

ESTUDIOS

Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo

José Antonio Zamora. Instituto de Filosofía. CCHS/CSIC. Madrid.

Sólo quien se confronta con el paradigma metafísico, religioso y teológico, accede realmente a la situación actual, también a la situación política.

Giorgio Agamben.

El auténtico legado cristiano es demasiado precioso para dejarlo en manos de fundamentalistas perturbados.

Slavoj Žižek

W. Benjamin, testigo excepcional de las catástrofes del siglo XX e intelectual radicalmente comprometido contra el curso de la historia en que éstas se incubaron, en la primera tesis *Sobre el concepto de historia*¹ nos ofrece un breve relato que no deja de sorprender en quien pretendía ser aliando de la clase trabajadora en su lucha contra la dominación total:

¹ Se trata del breve texto que Benjamin custodiaba celosamente en su frustrada huida de los nacionalsocialistas y que constituye su legado más preciado (para una lectura completa de este texto cf. Mate, 2006a).

«Como es sabido parece haber existido un autómatas construido de tal manera que respondía a cada jugada de un maestro en el ajedrez con una jugada en contra que le aseguraba la victoria de la partida. Un muñeco vestido a la turca, con una pipa de agua en la boca, estaba sentado frente al tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Por medio de un sistema de espejos se provocaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos lados. En realidad dentro estaba sentado un enano jorobado que era un maestro en el ajedrez y dirigía la mano del muñeco mediante hilos. Podemos imaginarnos un complemento de este aparato en la filosofía. Siempre ha de ganar el muñeco que se llama 'materialismo histórico'. Se puede enfrentar a cualquiera si toma a su servicio a la teología, que como se sabe es hoy pequeña y fea y de ningún modo debe dejarse ver.» (Benjamin, 1991/I, 693)

W. Benjamin parece proponer en este relato enigmático una alianza estratégica en horas bajas para el Materialismo Histórico. Acababa de comenzar la II Guerra Mundial. En Europa se jugaba una "partida" de consecuencias imprevisibles. Enfrente había un enemigo con una capacidad desmedida para aniquilar y destruir. Y lo que recomienda Benjamin es servirse de un enano jorobado y feo, la teología, que no debe dejarse ver, pero que puede prestar una ayuda inestimable y decisiva. Esta propuesta extemporánea quizás resultaba tan extraña entonces como ahora, aunque por motivos diferentes. El Materialismo Histórico tenía en aquel momento razones de peso, por muy debilitado que se encontrase o quizás por ello, para ver en la religión y la teología más bien unos aliados del enemigo, a los que hay que combatir o, en todo caso, frente a los que hay que mantener las distancias. Por lo demás, ¿qué podía ofrecer ese enano jorobado? ¿No había estado poniendo su sabiduría y su experiencia acumuladas durante siglos al servicio del poder y el orden establecidos? Y lo que pudiera haber de valioso en esa tradición, ¿no había sido ya heredado y amortizado por la modernidad, es decir, irreversiblemente secularizado? A pesar de que los frentes parecían claramente definidos y no había vuelta atrás en la cesura que marca la modernidad, W. Benjamin percibe que hay elementos valiosos de la tradición judía y cristiana que se pueden haber quedado en el tintero, que no han sido asimilados. Y, según él, deben ser recuperados: «Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Si por el secante fuera no dejaría resto de lo que hay escrito» (Benjamin, 1991/V, 588). La imagen del tampón resulta muy sugerente. El papel secante pretende absorber completamente la tinta, quedarse con la sustancia, pero se encuentra en tensa contraposición con su contrario, del que produce un "volcado" en una confrontación de los extremos. Aunque el tampón desearía absorberlo todo, no puede lograrlo. Quizás no todo puede o debe ser absorbido, quizás el tampón no posee esa capacidad, quizás la modernidad quiso absorber y eliminar la religión, pero ha dejado de la "tinta" lo más importante, aquello que es decisivo y que Benjamin quiere absorber en su pen-

samiento, esto es, el mesianismo, que ahora sería un aliado inestimable y necesario cuando se produce la confrontación en la que todo está juego.

Es más, parece insinuar W. Benjamin, si el Materialismo Histórico declara obsoleta esa herencia teológica en su metodología corre peligro, paradójicamente, de volverse un puro artículo de fe. Esto es lo que le ha ocurrido al asumir la idea de progreso. Dilapidando la clave mesiánica de la secularización contenida en el "instante revolucionario", la socialdemocracia ha convertido dicha idea en un "ideal", es decir, en una "tarea infinita", en una especie de idea regulativa, lo que supone de facto la renuncia a su realización. Pero cuando el Materialismo Histórico condena la teología a un fuera de juego político, se produce un vuelco curioso. Sus afirmaciones sobre el progreso histórico adquieren una dimensión religiosa, tal como parece insinuar la referencia a la pipa (¿de opio?) que fuma el muñeco. Se construye una especie de religión de sustitución, tan alienante y desactivadora de la praxis revolucionaria como la ideología religiosa. La visión de la historia que la percibe como presidida por una astucia que conduce inexorablemente hacia el triunfo final del proletariado posee un efecto narcotizante que impide reconocer la constelación de peligros y la amenaza de aniquilación que se avecina. Es necesario pues romper con esa visión.

Cuando se condena la teología a un fuera de juego político, se construye una religión de sustitución tan alienante como la ideología religiosa

En uno de los muchos fragmentos que acompañan la redacción de las tesis, Benjamin afirma: «Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases» (Benjamin, 1991/I, 1231). Podríamos pensar que se trata de una afirmación parecida a la de aquellos pensadores, como K. Löwith, que ven en bastantes de los conceptos modernos de historia un trasfondo teológico que los convierte en herederos de las visiones judeo-cristianas (Löwith, 2006). Pero, señalando esa relación, W. Benjamin pretende algo más, como pone de manifiesto otro fragmento: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo» (Benjamin, 1991/I, 1232). Al referir la teología al materialismo histórico, la teología da un vuelco en su opuesto de manera que ya no da ningún concepto de sí, sino que sólo se hace perceptible en la forma como se ha introducido y ha quedado abismada en lo profano, pero la revolución recibe de esa manera un rostro mesiánico, su verdadero rostro. La revolución ya no es vista como la "locomotora de la historia" de la que hablara Marx, como un salto hacia un futuro abstracto en el que, como denuncia Benjamin, se perpetúa la dominación y la catástrofe, sino como un echar mano al freno de emergencia, como una ruptura de la dinámica ciega de un sistema, el capitalismo, que en su avance imparable reproduce la dominación y con ella incontables

víctimas convertidas en precio irrelevante de un progreso sin final. Lo que el enano jorobado enseña es que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante. La esperanza mesiánica no consiste pues en alimentar una utopía que se realizará al final de los tiempos, sino en la capacidad de constatar lo que en cada instante permite atisbar la ‘fuerza revolucionaria’ de lo nuevo a contrapelo de la dinámica dominante de la historia.

Pero si estos esfuerzos de Benjamin llevaban ya la marca de lo extemporáneo o marginal y poco pudieron hacer entonces para romper los frentes de la confrontación histórica entre teología y materialismo histórico, y menos aún para conseguir que esa alianza estratégica detuviese la destrucción ideológica, política y bélica del proyecto emancipador en los campos de batalla de la II Guerra Mundial, en una época como la nuestra de fundamentalismos y neotradicionalismos que hacen saltar todas las alarmas sobre posibles cortocircuitos incendiarios y violentos entre religión y política, en una época en la que las fuerzas políticas que puedan ser asociadas con lo que otrora significó el materialismo histórico —aunque sea con todas las cautelas, reservas críticas y necesarias actualizaciones— no sólo se encuentran en una situación de extrema debilidad, sino que también han eliminado de su horizonte teórico y práctico toda pretensión revolucionaria, en una época como la nuestra, pues, ¿qué se puede hacer con una propuesta como la de W. Benjamin? ¿Cómo trasladar sus indagaciones tan sugestivas como enigmáticas a nuestra situación actual? ¿Tiene sentido volver a plantear una alianza entre mesianismo y política emancipadora o revolucionaria? Por sorprendente que parezca, esto es lo que proponen los autores que vamos a analizar a continuación —Jacob Taubes, Alain Badiou, Slavoj Žižek y Giorgio Agamben. A pesar de todas las diferencias hay una cosa que les asemeja: el acuerdo aparente a la hora de identificar al enano jorobado y feo del relato de W. Benjamin. Se trata del Apóstol de los gentiles, figura central del cristianismo y de la historia de occidente². Esta recuperación fuera del ámbito teológico y exegético es la que ha llevado a hablar de una “resurrección política de San Pablo” (Bullimore, 2006).

1. Jacob Taubes y la teología política de Pablo

Jacob Taubes, uno de esos intelectuales que rompe los moldes de las disciplinas y no se deja impresionar por divisiones políticas, religiosas o culturales preestablecidas, pocas semanas antes de que un cáncer pusiera fin a su vida, en

2 No deja de ser curioso que la descripción más antigua que tenemos del Apóstol Pablo en los *Hechos de Pablo y Tecla*, escrito apócrifo del siglo II, lo presente como «una persona de baja estatura, de cabeza calva, las piernas arqueadas, el cuerpo vigoroso, cejijunto, la nariz algo prominente», cit. en Barbaglio, 1989, 57. Agradezco esta referencia al profesor de Nuevo Testamento José Cervantes.

sus conferencias sobre la *Carta a los Romanos* en Heidelberg señalaba las semejanzas entre el capítulo 8 de la carta y el brevísimo texto de W. Benjamin póstumamente publicado bajo el título de *Fragmento teológico-político*. Ponía así en relación al apóstol de los gentiles con el intelectual judío empeñado en recuperar el significado político del mesianismo y reivindicaba de esa manera la modernidad del primero³. En ese texto Benjamin abordaba la relación entre el orden profano y el orden mesiánico, entre el Mesías y la historia, pero negando toda significación política de la teocracia. Para Taubes la clave para desentrañar este enigmático texto de Benjamin está en San Pablo: el significado escatológico de una naturaleza marcada por la caducidad, el carácter apocalíptico de la ausencia de transiciones entre los dos órdenes, la política mundial como nihilismo conectada con el anuncio paulino del final de la figura (*morphé*) de este mundo y el como si (*hos me*) de la existencia en el Mesías⁴. En ese contexto afirma Taubes que todos los conceptos cristianos que él conoce «son altamente explosivos desde el punto de vista político o se vuelven tales en un cierto momento» (Taubes, 2003, 99). Esta afirmación revela una de las claves de su aproximación a San Pablo inspirada por Walter Benjamin.

Taubes ofrece en sus conferencias dictadas con enorme libertad y espontaneidad una lectura de la Carta a los Romanos como acta fundacional de una teología política subversiva, que pretende recuperar a Pablo como un disidente judío cuyo anuncio del Mesías crucificado nace de la lógica interna del mesianismo. El saludo inicial de la carta recoge una presentación autolegitimadora del apóstol ante una comunidad que él no ha fundado y que vive en el corazón del mismo del Imperio Romano. Pablo habla de su “vocación” y se coloca con el uso de este término en línea con los profetas de Israel, inscribiendo así la misión a los gentiles en la historia salvífica judía y en el cumplimiento de las promesas escatológicas. La procedencia davídica del Mesías es la base sobre la que Pablo proclama una entronización con pretensiones universales avaladas por los atributos de poder del Hijo de Dios resucitado. Taubes interpreta estos atributos como “una declaración de guerra a Roma”. El frente político se abre con sólo nombrar esos títulos impe-

Taubes ofrece una lectura de la Carta a los Romanos como acta fundacional de una teología política subversiva

3 Antes que K. Löwith publicara su obra crítica en torno al influjo del pensamiento histórico-salvífico de la tradición judeo-cristiana sobre la filosofía moderna de la historia y sobre el pensamiento político desde la ilustración, *Meaning in History* (1949, trad. Löwith, 2006)), ya había aparecido publicada la obra de Jacob Taubes *Escatología occidental* (1947), en la que éste, al contrario de K. Löwith, defiende la legitimidad y el sentido de esa genealogía (cf. Jaeger 2001).

4 Probablemente se trata de una interpretación forzada del texto de W. Benjamin, como ha señalado G. Hartung (2001). Pero nuestro objetivo aquí se centra en la significación del apóstol Pablo para la teología política de Taubes, por más que esto le lleve a malinterpretar el mesianismo en Benjamin.

riales ante una audiencia especialmente familiarizada con el culto al César. La situación especial de la que gozaban los judíos en el Imperio como *religio licita* refleja un compromiso que les dispensaba del culto al César. Dicho compromiso exigía prudencia política, pero también venía favorecido por lo que Taubes llama “la apoteosis helenística del *nomos*”. La idea de ley —torá, ley natural, ley romana— representaba una moneda de cambio reconocida por romanos, griegos y judíos, clave de paz interna y vehículo de misión entre los grupos. Por eso la alternativa que plantea el apóstol, no el *nomos* sino el crucificado por el *nomos* es el emperador, supone una provocación no sólo para los judíos, también rompe el consenso sobre el que se basa el orden existente. Esa proclamación contiene un vuelco de los valores dominantes, un vuelco «que pone patas arriba la teología de las capas altas judías, romanas y helenas, todo el batiburrillo helenista» (Taubes, 2003, 38). Pablo proclama un nuevo universalismo que rompe con el consenso de la ley y el orden, que pasa por el crucificado. No busca sustituir el *nomos* de la tierra por la Torá, el poder del emperador por una teocracia, sino negar radicalmente la ley como poder del orden político.

Pero si el Mesías ha sido condenado según la ley, esto coloca a Pablo ante dificultades casi insalvables para legitimar su evangelio en continuidad con la historia salvífica de Israel. Taubes recurre al movimiento sabatiano de los siglos

XVII y XVIII, en el que ejemplifica la paradójica misión del Mesías de hacerse impuro para salvar a los impuros; al ritual de la fiesta del Yom Kippur y la tensión entre maldición y perdón, las paradojas de la lógica sacrificial y la oferta de Dios a Moisés de fundar un nuevo pueblo de la Alianza, el juego de castigo y justificación, así como los vínculos de estas representaciones asociadas a la fiesta de la reconciliación con las historias de martirio, las especulaciones sobre Adán, el papel vicario del “resto” y los

mitos escatológicos de salvación. Todo esto le permite hacer plausible que la empresa de Pablo de fundar un pueblo de Dios universal sobre la base jurídica de la antigua alianza se inscribe en la lógica interna del mesianismo judío. La misión a los gentiles es para Pablo una misión *desde* los judíos.

Pero, en todo caso, la constitución de una nueva comunidad ya no se sustenta ni en el vínculo étnico ni el orden político del imperio, sino en la fe en el Mesías crucificado y resucitado, escándalo y locura. La Iglesia paulina se entiende a sí misma no como particularidad enfrentada a otras comunidades, sino como un orden universal abierto, como constitución de un cuerpo social, que ni siquiera pretende destruir el estatus especial de Israel en el orden salvífico. La clave de esa constitución es el amor, amor al prójimo hacia dentro y el amor al enemigo hacia fuera. Taubes subraya esta significación del amor llamando la atención sobre el hecho de que Pablo en la Carta a los Romanos vaya más allá de Jesús en la reducción del doble mandamiento al solo mandamiento del amor

Pablo proclama un nuevo universalismo que rompe con el consenso de la ley y el orden y que pasa por el crucificado

al prójimo. Quizás nadie como Nietzsche en su contrariedad haya percibido la novedad subversiva de este mensaje, su radical cuestionamiento de la desigualdad, de la dominación y la opresión ejercida por los fuertes sobre los más débiles, convertida en un orden natural e inocente. Lo que Nietzsche denuncia como resentimiento de los sacerdotes frente a la jerarquía natural de la vida es para Taubes el principio de una nueva comunidad universal de iguales ante Dios (Mate, 2006b, 30).

Pero junto al tema de la subversión de todo orden jerárquico en la construcción social, la otra cuestión importante es la referida al tiempo. Taubes se ve a sí mismo como un apocalíptico en el espíritu del mesianismo judío y paulino, reivindicando el núcleo temporal de la idea de historia. En la *Escatología occidental* ya se había referido a Israel como «el lugar histórico de la revolución apocalíptica» (Taubes, 1991, 15), en el que se plantea por primera vez la cuestión del sentido de la historia como pregunta por el final de sufrimiento y la violencia en el curso histórico. En esa revolución se trata de realizar una interrupción del curso catastrófico de la historia en un horizonte mesiánico. De ahí que Taubes, desde un trasfondo judío, piense la interpelación escatológica dirigida a Dios a la vista de la historia de sufrimiento e injusticia de una manera política o, lo que es lo mismo, como una interpelación que posibilita una cultura de resistencia y compromiso, de rebelión frente al sufrimiento injusto.

Una vez destruida toda concepción jerárquica de la sociedad, así como la distinción entre el orden social y un soberano que se sitúa por encima de ese orden como su garantía y salvaguarda, pero trascendente a él, pierde sentido toda legitimación religiosa del orden jerárquico. No es que hayan desaparecido las amenazas totalitarias, pero el universo social y cultural que podría darle legitimidad perdurable ha desaparecido irreversiblemente. Sin embargo, la identificación entre orden social y soberano en el pueblo que se gobierna a sí mismo, no resuelve de un plumazo, según Taubes, la cuestión de la relación entre el régimen de intercambio de argumentos racionales para organizar la vida social y el encubrimiento ideológico de intereses particulares y motivaciones irracionales. Pero hablar de ideología es reconocer la pervivencia del mito y de su papel político. Como pronosticara Weber, los viejos dioses emergen de sus tumbas y libran nuevas batallas en un mundo sin Dios y sin jerarquías. «El caos actual de las mitologías antagónicas puede entonces conducir —si no a otra cosa— a un reconocimiento de la unidad indivisible de teología y teoría política. El puente secreto entre ambos terrenos se basa en el concepto de poder. Sólo cuando el principio universal del poder pierda su validez será superada la unidad de teología y teoría política. [...] una crítica del elemento teológico dentro de la teoría política se basa en una crítica al principio mismo del poder» (Taubes, 2007, 275). Por eso quizás sólo se pueda romper esa unidad por medio de una teología política negativa como crítica del poder (Gaeta, 2006, 26).

2. Alain Badiou: S. Pablo y el acontecimiento que funda la universalidad

Alain Badiou se define a sí mismo como un pensador de izquierdas radical y señala como rasgos característicos de esa izquierda radical el igualitarismo y el anti-estatalismo (Badiou, 2006). Rechaza pues las formas diferenciadoras y jerárquicas de representación que dominan en el "capital-parlamentarismo" y todos sus esfuerzos se centran en luchar por un "comunismo de las singularidades". Bajo estos presupuestos no puede extrañar su distancia frente a las teorías y las filosofías políticas convencionales, centradas en determinar las condiciones de posibilidad de la democracia. La cuestión política central para Badiou es el acontecimiento revolucionario de la verdad. Por eso su concepción de la política se aleja de aquellas que la conciben como un subsistema social, un conjunto de instituciones de gobierno y participación ciudadana o un tipo de construcción discursiva. Política en sentido enfático es una intervención que posee carácter de acontecimiento y que interrumpe el curso normal de las cosas, forzando a todos los que participan en el proceso social a un replanteamiento radical.

El punto de partida del pensamiento crítico es la rebelión contra la injusticia y el descontento con la situación del mundo. Pero esta rebelión va emparejada con una pretensión de universalismo, que paradójicamente está sustentada por una decisión subjetiva en la que el sujeto se pone completamente en juego. Se trata, según él, de mantener la tensión entre esos dos extremos: la apuesta subjetiva y la exigencia de fundamentación racional, es decir, de pensar el acontecimiento impensable. Para ello no hay que considerar la decisión partiendo del sujeto, sino al contrario, pensar al sujeto desde la decisión que precede a su ser. De este modo, el final de la metafísica no tiene por qué suponer la muerte del sujeto, pues éste se entiende como el punto en que se conectan de modo racional acontecimiento, singularidad y verdad. Badiou concibe al sujeto como el lugar del acontecimiento de la verdad en cada caso singular (Badiou, 1993, 20ss). Puede decirse que el sujeto "acontece" allí donde es atrapado por un acontecimiento de la verdad y se mantiene fiel a él. Pero ni el acontecimiento precede al sujeto que se deja atrapar por él, ni el sujeto existe a priori. Se trata de una producción recíproca: el sujeto interpreta el acontecimiento como tal acontecimiento y esta interpretación es parte del acontecimiento que adquiere existencia al ser nombrado por el sujeto. El sujeto se constituye como tal al convertirse en portador de la fidelidad al acontecimiento, en alguien que se replantea la totalidad de su vida en razón de una singular experiencia erótica, política, científica o artística, y subordina la totalidad de la vida a ella. Y lo mismo ocurre con la verdad. Ésta no es adecuación a la realidad o resultado de un consenso entre los participantes en un debate discursivo, sino el proceso de fidelidad a un acontecimiento.

Cuando Badiou habla de acontecimiento no está pensando en la manifestación de un ser que le precede. Más bien ser y acontecimiento se encuentran en irreconciliable oposición. El acontecimiento no pertenece a la dimensión del ser, sino del no-ser. Puesto que surge de la nada no puede ser deducido a partir de las coordenadas de la situación de la que surge (Badiou, 1999a). Y por eso sólo podemos realizar una aproximación negativa al acontecimiento: se trata de una interrupción o suspensión de los órdenes ontológicos establecidos que permite ofrecer espacio y tiempo a una nueva apuesta. Esta ruptura posee carácter político, puesto que supone resistencia frente a lo que hay y quiebra con ello. Esto resulta tanto más evidente, cuanto que desde el punto de vista de la filosofía del acontecimiento la praxis política nunca puede reducirse a estructuras sociales, más bien irrumpe en el espacio social impidiendo su clausura en un orden totalizador y casi natural.

Bajo esta perspectiva el capital-parlamentarismo aparece como una negación de la praxis política. El Estado se ha convertido dentro de él en mera instancia para optimizar el marco de condiciones de la economía y en un baluarte contra toda justa redistribución de la riqueza y contra todo intento de cambio social radical. Es un dispositivo de liquidación de lo singular, una gran maquinaria de clasificación entre el "nosotros" y los "otros", entre lo posible y lo imposible, entre los poseedores y los expoliados. Dentro de ese marco la política se ve reducida a un orden sindical, parlamentario y profesional volcado en prevenir las sorpresas y someter a prueba los fallos. De ahí la tendencia del poder a superar toda medida, a alcanzar cierta infinitud, a totalizarse. Por el contrario, la praxis emancipadora no se deja explicar por el marco categorial vigente en la situación de la que surge, sino que más bien representa su suspensión. Esta subversión de las bases del orden social es lo que Badiou identifica con la "hipótesis comunista" (Badiou, 2008, 129-137).

Ni que decir tiene que, por su misma estructura, el riesgo de fracaso o de corrupción pertenece de modo constitutivo al acontecimiento. Este no posee ninguna garantía ontológica. Badiou lo analiza en su *Ética* (Badiou, 1993) bajo tres figuras: la traición (retornar a una situación anterior al acontecimiento), el desastre (positivizar el acontecimiento, encerrándolo en el ámbito de la inmanencia o forzando una lógica del desastre) y el simulacro (ambicionar el fortalecimiento de una supuesta plenitud en vez de la irrupción de un vacío). Pero sólo reduciendo lo político a mera administración de lo existente o a la prolongación de lo dado es evitable dicho riesgo. La mejor forma de enfrentarse a él sin eliminarlo, al precio de negar la política misma, no será convertirla en un proyecto de realización de la sociedad sin clases o una "buena" democracia, sino en un movimiento colectivo que visibiliza y articula las pretensiones de los indivi-

El acontecimiento es una interrupción o suspensión de los órdenes ontológicos establecidos que permite ofrecer espacio y tiempo a una nueva apuesta

duos singulares en la universalidad. Frente a la lógica del mero reparto, de la administración de los grupos sociales, representada por el Estado, la política debe fundarse en un movimiento en el que están inscritas de modo estructural la “porosidad hacia el acontecimiento” y la “flexibilidad variada en el asalto de lo imprevisto”. En oposición a la definición tradicional, la política sería el arte de lo imposible, de lo que puede suceder y, sin embargo, no es predecible. La alternativa a una democracia apesada institucionalmente, estatalizada y despolitizada es una democracia como dinámica política en la que las partes excluidas de una situación política específica en el momento de su presentación trasladan sus reivindicaciones al orden del día y las hacen valer, transformado así el marco institucionalizado en el que no tenían cabida. ¿Pero qué significado puede tener el cristianismo dentro de esta comprensión de la política?

Para Badiou la fe cristiana representa un paradigma fundamental del acontecimiento. La muerte y resurrección de Cristo es el núcleo activo a partir del que se construye el sentido como fidelidad a él. De modo que en el cristianismo encontramos todos los parámetros de la doctrina del acontecimiento. Ciertamente para Badiou la resurrección de Cristo no pasa de ser una fábula (Badiou, 1999b, 5). El acontecimiento (milagro) no es una intervención del Dios trascendente en el orden de la inmanencia, sino la irrupción de algo completamente nuevo desde la infinitud inmanente del mundo, una irrupción que significa conmoción, quiebra y novedad radical⁵. No es más que «la invención de una nueva vida *por el hombre*» (Badiou, 1999b, 75). De lo que se trata no es de salvar el significado dogmático de la resurrección. Lo que la figura de Pablo nos permite es pensar el acontecimiento y la vida militante en un momento de desilusión revolucionaria tras la muerte de todas las utopías movilizadoras. Lo esencial es la fe de Pablo en Cristo y el acontecimiento del Mesías. Ambas se constituyen mutuamente. Y esto se produce por medio de un corte, de la irrupción de algo nuevo no deducible del curso anterior de los acontecimientos o de los discursos dominantes. La conversión es una quiebra radical y repentina que establece un antes y un después entre dos identidades, Saulo y Pablo. También el fracaso mesiánico de Jesús adquiere una significación inesperada. Jesús es el

5 A. Badiou elabora su ontología del acontecimiento con ayuda de las teorías matemáticas de Georg Cantor, Kurt Gödel y Paul Cohen. La intención de esta ontología es presentar la experiencia religiosa de la trascendencia desde la perspectiva de una inmanencia radical, secularizar el concepto de infinitud y desconstruir la oposición entre finito e infinito, entre lo intramundano y lo sobrenatural, para así mostrar que la finitud no es más que un caso especial de la infinitud de posibilidades. El acontecimiento no es la irrupción de la trascendencia en el mundo, sino de un *novum* desde la infinitud inmanente del mundo.

Mesías no pese a la cruz sino en razón de la cruz. Para apoyar esta interpretación, Badiou recupera todos los temas clásicos de la discusión teológica en torno a San Pablo: su desinterés por el Jesús histórico, su encuentro singular con Cristo no apoyado en otra autoridad distinta del mismo encuentro (conversión y constitución como apóstol), su concentración en el anuncio de Cristo, muerto y resucitado⁶.

De esta manera la paradoja de una subjetividad radical como fundamento del universalismo cristiano se convierte en uno de los elementos centrales de la lectura de Pablo por parte de Badiou, que le permite ilustrar en él la relación entre acontecimiento y subjetivación: "El sujeto cristiano no existe antes del acontecimiento que anuncia (la resurrección de Cristo)" (Badiou, 1999b, 15). Lo que importa es el poder fundante del gesto subjetivo, la vinculación radical del acontecimiento de la verdad con el yo. El acontecimiento del Mesías representa una ruptura con el orden ontológico de mundo sociocultural del primer siglo. Pablo se enfrenta a los dos discursos dominantes, el judío y el griego, que en su oposición se sostienen mutuamente. El primero es el del profeta que anuncia (y permite exigir) una señal en el marco de una elección particular. El segundo es el del sabio que pregunta por la naturaleza en el marco de un cosmos totalizador y que excluye de entrada toda excepcionalidad en un universo clausurado. Particularismo étnico judío contrapuesto a falsa universalidad griega. Ambos imponen una forma de obediencia externa, que es completamente diferente de la fidelidad al acontecimiento.

En Pablo, el acontecimiento del Mesías representa una ruptura con el orden ontológico de mundo sociocultural del primer siglo

«El proyecto de Pablo es mostrar que una lógica universal de la salvación no puede acomodarse a ninguna ley, ni a la que liga el pensamiento al cosmos, ni a la que regula los efectos de una elección excepcional. [...] Es necesario partir del acontecimiento como tal, el cual es acósmico e ilegal, no integrándose en ninguna totalidad, y no siendo signo de nada.» (Badiou, 1999b, 45)⁷.

6 No deja de ser interesante que en Badiou la recuperación de la significación política del Cristianismo no vaya de la mano de la reivindicación del Jesús histórico como profeta crítico o revolucionario político, tal como ha ocurrido dentro de los movimientos y las teologías que desde la segunda mitad del siglo XX subrayan la dimensión política del cristianismo. Pero esto tiene que ver con la teoría política de Badiou vinculada al concepto de acontecimiento, como hemos visto más arriba.

7 Como hemos visto más arriba esto es lo que Taubes llama la "apoteosis helenista del nomos", en la que judíos, griegos y romanos coinciden.

A esos dos discursos Badiou opone el discurso del apóstol, que proclama la verdad de un acontecimiento que supera todos los discursos sustentados en conocimientos, sean conocimientos de signos o conocimientos racionales. La verdad no se “verifica” con argumentos de razón ni con signos prodigiosos, sino a través de la fidelidad al acontecimiento, que es tanto como decir que coincide con el proceso de la fidelidad y la novedad que ella instaaura en la situación dada. Y puesto que el acontecimiento es ruptura, la fidelidad a él no puede ser otra cosa que ruptura pensada y practicada respecto al orden en el que irrumpe el acontecimiento. Por eso tampoco desde el punto de vista del sujeto se produce una confirmación de lo dado previamente ni una constitución sin fisuras. El sujeto que discierne el acontecimiento y se constituye por él es un sujeto dividido entre la carne y el espíritu, la muerte y la vida, la Ley y la Gracia, la situación y los efectos del acontecimiento, que comparte la condición del primer y el último Adán, el ya pero todavía no. Así pues, por un lado está todo lo que constituye una identidad cerrada de la que hay que liberarse, el ámbito de

Frente a la universalidad abstracta o la singularidad particularizante, Pablo representa una *singularidad universal* que rompe con la hegemonía de los dos discursos precedentes

la multiplicidad particularista de lo calculable cerrado al acontecimiento. Por otro, lo que está referido a aquello que genera el acontecimiento, la multiplicidad de la sobreabundancia del uno que se ofrece a todos. Ésta es la forma de constitución de una universalidad no cerrada inscrita en el monoteísmo. «El único correlato posible de lo Uno es lo universal» (Badiou, 1999b, 82). Se trata de una universalidad que no puede ser contenida en la particularidad de la ley a la que se enfrenta el orden de la gracia. Su carácter indebido, translegal es la condición de posibilidad de que el

acontecimiento esté destinado a todos. Existe un vínculo fundamental entre universalismo y gracia. «Sólo hay dirección a todos en el régimen del sin causa. Sólo es dirigible a todos lo que es absolutamente gratuito. Sólo el carisma, la gracia, están a la altura de un problema universal» (Badiou, 1999b, 84), pues sólo ella permite a la multiplicidad a la que se dirige el acontecimiento superar su propio límite. El sujeto del acontecimiento es siempre más de lo que meramente es, pues en él se unen universalidad y particularidad, lo que lo convierte en figura prototípica del universalismo por venir. Lo que se anuncia desde el acontecimiento del Mesías es la trascendencia de la igualdad que resuena en la exhortación de Pablo: “No os amoldéis a este mundo, sino id transformandoos con la nueva mentalidad” (Rom 12,2).

Frente a la universalidad abstracta o la singularidad particularizante, Pablo representa una *singularidad universal* que rompe con la hegemonía de los dos discursos precedentes. Singularidad y universalidad se ven transformadas. La singularidad como rebasamiento por el acontecimiento de una determinada estructura de lo simbólico y la universalidad como verdad supracomunitaria. Así pues, la verdad/acontecimiento posee un carácter singular, no nace de ninguna legalidad o regularidad universal, pero al mismo tiempo tampoco está fundada en una particularidad comunitaria o destinada a fundarla. Es para todos y para cada uno. La significación política actual de esta singularidad universal se hace patente si la confrontamos con los principios de la conmensurabilización de todo lo singular a través de la forma de la mercancía, sobre la que se funda un orden particular que, sin embargo, excluye lo singular: «la abstracción monetaria capitalista es, ciertamente, una singularidad, pero una singularidad *que no tiene miramientos con ninguna singularidad.*» (Badiou, 1999b, 10s) La expansión de la lógica del capital y la falsa universalidad que extiende la conmensurabilidad de la forma mercantil son las antípodas concretas de lo singular y lo universal tal como Badiou los rescata en la “singularidad universal” paulina.

3. Slavoj Žižek: S. Pablo y la recuperación política del núcleo no perverso del cristianismo

Slavoj Žižek comparte con Badiou no sólo el interés por el apóstol Pablo, también la convicción de la ineludabilidad del orden ontológico y la defensa de una política radical. Su análisis de la sociedad parte del reconocimiento de un “trauma” que se resiste a toda simbolización. Es el núcleo imposible de lo social (Žižek, 2002a, 87). Una imposibilidad constitutiva de lo social y una incompletud de su forma que valen también para la definición de democracia (Žižek, 2003a, 6). En la introducción a *El espinoso sujeto* (2001) Žižek define su proyecto de filosofía política como un proyecto de izquierdas y anticapitalista, es decir, directamente posicionado frente al neoliberalismo globalizado y su complemento ideológico, el multiculturalismo liberal-democrático. Dentro de este marco la política se ve reducida a la administración de necesidades y a la reproducción de las condiciones de acumulación capitalista. Todos los particularismos son atendidos y al mismo tiempo puestos al servicio de los intereses del mercado. La clave está en la negociación particular de los intereses evitando que una demanda particular alcance una «condensación metafórica que pide la rees-

tructuración global de todo el espacio social» (Žižek, 2001, 226). En ese marco se pueden negociar los compromisos entre los actores políticos, pero el marco mismo del capitalismo se impone como innegociable. De ahí la necesidad de repolitizar la economía. No se puede aceptar el modo de funcionamiento de la economía como estado objetivo de cosas, como mecanismo neutral (socialdemocracia). Sin embargo, más que a una repolitización de la economía a lo que asistimos es más bien a un intento de blindaje del capital-parlamentarismo mediante la estrategia de desacreditar cualquier propuesta que cuestione este consenso dominante tachándola de totalitaria. El chantaje liberal consiste en identificar toda perspectiva de cambio radical con el riesgo de totalitarismo (Žižek, 2002b). A esta estrategia de defensa del marco neoliberal mediante la exitosa demonización terminológica de los proyectos emancipadores de izquierda radical, Žižek responde con desparpajo y provocación: «si algunos liberales de gran corazón desaprueban esta elección radical por considerarla *Linksfaschismus*, ¡que así sea!» (Žižek, 2003b, 328).

La ideología de la muerte de las ideologías ha bloqueado la capacidad de imaginar un cambio social radical, pero la posibilidad de ir más allá de lo dado

El acto político es más que administración de necesidades e intereses, es una intervención que apunta a un objetivo que no se deja reducir a la lógica del sistema

está inscrita en el *cogito*, o mejor, en la capacidad de negación del *cogito*, que impide que el sujeto se vuelva completamente transparente a sí mismo o alcance unidad con el mundo. Esto tiene que ver con la relación entre lo real, lo imaginario y lo simbólico. Lo real es el vacío que deja a la realidad incompleta e inconsistente, que posibilita y demanda la simbolización, pero que finalmente nunca puede ser atrapada en la simbolización. Este descentramiento, el continuo desplazamiento que nunca puede ser completamente ocultado, es

constitutivo del sujeto. Por más que las identificaciones intentan tapar ese desgarramiento y simular la consistencia del sujeto o del mundo, esto nunca se consigue. Se lucha constantemente contra la locura de una negatividad desbocada, pero la locura es una necesidad ontológica que marca el salto entre el animal integrado en su entorno y el habitante de un universo simbólico. Ambos polos se requieren mutuamente. La defensa frente a la absoluta negatividad se realiza por medio del sistema simbólico de identificaciones que intenta remendar los desgarramientos en la textura del universo y hacer legible el fondo oscuro y caótico sobre el que se levanta el sujeto. Éste recibe un lugar dentro de un orden simbólico (sociedad) por medio de la interpelación, de los mandatos simbólicos que lo subjetivizan (Althusser). Pero el sujeto nunca es completamente absorbido por las subjetivaciones a las que precede y posibilita. Existe un vacío entre lo real y su simbolización y ese vacío es el sujeto mismo (Lacan). Todo intento de cerrarlo está condenado al fracaso y sólo se conseguiría al precio de la diso-

lución del propio sujeto. Pero esto quiere decir que toda ontología (y todo orden social) están marcados por la contingencia y se apoyan en un acto subjetivo, no pueden pretender por tanto agotar lo real. Realidad y sujeto son inclausurables.

El papel del fantasma⁸ es ocultar esa incompletud del orden simbólico (socialmente constituido) y del sujeto, enmascarar su constitutiva menesterosidad. Esto se produce mediante la representación de un estado ideal y la explicación del obstáculo externo que impide su realización, como paradigmáticamente ocurre en el nacionalsocialismo. Al mismo tiempo que se afirma una identidad como plenitud, se oculta la menesterosidad constitutiva del sujeto y la no existencia del gran Otro (Lacan) atribuyendo la falta a una causa exterior. Pero la fuerza del fantasma proviene de su capacidad para ofrecer un marco de orientación que, por un lado, hace legible el mundo y la propia vida y, por otro, permite desear y actuar gracias al orden simbólico que crea, por más que su aparente consistencia sea necesariamente frágil.

Bajo estos presupuestos la política debería apuntar a la creación de un nuevo tipo de subjetividad. Se trataría de no escamotear la imposibilidad de clausuración ni eliminar la aporía que atraviesa toda relación humana consigo y con el mundo, pero al mismo tiempo percibir la limitación y falsedad de lo existente, impedir la paralización propiciada por la ideológica concepción de un mundo consistente y cerrado y posibilitar el acto político allí donde no parecen haber más opciones de acción. Para ello es preciso enfrentarse a las diferentes formas de negación de la política, entre las cuales destaca hoy lo que Žižek llama la *post-política*. Se trata de una reducción de la política al intercambio de opiniones y conocimientos de expertos vehiculados a través de un sistema de representación que se hace cargo de todas las necesidades e intereses siempre que pasen por el procedimiento establecido en el marco del capital-parlamentarismo y no interfieran en la circulación del capital.

Para Žižek, por el contrario, el acto político es más que administración de necesidades e intereses, es una intervención que apunta a la transformación del orden simbólico existente y que por tanto no puede funcionar dentro de él. Dicho de otra manera, el acto político apunta la universalización de un objetivo político que no puede realizarse en el sistema existente y que por tanto lo tiene que cuestionar. El objetivo particular representa la negación de la universalidad establecida. Por eso lo político sólo se realiza en ese objetivo particular que se

8 Lacan designa con la palabra "fantasma" la representación psíquica de un objeto o una situación que el sujeto recuerda por medio de una imagen. Pertenece pues al registro de lo imaginario. De manera más específica se trata de una forma de defensa contra vivencias frecuentemente traumáticas o de manera general frente al vacío del gran Otro.

resiste a ser codificado según el orden simbólico dominante y a ser sometido a los procedimientos de expresión política preestablecidos, en definitiva, lo político se realiza en el objetivo que no se deja reducir a la lógica del sistema. La dificultad añadida para el acto político en la era de la post-política viene dada porque en ella se produce una sofisticada negación de la política mientras se crea la apariencia ideológica de que todos los objetivos políticos son igualmente reconocidos y todos pueden realizarse en el marco dominante de representación.

La ruptura intrínseca al acto político puede conferirle la apariencia de un decisionismo vacío. Pero se trata de una independencia frente al cálculo y la argumentación estratégicos, de una carencia de soporte fantasmático, que viene dada por la exigencia de realizar lo imposible⁹. Siempre posee la forma de una revolución, pues ha de realizarse sin ningún respaldo positivo en el orden existente, que nunca está “maduro” para un cambio radical¹⁰. Pero todo lo demás se agota en actividades que nada cambian lo fundamental, que aceptan las bases económicas existentes y el orden dado, y que por lo tanto contribuyen a reproducirlo. Hay que «cuestionar el orden universal concreto existente, en nombre de su síntoma, de la parte que, aunque inherente al orden universal existente, no tiene ningún lugar propio en él» (Žižek, 2001, 243). Esta exigencia tiene su razón en que la parte que no toma parte en el sistema no puede ser reconocida por éste como diferencia específica, es decir, como diferencia reconocible como propia, sino sólo como diferencia pura y exterior. Por ello la diferencia entre el orden existente y la parte que no toma parte en él actúa como lugarteniente de una posible universalización del objetivo político particular que obliga a replantear radicalmente dicho orden.

«La universalidad radical “abarca todo su contenido particular” precisamente en cuanto está vinculada a través de una especie de cordón umbilical con el Resto: su lógica es que “precisamente aquellos excluidos que no tienen un lugar apropiado dentro del orden global son quienes encarnan directamente la verdadera universalidad, aquellos que representan el Todo en contraste con todos los demás que representan sólo sus intereses particulares”.» (Žižek, 2005, 150)

⁹ Žižek va todavía más allá atribuyendo al acto político un carácter necesariamente terrorista, dado que destruye los fundamentos del orden político existente: «esto significa que en todo acto auténtico, en su gesto de redefinir por completo las reglas del juego, incluso la propia identidad básica de quien lo realiza, hay algo intrínsecamente terrorista» (Žižek, 2001, 405).

¹⁰ Aquí se inscribe la reivindicación de la figura de Lenin, cuya grandeza consistió en que, «aunque le faltó el aparato conceptual adecuado para pensar junto estos niveles [el económico y el político], él era consciente de la urgencia de hacerlo –una tarea imposible pero necesaria» (Žižek, 2004, 100).

Esta llamada a «identificar la universalidad con el punto de exclusión» (Žižek, 2001, 244) recuerda a la crítica paulina del orden constituido en nombre de la locura de la cruz. Dios desenmascara la sabiduría de este mundo (los poderosos) como locura y para desenmascararla elige lo loco, lo débil, lo despreciado, lo que no es. La expresión máxima de esa locura para el mundo es el Mesías crucificado. El no-lugar, la no-parte, lo débil, oprimido, excluido es un lugar epistemológico de revelación de la verdad del mundo, de la locura de su sabiduría. La cruz juzga al mundo, es la prueba de su injusticia y de otra justicia, y descentra al mundo, lo descoloca, lo hace aparecer bajo una nueva luz. Como dice Pablo en la Carta a los Romanos los poderosos “aprisionan la verdad en la injusticia” (Rom 1,18). Ahora la fuerza está en la debilidad: del Mesías crucificado y de los escogidos por Dios. Y la vida en el Espíritu es la vida que nace del trastocamiento del mundo, de la fuerza que es debilidad, de la sabiduría que es locura. Esto supone una nueva subjetivación, el nacimiento de un nuevo sujeto, que juzga y actúa en el espíritu que descubre la sabiduría de Dios.

Para entender la locura de la cruz que juzga al mundo (orden simbólico dominante) es necesario realizar una interpretación no perversa de la crucifixión o, dicho de otra manera, liberar al cristianismo de su núcleo perverso (Žižek, 2003, 24). En sentido genérico la perversión tiene que ver, como se señalaba más arriba, con el fantasma a través del que se constituye simbólicamente la realidad, es decir, con la manera en que lo Real, que no es ninguna especie de realidad detrás de la realidad, sino el vacío que provoca su incompletud e inconsistencia, produce la “realidad” con sus estabilidades, su apariencia de clausuración y su simulada determinación. Precisamente la sustitución de la fuerza aniquiladora de lo “real” por otra “realidad” pone al descubierto la esencia problemática de la religión y especialmente del cristianismo institucionalizado. El colapso del mundo y la coscomisión medievales y la aparición de la modernidad está relacionada para Žižek precisamente con el conocimiento de que el fantasma fundamental es una ilusión producida por nosotros, es decir, con el saber sobre la no existencia del Otro que engendra la realidad simbolizada, algo que, como veremos, identifica genealógicamente a la modernidad con el núcleo no perverso del cristianismo. Después de establecida la no existencia del Otro, después de la quiebra de la modernidad con el universo cristiano, «toda limitación/restricción es un obstáculo cuidadosamente AUTOIMPUESTO» (Žižek, 2005, 77). La negativa del sujeto a reconocer la no existencia del gran Otro (“la sociedad no existe”) y la propia no existencia es precisamente la que lleva a la producción del fantasma.

Para Pablo, la vida en el Espíritu es la vida que nace del trastocamiento del mundo, de la fuerza que es debilidad, de la sabiduría que es locura

Esa perversión genérica se estructura en la tradición religiosa en torno a la experiencia de culpa. La carencia de sentido del mundo produce tal angustia que preferimos el sentimiento de culpa por haber quebrantado un orden divino, ya que la quiebra confirmaría la existencia de dicho orden, a que no exista ningún orden en absoluto. Es lo que encontramos en el mito de la Caída y la necesaria expiación exigida por Dios. El auténtico misterio que guarda la narrativa de una trasgresión monstruosa que justifica el sentimiento de culpa es que no existe ningún orden cósmico que pudiera ser transgredido. De este modo la Ley actúa como "significante del amo", que es producido paradójicamente a través de la trasgresión criminal del universo armónico y actúa como vehículo del trabajo interminable de identificaciones sustanciales. El "pecado" crea el orden del mundo al producir tanto la necesidad de ese orden como el fantasma que responde a esa necesidad. Parafraseando a S. Pablo: «"el pecado" es precisamente la excepción misma que sustenta la Ley» (Žižek, 2005, 160). Asimismo, antes de la Ley o independientemente de ella no hay pecado. Nadie como S. Pablo ha desvelado en su crítica de la Ley la conexión "orden simbólico-trasgresión-restauración/reforzamiento del orden simbólico". Para Žižek S. Pablo realiza una "transustanciación" del judaísmo que revela el horror que primero debieron afrontar los judíos, la opacidad del deseo del Otro, y al mismo tiempo la libra «de la cobertura fantasmática que me dice qué quiere el Otro de mí» (Žižek, 2005, 177). Es de este modo como se abre el espacio de la libertad y se crea la comunidad cristiana.

«El cristianismo pone sobre el tapete la posibilidad de la ruptura radical, de la quiebra de la "gran cadena del ser", ya en esta vida, mientras todavía estamos plenamente vivos. Y la nueva comunidad fundada en esta ruptura es el cuerpo vivo de Cristo.» (Žižek, 2002b, 69)

«El "Espíritu Santo" designa un nuevo colectivo que se mantiene unido, no en virtud del Significante del Amo, sino mediante la fidelidad a una Causa, mediante el esfuerzo por trazar una línea de separación que se extienda "más allá del bien y del mal", esto es, que se extienda a través de las distinciones del cuerpo social existente y las suspenda. La dimensión clave del gesto de Pablo es su ruptura con cualquier forma de comunitarismo: su universo ya no es el de la multitud de grupos que quieren "encontrar su voz" y afirmar su identidad particular, su "estilo de vida", sino el de una colectividad en lucha basada en la referencia a un universalismo incondicional.» (Žižek, 2005, 178)

Pero esta "transustanciación" del judaísmo sólo se entiende si reinterpretamos el significado de la muerte de Cristo. El misterio del círculo vicioso de crimen y castigo en el judaísmo se condensa en la figura de Job. Su historia habla no sólo del espanto del encuentro con la impenetrabilidad del deseo del Otro, sino también de la impotencia de Dios. Esa escisión entre el sufrimiento sin sen-

tido y el Otro impenetrable, entre Dios y el hombre, es trasladada en el cristianismo a Dios mismo. La crucifixión se convierte así en un acontecimiento/verdad. Para mostrarlo, Žižek pone sobre el tapete las contradicciones y los callejones sin salida de la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús, que termina pareciendo un juego ideado por un Dios macabro o un juego macabro al que ese Dios no puede sustraerse, cuyas reglas arbitrarias y en última instancia impenetrables imponen una salida carente de sentido fuera del marco de esas mismas reglas. Además, la interpretación sacrificial choca con la suspensión de la lógica circular de la venganza o el castigo que encontramos en numerosas afirmaciones de Cristo. El sacrificio de sí mismo es más bien la forma de realizar la mediación entre Dios y la humanidad en el sentido de Hegel de que en la muerte de Cristo lo que muere no es la encarnación del Dios trascendente, sino el propio Dios trascendente. «Cristo tiene que morir no para permitir la comunicación directa entre Dios y la humanidad, sino *porque ya no hay ningún Dios trascendente con el que comunicar*» (Žižek, 2002b, 66). En este sentido el sacrificio de Cristo es gratuito en sentido radical. S. Pablo es claro en esto, ha quedado rota la cadena del intercambio, pues la propia lógica del pago es el pecado. La forma en que Cristo redime a la humanidad es mostrándole la posibilidad de romper el círculo vicioso de la culpa y la retribución. Jesús no nos salva de la Caída de Adán, sino que simplemente nos ayuda a cambiar de perspectiva para que podamos «reconocer la Salvación en la Caída» (Žižek, 2005, 120), pues ésta consiste en reconocernos como exceso respecto a la totalidad, que de esta manera no puede clausurarse, por más que este estar fuera se interprete en el cristianismo institucionalizado bajo la exigencia de reintegración y se pretenda rellenar rápidamente el vacío que hace posible la libertad, reproduciendo y multiplicando así la culpa.

Sólo a través del “ateísmo” de Jesús muriendo en la cruz y gritando “Dios mío, por qué me has abandonado” se pone de manifiesto lo que la Caída siempre fue, esto es, la afirmación de no-totalidad esencialmente sin sentido del universo. El Jesús que experimenta el abandono en la cruz, la no existencia del Padre, nos enseña la alteridad para sí del propio Otro. Cristo es la brecha que separa a Dios de Dios y al hombre del hombre (Žižek, 2005, 36). El Dios cristiano de la *kénosis* es la diferencia que precede a todo origen. Y esa tremenda sacudida, el encuentro traumático con el abismo del Otro deseante, abre el espacio en que consiste la libertad, espacio que hay que llenar con simbolizaciones precarias, contingentes e insuficientes. En realidad el cristianismo es en su núcleo una protesta contra toda forma de ontología. Esto le permite afirmar a Žižek que la Trinidad es el verdadero monoteísmo, pues rescata a Dios de una ontología del ser.

Žižek pone sobre el tapete las contradicciones y los callejones sin salida de la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús

El nuevo comienzo que se abre para los creyentes más allá del círculo vicioso de Ley y trasgresión nace del amor, del *ágape* paulino (Žižek, 2005, 135). Pero el amor no es la simple suspensión de la Ley. Como hemos visto, la perversión consiste precisamente en que la Ley, para perpetuarse como tal, genera la trasgresión. Y esta refuerza y demanda aquella. Siempre hay una carga libidinal que sostiene nuestra sujeción a un mecanismo de poder. De lo que se trata es de romper este círculo vicioso. La suspensión de Ley de la Carta a los Romanos hay que leerla, pues, no en sentido hegeliano de que el amor realiza, supera y cancela la Ley (*Aufhebung*) en algo superior, sino desde la definición de vida en Cristo "como si no" de la Carta a los Corintios: "obedeced las leyes como si no las obedecieseis". Para Žižek esto significa que «*deberíamos suspender la obscena investidura libidinal en la ley, la investidura por cuya causa la Ley genera/solicita su propia trasgresión.*» (Žižek, 2005, 156). ¿Qué significa entonces suspender la obscena investidura libidinal de la Ley y no la Ley misma? Žižek lo presenta como un recorrido desde la Ley al amor y viceversa. Para ello

Žižek identifica el amor con la liberación revolucionaria de la que surge la comunidad alternativa

distingue la Ley como conjunto de preceptos concretos y prohibiciones precisas y la Ley "pura", esto es, la forma de mandar/prohibir como tal. Ésta es el verdadero mandato del superyó, una Prohibición vacía y tautológica. Esta especie de Ley incondicional kafkiana es una figura del exceso, como también lo es la misericordia del amor. El exceso del superyó resulta ser la «reinscripción en el dominio de la Ley del Amor que invalida la Ley» (Žižek, 2005, 151). En este sentido el amor suspende la fuerza performativa del mandato y la interpelación ideológica, porque es una interpelación más radical que posee la estructura de un estado de emergencia, de un exceso. El mandato excesivo del superyó, la ley más allá de toda medida, es la manera como el Amor aparece dentro de la esfera del Ley de camino hacia el Amor que está más allá de la Ley. No observar este itinerario convertiría al amor en una especie de "sentimiento cósmico" o una inmersión en la unicidad indiferenciada.

La obra activa del amor es identificada por Žižek con la auténtica liberación revolucionaria de la que surge la comunidad alternativa. Se trata de una comunidad por la que hay que estar dispuesto a arriesgar todo, incluso nuestra vida, que nos convoca a un mesianismo que promete acontecimientos, nuevas formas de acción y de praxis política, de organización. Así como el creyente lo arriesga todo, se entrega completamente sin garantías, sin compensaciones ni transacciones, del mismo modo hay que caracterizar la militancia política en lucha por la verdad. Sólo el núcleo no perverso del cristianismo explica el valor de la libertad que encontramos en todas las revoluciones de izquierdas. Pero sólo alcanzamos esa liberación cuando somos obligados a ello y nos sustraen el material fantamático que nos permite consolarnos con una teodicea histórica. Una sustracción tal deja el espacio en que la especificidad del impulso revolucionario puede desplegarse.

4. Giorgio Agamben: mesianismo y escatología en S. Pablo

Giorgio Agamben ha convertido la relación entre soberanía, estado de excepción y campo de concentración, así como su vigencia en los Estados denominados democráticos en el núcleo de su reflexión política (Agamben 2004, 11ss). Su interés se centra en el análisis de lo político a la vista de la crisis actual de su representación, es decir, a la vista de ese nuevo espacio político que se abre cuando el sistema político del Estado-nación entra en crisis. Lo que investiga es justo la nueva forma de funcionar el poder e intenta formular teóricamente una redefinición de las relaciones entre soberanía y territorio. La estructura del Estado-nación existente hasta ahora, fundada en la conexión funcional de tres elementos —el orden jurídico del Estado, un territorio delimitado y la pertenencia de los ciudadanos a una nación— se encuentra en proceso de disolución. A partir de la investigación de ese proceso Agamben desarrolla un concepto de poder que busca unir tanto el modelo jurídico-institucional, es decir, una concepción de soberanía y Estado, como el modelo biopolítico de poder, es decir, de disciplinamiento de los cuerpos. Esto le permite analizar desde una nueva perspectiva la relación entre inclusión y exclusión, normalidad y excepción. El estado de excepción, en cuanto dimensión jurídico-abstracta, necesita de un lugar en que concretarse: para Agamben ese lugar es el campo de concentración. La suspensión del orden que se produce en el campo es, según él, el paradigma del poder político en Occidente. ¿Cómo llega a esta conclusión?

La proclamación de libertad e igualdad de todos los ciudadanos, que define el marco normativo de lo político en la modernidad, representa para G. Agamben una entronización de la vida natural como valor absoluto a garantizar frente a la arbitrariedad del poder absoluto del soberano. La política moderna se presenta como defensa y promoción de la vida de los ciudadanos. Ningún otro título debe ser necesario, más que la posesión de la vida, el nacimiento, para convertirse en sujeto de derechos, que son proclamados como ‘derechos del hombre’. Sin embargo, dicha proclamación es inseparable de una diferenciación variable entre los que quedan dentro de dicho marco y los que quedan fuera, que en cuanto excluidos reafirman aquello que agrupa a los incluidos. El Estado constitucional moderno define el límite de validez de los derechos que proclama y está llamado a garantizar por medio del recurso a la identificación entre nacionalidad y ciudadanía (Mate 2003, 92ss.). Así pues, en realidad, dichos derechos representan «la figura originaria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación» (Agamben 2001, 25). Por medio de la proclamación de los derechos del hombre es como la nuda vida se convierte en objeto inmediato del ejercicio del poder soberano. Así, lo característico de los Estados modernos será la creciente tendencia de lo políti-

co a apoderarse de la "nuda vida", que ha de ser producida para tal finalidad¹¹.

El poder es antes que nada poder sobre la vida y encuentra su realización en las relaciones de dominación en cuanto relaciones de inclusión y exclusión. Agamben identifica la soberanía, siguiendo a C. Schmitt, como la instancia que decide sobre el estado de excepción, que diferencia entre el dentro y el fuera, ley y naturaleza, violencia y derecho, y que por tanto puede eliminar esa diferencia. La excepción violenta está siempre en el ámbito de lo posible. Qué individuos y qué aspectos de la vida quedan protegidos por el mundo del derecho y cuáles y en qué grado son expulsados del mismo se convierte en expresión misma del ejercicio del poder. En el extremo se encuentra la absoluta desprotección, la reducción de los seres humanos a "nuda vida" carente de valor jurídicamente garantizado y políticamente protegido, pero existen múltiples formas de dosificar la muerte exponiendo a riesgos vitales extremos, vulnerabilizando y fragilizando a determinados sujetos, estableciendo espacios de marginalidad extrema o excepcionalidad jurídica destinados a individuos que supuestamente dañan la bonanza y el crecimiento de la comunidad política. La "nuda vida" no es, por tanto, ningún tipo de sustrato natural sustantivo, es el resultado de una privación política producida por el ejercicio de la soberanía. Agamben sostiene que regla (orden jurídico de los derechos) y excepción (suspensión de los derechos) se exigen y explican mutuamente (Agamben 1999, 30s), porque lo decisivo del poder es la capacidad de decidir sobre lo que entra en un ámbito y otro. La reducción extrema a puro cuerpo que se opera en los campos de concentración y convierte a los individuos en objetos de decisiones arbitrarias del poder carentes de todo derecho actúa de manera latente en las formas de biopolítica moderna, formas evidentemente más suaves de administración y explotación de la vida, que no pretenden tanto aniquilar y doblegar, cuanto disciplinar, regular, controlar, estimular, etcétera en relación a funcionalizaciones calculadas.

Si queremos comprender lo que está en juego en las políticas del cuerpo de la modernidad tardía, conviene atender a un dato importante: el poder político es especialmente efectivo allí donde aparentemente no parece tener que ver en primera instancia con la política, allí donde aquello de lo que trata es "el hombre", "la vida" o "el cuerpo". Para desentrañar esta relación entre la política y

¹¹ Como el propio Agamben señala, el destino de los refugiados y los emigrantes ilegales, con su existencia límite y su inmensurabilidad con el derecho formal, socava la pertenencia política en el Estado nacional soberano y visualiza su contradicción flagrante. El emigrante sin papeles, sin estatus, sin identidad jurídica, está fuera de la ley, habita un vacío jurídico en el que la vida *de facto* no cuenta, porque *de jure* no existe. Aquí se entiende la significación política de los que en los campos de concentración se conocía como "Muselmann", aquellos seres mudos, llevado al límite de la capacidad de sufrir, en un estado de completa inexpressividad, que nos abren a una zona de indistinción entre hombre y no-hombre, entre vida y muerte.

la vida o el cuerpo, G. Agamben ha recuperado la distinción que hacían los griegos entre la “nuda vida”, lo que denominaban *zoé*, y la vida bajo una forma política de existencia, lo que llamaban *bíos*. Se trata de una diferencia fundamental si se quiere entender la estructura política que ha cuajado en Occidente, pues el poder político se funda, según Agamben, tanto en la capacidad de separar y relacionar estas dos esferas, como en la de establecer la línea divisoria entre el derecho y el estado de excepción o, lo que es lo mismo, la suspensión del derecho (Agamben 2001, 13s).

Para ejemplificar esta diferenciación y la mutua referencia entre lo diferenciado, Agamben recurre a una figura del derecho romano arcaico denominada *homo sacer*. Se trataba de una persona que no sólo era sagrada, sino al mismo tiempo proscrita. Separada de la comunidad política por la consagración, podía ser asesinada sin que el asesino se hiciese culpable de la muerte. El tribunal que lo declaraba ‘sagrado’, lo maldecía en la misma medida con la absoluta vulnerabilidad. Quizás esta enigmática y contradictoria figura no fuera más que un residuo de un derecho todavía más antiguo de carácter religioso. Pero lo que interesa a Agamben no es tanto hacer arqueología jurídica, cuanto mostrar la lógica de carácter paradójico que, referida a la vida, la declara sagrada y la expone permanentemente a la posibilidad de su aniquilación. Es la lógica que caracteriza la biopolítica moderna, en la que el objetivo de incrementar el valor de la vida (regla) se encuentra inseparablemente unido al objetivo de aniquilar ‘la vida carente de valor’ (estado de excepción).

La comprensión occidental del ser humano se ha basado en la distinción entre lo genuinamente humano, la razón, y el substrato animal, la ‘nuda vida’ de la animalidad. Lo genuinamente humano tiene que ver con la capacidad racional, con el lenguaje y la cultura, con las formas políticas de existencia (*bíos*). El cuerpo, la vida vegetativa, la naturaleza, la animalidad (*zoé*) hace las veces de mero sustrato de lo genuinamente humano. Dada por sentada la separación, la articulación y la relación entre ambas ha sido uno de los temas centrales del pensamiento occidental sobre el ser humano. Agamben cree, sin embargo, que es necesario prestar atención no tanto al misterio metafísico de su articulación, como hasta ahora, cuanto al misterio práctico y político de su separación, pues la *polis*, la comunidad política, es el resultado de esa separación, con la que aparece una definición soberana de lo político. La praxis de la biopolítica se fundamenta en la separación de lo animal en el ser humano respecto a lo humano en él. Los discursos y estrategias biopolíticos, desde los campos de concentración nazi a la moderna biomedicina, constituyen la “máquina antropológica del humanismo”, que funciona «excluyendo de sí como no humano (todavía) algo

La praxis de la biopolítica se fundamenta en la separación de lo animal en el ser humano respecto a lo humano en él

ya humano, es decir, animalizando lo humano aislando lo no humano en el hombre» (Agamben 2005, 52), o lo que es lo mismo, produciendo la “nuda vida”, la no-persona en el ser humano, para apoderarse de ella. La política comienza a penetrar en la base animal de la existencia humana. Allí donde la política afecta al cuerpo por medio de las tecnologías genéticas, las políticas de salud o poblacionales o, en caso extremo, en los experimentos totalitarios, el ser humano es convertido en cierto sentido en cuanto animal y no sólo en cuanto hombre en un ser viviente político.

El triunfo del “capital-parlamentarismo” occidental sólo ha sido posible gracias al control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder, que ha creado todos los cuerpos dóciles que necesita. La irrupción de la *zoé* en la esfera de la *polis*, la politización de la mera vida, la vida sin más, la nuda vida, constituye el acontecimiento decisivo del “capital-parlamentarismo”. La producción de un cuerpo bio-político es la aportación original de su poder soberano. De esta manera queda cuestionada radicalmente la tesis fundamental del liberalismo (y aquí coinciden el liberalismo pragmatista, el ultraliberalismo, el comunitarismo liberal-conservador y el eufemístico universalismo discursivo).

Pero si la separación de lo político y lo no político es el acto originario del ejercicio de la soberanía, si la separación ente el animal político y el animal no político es el acto originario de la antropología política, no puede extrañar que la utopía política de una *comunidad que viene* se presente en Agamben (1996) en forma de una teoría de la expresión lingüística y gestual/corporal. La “envoltura” corporal es el medio de la comunicación y la comunión. La jerarquía clásica de dentro y fuera es superada en la exterioridad de la existencia corporal, en un nuevo *ethos* de la comunidad de los cuerpos, que en cuanto *medium* de los gestos y espacio ampliado de comunicación constituye el fundamento de la comunidad que viene. Esto se entiende mejor si tenemos en cuenta la

El desplazamiento a la representación que se produce en la sociedad del espectáculo bloquea la posibilidad de una comunidad comunicativa

crítica de la representación bajo la forma de la mercancía y de la acumulación de imágenes, así como de la representación política abstracta, ambas inspiradas en *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord (2000). El desplazamiento a la representación de todo lo inmediatamente vivido que se produce en dicha sociedad significa una expropiación y una alienación que bloquea la posibilidad de una comunidad comunicativa. La economía de mercado se convierte por la acumulación de imágenes-mercancía en una soberanía absoluta que impone el hechizo de su abstracción y expropia a los sujetos de lo colectivo. A la real abstracción política del ciudadano en la que se despliega el poder simbólico de la representación política, así como a la representación en la abstracción icónica del espectáculo se opone una praxis lingüístico-corporal que libera a los cuerpos humanos del estigma de la inexpressividad.

Agamben critica al poder soberano por constituir una unidad usurpadora y lo confronta con una escisión constitutiva de la comunidad del "pueblo". El propio concepto de pueblo presenta una doble significación. Por un lado, como concepto unificador susceptible de un uso representativo. Por otro lado, como expresión para la gente llana y sencilla, designa un resto no cualificable políticamente, que puede ser puesto en conexión con la nuda vida privada de derechos. Se trata de la clase de los desheredados, pobres, excluidos. Son los no representados que ponen de manifiesto el precario carácter de la representación. De modo que la perspectiva opuesta a la representación soberana es la comunidad de las singularidades no representables.

Precisamente en la Carta a los Romanos del apóstol Pablo Agamben encuentra esta definición de pueblo como "resto", como lugarteniente de la nuda vida:

«Si tuviera que indicar el legado político inmediatamente actual de las Cartas de Pablo, creo que el concepto de resto no podría dejar de forma parte del él. En particular, el resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya anticuadas, aunque quizás irrenunciables. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que –a pesar de aquellos que gobiernan– no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real.» (Agamben, 2006, 62)

Esta concepción del pueblo como "resto" pretende fundamentar un concepto diferente de universalidad extraíble de la teología paulina. Dicha universalidad pasa por entender la división que Pablo introduce en el seno de la división ya existente entre judíos (en la ley) y no judíos (no en la ley). Se trata de la que existe en la "carne" y en el "espíritu". Esto le permite distinguir los judíos "según la carne", aquellos que lo son por la circuncisión física, es decir, visiblemente, y los judíos "según el espíritu", aquellos cuya circuncisión se produce en el corazón por medio del espíritu, es decir, que no es visible. Pero esta división también se puede aplicar a la otra parte de la distinción inicial, a los no judíos, que pueden serlo según la carne o según el espíritu. Esta división de la división obliga, según Agamben, a pensar la relación entre universal y particular de manera nueva, puesto que a través de la división de la división no se alcanza ninguna abstracción omniabarcante, sino que se muestra la imposibilidad de coincidencia consigo misma de toda identidad, de cualquier pueblo consigo mismo. «La vocación mesiánica separa toda *klesís* de sí misma, la pone en tensión consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior: judío *como no* judío, griego *como no* griego.» (Agamben, 2006, 58)¹². Esta no identidad consigo

12 G. Agamben polemiza aquí contra A. Badiou, aunque no hace justicia a su concepción de la universalidad. Para una comparación ponderada de ambas posiciones y sus presupuestos, cf. Büttgen, 2002, 87ss.

mismo es lo que designa el concepto de resto, que rompe la división establecida por la Ley entre judíos y no judíos. Y no es que judíos y no judíos según el espíritu estén fuera de la ley, sino que no están en la no-ley, es decir, que están de manera transversal respecto a la ley. Y por eso judíos o gentiles no tiene que dejar de serlo (seguir la ley o no seguirla) para ser cristianos. Lo que les define como "resto" es la no identidad consigo mismos. Esto es lo que permite a Pablo mismo «hacerse lo que sea con los que sea» (1Cor 9,22).

La vocación mesiánica no tiene que ver con la atribución de una nueva identidad. Más bien es la revocación de todas las vocaciones y la suspensión de todas las identidades, tal como aparece en 1Cor 7,17-32. La vida en el Mesías representa una completa desposesión de todo estatuto jurídico o fáctico (hombre/mujer, libre/esclavo, casado/soltero, circuncidado/incircunciso), no para fundar una nueva identidad, sino para establecer una nueva

El tiempo mesiánico nos conduce a una nueva experiencia del tiempo que no puede ser comprendida en términos del tiempo cronológico, sino que es un presente

forma —la forma mesiánica del *como si no*— de usar mesiánicamente la vieja identidad. La vocación mesiánica actúa como una carga explosiva que subvierte desde el interior la vieja vocación sin anularla más que en su sentido débil, introduciendo una tensión escatológica en nuestro actuar en el mundo, en nuestras representaciones cotidianas, en nuestras acostumbradas obsesiones. Una tensión que no tiene tanto que ver con un futuro abstracto, cuanto con la caducidad de lo que se pierde y se corrompe. La figura de este mundo pasa. La forma mesiánica del *como si no* no es una ficción ni la proyec-

ción de un ideal irrealizable, sino un ajuste de cuentas con las pretensiones identitarias o de propiedad del sujeto. Las cosas y el sujeto son revocados al ser llamados. El sujeto mesiánico «sabe que en el tiempo mesiánico el mundo salvado coincide con lo irremediabilmente perdido, que —en palabras de Bonhoeffer— él debe vivir ahora en el mundo sin Dios y que no le está permitido camuflar en modo alguno ese estar sin Dios del mundo, que el Dios que lo salva es el Dios que lo abandona, que la salvación de las representaciones (la del *como si*) no puede pretender salvar también la apariencia de la salvación.» (Agamben, 2006, 49). Esto es lo que significa ser "resto": mantenerse en la no identidad. Modelo de no sujeción a la bio-política. Aquí no hay resentimiento contra el mundo, ni formulación de una utopía irrealizable que se proyecta en un futuro salvífico. Se trata de una exigencia para el presente. Así se enfrenta Pablo al dilema escatológico entre la postergación indefinida o la cancelación resignada de la espera.

El tiempo mesiánico nos conduce a una nueva experiencia del tiempo que no puede ser comprendida en términos del tiempo cronológico, sino que es un tiempo presente que interrumpe aquí y ahora el tiempo profano. No es el fin del tiempo, sino el tiempo del final. Esto lo distingue tanto del tiempo cronoló-

gico profano como del eón futuro. Y la primera característica de este tiempo es la contracción. Se trata de un tiempo que empieza a concluirse, sin que el final esté determinado. Agamben lo define como un tiempo dentro del tiempo que me permite medir mi desfase respecto al tiempo cronológico, la no coincidencia de mi ser con respecto a mi representación del tiempo, «que urge en el tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo... y en este sentido, *el tiempo que resta*.» (Agamben, 2006, 73) No se refiere pues a un más allá del tiempo cronológico, sino a un tiempo cronológico contraído y abreviado por la urgencia. Ésta se distingue tanto de un aplazamiento que suspende toda realización en el tiempo, como de una mera transición entre dos tiempos, las dos parusías. Es la condensación del instante —*kairós*— que lo cualifica desde el punto de vista mesiánico, la que permite aprehender y dar cumplimiento al tiempo. Lo mesiánico no es «sino el presente como exigencia de cumplimiento, como aquello que se pone “a modo de final”» (Agamben, 2006, 80). En este sentido el tiempo mesiánico coincide con la forma del *como si no* de un vivir en el Mesías, que no consiste, como hemos visto, en cambiar un estado por otro, una situación jurídica por otra, unas propiedades por otras, sino en una desposesión radical de toda forma de propiedad o identidad.

Lo que Agamben persigue en el mesianismo paulino es un contrapunto a la praxis bio-política analizada en relación a las figuras del *homo sacer* y el “muselmann” (cf. Finkelde, 2007, 57). Esto queda claro en su interpretación de la relación entre Evangelio y Ley. La Ley es respecto al Evangelio lo que son las leyes respecto del estado de excepción. No se trata de dos realidades en pura oposición o subordinadas una a la otra. Rom 3,31 y 10,4 le sirven para mostrar que no estamos ante una mera antítesis, sino ante una relación de desactivación, de hacer inoperante (*katargeín*), que produce una inversión mesiánica entre el poder y la debilidad. Al desactivar la Ley el Evangelio coloca al creyente en una posición de debilidad en la que se puede activar el poder del Evangelio (*dynamis*). La Ley permanece, pero pierde su poder, su potencia. Esto tiene un efecto mucho más subversivo y desestabilizante. No se niega su santidad como expresión de la voluntad de Dios, pero se desactiva su poder antimesiánico, su incapacidad para darse a sí misma cumplimiento. Por eso el evangelio suspende y da cumplimiento a la Ley. Llegados a este punto reconocemos una proximidad más que evidente a los planteamientos del pensador antimesiánico por excelencia, Carl Schmitt. Su definición del “estado de excepción” presenta analogías muy llamativas con la descripción que hace Agamben del tiempo mesiánico y la relación entre Evangelio y Ley. En el estado de excepción la ley está vigente en la forma de su suspensión, en él resulta imposible distinguir entre observancia y trasgresión de la ley y a través de la suspensión de los preceptos legales impide distinguir entre qué es lícito y qué no lo es. «Pablo radicaliza la condición del estado de excepción, en el cual la ley se aplica desaplicándola, y

no se advierte ya ni un dentro ni un fuera. A la ley que se aplica desaplicándose corresponde ahora un gesto —la fe— que la hace inoperante y la lleva a su cumplimiento.» (Agamben, 2006, 107). Pero, frente a Schmitt, el misterio de la anomía que caracteriza al tiempo mesiánico es la inoperancia de la ley y, por tanto, la ilegitimidad de todo poder en ese tiempo. El poder profano no es aquello que nos defiende del caos y el conflicto fratricida, que aplaza la catástrofe, si aquello que oculta y recubre la realidad de la anomía que define al tiempo mesiánico, que impide la manifestación de una justicia sin ley (cf. Müller, 2001, 56).

5. Breve reflexión final

La intención de este artículo ha sido presentar de una forma empática un conjunto de pensadores que en tiempos recientes se han ocupado del apóstol Pablo desde perspectivas no teológicas o exegéticas y que han afirmado la relevancia política de su figura y su mensaje para el presente. Puede que a muchos estas lecturas les parezcan fragmentarias, incompletas o incluso instrumentales. Evidentemente aquellos que conozcan el legado paulino a fondo o se hayan enfrentado a los problemas teológicos que se derivan de él, cuestiones que han marcado profundamente la historia de la teología y de la cultura occidental, habrán percibido las lagunas y parcialidades ya sea en la forma de presentar la relación entre judaísmo y cristianismo, entre el mensaje de la resurrección y la persona del Jesús histórico, entre ruptura temporal escatológica y tiempo eclesial, entre universalidad y particularismo, entre cristianismo y ateísmo, etc. No es ahora el momento de una revisión a fondo de los planteamientos expuestos, imposible en una contribución de este tipo, que ya somete a la violencia de un resumen sumarísimo desarrollos teóricos de una gran complejidad y riqueza. Sería suficiente que al menos hayamos percibido algunas cosas. Que el apóstol Pablo no es un patrimonio exclusivo de los cristianos y de las iglesias, menos aún de los teólogos. Que en el presente, como en otros tiempos, sigue habiendo aproximaciones, ciertamente arriesgadas, pero llenas de frescura y provocación, que arrojan miradas no convencionales sobre alguien que ha marcado la vida de Occidente. Que de esas aproximaciones se pueden obtener impulsos interesantes para repensar los problemas y los retos a los que nos enfrentamos hoy. Que aquí se produce una reivindicación de contenidos religiosos que permite traspasar los límites a veces esclerotizados de los discursos especializados y las formas de praxis incomunicadas. Que, a pesar de todos los riesgos que esto supone, más que nunca estamos necesitados de lecturas políticas del cristianismo, también desde fuera del cristianismo mismo, que sin renunciar a la complejidad de la realidad social y evitando cortocircuitos incendiarios, abran nuevas perspectivas para el diálogo entre cristianismo y política.

Pero, junto a todo esto, no cabe tampoco duda de que esta recepción de Pablo en el pensamiento político contemporáneo posee un carácter sintomático que nos dice algo de la situación que estamos viviendo. F. Vidal se ha referido a la película de Buñuel *El ángel exterminador* como una metáfora de esa situación (Vidal, 2007, 7ss). Estamos encerrados en una habitación, nadie logar salir del ella, por más que las puertas sean transitables y no hay un impedimento explícito y reconocible. A medida que pasa el tiempo nos vamos angustian-do más, pero eso sólo nos vuelve más agitados y voraces, pero no más lúcidos a la hora de buscar la salida. La sorprendente capacidad de supervivencia de este "sistema absurdo" es la permanente *interiorización de la crítica*, que desarma las fuerzas anticapitalistas. La subversión se ha convertido en fuerza productiva. La revolución en un elemento de permanente dinamización de la producción y el consumo. Hemos pasado de un tiempo conservador en el que había movimientos sociales fuertes que predicaban revolución a una revolución sistémica permanente ante la que nadie quiere ser tachado de revolucionario. Pero allí donde el inconformismo, la crítica y la oposición mutan en la forma más avanzada de adaptación, cualquier protesta contra el sistema corre peligro de prolongar el sometimiento, cuando no intensificarlo. Ante este panorama, las lecturas de Pablo que hemos presentado tienen mucho de gesto de liberación, de grito de protesta, de reclamación de alternativas que merezcan ese nombre. El punto de partida es la pérdida de confianza en que la democracia puede poner un freno al capitalismo. En la crisis actual la emancipación necesita de una reinención completa de lo político, que involucre también un nuevo modo de producción, no sólo de lo económico, también de lo social. Esto tiene que ir más allá de incorporar el contenido particular auténtico (anhelos, necesidades, demandas) a la universalidad hegemónica, a través su supeditación a las relaciones de dominación y explotación o de satisfacción puramente mercantilizad-a. El verdadero problema político es que el marco homogéneo del mercado produce en su interior permanentemente no-lugares, no-partes, no-derechos, no-ciudadanos,... Y esto adquiere tientes cada día más masivos. Por eso lo político se ha de definir como respuesta organizada a este problema fundamental. Que en este espacio sea reivindicada la figura del apóstol Pablo no deja de sor-prender gratamente.

Las lecturas de Pablo que hemos presentado tienen mucho de gesto de liberación, de grito de protesta, de reclamación de alternativas que lo sean de verdad

BIBLIOGRAFÍA:

- AGAMBEN, Giorgio (1996): *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio (1999): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio (2005): *Lo abierto: el hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio (2004): *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Pre-Textos, Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio (2006): *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid.
- BADIOU, Alain (1993): *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*, Éd. Hatier, Paris.
- BADIOU, Alain (1999a): *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires.
- BADIOU, Alain (1999b): *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Rubí.
- BADIOU, Alain (2006): *De un desastre oscuro: sobre el fin de la verdad de estado*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BADIOU, Alain (2008): *De quoi Sarkozy est-il le nom?* Editions Lignes, Paris.
- BARBAGLIO, Giuseppe (1989): *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca.
- BENJAMIN, Walter (1991): *Gesammelte Schriften*. Ed. con la colab. de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem por Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser, T. I-VII, Suhrkamp, Frankfurt a. Main.
- BUTTGEN, Philippe (2002): «L'attente universelle et les voix prêche. Sur trois interprétations récentes de Saint Paul en philosophie», en *Les études philosophiques*, 1, nº 57, 83-101.
- BULLIMORE, Matthew (2006): «The Political Resurrection of Saint Paul», *Telos* 134, 173-182.
- DEBORD, Guy (2000): *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia.
- FINKELDE, Dominik (2007): *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Turia + Kant, Wien.
- GAETA, Giancarlo (2006): «Jacob Taubes: mesianismo y fin de la historia», en: R. Mate y J. A. Zamora (eds.): *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Rubí, 13-26.
- JAEGER, Michael (2001): «Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens», en: R. Faber, E. Goodman-Thau y Th. Macho (eds.): *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 485-508.
- HARTUNG, Günter (2001): «Jacob Taubes und Walter Benjamin», en: R. Faber, E. Goodman-Thau y Th. Macho (eds.): *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 413-429.

- LOWITH, Karl (2006): *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Madrid.
- MATE, Reyes (2006a): *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*, Trotta, Madrid.
- MATE, Reyes (2006b): «Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas», en: R. Mate y J. A. Zamora (eds.): *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Rubí, 27-64.
- MATE, R. (2003): *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta.
- MULLER, Denis (2001): «Le Christ, relève de la Loi (Romains 10,4): La possibilité d'une étique messianique à la suite de Giorgio Agamben», en *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 30/1, 51-63.
- TAUBES, Jacob (1991): *Abendländische Eschatologie* (1947), con un anexo, Matthes & Seitz, München.
- TAUBES, Jacob (2003): *Die politische Theologie des Paulus*. Conferencias pronunciadas en la Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft en Heidelberg, 23-27 de febrero de 1987, redacción a partir de las grabaciones a cargo de Aleida Assmann. 3ª ed. revisada de Aleida Assmann y Jan Assmann en colaboración con Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich y Christoph Schulte, Wilhelm Fink, Manchen.
- TAUBES, Jacob (2007): *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Madrid.
- VIDAL, Fernando (2007): «El ángel exterminador: Vivir en la revolución de la sociedad del riesgo», en *Iglesia Viva* 232, 7-31.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona.
- ŽIŽEK, Slavoj (2002a): *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia.
- ŽIŽEK, Slavoj (2002b): *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Pre-Textos, Valencia.
- ŽIŽEK, Slavoj (2003a): *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México DF.
- ŽIŽEK, Slavoj (2003b): «Mantener el lugar», en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, F.C.E., Buenos Aires, 307-329.
- ŽIŽEK, Slavoj (2004): *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, Akal, Madrid.
- ŽIŽEK, Slavoj (2005): *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires.

