia de sentido. No se trata de un lamento, ni un golpe de pecho, sino de dar luz en aquellas zonas donde la historia no ha hecho justicia, para ponerse a trabajar en ellas. Mientras no se haga justicia al pasado, no podrá haber paz y el futuro será cada vez menos lo que pudimos haber soñado. El pueblo mesiánico organiza estas distintas formas de resistencia y de lucha que surgen desde el pasado, su resurrección, su liberación, serán su recompensa.

Pero este mesianismo es histórico y, como tal, está concebido en movimiento. El acontecimiento mesiánico que impone a Basilea en la Tierra no es un estado de absoluta justicia, total, que de tan estático, sea perfecto. El acontecimiento mesiánico, como acontecimiento histórico, más bien, se rebela contra el tiempo cronológico y marca el final de un *ergón*, de una era que da paso a otra, es la resurrección del Cristo, el nacimiento de un “nuevo ser”, como lo llama Tilich. Es imposible eliminar del mundo, completamente, la injusticia. Pero sí podemos dejar menos ruinas a nuestro paso y recomponer las que el tiempo aún permita.

El mesianismo trabaja en la destrucción del mundo dado. Ataca desde la base, cuestionando la legitimidad de todas las formas de dominio. Un movimiento mesiánico se legitima como justo porque busca defender la vida, la dignidad y la libertad que le han sido negadas históricamente. No hay ninguna culpa que justifique el dominio. El mensaje paulino no dice otra cosa más que: “estamos salvados, somos libres, pongámonos a salvo”. No hay una sola manera de “ponerse a salvo”, pero sí, tendríamos que decir que, desde el mesianismo: o esta salvación es colectiva o no es. La particularidad del individuo se dimensiona sólo a partir de su relación con los otros y para con los otros. La salvación no llega con la muerte, la redención es una deuda que rebasa las fronteras del cuerpo, hay una justicia, aún, esperando para los muertos.

¿Hay redención posible? ¿Tenemos al menos la posibilidad de salvarnos o estamos condenados a repetir hasta la muerte el fracaso de nuestra historia? ¿La respuesta de la *vocatio*, no es verdad que parece desproporcionada frente a lo irrealizable de la salvación? La historia de redención con la que Pablo ayuda a fundar Occidente permanece en éste como una vena. Es un drama histórico que niega la aceptación del mundo tal y como lo conocemos. El mundo de sufrimiento e injusticias del que puede dar cuenta nuestra historia pierde toda legitimidad frente a la narración mesiánica. El que sufre no es culpable ni por naturaleza, ni por ley divina, de su dolor. El esclavo es redimido, liberado; es lo justo. Esta vena roja apropiada y muchas veces neutralizada por la teología es considerada ahora por la filosofía política como material explosivo.

Al inicio de esta tesis nos preguntábamos si acaso era posible utilizar la lectura de los textos paulinos desde la filosofía sin trabajar para la teología o para la doctrina. Pensar en «mesianismo» exclusivamente como una categoría política y re-significar, en el camino, las nociones de «fe» y de «salvación» de tal modo que pudieran decirnos algo desde la filosofía política. De esto se trató nuestro primer capítulo. La conclusión es que, efectivamente, es posible acercarse a las cartas paulinas como un objeto de estudio legítimo. Incluso con Dussel, nosotros decíamos que este acercamiento puede entenderse sin necesidad de poner en diálogo a la filosofía y a la teología, dado que los textos no son propiedad exclusiva del análisis teológico, sino textos que pueden ser abordados desde distintas perspectivas. Así justificábamos nuestra lectura de Pablo como una lectura fiel al espíritu filosófico que se asombra e investiga, descubriendo la ignorancia donde menos lo esperábamos —porque creíamos, con mucha seguridad, que lo conocíamos.

Luego, desde posiciones como la de Habermas y la de Horkheimer, nos preguntábamos si la política tenía fundamentos teológicos o no, si precisaba de ellos o no.

Ahora sabemos que para Horkheimer sí, porque para él la «teología» es entendida como el «anhelo de justicia» y una razón política que no es atravesada por un anhelo de justicia no puede considerarse ética, simplemente funciona como negocio. Para Horkheimer el ejercicio de la política cobra sentido a partir de un impulso radical por transformar el mundo en un lugar donde haya menos sufrimiento. Para Habermas no. El Estado democrático liberal en el que piensa Habermas es un estado constituido por ciudadanos que se vinculan y colaboran entre ellos a partir de la puesta en ejercicio de la solidaridad, pero ésta entendida como un valor democrático y sin ninguna motivación teológica. Sin embargo, reconoce, la fuente de donde se obtiene la solidaridad es una fuente cultural, afectiva, que la “modernidad descarrilada” que vivimos ha olvidado.

El peligro de la secularización que caracteriza nuestro tiempo es, para ambos, la exclusión de la solidaridad social de cada vez más ámbitos de la vida. Por eso, señala Habermas, la filosofía tiene como tarea importante “explorar y guardar en su contenido de verdad el potencial semántico de las tradiciones”²³⁴. El estudio del mesianismo paulino desde la filosofía política, cuestiona a lo que Habermas llama la “modernidad descarrilada”. “Descarrilada” -reafirmamos desde Pablo- porque no le ha hecho justicia al pasado; al contrario, busca olvidarse de él, su mirada está perdida en el horizonte del progreso y no es capaz de ver las ruinas que va dejando a su paso. Mantener viva esta tradición de la justicia, de la redención, de la puesta en acto del mensaje de salvación puede ayudarnos a frenar este tren en el que pensaba Benjamin, este tren hacia la muerte en el que vamos todos montados.

²³⁴ Habermas. “La lucha de los poderes de las creencias” en *Fragments filosófico-teológicos*. p.47

En nuestro segundo capítulo, nos encargamos de marcar una diferencia entre la categoría de «mesianismo» que la filosofía política era capaz de leer en las cartas paulinas y la manera en que es comúnmente entendida. Encontrábamos “inconveniente” por ejemplo, entender el evento mesiánico como el movimiento de masas convocado por un líder carismático, porque la propia historia nos tiene desencantados en este sentido. Ya sabemos que el líder termina traicionando los principios por los cuales estas masas fueron movidas o que, cortada su cabeza, el movimiento pierde tal fuerza que termina desintegrándose. No estamos buscando, desde la filosofía política, rescatar esta idea, sino, al contrario, contrarrestar sus efectos con una re-significación en la que hemos comprendido el mesianismo como un acontecimiento en manos del pueblo. El mesías es el pueblo, no el líder.

También nuestro uso de la categoría «mesianismo» tuvo que desembarazarse de cualquier interpretación doctrinaria. La experiencia del mesianismo como la esperanza en el regreso de “El Mesías” que es Jesús, experiencia por demás entendida desde la Iglesia y sus feligreses, se ha convertido en una de las lecturas más pobres de los textos paulinos. Su puesta en práctica, ha sido de las más nocivas, pues ha mermado, con los siglos, la potencialidad de transformar radicalmente el mundo mediante la justicia. La esperanza mesiánica, según la entendemos en esta tesis, es mucho más lúcida, cobra sentido desde la confianza en el cumplimiento de la promesa de justicia, no es un sueño evocador de un futuro mejor, es el trabajo a la fecha que se hace para salvarse en vida de la muerte. No podemos saber a ciencia cierta si hay o no redención, pero es imposible que no reconozcamos un anhelo compartido por vencer la muerte, el sufrimiento, la injusticia. Este anhelo no es mera casualidad, sino producto de la historia.

Todo mesianismo implica saber vivir en el presente respondiéndole las exigencias al

pasado. La dimensión histórica del mesianismo es fundamental en nuestro tiempo porque se opone de manera frontal a la filosofía del progreso, a las políticas desarrollistas, a las políticas del olvido, a las maneras de hacer historia como quien colecciona y acumula datos, convirtiéndose en un erudito. No ha habido ningún “fin de la historia“, sigue viva. El pasado está vivo porque la muerte no ha callado su petición de justicia y porque todavía lo débil puede hacerse fuerte.²³⁵ La otra cara de la evolución es la barbarie, el orgullo de la razón no es más que una vanidad intelectual a la que hoy por hoy y desde siempre, la vida le cuestiona su razón de ser.

La literatura mesiánica de Pablo se constituye así como un drama histórico de salvación de la humanidad, que no deja de tener sentido para el pensador de la filosofía política. Benjamin, Agamben, Dussel, entre tantos otros, muestran que no es posible agotar el sentido de la lectura de las cartas paulinas. En esta tesis, nosotros nos abocamos a una lectura geopolítica de las lecturas sobre Pablo. No es lo mismo leerlo en Europa que leerlo desde Latinoamérica. Apoyándonos, en su momento, en Florestan Fernandes, señalábamos cómo cada una responde desde sus propios totalitarismos: o de Estado o de clase. En el primer caso, que es el europeo, la estrategia consiste en no permitir que el Estado se apropie por completo de la libertad y de la dignidad de los hombres, en evitar que el sujeto sea fundido con el Estado. En el segundo, que es el latinoamericano, con su historia de colonialismo y explotación, la lucha va dirigida hacia el totalitarismo de clase; también se lucha por la libertad, la dignidad y la vida, pero contra aquellos que se han apropiado del Estado para conseguir sus propios intereses. Cada pasado, desde su propio

²³⁵ Para Badiou, lo sucedido en Túnez en estos días es la muestra clara de que no hubo tal fin de la historia, como fue anunciado. Todavía la humanidad es capaz de responder con movimientos populares la transformación de la realidad.

clamor de justicia vuelve a la literatura paulina en busca de categorías para seguir pensando el mundo que vivimos en la actualidad.

Categorías como «redención», «salvación», «resurrección» fueron re-significados desde esta lectura política. La misma noción de fe perdió el sentido que tenía al inicio de esta investigación. Entender la fe como *praxis*, como acción antes que sólo como convicción, abre un abanico de posibilidades para repensar la actualidad del mensaje de salvación como un mensaje de justicia. Vimos cómo para Pablo, la fe es poner en acto el mensaje de salvación. El *pistós*, el hombre de fe, no el creyente cristiano, sino el hombre que pone en acción el mensaje de salvación es el hombre que se dedica a la justicia. El mesías son todos aquellos que responden a la convocatoria por un mundo justo. Las víctimas, los excluidos, sus solidarios, aquellos que oponen su dignidad ante los actos de dominio. Hay que aprender a utilizar el lenguaje del dominador para liberarse. Pablo ha sido utilizado históricamente para justificar actos de dominio y colonialismo, de destrucción de otras cosmovisiones y culturas que enriquecían al mundo. En esta tesis nosotros usamos a Pablo con un sentido completamente distinto. Re-significamos, a partir del entendimiento de la filosofía política, categorías del pensamiento paulino con el fin de dar razón sobre la relación del sujeto con la ley.

La relación entre el sujeto y la ley que se desprende de la lectura de los textos paulinos da cabida para pensar en una dimensión oculta en la que también se juega la figura de la ley. La ley no es sólo la prohibición, el mandato, la orden; la ley se cumple porque hay, como garantía, una promesa, la promesa de la salvación. El sujeto se vuelve autónomo frente a la ley, su posición ya no es más de mera obediencia. Puede, escapar de su alcance o incluso, enfrentársele. En el momento en el que, para cumplir la ley, se necesita ir en contra del cumplimiento de la promesa, el sujeto tiene las razones

suficientes para declarar esa ley como ilegítima. Cuando se normaliza la dominación, el terror, la pobreza, la verdadera ley no es la del orden, es la de la justicia; la «ley de la fe» frente a la «ley de las obras», como distingue Pablo.

La tendencia mundial hacia la criminalización de la lucha social muestra claramente la respuesta de una hegemonía capitalista que, a pesar de la negación que provoca, busca conservarse y hace uso de la fuerza justificándose en la ley. Desde Pablo, nosotros entendemos que la legitimidad del uso de la fuerza descansa en la promesa de salvación, no en la palabra de la ley. La protesta social hace uso de la violencia para salvar el respeto y la dignidad de su propia vida, no puede ser declarada como injusta. Mientras que, por su parte, el discurso del “orden” y el “Estado de Derecho” que apelan a la ley para ir contra la vida, no encuentran justificación, no se salva quien actúa conforme la ley de las obras, diría Pablo. No es posible justificar éticamente la fetichización de la ley. La ley es ley para la vida, tiene sentido en tanto favorezca su reproducción. Pero a la hora en la que se convierte en su contrario, a la hora en que la ley se convierte en dominio y atenta contra el principio de vida, es la promesa de salvación la que justifica que esa ley deje de ser operante. Un salvado es un no juzgado, un redimido, un liberado, un rescatado, es aquel para el cual la ley ya no es operante y sus obras son juzgadas por su fe.

El deber que impone la ley es acatado porque se supone que lleva implícita una promesa, la promesa de que podremos «vivir juntos bien». Si desde el deber que la ley impone se atenta contra esa promesa, la ley deja de serlo, se vuelve inoperante, y si a la fuerza se mantiene operante, eso ya es dominio y el dominio no puede estar, nunca, justificado. Uno puede dar muerte a su dominador, pero no puede dominarlo. Si hay dominio, no hay justificación. “No os hagáis siervos de los hombres”, dice Pablo en la primera de Corintios.

La articulación de categorías como Fe, Dios y Pueblo en el pensamiento paulino, nos ha permitido reconstruir la narración de un mesianismo que rompe directamente con la legitimación de la injusticia en el mundo, socavadora del sentido hegemónico. No es un *logos*, dice Habermas, sino, más bien, la idea de una Alianza. Lo que rescata el mesianismo de la historia de Occidente es su Alianza con Dios, la promesa de salvación, el mensaje paulino por excelencia. No es el origen de la narración, sino un momento que irrumpe y hace de la historia de Occidente, una historia emplazada, llamada a su capitulación desde el pasado. Desde la Latinoamérica occidentalizada el mensaje paulino se lee con más dientes, la historia de colonización y explotación hace estallar el sentido del mensaje de salvación de tal modo que, inclusive, utiliza el mismo discurso del dominador, es decir, al mismo Pablo, como un discurso estratégico para pensar la liberación, el caso paradigmático que vimos fue Dussel, quien va más allá del *eschatón* y piensa desde una posible *parousía* latinoamericana.

Las lecturas a ambos lados del Atlántico que se hacen de Pablo están tan cerca y tan lejos como ese mar que va y viene. El mesianismo dusseliano se lee desde el principio ético material de la vida y en función de la lucha de clases; el mesianismo agambeniano no parte de ningún principio, no nombra ningún sujeto ni especifica un tipo de lucha, sólo evasión al dominio. El mesianismo dusseliano ataca el discurso hegemónico de clase que justifica el dominio de unos sobre otros y da forma y sentido a las distintas víctimas y sus aliados.

No se pueden entender los últimos cuarenta años de la historia latinoamericana, dijo Michel Löwy hace unos días en el Auditorio Ho-Chi-Min de Economía de la UNAM²³⁶,

²³⁶ Invitado a la Cátedra “Bolívar Echeverría” organizada por estudiantes para rendir honores al profesor luego de su muerte.

sin la participación de la teología de la Liberación. Mientras que en Europa, el materialismo histórico requería de un sentido que lo desparalizara y lo encontró, como en el caso de Benjamin, en la teología, en América Latina era la teología la que se encontraba sin fuerzas transformadoras, requería también de un sentido que la pusiera en movimiento y lo encontró, como en el caso de Enrique Dussel, Bolívar Echeverría y por supuesto, los teólogos de la liberación, en el materialismo histórico. El mesianismo de Benjamin no fue del todo bien recibido por los contados interlocutores que tenía, los marxistas no aceptaban el vocabulario teológico, los teólogos el marxista. Sin embargo, en Latinoamérica, el mesianismo benjaminiano es más familiar, la vinculación entre teología y política ha dado resultados en las diferentes luchas anticolonialistas y anticapitalistas, se conocen sus efectos.

Para la filosofía política, el pensamiento no puede sino sorprenderse y preguntarse desde la historia y desde la teoría, cuáles son los límites de esta relación entre teología y política, qué interpretación merecen los textos tradicionalmente adueñados por la teología, de qué manera un mesianismo profano, inmanente, aparece como una categoría para poner en movimiento las fuerzas capaces de transformar este mundo en un lugar más justo y más bello. Cuando la teología se convierte en una teología profana y negativa, es decir, mundana y desde abajo, deja de ser teología y se vuelve filosofía política, de este modo, esta última adquiere categorías cargadas con una fuerza afectiva y no meramente conceptual.

Pensar desde la filosofía política en el sujeto mesiánico es pensar en un pueblo que busca liberarse de sus cadenas históricas, que ha dejado de esperar y confiar en el cumplimiento de leyes históricas, en los líderes y en otros mundos que estarían más allá de la vida. Es, también, pensar en la legitimidad de un pueblo que deslegitima a sus potestades terrenales. Pablo provoca que la filosofía política repiense la figura de la ley, que la distinga claramente del dominio y la resignifique a partir de la dignidad que le otorga a la vida.

Toda filosofía que se precie de serlo, más aún la filosofía política no puede evadir las exigencias históricas de nuestro propio tiempo. La filosofía también es un quehacer político que, en el caso de prestarse al dominio, debe ser juzgado como injusto. Así como se ha escuchado a Pablo desde el materialismo histórico, así como la teología de la Liberación aprendió del materialismo histórico para sus prácticas, nuestra filosofía política busca aprender de ambos, es decir, de Pablo y del materialismo histórico, para responder a la llamada de nuestro tiempo y mantenerse en alerta, atacante y defensiva ante el peligro.

Bibliografía

Obras citadas.

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Trotta. Madrid, 2006.
- Badiou, Alain. *San Pablo, la fundación del universalismo*. Anthropos. 1999.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Contrahistorias. México, 2005
- Buber, Martin. *Los caminos de la utopía*. FCE, México, 1955.
Dos modos de fe. Caparrós Editores, Madrid, 1996.
- Dussel, Enrique. *20 Tesis de política*. SXXI. México, 2006.
El humanismo semita. Eudeba. Argentina, 1969
Filosofía de la liberación. Nueva América. México 1977
Caminos de la liberación latinoamericana.
<http://es.scribd.com/doc/25325690/enrique-dussel-caminos-de-liberacion-latinoamericana-i>
- Echeverría, Bolívar. “Introducción: Benjamin, la condición judía y la política” en su traducción de *Tesis sobre la historia*. Contrahistorias, México, 2005
- Fernandes, Florestan. *Poder e contrapoder na América Latina*. Ed. ZAHar. Río de Janeiro, 1980.
- Habermas, Jürgen. *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Trotta, Madrid, 1999.
- Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger. *Razón y religión*. FCE, México, 2008.
- Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto*. DEI. San José Costa Rica, 1998.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Fondo de Cultura Económica. México. México, 2003
- Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Ed. Trotta. 2000
- Kossellek, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, 2002
- Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Nueva visión, 2000.
La Razón populista. FCE. México, 2006.
- Mate, Reyes. *Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas*.
<http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/mate.pdf>
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Nueva visión, 1996.
- Rosenzweig, Franz. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Caparrós. Madrid, 1994
- Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Trotta. Madrid, 2007
- Tilich, Paul. *El nuevo ser*. Ediciones Ariel. Barcelona, 1973.

Otras obras utilizadas, desde la versión electrónica de e-Sword

- Biblia. Reina Valera. 1909.
- Biblia. King James Version.
- Greek New Testament.

Diccionarios utilizados

Diccionario Bíblico Thayer. En su versión electrónica de *e-Sword*.
International Bible Encyclopedia. En su versión electrónica de *e-Sword*.
Strong's Hebrew and Greek Dictionary. En su versión electrónica de *e-Sword*.

Artículos citados

Derrida, Jacques. "Confesar lo imposible. Retornos, arrepentimiento y reconciliación" en Revista Isegoría. #23, 2000

Dussel, Enrique. "El acontecimiento liberador en Pablo de Tarso".

<http://www.enriquedussel.org/txt/II-CAP-4-31.pdf>

Greenberg, Udi E. "Orthodox Violence: "Critique of violence" and Walter Benjamin's Jewish political theology" www.elsevier.com/locate/histeuroideas

Horkheimer, Max en *Anhelo de justicia*:

"El anhelo de lo totalmente otro"

"Sobre el futuro de la teoría crítica".

"Esperar lo malo y no obstante intentar lo bueno" *Anhelo de justicia*.

"Sobre el futuro de la teoría crítica"

"Observaciones sobre la liberalización de la religión"

"Última huella de la teología. En memoria de Paul Tilich"

"Mundo administrado" *Anhelo de justicia*

Habermas, Jürgen, en *Fragmentos filosófico-teológicos*

"La fuerza liberadora de la figuración simbólica"

"La lucha de los poderes de las creencias"

"Libertad comunicativa y teología negativa"

"Israel o Atenas: ¿a quién pertenece la razón anamnética?"

"Rastrear en la historia lo otro de la historia"

Trigano, Shmuel. "La «question juive» du retour à Paul. La politique de l'Empire"

<http://www.controverses.fr/articles/numero1/trigano11.htm>

"L'invention d'un transcendance"

<http://www.controverses.fr/articles/trigano1.htm>

Zizêk, Slavoj. "La subjetivation politique et ses vicissitudes"

Obras consultadas.

Badiou, Alain. *La ética*. Herder. México, 2004

Benjamin, Walter. *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán. México, 1999

Diálogo sobre la religiosidad contemporánea.

Callois, Roger. *El mito y el hombre*. FCE. México, 1988

El hombre y lo sagrado. FCE. México, 2006

Cioran, E.M. *La caída en el tiempo*. Tusquets. Barcelona, 2003.

Historia y utopía. Tusquets. Barcelona, 2003.

D.H. Lawrence. *Apocalipsis*. Montesinos. Barcelona, 1990

Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Tecnos, Madrid, 1997

Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía. S.XXI, México, 2006.

Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa.* Ed. Colofón, México, 2000.

Echeverría, Bolívar. *La mirada del ángel.* Era, México, Df. 2005

Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones.* Biblioteca Era, México, 1972.

Horkheimer. *Estado Autoritario.* Ed. Ítaca, México, 2006.

Kierkegaard, Soren. *La enfermedad mortal.* Trotta. Madrid, 2008.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* S.XXI. Madrid, 1987.

Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* Colihue. Buenos Aires, 2004

Marx, Karl y Engels. *Manifiesto comunista.* Akal. 2007.

Mate, Reyes. *Nuevas tecnologías políticas.* Anthropos Editorial, 2006.

Michel Onfray. *Tratado de Ateología.* Anagrama, Barcelona, 2006

Miranda, José Porfirio. *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión.* UAM, México, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida.* Biblioetca Edaf. México, 2000

La genealogía de la moral. Alianza Editorial. Madrid, 1972

El anticristo. Alianza Editorial. Madrid, 1973

Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales. El Barquero, Barcelona, 2003.

Sholem, Gershon. *Conceptos básicos del judaísmo.* Trotta. Madrid, 2000.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* FCE. México, 2003

Artículos consultados

Agamben, Giorgio. "Forme de vie" en <http://multitudes.samizdat.net/Forme-de-vie>

"Etat d'Exception" <http://multitudes.samizdat.net/Etat-d-exception-de-G-Agamben>

"La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque" <http://multitudes.samizdat.net/La-communaute-qui-vient-Theorie-de>

"Le commun: comment en faire usage" <http://multitudes.samizdat.net/Le-commun-comment-en-faire-usage>

"Movement" <http://multitudes.samizdat.net/Movement>

Deleuze, Gilles. "Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos" en *El vampiro pasivo* 12 (1994)

Gilly, Adolfo. "Historia a contrapelo. Una constelación" http://books.google.com.mx/books?id=AM9D5FiDP8C&printsec=frontcover&dq=inauthor:walter+inauthor:benjamin&lr=&as_brr=3&ei=vfQySaWmNjWukwS_2JjADA#PPP1,M1

Habermas, Jürgen. "Religion in th Public Sphere"

http://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf