

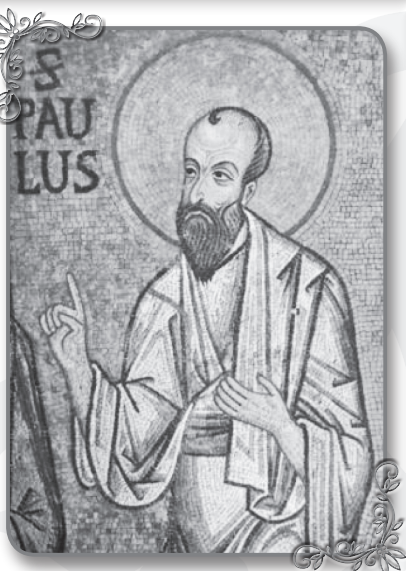
San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión¹

GABRIEL LICEAGA

Universidad de Cuyo, Argentina

RESUMEN: El autor explora el estado de la cuestión de las obras escritas por algunos filósofos contemporáneos (Franz Hinkelammert, Alain Badiou, Jacob Taubes, Giorgio Agamben y Enrique Dussel) a propósito de las epístolas paulinas. De esta manera, se pretende esclarecer cuáles son los principales intereses teóricos con que se ha acudido al apóstol de los gentiles en las últimas décadas, y también presentar qué líneas interpretativas predominan en cada autor. Asimismo, se intenta formular algunas hipótesis acerca de las preocupaciones teóricas que han orientado las diversas aproximaciones a Pablo.

ABSTRACT: The following paper explores the state of the question of the works written by some contemporary philosophers (Franz Hinkelammert, Alain Badiou, Jacob Taubes, Giorgio Agamben and Enrique Dussel) about Pauline epistles.



This essay is intended to clarify which are the main theoretical interests behind the interpretations of the Apostle to the Gentiles in the last decades and also pretends to show which interpretative lines predominate in each author. Likewise, the author formulates some hypotheses to explain the theoretical concerns that have guided the different approaches to Paul.

El presente artículo esboza un breve estado de la cuestión de las obras escritas por algunos filósofos contemporáneos (Franz Hinkelammert, Alain Badiou, Jacob Taubes, Giorgio Agamben y Enrique Dussel) a propósito de las epístolas paulinas. De esta manera, se pretende esclarecer cuáles son los principales intereses teóricos con que se ha acudido al apóstol de los gentiles en las últimas décadas, y también presentar qué líneas interpretativas predominan en cada autor. Asimismo, se intenta formular algunas hipótesis acerca de las preocupaciones teóricas que han orientado las diversas aproximaciones a Pablo.

La figura de Pablo de Tarso es una de las claves del desarrollo del cristianismo y, con éste, de la cultura occidental. Como tal, a lo largo de la Historia se realizaron innumerables exégesis de sus epístolas, la primera de las cuales (documentada) es la del teólogo cristiano Orígenes (siglo III d.C.). Junto a la perenne atracción teológica y espiritual que Pablo siempre suscitó, comenzó a ser objeto, desde fines del siglo XIX y especialmente hacia la década de 1920, de una lectura en clave filosófica y jurídica. Esta renovada atención hacia Pablo de Tarso encontró algunos de sus más conspicuos representantes en Martin Heidegger, en el jurista y politólogo Karl Schmitt, en los intelectuales marxistas Walter Benjamin y Ernst Bloch, y en el teólogo Karl Barth. Conviene mencionar también a Friedrich Nietzsche, que hacia la déca-

da de 1920 comenzaba a despertar gran interés en la escena filosófica alemana, y que escribió su *Anticristo* como un verdadero "Antipablo".

A este interés genuinamente filosófico por las epístolas paulinas debe añadirse, a partir de la década del sesenta, el empuje exegetico del movimiento latinoamericano de sacerdotes del Tercer Mundo. Las llamadas "Comunidades Eclesiales de Base" recurren desde entonces al apóstol Pablo en el empeño por construir, desde la interpretación bíblica y desde la praxis política concreta, una teología para la liberación.

Los últimos años del siglo XX y los primeros del nuevo siglo han sido testigos de la aparición de nuevas lecturas de las epístolas paulinas. Entre otros, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacob Taubes, y Franz Hinkelammert han tomado a Pablo como una referencia ineludible en el intento por desmontar y revisar críticamente los marcos categoriales fundamentales del pensamiento occidental. Parece haber surgido la necesidad de acudir a Pablo, releerlo, dialogar con él. Este entusiasmo reciente por el "apóstol de los gentiles" puede enmarcarse dentro del horizonte más amplio de las investigaciones en el campo de la teología política, destinadas a interrogar acerca de las implicaciones políticas de determinadas elaboraciones teológicas y, a su vez, de los supuestos teológicos presentes en discursos económicos y políticos. La cuestión es, en todo caso, encarar el

problema de los nexos —por lo común, ocultos— entre teología y política y su mutua fundamentación.

Éste es el punto de partida del presente trabajo. Nos interesa iden-

tificar en qué sentido y a raíz de qué problemas teóricos interpreta cada uno de los filósofos señalados² a Pablo de Tarso.

1. El Pablo de Alain Badiou

Badiou, de manera manifiesta, utiliza a Pablo para desplegar y apoyar su propia tentativa: “refundar una teoría del Sujeto que subordina su existencia a la dimensión aleatoria del acontecimiento como se subordina a la contingencia pura del ser-múltiple, sin sacrificar el motivo de la verdad” (Badiou, 1999: 5). Badiou defiende, desde el supuesto histórico del fracaso del socialismo real y del triunfo de la economía de mercado, la necesidad de una política de emancipación que recupere el espíritu original del marxismo, y que atienda a los errores cometidos por el leninismo. Esto implica repensar la cuestión del sujeto y de la verdad, desde un horizonte filosófico en el que confluyen el marxismo y el psicoanálisis de inspiración lacaniana, y frente al relativismo en el que habrían desembocado —cada cual por su camino— la Filosofía analítica, la Filosofía hermenéutica, y los estudios culturalistas.

La intención declarada por el filósofo francés en su obra sobre el apóstol cristiano no es realizar una

exégesis de las epístolas paulinas, ni tampoco rescatar uno u otro elemento de lo dicho en estas para repensarlo en la contemporaneidad. El contenido de lo que él interpreta que es el mensaje central de Pablo (Cristo resucitó, y con él la humanidad se abre a una nueva vida) a Badiou no le interesa e incluso lo considera absolutamente “inverosímil”.

¿Qué es lo que sí le interesa entonces a Badiou de Pablo? El filósofo francés recurre a Pablo para mostrar cómo se constituye un discurso universal. El núcleo del mensaje paulino, leído desde Badiou, sería el siguiente: Pablo anuncia un acontecimiento, que es la resurrección de Cristo. Esta funda un sujeto que no puede sino ser universal, dado que para Pablo la verdad que se sigue de aquella, si es tal, es válida para judíos o no judíos y no puede inscribirse ni en la particularidad de la comunidad judía ni en el discurso filosófico griego, ni en las leyes romanas. El sujeto (Pablo, y las nacientes comunidades a las que se dirige) es fiel al acontecimiento de la resurrección

si habita la situación (estar en el mundo) mediante prácticas signadas por la fe (πίστις) el amor (ἀγάπη) y la esperanza (ἐλπίς).

Así, Badiou considera que es posible extraer de las epístolas paulinas la estructura formal de las leyes que afectan a todo discurso de contenido y dirección universales. Se sirve de Pablo para mostrar cómo opera un discurso universal, sobre qué condiciones se asienta, qué relación mantiene el sujeto que lo afirma con él, qué consecuencias se siguen para este último de su afirmación. El discurso paulino representa para Badiou un modelo formal de la práctica filosófica que él pretende esgrimir.

La categoría que vertebra la interpretación que el francés hace de San Pablo es la de “universalismo”, ejemplificado por la buena nueva de la resurrección de Jesús, y concebido como un principio que permite trascender las diferencias entre los pueblos, así como “saltar” sobre el universalismo abstracto del discurso filosófico griego y de la dominación imperial romana.

Esta caracterización del “universal” en sí misma, así como el hecho de que la misma se le endilgue a Pablo, ha sido ampliamente criticada por Dussel y Agamben, con argumentos que hacen pie en la historicidad —desatendida por Badiou— y en la propia comprensión de los textos paulinos. No tenemos aquí espacio suficiente para reproducir estas críticas, pero sí

deseamos aportar algo más de leña a este fuego, pero en una dirección algo diferente. Nos referimos al hecho de que Badiou repite hasta el hartazgo que el contenido del mensaje paulino le es por completo indiferente e incluso, como dijimos antes, inverosímil. Pero el filósofo francés confunde la *resurrección* de Jesús con la totalidad del contenido sapiencial de las cartas y esto le hace exagerar el quiebre histórico —ya bastante pronunciado— que significa la figura de Pablo. Una cosa es no creer que Jesús resucitó, pero otra muy diferente es pensar que cualquier discurso de índole espiritual, o como dice Dussel, las *narrativas racionales en base a símbolos*, son, por no presentarse bajo el ropaje de la racionalidad centroeuropea moderna, *irracionales* (Dussel, 2009: 18).

Esta observación se conecta con otra que haremos respecto de los lugares de enunciación que Badiou establece como válidos. Según éste, son cuatro los “procedimientos” que generan —merced al acontecimiento— verdades, a saber: amor, política, arte, y ciencia. La Filosofía, por su parte, sería un espacio común de inteligibilidad para las verdades producidas en los cuatro dominios. Surge entonces la pregunta: ¿por qué elegir como ejemplo paradigmático de la propia teoría —filosófica— las ideas de un supuesto “antifilósofo” (así llama Badiou a Pablo). El discurso de Pablo no se encuadra en ninguno de los procedimientos de verdad (por lo que no

produce tampoco un universal), no es tampoco Filosofía, ni siquiera es *verosímil*. Entonces, ¿qué clase de discurso es? Y sobre todo: ¿por qué se apoya Badiou en él para organizar su propio discurso? Lo primero, creemos, no está nada claro. Por eso Badiou caracteriza a Pablo como una expresión ambigua, Pablo sería un “teórico antifilosófico”. Sobre lo segundo creemos, nos da una pista la radicalidad con que Badiou

piensa la ruptura situación-acontecimiento. ¿No será acaso que, como dice Slavoj Žižek, para Badiou la revelación religiosa constituiría el paradigma no confesado de su concepto del acontecimiento-verdad³? La categoría de “acontecimiento” y en general la tríada acontecimiento-sujeto-verdad tendrían entonces una insospechada —y podríamos pensar que, a juicio de Badiou, vergonzosa— carga religiosa.



2. Taubes y la reivindicación del Pablo judío

El filósofo judío Jacob Taubes nos presenta un Pablo completamente diferente del de Badiou. En un texto que se ha convertido en referencia ineludible para los estudiosos de San Pablo, Taubes sitúa a Pablo en el marco de las inquietudes políticas, históricas y espirituales del pueblo judío de su época.

Son numerosas las claves interpretativas que Taubes ofrece, merced a su enorme conocimiento de la cultura hebrea y alemana, así como del griego antiguo, para el estudio de Pablo. Entre estas debemos mencionar, por su originalidad y por lo polémicas que resultan respecto de la interpretación de Badiou, las tesis referentes a la tarea apostólica de Pablo. En efecto, Taubes compara a Pablo con Moisés, pues sostiene que el apóstol replica el acto fundacional de un “nuevo pueblo”, ante

el rechazo del pueblo de Israel, que ha rechazado al Mesías que vino hacia él. La misión de Pablo no sería la de un apóstol enviado a los paganos sino la de un apóstol que se dirige *de los judíos a los paganos*. La figura de Pablo se alzaría frente a la conmovición de que el pueblo de Dios ya no sería el pueblo de Dios, o por lo menos no lo sería en exclusividad (Taubes, 2007: 52).

En apoyo de esta tesis, Taubes aduce que en Romanos 9-11 Pablo recurre a numerosas citas bíblicas en el afán de demostrar que es necesaria y estaba ya escrita la apertura del pueblo de Dios. La legitimación de la transfiguración de la Alianza y la formación de un nuevo pueblo son justificadas por Pablo a través de la propia Torá y de los profetas (*Ibidem*, 62).

Otra tesis central de Taubes es la referente al viejo tema de la ley

y la fe, centro de la epístola a los Romanos. Como es sabido, Pablo desarrolla en dicha epístola una complicada argumentación encaiminada a sostener que la salvación sobrevendrá por la fe y no por las obras realizadas en cumplimiento de la ley. La ley a la que Pablo se refiere ha sido interpretada, con justicia, como el conjunto normativo que los judíos debían observar. Pero Taubes amplía esta consideración, interpretando que Pablo combate no solo la ley de los judíos, sino una cierta “apoteosis helenística del *nomos*”. La “ley” de Pablo sería un cierto consenso greco-judío-romano del *nomos*, en el que cada cual entendía algo diferente. De esta “polisemia” de la ley provendrían, por otra parte, las dificultades para interpretar qué quiere decir Pablo cuando habla de “ley”. Pablo, con su reconocido fanatismo, al decir de Taubes, “rompe a golpes el con-

senso existente” diciendo que “el *imperator* no es el *nomos* sino el clavado por el *nomos* en la cruz” (Taubes, 2007: 39).

Esto, por supuesto, es un escándalo. El tema del universalismo toma un carácter peculiar: “...Pablo sigue siendo universal, pero lo es por el ojo de la aguja del Crucificado, lo que quiere decir: la inversión de todos los valores de este mundo (...) Es universalismo, desde luego, pero significa la elección de Israel. Solo que Israel se ha transfigurado y al final ha quedado un Pan-Israel” (*Ibidem*).

No podemos aquí sobreabundar en los múltiples hallazgos que cabe encontrar en la lectura de Taubes. Solo señalaremos que su obra representa, además de un fundamentado estudio de las epístolas paulinas, un verdadero testimonio de la cultura filosófica y teológica del siglo XX.



3. Agamben y el tiempo mesiánico

Agamben lleva a cabo una fina exégesis de las primeras doce palabras de la epístola a los Romanos. A través de un análisis pormenorizado de cada una de estas palabras, el filósofo italiano nos conduce por su estudio de las principales epístolas paulinas.

El objetivo rector de Agamben es “restituir a las Cartas de Pablo su rango de textos mesiánicos fundamentales de Occidente”, ya

que “una práctica milenaria de traducción y comentario, que coincide con la Historia de la Iglesia cristiana, ha eliminado literalmente el mesianismo —e incluso el término mismo de ‘mesías’— del texto paulino” (Agamben, 2006: 13). En efecto, Agamben recuerda, gracias a un elemental cuidado exegético, que el término “*christós*” no es un nombre propio, al que cupiera añadir a Jesús formando el nombre

“Jesucristo”, sino la traducción griega del término hebreo “mašia”, que significa el ‘ungido’, es decir, el mesías⁴. Distinguir entre “Jesús mesías” y “Jesucristo” es absurdo: solo cabe la primera fórmula. Esta práctica de traducción sería un ejemplo claro de cómo se ha pretendido borrar la pertenencia histórica de Pablo al contexto histórico-epocal de índole mesiánico y judaico, presentando de esta manera a Pablo como algo que él, en virtud de su carácter mesiánico, no podía querer ser: el fundador de una nueva religión.

Las razones de este olvido de lo mesiánico en Pablo responderían, dice Agamben como al pasar, no solo a tendencias antimesiánicas presentes tanto en la Sinagoga como en la Iglesia Católica, sino especialmente a razones intrínsecas a la institucionalización de una comunidad mesiánica: “Una comunidad mesiánica que desee presentarse como institución se halla ante una tarea paradójica” (*Ibidem*:13). Se extrañan, por lo demás, posteriores observaciones sobre este problema.

Pues bien, dice Agamben que restituir al apóstol en su contexto mesiánico significa intentar comprender el sentido y la forma interna del tiempo que Pablo define como *ho nyn kairós*, el “momento presente” (*Ibidem*). Todo el texto de Agamben está construido a manera de variaciones y excursos sobre la

particular transformación del tiempo cronológico que es el tiempo mesiánico; ese tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo y, en ese sentido, *el tiempo que resta*.

A partir de la categoría de “tiempo mesiánico” Agamben deriva, en una prosa compleja y de gran belleza, diferentes puntos de vista acerca de los temas más importantes de la epístola a los Romanos. Algunos de estos son la crítica de la ley, la transformación de las condiciones jurídicas y sociales ante el evento mesiánico, el significado del “amor al prójimo”, y lo que podríamos denominar los “corolarios políticos” de la argumentación paulina.

El texto está lleno de indicaciones valiosas. Sus reflexiones finales sobre Pablo y Benjamin son, además, en extremo sugerentes. Sin embargo, en ocasiones, a nuestro entender, Agamben se extravía en su propia erudición y proyecta sobre Pablo temas que difícilmente el apóstol cristiano, en su agitada vida, haya podido considerar⁵. Se extrañan, por otra parte, mayores referencias a las vinculaciones entre el tema del mesianismo y el contexto histórico-político de las comunidades (mesiánicas) concretas. Por último, otra de las críticas que pueden deslizarse es que Agamben no es explícito acerca de la actualidad del “tema mesiánico”, o de la pertinencia histórica-filosófica de su puesta en cuestión⁶.



4. Hinkelammert: la crítica de la ley como centro de las epístolas paulinas

Hinkelammert presenta a un Pablo diferente de los anteriores. El centro de su argumentación no es la categoría de "universalismo" ni la de "mesianismo", ni tampoco la pertenencia de Pablo al pueblo judío. Contempla, sin embargo, elementos de todas estas interpretaciones. Su eje es la crítica de la ley, tema fundamental de la epístola a los Romanos.

La muerte de Jesús, dice Hinkelammert, es interpretada por Pablo como una muerte en cumplimiento de la ley. La teología de la ley de Pablo es producto de la toma de conciencia de que el cumplimiento de la ley, dada para la vida, puede llevar a la muerte. Esto lleva a Pablo, según Hinkelammert, "a reconstruir completamente la relación con la ley y la legalidad: la ley mata. Para no matar hay que ir más allá de la ley" (Hinkelammert, 2000: 30). Ese más allá de la ley es la fe, que no puede consistir en el cumplimiento de la ley, y que está por tanto en pugna con la muerte.

La crucifixión de Jesús resulta de un pecado que se comete en cumplimiento de la ley, y esto evidencia su "maldición", señalada por Pablo: "Cristo, sometiéndose a la maldición, nos rescató de la maldición de la ley..." (Gál. 3, 13-14). Es un pecado que opera a través

de la estructura y la ley, no de su transgresión. Y este pecado ocurre "siempre y cuando la afirmación de una estructura y el cumplimiento de la ley lleve a una muerte..." (Hinkelammert, 2000: 28).

¿Cómo es posible que la ley mate? La ley mata, según Hinkelammert, cuando se absolutiza y se pierde de vista el criterio de discernimiento que sobre ella debe operar: el sujeto humano viviente. Así, las aparentes contradicciones en el tratamiento paulino de la ley pierden este carácter y se hacen comprensibles: "Así, pues, la ley es santa y los mandamientos son santos, justos y buenos, ¿entonces, me habrá causado la muerte una cosa buena? De ninguna manera. Es el pecado el que se sirvió de algo bueno para causarme la muerte y, en eso, se manifestó como pecado; por el mandamiento, el pecado mostró su inmensa perversidad" (Rom. 7, 12- 13). Es decir que no es propiamente la ley quien mata, sino *el pecado a través de la ley*, ya que la ley, al intentar negarlo, lo refuerza. La ley no es el pecado. La ley ha sido dada para la vida, y en ese sentido es buena, pero de ella se puede servir el pecado y producir la muerte.

¿Cómo se escapa de esta relación circular de pecado, ley y

muerte? Pablo encuentra la salida en la fe: "Pues nosotros afirmamos que el hombre es tenido como justo por la fe y no por el cumplimiento de la ley" (Rom. 3, 28). La fe "es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven" (Hebr.11, 1). ¿Qué espera Pablo, entonces? Lo que Pablo espera es, para Hinkelammert, la "nueva tierra". La fe sería entonces la forma de "anticipar" la nueva tierra. La anticipación de la nueva tierra no puede ser una anticipación individual (porque el concepto de fe que está en juego no es de la fe como observancia de creencias, sino el de la fe como "anticipación"). Es necesariamente una anticipación colectiva. El centro de esta anticipación no puede ser entonces sino una práctica intersubjetiva: el amor al prójimo, "...núcleo de la ética (...) en función de la cual se determina la moralidad" (Hinkelammert, 1981: 174).

Pero ¿qué quiere decir "nueva tierra"? La "nueva tierra" sería la resurrección futura de todos los hombres en una tierra libre de la muerte. La resurrección de Jesús sería por lo tanto un anuncio de esta resurrección "colectiva". El "Espíritu", que es la orientación del cuerpo hacia la vida, y que permite el diálogo con Dios, sería la forma de anticipar esta nueva tierra. La fe aparece entonces no como un acto individual de conciencia, sino como la aceptación práctica y espiritual de la unidad corporal –presente- de los hombres, que es la anticipación

de la unidad –venidera- en el Reino de Dios. Aparece entonces una tensión "feliz" entre la comunidad presente que debe ser una ("El cuerpo de Cristo") y la unidad futura, que se dará tras la Parusía y el establecimiento definitivo del reino mesiánico.

Dijimos que la unidad corporal presente de los hombres encuentra en el "amor al prójimo" la referencia a partir de la cual se constituye la subjetividad. Sin embargo, Hinkelammert piensa que el concepto paulino de la unidad corporal entre los hombres es inadecuado o, más bien, incompleto, porque carece de un puente corporal que medie entre la unidad venidera y el comportamiento actual. Falta, por así decirlo, un "método" que guíe el comportamiento debido y que permita una praxis transformadora de la autoridad y las condiciones sociales y jurídicas. Hinkelammert piensa que la referencia faltante en el pensamiento de Pablo, y que sería el nexo corporal previo a la unidad venidera, es la división social del trabajo. De la carencia de este concepto, resultarían los límites de Pablo y del cristianismo de su época, en su capacidad de cuestionamiento y transformación de la sociedad (Hinkelammert, 1981: 182-183).

Una de las ventajas que presenta la interpretación hinkelammertiana de Pablo consiste en que, a través de la incorporación de un criterio de discernimiento sobre la ley, el texto paulino pierde las contra-

dicciones que puede parecer tener. La noción de fe como *anticipación*, por otra parte, brinda una hipótesis plausible acerca de cómo pueden haber comprendido sus prácticas espirituales las comunidades a las que Pablo se dirigía. El “amor” como núcleo de estas prácticas se presenta entonces como la referencia ético-política concreta, que cualquier comunidad necesita para ordenarse⁷.

Para terminar con esta breve presentación de la lectura hinkelam-

ertiana de Pablo conviene señalar que el filósofo alemán-latinoamericano conecta, en el tema de la crítica de la ley, la crítica paulina con el Jesús de los evangelios (especialmente el evangelio de Juan) y con otros textos bíblicos. La tensión entre judaísmo y cristianismo, de carácter diacrónico, es reemplazada por la polaridad fetichismo/liberación, que se daría al interior de ambas tradiciones y que continuaría a lo largo de la Historia.



5. Dussel: la liberación en Pablo de Tarso

El filósofo argentino Enrique Dussel presenta un balance crítico de las lecturas contemporáneas de Pablo y efectúa, desde el horizonte de su *Política de la Liberación*, una interpretación en clave filosófica del tema de la ley, la fe y la crítica del orden vigente en Pablo. Dussel es explícito en su intención y en su criterio hermenéutico, ya que señala que las epístolas paulinas son “narrativas racionales en base a símbolos”, que pueden ser leídas en dos claves: desde la fe religiosa o desde la Filosofía (Dussel, 2009: 2). En el segundo caso —el suyo—, se trata de recuperar y reconstruir críticamente las categorías filosóficas implícitas en textos fundacionales como el de Pablo, sobre todo cuando estas pueden tener pertinencia en el presente⁸.

El texto de Dussel —otro tanto puede decirse de Hinkelammert,

no así de los otros “lectores” de Pablo— tiene el gran mérito de esforzarse por articular su propia hermenéutica con la realidad económica y política actual. Esto clarifica y justifica notablemente su interpretación del apóstol cristiano, a quien se propone encontrar “debajo” de las Filosofías políticas de la cristiandad bizantina y latina, del mundo islámico, de la Modernidad europea y de las Filosofías políticas contemporáneas (*Ibidem*, 15).

Las cartas de Pablo, según señala Dussel, representan un diagnóstico crítico en vista de una praxis religiosa-política; práctica esta que logró hacer cimbrar el fundamento sobre el que se edificaba el Imperio Romano. Las cartas de Pablo serían la expresión de comunidades judías oprimidas y explotadas por el Imperio, que claman por justicia desde una situación de sufrimiento

provocada por la dominación esclavista romana.

Dussel se centra, al igual que los otros filósofos abordados en este trabajo, en la epístola a los Romanos. El tema fundamental de dicha epístola es, desde su óptica, el derrumbe del concepto de Ley como legitimación del orden vigente y la formulación de un nuevo criterio de legitimación. La Ley es criticada por Pablo porque se ha fetichizado y ha caído en contradicción consigo misma (aquí asume Dussel la interpretación hinkelammertiana de la ley, esto es, una ley que, habiéndose convertido en referencia absoluta, se impone sobre la vida humana que debía “cuidar”). La Ley librada a su propia lógica se vuelve destructiva y provoca la muerte de los oprimidos del sistema.

El nuevo criterio de justificación que propone Pablo es, según dice Dussel, la *emunáh*. Esta palabra hebrea es normalmente traducida por *pistis* en griego y por *fe* en español. Dussel se opone a esta última traducción aduciendo que, tras veinte siglos de interpretaciones superpuestas, se ha vuelto equívoca. Amparándose en la necesidad de la “doble hermenéutica”, propone reemplazar “fe” por “nuevo consenso crítico” o “convicción de poder transformar la totalidad de la realidad” (*Ibidem*, 11).

Pues bien, Dussel señala que la comunidad mesiánica se atreve,

ante el poder del Imperio, del Templo y de la tradición (representada por los cristianos judaizantes), a atacar el fundamento del orden vigente⁹ y, en el mismo acto, apunta a la conformación de un “nuevo sistema”, donde la justificación proviene no de la esclavitud ante la ley sino del consenso del pueblo como “Hijos de Dios”¹⁰.

El texto de Dussel presenta además otras indicaciones conectadas con el tema de la crítica de la ley y la justificación de un nuevo orden. Estas se relacionan fundamentalmente con la significación del “nuevo pueblo” de Israel que resulta de la neutralización de la división judíos/no judíos, o judíos según la carne/judíos según el espíritu. Se interpreta también el difícil asunto de la “transformación” de la vida y de las condiciones jurídicas y sociales por su relación con el evento mesiánico (1 Cor. 7, 17-24 y 29-32) y se reinterpreta el tema del tiempo mesiánico, partiendo del análisis de Agamben.

Por último, y como ya hemos señalado, Dussel lleva a cabo un balance crítico de las posiciones de Martin Heidegger, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacob Taubes y Franz Hinkelammert acerca de Pablo de Tarso. Su lectura, por lo tanto, no solo aporta una postura más en el debate sobre Pablo, sino que también ayuda a orientarse en el mismo.



6. La vigencia de Pablo de Tarso

La presentación sucinta de los temas que cada autor pone en cuestión en los respectivos abordajes de Pablo nos pone en posición para formular algunas hipótesis acerca del por qué del regreso a Pablo en algunos exponentes importantes de la Filosofía política contemporánea (europea y latinoamericana). Repasemos.

Badiou presenta a Pablo como el “fundador del universalismo”; universalismo que en la contemporaneidad debería construirse, bajo la forma de una política de emancipación, frente al universalismo abstracto del capital. Agamben es menos claro en su intención, pero aduce que el tiempo presente sería también, como el de Pablo, un *tiempo que resta*. Sin embargo, al negar que el mesianismo paulino esté orientado hacia el futuro, hay también una ausencia de cualquier dimensión ético-política explícita en su planteamiento. El texto de Taubes, que sitúa a Pablo dentro del judaísmo, abre la puerta para pensar la dialéctica liberación-opresión en cualquier tradición, lo cual aparece en Hinkelammert más claramente¹¹. Hinkelammert y Dussel, que no tienen diferencias de fondo en sus lecturas de Pablo, presentan abiertamente sus razones para comentar a Pablo: la cuestión es, en el caso de Hinkelammert, la crítica de las instituciones humanas,

que son inevitables y necesarias, pero que, al mismo tiempo, son administradoras de la muerte. En el caso de Dussel, el abordaje de Pablo es parte de su arquitectónica ética y política. Cabe, sin embargo, preguntarse si las diferencias de matiz de estos dos últimos, en lo que hace a sus interpretaciones de la propuesta religioso-política paulina (para Hinkelammert, Pablo lleva a cabo una crítica de las instituciones que decreta su necesidad o legalidad pero no su legitimidad, mientras que Dussel sostiene, a partir de Pablo, la posibilidad de una nueva justificación de la comunidad, inspirado por un “Espíritu” secularizado), no son la señal de diferencias más profundas en su pensamiento¹².

Pues bien, ¿qué hay en común en los abordajes que hemos visitado? En primer lugar, el empeño por desmontar críticamente los marcos teológico-políticos occidentales y la percepción (con distintos niveles de explicitación) de la mutua imbricación teología-política, que implica la necesidad de ir más allá del jacobino rechazo por todo aquello que huele a “espiritualidad” en la formulación de políticas emancipatorias.

En segundo lugar, aparece, ya que en Pablo es la instancia fundamental, la noción subjetiva de *comunidad*. El discurso teológico-político de Pablo es anterior al Estado-Na-

ción y se construye frente a una falsa y opresiva universalidad imperial (que es fácilmente comparable con el contemporáneo imperio mundial del capital), y frente a la cerrazón en una cultura particular (el judaísmo de observancia estricta de la ley en el contexto de Pablo). Los actores fundamentales son allí el Imperio Romano, la tradición judía cerrada a la apertura a los gentiles,

y la comunidad mesiánica (“cristiana”), inmersa y parte integrante ella misma del judaísmo (el “resto” de Agamben). Esto puede dar la pauta de que en la Filosofía política contemporánea aparecen puestos en juego tanto un tácito interés por combatir la homogeneización del poder económico, político y militar, como la necesidad de superar los horizontes monoculturales, en una “comunidad” abierta a la novedad.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid, Trotta.

Badiou, Alain (1995). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. En: Abraham, Thomas. *Batallas éticas*. Buenos Aires, Nueva visión.

Badiou, Alain (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos.

Biblia de Jerusalén (1975). Bilbao, Desclée de Brouwer.

Dussel, Enrique (2009). *El acontecimiento liberador en Pablo de Tarso*. Inédito

Hinkelammert, Franz (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI.

Hinkelammert, Franz (1990). *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI.

Hinkelammert, Franz (2000). *La fe de Abraham o el Edipo occidental*. San José, DEI.

Liceaga, Gabriel (2004). *La vida humana como criterio de verdad. Un abordaje ético-político*. Inédito.

Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid, Trotta.

Žižek, Slavoj (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Paidós.

NOTAS

- ¹ Este trabajo constituye el avance de una investigación en curso, denominada “Universalismo, crítica de la ley, y mesianismo: Giorgio Agamben, Franz Hinkelammert y Alain Badiou, a propósito de las epístolas de Pablo de Tarso”.
- ² A Agamben (2006), Alain Badiou (1999), Franz Hinkelammert (1981, 2000) y Taubes (2007), añadimos a Enrique Dussel (2009) que, si bien no ha escrito una obra específicamente sobre la temática, ha trabajado en el marco de su Política de la Liberación, acerca de las lecturas contemporáneas de Pablo a las que hacemos referencia. Cabría incorporar dentro de esta misma “familia interpretativa” a Slavoj Žižek (*El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*, 2005). No lo hemos hecho por razones de espacio.
- ³ “Para Badiou, la *verdad en sí es un concepto teológico-político*: teológico en cuanto que la revelación religiosa constituye el paradigma no confesado de su concepto del acontecimiento-verdad; político, porque la verdad no es un estado que se perciba mediante una intuición neutral, sino una cuestión de compromiso (en última instancia político)” (Žižek, 2001: 196-197).
- ⁴ Curioso es que Taubes no se detenga en este detalle revelador. Es de suponer que le debe haber parecido demasiado evidente. En cualquier caso, la observación acerca de esta práctica de traducción representa un gran argumento a favor de su tesis.
- ⁵ Es cierto que es posible que, a diferencia de las otras cartas, la epístola a los Romanos haya sido escrita con meditación y tranquilidad, y que Pablo es sutil y profundo en sus argumentaciones. Pero esto no obsta que las cartas de Pablo eran fundamentalmente textos destinados a ser *leídos* en público por comunidades de creyentes. Las observaciones que Agamben realiza acerca de la apertura de la buena nueva a los gentiles y la suspensión de la operatividad de la ley que dividía en “judíos y no judíos” parecen demasiado complejas para ser el núcleo de la intención paulina.
- ⁶ Si bien Agamben cierra su texto diciendo que el momento presente sea tal vez la época de legibilidad mesiánica del texto paulino, no explicita por qué esto sería así, cuál sería la actualidad del mesianismo, ni sobre qué realidad histórica se asentaría dicha pertinencia.
- ⁷ Aquí la interpretación de Hinkelammert se aleja profundamente de la de Agamben, quien dice que el amor en Pablo no es “una consigna práctica, sino parte de la “recapitulación mesiánica” (Agamben, 2007: 80). Esta observación es coherente con el punto de vista de Agamben, pero resulta algo enrevesada si recordamos el carácter situado, histórico y concreto de las comunidades cristianas de Pablo. ¿No resulta acaso más plausible entender que el llamado al “amor al prójimo” es sencillamente un mandato práctico que anticipa —o que por lo menos es compatible— con los nuevos tiempos que se esperan?
- ⁸ La recuperación de categorías que se plantea no está exenta de transformaciones y reinterpretaciones. Así, por ejemplo, Dussel interpreta en base a las categorías de Totalidad y Exterioridad de Emanuel Levinas los dos órdenes (el de la carne y el

del espíritu) de Pablo. Creemos que esta doble hermenéutica –sabiendo distinguir en todo momento los dos planos de interpretación– es fecunda, ya que permite comprender el contenido del texto en su contexto, y al mismo tiempo, aprovecharlo críticamente en el presente.

- ⁹ Es interesante a este respecto la afirmación de Taubes de que la Ley no es solamente la ley judía sino cierto consenso sobre el *nomos* que se declina en griego, romano y judío. Sería la Totalidad de Levinas, según nos la presenta Dussel.
- ¹⁰ Aquí se separa Dussel de Agamben, para quien la comunidad mesiánica

no mira tanto hacia el futuro como hacia el pasado. Dussel piensa que la doctrina de la justificación por la *emunáb* abre la puerta no solo a una deslegitimación anarquizante sino a que el poder emerja del pueblo mismo, recibiendo el “espíritu”.

- ¹¹ Dialéctica que Raúl Fonet –Betancourt considera, en el marco de la interculturalidad, incita a toda cultura.
- ¹² Estas diferencias se podrían entrever también en el carácter más sistemático (“arquitectónico”) y propositivo de la obra de Dussel, frente al espíritu más cauto y desconfiado de las instituciones de Hinkelammert.

