

Pablo de Tarso en la filosofía política actual

Enrique Dussel

(Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa, México)

RESUMEN

En este artículo el autor expone las distintas interpretaciones filosóficas que se han hecho de san Pablo en el siglo XX, a fin de reivindicar el tratamiento de textos “teológicos” como “narrativas racionales en base a símbolos”. Elabora una propia interpretación de san Pablo, con los conceptos de “resto”, “tiempo-ahora”, ley, desde la Teología y Filosofía de la Liberación latinoamericana.

Palabras clave: liberación, San Pablo, mesianismo

[9]

ABSTRACT

In this article the author exposes all the different philosophical interpretations that have been made of Saint Paul in the XXth Century, in order to legitimate the reading of “theological” texts as “rational narratives based on symbols”. He develops his own interpretation of Saint Paul, with the concepts of “remain”, “here-and-now-time”, “law”, from Latin American Liberation Theology and Philosophy.

Keywords: liberation, Sain Paul, Messianism

En este trabajo deseamos repensar una temática de gran actualidad en la filosofía política de los últimos lustros. Debemos por razones epistemológicas tratar ahora de manera diferente temas habituales de la filosofía en boga en Europa y Estados Unidos.

Inesperadamente la filosofía política se ha hecho cargo hoy de un tema que desde la Ilustración había sido dejado de lado. El mismo Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la pura razón*¹ escribió con alguna precisión sobre la cuestión. En su obra *El conflicto de las facultades*² distinguió muy bien las tareas de la *facultad* de teología de la de filosofía. En su tiempo, desde siempre (tanto en la Europa latino-germánica, como en el mundo bizantino o musulmán), las grandes *Facultades* habían sido las de teología y derecho. Sólo con la Ilustración la *Facultad* de filosofía (y sobre todo con la fundación de la Universidad

¹ Kant, 1968, vol. 7, pp. 645ss.

² *Ibid.*, 9, pp. 263ss.

de Berlín por von Humboldt) cobra el carácter de Facultad *fundamental* de toda la universidad. En un *Apéndice*³ del capítulo 1 de la última obra nombrada, Kant esboza el *conflicto* entre la Facultad de teología y la de filosofía, como un problema de “interpretaciones”. Para el filósofo de Koenigsberg “el teólogo bíblico es, propiamente dicho, el sabio de la Escritura (*Schriftgelehrte*) para la fe de la Iglesia”⁴, mientras que ante la Escritura (o la llamada “Biblia”) el filósofo “es el sabio de la razón (*Vernunftgelehrte*) [...] que se basa en las leyes interiores que pueden deducirse de la propia razón de cada ser humano”⁵. Y después de largas argumentaciones concluye que “es así como hay que realizar todas las *interpretaciones de las Escrituras* (*Schriftauslegungen*)”⁶; es decir, de los textos de la Escritura judeo-cristiana (y lo mismo podía decirse del *Libro de los muertos* de Egipto, los *Upanishads* en la India, del *Corpus* de los libros budistas, del *Corán* islámico u de otros textos tenidos por sus comunidades respectivas como sagrados, frecuentemente como revelados), que residen en la organización universitaria en la Facultad de teología (en las universidades germano-anglosajonas, porque en la Europa latina desaparecieron estas facultades de las universidades públicas por conocidas razones históricas). En la Facultad de filosofía, desde la Ilustración, se pueden enseñar teniendo en cuenta libros que consisten en extensas narrativas racionales en base a símbolos, como la *Iliada* o la *Odisea* de Homero, la *Teogonía* de Hesíodo, que son textos religiosos “llenos de dioses”, pero considerados aptos para el cumplimiento de las interpretaciones filosóficas. En cambio, hay interdicción absoluta de usar o interpretar filosóficamente (como si fueran intrínsecamente teológicos) textos de la Biblia judeo-cristiana, tales como el *Éxodo*, el *Evangelio* de Juan o la *Carta a los romanos* de Pablo de Tarso.

El reto presente es el de extraer esas amohosadas narrativas simbólicas (“teológicas” para el secularismo jacobino ilustrado) que residen y se estudian en la Facultad de teología y situarlas por primera vez también en la Facultad de filosofía. Consistiría en efectuar sobre ellas una *hermenéutica*, una *interpretación* “estrictamente *filosófica*”. Y aún, trascendiendo las meditaciones kantianas sobre el asunto, deseamos aclarar de manera diferente y con mayor precisión la cuestión.

[10]

En primer lugar, a) como pertenecientes a la lengua cotidiana histórica, esos textos simbólicos, religiosos, y hasta místicos en algunos casos, deben ser definidos como: “narrativas racionales *en base a símbolos*”, en el sentido que constituyen *mitos*, tal como los ha definido Paul Ricoeur⁷. Esas narrativas, en segundo lugar, pueden sufrir una doble hermenéutica o interpretación: por una parte, b.1) *teológica*, es decir, y como indicaba Kant, efectuada desde la convicción subjetiva (que podemos llamar “fe religiosa”), c.1) en vista de una comunidad religiosa (la llamada “Iglesia” por Kant). O, por otra parte, b.2) *filosóficamente*, tomar el texto o la narrativa racional en base a símbolos a fin de descubrir su sentido último racional, y las categorías implícitas teórico-universales que incluye dichos textos (que Kant las denomina “conceptos determinados de la razón”⁸). c.2) en vista de una comunidad secular.

Esquema 1

³ I, II (pp. 300ss.).

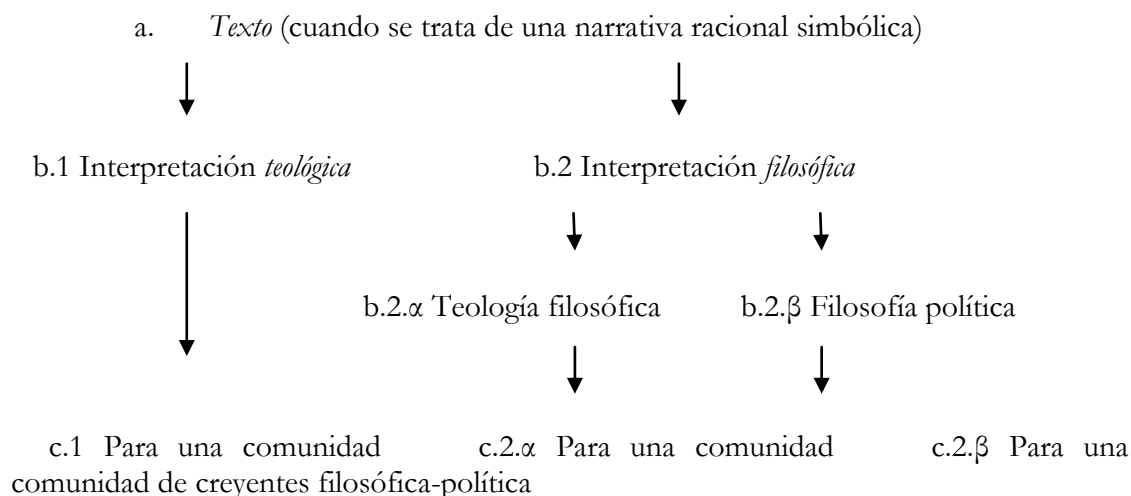
⁴ *Ibid.*, I, A 44; p. 300.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, A 70; p. 314.

⁷ Un mito es una narrativa racional en base a símbolos, como ha expuesto Paul Ricoeur, sean o no religiosos.

⁸ *Ibid.*, A 65; p. 312: “*Begriffe der Vernunft*”, interpretados a partir de las “representaciones simbólicas” (*symbolischen Vorstellungen*). Algo más adelante escribe Kant: “Este libro [las Escrituras...] puede ser interpretado (*ausgelegt*) teóricamente [...] según conceptos racionales prácticos” (*Ibid.*).

Diversos tipos de interpretación de una narrativa racional simbólica

Se trata entonces, en nuestro caso, de efectuar una *interpretación filosófica* (b.2) de un *texto* (a.) como actividad en función de una comunidad política (c.2.β) de *categorías* usadas implícitamente por la narrativa racional cotidiana que se construye en base a *símbolos* (es decir, que hermenéuticamente tiene un *doble sentido* con respecto a las posibles referencias semánticas)⁹. Habría aún que distinguir esta interpretación de la que Kant denomina “teología filosófica”¹⁰ (que se trata de la llamada “Teodicea”) (b.2.α), de lo que denominaremos con precisión, y corrigiendo el uso actual ambiguo de “teología política”, una *interpretación filosófico-política de textos o narrativas racionales en base a símbolos* (b.2.β) (sean o no religiosos), y cuya destinataria es la comunidad política.

La estrategia expositiva de este trabajo tendrá dos partes. En la primera, aclararé la posición crítica ante el debate en torno a Pablo de Tarso tal como la interpreta una *Política de la Liberación*, aprovechando todos los elementos positivos y rescatables del tratamiento del asunto en los filósofos políticos actuales. En la segunda parte, expondré críticamente la posición de otros filósofos en boga, marcando las coincidencias con las tesis expuestas en la primera parte, y mostrando igualmente las disidencias críticas. En general, y desde ya, todas las interpretaciones de los textos –exceptuando los originados en países periféricos, como veremos– tienden a no articular el proceso hermenéutico con la realidad económica política concreta de la realidad actual del sistema globalizado y excluyente, lo que deja ver interpretaciones de diversos grados de “idealismo”, indiferentes ante la terrible situación actual del globo.

La temática ha sido lanzada por la sugerencia de Carl Schmitt y su “teología política”¹¹, desde una reflexión sobre la obra de Th. Hobbes. Desde ya debemos precisar la cuestión.

⁹ Véase lo ya indicado en el vol. 1 de una *Política de la Liberación*, [33-38]. Allí tratamos el tema que ahora abordamos pero referido al fundador del cristianismo, un tal Jeshúa ben Josef (por denominarlo como lo hacían los semitas o Jacob Taubes, 2007).

¹⁰ Kant, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Prólogo a la primera edición de 1793, BA xvi; Kant, 1968, vol. 7, p. 655: “Esta teología [filosófica...], con tal que permanezca *dentro de los límites de la pura razón* y utilice para su confirmación y aclaración de sus tesis la historia, las lenguas, los libros de todos los pueblos, incluso la Biblia, pero sólo para sí, sin introducir tales tesis en la teología bíblica”, es decir, manteniéndose en el horizonte de la filosofía.

¹¹ Véanse los dos tomos titulados *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, publicado en 1922 (Schmitt, 1996), y *Politische Theologie II* (1996b). *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, publicada en 1970 (Schmitt, 1996b).

Hobbes, en la *Parte III* de su famoso *Leviatán*, a partir de las distinciones que hemos propuesto más arriba, efectúa estrictamente una “interpretación *teológica*” (b.1), es decir, una “teología política” que toma la Escritura no ya como filósofo sino como miembro de una comunidad de creyentes, ya que el texto hobbesiano es escrito para dicha comunidad cristiana histórica. Escribe claramente;

“En lo que a continuación me propongo tratar, que es la naturaleza y derechos de un *Estado cristiano*¹², de lo cual dependen gran número de revelaciones sobrenaturales de la voluntad de Dios, *la base de mi discurso* deber ser no solamente la palabra *natural* de Dios¹³, sino también la *profética*”¹⁴.

Hobbes indica entonces explícitamente que será un discurso de creyente, “profética”, que sin embargo usará también los “sentidos y experiencia” y “nuestra razón natural” (y por esto es ya una construcción *teológica* [b.1]) que se ejerce a partir de “esta Escritura, la que tomaré como principio de mi discurso”¹⁵(a). Schmitt indica que la filosofía del derecho moderno (b.2.β) toma elementos de las construcciones teológicas (b.1), no advirtiendo que se trata de un pasaje a un nivel diferente. Hay otros casos en que se pasa directamente de los textos originarios simbólicos cotidianos de la cultura occidental, que eran frecuentemente religiosos (a.), como en todas las otras culturas de la época, a una filosofía política. Tal es el tránsito de C. Schmitt, como se ve en el dramático diálogo poco antes de su muerte con J. Taubes, que toma el texto de Pablo de Tarso en sus *Cartas* como inspiración para su doctrina política del “*katégon*”, pasando de la narrativa racional simbólica de Pablo (a. del *Esquema 1*) a su filosofía política (b.2.β). Deberemos seguir un itinerario más preciso.

Es decir, tomaremos las *narrativas simbólicas* (a.), que no deben ser trabajadas hermenéuticamente *solo* en la Facultad de teología (b.1), y las localizaremos en la Facultad de filosofía (b.2), para efectuar una labor interpretativa filosófico-política (b.2.β), de la que trata una *Política de la Liberación*, estrictamente *filosófica*. Es decir, no se trata de una recuperación filosófica de la teología, sino de la recuperación para la filosofía de textos fundacionales que poseen *implícitamente categorías críticas* que originaron una cultura (la de las cristiandades oriental y occidental, incluyendo la Moderna europea), y que pueden construirse como *categorías filosóficas críticas* de gran pertinencia en el presente. Repitiendo: habrían categorías críticas y distinciones metodológicas *implícitas* en las narrativas racionales *simbólicas*, con lenguaje cotidiano, expresadas en el ámbito religioso (en el caso que estudiaremos), que pueden ser abstraídas de su entorno religioso, y *fijadas* o determinadas unívoca o analógicamente en uno de los sentidos del texto simbólico. Esta determinación filosófica precisa (no ya con el *doble sentido* del símbolo) es obra de la filosofía política (b.2.β) en vista de una comunidad política secular (c.2.β). ¡Todo esto ha producido profundas *confusiones* en el tratamiento de estas cuestiones desde Hegel hasta Nietzsche, pasando por M. Heidegger e incluyendo la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos!

[12]

¹² Debe entenderse que dicho “Estado cristiano”, anglicano en concreto, es ya una comunidad de creyentes, una Iglesia histórica, concreta, religiosa: la ambigua Cristiandad. Es el nivel *c.1* del *Esquema 1* (véase *Política de la Liberación*, I, [39ss]).

¹³ Sería exactamente la “teología racional” de Kant (o Teodicea) como hemos visto.

¹⁴ Hobbes, *Leviatán*, III, cap. 32 (Hobbes, 1998, p. 305).

¹⁵ *Ibid.*, p. 310.

El caso que queremos abordar, entonces, es el de un tal Saúl, judío, fariseo de la escuela de Gamaliel en Jerusalén, ciudadano romano, en la generación siguiente a la de Jeshúa¹⁶ ben Josef, el fundador del cristianismo.

1. Las categorías políticas implícitamente filosóficas de Pablo de Tarso

En primer lugar deseamos indicar los criterios hermenéuticos desde donde leeremos *filosóficamente* las *Cartas* o *Epístolas* que escribió Pablo de Tarso, narrativas racionales en base a símbolos, remitidas a comunidades de creyentes, religiosas entonces, que significaban un diagnóstico crítico, en vista de una praxis religioso-política que produjeron una radical transformación (*Veraenderung*) del orden histórico dado.

Recordando lo que muchos de los actuales intérpretes filósofos de dichas *Cartas* olvidan, deben situarse estos escritos en el contexto *económico político* del Imperio romano en una etapa de consolidación de la estructura de dominación esclavista y oligárquica de trágicas desigualdades que despertaba un clamor inmenso entre crecientes masas mayoritarias oprimidas, explotadas, reducidas a soportar sufrimientos inenarrables: “La humanidad otea impaciente (*apokaradokía*) aguardando que se revele lo que es *ser hijos de Dios*” (*Romanos* 8, 19)¹⁷. Las *Cartas* son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal. Elsa Tamez, especialista mejicana sobre el tema, en su obra *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*¹⁸, nos muestra el camino.

En efecto, la situación de injusticia sobre la que se construyó el Imperio romano es mucho más de lo que puede dejarse ver en una institución del derecho romano como el mero *homo sacer*¹⁹. Saulo era un judío, *etnia* tolerada (con ciertos derechos) en el Imperio, de una ciudad comercial de tránsito en el Imperio oriental (Tarso), de la diáspora, es decir, de comunidades religiosas principalmente urbanas dispersas desde el exilio babilónico. Eran profundamente explotados por tributos especiales (la *laographia*) que se aplicaban a los no romanos de origen. Pablo, de familia de artesanos, aprendió el oficio manual de tejedor y armador de tiendas (*skenopoios*), trabajando con sus manos días y noches, viviendo siempre como pobre entre pobres. Fue varias veces encarcelado en Filipos, Cesarea y Roma; enfrentó tribunales en Tesalónica; estuvo preso en Éfeso. Vivió la violencia, la tortura y la humillación propias de esclavos. Aunque ciudadano romano, probablemente, recibió el *summum supplicium* (la pena de muerte). Esa vida de un dominado fue sufrida dentro de un Imperio dominador, militar, política y económicamente. Desde la muerte del Cesar Augusto (29 d.C) la prosperidad urbana del Imperio se asentaba sobre una terrorífica

[13]

¹⁶ Escribiremos *Jeshúa* (o *Josef*) con “jota” (j) que en las lenguas mediterráneas (griego, hebreo o castellano) son guturales (como la *jota* castellana de procedencia árabe), pero se pronunciará como una “i” latina (*Ieshúa*). Usaremos en cambio para la *jota* (j) castellana las letras *kb* y no la *jota*. En los pueblos semitas cuando un varón no tiene descendencia se indica su filiación (hijo de: ben Josef).

¹⁷ El significado de “ser hijos de Dios” enunciado para esclavos, oprimidos y excluidos es el momento del “rescate” (el pago que se efectúa para liberar al esclavo: “redención”, tema tan claramente sugerido por W. Benjamin). Véase Hinkelammert, 2008, pp. 17ss, donde efectúa una reflexión del texto de Marx: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre, y por consiguiente en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable (*ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein veraechtliches*)” (Marx, 1956, I, p. 385; 1962, p. 230).

¹⁸ Tamez, 1991, pp. 51-75. Es un muy preciso comentario a la *Carta a los romanos* de Pablo.

¹⁹ Agamben, 1995. Hay que entender que la comprensión de las categorías fundamentales del derecho romano no son, universalmente, las categorías de una necesaria *Política de la Liberación*. Si la *nuda vita* es el momento ontológico inicial de un tal derecho no significa que deba tomárselo de la misma manera hoy. La *nuda vita* debe ser reinterpretada desde otro horizonte (véase *Política de la Liberación*, vol.2, § 14 [250ss])

esclavitud. La mayoría de la población del Imperio eran esclavos, libertos pobres y campesinos agobiados por tributos incontables, convertidos de hecho en posición de servidumbre o semi-servidumbre. La civilización romana se apoyaba estratégicamente sobre la eficacia inexpugnable en su época de las legiones –organización militar inigualable por su eficacia estratégica en su momento–. Las guerras de dominación de las colonias eran vitales para proveer de esclavos al Imperio, botín de todas las acciones militares expansivas. Los patricios se apropiaban de los campos fértiles, de las nuevas provincias y del *ager publicus* de los pueblos explotados. En los territorios nuevamente conquistados los beneficiarios, después de los romanos, eran las élites locales. Pocos ciudadanos tenían el calificativo de dignos. Sólo los ricos, los que cumplían las altas funciones públicas, los militares afamados, y por ser miembro de los famosos *ordines*: sea el senatorial, el ecuestre y de los decuriones²⁰. La *Ley romana* (producto del genio legislativo de este Imperio *sui generis*) se encargaba de justificar la vigencia de la estructura de dominación con funciones (oficios) y derechos claramente definidos. Los diferentes *status* estaban entonces garantizados. De esta manera se legitimaba el ejercicio del poder de los *honestiores* (una minoría) sobre los *humiliores* (la inmensa mayoría). Ser esclavos, *servus sine dominio*, era simplemente no ser sujeto de derechos: no pudiendo contraer matrimonio, ni tener familia, ni bienes; sin poder ser acreedor, ni deudor, ni acusador en juicio. El poseedor del esclavo podía venderlo, donarlo, castigarlo o matarlo. La mujer esclava todavía sufría mayor indignidad, humillación, explotación o violencia²¹.

Desde este masivo sufrimiento de la subjetividad carnal viviente de las multitudes del Imperio fue desde donde se escribieron esas *Cartas paulinas* a “comunidades éticas” (las denominaría Kant²²) a fin de que tomaran conciencia intersubjetiva crítica y actuaran en consecuencia (es una propuesta teórica en función de una praxis liberadora, crítica, transformadora). Pablo parte de una concepción antropológica semita completamente diversa a la greco-romana. El ser humano no es un alma (*psykhé*) divina, una, ingenerada e inmortal, caída en un cuerpo (*soma*)²³. Para Pablo el ser humano, como para los semitas y egipcios (y también para los *Evangelios sinópticos* y *joanino*), era categorizado como una “carne” (en griego: σάρξ; en hebreo: בשר) o como “cuerpo psíquico” o “anímico” (*soma psykikós*: σῶμα ψυχικόν)²⁴. Se trata de una categoría antropológica intersubjetiva que muestra la situación del ser humano “fuera de la Alianza”:

“Así la resurrección (*anástasis*) de los muertos (*nekrón*) [...] se siembra en un *cuerpo psíquico* y renace en un *cuerpo espiritual* (σῶμα πνευματικόν) [...] Está escrito: el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*psykikón zōan*); el último Adam es un *espíritu vivificante* (*pneúma zoopoioún*) [...] Yo afirmo, hermanos, la *carne* (*sárx*) y la *sangre* (*haímā*) no pueden heredar el Reino de Dios” (*I Corintos* 15, 42-50)²⁵.

²⁰ *Senatorius, equester et decurionum*.

²¹ Véase lo que ya hemos dicho más arriba en [33-38] del vol. 1 de una *Política de la Liberación*.

²² *La religión dentro de los límites de la pura razón*, III, 3, A 130ss, B 129ss; Kant, 1968, 7, pp. 757ss: “El concepto de una comunidad ética (*ethischen Gemeinen*) es el concepto de un pueblo de Dios (*Volke Gottes*) bajo leyes ética”. Lo que Hegel escribirá a Schelling bajo el nombre de la “Iglesia invisible”.

²³ Véase Dussel, 1975, I, pp. 3ss.

²⁴ Por lo general la discusión filosófica sobre Pablo de Tarso actual sobrenada en una gran ignorancia de la visión *antropológica* del gran militante (que S. Žižek compara con razón con Lenin, aunque mostraremos las diferencias en su momento). Hemos estudiado hace años *mucho detalladamente* la cuestión. Véase al menos Dussel, 1969 y 1974b. Pocos de los filósofos que actualmente tocan esta temática muestran conocimiento suficiente de estas distinciones.

²⁵ Contra lo que se opina desde Harnack (que leyó W. Benjamin y muchos otros) y Nietzsche, esta expresión es idéntica a la siguiente: “Lo que ha nacido de la *carne* (*sárx*) es *carne*, y lo que ha nacido del *espíritu* (*pneúma*) es *espíritu*” (*Juan* 3,3).

Tenemos aquí dos antropologías, la greco-romana y la semito-egipcia, en contradicción. Las categorías implícitas filosóficamente son claras. Para la narrativa racional simbólica greco-romana (a. del *Esquema 1*), y sus filosofías correspondientes (b.2) el ser humano tiene como principio de determinación y del mal a la materia o el cuerpo; el alma es inmortal²⁶. Para semitas y egipcios, el ser humano es unitario, es *carne* (*basar* o *sóma psikhikós*) y muere. Hay una muerte primera (del *primer Adam*) que deja a la *carne* con “vida” (psíquica) pero sin salvación, aislada, sin elección, ni promesa, ni comunidad, ni salvación. Esa *carne* entra intersubjetivamente en una alianza, contrato, testamento (en hebreo: *brit*, ברית) desde donde puede producirse un *primer renacimiento* (resurrección): es el “cuerpo espiritual” (*sóma pneumatikós*)²⁷. Ya veremos el significado, por contradicción, de los dos órdenes, *eones*²⁸ entre la “Ley” y el “espíritu” en el Pablo de la *Carta de los romanos*.

De lo que se trata, entonces es de dos órdenes, niveles, mundos: el “reino de este mundo” (que tiene su “príncipe”, sus “dominadores” y sus “ángeles”) y “el Reino de Dios” (que igualmente tiene sus “apóstoles” o “enviados” a cumplir militantemente una acción histórico-política). Estamos entonces frente a dos categorías que podemos explícitamente *construir filosóficamente*: una, a) que significa el “orden de la *carne*” o la *Totalidad*²⁹ vigente, en cuanto tiene pretensión de ser una Totalidad auto-referente, cerrada, y es, además, lo dado; otra, b) del “orden del *espíritu*”, que podríamos llamarla con E. Levinas (aunque modificando su significado) el ámbito trans-ontológico, la Exterioridad o lo meta-físico, pero situado como comunidad concreta de los Otros más allá de la Totalidad vigente y dominante (el *sóma pneumatikós*). Se tratan ahora de categorías filosóficas *sensu stricto*, que nos permitirán interpretar la *Carta a los romanos* de manera muy diferente a lo que se acostumbra hacer en la filosofía política actual de Europa y Estados Unidos.

[15]

En efecto, la *Carta a los romanos* de Pablo es un momento culminante crítico del pensamiento semita, judío, en el Imperio romano. Es nada menos que una narrativa racional simbólica lanzada contra el Imperio en su *esencia misma*: hace cimbrar el fundamento sobre el que se edifica la *legitimación del Estado romano* en su totalidad. Pero, al mismo tiempo, era una crítica también de otros grupos de la tradición judía de los que la nueva comunidad “mesiánica”³⁰ se iba lentamente *demarcando*. En tercer lugar, todavía se oponía a un cierto legalismo de grupos “judaizantes” de la primitiva comunidad mesiánica (“cristiana”) que no comprendía la novedad de la nueva posición del grupo fundacional. Esto no se opone a que para un J. Taubes y toda una tradición judía actual se incorpore a

²⁶ Es el tema de mi obra *El humanismo helénico* (Dussel, 1975).

²⁷ La segunda *muerte*, o la física, era por su parte interpretada, no desde la desvalorización del cuerpo en la inmortalidad impersonal del alma, sino desde la valorización de la *carne* como digna de su resurrección o reafirmación *personal*, singular, con nombre propio (como en el Juicio final de *Ma'at* ante Osiris; véase en una *Política de la Liberación*, vol. 1 [8]). Sobre la antropología intersubjetiva semita véase Dussel, 1969. El proceso posterior de confrontación entre la antropología helénica y la semito-cristiana a partir del siglo I d.C. véase Dussel, 1974b.

²⁸ “No se amolden a este *eón* (αἰῶνι)” (*Rm* 12, 2). Sobre estos dos órdenes, edades o *eones* véase el esquema 12.1 de mi obra *20 tesis de política* (2006, p. 95). Se trata de las categorías *filosofías* “Totalidad” y “Exterioridad” en mi vocabulario, como se verá más abajo.

²⁹ Véase de M. Jay la obra *Marxism and Totality* (Jay, 1984), y en todas mis obras (puede rastrearse dicho concepto usando el programa “copernic.com” en mis libros incluidos en www.enriquedussel.org).

³⁰ Desde ya, y siempre que usemos la palabra “mesiánico” o “mesianismo” (que proceden de “mesías”, que semánticamente tiene como raíz el *aceite* en hebreo, con el que se *consagra* al *ungido*; en hebreo: *meshiakh*, משיח; en griego: *khrístós*, χριστός), nos referimos a los que cumplen una de dos funciones posibles: como rey (el “mesianismo davídico”) o como profeta (el “mesianismo profético”). Por ello, en Antioquía se denominó a la comunidad de los seguidores de Jeshúa ben Josef: *khristianói* (mesiánicos). Cuando usemos la palabra “mesiánicas/os”, entre comillas, léase “cristianas/os”.

Pablo dentro del horizonte estrictamente judío. En efecto, lo que ahora deseamos indicar es que, siendo *en todo judío*, Pablo (desde la experiencia del “acontecimiento” de Jeshúa ben Josef y sus apóstoles, sin ruptura, aunque con diferencias complementarias: verdadera “subsunción”: *katargéin*) es el genio creador de la formulación, para la novel comunidad “mesiánica”, de un diagnóstico y de una estrategia política que seguirá dicha comunidad dentro de la “situación” coyuntural del Imperio y ante diversos grupos judíos, que dará a la expansiva comunidad “mesiánica” resultados arrolladores, fruto de una decisión política, de un juicio práctico singular. Supone, políticamente, continuar la tradición crítica de los semitas, de los judíos, y, sin embargo, consistió en abrir un camino no transitado –lo que no es frecuentemente indicado con claridad entre los filósofos políticos actuales, por lo que no se valora hoy suficientemente su impacto actual ante una crisis de civilización semejante a la que enfrentó Pablo, pero hoy inmensamente aumentada, en la llamada globalización al final de la Modernidad que sufrimos-.

La *Carta* a la comunidad “mesiánica” de la ciudad sede del Imperio trataba esencialmente la cuestión de la insuficiencia de la legitimidad de la praxis y de las instituciones del Imperio y del judaísmo de la diáspora de tener como único criterio la *Ley* romana (*lex*) o la *toráh* (תורה) del pueblo judío, que en la diáspora post-exílica babilónica se había transformado en el fundamento de las comunidades rabínicas ante la lejanía, y el posterior derrumbe, de la institución sacerdotal del Templo de Jerusalén. La *Ley* se había fetichizado.

La *Carta*, en la interpretación *filosófica* que proponemos, tiene seis temas fundamentales (todos en torno al cuarto): 1) el significado de *justificación* o el criterio último de la legitimación histórica de la praxis, del agente, de las instituciones; 2) el concepto mismo de Ley como fundamento del *primer orden* (*eón*) vigente; 3) el *derrumbe* de la Ley debido a su insuficiencia, a su fetichización; 4) el *nuevo* criterio de justificación; 5) la comunidad mesiánica que irrumpe en el tiempo de la praxis liberadora (“el tiempo-hora mesiánico”), 6) creando un *nuevo* orden más allá de la Ley. Tendríamos así bosquejados los temas, los momentos diacrónicos (de los *dos eónes*, con sus tiempos y el pasaje –*Uebergeben*- de uno al otro), y las categorías esenciales que serán utilizadas por una *Política de la Liberación*, imposibles de ser advertidas por la mera tradición ontológica de la filosofía greco-romana o de la Modernidad a partir de Hobbes. Es una narrativa profundamente dialéctica –contra lo que opina J. Taubes-, que pensamos no ha sido seriamente tomada en cuenta, quizá por la opción social-demócratas de muchos filósofos europeos, o quizá por faltarles lo mordiente de la creatividad política que se experimenta en América Latina desde finales del siglo XX.

En primer lugar, al comienzo de la *Carta* se habla de la *justificación* (*Rm* 1, 17), concepto que habrá que aclarar. La palabra “justificación” (δικαιοσύνη)³¹ procede de “justicia” (del griego: *díke*, y del hebreo: *tsdik*, צדק)³². “Justificar” o declarar justo a un actor, o a la praxis de la que es agente, exige diversos momentos: 1) obviamente un actor que opera un acto, el que 2) desde un criterio o fundamento, 3) es juzgado por un tribunal u observador, que 4) asigna al actor, o a su acto, el carácter de justo (y por ello meritorio de un premio), o de lo contrario el carácter de injusto (y por ello culpable de un castigo). La *justificación* es propiamente el cuarto momento, el de la subsunción de lo concreto (el actor o la praxis) en

³¹ Véase en el vol. II de la *Política de la Liberación*, [377ss], la diferencia entre fundamentar, justificar o aplicar (todavía podría proponerse un cuarto concepto: subsumir el acto en el principio, o el principio en un campo). Recuérdese la diferencia para Kant entre “juicio reflexionante” (de lo particular a lo universal) del “juicio determinante” (de lo universal dado a lo particular); distinción aclarada en el vol. I de esta obra [172]. El criterio de justificación es aquí lo universal y “subsume (*subsumiert*)” lo particular (el actor, el acto a justificar) (Kant, UK, B xxvi, A xxiv; Kant, vol. VIII, p.251).

³² El texto se refiere a *tsadik*, según la siguiente cita: “el justo [*tsadik*] vivirá por la *emunáb*”; *Habacuc* 2, 4), y no tanto aquí al concepto de “justifica” como *mishpat*.

lo universal (el criterio de fundamentación del juicio evaluativo). El tema nos remite al mito de Osiris, del Juicio final de *Ma'at* en Egipto, que se repite en la tradición judía y cristiana, en que el muerto es *juzgado* por sus obras, según que haya o no cumplido con los mandatos divinos (la *Ley*). La salvación o resurrección del muerto en Egipto es el efecto de una *justificación* positiva; es decir, el juzgado ha sorteado el obstáculo del juicio siendo calificado de *justo*. Se le ha *justificado*. “No basta conocer la Ley para ser *justos* (*dikaioi*) ante Dios, hay que *obrar* la Ley para estar justificados (*diaiothésontai*)” (Rm 2, 13).

En segundo lugar, se trata del sentido de la *Ley*. La *Ley* es el criterio tenido por todos como vigente para la “justificación” (del agente y su praxis). Desde la antigua diosa *Ma'at* de los egipcios, hasta la *nómos physikón* de los griegos, la ley romana o la *toráh* judía; la *Ley* opera como un imperativo fundamental. Es por ello que “la función de la *Ley* es dar conciencia (*epígnosis*)³³ del pecado” (Rm 3, 20). O, de otra manera, la *Ley* determina un límite o *marco* (diría Rosa Luxemburg) a la voluntad, como criterio para poder juzgar diferenciando lo que es justo (y cumple la *Ley*) de lo que es perverso (porque opera contra la *Ley*). Sin ese *marco* no se discierne lo bueno de lo malo, y por ello no hay conciencia moral de lo uno ni de lo otro (es decir, de la falta moral).

Por otra parte, la *Ley* supone: a) un tiempo *anterior* a su dictado, tiempo del caos originado por el “pecado del *primer* Adán” (que es también metafóricamente el tiempo de la esclavitud de Egipto); b) otro tiempo de la promesa, acordada con Abraham (tiempo de la *primera* Alianza); c) y el tiempo propiamente dicho del dictado por Moisés, fuera de Egipto y en el desierto, de la *primera* *Ley*, la del orden vigente aún en el tiempo de Pablo. Con Moisés tenemos lo que A. Badiou podría llamar un “acontecimiento” en referencia al orden ontológico. Pero, más allá de Badiou, debemos considerar este momento como el “*primer* acontecimiento”, el fundacional³⁴. Obsérvese que deberemos comenzar a efectuar una descripción diacrónica de *dos* acontecimientos, en la dialéctica de *dos* tiempos, que ha pasado frecuentemente desapercibida para muchos intérpretes del texto que estamos analizando. Hay un *antes* y *después* que son esenciales en la *política de la liberación*. La *Ley* juega su función en un *primer* momento que debe ser superado, sin lo cual todo pierde sentido. Para resumir lo que llevamos ganado podemos decir que, en efecto, la *Ley* es criterio o fundamento de *justificación* de la praxis cumplida en todo orden dado, vigente.

En tercer lugar, se produce el *derrumbe* de la legitimidad de la *Ley*. Es este un primer momento dramático, crítico y novedoso de la *Carta a los romanos*. Es el momento *negativo*, y que puede ser interpretado como anarquista (ciertamente es un principio anarquizante), momento político por excelencia que permeará todas las tradiciones críticas posteriores (y las de la izquierda desde el siglo XVIII).

Acontece que aunque la *Ley* es el criterio de justificación de los actores y la praxis dentro del orden vigente, puede fetichizarse, corromperse y caer en contradicción consigo misma, lo que produciría su *derrumbe*. ¿Cómo explica Pablo esta negatividad? ¿Desde qué situaciones puede poner en cuestión lo que es el fundamento del sistema?

Para poder negar la *Ley*, primero ésta ha debido tener la pretensión de ser la referencia absoluta de la justificación. En ello consiste el fetichismo de la *Ley*, y se evidencia cuando ésta se afirma como el fundamento *único* y *último* de dicha justificación: se absolutiza, se torna auto-referente. Esto acontece cuando se coloca la *Ley* por sobre la *Vida misma*. Franz Hinkelammert, en su obra *El grito del sujeto*³⁵, refiriéndose al *Evangelio de Juan*³⁶, muestra que

³³ El dios Osiris, nuevamente, en el mito ético-político egipcio observaba (y por ello se representaba por un ojo en los textos jeroglíficos) todo los actos, aun los más secretos, que serán juzgados públicamente en el Juicio final de *Ma'at*. Es ya la “conciencia moral”, un anticipo cotidiano de tal Juicio trascendental.

³⁴ Que hemos expuesto en la *Política de la Liberación* en el § 15 [262ss].

³⁵ Hinkelammert, 1998.

Jeshúa ben Josef sanó a un ciego en sábado (día en el que, según la Ley, no debía realizarse ninguna obra) por lo que fue reprendido por los observantes de la Ley:

“Jesús transgredió la ley. Lo hace para sanar a un enfermo. La ley no debe impedir la vida humana. Los que se le oponen, lo hacen en nombre del cumplimiento de la ley. Jesús reprocha el pecado —de no ayudar al prójimo— a aquellos que están exigiendo el cumplimiento de la ley”³⁷.

Para el fundador del cristianismo el *nuevo* criterio³⁸ es la Vida, que por su parte da fundamento *último* a la Ley. La Vida es el *contenido* de la Ley. Su *inversión* es lo que critica Jeshúa y Pablo de Tarso. Pablo argumenta de diversas maneras la ambigüedad de la Ley. En una primera observación muestra como es imposible su perfecto cumplimiento:

“Yo no sabía lo que era el deseo hasta que la Ley me dijo: *No desearás*³⁹; entonces el pecado, tomando como fundamento el mandamiento, provocó en mí toda clase de deseos” (Rm 7, 7-8).

Estos textos han sido comentados por J. Lacan⁴⁰ y S. Žižek. Sin embargo, deben situarse dentro de la argumentación gracias a la cual se intenta probar que la Ley no puede ser el criterio *último* de la justificación porque, en ese caso, nadie podría ser juzgado como justo. “La Ley es santa y el mandamiento santo, justo y bueno, pero aunque en sí bueno se convirtió en muerte para mí” (7, 12). Un cumplimiento perfecto de la Ley es imposible, de manera que en definitiva todos quedan sin justificación posible. Pero no sólo esto, sino que, además, la Ley exige en su fetichización una tal aplicación que hasta puede producir la muerte.

[18]

En efecto, Pablo sabía muy bien el poder represor de la Ley, ya que había oído el discurso de Esteban en Jerusalén antes de que fuera asesinado, cuando exclamó refiriéndose a los que pretendían cumplir la Ley:

“Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo, y a él lo han ahora traicionado y asesinado ustedes. Ustedes, que recibieron la Ley por mediación de los enviados y no la han observado [...] Los testigos, dejando sus capas a los pies de un hombre llamado Saulo, se pusieron a apedrear a Esteban [...] Saulo aprobaba la ejecución” (*Praxis de los apóstoles* 7, 52-8, 1).

Todo esto coincide con el texto del *Evangelio de Lucas* 24, 26: “¿No tenía el *meshíakh* que sufrir todo eso para manifestar a su gloria?” La *dóxa* indica exactamente la “gloria” del *meshíakh* en su plena revelación, en la presencia manifiesta que destituía la pretensión de fundamentación última de la Ley. Si la Ley mataba al Justo se le revelaba a la nueva comunidad mesiánica en el acto mismo del asesinato en la cruz la corrupción, el fetichismo de la Ley, y con ello la comunidad quedaba libre ante la Ley y le negaba el poder ser el

³⁶ Indicando con esto la continuidad entre la posición de los *Evangelio*, de Juan, las *Cartas* de Pablo (contra la tesis de Harnack, apoyada en cierta manera por J. Taubes) y aún del *Apocalipsis* (Hinkelammert, 2008), que es por otra parte mi posición personal sobre la cuestión.

³⁷ Hinkelammert, 1998, p. 27.

³⁸ En realidad era un criterio antiguo pero que se había ocultado entre tantos mandatos de la Ley.

³⁹ *Éxodo* 20, 17.

⁴⁰ Lacan, *Ética y psicoanálisis*, VI, 3, en *Seminarios* (Lacan, 2000, pp. 103-104).

fundamento de la justificación⁴¹. ¿Cómo podría juzgar a los seres humanos como justos o injustos, si la Ley misma se había tornado *injusta*? Comenta Hinkelammert, en el acto por el que se justifica la muerte de Jeshúa ben Josef:

“Ahora Jesús los ataca frontalmente: *Si fueran* [los miembros del tribunal, la Ley] *hijos de Abraham, cumplirían las obras de Abraham. Pero están tratando de matarme a mí, que les he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abraham. Ustedes hacen lo mismo que su padre [...] Ustedes tienen por padre a Satán y quieren realizar los deseos de su padre*” (Juan 8, 40-44)⁴².

En efecto, Abraham, *contra la Ley* de los pueblos semitas que inmolaban a los dioses a sus hijos primogénitos, no sacrificó a su hijo Isaac (constituyendo una situación anti-édipica). Ser del linaje de Abraham es saber que hay ocasiones en que no hay que cumplir con la Ley cuando está la Vida en riesgo.

El orden vigente (como los romanos, judíos o cristianos legalistas) no podían poner en cuestión la Ley como único criterio de justificación. Pablo, con Jeshúa ben Josef, ponía la Vida y la *emunáb* por sobre la Ley.

Creo que ahora puede comprenderse el momento decisivo del argumento paulino, y se encuentra en referencia a la cuestión del *nuevo* criterio de justificación.

Es decir, y en cuarto lugar, Pablo expone claramente: “Esta es nuestra tesis: el ser humano se *justifica* por la *emunáb* [en hebreo: אמונה; en griego *pístis*: πίστις], independientemente de las *obras de la Ley* (ἔργον νόμου)” (Rm 3, 28). Este enunciado es el origen de todo imperativo transformador, hasta revolucionario, que transmuta radicalmente el marco categorial de toda la filosofía política de los últimos veinte siglos (imposible para griegos y romanos). Este es el tema de toda la *Carta a los romanos*. No se trata en último término la cuestión de la Ley, sino el problema del *nuevo* criterio de justificación (que, además, se encuentra debajo de la *subsunción* [καταργεῖν]⁴³ de la antigua Ley en la *nueva* Ley⁴⁴).

Respetar la Ley como último fundamento de justificación es como “ponerse a disposición de alguien obedeciéndole como esclavo; [y de hecho en esa obediencia] se es esclavo” (Rm 6, 16). Se es miembro esclavo de la Totalidad del sistema vigente como dominador. A. Gramsci diría: es el dominado que presta *consenso* a la clase dirigente bajo la hegemonía de la Ley. Por el contrario, su *disenso crítico* rompe la posibilidad de la construcción de un proyecto hegemónico legítimo: ataca su fundamento.

Sólo ahora podemos encarar el concepto de *emunáb*. Decir simplemente “fe” –y considerando la historia de los últimos veinte siglos de superposiciones interpretativas que han terminado por sepultar su significado- es caer en un equívoco total. Además, aplicando el método hermenéutico que pasa de la metáfora, o el relato racional simbólico, a su contenido categorial, la cuestión exige tener suficiente creatividad para descubrir nuevas

⁴¹ He ya indicado en otros lugares la diferencia con el pensamiento griego que, por ejemplo, en la muerte del justo (Sócrates) se les manifiesta (a sus discípulos) la injusticia de los jueces, pero nunca pusieron en cuestión la justicia misma de la ley. Ahora enfrentamos una posición mucho más radical.

⁴² Hinkelammert, 1998, p. 45.

⁴³ Véase la interpretación de G. Agamben (2006, p. 97).

⁴⁴ Dialéctica y diacrónicamente, la *antigua* Ley es la del sistema político vigente injusto que habrá que deconstruir y superar en el *nuevo* sistema futuro (con su *nueva* Ley). Evo Morales, por ejemplo, inaugura su ejercicio delegado y obediencial del poder haciendo proclamar una *nueva* Constitución, que deroga la anterior y no niega sino que la supera en la *nueva*. Esta es la dialéctica diacrónica política implícita en la narrativa racional simbólico-religiosa de Pablo de Tarso.

capas semánticas. Como hemos tantas veces repetido, el criterio tradicional de justificación era la Ley. Ahora, la comunidad mesiánica, el *resto*, descubre una nueva fuente de legitimación. Proponemos que se trata (para la filosofía política y decantando el símbolo) del *nuevo consenso crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley. La comunidad mesiánica, el *pueblo*, ante el inmenso poder del Imperio (romano), del templo (de Israel), la tradición (de los recientes cristianos que no pueden superar sus antiguos ritos, costumbres, sacrificios, etc.) se atreve sin embargo a enfrentarlos desde su *certeza* de poseer una convicción que puede transformar la totalidad de la realidad. Esa certeza, ese consenso *crítico* de la propia comunidad, es lo que se denomina *emunáb* en hebreo (אמונה) o *pístis* (πίστις) en el griego de Pablo, que podría describirse como la certeza entusiasta de la comunidad *crítica* (cuya fuente se encuentra en el mismo pueblo)⁴⁵, que podría traducirse como mutua *confianza* que se continua en el tiempo como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad en la realización de un nuevo acuerdo, contrato, Alianza o Testamento que legitima o *justifica* (“juzga como justo”) la arriesgada praxis en el extremo peligro del “tiempo mesiánico” (de un W. Benjamin⁴⁶) y como fuente de legitimación del *futuro* sistema (y en esto nos separamos de Agamben). Esto es lo que pienso debe entenderse en filosofía política como “la justificación *por la fe*”.

Fidel Castro exclama en un discurso político: “Entendemos por *pueblo* [...] *cuando crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí mismo*”⁴⁷; cuando *crea* que puede ser el actor colectivo que es responsable de crear un nuevo sistema político más justo. Esa *creencia*, esa *fe*, esa *confianza*, esa *fidelidad* intersubjetiva es una fuente *nueva* de *justificación*, y es auto-referencial. No es ya la *justificación por la Ley* que ha dejado de tener vigencia (las *Leyes de los Reynos de las Indias* del 1681 para Nueva España en el proceso de la Independencia), sino la nueva *justificación por la fe* “del” pueblo “en” el pueblo mismo que se auto-afirma como agente de transformación histórica (hasta revolucionaria si fuera necesario, y como el acontecimiento creador con respecto a la futura y nueva legalidad de la *Constitución de Chilpancingo* de 1814, para México independiente).

[20]

Hay todavía un símbolo cuya metáfora debe aclararse. Pablo escribe:

“*Ahora*⁴⁸, en cambio, al morir a lo que nos tenía atrapados quedamos libres ante la Ley y podemos servir (δουλεύειν⁴⁹) en virtud de un *ruakh* [רוח en hebreo; *pneuma*, πνεύμα en griego] nuevo, y no de un código antiguo” (Rm 7, 6).

Ese “espíritu” está indicando el inicio del segundo *eón*, más allá de la Totalidad de la Ley. Es nuevamente el entusiasmo, la mutua solidaridad⁵⁰ de los “rescatados”, “redimidos”, “liberados”⁵¹ de la esclavitud de la Ley que los oprimía.

⁴⁵ Es evidente que para la narrativa simbólica religiosa la fuente última era la divinidad, el Verbo eterno, el Espíritu, que constituía una nueva subjetividad intersubjetiva por un don denominado *gracia*. Debemos leer estas expresiones simbólicas a la luz de la racionalidad categorial filosófica.

⁴⁶ “La marca de ese momento crítico y peligroso” (Benjamin, 1974?, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 578).

⁴⁷ “La historia me absolverá” (en Castro, F., 1975, p. 39).

⁴⁸ Es el “Tiempo-Ahora”.

⁴⁹ Este concepto procede de “*doúlos*”, siervo, esclavo. Es la praxis propia del “*hebed*” (עבד), el *meshiakb*. Véase mi artículo sobre el “*Siervo de Yahveh*” (Dussel, 1969, Apéndice), que también es praxis liberadora como *trabajo*, como *servicio* (הבדא, *habodá*)

⁵⁰ *Agápe* (αγάπη), que ha perdido en el término “caridad” o “amor” su sentido fuerte originario en griego significa este afecto, esa fraternidad solidaria que trasciende la “amistad” de los dominadores, y que unifica la comunidad “mesiánica”: “El *agápe* (amor) sin fricciones [...] En la tareas no se echan atrás, en el *pneumatí* (espíritu) manténganse fervientes” (Rm 12, 9-11).

Aquí todavía habría que intentar aclarar un concepto disputado entre C. Schmitt y J. Taubes. Se trata de la categoría histórica del *katékhon* (κατέχων), por el que Pablo expresa la fuerza que *retiene* la plena realización de la “*anomía*”, que es el momento en que el sistema de la Ley, llegando a su culminación auto-referente o fetichista, mata al justo (o a los inocentes) en nombre del derecho. Es el momento en que se revela la contradicción de la Ley, es decir, es el final de la auto-justificación del sistema vigente. Para no llegar a ese momento, se debería “reformular” todo lo reformable para dar más vida⁵², más tiempo, como prolongación del sistema vigente, a fin de que no se torne a sus propios ojos un claro dominador. Cuando lo que lo “retiene” es aniquilado, el sistema se precipita, se revela en toda su maldad (algo así como, por ejemplo, cuando después del término de la Guerra fría, Estados Unidos no tuvo ya más quien pudiera “retenerlo” –ni Europa, ni Rusia, ni nadie-, y se lanzó a intervenciones militaristas suicidas para el mismo Imperio, que cayó en el delirio y después en la espantosa “crisis financiera”, efecto de su propia inmoral contradicción tantas veces anunciada, entre otros, por I. Wallerstein y nosotros mismos). Es el momento de la *anomía* en el tiempo de la Ley (el matar *legalmente* a los inocentes en Irak o torturar *fuera de la ley* en Guantánamo, pero aparentando *ad intra* un legalismo cínico), lo que desencadena la segunda *anomía*, la del *meshiakh*, que no pudiendo ya respetarla se levanta rebelde destituyendo la Ley. Esta irrupción en el “Tiempo-Ahora” comienza la tarea agónica con la pretensión de instaurar la justicia, pasando en casos extremos hasta la destrucción completa del orden-injusto (y es el caso de las revoluciones sociales y políticas).

En quinto lugar, y ante la *anomía* o el tiempo de la represión final del sistema dominador, surgen los que se deciden vivir en libertad: “Ahora (vovl), al morir a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres ante la Ley” (*Rm 7, 6*). ¿Quiénes son los que se liberan de la Ley del sistema *antiguo*? Aquí surge todo el tema del *meshiakh*, y del *pueblo* mesiánico (que es casi una redundancia, porque el *pueblo* es mesiánico o no es pueblo).

[21]

Aquellos que afrontan la Ley (Ley que se ha derrumbado ante los ojos de la comunidad “mesiánica”), son los que abandonan el mero “*tiempo cotidiano de la Ley*” (χροῖνος) e irrumpen en otro mundo, en otro *eón*, desde la Exterioridad de la Ley, desde los tenidos por *nada*. Esa irrupción explosiva, y *creadora desde la nada* del sistema, origina otro tipo de *tiempo* (καιρός). Ahora se manifiesta el momento mesiánico, “en el *Tiempo-Ahora*” (ἐν τῷ νῦν καιρῷ)⁵³ del “*segundo acontecimiento*” –con respecto al que ahora queda relegado como un *primer* “acontecimiento” ontológico de A. Badiou-, el *tiempo* mesiánico, tiempo del peligro, tiempo en el que todas las funciones que se cumplían en el orden antiguo de la Ley (del sistema dominador) se efectúan *como si no*⁵⁴ fueran las mismas, porque ahora han cambiado radicalmente de sentido. Antes afirmaban el sistema y se legitimaban en él. Ahora se tornan *críticas* del sistema (aunque sea la misma praxis: el comer, el estar casado, el ser un militar), porque se *endereza* a otro proyecto (del derrumbe del sistema, como negatividad, hacia la

⁵¹ En este preciso sentido esta es una política de la “liberación”, de la “redención” de los oprimidos, explotados, excluidos. El “*sóma pneumatikós*” significa exactamente el ser humano rescatado en una nueva Alianza (la del “pueblo mesiánico): Evo Morales que lanza una profunda transformación que culminará con un referendo para aprobar una *nueva* Constitución (la ley que subsume la antigua Ley perimida).

⁵² Aquí habría que distinguir entre las “transformaciones” necesarias en el tiempo creativo del surgimiento del nuevo sistema político (diacrónicamente el momento A) y aún en el tiempo clásico (momento B de las instituciones; véase *20 tesis de política* [Dussel, 2006], tesis 17.2), de las “transformaciones” o meras “reformas” en el tiempo de la decadencia de las instituciones, que es de lo que se trata en el tema del *katégon*, cuestión disputada entre C. Schmitt y J. Taubes (Taubes, 2007, pp. 152-153).

⁵³ Esta expresión “en el tiempo-ahora”, exactamente traducida por “*Jetzt-Zeit*” en el caso de W. Benjamin, es frecuente en la *Carta a los romanos*. Véase por ejemplo su uso en 3, 26; 8, 18; etc. Expresa en la narrativa simbólica judía el “Día (דִּי) (de la *manifestación* de Dios”, la *dóxa Theou*).

⁵⁴ Este es el “como si no” (ὡς μὴ) (*I Corintos 7, 29-31*) tan bien analizado por G. Agamben, 2006, pp. 88ss.

construcción de otro más justo y futuro, como positividad). En este *tiempo* del peligro, Miguel Hidalgo y Portilla, un miembro integrado del clero criollo, y todo un *pueblo* se transformarán en los libertadores de México. Es el *tiempo* de los G. Washington, Mao Tsetung o Evo Morales. Es el momento en el que M. Hidalgo tocó la campana de su iglesia, no para anunciar una celebración litúrgica acostumbrada (el *kebrónos* colonial), sino para convocar un ejército para luchar contra los opresores españoles, en ese *Tiempo-Ahora* (*kairós*) abandona la vida cotidiana, y se trasciende en *otro* horizonte: es el tiempo mesiánico (que pensó secularmente W. Benjamin), en torno al cual se deben construir las categorías más originales de una política crítica, de liberación.

Los que responden a la *convocatoria* del ungido (el *mesbíakb*: Miguel Hidalgo en el ejemplo dado) forman ahora una comunidad que se “escinde” de todo Israel, para la filosofía política la mera “comunidad política” en general como una *Totalidad*. En categorías *simbólicas* de la narrativa paulina (y judía) se trata del “resto” (λεῖμμα, *leimma* en griego; שאר, *she'ar* en hebreo):

“En el *Tiempo-Ahora* ha quedado un *resto*, elegido gratuitamente. Y si es gratuitamente, ya no valen las obras [del antiguo sistema], porque lo gratuito dejaría de serlo. ¿Qué se sigue? Que Israel⁵⁵ no consiguió lo que buscaba; los elegidos [nuevos, mesiánicos] lo consiguieron, mientras los demás se han obcecado, como estaba escrito: *Dios les encegueció el espíritu, les dio ojos para no ver y oídos para no oír*” (Rm 11, 5-8).

La “escisión” (*aforismós*) divide entonces del Todo una Parte (que en parte es también exterior al Todo), que estando en el seno de la comunidad política como *parte* oprimida cobra ahora presencia creadora, desde una dimensión que guarda una cierta *exterioridad*: es la *plebs* (como origen del *populus* futuro sugerido por E. Laclau; ese *populus* es la comunidad en un nuevo orden como Todo: en la narrativa simbólica se expresa como una lucha por llegar a la *Tierra prometida*, “en la que mana leche y miel” como cantaba el himno Sandinista). Con razón G. Agamben escribe subrayando:

“En el instante decisivo el *pueblo elegido –todo pueblo*⁵⁶- se constituye necesariamente como un *resto*, como un no-todo [...] 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*”⁵⁷.

Los que permanecen en el antiguo sistema (en la Nueva España colonial de Hidalgo y Costilla) quedan, como los fetiches, sin comprender (*ojos que no ven, oídos que no oyen*) el *nuevo*

⁵⁵ En el ejemplo mexicano dado es el *antiguo* sistema superado. No importa si fue un cura de la élite criolla o un mestizo como Morelos y Pavón. El “héroe” vale por su comportamiento en la nueva situación, no en la antigua. El “bandido” Pancho Villa pudo ser un héroe en el “tiempo mesiánico” de la Revolución mexicana de 1910.

⁵⁶ Aquí G. Agamben hace una apuesta esencial: “todo pueblo”, en tanto “se pone como pueblo” (diría J. J. Rousseau), es “el” pueblo elegido.

⁵⁷ Agamben, 2006, pp. 60-62. Y para nuestro propósito es esencial. Cita aquí un texto de M. Foucault: “Esta parte de la *plebe* no representa tanto una *exterioridad* respecto a las relaciones de *poder*, sino más bien sus límites, su reverso, su contrapartida” (Foucault, 1994, p. 421). Desde hace más de cuarenta y ocho años (véase mi artículo escrito en 1961: Dussel, 1969, en p. 156ss; y Dussel, 1973, vol. II, § 63, pp. 64ss) hemos usado conceptos semejantes a los de G. Agamben y M. Foucault, con la única diferencia que esa *plebe* tuvo siempre un momento con una cierta “exterioridad” (*más allá* de una dominación intra-sistémica constitutiva), y desde esa relativa Exterioridad se deberá afirmar ahora la sede de un *nuevo poder*, la “*hiper-potentia*” (o el “hiper-poder” *creador* que constituye la tesis central de la *Política de la Liberación*). Ahí se trata del *pueblo* en el § 38. Véase también la *Tesis 11.3*, en Dussel, 2006.

acontecimiento creador. No es ya el acontecer fundador (del Hernán Cortés que organiza la colonia Nueva España), es el nacer de un nuevo sistema (México independiente). La comunidad originaria (todo Israel) se ha escindido. Unos quedan fieles a la *verdad* antigua de la Ley y esclavos de ella (los realistas españoles y sus colaboracionistas), otros forman un “resto”, en el peligro del “tiempo que resta” (*I Corintos* 7, 29). La clase dirigente, diría Gramsci, se transforma en clase dominante y represora, la Ley mata a los justos que se levantan y niegan con su consenso el orden establecido. La hegemonía desaparece, es el “reino de este mundo” en todo su rigor. Los “convocados” (de donde procede “iglesia”, *ecclesia*, de *klao*, en hebreo, aquí falta) y “elegidos” son ahora una parte escindida de toda la nación. Nace así un “pueblo” (*laos*, λαός en griego; *ham*, חַם en hebreo): “Llamaré al no-pueblo mío, pueblo mío” (*Rm* 9, 25)⁵⁸. Es entonces todo el problema categorial en filosofía política del concepto de *pueblo* en la significación mesiánica paulina: el acto colectivo principal en la creación de la novedad en la historia.

La praxis de los que se lanzan en la lucha por lo *nuevo* es vista, por “la sabiduría del mundo”, de la Ley, como “locura”. Una filosofía política *crítica*, entonces, se comprende que sea paradójica e incomprensible para el sistema que se deja atrás (la colonia Nueva España desde la monarquía metropolitana):

“Exponemos un *saber* [σοφίαν, *sophían* en griego; una nueva epistemología], pero no el saber de éste mundo [de la Ley] ni de los gobernantes que se suceden de la historia presente [...]; esa que ninguno de los gobernantes de la historia presente ha llegado a conocer” (*I Corintios* 2, 6-8). “Por eso Dios tuvo a bien rescatar [redimir, liberar] a los que creen (πιστεύοντες) en la *locura* que predicamos” (*Ibid.*, 1, 22).

[23]

La propuesta mesiánica (de M. Hidalgo o Evo Morales) de enfrentar el Poder de la Ley del Imperio, y toda su sabiduría, es *locura* para el sistema antiguo (legitimado en las *Leyes de los Reynos de las Indias*, o las recomendaciones del BID), pero no para el *pueblo* mesiánico, como todo *pueblo* (mexicano o boliviano).

Habría muchos temas a interpretar en la *Carta* de Pablo, pero los tendremos en cuenta en el transcurso de este volumen.

Pablo se encontraría entonces debajo de ciertas categorías *críticas* esenciales usadas (y frecuentemente invertidas) por las filosofías políticas de las cristiandades bizantinas, latinas, del mundo islámico, de la Modernidad europea (incluyendo al marxismo) y de las teorías políticas contemporáneas. Sería el enano que mueve las piezas del tablero de ajedrez de las culturas nombradas, tal como pensaba W. Benjamin según la interpretación sugerente de G. Agamben.

2. La categorías políticas de Pablo de Tarso en las interpretaciones de M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben y F. Hinkelammert

Confrontemos lo dicho por algunas interpretaciones de la narrativa simbólica de Pablo de Tarso efectuada desde la filosofía política.

a) Es sabido que el joven *Martin Heidegger* (1889-1976) dedicó en los años 1920 a 1921 unas *Lecciones universitarias* sobre Pablo de Tarso, que serán determinantes para la categoría

⁵⁸ Texto profundamente revolucionario: “καλέσω τὸν οὐ λαόν μου (עַם אֵל), λαόν μου (עַמִּי)”

de *facticidad* sobre la que se elaborará *Ser y tiempo* (1927), y aunque no es una obra de filosofía política nos servirá de introducción a nuestro tema. Podemos ver claramente la intención metodológica heideggeriana, correcta desde mi punto de vista, de interés para nuestra exposición:

“El que sea menester definir provisionalmente el significado de las palabras en el anuncio de la *Lección* radica en lo peculiar de los *conceptos filosóficos*”⁵⁹. “En lo que sigue no tenemos la intención de ofrecer ni una interpretación dogmática o teológico-exegética, ni tampoco un estudio histórico o una meditación religiosa, sino *sólo* una introducción a la comprensión fenomenológica”⁶⁰.

Es decir, el filósofo extraerá los *conceptos* (o *categorías*) *filosóficos implícitos* (nivel *b.2* del *Esquema 1*) de la narración fáctico-cotidiana de los textos de Pablo (nivel *a*) para sus fines. Efectuará una interpretación fenomenológica de la “experiencia fáctica de la vida cotidiana” que es el horizonte existencial desde donde se escriben la *Cartas*, que deben entonces ser consideradas como una narración racional en base a símbolos. Y en este nivel Heidegger se distancia de Martín Lutero (en aquello de que “tenemos que liberarnos del punto de vista de Lutero”⁶¹), porque abogaría por un acercamiento existencial a Pablo desde Pablo mismo, intentando no objetivar en la interpretación la experiencia *moderna*.

Heidegger efectúa aclaraciones metodológica que van hacia *Ser y tiempo* –aprovechadas también por A. Badiou–, tales como el concepto de “experiencia fáctica de la vida” como punto de partida ontológico. Ésta “experiencia” se diferencia de otras posibles posiciones dentro del mundo, tales como por ejemplo el pensar filosófico o el explicar científico⁶². Partiendo de Troeltsch, Dilthey, Windelband, Rickert, Scheler y otros, describe el ser “histórico” en el que se encuentra el “Ser-ahí como preocupación”⁶³. Define la “situación” como “algo que pertenece a la *comprensión* práctica, [y] no designa nada ordinal. [...] Una *situación* no la podemos proyectar en un campo preciso del ser, tampoco de la *conciencia*”⁶⁴.

[24]

⁵⁹ M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, I, 1, § 1 (Heidegger, 2006, p. 35).

⁶⁰ *Ibid.*, II, 1, § 14 (p. 93).

⁶¹ Releyendo los textos de Luther (véase por ejemplo *Aus der Roemerbriefvorlesung 1515-1516* [Luther, 1963, vol.V, pp. 222ss], o *Aus der Galaterbriefvorlesung 1516-1517* [*Ibid.*, pp. 327ss]) puede observarse en el gran Reformador una interpretación más bien individualista, subjetivista y no “mesiánica”, intersubjetiva y comunitaria. Esto le lleva expresiones ambigua, como cuando escribe: “Igitur ego ipse *mente* servio legi Dei, *carne* autem legi peccati” (*Roemerbrief*, Duodecimum; *Ibid.*, p. 259). En el texto lo “*espiritual*” es pensado como un momento de la “*mente*”, y la “*carne*” como *cuero*. Se le quita así todo el sentido intersubjetivo comunitario de los *conceptos mesiánicos*, y se los “aplana” como momentos antropológicos (cuerpo-*alma*, y parte del *alma*). De esta manera el “ser al *mismo* tiempo [*simul*] justo [en tanto *espiritual* y como don gratuito] y pecador [como *carne* bajo la Ley]” no son claramente discernidos en *dos tiempos* distintos. En el *primer tiempo* de la Ley se es *pecador* sin rescate (*kébrónos*); en el *segundo tiempo* (*kairós*), el del mesiánico de la *emunáh*, se es *justo* (por una justicia gratuita mediando la *redención* [*rescate* que libera al esclavo de la Ley], porque se le perdonan los pecados del *primer tiempo*, en la medida que se compromete en la labor del “tiempo peligroso” de la gesta mesiánica: *tiempo* y *espacio* trascendental con respecto a la *facticidad* de la vida cotidiana bajo la Ley). De todas maneras Luther entiende muy bien que la Iglesia *medieval* (todavía no “católica”, porque el “catolicismo” es un fenómeno *moderno*, concomitante y simultáneo a la “Reforma protestante”) había caído, como “Cristiandad latino-germánica”, en un sistema “bajo la Ley” (la “Ciudad de Caín” para Agustín; véase lo que hemos escrito en la *Política de la Liberación*, vol. I, [66] y [95ss]).

⁶² *Ibid.*, § 4 (Heidegger, 2006, pp. 45ss).

⁶³ *Ibid.*, 2, § 10 (pp. 77ss).

⁶⁴ *Ibid.*, II, 3, § 24 (pp. 116ss). Sería largo, y nos saldríamos de nuestro tema, seguir a Heidegger paso a paso en su propio itinerario fenomenológico. De todas maneras es necesario indicar que en el § 22 aclara los tres aspectos fundamentales de la “experiencia fáctica de la vida”: a) Es una situación histórica; b) hay que lograr observar el despliegue de la situación, caracterizando la pluralidad de sus momentos, realzando su núcleo generador, describir desde este centro el resto, y, por último, c) retornar al origen (p. 109).

Una vez provisto de algunos avances *metodológicos* y *categoriales*, Heidegger interpreta la “experiencia de Pablo”. Es una reflexión filosófico existencial y no de filosofía política; además, aunque escatológica, no descubre el tema del “mesianismo” (que W. Benjamin junto a G. Scholem vislumbraban desde las obras de Rosenzweig). Además, el “mundo” paulino es simplemente un ámbito ontológico independiente, no tejido como antítesis del “mundo de la Ley” como el horizonte a ser suprimido y asumido (subsumido). Le falta entonces la dialecticidad de la interpretación que buscamos.

Nos es extraño que Heidegger comience su interpretación con la *Carta a los tesalonicenses*, cargada de tensión escatológica, de temporalidad tensa hacia el futuro (el *Sein-koennen*)⁶⁵. La pregunta es: “¿Cómo le está dado a él su *mundo compartido con los otros* en la *situación* de la redacción epistolar”⁶⁶. La respuesta será parcial porque perfectamente “no conocemos su *mundo* circundante”⁶⁷. De todas maneras el intento es “ponerse” en su mundo con la mayor información para descubrir el *sentido* de lo que lo enfrentaba cotidianamente. Es interesante anotar que Heidegger, como le es peculiar, empieza a “trabajar las palabras” en cuanto tales como significantes, pasando a su origen etimológico y relacionándolas. Al llegar a *Tesalonicenses* 5, 1, se topa con la expresión: “Acerca del *tiempo* [cotidiano: *kebrónos*] y el *tiempo* [mesiánico: *kairós*] [...] del *Día del Señor* [*heméra Kyríou*] llegará como un ladrón en la noche”, pero no tiene para Heidegger ninguna significación mesiánica especial. Posteriormente se refiere al tema, cuando dice que: “para el cristiano sólo cabe que sea decisivo *tò nún* (el *Ahora*) de la estructura práctica [...] y no la expectativa de un *acontecimiento* destacado que está en el futuro”⁶⁸.

Podemos igualmente leer que “de aquella conexión práctica con Dios nace algo así como la *temporalidad*. 2 *Tesalonicenses* 2, 6-7: “*kai nún tò katékthon*” [lo que *Ahora* lo frena] [...] Teodoreto, san Agustín y otros ven en el *katékthon* el orden perverso del imperio romano que *frena* la persecución de los cristianos por parte de los judíos”⁶⁹

Valga entonces la indicación que el futuro filósofo de Freiburg también se ocupó *filosóficamente* de Pablo, pero *fenomenológicamente* y no en *filosofía política*, ni dentro de una interpretación mesiánica, lo que se deja ver por la no-tensión entre el *mundo* de la vida cotidiana bajo la Ley y el *nuevo mundo* que ser origina como su crítica.

b) Pasemos ahora a tocar algunos puntos de la exposición de *Alain Badiou* (1937-) sobre el tema, recordando que ya le hemos dedicado algunas páginas antes⁷⁰. Contamos con lo allí dicho, abordando ahora la lectura de *San Pablo. La fundación del universalismo*⁷¹.

Para Badiou el caso de Pablo es un “pretexto”, es decir, es un buen ejemplo para mejor entender su propia teoría del “sujeto” –puesto en cuestión desde la crisis del “sujeto histórico como proletariado” esencializado en ciertos marxismos *estándar*- desde el “acontecimiento”. El espacio de la articulación de los dos términos (sujeto/acontecimiento), en lo que coincidimos, es la “militancia” como lugar *epistemológico*⁷²,

⁶⁵ Véase Dussel, 1973, vol. I, § 4, pp. 47ss.

⁶⁶ *Ibid.*, p.114.

⁶⁷ *Ibid.*.

⁶⁸ *Ibid.*, 4, § 29; p. 139

⁶⁹ *Ibid.*. Como puede verse Heidegger se hace eco de este juicio anti-judío muy improbable históricamente.

⁷⁰ Véase en la *Política de la Liberación*, vol. II, § 15 [262ss]. Además puede consultarse Laclau, 2008, pp. 67ss., para una crítica sobre los fundamentos de la interpretación de Badiou (sobre la que volveremos más adelante en el § 37),

⁷¹ Anthropos, Barcelona, 1999 (desde el original francés de 1997).

⁷² Badiou, 1999, p. 33.

como experiencia *singular* desde donde se abre un *universalismo*⁷³ -en lo que no estamos de acuerdo-. El tema lo ha ido construyendo lentamente, durante casi cuarenta años⁷⁴. Se trata de una “política de la *emancipación*” muy diferente a la “política de la *liberación*”. Desde el comienzo habría que aclarar dos supuestos metodológicos. El primero, en cuanto a la relación de la filosofía con el texto paulino mismo. En el segundo, la carencia de categorías que superen una ontología monádica (es decir, le falta el *tercer* momento dialéctico del proceso político, perfectamente explícito en Pablo y desconocido para Badiou).

En el primer punto, Badiou no se cansa de afirmar que el suyo no es un acceso al texto como puede hacerlo el “creyente religioso”, sino exclusivamente filosófico (lo cual pienso es acertado). Pero de allí no se puede objetivar en Pablo una posición “anti-filosófica”. Y lo quiere demostrar, por ejemplo, con su fracaso en el Aerópago⁷⁵. Esto porque se ha impuesto toda una tarea desacralizadora de la filosofía, y una negación de la religión como tal (no distinguiendo desacralización de des-fetichización, como veremos). Si se tienen en cuenta las distinciones que hemos ya realizado podemos aclarar las confusiones. El *texto paulino* es una narrativa *racional* (no irracional como piensa Badiou, que pareciera equiparar racionalidad a la experiencia ontológica greco-romana o moderna) en base a símbolos. Como Badiou niega la hermenéutica, se imposibilita clarificar el “doble” sentido del símbolo del texto cotidiano paulino para decantar las categorías *implícitas*. Pienso, por el contrario, que la tarea es hacer pasar el símbolo (nivel *a* del *Esquema 1*) a un discurso *estrictamente* conceptual filosófico (2.*b*).

El segundo punto, más grave, es que Badiou se mueve *solamente* en un nivel ontológico, de la Totalidad dada o puesta en cuestión (desde un sujeto abstracto, singular, idealista, sin relación con la *situación*, ni la memoria o la historia, ni las condiciones socio-económicas y políticas el Imperio romano y el judaísmo rabínico de la diáspora). Pablo es un buen pretexto para mostrar la “conversión” como la “excepción” que surge de la nada y que tiene por proyecto el “vacío” que se va llenado en la “fidelidad” a una “verdad” *puramente* subjetiva⁷⁶. Para nosotros, por el contrario, Pablo se inserta materialmente en un mundo de esclavos, de estructuras profundas de dominación en el Imperio, y en contra del legalismo injusto en el cumplimiento de la Ley, pero para *comunitariamente* (como “resto”) irrumpir en el Imperio, en el judaísmo rabínico y en los grupos “mesianicos” –como Pedro, que quieren al mismo tiempo cumplir la Ley ya subjetivamente abolida, y la *nueva ley* del

[26]

⁷³ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁴ Desde *Le (re)commencement du matérialisme dialectique* (1967), pasando por *Théorie du sujet* (1982), *Peut-on penser la politique* (1985), hasta el primer tomo de *L'être et l'événement* (1988), y el segundo tomo en 2006 (Badiou, 2008).

⁷⁵ Véase la cuestión en Badiou, 1999, p. 26-29, 30, 44, 49, 50, etc. En efecto, primeramente, al hablar Pablo del “dios desconocido” es atentamente escuchado, porque se trata de un tema *comprensible* (desde la vida cotidiana [nivel *a* del *Esquema 1*] y desde la filosofía griega [nivel *c.2.a*]). Pero cuando habla de la “resurrección de la carne” ya no le escuchan, porque es un tema *incomprensible* (no por irracional o anti-filosófico) para el mundo cotidiano y filosófico greco-romano. Por otra parte, es un tema perfectamente *comprensible* en ambos niveles dentro del mundo *semita* o egipcio (y no hemos introducido para nada la falsa cuestión de la *teología* [nivel *b.1*], en la que muchos caen, incluyendo hasta J. Habermas o G. Vattimo hace años y tantos otros, que piensan, que la filosofía fenomenológica que elabora la experiencia *semita* de E. Levinas, es *teología*, o la mía propia). Stefan Gandler (y mi muy estimado colega Bolívar Echeverría, que aprecio por su conocimiento de Marx) piensa también que “Enrique Dussel, ex teólogo de la liberación” (Gandler, 2007, p. 34), al final apoya a la Iglesia católica y cae en el dogmatismo; es decir, hace una teología encubierta. Creo que poco han entendido de lo que estoy hablando. Por su parte Michel Löwy sale en defensa del “cristianismo de liberación” cuando escribe: “me parece que se equivoca Stefan Gandler al considerar a Samuel Ruíz y los teólogos de la liberación como *comprometidos* con el *poder fuerte y brutal* de Karol Wojtila” (*Ibid.*, en el prólogo del libro, p. 16). ¡Es todavía una visión eurocéntrica y moderna de la cuestión, ya que no se ha comprendido el imaginario popular religiosa en el nivel cotidiano, del cual puede hacerse filosofía! Volveremos sobre el tema.

⁷⁶ No es inocente la comparación de Pablo con Pascal, Kierkegaard o Claudel (véase en *Ibid.*, p. 2).

consenso crítico de la misma comunidad, el *pueblo* desde la *emunáb* (que nada tiene que ver con la “fe” tal como la expone Badiou, que mas o menos tiene un significado invertido y fetichizado como en la actualidad). Se encuentra “sin salida” dialéctica, para superar la trampa de la Totalidad vigente (aún más, al ser pensado desde la ontología de la “*mathémata*”), a partir de una comunidad militante empírica, histórica, condicionada, que “se levanta” (*resucita*)⁷⁷, *materialmente*, afirmando la vida negada de los esclavos, oprimidos, excluidos, etc., es decir, dando razón a la posición de Marx, y, *formalmente*, como nueva “justificación” o legitimidad, y que tiene la “esperanza” (ἐλπίς) en un futuro más justo. “Salir” del sistema (“este mundo”) y “levantarse” (resucitar) era el acto “mesiánico” de irrumpir desde una *situación* concreta en la historia empírica como acto puntual colectivo: el “*Tiempo-Ahora*”, que *invierte la inversión*. Sin el “*tercer término*” nada es comprensible en Pablo (el *primero* y el *segundo* como dominador y dominado en la Totalidad, la “carne”, “este mundo”, “bajo el régimen de la *Ley*”; el *tercero* es el “espíritu”, la *nueva Totalidad* futura, el postulado desde el perdón del pecado). Y Badiou no tiene *tercer término* dialéctico (la exterioridad o trascendencia ética, meta-física, sugerida por E. Levinas, aunque, para éste último, les es imposible sacar las conclusiones *políticas*).

Es correcto decir que, en este caso, “el sujeto no pre-existe al acontecimiento”⁷⁸, pero no que “la verdad es enteramente *subjetiva*”⁷⁹. El acto mesiánico (hablando como W. Benjamin) emerge como “acontecimiento”, pero no en el “primero” (que es el único que considera Badiou), sino en el *segundo* “acontecimiento”. El *primer* acontecimiento, en el primer *eón*, desde el *pecado* de Adán, hasta la promesa y la *primera* Alianza con Abraham, culmina en la Ley promulgada en el Sinaí por Moisés. Es la Totalidad dada, vigente – expuesta en la “*Arquitectónica*” de la *Política de la Liberación*-. El *segundo* acontecimiento (que ahora proponemos desde Badiou, más allá de Badiou) es el *perdón de los pecados* del *segundo* Adán y la *nueva* Alianza conseguidos ambos por Jeshúa ben Josef. Desde el acto mesiánico, el *antiguo* “privilegio” de la elección del Pueblo de Israel pierde su excepcionalidad, ya que la *antigua* Ley se transforma más en un peso que en una ventaja. La nueva *elección* no es privilegio, es responsabilidad. Pero no es ya *particular* para el solo pueblo elegido, sino para los “*goím*” (גוים)⁸⁰, para todas las naciones. No es una *singularidad* que alcanza la *universalidad* –como para Badiou⁸¹-. Es una *comunidad* mesiánica histórica y concreta que rompe los muros del horizonte ontológico del *Ser del mundo* (del Imperio, del templo, de la Ley, etc.) y

[27]

⁷⁷ En hebreo (arameo) Jeshúa ben Josef ordena a una niña muerta: “*Talíta kúmi?*” (¡Niña, levántate!). Para Pablo ciertamente la “muerte” tenía muchos sentidos, uno de ellos los que respetaban la Ley del sistema vigente. Para Badiou la muerte ligada al sufrimiento no tiene ningún sentido, porque piensa que el único sentido pudiera ser la interpretación masoquista de que el sufrimiento como tal puede salvar a alguien. De lo que se trata es de algo muy distinto. La “muerte *del justo*” *contemplado* por sus discípulos (o la de los miembros de la comunidad “mesiánica” en los circos romanos ante la multitud romana de esclavos y oprimidos) produce la contradicción del sistema consigo mismo y destituye a la Ley (que mata a los inocentes); socaba su “legitimidad”, borra la adhesión subjetiva de los miembros del sistema que fundan la normatividad del sistema en una Ley que mata injustamente. La “justificación por la Ley” es barrida por la “muerte” (del justo).

⁷⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 15, 28, etc.

⁸⁰ Este concepto se traduce en griego como *éthne* (ἔθνη): “nación”, o en plural “las naciones”, los paganos, los no-elegido, los no-Israel, para los que Pablo entiende que está abierta la *superación dialéctica* (el *Uebergehen*, pero en este caso, estrictamente, más que dialéctica, ana-léctica, porque aporta *novedad* desde la *Exterioridad* greco-romana, la experiencia *positiva* semita, de los esclavos y dominados desde *fuera* del Imperio) a través de la comunidad “mesiánica” que derrocará al Imperio, al templo, a la Ley, a las antiguas costumbres contradictorias en la comunidad “mesiánica” misma (significada en la figura de “Pedro”, que no se atreve a no cumplir la *antigua* Ley).

⁸¹ Véase *Ibid.*, p. 14. No es *singular* porque es *comunitaria*, como *pueblo* (el *resto*), y tiene condiciones negativas de causalidad: el sufrimiento de millones de seres humanos en el Imperio, y la angustia de la imposibilidad del cumplimiento de la Ley en Israel.

que lanza un “proceso de verdad”, sí, pero con totalmente otra densidad que la “verdad” del sujeto *moderno* que Badiou quiere todavía rescatar.

La verdad se juega en el tiempo como “proceso”, como “la fidelidad”⁸², no como libertad alcanzada, sino como libera-*ción*, es decir, proceso. Pero no “indiferente al estado de la situación”⁸³, sino justamente ligada y originada en la situación. El sujeto “incondicionado” por “conversión” que nos propone Badiou es francamente anti-paulino (y además anti-marxista). Una cosa es la relatividad de la determinación y otra la total indeterminación del origen irracional del “converso” (explicado como Badiou). En las *Tesis 2 y 3*, de las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx nos recuerda:

“El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad *objetiva* no es un problema teórico, sino *práctico*”⁸⁴. “La teoría materialista [ingenua] del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los seres humano [...]. La coincidencia de la transformación [*veraenderte*] de las circunstancias [¿el estado de la situación de Badiou?] con el de la actividad humana o la transformación de los seres humanos mismos [¿la acción “mesiánica”?] sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica transformadora* [*umwandelnde Praxis*]”⁸⁵.

Pero esa “transformación” (en el nivel económico y político, pedagógico, religioso o estético, etc.) no es ni singular, ni incondicionado, ni sólo subjetivo. Es un “proceso de la verdad” como “fidelidad”, pero *real y objetivo*. Pablo indica esa *objetividad* sin desligarla de la subjetividad “mesiánica” (*transformadora* no meramente *reformista*)⁸⁶.

c) Por su parte, *Slovoj Žižek* (1949-), en su obra *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo*⁸⁷, expone, como siempre de manera sugestiva pero no sistemática y por ello de difícil precisa comprensión, su interpretación de tipo lacaniana, desde un horizonte hegeliano y marxista –existencialmente desde la periferia geográfica de Europa: su Eslovenia natal-, lo que explica en cierta manera su retorno a posiciones eurocéntricas, manifestado, entre otros elementos, en tesis que parecieran mostrar su tránsito reciente a

[28]

⁸² *Ibid.*, p. 16.

⁸³ *Ibid.*.

⁸⁴ *Tesis 2* (Marx, 1970, p. 666; Marx, 1856, vol. III, p. 533). Hasta aquí estamos de acuerdo con Badiou.

⁸⁵ *Tesis 3* (*Ibid.*, 1970, p. 666; 1856, pp. 533-534)

⁸⁶ Véase *Tesis 17.2*, de mi obra Dussel, 2006. El *cambio* sería a) “reformista”, si se intentara “obrar” desde la Ley (las “obras de la Ley” que quizá no fueron interpretadas en este sentido por Martin Luther y Karl Barth) como el fundamento de su “justificación” (se estaría bajo los mandatos de la “carne”, del Imperio y de los legalistas entre los judíos y cristianos, hoy del capital). Sería b) “transformación”, cuando el criterio de “justificación” fuera, por el contrario, el “consenso crítico” de la comunidad “mesiánica” (consenso *intersubjetivo, objetivo, histórico, concreto*, surgido de la realidad del sufrimiento efecto de la injusticia *económica, política, estética, religiosa, etc.*) pero trascendental con respecto a la totalidad del sistema. Un movimiento sería “*libre ante la Ley*”, cuando es trascendental al orden de la Ley. Trascendental y sin embargo condicionado, así como la “situación” determina (*no absolutamente*) el “acontecimiento” como praxis transformadora. Pareciera que Marx ha escrito este texto en referencia a Badiou: “Feuerbach [...] se ve obligado [...] a prescindir del *proceso histórico* [...] presuponiendo un *individuo aislado* [*isoliert*]” (*Tesis 6*; p. 667; p. 535). ¿No es esto la *subjetividad pura* del Pablo “convertido” individualmente en la interpretación de Badiou? Volviendo a K. Barth, que cita a Kierkegaard en especial en el inicio de su comentario, la “fe” se juega como un acto del singular: fe de Pablo en el mesías (Véase K. Barth, *Comentario a los Romanos*, Proemio; Barth, 1998, pp. 86ss). Hemos en cambio propuesto un sentido comunitario y de otro tipo a la *emunáb*.

⁸⁷ Žižek, 2005. Véase entre otras Žižek, 2002.

una *ortodoxia radical*⁸⁸ cristiana, como puede verse en el uso de la obra de G. K. Chesterton, *Ortodoxia*⁸⁹, del sutil, inteligente y paradójico conservador católico⁹⁰.

J. Lacan se refirió a nuestro tema en una sesión de *El seminario sobre Ética y psicoanálisis*, y debió usar, como es de suponer, el capítulo 7 de la *Carta a los romanos*, ante la paradoja psicoanalítica que presenta Pablo:

“¿Acaso la Ley es la Cosa (*Ding*)? ¡Oh, no! –exclama Lacan-. Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley.[...] Yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte. [...] Algunos de ustedes dudan de que sea yo quien sigue hablando. En efecto, [...] éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la ley y del pecado, *Rm* 7, 7. Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios [jacobinos], se equivocan al creer que los autores sagrados no son una buena lectura. [...] La relación dialéctica del deseo y de la Ley hace que nuestro *deseo* sólo arda en una relación con la Cosa, por la cual deviene *deseo de muerte*”⁹¹.

El texto paulino en este capítulo se refiere a la *imposibilidad* de cumplir la Ley por las tendencias propias de la⁹² finitud humana. Con esto Pablo quiere indicar que el que piensa justificar la rectitud de su acción por la Ley, siempre terminará por ser condenado, porque no puede ser cumplida *perfectamente*. La *muerte* es el pecado, muerte al merecimiento de la felicidad prometida. La manera de evitar la *muerte del deseo*, es situar en otro *lugar* ese deseo: como deseo y esperanza “mesiánica”, en *otro* tiempo y campo. No ya el campo de las “obras de la Ley” (contradictorio), sino en el campo “mesiánico” de la *emunáb*, donde la “justificación” no se refiere al cumplimiento *perfecto de una Ley*, sino al compromiso “fiel”

[29]

⁸⁸ Véase la crítica de Nelson Maldonado-Torres, 2005, donde trata la posición de nuestro pensador en relación a las tesis de John Milbank, 1999 (en 2007 pude dialogar con éste último en el Birbeck College de Londres, y comprobé en carne propia su conservadurismo eurocéntrico). Hay entonces una tendencia de recuperar la “herencia cristiana” –ante el secularismo y un cierto judaísmo anti-cristiano-, en la que se encuentra igualmente G. Vattimo, , completamente diferente al movimiento de la teología de la liberación latinoamericana (pero igualmente islámica, judía, budista, etc., y la *Política de la Liberación*) que sitúa su posición (*locus enuntiationis*) en una actitud “mesiánica” (*crítica* ante el orden vigente, “de la Ley”) definiendo a los antagonistas dentro del bloque en el poder mundial, nacional, capitalista, machista, racista, etc.-. A esta última no le interesa recuperar la herencia de la Cristiandad, que con S. Kierkegaard es interpretada como la inversión del cristianismo. Le interesa sí recuperar el cristianismo-judío, de Jeshúa ben Josef, de los Sinópticos, de Pablo, que se abrió *universalmente* a los *goim* desde los primeros siglos anteriores a Constantino, y antes de la “restauración” *de la Ley* como criterio de “justificación” con Teodosio (el derecho romano *cristiano*: desde ese momento se podrá “matar” en nombre del crucificado, y *Lucifer*, Cristo, será remitido en el “infierno” (véase F. Hinkelammert, 1991: *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*). Por ello Nietzsche, que en sus piruetas grandilocuentes se descubre como el Anti-Cristo, al oponerse a ese *Pantokrator*, Cristo-Emperador o el nuevo fetiche, apenas si recupera algunos atributos, muy deformados, de la criticidad del *Khristós* histórico crucificado). ¿Para qué recuperar la herencia de la larga *inversión*? Mejor poner de pie lo que siglos pusieron de cabeza. ¡No sé si Žižek estará de acuerdo en todo esto!

⁸⁹ Chesterton, 1908.

⁹⁰ Chesterton no realiza una crítica al sistema desde los oprimidos, sino desde el pasado y para revitalizar las instituciones existentes. En una de sus obras describe como un sujeto prepara cuidadosamente un asalto a una casa, y llegando dramáticamente la noche de los hechos, a través de una ventana se introduce en una alcoba del domicilio a robar, y al encontrar una mujer la abraza y cumple con ella un apasionado acto de amor, violándola, con inmenso placer... ¡y era su mujer! La institución tradicional ha sido reafirmada por *el placer* de la aventura de su transgresión (piénsese en Bataille). Como si Pablo confundiera el *gozo* del riesgo “mesiánico” con el *placer* de la pura transgresión de la Ley. Pablo no era un *hippy* –aunque comprendo, pero no justifico, la rebelión nihilista de una juventud sin proyectos históricos factibles de *transformación*.

⁹¹ Texto que ya hemos citado arriba en J. Lacan, *op.cit.*, V, 3 (Lacan, 2000, pp. 103-104).

⁹² En nuestras obras (Dussel, 1985, 1985 y 1990) hemos intentado mostrar la gran diferencia del discurso hegeliano y el marxista. En Žižek no se advierte claramente esta distinción.

(*emunáh* de nuevo) a una *responsabilidad* en la agonía por la *deconstrucción* del orden de la Ley (que produce la muerte de los que se le oponen: como “el justo crucificado”) y en la *construcción* como *pueblo* (el “resto”) de un orden *nuevo*, futuro, la “*nueva* Jerusalén” del libro del *Apocalipsis* (también traducido adecuadamente como de la *Revelación*). En este caso hemos sacado a Pablo del *psicoanálisis* (que puede caer en sus interpretaciones en un cierto subjetivismo psicologizante, sin negar la posibilidad de mantenerlo epistemológicamente en ese nivel) para pasarlo al más objetivo de la *política*.

Žižek se mueve como pez en el agua en el discurso de la subjetividad lacaniana, lo que es compensado en parte por la objetividad de su hegelianismo-marxista. En filosofía de la religión (que puede ser *terapéutica* –como la de Chesterton– o *crítica* como la de Pablo) su tesis de la coincidencia del materialismo y el cristianismo ya fue explícitamente enunciada por Ernst Bloch⁹³. Pero Žižek justamente aporta en la cuestión paulina que estamos tratando un elemento “materialista” (que yo entiendo como referencia final a la Vida humana fáctica, concreta, del que “tiene *hambre*”) que debemos incorporar al debate: “Para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico uno debería pasar por la experiencia cristiana”⁹⁴, cuyo más central núcleo es subversivo (“*subversive kernel of Christianity*”), pero, al mismo tiempo tiene ese aspecto “perverso” (el “*perverse Core of Christianity*”) que consistiría en la necesidad de la traición (de Judas, en una posición muy próxima al gnóstico *Evangelio de Judas*) para que el *meshíakh* pueda manifestar su gloria y “rescatar a la *multitud*”⁹⁵. Como canta en *Isaías* el cuarto “Poema del siervo de Yahveh”:

“Por los sufrimiento de todo su ser, verá la luz y será saciado; en su dolor mi siervo justo, *justificará* la *multitud* [...]. Ha cargado con las faltas de la multitud” (53, 11).

[30]

El “siervo” (*bébed*, עֶבֶד en hebreo) “rescata” (“redime”) de la esclavitud del sistema de la Ley a los esclavos, a los pueblos: “Así se asombrará la multitud de *goím*” (52, 15)⁹⁶. Nuestro autor se opone con razón a una visión legalista del sentido de la muerte de *Kbristós*⁹⁷, pero al exponer la otra posibilidad lo hace parcialmente (lo que le permite mantener la hipótesis del “núcleo perverso”), porque en este caso habrían todos *participado* en su muerte a la Ley, y por lo tanto serían libres. Pero pareciera que esa “participación” es algo así como metafísica (en el sentido de algunos Padre de la Iglesia helenizados). Se pierde el sentido de la muerte *empírica*, de la “muerte de Cristo como tal”⁹⁸ –que pareciera

⁹³ E. Bloch en su obra *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus un des Reichs* (Bloch, 1970). Si se lee con cuidado V. 32, pp. 157ss: “Paulus, sogenannte Geduld des Kreuzes, aber auch Beschwoerung von Auferstehung und Leben”, se encuentran muchos elementos para nuestro tema. ¿Morir?, mueren todos, nos dice, pero para los discípulos del *meshíakh* Jeshúa su muerte en la cruz, y no su predicación o milagros (si los hubo), les hizo comprender el “mensaje” de destitución de la Ley. ¡Bloch, un marxista judío, reinterpreto al cristianismo desde el judaísmo mesiánico desde hace mucho!

⁹⁴ Žižek, 2005, p. 6

⁹⁵ En el *Nuevo Testamento* leemos: “El Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a *servir* [...] para entregar su vida como *rescate* (*redención*) de la multitud” (*Marcos* 10, 45), en el texto más político de todos los Sinópticos (véase mi obra Dussel, 2006, *tesis* 4.35).

⁹⁶ Este texto *universalista* es del Segundo *Isaías*, profundamente judío, lo que nos muestra que los judíos “mesiánicos” (del movimiento de Jeshúa ben Josef) prolongaban coherentemente una *antigua* tradición judía.

⁹⁷ Hemos atribuido esta *inversión* del cristianismo a Anselmo en plena Cristiandad latina, cuando se niega el perdón de los pecado, ya que desde el horizonte de un Dios sacrificial, por ser justo debe exigir el pago de la deuda *infinita* de Adán (porque es contra el *Infinito*), el cual pago es humanamente impagable. Por ello, el Padre sádico y edípico (contra el mito abrahámico, ya que Abraham ama a su hijo Isaac y por ello no lo sacrifica, aún contra la Ley) envía a su Hijo al “matadero”. Todo este relato, inversión de la Cristiandad, Žižek lo califica acertadamente como “legalista” (Žižek, 2005, p. 101).

⁹⁸ Žižek, 2005, p. 102: la “Christ’s death as such”.

para Žižek no tiene importancia-. Si en cambio se entiende que la muerte *empírica* del justo, ante los ojos de los suyos (de la nueva “comunidad *mesianica*”, el “resto”), como *consenso crítico* de la necesidad de derrocar la Ley (la *emunáb*), materialistamente destruye la *aparente* justicia de la Ley (la *primera* Totalidad, la vigente), ya que se entiende que esa muerte mata a la Ley. En la comunidad y en el *tiempo* mesianico todos han sido pecadores y todos han sido perdonados, no hay ahora diferencia entre judíos y *goim* (las naciones no-judías): todos son deudores de la *gracia* (la inocencia recobrada), pero todos son *elegidos* en la *responsabilidad* del compromiso militante de la nueva tarea *más allá* del horizonte de la Ley (la *nueva* Totalidad futura). Žižek no tiene esta posibilidad, porque le falta dialécticamente la *segunda* Totalidad, la Alteridad que guarda *Exterioridad* del sistema de la Ley. Le falta una creadora reconstrucción política de las intuiciones éticas de E. Levinas, aunque continuamente roza el tema. Judas no era necesario, ni su traición. No era necesaria la muerte del *meshiakb* de haber recibido la Luz del mensaje los responsables de la Ley⁹⁹. Pero habiendo cerrado las puertas de salida del propio sistema, en su libertad (el momento divino del ser humano que puede afrontar a Dios como Otro, de un Dios que para poder consumir su obra y mostrar su perfección, contra gnósticos y Leibniz, puede exclamar: “¡Hay mal, *ergo* puede haber el Ser perfecto que haya engendrado tanta gloria”¹⁰⁰) el sistema asesinó al justo inocente. La *primera* Totalidad cayó en la *adikía* (el tiempo final de represión y muerte contra los que dejan de prestar consenso a la dominación). Por ello el sistema (la *carne*) no deja que se “acumule” poder en la base. Elimina al “maestro” (*rabí*, como le decían), pretendiendo acabar con la *crítica*. Pero con ello la Ley decreta su derrumbe. Por ello, la muerte del *meshiakb* no pudo ser querida, ni decidida por el Padre. Fue obra del sistema de la Ley, de su poder fetichizado, de “los príncipes de este mundo” (*Marcos* 10, 42), al comienzo de su final. Los discípulos y la comunidad “*mesianica*” *nacían* en la contemplación de esa muerte del justo inocente ante la Ley que perdía su “fundamento”. La Ley, como sistema de justificación, otorga *legitimación*; es decir, está *fundada* en el *consensus populi* (como definía Bartolomé de las Casas). Al perder consenso la Ley *se derrumba*: Pablo lo describe con precisión: “Siendo de naturaleza divina [como todo ser humano ...] se *alienó a sí mismo* y devino *siervo*, uno de tantos [...] siendo fiel hasta la muerte, y muerte de cruz. [Por eso fue enaltecido como] Jeshúa, el *meshiakb*” (*Filipenses* 2,6-11). Esta es una interpretación materialista del sentido de la “muerte como tal” del *meshiakb*, y su muerte tiene significado central en el mensaje, pero no dentro de una hermenéutica psicologizada, intimista, que pudiera pensar que el mero dolor puede salvar a alguien. Eso es masoquismo (de parte del creyente) o sadismo (de parte de tal dios).

[31]

Quizá no haya tal “núcleo perverso del cristianismo”. Quizá haya un núcleo central en el cristianismo que se teje en torno al *paradigma del Éxodo*¹⁰¹, que se irá desplegando lentamente en todo el volumen II de la *Política de la Liberación*.

Žižek habla del “amor” en las *Cartas* de Pablo¹⁰². Sin embargo, no se distingue bien entre el *eros* (del deseo) y la *philia* (la amistad greco-romana), ambos en el orden de la Ley, y el

⁹⁹ “La Luz verdadera, la que alumbra a todo hombre, estaba llegando al mundo. En el mundo estuvo y [...] el mundo no la conoció [...] Y la *dabar* (דבר) se hizo *carne* (σὰρξ en griego, en hebreo בשר) [el orden de la Ley], acampó entre nosotros” (*Juan* 1, 8-14). Habría aquí que leer las obras de Michel Henry, gran fenomenólogo, marxista y conocedor del psicoanálisis, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Henry, 2000), y *Yo soy la verdad* (Henry, 2001). O de nuevo F. Hinkelammert (2008) que explica desde Marx y la historia del mito de Prometeo, la narrativa mítica que funda todo el marco categorial de la llamada cultura occidental: “El hombre Jesús, hijo de Dios, por el cual *todos* son hijos de Dios” (p. 75). Veremos más adelante la cuestión.

¹⁰⁰ La existencia de la libertad humana, que es el ápice del ser “igual a Dios” como *Otro que Dios*, debe jugarse hasta sus últimas consecuencias. Esas consecuencias como posibilidad inevitable negativa son el mal, la injusticia, la fetichización de sistemas de injusticia, la Ley que mata. El Ser supremo no sería tan perfecto si sólo hubiera creado títeres sin posibilidad de ser realmente *Otro que sí mismo*, y por lo tanto causa del mal.

¹⁰¹ Hace años escribí un artículo sobre el tema: Dussel, 1987.

agápe (ἀγάπη en griego), propio de la comunidad “mesiánica”. El *agápe* es un amor al Otro como otro, un amor de responsabilidad por la plena realización del Otro, es un amor de *servicio* y disponibilidad que supera la *fraternidad*, como amistad de la comunidad bajo la Ley. Es *solidaridad* con “la viuda, el huérfano, el pobre, el extranjero” desde los tiempos de Hammurabi; con los débiles, oprimidos y explotados. La ética greco-romana bajo la Ley no tenía conocimiento de esta afectividad ético-transontológica, que con E. Levinas podríamos llamar *deseo metafísico* (*désir metaphysique*)¹⁰³. Es el amor (que efectivamente no es “interno”, sino intersubjetivo, histórico y políticamente subversivo) que solidifica al “resto” mesiánico, que da ánimo para afrontar el peligro: “Nosotros los fuertes debemos cargar con las debilidades de los débiles y no buscar lo que nos exalta. Procuremos *la satisfacción del Otro* en lo bueno, mirando a lo constructivo. Tampoco el *meshíakh* buscó su *propia* satisfacción” (Rm 15, 1-2).

Las sugerencias para nuestro tema de estos libros son tantas que deberíamos dedicarle más lugar, pero no podemos, y por ello los tendremos en cuenta en el desarrollo de todo este trabajo.

d) *Walter Benjamin* (1892-1940) deja ver ciertas huellas de su interés por Pablo. De él extrae principalmente el concepto del tiempo *mesiánico*. Este concepto debe articularse con la enigmática expresión siguiente: “La concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen de la *redención* (*Erloesung*)”¹⁰⁴, la que puede darnos la clave de un pensamiento de compleja y difícil captación. Michel Löwy escribe:

“Utopía, anarquismo, revolución y mesianismo se combinan alquímicamente y se articulan con una crítica cultural neo-romántica del progreso y del conocimiento puramente científico-técnico. El pasado (la comunidades monásticas) y el futuro (la utopía anarquista) están directamente asociados en una síntesis típicamente romántico-revolucionaria”¹⁰⁵.

[32]

Benjamin pertenece a una generación de jóvenes judíos asimilados que nace en torno a la llamada Primera Guerra mundial, y gracias a un movimiento que, entre otros, lanza el viejo Hermann Cohen (1842-1918), que jubilado en 1912 de la universidad de Marburg neokantiana, se dedica a repensar la experiencia de su pueblo judío en Berlín. El mismo Franz Rosenzweig (1886-1929) asiste a su *Lehranstalt*, y su obra *La estrella de la redención*¹⁰⁶ se inspira ciertamente en el libro de Cohen *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*¹⁰⁷. Cohen piensa el judaísmo desde una filosofía neo-kantiana; Rosenzweig lo hará desde la tradición hegeliana, lo que será más comprensible posteriormente para los marxistas como Benjamin o los heideggerianos (como E. Levinas). El “mundo” (*Welt*) o la Totalidad será la meta-categoría de Rosenzweig que habrá que superar.

En efecto, la fundacional obra de Cohen intenta pensar, desde la cultura filosófica neokantiana, el núcleo generador de la experiencia judía. Es interesante observar que es

¹⁰² Por ejemplo en 2005, pp. 111-121; 2002, pp. 161-168, en la “desconexión” relacionado al tema “como-si-no” (que veremos en G. Agamben); etc.

¹⁰³ Véase mi artículo Dussel, 2007b (“From Fraternity to Solidarity: Toward a *Politics of Liberation*”, en *Journal of Social Philosophy*, 2007, no. 1, pp. 73-93).

¹⁰⁴ Benjamin, *Passagenwerk*, Aufzeichnungen und Materialien, N (Benjamin, 1991, vol. V/1, pp. 600). La “redención” es también el momento central del esquema fundamental de la obra de Cohen y Rosenzweig.

¹⁰⁵ M. Löwy, *Redención y utopía*, 6 (Löwy, 1997, p. 97).

¹⁰⁶ Véase Rosenzweig, 1997.

¹⁰⁷ Cohen, 2004.

muy semejante la exposición de Cohen al esquema que desarrollará Rosenzweig, en su obra elaborada con posterioridad al haber leído en Berlín el texto todavía inédito de Cohen. Puede observarse que en su estructura esencial desarrolla cuatro categorías centrales. Comienza con a) la idolatría¹⁰⁸; “desde donde” parte la posibilidad de sobrepasar esa experiencia como tarea propia del judaísmo. Dicha superación tiene una dialéctica; pasa b) de la *creación*¹⁰⁹, c) a la *revelación* (donde se detiene en largos párrafos)¹¹⁰, para culminar d) en la reconciliación mediante la *redención*¹¹¹ (en donde describe el contenido de la vida judía en detalle hasta el final del libro). Se trata de una reflexión de un creyente con una gran formación filosófica, de modo que plantea los temas a la altura de la cultura universitaria más exigente. Poco habla de Pablo y lo hace en general negativamente:

“Fue Pablo quien despertó la desconfianza en el valor de las leyes y quien la atizó con sus críticas y polémicas [...]. En primer lugar, Pablo muestra con su propio ejemplo lo difícil que es dejar intacta la ley [... Para él] toda la ley moral sería superflua o más bien nociva. Pablo pretende devaluar la ley [...] porque quiere demostrar que la fe en la redención [...] es el único fundamento de la moralidad”¹¹².

En este punto su interpretación es tradicional. Cohen se refiere al *meshíakh*¹¹³, pero no es una categoría fundante de su discurso. Sin embargo, es necesario anotar que, y esta actitud no aparecerá ya con la misma vehemencia posteriormente, Cohen tiene una sensibilidad especial por el nivel *económico-material*, cuando escribe, por ejemplo:

“El Mesías se convierte en el representante del sufrimiento [...]. La pobreza es el defecto moral de la historia hasta el día de hoy. [...] El Mesías está transido por toda la aflicción de la humanidad [...] Está enfermo y débil montado sobre un asno”¹¹⁴.

[33]

El principio de “justicia” (en hebreo *tsadakah*: צדקה) tiene referencia esencial al esclavo y con respecto a su liberación (previo el pago de rescate o redención), al trabajador en su justo salario, a la propiedad que hay que disolverla y retornarla a la comunidad cada siete años; etc. Por ello, “la *Toráh* entera conmemora la *liberación* de la esclavitud de Egipto, esclavitud que no es deplorada, menos aún maldecida, sino, al contrario, celebrada con gratitud por ser la cuna del pueblo judío”¹¹⁵. Una *Política de la Liberación* está pensada desde este tipo de categorías críticas.

Gershom Scholem (1897-1982) le recomendó a Benjamin leer la obra de Rosenzweig que acababa de aparecer en 1920¹¹⁶. Benjamin formaba parte de “movimientos de

¹⁰⁸ Véase “Los elementos o el perpetuo antemundo (*Vorwelt*)”, Primera Parte (Rosenzweig, 1997, pp.41ss;)

¹⁰⁹ En Rosenzweig: “La ruta o el mundo siempre renovado (*allzeiterneruerte Welt*)” (pp. 133ss). Es interesante que, contra Cohen, comienza Rosenzweig con el tema paulino como superación del “mundo” pagano: “De la fe” (*Ibid.*, pp. 135ss). El tema II, 1, es “La creación” (*Schoepfung*) (pp. 155ss).

¹¹⁰ “La revelación” (*Offenbarung*). El tema en Rosenzweig no tiene un sentido mesiánico (Rosenzweig, 1997, pp.201ss).

¹¹¹ Rosenzweig, 1997, pp. 253ss.: “La redención” (*Erloesung*). Cohen llama más la atención sobre la “reconciliación”, no advirtiendo que primero está el “rescate” (redención) del esclavo, para después “reconciliarse” con su antiguo dominador, pero en la igualdad de un *nuevo* sistema (la “Tierra prometida”, el “Reino de Dios”, del que se reclaman tanto Cohen, como Rosenzweig o Benjamin).

¹¹² *Op.cit.*, cap. 16 (Cohen, 2004, p. 269).

¹¹³ Cohen, 2004, cap. 13, y en otros lugares.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.204.

¹¹⁵ *Ibid.*, cap. 19 (pp. 333).

¹¹⁶ Véase Scholem, 2007, p. 163.

juventud” judíos en 1913 cuando lo conoció Scholem¹¹⁷. Siendo ambos judíos asimilados, que no practicaban su religión, en buena parte sionistas, la conferencia que impartió el joven Benjamin (de 21 años) muestra su actitud: su exposición fue criticada por los sionistas más decididos. Nuestro autor será un judío asimilado pero nunca sionista, lo que en definitiva lo llevará a no estudiar seriamente el hebreo (quizá por una resistencia filosófica *ilustrada*) ni partir a Israel (como Scholem, su gran amigo íntimo), entenderá el mesianismo pero no explícitamente como creyente porque decidirá permanecer en los medios intelectuales europeos (aunque fuera allí un espectro incomprendido y extraño); no será ateo pero sí marxista decidido (al menos en la segunda parte de su vida, lo que no lo hará tampoco confiable a los miembros del partido, del que pensó formar parte, pero, al final, por las mismas razones que no partió a Israel no quiso ser un militante incondicional). Era un neo-romántico (como tantos estudiados por M. Löwy¹¹⁸, sin intención de operar en la política del día a día concreta. En este último punto seguía las reflexiones de H. Cohen:

“El universalismo del mesianismo es la consecuencia de esta anomalía que constituye la separación entre Estado y pueblo en la historia de Israel”¹¹⁹. “Esta contradicción explica también otro enigma. El *Estado* tenía que perecer, pero el *pueblo* permanecer”¹²⁰.

Este anarquismo judío entrará en crisis ante la aparición sionista del Estado de Israel, y mucho más cuando se produzca la infernal cacería de palestinos constituyendo un genocidio semejante al del ghetto de Varsovia (que vivimos hoy 4 de enero de 2009, en la destrucción de Gaza cinco veces milenaria¹²¹).

Poco habla explícitamente sobre Pablo de Tarso Benjamin, y si las sospechas, bien fundada de G. Agamben, nos llevan de la mano, podemos sin embargo decir que su ausencia explícita no niega una presencia fundamental¹²². Todo pareciera referirse al enigmático texto del comienzo de *Sobre el concepto de la historia*, en el que describe la presencia de un enano escondido debajo del tablero de ajedrez, y que mueve las piezas sin ser advertido, concluyendo:

“Puede imaginarse un equivalente de este aparato en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco llamado *materialismo histórico*, pudiendo enfrentarse con cualquiera si toma la *teología* a su servicio, la cual, hoy en día, es *pequeña y fea, y no debe dejarse ver en absoluto*”¹²³

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 32. Debe indicarse que entre las dos guerras europeas, hubo no sólo movimiento juveniles entre judíos, sino igualmente entre cristianos y musulmanes. A. Gramsci habla de la Acción Católica en Italia. Ese movimiento fue muy poderoso en América Latina, desde México a Brasil o Argentina, paralelos a las juventudes del Partido Comunista y al movimiento facista en Italia. De esa Acción Católica proceden movimientos obreros y universitarios, donde se originará al final de la década del 1960 la Teología de la Liberación latinoamericana. En Egipto, en 1926, se organiza igualmente un movimiento juvenil democrático y progresista llamado los “Hermanos musulmanes”, que tenían una clara militancia política popular. Abdel Nasser “se montó” sobre esa organización (de más de 3 millones de miembros), la persiguió y asesinó a sus dirigentes, lo que motivó la transición del movimiento hacia el fundamentalismo radical (ver la obra de Taryk Ramadan y de su abuelo egipcio). Es necesario estudiar esos “movimiento juveniles” desde los 1920 a 1950 para entender muchos aspectos de la política actual.

¹¹⁸ Loewy, 1997.

¹¹⁹ Cohen, 2004, cap. 13; p.196.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹²¹ He escrito un corto artículo (“Cuando la Realidad habla más que las palabras”) sobre el terrible tema, que será publicado como apéndice de un libro titulado *Meditaciones semitas* (Anthropos, Barcelona, próximamente).

¹²² Véase Agamben, 2006, pp. 135ss.

¹²³ I (Benjamin, 2007, vol. I/2, p. 305; 1991, vol. I/2, p. 693).

Agamben se pregunta inesperadamente: “¿Quién es ese teólogo encorvado que el autor ha sabido ocultar tan bien en el texto de las *Tesis* y que ninguno ha logrado identificar hasta ahora?” Y yo me pregunto: ¿Por qué ese *enano* y la *teología* “no debe dejarse ver en absoluto”? Y aún más: ¿Por qué recurrir a la *teología* que es “pequeña y fea” para la Ilustración jacobina que ha extirpado estos textos de las Facultades de filosofía, como lo hemos mostrado al comienzo de esta exposición? Benjamin, neo-romántico contra-corriente, marxista y materialista también contra-corriente, no quiere negar su origen judío (más bien interpretando su pueblo como una *cultura* –lo que le basta como filósofo y crítico de arte– más que como religión, o religión secularizada, no como la afirmada por Scholem). Por ello, en los medios intelectuales en los que le interesa incidir oculta sus fuentes pero las presenta como enigmas a ser resueltos. Agamben, opino, acierta.

El sutil argumento se base en insinuaciones indirectas. Se lee en la segunda Tesis, al final de la misma:

“A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil* (*schwache*)¹²⁴ fuerza (*Kraft*) mesiánica sobre la que el pasado tiene una pretensión. Esa pretensión no debe despreciarse a la ligera. El materialista histórico lo sabe”¹²⁵.

Agamben indica que la cuestión la ha tratado Pablo en *II Corintos* 12, 9-10, cuando en la traducción de Lutero al alemán se escribe: “el poder (*Kraft*) se cumple en la debilidad (*Schwache*)”. Además, siguiendo a J. Taubes, Agamben indica que en el *Fragmento político-teológico* Benjamin está refiriéndose a la *Carta a los romanos*, por su contenido (aunque invertido), y por la presencia del concepto de “fugaz”, de “efímero (*Vergänglichlichkeit*), usado en tres ocasiones al final del indicado texto¹²⁶.

También, el concepto de “imagen” (*Bild*) que usa Benjamin dice referencia a Pablo. Agamben muestra que la “relación tipológica”¹²⁷ (de un hecho pasado que anuncia y es asumido en el *Tiempo-Ahora* mesiánico) fue expresada por Lutero en alemán con la palabra “*Bild*” (imagen)¹²⁸, y está presente en especial en la Tesis V:

“La verdadera *imagen* (*Bild*) del pasado pasa *súbitamente* (*buschi*). El pasado sólo cabe retenerlo como *imagen* que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad. [...] Por cuanto es una *imagen* ya irrevocable del pasado que amenaza disiparse en todo presente que no se reconozca aludido por ella”¹²⁹.

¹²⁴ Benjamin la escribe a máquina espaciándola: “s c h w a c h e”, que en la época era la manera de señalar una palabra en negrilla o cursiva.

¹²⁵ *Ibid.*, II (p. 306; p. 694).

¹²⁶ Benjamin, 2007, vol. II/1, p. 207; 1991, vol. II/1, p.204).

¹²⁷ Agamben, 2006, pp. 77ss: “Typos”.

¹²⁸ En *Rm* 5, 14: “Éste era imagen (*Gegenbild* en Lutero y Benjamin; *τύπος* en griego) del que había de venir”.

¹²⁹ Benjamin, 2007, vol. I/2, p. 307; 1991, vol. I/2, p. 695. Para el sentido mismo del texto recomiendo la obra de Reyes Mate, 2006, cap. 5; pp. 107ss. Para explicar el texto se remite a un comentario de la tesis VII que dice: “Ese presente, iluminado no con su propia luz, sino con la que le viene del pasado –escribe Mate-, *cristaliza en imágenes (Bildern) que se pueden llamar dialécticas. Representan un hallazgo salvífico para la humanidad*” (Benjamin, 1991, vol. I/3, p. 1248). Un zapatista en el tiempo presente se refiere a Emiliano Zapata del pasado, recordado como viviendo un tiempo mesiánico pasado que se actualiza en la acción del FZLN en el presente: la “imagen” del pasado reinterpretada desde el presente fundamenta la mesianidad del presente. Relación dialéctica tipológica. Zapata es la “imagen”.

Además, como leemos, “pasa súbitamente”, velozmente; nueva referencia a *I Cor 7, 31*: “El plazo se ha acortado [...] *pasa* pues la *figura* de este mundo”.

Toda la influencia paulina se sintetiza en el descubrimiento del “*Tiempo-Ahora*” (*Jetzt-Zeit*), que es una traducción literal de la expresión griega que ya hemos transcrito más arriba: *hò nûn kairós*, frecuente en la *Carta a los romanos*, y que Benjamin expresa en la tesis XIV: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el campo homogéneo y vacío¹³⁰, sino cargado por el *Tiempo-Ahora*¹³¹. Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado lleno de ese *Tiempo-Ahora* que él hacía saltar respecto del continuo de la historia”¹³². Es el tiempo mesiánico del que venimos hablando en todos los autores que hemos tratado. Es desde ese tiempo mesiánico ahora, presente, que se tiene la capacidad de leer en el pasado momentos de la misma densidad mesiánica. Desde el peligro del compromiso mesiánico se entienden y rescatan los pasados cumplidos en la misma actitud. Agamben termina la reflexión con un texto de Benjamin:

“La *imagen* leída, es decir, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad (*Erkennbarkeit*), porta en grado sumo la marca de ese momento crítico y peligroso (*gefährlichen*) que se halla a la base de toda lectura”¹³³

Cuando en el *Tiempo-Ahora* un Evo Morales lee los textos sagrados de la consagración de las autoridades ancestrales aymaras en la “Puerta del Sol” del Tihawanaku, le son “cognoscibles” (en todo su significado) esos textos antiguos desde el peligro del *ahora* del desafiar las costumbres criollas blancas y ladinas de cinco siglos. El pasado, que yace oculto, que puede desaparecer sin el recuerdo, y que pasa pronto, es rememorado, resucitado en el *ahora* mesiánico de la revolución cultural boliviana.

Benjamin escribió, y lo hemos citado, que “la concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen de la *redención* (*Erloesung*)”. ¿Qué puede significar esta proposición? Ya hemos visto en H. Cohen y en F. Rosenzweig la importancia de la redención. Pablo usa frecuentemente la palabra. En su origen griego “redención” significa la manumisión del esclavo, el pago del rescate para otorgar su libertad. Se habla entonces de la “*liberación* de los esclavos”. Por ello, la política *crítica*, de *liberación* (o de *redención*) parte del momento en que una parte de la comunidad política (el “resto”, el “pueblo” como *plebs*) ha sido “rescatado”, es decir, en lenguaje paulino: no se le atribuyen las faltas (la *amartía*) ni la culpa por haberlas cometido. El perdón eclosiona un régimen de gratuidad. Se encuentra el “pueblo” liberado, rescatado de la “esclavitud del pecado”, de la Ley. Este estado de inocencia recuperada es el efecto de la “redención”, del “rescate”. El esclavo de Egipto se pone de pie y comienza un camino. Pablo habla repetidamente de ἀπολύτρωσις (en griego, *apolytrosis*; “redención”, “liberación”) que viene de λύτρον (*lytron* en griego; en hebreo: גאול , el que rescata, el que libera). Veremos cómo se utilizará esta categoría en la filosofía política crítica.

e) *Jacobo Taubes* (1923 – 1987) se encuentra en una situación completamente diferente a todos los expuestos hasta este momento. A finales del siglo XX Taubes ha vivido ya la

¹³⁰ Diríamos nosotros *hò khrónos*.

¹³¹ El *hò kairós*.

¹³² W. Benjamin, *Op. cit.*, Tesis XIV (p. 315; p. 701).

¹³³ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, N (Benjamin, 1991, vol. V/1, p. 578).

experiencia del Holocausto y de la fundación del Estado de Israel. Lo que E. Levinas creía que significaría el fin de la crisis de la asimilación de los judíos, por la creación del Estado, vino a producir una crisis inevitable. Ahora los judíos vivían la contradicción que los cristianos habían sufrido en el siglo IV. El Estado davídico, fundado por el sionismo, no era una panacea. El judaísmo debía volver a preguntarse sobre su sentido. Taubes, además, es un filósofo político, que guarda respetuosa amistad con C. Schmitt en la Alemania de post-guerra (lo que parece incomprensible). El seminario de Taubes en Heidelberg en 1987 sobre Pablo de Tarso tiene especial significación. Taubes explica a un Pablo, un judío de la diáspora, que actúa y piensa desde una estricta tradición judía y en tanto judío, sin regatear, sin embargo, la crítica que efectuará (a pesar suyo) del pecado del pueblo judío en lo que, como judío, y por ello al mostrar a su propio pueblo el haber caído en la deserción de su Dios tantas veces anunciada por los profetas, se situaba dentro de la mejor tradición de Israel. Es un *Pablo judío*, perfectamente judío, que sostiene un *mesianismo* nuevo, en eso consistía su “cristianismo” (término que nunca usa en su sentido actual). A Taubes no le interesa la figura de Jeshúa ben Josef (como le llama, y lo hemos adoptado), en esto F. Hinkelammert tendrá una posición diametralmente distinta (lo mismo que los que han tratado el tema en América Latina). Siendo alumno de G. Scholem tiene una especial relación con W. Benjamin (al que no deja de criticar), y entabla un diálogo creativo y respetuoso con un católico de derecha como C. Schmitt. Conoce de primera mano el medio académico de Alemania, Estados Unidos e Israel, lo que no le impedirá criticar irónicamente sus instituciones. La obra que comentaremos es apasionante¹³⁴. Sus intuiciones, fundadas en largos estudios, son las más originales sobre el tema y en referencia a todos los autores hasta ahora tratados. Sin embargo, desde el comienzo queremos citar una sospecha que nos permite enunciar lo que podría llamarse: “con Taubes, más allá de Taubes”. Escribe refiriéndose a Bloch y Benjamin:

[37]

“No me gusta el tono místico de su marxismo [...], dentro del cual, en mi opinión, no queda lugar alguno para la experiencia religiosa. [...] Claro que comprendo lo que pretenden Ernst Bloch y Walter Benjamin: en planos de trivialización, se está repitiendo en la izquierda católica y protestante y es lo que resuena hoy en el cristianismo de la iglesia popular latinoamericana. Pero a pesar de cuanto esfuerzo espiritual hacen Ernst Bloch y Walter Benjamin en los terrenos del concepto y la imagen, sigue quedando un hiato que no puede superarse marxistamente”¹³⁵.

Es una frase de paso, pero que agradecemos la haya explicitado, porque deja ver su *eurocentrismo*, el desdén por el pensamiento latinoamericano que ignora (le habría sido bueno leer las obras de Michel Löwy, al menos), y su imposibilidad de comprender las expresiones de Benjamin sobre el “materialismo” (que en boca de un F. Hinkelammert cobran una autoridad de la que Benjamin nunca hubiera podido alcanzar –lo mismo que Taubes– por su falta de *profundización precisa* con intención reconstructiva de la obra íntegra de Marx, tal como lo hemos emprendido *nosotros*). Volveremos sobre el tema

En primer lugar, la *Carta* es enviada a una comunidad “mesiánica” (*cristiana*) desconocida, con mayoría de *prosélitos*¹³⁶, porque Pablo no ha estado en Roma. Pero al

¹³⁴ *La Teología política de Pablo* (Taubes, 2007).

¹³⁵ *Ibid.*, p. 168.

¹³⁶ Las comunidades *mesiánicas* (cristianas) deben ser consideradas dentro de una tradición de *proselitismo* judío. El *proselitismo* normal permitía que *goím* (no-judíos) entraran en la comunidad y a la larga se “judaizaran”. La originalidad de este grupo o *secta* judía *mesiánica* (los que son llamados “cristianos”) es que concibieron una “nueva” Alianza, desde la cual no exigieron a los *prosélitos* cumplir los antiguos ritos judíos. Nació así un nuevo calendario, nuevas celebraciones (*ritos*), y dada su enorme expansión dejó a su primitiva comunidad

mismo tiempo pareciera que Pablo debe justificarse ante miembros de la comunidad que piden pruebas de su autoridad, ya que no uno de los “doce”, por ello es sumamente argumentativa, y a partir de las antiguas tradiciones del pueblo judío. Debió llamar la atención de la comunidad por el conocimiento de la Ley. Pero, al mismo tiempo, debe igualmente usar las armas del argumento porque la *Carta* es un formidable alegato contra el Poder reinante, ya que va dirigida a indicar la estrategia que la comunidad *mesiánica* debe emplear en el corazón mismo del inmenso Imperio fundado (justificado) en la *Lex romana*. Políticamente Pablo demostrará que la Ley ha dejado de ser el criterio de la “justificación”. El ataque va dirigido, como ya hemos indicado, contra la Ley romana, la *Torah* judía y el formalismo ortodoxo de ciertas ambigüedades de los miembros judaizantes de la comunidad “mesiánica” (*crístianos*). El Pablo de Taubes es enteramente judío, y debe entonces probar a los judíos el por qué habiendo sido electos, y sin negar Dios esa elección, sin embargo pueden perder los privilegios de la Alianza, debido al pecado cometido por Israel. La elección gratuita no era un privilegio sino responsabilidad. Debido a su traición, Dios elige ahora a los *goím*, pero al mismo tiempo cuenta con Israel, ya que se escoge entre los suyos un *resto fiel*, y desde ellos, todos judíos, se abre a las naciones no-judías: un pueblo *nuevo* que se transforma del resto del pueblo y de los “no-pueblo” en “mi pueblo”. La elección de las naciones ocupa los capítulos 2-7 de la *Carta*. Pero a Taubes le interesan especialmente los capítulos 9-12, y es el tema de discusión con Carl Schmitt en 1979. Un punto central es el siguiente:

“Me he reservado siete mil hombres que no han doblado la rodilla ante Baal¹³⁷. Pues lo mismo en el *Tiempo-Ahora*, ha quedado un *residuo* elegido gratuitamente. Y si es gratuito (*khariti*) no se basa en las obras (*érgon*), si no lo gratuito (*kharis*) dejaría de serlo. ¿Qué se sigue? Que aunque Israel no consiguió lo que buscaba, los [nuevos] elegidos lo consiguieron” (*Rm* 8,4-8).

[38]

Taubes muestra que esta posibilidad del rechazo al pueblo y el rompimiento de la Alianza ha estado siempre presente en Israel. Una originalidad de su interpretación es el situar como momento explicativo el *rito*, como acción de celebración comunitaria simbólica de una subjetividad corporal (tan actual hoy en las comunidades indígenas en la Bolivia revolucionaria, en la Chiapas zapatista, o en la tradición judía). La redacción del texto de la *Carta a los romanos* tiene como propósito explicar la situación celebrada en una fiesta judía, en los “Días tremendos”, del *Iom Kipur*: Durante siglos los judíos han implorado, y por ello impedido, que Dios rompa el pacto, la Alianza, por sus inevitables infidelidades, y que perdone sus pecados. Pablo expresa un ¡basta! La medida se ha colmado; se ha rebasado el límite: se ha asesinado al que predicaba la “*metanoia*” (la conversión). La muerte del Justo, del *meshiakb*, bajo la Ley, ha destruido el sentido de la Ley. Se derrumban así las tres instancias legales: del Imperio romano, del templo y la sinagoga, y las normas que pretendían imponer los judaizantes en la nueva comunidad *mesiánica*. La “justificación”

judía en minoría absoluta, pero no sólo en número, sino por una comprensión nueva de la *transformación* del mundo greco-romano. Habrá que clarificar categorialmente ese *mesianismo* que dio tales resultados *políticos*, que a Taubes no le interesa analizar.

¹³⁷ Será de la mayor importancia teórica para la filosofía política comprender adecuadamente, como categoría filosófica, esa escisión que se produce en “*todo* (*pán* en griego) Israel” y una “*parte* (el *resto*) de Israel”, cuestión que Taubes anuncia como el tema de fondo de los primeros cuatro capítulos de la carta de *I Corintos*. A. Gramsci indicaría que “el bloque social de los oprimidos” se escinde del consenso hegemónica de “toda la comunidad política” bajo la autoridad del “bloque histórico en el poder”. En efecto, el “resto” no es miembro de la *parte* que dominando el templo, las escuelas de escribas y fariseos llevarán al Justo hasta la cruz. Eran los grupos dominantes. Tenemos toda una estructura categorial implícita de la que el mismo Taubes no advierte.

tiene ahora, como siempre, referencia a la *emuná*. A Abraham se le hizo la promesa porque tuvo *emuná*, antes que hubiera Ley. Dicha actitud (la *emuná*) solo brota en la historia, en el *Tiempo-Ahora*, cuando el “resto” aparece como actor *mesiánico* se constituye como comunidad recibiendo el “espíritu” (*pneuma*). Aquí Taubes repasa el sentido del concepto de “espíritu” de Aristóteles a Hegel¹³⁸, para decir, sintetizando su posición, casi de paso, que “el *pneuma* [es] como una fuerza que cambia a un pueblo”¹³⁹. Una vez que el pueblo, originado por el “espíritu” (que denominaré filosóficamente “el consenso *crítico intersubjetivo*”, que con precisión constituye a un pueblo *como pueblo*, el “resto” –la *plebs*- en ruptura con la comunidad política escindida), comienza su tarea histórico-mesiánica, y soportará los aconteceres del mundo del primer *eón*, bajo la Ley (el Imperio romano, Israel, etc.) “*como si no*” tuvieran *ahora* capacidad de dar sentido a la existencia: “Así, en adelante, [...] los que sufren [hagan] *como si no* sufrieran, y los que gozan, *como si no* gozaran” (*I Corintos* 7, 29-31). Este sería el sentido del *nihilismo* de Benjamin, en la interpretación de Taubes. Desde América Latina, un Evo Morales, por ejemplo, viste su ropa como los campesinos siendo presidente, porque vive *como si no* fuera presidente del sistema burgués tradicional, ya que, en el *tiempo mesiánico*, el tiempo del continuo *peligro* de ser asesinado por la oligarquía (y los servicios de inteligencia norteamericanos, ¡no se trata de metáforas!), el presidente es un servidor del pueblo en el ejercicio delegado del *poder obediencial* (como él mismo lo ha denominado)¹⁴⁰.

Es de gran interés la interpretación que Taubes expone de las posiciones ante Pablo de Tarso de C. Schmitt, Hans Blumenberg, del mismo Freud o Nietzsche (en éste último caso el metafísico del “eterno retorno” debió haberse creído el “Anti-Pablo”, ya que pensaba que Jeshúa era un idiota popularecho; es decir, no hubiera valido ser el “Anti-Cristo”).

La riqueza del libro de Taubes es inagotable, y lo tendríamos presente en muchos momentos de la exposición de esta *Crítica de la Filosofía Política burguesa*, como diría Marx, si hubiera escrito una política y no una económica crítica. La tesis final puede sintetizarse en dos posiciones extremas, pero creo que le falta una tercera, que nos proponen los editores de la valiosa obra:

“Mientras Taubes (y Pablo¹⁴¹) sacan la conclusión de que no hay orden político alguno que sea legítimo (sino sólo legal) –y esta postura es la que se entiende a sí misma como una *teología política negativa*–, Schmitt se aferra al postulado del orden político representativo, que refiere su legitimidad al hecho de proceder del gobierno de Dios, que él trae a fenómeno. Sólo la verdad revelada como voluntad de Dios logra fundamentar una autoridad que eleve la pretensión de ser obedecida”¹⁴².

La primera posición (a) suena a anarquía, y es, aproximadamente, la interpretación de la política de E. Levinas. La segunda, en cambio, (b) es más bien una posición tradicional de derecha, que todo poder viene de Dios y se delega a las autoridades. Pienso, en cambio, y a partir de Pablo, (c) que la doctrina de la “justificación por la *emuná*” abre la puerta a que el poder emerja del *pueblo* mismo recibiendo el “espíritu”; “espíritu” que es la conciencia mesiánica de la comunidad de la Nueva Alianza, que recibe una nueva promesa en la medida que sea fiel en la construcción del Reino de Dios, donde la justificación parte del consenso del pueblo como “hijos de Dios”, y no como “esclavos” bajo la Ley. Pablo usa

¹³⁸ Taubes, 2007, pp. 53ss, 136ss.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁰ Véase *Tesis 4*, en Dussel, 2006.

¹⁴¹ No pienso que esta sea la posición de Pablo.

¹⁴² Trabajo incluido en el volumen de Taubes, 2007, como Epílogo, p. 150.

un concepto extraño: “recibieron un espíritu que *los transforma en hijos* (υιοθεσία) y que pueden gritar: ¡Abba! ¡Padre!” (Rm 8, 15); “porque *hijos de Dios* son todos aquellos que se dejan llevar por el *espíritu* de Dios” (Rm 8, 14). En medio del Imperio, los esclavos en sus cacernas y los oprimidos bajo la Ley, escucharon un mensaje que venía desde abajo, desde los pobres y débiles, los humillados y sufrientes: “¡Todos somos *hijos de Dios!*”; “Dios es nuestro padre”, que nos perdona y nos llama a la re-sponsabilidad para con los Otros. El *meshiakh* es cada uno, es el que arriesgándose más allá de la Ley camina sobre las aguas del cumplimiento de la ley como “Ley del amor”. Veremos la significación que cobran estas expresiones que F. Hinkelammert expone el tema a partir de Karl Marx, quizá para escándalo de J. Taubes.

f) El libro de Giorgio Agamben (1942-), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*¹⁴³, es el fruto de la investigación más especializada sobre nuestro tema, llena de sugerencia y actualidad. En él se alcanza una gran precisión y claridad sobre algunos temas debatidos en Pablo de Tarso en el ámbito filosófico europeo y norteamericano. Son seis grandes “jornadas”. Considerémoslas una por una.

La primera “jornada” se recorre mostrando el sentido “mesiánico” de la *Carta* de Pablo. En la segunda, el tema central es la palabra griega *kletós*: el “llamado”, la “vocación”, de donde deriva *ekklesía* (los “convocados” mesiánicamente). La “convocación” a formar parte de la comunidad mesiánica se sobrepone y absorbe, absuelve, *subsume* la función que se cumplía previamente en el orden de la Ley. Es aquí donde comienza a operar el “como si no”: ser esclavo como si ya no se fuera. Es decir, el esclavo de un señor romano *comienza a vivir la experiencia* de ser libre, como “hijos del dios” desconocido. “La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación”¹⁴⁴. En el caso de un Evo Morales, el haber sido pastor o cocalero, su “vocación” o su “ocupación” previa, deja lugar a una nueva responsabilidad total, que se enfrenta al peligro (más de un atentado de asesinato) como presidente: pero es presidente (bajo la Ley como primer mandatario con muchas prerrogativas y prebendas) *como si no* lo fuera, por su sencillez, pobreza, humildad, compromiso horizontal con los indígenas, etc. La referencia de todo acontecer a la *redención* a la que nos remite frecuentemente W. Benjamin, nos habla también de ese mundo nuevo que abre la “convocatoria” mesiánica que se relaciona al acto de pagar el rescate liberando el *sujeto* de la antigua función bajo la Ley. En este nuevo estado los miembros de la comunidad mesiánica hacen “uso” (del griego *kehrsis*) de los bienes a su disposición pero como puras mediaciones en vista de la responsabilidad mesiánica de servicio a un pueblo de indígenas oprimidos durante siglos. En este sentido el *proletariado*, en su sentido originario pre-Marx, indica esa totalidad convocada (en alemán todos los estratos populares en su conjunto: *Staende*, que debe distinguirse de una determinada “clase” social, aún la clase obrera)¹⁴⁵.

En la tercera “jornada” se ocupa del concepto de *aphorisménos* (en griego ἀφορισμένος, en hebreo *parush* פרוש)¹⁴⁶: el *separado, apartado, escindido, dividido*. Pablo sabía que la Ley *separaba* a los judíos de los no-judíos (los *goím*). Pero desde la convocatoria a formar parte de la comunidad mesiánica, el *nuevo pueblo*, se producía otro tipo de división. El antiguo “muro” entre judíos/*goím* era superado, pero aparecía uno nuevo de Ley/Espíritu, o Ley/*emunáh*

¹⁴³ Agamben, 2006 (original en 2000).

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp.37-42.

¹⁴⁶ La palabra “fariseo” tiene la misma raíz *parushim*: פרושים; los *separados, puros, estrictos*.

Esquema 2**La nueva escisión mesiánica y la nueva Alianza**

	Bajo la Ley	En la <i>emunáb</i>	
Antigua Nueva Escisión	Judíos según la <i>carne</i>	Judíos según el <i>espíritu</i> : el “resto” Primera Alianza	Alianza
	No-judíos según la <i>carne</i>	No-judíos “convocados”	
	Nueva escisión		

Lo interesante de la *nueva escisión* es que divide a la comunidad judía en dos momentos: los que permanecen fieles a la Ley como último criterio de justificación (según la *carne*), y los que adhieren ahora al *nuevo criterio*: la *emunáb*, no ya la “carne” (de la antigua Alianza), sino el “espíritu” (en hebreo *ruakh*, רוח), el “resto” de Israel, la raíz del nuevo *pueblo*. Escribe Agamben:

“Comienza aquí un capítulo fundamental en la historia semántica del término *pueblo* que sería pertinente hasta el uso moderno”¹⁴⁷. “En el instante decisivo el pueblo elegido – *todo pueblo*- se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo”¹⁴⁸.

Aquí pareciera que Agamben pierde pie. Nos dice, en la cuestión “todo/parte” que tanto interesa a J. Taubes, que el pueblo “no si todo ni parte, sino que significa la imposibilidad para el todo y a parte de coincidir consigo mismo o entre ellos”¹⁴⁹. Pareciera perder la brújula al no comprender que del “todo”, *todo* Israel (para nosotros la “comunidad política” de la *Arquitectónica* de una *Política de la Liberación*) se escinde una “parte”, el “resto” (o el núcleo originante de la *nueva* comunidad mesiánica o “*mi-pueblo*”), el que, por su parte no es “todavía” un “todo”: el nuevo orden futuro. De ahí que llamar *plebs* (como Agamben indica que lo sugiere M. Foucault) a la comunidad originaria mesiánica (“parte” de Israel) que devendrá en el futuro la comunidad de la *Nueva Alianza* (el “todo” de los “convocados”, *ekklesia*: el *populus*) no ofrece ninguna dificultad si se la sitúa *diacrónicamente*. Pero esto es a lo que se opone Agamben: “el resto (paulino) no es ya, como para los profetas, un concepto que *mira hacia el futuro*”¹⁵⁰. Sin mirar al futuro no se entiende nada.

La cuarta “jornada” es quizás la más interesante. Es todo el problema de los diversos “tiempo” y sus cualificaciones. Hay *dos* tipos de “tiempo”, pero hay, igualmente, dos niveles

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 60

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

(*eones*) de *dos* tiempos, siendo el segundo inaugurado por el “tiempo mesiánico”. Para Agamben (véase *Esquema 3*) los dos tiempos son: A) el “tiempo” cotidiano (como el de W. Benjamin) y B) el tiempo mesiánico, que inaugura C) el tiempo “escatológico” o el que se abre a la eternidad¹⁵¹. Pareciera que Agamben ha perdido el sentido histórico-político del tiempo mesiánico. Tiene razón en decir que lo decisivo aquí es “que el *pléroma* de los *kairós* sea entendido como la relación de cada instante con el mesías”¹⁵², pero esto no significa que sea una experiencia *individual*, puntual, caótica y fuera del *tiempo histórico*. Es decir, el “acontecimiento” mesiánico es comunitario, de una comunidad mesiánica, en el tiempo histórico (cotidiano como *kbrónos*), *irrumpiendo* como *otro tiempo* (como *kairós*) no sólo en el presente o en el pasado: rememora ciertamente todo lo que lo ha anunciado (las “imágenes”) el “Tiempo-Ahora”, salva en esa memoria, que sitúa en la historia mesiánica el nuevo momento, a las víctimas del pasado, es el acto *redentor* (que paga el *rescate*) del pasado (por la memoria) y del presente (por poner en acción, como actores colectivos reales a la comunidad mesiánica) en vista del futuro (“todo” Israel, el *populus*). En ese entusiasmo mesiánico (con el “espíritu”) se manifiesta el *meshiakh*, que puede ser un “maestro” o son “cada uno” de los miembros de la comunidad.

En este caso el “tiempo cotidiano” de la Ley (A) recibe el impacto de la comunidad mesiánica en el “Tiempo-ahora” (B) que instaura *otro tiempo* (que será un *kbrónos* al final) (C), que será “retenido” por el *katégon* (D) hasta que se dé el final (E). Agamben se opone a esta visión tradicional. No lo es y recupera también el futuro (la utopía, los postulados políticos, el proyectos concretos, y da lugar para la *hegemonía*).

Esquema 3

Los dos tiempos y los dos eones

Para G. Agamben: A _____ B _ _ _ _ C
 (A: la creación; B: el evento mesiánico; C: el *eschatón*)

Para nosotros: A _____ \uparrow B' _____ C' _____ E
 D
 (A: *kbrónos*; la flecha ascendente B': evento mesiánico (*kairós*); C': *eschatón*; D: el *katékhon*; E: el Final: *parousía*)

El evento mesiánico *subsume* (el concepto de *katargéin*)¹⁵³ a la Ley (A), la niega con su *tiempo* y su *eón*, pero la *supera* (flecha ascendente B') y *instaura* en otro nivel (C'), pero no ya como la misma historia (ABC no es igual AB'C', ya que no están en el mismo nivel u horizonte; ha habido un salto cualitativo).

Pero la suspensión de la Ley en el evento mesiánico no es un “estado de excepción”, porque éste, al final es una referencia a la Ley, ya que levantado el “estado de excepción” se vuelve el “estado de derecho”; sino que es un auténtico “estado de rebelión” sin retorno. Al “estado de rebelión” le sigue un *nuevo eón* (C'), nuevo tiempo, con el dictado de *otra*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁵² *Ibid.*, p. 80.

¹⁵³ Importante el origen paulino, según Agamben, del concepto de “*subsumptio*” (desde la raíz latina) o “*Aufhebung*” desde el alemán, de la larga tradición en Kant, Hegel y Marx (Agamben, 2006, pp. 97ss), cuestión que hemos tratado en numerosos lugares de nuestra obra.

nueva ley más justa (que completa la Ley antigua). No es una mera inversión o una restauración, sino que es la “redención” que instaura un *nuevo* orden. Nuevo orden que no será, sin embargo, el Reino escatológico (el postulado de la sociedad sin clases, sin Estado, sin propiedad, etc.), sino un tiempo (Pablo no podía todavía imaginar los muchos tiempos de *imperios* futuros, sino en el romano exclusivamente, y con una *parousía* próxima) en el que se hará “inoperante” (*katargéin*) la Ley (muchas veces) y se “retendrán” (el *katégéon*) las *anomías* (cuando cada sistema de la Ley se torne dominación y represión final) hasta que se desencadene nuevamente (matando al futuro *meshiakh*, a todos los *mesías* de la historia) –las últimas reflexiones son, como es evidente, no ya las de Agamben- sino las nuestras, y por ello para nosotros es posible pensar una política desde Pablo.

La sexta “jornada” es toda la cuestión de la *emunáb* (la *fe*) y ligada a ella el tema de la *nueva brit*” (en hebreo: ברית). Al pecado de Adán se le antepone el perdón de los pecados por el *mesíakh*. A la Alianza con Abraham se le enfrenta la nueva Alianza con la comunidad mesiánica, con el “no-pueblo” ahora “pueblo-mío”. La Ley de Moisés que mata cuando se fetichiza es superada por la nueva ley de la libertad, de la vida, de la fe, del amor, del nuevo éon, que rescata, que redime.

El proceso de una política de la redención (o de la liberación) se va dando en el pasaje, el *Uebergang*, de la *Arquitectónica* a la *Crítica*, de la *Totalidad* a la *Exterioridad* (y a la *nueva Totalidad* futura). La “liberación” es crítica, es redención, es recreación de nueva praxis y de nuevos sistemas políticos desde el *consenso crítico*, la “fe” comunitaria, del actor colectivo de la *nueva* política: el *pueblo*.

En el “Tiempo-Ahora” del proceso político del comienzo del siglo XXI en América Latina, la *Política de la Liberación* rememora los actos mesiánicos pasados (el volumen I), analizando la estructura (como “camino largo” de Paul Ricoeur) de la política en el tiempo cotidiano y abstracto (volumen II), para dar el “salto de tigre” al presente de una profunda revolución en curso (en este volumen III).

[43]

g) Abordemos ahora un autor distinto a todos los expuestos: *Franz Hinkelammert* (1931-)¹⁵⁴. Él tiene la ventaja, con respecto a los ya nombrados, de ser un excelente economista, además de un inigualable conocedor de Marx, con formación filosófica y rodeado durante años de un grupo de teólogos de la liberación (habiendo comenzado su formación en esta última disciplina con el profesor luterano y marxista H. Gollwitzer en Berlín). Su *lugar de enunciación* es el mundo periférico post-colonial latinoamericano, comprometido con los movimientos populares más avanzados desde la década del 1960. Ninguno de los autores nombrados reúne tal cantidad de cualidades. Y, para distinguirse aún más, en vez de tratar sólo Pablo de Tarso, toma como referencia el *Evangelio de Juan* y el libro del *Apocalipsis*, lo cual invalida la hipótesis de von Harnack de la distancia entre Jeshúa ben Josef y San Pablo (como igualmente opinan Taubes y muchos otros). En *El grito del sujeto* metodológicamente indica un aspecto al que ya hemos hecho referencia:

“Tomo al *Evangelio de Juan* como un texto que habla sobre una realidad [...] El texto no es [solo] *teológico*, sino que interpreta la realidad a la luz de una tradición, de la cual lo teológico forma parte integrante [...] Sin embargo, para la reflexión de nuestro presente en su historia, en su génesis, textos como el *Evangelio de Juan* han sido inmunizados, al declararlos textos *teológicos* [...] Al declarar nuestros textos fundantes como textos teológicos, los rodeamos de un tabú impenetrable. El hecho de que son nuestros textos

¹⁵⁴ Véase la excelente introducción al difícil pensamiento de nuestro autor, arqueológicamente presentado, de Juan José Bautista, 2007.

fundantes los transforma en nuestro tabú central y nuestra historia se transforma en un gran enigma [...] En este sentido quiero tratar el texto del *Evangelio de Juan* como texto fundante de nuestra cultura”¹⁵⁵.

La tesis en la lectura de Hinkelammert de los textos es muy diferente a todas las efectuadas por los anteriores autores. Lo que se propone es lo siguiente:

“Quiero demostrar que el *Evangelio de Juan* es un texto que ha sido *invertido* como conjunto de sentido en el curso de la historia posterior [...], lo mismo ocurrió con las obras principales de Pablo”¹⁵⁶

Para Hinkelammert¹⁵⁷ el centro del *Evangelio de Juan* se juega en el juicio de Jesús en torno a *Juan* 18, 12 a 19, 22. Todo lo demás es preparatorio o son sus corolarios. El texto pivote es el juicio mismo a muerte: “Ustedes son hijos de Abraham [proclama Jesús ante los jueces], cumplan las obras de Abraham. Pero ustedes tratan de matarme [...]. Abraham no mató [a Isaac]” (*Juan* 8, 39-40). Abraham amó la vida de su hijo. La ley semita del tiempo le ordenaba inmolar al primogénito. Abraham por amor a la vida no cumplió la ley. Jesús igualmente sanaba a los enfermos en sábado, cuando la ley ordenaba a no trabajar. El mito abrahámico así interpretado era un “anti-Edipo” más radical del que nunca el psicoanálisis pudo analizar. Hinkelammert comenta:

“Jesús parece interpretar este mito [abrahámico] diferentemente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la ley; se dio cuenta de que la ley le exigía un asesinato y descubre a un Dios, cuya ley es la ley de la vida. Abraham se convierte y se libera. No mata, porque se dio cuenta que la libertad es dada para no matar, ni a su hijo, ni a los otros. Abraham, libre gracias a la ley, se liberó para ser un Abraham libre ante la ley, siendo la raíz de su libertad el rechazo de matar. En esto términos se entiende lo que dice Jesús: *Ustedes tratan de matarme. Abraham no mató*”¹⁵⁸. “Jesús siempre juzga a partir de la liberación por la recuperación del *sujeto viviente* ante la ley”¹⁵⁹. “Jesús universaliza en el *sujeto viviente*, que es sujeto necesitado y que se rebela ante el cumplimiento de la ley [como único criterio de justificación], en cuanto destruye la vida. Este sujeto y su reivindicación puede aparecer en cuanto la ley se ha transformado en ley como cumplimiento normativo [fetichizado] [...] Aparece ante esta tautologización de la ley un sujeto universal, no tal o cual sujeto concreto solamente. Jesús reivindica este *sujeto*”¹⁶⁰.

[44]

Hasta aquí coincide aproximadamente con los filósofos ya nombrados, aunque con graves matices diferenciales. Pero ahora Hinkelammert sigue su argumento, y muestra la inversión de la inversión a la Ley producida por Jesús y su seguidor Pablo. *El* pecado, el único y fundamental, no es el no cumplimiento concreto y diferencial de algún aspecto de la ley, sino el justificar al pecado en último término como la sola y exclusiva “transgresión

¹⁵⁵ Hinkelammert, 1998, pp.11-14.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.18. Para Pablo “el pecado principal se comete cumpliendo la ley y no por violación de la ley. Esta dimensión desaparece y lo sustituye la violación de la ley como único pecado” (*Ibid.*). “Nietzsche no percibe – o no quiere percibir- la inversión del conjunto de sentido que sufre el cristianismo al convertirse en un cristianismo desde el poder” (p. 21).

¹⁵⁷ Véase lo ya dicho en [35ss] del vol. I de esta *Política de la Liberación*.

¹⁵⁸ Hinkelammert, 1998, p. 46.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 72.

de la ley”. Para Jesús, cuando la ley niega la vida hay que saber negar a la ley. Pero este principio subversivo frente al Imperio y al formalismo de los que ejercían el poder en Israel, con el tiempo, será subvertido –cuestión del capítulo IV: “La cristianización del Imperio y la imperialización del cristianismo”¹⁶¹. El pensamiento greco-romano no puede invertirse, es ya desde siempre la fundamentación del poder ante el esclavo, la mujer, los bárbaros, etc., era de alguna manera despótico. El cristianismo, por el contrario da la palabra al Otro, a los oprimidos, a los pobres, a los esclavos. Pero desde el siglo IV, en la “Cristiandad”¹⁶², surge la “ley de Cristo” como la que rige a la Iglesia y al Imperio; se ha producido una nueva fetichización (en el tiempo *C'* del *Esquema 3*), un nuevo orden histórico de la ley, y teóricamente la “platonización” del cristianismo:

“El fundamento de la oposición es la relación de la razón de su muerte por la ley. Jesús, según *Juan*, es condenado por la ley, y en su muerte se cumple la ley. Por eso toda su muerte gira alrededor del escándalo de la ley. El inocente muere por una ley [...] y en su muerte se cumple la ley. La interpretación de la muerte de Sócrates es opuesta. Los jueces tergiversan la ley, no es la ley la que lo condena, sino que son los malos jueces los que abusan de la ley. La muerte de Sócrates confirma la ley; la muerte de Jesús produce el escándalo de la ley”¹⁶³.

En el nuevo orden imperial, de la Cristiandad bizantina y latina, esa exigencia crítica era inaceptable, insoportable. Había que imponer la ley y el orden cristiano como el fundamento de toda justificación. Hinkelammert cita un texto de San Bernardo de Clervaux, predicando las cruzadas:

“Más los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno por ponerse en peligro de muerte y matar al enemigo. Para ellos morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria”¹⁶⁴

Los *enemigos* ahora son los que se oponen al *Sacro Imperio* romano que los francos organizan. Los pobres que se rebelan en las guerras campesinas (condenadas también por Lutero y Calvino), el feminismo que es masacrado en la persecución de los movimientos de las “brujas”, los heresiarcas que critican injusticias de la iglesia, los que toman las banderas que los cristianos habían enarbolado contra el Imperio romano, son ahora los perseguidos, los quemados, los torturados, los asesinados en nombre de la ley de Cristo. Serán los judíos, los librepensadores, los comunistas, etc. El mismo Cristo, cuyo nombre durante siglos fue Lucifer (el que porta la luz), es colocado en el infierno¹⁶⁵.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 93ss.

¹⁶² Véase el [33] y [3945].

¹⁶³ *Ibid.*, p. 98. “La muerte de Sócrates devora a la muerte de Jesús. La muerte de Sócrates es una muerte sacrificial. Es la muerte en el altar de la ley, exigida por la ley misma y aceptada por [...]. La muerte de Jesús es un sacrificio por la ley, por una ley que se cumple frente al Jesús [como Abraham] que se niega a cumplirla; más bien que la interpela en nombre de la vida, para la cual tiene que servir la ley [...]. La ley lo sacrifica, pero Jesús no se sacrifica en el altar de la ley. Jesús se exige no escapar sino enfrentar a la ley. Pero Dios no se lo exige como sacrificio, sino para que sea revelado lo que significa la ley que mata al inocente en su cumplimiento. La muerte de Jesús es la catástrofe de la ley” (*Ibid.*, pp. 104-105). “Sócrates es el héroe del poder [...], Jesús es el paradigma de la relativización de la ley en función del *sujeto viviente*” (*Ibid.*).

¹⁶⁴ Cita Hinkelammert, *Op. cit.*, p. 134.

¹⁶⁵ Léase la Tercera Parte del *Leviatán* de Hobbes para observar la inversión de la que estamos hablando.

En el capítulo VI, “El capitalismo cínico y su crítica: La crítica de la ideología y la crítica del nihilismo”¹⁶⁶, supera en mucho las “intuiciones” de W. Benjamín sobre el “materialismo” del mesianismo. Aquí Hinkelammert, con un estricto conocimiento del pensamiento de Marx, desmantela el cinismo del capitalismo desde la inversión del cristianismo de Jesús o Pablo, cuando reflexiona:

“La transformación neoliberal de la teoría económica liberal (y la neo-clásica) es una teoría que no habla más de la realidad. Habla solamente de la *institución* del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta [...]. Visto desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades [...]. En su raíz es una billetera caminante, que usa como brújula una computadora, que calcula maximizaciones de las ganancias [...]. Es un ángel que se dejó seducir por los esplendores de *este mundo* y que gime para volver a su estado puro. Es *homo economicus*”¹⁶⁷.

Es el fetichismo perfecto de la legalidad del mercado, de la ley, del sistema como Totalidad, el *sôma psykikós* de Pablo, el “pecado de la *carne*” como absolutización de la ley (en el caso citado de la “ley del mercado”). La formalidad de la legalidad socaba la materialidad de la vida humana. La deuda *debe* pagarse, aunque el deudor muera en la pobreza.

En su última obra, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*¹⁶⁸, Hinkelammert critica ahora el último horizonte de la fetichización de la ley (pero igualmente de la *episteme*, la política, la Modernidad). Se inspira en un texto de Marx de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844:

“La *crítica de la religión* desemboca en la doctrina de que el *ser humano es la esencia suprema para el ser humano*, y, por consiguiente en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”¹⁶⁹.

La “crítica de la ley” en Pablo es un momento de la “crítica de la religión” iniciada por Jesús, como crítica del templo de Jerusalén por su corrupción, por su doctrina sacrificial, por la ley que ha caído en un formalismo fetichizado, y por interpretar la elección de Israel como privilegio, olvidando sus injusticias, y, la principal, el no haber ejercido dicha elección como responsabilidad para con los más pobres, las viudas, los huérfanos, los otros pueblos. Si alguien comienza la *crítica de la religión* fetichizada es Jesús, y su seguidor Pablo. Hinkelammert expone que en el fundamento de la fetichización hay ciertos mitos, que sobreviven en todas las culturas e igualmente en la Modernidad. Marx los enfrenta y critica. Hinkelammert muestra el modo cómo Jesús había iniciado esa des-mitologización proponiendo nuevos mitos fundantes. La racionalidad humana los necesita siempre, y no sólo no se oponen a la ciencia empírica, sino que éstas los presupone inevitablemente, siempre (no hay que olvidar que Hinkelammert tiene por último un proyecto de crítica

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 177.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 188.

¹⁶⁸ Hinkelammert, 2008.

¹⁶⁹ Marx, 1956 (*MEW*), vol. I, p. 385. “[...] *der Mensch das hoechste Wesen fuer den Menschen sei* [...]”.

epistemológica en toda su obra¹⁷⁰). No pudiendo tratar el tema exhaustivamente sólo indicaremos algunos elementos de la argumentación, para concluir nuestro apartado.

Debajo, como su fundamento, de la rebelión de los oprimidos y esclavos que constituyeron la comunidad *mesianica* que destituyeron la ley como último criterio de justificación, se encuentra la *auto-afirmación* de esos excluidos y oprimidos como posibles *sujetos* artífices de tamaña osadía: rebelarse ante el Imperio, el templo, la Ley. Hinkelammert trabaja este tema en las dos obras que estamos comentando:

“En los orígenes del cristianismo está este *sujeto*¹⁷¹, Jesús, que en el evangelio de Juan dice: *Yo he dicho: Ustedes son dioses* (Juan 10, 33). [...] Así despierta un *sujeto*, que antes estaba dormido o enterrado. Pablo saca la misma conclusión. Según él ya no hay *judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer* (Gálatas 3, 28). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección, primero de Jesús y posteriormente de todos. [...] A partir del *sujeto* se entiende la expresión de Ireneo de Lyon [que repetía frecuentemente Mons. Romero, asesinado por militares en El Salvador en 1980]: *Gloria Dei, vivens homo*¹⁷². Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto del *sujeto*. Es su conspirador. En esto consiste la ruptura¹⁷³.”

Cuando los oprimidos y excluidos se afirman míticamente como “hijos de Dios” (o como lo formula Marx: “el ser humano es la esencia suprema para el ser humano”) pueden rebelarse ante el mismo emperador, cuyo título exclusivo era ser “hijo de los dioses”. Esta auto-afirmación desde el horizonte del mito es el surgimiento mismo del *sujeto* como autor colectivo de nueva historia. Ante el mito abstracto y destructivo de la Modernidad, del *progreso* lineal y cuantitativo, sabiendo que “los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo”¹⁷⁴, las categorías filosófico-políticas, que puede explicitarse (desde el nivel simbólico de narrativas míticas) que propone Pablo, gozan de máxima actualidad, para criticar los mitos y los discursos que justifican las instituciones dominadoras, la leyes sociales injustas y el orden organizado desde la lógica del capital que se impone como la Ley vigente desde el Poder fetichizado:

“El Dios del Poder se transforma en Satanás [...] Es el Dios en *estado de excepción*¹⁷⁵. Es el Dios de Reagan, de Bush, inclusive de Hitler [...] Es el Poder en el cual pueden caer tanto el poder constituyente como el poder constituido. Es el problema de San Pablo cuando dice que *el pecado actúa a la espalda de la ley*. [...] Es un Dios presente en el Poder y, por tanto, un Dios cuya presencia es invertida, en este sentido falsa, engañosa,

¹⁷⁰ Véase J. J. Bautista, 2007, pp. 103ss. “Juzga Hinkelammert fundamental hacer un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de occidente, no sólo porque ellos son el fundamento en última instancia de la gran narrativa occidental, sino porque si no tomamos conciencia crítica de ellos, vamos a seguir atrapaos al interior de estos mitos” (*Ibid.*). Y esto vale en primer lugar para todas las ciencias sociales.

¹⁷¹ Además, es bueno no olvidarlo, todo el tema es esbozado en A. Badiou y el grupo althusseriano, preguntándose como reformular la cuestión del *sujeto*, después de la muerte esencialista del “sujeto de la historia”.

¹⁷² “La gloria de Dios es que viva el ser humano”.

¹⁷³ Hinkelammert, 2008, p. 22.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷⁵ Aquí se ha invertido la propuesta de Agamben. Si es verdad que el acontecimiento mesiánico (*B*) podría parecer un “estado de excepción”, en verdad es algo más radical: es el “estado de rebelión” que suprime la Ley cuando mata. En cambio, el Poder fetichizado pone de hecho al “estado de derecho” continuamente como “estado de excepción”, pero no desde una voluntad del pueblo, sino al contrario, desde la voluntad despótica del dominador (del Cesar sobre la Ley romana del senado, que no es ya la “dictadura” según la Ley; Hitler sobre la débil ley de la república).

inclusive idolátrica. [... En cambio,] desde el ser humano como *sujeto* aparece otro Dios. Es el Dios de la *redención* humana, de la *connivencia*. El Dios que es cómplice de la liberación humana. Es un Dios ausente, cuya ausencia está presente. No se lo ve en un espejo y, por lo tanto, no se lo ve invertido”¹⁷⁶.

Antes de concluir desearíamos recordar un acontecimiento mesiánico que tiene todas las características apuntadas por Agamben e Hinkelammert. En un texto puede leerse:

“Le entregaron el rollo [...] donde está escrito: "El *espíritu*¹⁷⁷ del Señor está sobre mí y me ha *ungido*¹⁷⁸ para dar la buena nueva a los pobres. Me ha *enviado*¹⁷⁹ para anunciar la *libertad*¹⁸⁰ a los oprimidos, y la vista a los ciegos¹⁸¹, para proclamar la *redención*¹⁸² de los cautivos". Enrolló el rollo [...] y les dijo: "*Hoy, en presencia*,¹⁸³ se ha cumplido este pasaje"” (*Evangelio de Lucas* 4, 18).

Se trata con toda conciencia del momento mesiánico por excelencia al que Pablo no deja constantemente de referirse, indirectamente. Era la *irrupción* de la singularidad del *sujeto* que inicia el movimiento (función a estudiarse del liderazgo), que moverá al *resto* (el núcleo inicial) que convocará a un *pueblo* (*plebs*) nuevo que conmocionará al Imperio romano y a Israel, y que desde A. Badiou, W. Benjamin o J. Taubes se viene proponiendo como una figura teórica originaria de una filosofía política *crítica*.

Deberemos describir filosóficamente todas estas categorías sugeridas *implícitamente* por una narrativa racional simbólica, mítica, necesarias para una filosofía política *crítica*.

[48]

Fecha de recepción: 24-01-2010

Fecha de aceptación: 12-02-2010

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁷⁷ Se usa en griego *pneúma*, en hebreo *ruakh*. Jeshúa ben Josef está leyendo un texto del tercer Isaías (*Isaías* 61, 1-3). En la versión de *Lucas* se refiere a la traducción de los Setenta en griego con modificaciones.

¹⁷⁸ En hebreo מִשָּׁח, *mashakh*, en el sentido de “consagrar” al *meshiakh*.

¹⁷⁹ En el sentido de “apóstol” (véase Agamben, pp. 65ss).

¹⁸⁰ En griego *afésin*, en hebreo

¹⁸¹ Los que “ven” son los que aceptan la Ley; los “ciegos” son los que no la conocen, pero “verán” su contradicción y podrán dejar de cumplirla.

¹⁸² En hebreo *deror*, דָּרוֹר, que significa pagar el “rescate” por el cautivo, esclavo: liberarlo.

¹⁸³ En griego *sémeron* (σήμερον). Es, exactamente, el “*Tiempo-Ahora*”: “hoy” es el “ahora”, y “en su presencia” es el *kairós* que se inaugura, el “acontecimiento” mesiánico (*B’ del Esquema 3*).

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Agamben, Giorgio, 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Agamben, G., 2006, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Trotta, Madrid (2000, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino).
- Badiou, Alain, 1967, “Le (re)commencement du materialisme dialectique”, en *Critique*, No. 240, pp. 438-446.
- Badiou, A., 1982, *Théorie du sujet*, Seuil, París
- Badiou, A., 1988, *L’être et l’événement*, Seuil, Paris (1999, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires).
- Badiou, A., 1999, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona.
- Badiou, A., 2008, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*, Bordes Manantial, Buenos Aires (2006, *Logiques des mondes. L’être et l’événement, 2*, Seuil, Paris).
- Barth, Karl, 1998, *Comentario a los Romanos*, BAC, Madrid.
- Bautista, Juan José, 2007, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*, Grupo Grito del Sujeto, La Paz (Bolivia).
- Benjamin, Walter, 1991, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. I-VII.
- Benjamin, W., 2007, *Obras*, Abada Editores, Madrid, vol. I/1ss.
- Bloch, Ernst, 1970, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Rowohlt, Hamburg.
- Castro, Fidel, 1975, “La historia me absolverá”, en *La revolución cubana*, Editorial Era, México.
- Chesterton, G. K., 1908, *Orthodoxy*, John Lane Company, London.
- Cohen, Hermann, 2004, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona.
- Dussel, Enrique, 1969, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 1-2.
- Dussel, E., 1974, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.

- Dussel, E., 1975, *El humanismo belénico*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI/UAM-I, México.
- Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 1987, “El paradigma del Éxodo”, en *Concilium*, 209, pp. 99-114. .
- Dussel, E., 2006, *20 Tesis de Política*, Siglo XXI, México (2008, *Twenty theses on Politics*, Duke University Press, Durham).
- Dussel, E., 2007, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid (vol. I).
- Dussel, E., 2007b, “From Fraternity to Solidarity: Toward a *Politics of Liberation*”, en *Journal of Social Philosophy* (MA, USA), Vol. XXXVIII, No. 1 (Spring), pp. 73-92.
- Foucault, Michel, 1994, *Dits et écrits, 1954-1988*, Gallimard, Paris, vol. III.
- Gandler, Stefan, 2007, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México.
- Heidegger, 2006, *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE, México (1995, *Einleitung in die Phaenomenologie der Religion*, Klostermann, Frankfurt).
- Henry, Michel, 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris.
- Henry, M., 2001, *Yo soy la verdad*, Sígueme, Salamanca.
- Hinkelammert, Franz, 1991, *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F., 1998, *El grito del sujeto*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F., 2008, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*, Editorial Driada, México.
- Hobbes, Thomas, 1998, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*, FCE, México.
- Jay, Martin, 1984, *Marxism and Totality*, Berkeley University Press, Berkeley.
- Kant, I., 1968, *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, vol. 1-10.
- Lacan, Jacques, 2000, *La Ética del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.

Laclau, Ernesto, 2008, *Debates y Combates: por un nuevo horizonte de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Löwy, Michael, 1997, *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio sobre la afinidad electiva*, Ediciones el Cielo por asalto, Buenos Aires

Luther, Martin, 1963, *Luther Werke in Auswahl*, Walter de Gruyter, Berlin, vol. I-VII.

Maldonado-Torres, Nelson, 2005, "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm", en Ivan Petrela (Ed.), *Latin American Liberation Theology. The Next generation*, Orbis Books, New York.

Marx, Karl, 1956, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlin, vols. I-XL.

Marx, K., 1962, "De la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*", en Fromm, E., *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México.

Marx, K., 1970, "Tesis sobre Feuerbach", en *La Ideología alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona.

Mate, R., 2006, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin: "Sobre el concepto de la historia"*, Trotta, Madrid.

Milbank, John, et alia, 1999, *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London.

Rosenzweig, Franz, 1997, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca (1976, *Der Stern der Erlösung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht).

Schmitt, Carl, 1996, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot, Berlin.

Schmitt, C., 1996b, *Politische Theologie II. Die Legende von der Eledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker und Humblot, Berlin.

Sholem, Gershom, 2007, *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*, Random House Mondadori, Barcelona.

Tamez, Elsa, 1991, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José (Costa Rica).

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

Žižek, Slavoj., 2002, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Texos, Valencia (2000, *The Fragile Absolute –or, why is the Christian legacy worth fighting for?*, Verso, Londres.

Žižek, S., 2005, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires (2003, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).