

¿Por qué san Pablo? ¿Por qué requerir a este «apóstol», tanto más sospechoso cuanto que, con toda evidencia, se autoproclamó tal, y su nombre está comúnmente asociado a las dimensiones más institucionales y menos abiertas del cristianismo? ¿Y qué uso pretendemos hacer del dispositivo de fe cristiana, de la cual parece claramente imposible disociar la figura y los textos de Pablo? ¿Por qué invocar y analizar esta fábula?

Lo que nos llama la atención de la obra de Pablo es esa conexión paradójica, de la cual es el inventor, entre un sujeto sin identidad y una ley sin soporte, que funda en la historia la posibilidad de una predicción universal. El gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, tratase de un pueblo, de una ciudad, de un imperio, de un territorio o de una clase social.

Volver a pensar este gesto y su fuerza instituyente, desplegar sus enredos, es, sin duda, una necesidad contemporánea. Porque la cuestión de Pablo es exactamente la nuestra: ¿cuáles son las condiciones de una singularidad universal?

Alain Badiou (Rabat, 1937). Profesor de Filosofía en la Universidad Paris VIII. Ha impartido numerosas conferencias por Francia, España, América latina y EE.UU. Su labor intelectual se ha centrado en cuestiones filosóficas, literatura y teatro, y ensayos políticos. Entre sus obras, algunas ya traducidas, están: *L'Éthique* (1993), *Manifeste pour la philosophie* (1989), *Beckett, l'incredible desir* (1995), *D'un désastre obscur* (1991), *Calme bloc ici-bas* (1997).

Alain Badiou

San Pablo

La fundación del universalismo

PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

Pensar • de Nuevo



9 788476 585542

ANTHROPOS

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

108

Pensar de Nuevo

Proyecto editorial realizado en colaboración entre la Embajada de Francia en España, el Collège International de Philosophie y Anthropos Editorial

Dirigido por Reyes Mate (Insto. de Filosofía) y François Jullien (Collège International de Philosophie)

Titulos aparecidos

Paul RICOEUR: **De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más alla de la esencia de Emanuel Levinas**, 1999

Alain BADIOU: **San Pablo. La fundación del universalismo**, 1999

Alain Badiou

SAN PABLO

La fundación del universalismo

*Presentación de Jesús Ríos Vicente
Traducción Danielle Reggiori*

Esta obra se beneficia del apoyo del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P.) GARCÍA LORCA

Publicada con la ayuda del Ministerio francés de Cultura - Centro Nacional del Libro

 ANTHROPOS

PRESENTACIÓN

San Pablo: La fundación del universalismo / Alain Badiou ; presentación de Jesús Ríos Vicente ; traducción de Danielle Reggiori. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 1999

XX p. + 123 p. ; 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 108. Pensar de Nuevo)

Tít. orig.: «Saint Paul. La fondation de l'universalisme»
ISBN 84-7658-554-3

1. San Pablo - Crítica e interpretación 2. Conocimiento, Teoría del - Filosofía
I. Ríos Vicente, Jesús, pres. II. Reggiori, Danielle, tr. III. Título IV. Colección
167

Título original: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*

Primera edición en Anthropos Editorial: 1999

© Presses Universitaires de France, París, 1997

© Anthropos Editorial, 1999

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

ISBN: 84-7658-554-3

Depósito legal: B. 11.905-1999

Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96

Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Preliminar

Si consideramos la natural tendencia humana al encasillamiento, a la sistematización cómoda y al reduccionismo inconsciente, y sentamos como principio que «todo autor lo es de una sola obra», es evidente que en Alain Badiou hay unos temas recurrentes que presiden todos sus trabajos e investigaciones. Y uno principal, aunque en ningún sentido desconectado de los otros, respecto a la obra que nos ocupa: *La ruptura de la figura tradicional del vínculo, la desacralización de lo sagrado y simbólico*. Y éste tiene mucho que ver con otro, la *Posibilidad de la filosofía* o, si se quiere, la posibilidad del pensamiento crítico, una vez que el sujeto ha quedado libre, desarraigado, *desafectado*, sin *identificación* ni *amo*. La posibilidad de la filosofía pasa por la desacralización del vínculo y de lo sagrado. Y ya en este pensamiento deconstruccionista estaría la polémica con la *Hermenéutica*, en su afán de defender la *continuidad*, frente a la *discontinuidad*: si la filosofía, o la verdad que busca, nos viene o no dada y entregada en su historia y en sus textos.

He dicho «una vez que el sujeto ha quedado libre, desarraigado, *desafectado*»: no en vano se va a plantear Badiou el tema de «La crisis del sujeto y la modernidad filosófica», si la filosofía ha

terminado por la muerte del sujeto. Pero los temas sólo pueden ser distinguidos artificialmente, unos se exigen a otros, como ocurre también con el concepto de *acontecimiento*, algo nuclear que marca una «ruptura» (o una «desaturación») con lo anterior y funda las condiciones de verdad de un tiempo nuevo.

No seríamos justos en esta enumeración de temas si no nombrásemos, como importante para Badiou, su *Meditación sobre la técnica y el nihilismo*, con el intento de una *Refundación del marxismo*, consciente de que toda *utopía* hace militar en la frontera, a caballo entre la *objetividad de la experiencia directa* y un *deseo* que alimenta, pero no convence. Desvanecido el marxismo en su encarnación estatal, Badiou sigue fiel a su militancia marxista y maoísta. Mucho tendrá que ver esta idea del *militante* para explicar el intento de Pablo de Tarso.

Éstas son, diría yo, las «Claves filosóficas» presentes en la obra SAN PABLO. LA FUNDACIÓN DEL UNIVERSALISMO. Junto a ellas aparecen otras ideológicas, en cuanto que las anteriores se han transformado en *convencimientos* y generan pensamientos «interesados», estrategias, silencios e interpretaciones.

Finalmente, este cuadro preliminar deberá ser completado con otro apartado: «Pablo como pretexto». Porque más allá de la seducción que a Badiou le pueda producir la figura de Pablo, y más allá de su *condición de sujeto*, capaz de fundar la *universalidad* de la verdad a partir de un *acontecimiento*, esta obra es un *pretexto*, un ejercicio práctico para mostrar sus propias reflexiones y teorías.

1. Desde donde habla Badiou

A estas cuestiones responde Badiou en obras tan significativas como *Critique: Le (re)commencement du materialisme dialectique* (1967) y *Peut-on penser la politique* (1985), en que, si en la primera analiza el problema del estatuto científico y filosófico del marxismo, en la segunda propugna un nuevo comienzo del mismo. En el año 1982 publica una obra fundamental, *Théorie du sujet* y en 1988 su obra principal, *L'être et l'événement*, donde expone las categorías de su filosofía, estableciendo los cuatro procedimientos genéricos de la misma (arte, ciencia, política y amor). Obra muy conocida es el *Manifiesto por la filosofía*, publicada en 1989, en la que propone un «giro platónico»

y la «desaturación» de la filosofía de las condiciones nombradas. En Éditions de L'Aule, en 1991, publica *D'un désastre obscur (droit, État, politique)*, que certifica ya la caída del comunismo de Estado, apostando por una política de emancipación, que llegue a lo que realmente importa: la des-estatalización de la verdad. A lo largo de estas obras se va configurando un tipo de «pensamiento comprometido» que ve a la filosofía como «interiorización del mundo». Por ello critica a la «modernidad filosófica», que ha decidido declararse culpable: «Tan sólo los filósofos han interiorizado que el pensamiento, su pensamiento, tropezaba con los crímenes históricos y políticos de este siglo, y de todos los siglos de los que éste procede».¹

Ya no se puede seguir filosofando. Pero hay, dice Badiou, «demasiado orgullo en esta singularización filosófica de la intelectualidad del crimen». Es caer en la trampa de la astuta razón hegeliana. Frente al tradicional *filósofo-salvador*, Badiou se siente un elemento más en el quehacer (común) que es la filosofía.

Pero, todo esto, corrigiendo y aceptando a Foucault desde un matizado deconstruccionismo: «No sostengo que la filosofía sea posible *en todo momento*. Propongo examinar, en general, *en qué condiciones lo es*, conforme a su destino». La filosofía no ha existido en todas las configuraciones históricas: *su modo de ser es la discontinuidad*, tanto en el tiempo como en el espacio.

Badiou cree que el pensamiento de nuestro tiempo exige mantener la «categoría de sujeto», aunque haya de sufrir una reorganización radical. El período moderno de la filosofía *continúa*. Pero, a la vez, nuestro autor se instala en una clara *posición antihermenéutica*: determinar las condiciones de la filosofía a partir del elemento objetivo de las «formaciones sociales» o de los grandes discursos ideológicos, religiosos y míticos es hoy imposible, está abocado al fracaso. Es necesario desacralizar el pasado, desvincularnos de los textos. La (necesaria, en muchos casos) desacralización y el pensamiento antihermenéutico desde el que nos habla Badiou operan en la interpretación de la obra de Pablo.

Y es este mismo convencimiento el que anima y dinamiza su *posición marxista*. ¿Qué significa «comunismo»? La subjetividad trans-temporal de la emancipación, la pasión igualitaria. El marxismo es la tenaz obstinación militante por mantener el

1. Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Cátedra, 1990, p. 10.

propósito de una singularidad sin predicado, el concepto filosófico de la subjetividad rebelde.²

Es un programa, la *Utopía* marxista que, como la cristiana, verá cumplido en el «militante» Pablo. Badiou vive el marxismo desde su *fidelidad* al maoísmo.

No quedaría configurado el lugar desde el que Badiou nos habla, si no aludiésemos a su relación con Sartre y Althusser.

En 1990 escribe *Prendimiento, desprendimiento, fidelidad*. Estas tres palabras sintetizan cronológica y afectivamente su relación con Sartre. Queda «prendido» y prendado, desde su época de bachiller, de su definición de conciencia y de la doble máxima que Sartre establece: «La interioridad es el mundo entero como disposición, la exterioridad es el mundo entero como imperativo».³

Es la ruptura de mayo del 68 y la «entrada en la política militante», la razón de que Badiou se desprenda de Sartre y abandone el esquema dialéctico de la interiorización. Pero permanece fiel al «concepto de sujeto», «punto diferencial que soporta y sostiene el devenir-genérico de una verdad».⁴

Fue también Sartre, más que Nietzsche (demasiado preocupado de su lucha con el Nazareno) quien le persuadió del significado de la *Muerte de Dios*: «Que Dios muriese... significa exactamente que no hay nada mejor, nada más grande, nada más verdadero que las respuestas de las que somos capaces. Significa que hay verdades y que nada es sagrado, excepto precisamente eso, que hay verdades».

La relación con Althusser no está presidida por «motivos existenciales». Se centra en torno al tema qué es filosofía, si ésta puede tener historia y qué papel desempeña la misma en el marxismo. En este punto Badiou acepta las conclusiones de Althusser en cuanto a que «los grandes fracasos históricos proletarios se deben en su origen a desviaciones teóricas». Y las desviaciones teóricas de la política son, en definitiva, para Althusser, *desviaciones filosóficas*.

Así, la filosofía constituye el *lugar de pensamiento* donde se decide, sino los éxitos o fracasos de la política revolucionaria,

2. Ídem, *Un desastre oscuro e outros textos*, Laiovento, 1995, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. *Ibid.*, p. 61.

por lo menos la capacidad para *nombrar* estos fracasos o estos éxitos. La filosofía es la *instancia de nominación inmanente* de los avatares de la política. Para Badiou también la filosofía es el «espacio de los nombres», el *lugar* desde donde captamos que hay verdades en la política, en la ciencia, en el arte y en el amor, y que estas verdades son «composibles».

Igualmente, al tratar Althusser de diseñar *desde el conocimiento* ese espacio de los nombres, elegirá el «primado de la práctica». «Práctica es el nombre de la multiplicidad histórica. El cuadro descriptivo que Althusser propone para la existencia histórica en general reposa sobre el *múltiple*. Este múltiple, irreductible, es el de las prácticas. Badiou reconoce su deuda en cuanto a su teoría de lo *uno* y de lo *múltiple*. Reconocer el primado de la práctica es precisamente admitir que todos los niveles de la existencia social son los lugares de prácticas distintas. No existe aprehensión de la existencia social que pueda hacerse bajo el signo de la esencia o de lo *uno*».⁵ Tanto Badiou como Althusser se mantienen firmes *sobre lo múltiple y lo heterogéneo*.

Las consecuencias de la afirmación del «primado de la práctica» son que la filosofía no sólo dejará de ser teoría del conocimiento, sino también historia del conocimiento. La filosofía será práctica y, sin embargo, *ahistórica*.

Althusser, dice Badiou, se *desmarca* así, desde el interior mismo de la filosofía, de *toda concepción hermenéutica*, lo cual constituye para él «una herencia extremadamente preciosa». La idea de la filosofía como cuestionamiento y apertura prepara siempre, lo sabemos, el retorno de lo religioso. Llamamos aquí «religión» al axioma según el cual una verdad está siempre prisionera de los arcanos de sentido y surge de la interpretación y de la exégesis.

2. Claves filosóficas

El pensamiento de Alain Badiou está bien trabado. Lo cual significa que es difícil hablar de unas cosas sin hablar de otras, aceptar esto, rechazando aquello. Esto me dispensa de tener que referirme necesariamente a todo y me autoriza a resaltar lo más conveniente para preparar indirectamente la lectura de PABLO.

5. *Ibid.*, pp. 69-71.

En el apartado anterior veía desde donde nos habla Badiou, su herencia y de qué materiales se va formando su voz. Ahora insisto «todavía» en alguna de las claves filosóficas de su obra. Badiou ha concluido que la filosofía es posible e inmediatamente se plantea la cuestión de sus *condiciones*. No sostiene que la filosofía sea posible en todo momento: es preciso examinar en qué *condiciones* lo es conforme a su destino. «Los procedimientos que condicionan a la filosofía son los procedimientos de verdad, reconocibles como tales en su repetición.»⁶

En el *Ser y el acontecimiento*,⁷ señala Badiou que hay cuatro condiciones de la filosofía y que la falta de una sola arrastraría su desaparición, así como la emergencia de su conjunto condicionó su aparición. Estas condiciones son: el matema, el poema, la invención política y el amor. Sólo habrá, pues, verdad científica, artística, política y amorosa. Podemos decir por tanto que la filosofía tiene como condición de su existencia el que existan verdades en cada uno de los órdenes donde éstas son atestiguable. ¿Consiste sólo la filosofía en ser testigo de esas verdades? La tarea de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado, donde *encuentren su lugar* las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de verdad. La filosofía busca *reunir todos los nombres* –de– más.

Badiou llama a este espacio común «lugar de las verdades», «acogida», «abrigo edificado con respecto a su simultaneidad dispar», «conjunción pensable» de las verdades. La filosofía facilita el procedimiento por el que las verdades acceden al tiempo, a *su* tiempo. Pero todavía no es suficiente, se necesita algo más para que haya verdad. Los procedimientos de verdad, o procedimientos genéricos que hemos señalado, se distinguen de la acumulación de saberes por *su origen de acontecimiento*.

«Mientras no sucede nada, sino lo que es conforme a las reglas de un estado de cosas (es el tema de la ley o del hombre viejo en S. Pablo) puede haber conocimientos, enunciados correctos, saber acumulado, pero no puede haber verdad. *Lo paradójico de una verdad estriba en que es al mismo tiempo una novedad.*»⁸ No hay, pues, verdad en una situación, en un estado de

cosas, en una multiplicidad cualquiera. Para que se despliegue un procedimiento de verdad relativo a la situación hace falta que un *acontecimiento puro suplemente* esta situación. Este suplemento no es ni nombrable, ni representable por los recursos de la situación. Está inscrito por una nominación singular, la puesta en juego de un significante *de más*. Es un acontecimiento que *rompe* con todo lo anterior e inaugura un tiempo nuevo.

Nihilismo y desvinculación o desacralización

Metodológicamente, examinar las condiciones de la filosofía exige cartesiana o baconianamente *deconstruir, desacralizar*. Este tema, supuesto o convicción, actuará soterradamente en la explicación de la obra de Pablo.

Nuestra época da testimonio de «nihilismo», si entendemos por nihilismo la *ruptura de la figura tradicional del vínculo*. ¿Cuál es la causa? Por una parte *la vinculación es pura apariencia*, porque todo lo que está vinculado revela que *en tanto que ser* está desvinculado, que el reino de lo múltiple es el fondo sin excepción, siendo lo *uno* simple resultado de operaciones transitorias y que si nos aparece como vinculado no es más que por pura comodidad e interés humanos, necesitados como estamos, socialmente, de que no todo sea transitorio. *Todo es temporal, nada está intrínsecamente vinculado.*⁹

Pero a esta causa de desvinculación *natural a las cosas*, añade Badiou otra nueva, social, humana, interesada y tremendamente eficaz: *el poder abstracto del capital*, al que ninguna sanción simbólica del vínculo es capaz de resistir. Ya Marx, dice Badiou, puso en evidencia el final de las figuras sagradas del vínculo. Sólo subsiste el cruel *pago al contado*. «Todas las representaciones sacralizantes que postulan relaciones intrínsecas y esenciales entre el hombre y la naturaleza, entre los hombres entre sí, entre los grupos y la ciudad, entre la vida mortal y la vida eterna quedan disueltas por el *capital.*»¹⁰

Fría y pesimista pintura de nuestra sociedad. Por el «prestigio de los dioses» se han sacralizado cosas no sagradas, los puros instrumentos, la lengua, el partido, la nación, la patria. ¿Por

6. Ídem, *Manifiesto por la filosofía*, p. 15.

7. Ídem, *L'être et l'événement*, Éditions du Seuil, 1988.

8. Ídem, *Manifiesto por la filosofía*, pp. 18-19.

9. *Ibid.*, p. 37.

10. *Ibid.*, p. 38.

qué el empeño de absolutizar lo relativo? ¿Hay aquí una verdadera apertura ontológica como se pretende hacer creer? ¿Toda «desacralización» es *nihilista*? Ni para Badiou ni para Marx parece serlo, si entendemos por nihilismo «aquello que pronuncia que el acceso al ser y a la verdad es imposible». Al contrario, la desacralización es una condición necesaria para que dicho acceso se abra al pensamiento. Lo que el capital hace es poner al descubierto lo múltiple puro como fondo de la presentación, denunciando todo efecto de *uno* como simple configuración precaria. La presencia sagrada, por tanto, es pura apariencia y la verdad, como todas las cosas, si existe, no es una revelación. Presupuestos todos, con el *concepto de sujeto* y la *postura antihermenéutica* de nuestro autor, necesarios en la explicación de la figura de Pablo.

Todo lo anterior parece llevarnos a la conclusión de que los sistemas que daban razón adecuada de las cosas y del hombre han terminado, por agotamiento de los operadores que les eran propios, especialmente la «categoría de sujeto». Pero ¿el pensamiento de nuestro tiempo exige que la «categoría del sujeto» sea deconstruida?

Con Lacan, Badiou responde a estas preguntas con una reorganización radical de una categoría mantenida, de un único programa para el pensamiento: pensar la técnica como último avatar histórico de la categoría de sujeto. Ésta será otra de las claves de la contemporaneidad de Pablo.

La *postura antihermenéutica* de Badiou requiere también un estudio más detenido. Pero se puede decir que es una consecuencia más de su entramado, afecciones y filiaciones filosóficas. El modo de ser de la filosofía es la *discontinuidad*, tanto en el tiempo como en el espacio. Y la metáfora adecuada de la misma no es la del *registro* o de la *adicción*, tampoco de la reflexión sistemática. No podrá haber historia de la filosofía. Y por oposición a los saberes instituidos, una gran filosofía está dominada por las *crisis*, las *aperturas* y *paradojas* de la matemática, las sacudidas en la lengua poética, las revoluciones y provocaciones de la política inventada, las vacilaciones de la relación entre los dos sexos.¹¹

11. *Ibid.*, pp. 20, 21.

3. Pablo como pretexto

Sin ambages, Badiou declara, en el prólogo, el ángulo desde el que no va a abordar la figura de Pablo. Sin duda esta decisión, esta toma de postura no será irrelevante, puesto que este apóstol fue vehículo e instrumento eficaz en la transmisión de la fe cristiana: «Pablo no es para mí, efectivamente, un apóstol o un santo». Pero lo que es más importante, no le importa la Buena Nueva que el apóstol declara y que, tal vez, pueda dar *sentido* total al instrumento: «No me importa nada la Nueva que declara, o el culto que se le dedicó». «Ninguna trascendencia, para mí, nada de sagrado, perfecta igualdad de esta obra con cualquiera otra, desde el momento en que me concierne personalmente.»

Todo el prólogo está dedicado a explicar esta postura. «Mi intención, como se puede ver, no es ni historiadora ni exegética. Es subjetiva de cabo a rabo.» Lo importante está en que, para Badiou, «Pablo es un pensador-poeta del acontecimiento», «al mismo tiempo que el que practica y enuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante». Aquí estaría la explicación de Pablo y el acierto de Badiou. Son razones por las que afirma su *contemporaneidad*.

La figura de Pablo será «usada» para apoyar su tentativa de «refundar una teoría del sujeto que subordina su existencia tanto a la dimensión aleatoria del acontecimiento como a la contingencia pura del ser múltiple, sin sacrificar el motivo de la verdad».

¿Por qué entonces analiza *esta fábula*? «Para nosotros, dice Badiou, se trata exactamente de una fábula. Y especialmente en el caso de Pablo quien, como veremos, por razones cruciales, reduce el cristianismo a un solo enunciado: Jesús ha resucitado. Y éste es el punto fabuloso, puesto que todo lo demás, nacimiento, predicación, muerte *puede*, después de todo, sustentarse.» ¿Piensa Badiou que Pablo era consciente de esta «fábula»? ¿Pesan en él más las *razones cruciales* y las estrategias que la fe en la nueva doctrina? La fe es el problema de Pablo. Pero lo es también de Badiou y de toda su interpretación o de su análisis: «Si se nos permite hablar inmediatamente de creencia [...] digamos que para nosotros es rigurosamente imposible creer en la resurrección del Crucificado».

Badiou enfatiza la palabra *nosotros*, mostrando claramente la postura también de creencia en la que él mismo se alinea. Pero es coherente. Las conclusiones de su análisis y, por supuesto su intención, son aplicación de uno de sus grandes principios: la *desmitologización, desacralización o desvinculación de todo lo real*. Principio, por momentos, ciertamente necesario, que afecta directamente al problema de la creencia, al problema de la fe en todos los ámbitos humanos —también en el de la política y en el de las relaciones humanas.

¿Por qué, pues, interesa Pablo a Badiou, por qué esa lejanía se le hace proximidad filosófica?

«Lo que a nosotros va a detenernos en la obra de Pablo es una conexión singular, que formalmente se puede desunir de la fábula, y de la cual Pablo es propiamente el inventor: *la conexión que establece un pasaje entre una proposición sobre el sujeto y una interrogación sobre la ley*. Digamos que, para Pablo, se trata de explorar qué ley puede estructurar un sujeto desprovisto de toda identidad y suspendido a un acontecimiento cuya sola "prueba" es, justamente, *que un sujeto lo declare*.» Por ello dice que la conexión singular, que Pablo intenta, formalmente se puede desunir de la fábula. «Lo esencial para nosotros es que esta conexión paradójica entre un sujeto sin identidad y una ley sin soporte *funda en la historia la posibilidad de una predicación universal*.» Efectivamente, Pablo desliga la verdad, y el discurso de la verdad, de todos los conjuntos históricos preconstituidos, de la historicidad cultural.

La figura de Pablo es aquí un *pretexto*. Badiou piensa el tiempo de Pablo y su quehacer, viendo en el nuestro la necesidad de repetir su gesto. ¿Es válida y lícita esta apropiación? ¿Es válido y lícito equiparar las condiciones de verdad que encontró Pablo con las que nos encontramos nosotros? La operación es ciertamente la misma: «Separar tajantemente cada proceso de verdad de la historicidad "cultural" donde la opinión pretende disolverla». Y Badiou hace un análisis acertado donde poder político, poder económico, poder religioso y medios de comunicación a su servicio, con las salvedades naturales, hacen por secuestrar a la verdad y disminuir sus efectos diacríticos y esclarecedores. Los particularismos comunitarios impiden el *universal* o el acceso al universal.

¿Cuál es el *unificador real* de esta promoción de la virtud

cultural de los subconjuntos oprimidos, de los particularismos comunitarios, que siempre remiten, en definitiva, a la raza, a la nación, a la religión o al sexo, destacando siempre la diferencia de las diferencias? «Es, de toda evidencia, *la abstracción monetaria*, cuyo universal se acomoda perfectamente a los abigarramientos comunitaristas.» Ya Marx dice que el mundo se ha, por fin, configurado como *mercado* mundial.

Frente a las *singularidades*, el enunciado, asombroso para su tiempo, de Pablo: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer» (Gal. 3, 28). Rompiendo con todo esto (homogeneidad monetaria, reivindicación identitaria, universalidad abstracta del capital, particularidad de los intereses de un subconjunto), Badiou formula claramente su pregunta: ¿cuáles son las condiciones de una singularidad universal?

Es, en este punto donde convoca a S. Pablo con esta nueva pregunta, ¿qué quiere Pablo? Sin duda alguna sacar la Nueva (el Evangelio) de la estricta clausura donde se quedaría si sólo valiera para la comunidad judía. Pero también no dejarla nunca determinar por las «generalidades» disponibles, ya sean estatales o ideológicas (juridismo romano, discurso filosófico y moral griego, visión conservadora de la ley judía). Se trata de hacer valer una singularidad universal al mismo tiempo contra las abstracciones establecidas (*jurídicas* entonces, *económicas* hoy) y contra la reivindicación comunitaria o particularista.

A partir de aquí, el «trabajo» de Badiou está perfectamente estructurado, *presenta la figura de Pablo como SUJETO*, preguntándose qué es lo que *instituye* un nuevo sujeto. Sin duda un *acontecimiento*, que tendrá signo de *novedad* y que necesita ser *declarado* por el sujeto afectado. Cuando Pablo dirige sus escritos, siempre recuerda que está *fundamentado* para hablar en tanto que sujeto. Y este sujeto, él, *ha llegado a serlo*, camino de Damasco, fulminado en lo que era e iluminado en lo nuevo por la «gracia». Badiou desliga ya aquí el acontecimiento de cualquier tipo de causalidad. Es un *simple requerimiento* que instituye un nuevo sujeto, esta conversión no es realizada por nadie, el surgimiento de sujeto cristiano es incondicionado.

Mas, entonces, Pablo puede parecer un inventor del acontecimiento, a partir de su sola declaración. Pablo será convertido por Badiou en prototipo de activista, en dirigente político con

estrategias interesadas, con segundas intenciones, escogiendo su territorio de actuación y conscientemente desligado de los otros apóstoles. *Desacralizada* así la figura de Pablo en su fuente u origen, es natural *desvincularla* de la figura de Jesús y de sus textos, los Evangelios. Pablo se fija únicamente en que «Jesús, hijo de Dios (lo que eso quiere decir ya lo veremos) y por tanto Cristo, murió en la Cruz y resucitó. El resto no tiene ninguna importancia real. Digamos incluso: el resto (lo que Jesús dijo e hizo) no es lo real de la convicción, sino que la recarga, incluso la *falsifica*».

En el paso siguiente Badiou se pregunta si el acontecimiento es absolutamente original o se puede inscribir, a pesar de su novedad, en la tradición que se nos entrega, prefigurado y en promesa. Para él, Pablo nos es inteligible sin tener que recurrir a pesadas mediaciones históricas. La «memoria» y los «textos» no son guardianes de sentido. Y así, toma la Resurrección como un *acontecimiento puro*, puesto que el proyecto de Pablo es mostrar que una lógica de la salvación no puede acomodarse a ninguna ley, ni a la que liga el pensamiento al cosmos, ni a la que regula los efectos de una elección excepcional. Este acontecimiento es acósmico e ilegal, no es «mediación» como tampoco Cristo es «mediador». Cristo es en sí y para sí, *lo que nos sucede*. ¿Y qué es lo que nos sucede? Que somos *relevados* de la ley, pero no salvados, no redimidos. La resurrección de Cristo no es ni un argumento ni un cumplimiento.

La figura de Pablo vuelve aquí a ser un *pretexto*. Nietzsche había dicho que Pablo se refería a los Evangelios con el «cinismo de un rabino». Badiou dice que tal afirmación *no es inexacta*, porque, como todo verdadero teórico de la verdad, Pablo no cree que pueda haber una «verdad histórica». O más bien, no cree que la verdad competa a la historia, al testimonio o a la memoria. Y termina afirmando que Pablo ha «falsificado» a Cristo tanto, si no más, como Nietzsche ha falsificado a Pablo. Según Badiou, no sólo falsifica a Jesús, sino que lo *suplanta* y sustituye.

Sólo queda desligar la *muerte* de la *resurrección* (capítulo VI, titulado *La antidualéctica de la muerte y de la resurrección*). En él se plantea qué es lo que constituye el «acontecimiento», porque en razón de ello habrá o no habrá salvación.

Reconoce Badiou que «el acontecimiento es que Jesús, Cristo, ha muerto en la cruz y resucitado». Después, paso a paso, irá

quitando valor a la muerte, porque el «acontecimiento» es gracia. No es ni legado, ni tradición, ni predicación. «Es decir, no es nada, puesto que no tendrá valor de redención ni de salvación como prueba.

¿Cuál es la función de la muerte? Esta pregunta hábilmente se desliga del sujeto que muere, dejando a la muerte en su significación negativa. La muerte no es mediación. No es un elemento positivo, superación de la oposición. Para Badiou no es dialéctica la concepción paulina del acontecimiento: niega la tesis de Hegel en que la Resurrección no es sino negación de la negación: la muerte es el tiempo decisivo de la salida de sí de lo Infinito, y hay una función intrínsecamente redentora del sufrimiento y del martirio. La gracia, por supuesto, no sería así un momento de lo Absoluto, desconectada de las obras, del tiempo y del sujeto que merece. La posición de Badiou parece moverse en una línea de «Justificación gratuita», sin obras, mendigos ante Dios, solos ante Dios. Nadie mereció por nosotros. ¿Cómo vamos nosotros a merecer?

Esta des-dialectización del acontecimiento-Cristo (separación de la muerte —con valor de mérito en razón del que muere— y la resurrección) va a ser clave en este lento proceso de desacralización del hecho cristiano y «autoriza a que se extraiga del núcleo mitológico una concepción formal enteramente laicizada de la gracia».

Concluye Badiou que se puede vivir un «cristianismo» laico —marxismo como humanismo— y que el hombre ordinario (Pablo o el militante) puede vivir la (en) gracia sin necesidad de afirmar el tiempo: universalizando la verdad que nos da el propio acontecer; que es posible «fundar un materialismo de la gracia por la idea, simple y fuerte, que toda existencia puede un día estar transida por lo que le sucede, y entregarse entonces a lo que vale para todos». Y todavía más: que una existencia cualquiera no sólo encuentra, rompiendo con la ordinaria crueldad del tiempo, la oportunidad material de servir a una verdad, *sino de convertirse así*, en la división subjetiva, más allá de las obligaciones de supervivencia del animal humano, *en un inmortal*.

No hay crisis, sino afirmación del sujeto como portador de verdad y universalidad. Y Badiou adelanta una afirmación «definitiva»: «Sí, nos beneficiamos de *algunas gracias*, para las que no hay necesidad de imaginar un Todo-Poderoso».

El sufrimiento, incluso la muerte de Cristo, no significa nada para Pablo, ni desempeña ningún papel en su apologética. No hay una función intrínsecamente redentora en el sufrimiento, que sólo tiene valor social. El que muere *no es representativo, no es Dios*.

Termina pues, Badiou *negando la divinidad de Cristo*. «Es esencial recordar que para Pablo, Cristo no es idéntico a Dios, que ninguna teología trinitaria o sustancialista sostiene la predicación. Completamente fiel al acontecimiento puro, Pablo se contenta con la metáfora del "envío del hijo". Y, por consiguiente, para Pablo, no es lo infinito lo que ha muerto en la Cruz».

Éste es el pensamiento que guía todo el libro, tratando de explicar la actuación de Pablo desde las categorías filosóficas señaladas. Porque, aunque el Absoluto no sufra, aunque la resurrección no sea el «calvario de lo Absoluto», y aunque no active ninguna dialéctica de la encarnación del espíritu, hay que seguir afirmando que el acontecimiento *suprime las diferencias en provecho de una universalidad radical*.

Frágil universalidad. ¿Qué da fuerza a Pablo? ¿Su afán de notoriedad, su «locura» e «iluminismo», o un supuesto reconocimiento social? ¿Basta esto para luchar contra lo dado, intereses, poder, comodidad humana?

Para Badiou parece que sí: «Esto es exactamente lo que constituye en el mundo romano, una invención fulminante». Eso es todo. ¿Queda, pues, el hombre sin esperanza?: «La esperanza nada tiene que ver con el futuro, la esperanza es una pura paciencia del sujeto».

Es una conclusión natural, puesto que termina diciendo que la resurrección no es más que una aserción mitológica y decir que «Cristo ha resucitado» es algo sustraído a la oposición de lo universal y de lo particular, puesto que es un enunciado narrativo del cual no podemos asumir que sea histórico.

El «acontecimiento», pues, no es nada. De momento sólo nos queda *consolarnos* con Rilke, entretenidos en nuestra inmanencia: «¡Si nosotros pudiéramos encontrar también algo puro y dudable de sustancia humana, una estrecha faja de tierra fecunda que nos perteneciera, entre el río y la roca!» (*Segunda elegía*).

JESÚS RÍOS VICENTE

Extraña empresa. Desde hace mucho tiempo, este personaje me acompaña, con otros, Mallarmé, Cantor, Arquímedes, Platón, Robespierre, Conrad... (por no entrar en nuestro siglo). Hace 15 años escribí una obra de teatro, *El incidente de Antioquía*, cuya heroína se llamaba Paula. El cambio de sexo era, sin duda, un obstáculo para cualquier identificación demasiado clara. Pablo no es para mí, efectivamente, un apóstol o un santo. No me importa nada la Nueva que declara, o el culto que se le dedicó. Pero es una figura subjetiva de primer orden. Siempre he leído las epístolas como se vuelve a los textos clásicos que nos son particularmente familiares, caminos abiertos, detalles suprimidos, fuerza intacta. Ninguna transcendencia, para mí, nada de sagrado, perfecta igualdad de esta obra con cualquier otra, desde el momento en que me concierne personalmente. Un hombre ha inscrito duramente esas frases, esos propósitos vehementes y cariñosos, y ahí podemos inspirarnos libremente, sin devoción ni repulsión. Tanto más, en lo que me concierne, cuanto que hereditariamente irreligioso, incluso aún más, instruido por mis cuatro abuelos maestros de escuela en el deseo de aplastar la infamia clerical, había descubierto tardíamente las epístolas, como se hace con textos curiosos cuya poética asombra.

En el fondo, nunca he conectado a Pablo con la religión. No es según este registro, o para testimoniar de una fe cualquiera, ni, incluso, de una antife, que he tenido un interés por él desde hace tiempo. No más, en verdad —pero el sobrecogimiento fue menor—, de cómo me he apropiado de Pascal, de Kierkegaard o de Claudel, en lo que había de explícito en su predicación cristiana. De todas formas, el caldero donde cuece lo que será una obra de arte y de pensamiento está lleno hasta el borde de impurezas innombrables; ahí entran obsesiones, creencias, laberintos infantiles, perversiones diversas, recuerdos incomunicables, lecturas de acá y de allá, bastantes asnadas y quimeras. Entrar en esta química no sirve para mucho.

Para mí, Pablo es un pensador-poeta del acontecimiento, al mismo tiempo que el que practica y enuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante. Hace surgir la conexión, integralmente humana, y cuyo destino me fascina, entre la idea general de una ruptura, de un desplazamiento, y la de un pensamiento-práctica, que es la materialidad subjetiva de esta ruptura.

Si hoy quiero resaltar en unas páginas la singularidad de esta conexión en Pablo, es porque, por todas partes, trabaja, hasta en la posibilidad de su negación, la búsqueda de una nueva figura militante destinada a suceder a la que establecieron a principios de siglo Lenin y los bolcheviques, y que se puede decir que ha sido la del militante de partido.

Cuando está de moda estar un paso adelante, uno puede, entre otras cosas, ayudarse con un mayor paso atrás. De ahí esta reactivación de Pablo. No soy el primero en arriesgarme a la comparación que hace de él un Lenin cuyo Cristo habría sido el Marx equivoco.

Mi intención, como se puede ver, no es ni historiadora ni exegética. Es subjetiva, de cabo a rabo. Me he limitado, estrictamente, a los textos de Pablo autenticados por la crítica moderna y a mi relación de pensamiento con esos textos.

Para el original griego he utilizado el *Novum Testamentum Graece*, edición crítica de Nestlé-Aland, en Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

El texto francés de base, del cual algunas veces he revisado los giros, es el de Louis Segond, *Le Nouveau Testament*, en Trinitarian Bible, edición de 1993.

Las referencias a las epístolas siguen la disposición tradicional en capítulos y versos. Así, Rom. 1, 25 quiere decir: epístola a los Romanos, capítulo 1, versículo 25. De la misma manera Gal. para la epístola a los Gálatas, Cor. I y Cor. II para las epístolas a los Corintios, Filip. para la de los Filipenses, Tes. I para la primera epístola a los Tesalonicenses.

Para quien desee continuar por su propia cuenta, quisiera indicar, sin embargo, en la colosal bibliografía de Pablo:

- El robusto librito de Stanislas Breton, *Saint Paul*, PUF, 1988.
- El *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, de Günther Bornkamm, traducción [francesa] de Lore Jeanneret, en Labor & Fides, Ginebra, 1971.

Un católico, un protestante. Que hagan triángulo con el ateo.

Nota a la traducción.

Para la traducción de los textos de Pablo se ha seguido La Biblia, editada por La casa de la Biblia, Madrid, 1992, en coedición con Ediciones Sígueme, Asociación de Educación Atenas, Promoción Popular Cristiana, Editorial Verbo Divino. Ha habido dos casos en los que la traducción ha tenido que separarse de esta edición, y adaptarse en dos términos a la versión presentada en el texto de A. Badiou para poder seguir los matices de su análisis. Estos textos son: Rom. 8, 6 (p. 59) y Rom. 10, 12 (p. 101).

Para los textos de *El Anticristo* de Nietzsche se ha seguido la traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 1997.

Para la traducción de *Los pensamientos* de Pascal se ha seguido la traducción de C.R. de Dampierre, en B. Pascal, *Obras*, Alfaguara, 1981.

CAPÍTULO I

CONTEMPORANEIDAD DE PABLO

¿Por qué san Pablo? ¿Por qué requerir a este «apóstol», tanto más sospechoso cuanto que, con toda evidencia, se autoproclamó como tal, y su nombre está comúnmente asociado a las dimensiones más institucionales y menos abiertas del cristianismo: la Iglesia, la disciplina moral, el conservadurismo social, la sospecha contra los judíos? ¿Cómo inscribir su nombre en el devenir de nuestra tentativa: re-fundar una teoría del Sujeto que subordina su existencia a la dimensión aleatoria del acontecimiento como se subordina a la contingencia pura del ser-múltiple, sin sacrificar el motivo de la verdad?

También se puede preguntar: ¿Qué uso pretendemos hacer del dispositivo de la fe cristiana, de la cual parece imposible disociar claramente la figura y los textos de Pablo? ¿Por qué invocar y analizar esta fábula? Que quede claro: para nosotros, se trata exactamente de una fábula. Y especialmente en el caso de Pablo, quien, como veremos, por razones cruciales reduce el cristianismo a un solo enunciado: Jesús ha resucitado. Y éste es el punto fabuloso, puesto que todo lo demás, nacimiento, predicación, muerte, *puede*, después de todo, sustentarse. Es «fábula» lo que de un relato no toca para nosotros nada real, sino según ese residuo invisible, y de acceso indirecto, que se pega a todo imaginario patente. Desde este punto de vista, Pablo redu-

ce el relato cristiano a su solo punto de fábula, con la fuerza de quien sabe que si se acepta ese punto como real se está dispensado de todo el imaginario que lo bordea. Si se nos permite hablar inmediatamente de creencia (pero la creencia, o la fe, o lo que se supone bajo la palabra πίστις es todo el problema de Pablo), digamos que para nosotros es rigurosamente imposible creer en la resurrección del crucificado.

Pablo es, en un triple sentido, una figura lejana: la localización histórica, el papel de fundador de Iglesia, el centramiento provocante del pensamiento sobre su elemento fabuloso.

Estamos obligados a explicar por qué hacemos que esa lejanía soporte la carga de una proximidad filosófica, por qué el forzamiento fabuloso de lo real nos sirve de mediación cuando se trata, aquí y ahora, de restituir el universal en su pura laicidad. Sin duda nos ayuda que —por ejemplo— Hegel, Augusto Comte, Nietzsche, Freud, Heidegger, y aún en nuestros días Jean-François Lyotard, también hayan creído necesario examinar la figura de Pablo, siempre, por lo demás, según disposiciones extremas (fundadoras o regresivas, destinales u olvidadizas, ejemplares o catastróficas) para organizar su propio discurso especulativo.

Lo que a nosotros va a detenernos en la obra de Pablo es una conexión singular, que formalmente se puede desunir de la fábula, y de la cual Pablo es propiamente el inventor: la conexión que establece un pasaje entre una proposición sobre el sujeto y una interrogación sobre la ley. Digamos que, para Pablo, se trata de explorar qué ley puede estructurar un sujeto desprovisto de toda identidad y suspendido a un acontecimiento cuya sola «prueba» es, justamente, que un sujeto lo declare.

Lo esencial para nosotros es que esta conexión paradójica entre un sujeto sin identidad y una ley sin soporte funda en la historia la posibilidad de una predicación universal. El gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, trátase de un pueblo, de una ciudad, de un imperio, de un territorio o de una clase social. Lo que es verdad (o justo, en este caso es lo mismo) no se remite a ningún conjunto objetivo, ni según su causa ni según su destinación.

Se puede objetar que «verdad» designa aquí, para nosotros, una simple fábula. Es exacto; pero lo que importa es el gesto subjetivo tomado en su fuerza fundadora en cuanto a las condi-

ciones genéricas de la universalidad. Que sea necesario abandonar el contenido fabuloso deja de lado la forma de esas condiciones, y singularmente la ruina de toda asignación del discurso de la verdad a conjuntos históricos preconstituidos.

Separar tajantemente cada proceso de verdad de la historicidad «cultural» donde la opinión pretende disolverla: tal es la operación adonde nos guía Pablo.

Volver a pensar este gesto, desplegar sus enredos, vivificar su singularidad y su fuerza instituyente, es, sin duda, una necesidad contemporánea.

¿De qué, en efecto, se compone nuestra actualidad? La reducción progresiva de la cuestión de la verdad (luego del pensamiento) a la forma del lenguaje del juicio, punto sobre el que concuerdan la ideología analítica anglosajona y la tradición hermenéutica (el doblete analítico/hermenéutico encerroja a la filosofía académica contemporánea) termina en un relativismo cultural e histórico que hoy en día es, simultáneamente, un tema de opinión, una motivación «política» y un marco de investigación para las ciencias humanas. Las formas extremas de este relativismo, ya en obra, pretenden asignar la matemática misma a un conjunto «occidental» al cual se puede hacer equivaler cualquier dispositivo oscurantista o simbólicamente irrisorio, con tal de que se sea capaz de nombrar el subconjunto humano que lleva ese dispositivo, y mejor aún si se tiene razones para creer que ese subconjunto está compuesto de víctimas. Es sometido a la prueba de este cruce de la ideología culturalista y de la concepción victimaria del hombre como sucumbe todo acceso al universal, el cual ni tolera que se le asigne a una particularidad ni mantiene una relación directa con el estatus —dominante o victimario— de los *lugares* donde emerge la proposición.

¿Cuál es el unificador real de esta promoción de la virtud cultural de los subconjuntos oprimidos, de este elogio, en el lenguaje, de los particularismos comunitarios (que siempre remiten en definitiva más allá de la lengua a la raza, a la nación, a la religión o al sexo)? Es, de toda evidencia, la abstracción monetaria, cuyo falso universal se acomoda perfectamente a los abigarramientos comunitaristas. La larga experiencia de las dictaduras comunistas habrá tenido el mérito de mostrar que la mundialización financiera, el reino sin división de la universalidad vacía del capital, no tenían como verdadero enemigo más

que otro proyecto universal, incluso descarriado y sangriento; que solos Lenin y Mao daban realmente *miedo* a quienes se proponían alabar sin restricciones los méritos liberales del equivalente general, o las virtudes democráticas de la comunicación comercial. El derrumbe senil de la URSS, paradigma de los Estados socialistas, ha quitado provisionalmente el miedo, desencadenado la abstracción vacía, rebajado el pensamiento de todos. Y no es ciertamente renunciando al universal concreto de las verdades para afirmar el derecho de las «minorías» raciales, religiosas, nacionales o sexuales como se disminuirá la velocidad de la devastación. No, no dejaremos a los derechos de la verdad-pensamiento tener como únicas instancias al monetarismo librecambista y a su mediocre pareja política, el capitalismo-parlamentarismo, cuya bella etiqueta de «democracia» cubre cada vez peor la miseria.

Es por esto que Pablo, él mismo contemporáneo de una figura monumental de la destrucción de toda política (los principios del despotismo militar llamado «Imperio romano»), nos interesa de una manera especial. Él es quien, destinando a lo universal una cierta conexión del sujeto y de la ley, se pregunta con un rigor extremado cuál es el precio que hay que pagar por esta destinación, tanto del lado del sujeto como del lado de la ley. Esta pregunta es exactamente la nuestra. Suponiendo que lleguemos a volver a fundar la conexión entre verdad y sujeto, ¿qué consecuencias habría que tener la fuerza de asumir, tanto del lado de la verdad (eventual y azarosa) como del lado del sujeto (raro y heroico)?

Es en función de esta pregunta, y de ninguna otra, que la filosofía puede asumir su condición temporal de otro modo que haciéndose un atalaje de cobertura de lo peor. Que pueda medirse a la época de otro modo que halagándole su inercia salvaje.

Ateniéndonos a nuestro país [Francia], al destino público de su Estado, ¿qué se puede señalar como tendencia notable de los últimos 15 años? Independientemente, claro está, de la expansión constante, bajo los significantes del liberalismo y de Europa, de los automatismos del capital, expansión que no podría, como tal, dada la ley del mercado-mundo, singularizar nuestra localización.

Para responder a esta pregunta no vemos, por desgracia, nada más que la instalación irreversible del partido de Le Pen,

verdadera singularidad nacional, de la cual, para encontrar un equivalente, hay que ir, y no es una referencia, hasta Austria. ¿Y cuál es la máxima única de este partido? ¿La máxima a la que no se atreve a oponerse frontalmente ninguno de los partidos parlamentarios, de tal manera que todos votan o toleran las leyes cada vez más alevosas que de ella se deducen implacablemente? Esta máxima es: «Francia para los franceses». Lo cual, tratándose del Estado, reconduce a lo que fue el nombre paradójico dado por Pétain a un gobierno fantoche, celoso servidor del ocupante nazi: el Estado francés. ¿Por dónde se instala en el corazón del espacio público la pregunta deletérea: qué es un francés? Todos saben, sin embargo, que para esta pregunta no existe ninguna respuesta sostenible, si no es por la persecución de gente designada arbitrariamente como los no franceses. La única *política* real de la palabra «francés», tomada como una categoría fundadora en el Estado, es el montaje, cada vez más insistente, de medidas discriminatorias encarnizadas apuntando a gente que está aquí o que busca vivir aquí. Y es particularmente sorprendente que esta persecutoria real de la lógica identitaria (la Ley no es buena sino *para los franceses*) reúna bajo el mismo pendón, como lo muestra el triste caso llamado «del pañuelo», a los defensores resignados de la devastación capitalista (la persecución sería inevitable porque el paro prohíbe cualquier acogida) y a los defensores de una fantasmal, tanto como excepcional, «república francesa» (los extranjeros sólo serían tolerables integrándose en el magnífico modelo que le proponen nuestras puras instituciones, nuestros admirables sistemas de educación y de representación). Es la prueba de que entre la lógica mundializada del capital y el fanatismo identitario francés hay, en lo que concierne a la vida real de la gente y a lo que le sucede, una complicidad detestable.

Ante nuestros ojos se construye la comunitarización del espacio público, la renuncia a la neutralidad transcendente de la ley. El Estado tendría que asegurarse en primer lugar y permanentemente de la identidad genealógica, religiosa y racialmente testificada de aquellos que toma a su cargo. Estaría obligado a definir dos regiones distintas de la ley, incluso tres, según se trate de verdaderos franceses, de extranjeros integrados o integrables, y finalmente de extranjeros declarados inintegrados, o incluso inintegrables. La ley pasaría así bajo el control de un modelo

«nacional» desprovisto de todo principio real, excepto el de las persecuciones al cual compromete. Abandonado todo principio universal, la verificación identitaria, que siempre es batida política, debería preceder a la definición o a la aplicación de la ley. Lo cual quiere decir que, como bajo Pétain, cuando los juristas no veían ninguna malicia en definir sutilmente al judío como prototipo del no francés, sería necesario que toda legislación esté acompañada de los protocolos identitarios requeridos, y que los subconjuntos de la población estén en cada momento definidos por su *estatuto especial*. Esto sigue su camino, cada gobierno sucesivo aportando su pequeño toque. Nos enfrentamos a un proceso de petainización rampante del Estado.

¡Qué claro suena en estas condiciones el enunciado de Pablo, enunciado propiamente asombroso cuando se conoce las reglas del mundo antiguo: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer» (Gal. 3, 28)! ¡Y cómo, a nosotros, que remplazaremos sin dificultad a Dios por tal o cual verdad, y el Bien por el servicio que esta verdad exige, conviene la máxima «Gloria, honor y paz para los que hacen el bien: para los judíos, desde luego, pero también para quienes no lo son, pues en Dios no hay lugar a favoritismos» (Rom. 2, 10).

Nuestro mundo no es, de ninguna manera, tan «complejo» como lo pretenden quienes quieren asegurar su perpetuación. Es incluso, en sus grandes líneas, de una perfecta simplicidad.

Hay, de un lado, una expansión continua de los automatismos del capital, lo que constituye el cumplimiento de una predicción genial de Marx: el mundo por fin *configurado*, pero como mercado, como mercado mundial. Esta configuración hace prevalecer una *homogeneización* abstracta. Todo lo que circula cae bajo una *unidad de cuenta*, e inversamente no circula sino lo que se deja así contar. Es esta norma, por lo demás, la que aclara una paradoja que muy pocos subrayan: a la hora de la circulación generalizada y del fantasma de la comunicación cultural instantánea, se multiplican las leyes y reglamentos para prohibir la circulación de personas. ¡Es así como en Francia nunca se han instalado tan pocos extranjeros como en este último período! Libre circulación de lo que se deja contar, sí, y en primer lugar de los capitales, de lo que es la cuenta de la cuenta. Libre circulación de la incontable infinidad que es una vida humana singular, ¡jamás! La abstracción monetaria capitalista

es, ciertamente, una singularidad, pero una singularidad *que no tiene miramientos con ninguna singularidad*. Una singularidad indiferente a la persistente infinidad de la existencia, como al discurrir eventual de las verdades.

De otro lado hay un proceso de fragmentación en identidades cerradas, y la ideología culturalista y relativista que acompaña esta fragmentación.

Estos dos procesos están perfectamente entrelazados. Pues cada identificación (creación o bricolaje de identidad) crea una figura que produce materia para el mercado inversor. No hay nada más cautivo, para la inversión negociante, de más *ofrecido* a la invención de nuevas figuras de la homogeneidad monetaria, que una comunidad y su o sus territorios. Es necesario la apariencia de una no equivalencia para que la equivalencia sea, ella misma, un proceso. ¡Qué devenir inagotable para las inversiones mercantiles el surgimiento, en forma de comunidad reivindicativa y de pretendida singularidad cultural, de las mujeres, de los homosexuales, de los minusválidos, de los árabes! Y las combinaciones infinitas de rasgos predicativos, ¡qué ganga! ¡Los homosexuales negros, los serbios minusválidos, los católicos pedófilos, los islamitas moderados, los sacerdotes casados, los jóvenes ejecutivos ecologistas, los parados sumisos, los jóvenes ya viejos! En cada momento una imagen social autoriza nuevos productos, revistas especializadas, centros comerciales adecuados, radios «libres», redes publicitarias dirigidas, y por último atractivos «debates de sociedad» en las horas de gran audiencia. Deleuze lo decía exactamente: la desterritorialización capitalista necesita una constante reterritorialización. El capital exige, para que su principio de movimiento homogeneice su espacio de ejercicio, la permanente surrección de identidades subjetivas y territoriales, las cuales, por otra parte, sólo reclaman el derecho de estar expuestas, al mismo título que las otras, a las prerrogativas uniformes del mercado. La lógica capitalista del equivalente general y la lógica identitaria y cultural de las comunidades o de las minorías forman un conjunto articulado.

Esta articulación es constriñente con relación a todo el proceso de verdad. Orgánicamente es *sin verdad*.

Por una parte, todo el proceso de verdad rompe con el principio axiomático que rige la situación y organiza sus series repetitivas. Un proceso de verdad interrumpe la repetición y no

puede, pues, apoyarse en la permanencia abstracta de una unidad de cuenta. Una verdad es siempre, según la ley de cuenta dominante, sustraída de la cuenta. Ninguna verdad puede, por consiguiente, apoyarse en la expansión homogénea del capital.

Pero, por otra parte, un proceso de verdad no puede tampoco anclarse en lo identitario. Ya que si es cierto que toda verdad surge como singularidad, su singularidad es inmediatamente universalizable. La singularidad universalizable provoca una ruptura con la singularidad identitaria.

Que haya historias enredadas, culturas diferentes, y, más generalmente, diferencias, de por sí inmensas en un solo y «mismo» individuo, que el mundo sea abigarrado, y que sea necesario dejar a la gente vivir, comer, vertirse, imaginar y amar como lo entiende, eso no es, como algunos falsos ingenuos quieren hacernos creer, el problema. Esas evidencias liberales no cuestan caro, y a uno sólo le gustaría que quienes las proclaman no se muestren tan violentos cuando aparece la menor tentativa un poco seria de diferir de su propia pequeña diferencia liberal. El cosmopolitismo contemporáneo es una realidad bienhechora. Únicamente habría que pedir que la sola visión de una joven con velo no ponga en trance a sus defensores, de los cuales se temerá, desde ese momento, que lo que desean en realidad, más bien que un verdadero tejido de diferencias movientes, es la dictadura uniforme de lo que ellos creen que es la «modernidad».

La cuestión es saber lo que las categorías identitarias y comunitaristas tienen que ver con los procesos de verdad, por ejemplo, con los procesos políticos. Nosotros respondemos: estas categorías deben estar *ausentadas* del proceso, en cuya ausencia ninguna verdad tiene la menor oportunidad de establecer su persistencia y de acumular su infinidad inmanente. Sabemos, además, que las políticas identitarias consecuentes, como el nazismo, son guerreras y criminales. La idea de que se pueda manejar inocentemente esas categorías, incluso bajo la forma de la identidad francesa «republicana», es inconsistente. Se oscilará forzosamente entre el universal abstracto del capital y las persecuciones locales.

El mundo contemporáneo es así doblemente hostil a los procesos de verdad. El síntoma de esta hostilidad se hace por recubrimientos nominales: allí donde debería estar el nombre de un procedimiento de verdad, viene otro nombre que lo des-

plaza. El nombre cultura obstruye el de arte. La palabra técnica obstruye la palabra ciencia. La palabra gestión obstruye la palabra política. La palabra sexualidad obstruye el amor. El sistema: cultura-técnica-gestión-sexualidad, que tiene el inmenso mérito de ser homogéneo con el mercado, y del cual, además, todos los términos designan una rúbrica de la representación mercante, es el recubrimiento nominal moderno del sistema arte-ciencia-política-amor, el cual identifica topológicamente los procedimientos de verdad.

Ahora bien, la lógica identitaria, o minoritaria, lejos de volverse hacia una apropiación de esta tipología, no propone sino una variante del recubrimiento nominal capitalista. Polemiza contra todo concepto genérico de arte, y lo sustituye, por su propia cuenta, por el de cultura, concebida como cultura de grupo, cimiento subjetivo o representativo de su existencia, cultura destinada a sí misma y potencialmente no universalizable. No duda, además, de plantear que los elementos constitutivos de esta cultura sólo son plenamente comprensibles bajo la condición de la pertenencia al sub-conjunto considerado. De ahí los enunciados catastróficos del género: sólo un homosexual puede «comprender» lo que es un homosexual, un árabe lo que es un árabe, etc. Si, como lo pensamos nosotros, sólo las verdades (el pensamiento) permiten distinguir al hombre del animal humano que lo sostiene, no es exagerado decir que esos enunciados «minoritarios» son propiamente *bárbaros*. En el caso de la ciencia, el culturalismo promueve la particularidad técnica de los sub-conjuntos como equivalentes del pensamiento científico, de tal manera que los antibióticos, el chamanismo, la imposición de las manos o las tisanas emolientes son uniformizados. En el caso de la política, la consideración de los rasgos identitarios está en el fundamento de la determinación, ya sea estatal o reivindicativa, y finalmente se trata de inscribir en el derecho o en la fuerza bruta una gestión autoritaria de esos rasgos (nacionales, religiosos, sexuales, etc.), considerados como operadores políticos dominantes. Y por último, en el caso del amor se reclamará, simétricamente, ya sea el derecho genético de ver reconocido como identidad minoritaria tal o cual comportamiento sexual especializado, ya sea el retorno puro y simple a las concepciones arcaicas, culturalmente establecidas, como la conyugalidad estricta, el encierro de las mujeres, etc. Los dos

pueden combinarse perfectamente, como se ve cuando la reivindicación de los homosexuales concierne al derecho de coincidir con el gran tradicionalismo del matrimonio y de la familia, o endosar con la bendición del papa que un sacerdote cuele los hábitos.

Los dos componentes del conjunto articulado (homogeneidad abstracta del capital y reivindicaciones identitarias) están en una relación de espejo y de mantenimiento recíproco. ¿Quién puede pretender que va de sí la superioridad del cultivado-competente-gestor-sexualmente-realizado? ¿Pero quién defenderá al religioso-corrupto-terrorista-polígamo? ¿o se hará el chantre del marginal-cultural-homeópata-mediático-transexual? Cada figura saca su legitimidad giratoria del descrédito del otro. Pero también cada una extrae fuerzas de los recursos del otro, puesto que a la transformación de las identidades comunitarias más tipificadas y más recientes en argumentos publicitarios e imágenes vendibles, responde la competencia afinada sin tregua de los grupos más cerrados o más violentos a especular en los mercados financieros o a mantener a gran escala el comercio de las armas.

Rompiendo con todo esto (ni homogeneidad monetaria ni reivindicación identitaria; ni universalidad abstracta del capital ni particularidad de los intereses de un sub-conjunto), nuestra pregunta se formula claramente: ¿cuáles son las condiciones de una *singularidad universal*?

Es en este punto donde convocamos a san Pablo, ya que ésa es exactamente su pregunta. ¿Qué quiere Pablo? Sin duda extirpar la Nueva (el Evangelio) de la estricta clausura donde se quedaría si sólo valiera para la comunidad judía. Pero también no dejarla nunca determinar por las generalidades disponibles, ya fueran estatales o ideológicas. La generalidad estatal es el juridismo romano, y en particular la ciudadanía romana, sus condiciones, y los derechos vinculados a ella. Aunque ciudadano romano, y orgulloso de serlo, Pablo jamás autorizará que ninguna de las categorías del derecho llegue a identificar al sujeto cristiano. Serán, pues, admitidos, sin restricción o privilegio, los esclavos, las mujeres, la gente de todas las profesiones y de todas las nacionalidades. En cuanto a la generalidad ideológica, evidentemente es el discurso filosófico y moral griego. Pablo organizará una distancia enérgica con ese discurso, para él

simétrico con una visión conservadora de la ley judía. En definitiva, se trata de hacer valer una singularidad universal al mismo tiempo contra las abstracciones establecidas (jurídicas entonces, económicas hoy) y contra la reivindicación comunitaria o particularista.

El procedimiento general de Pablo es el siguiente: si ha habido un acontecimiento, y si la verdad consiste en declararlo y a continuación en ser fiel a esta declaración, dos consecuencias se siguen. En primer lugar, la verdad siendo del orden del acontecimiento, o de lo que adviene, entonces es singular. No es ni estructural, ni axiomática, ni legal. Ninguna generalidad disponible puede dar cuenta de ella, ni estructurar el sujeto que se reclama de ella. No podría, pues, haber una ley de la verdad. En segundo lugar, al estar inscrita la verdad a partir de una declaración de esencia subjetiva, ningún sub-conjunto preconstituido la soporta, nada de comunitario o de históricamente establecido presta su sustancia a su proceso. La verdad es diagonal con relación a todos los sub-conjuntos comunitarios, no se reclama de ninguna identidad, y (este punto es evidentemente el más delicado) no constituye ninguna. Está ofrecida a todos, o destinada a cada uno, sin que una condición de pertenencia pueda limitar esta ofrenda o su destinación.

La problemática de Pablo, por muy sinuosa que sea su organización, desde el momento en que los textos que nos han sido transmitidos son todos intervenciones de circunstancia, y por consiguiente textos dominados por envites tácticos localizados, sigue implacablemente las exigencias de la verdad como singularidad universal:

1. El sujeto cristiano no preexiste al acontecimiento que declara (la Resurrección de Cristo). Se polemizará, pues, contra las condiciones extrínsecas de su existencia o de su identidad. No debe ser requisito que sea judío (o circunciso) o que sea griego (o sabio). Es la teoría de los discursos (hay tres: el judío, el griego, el nuevo). Tampoco es requisito que sea de tal o cual clase social (teoría de la igualdad ante la verdad), o de tal o cual sexo (teoría de las mujeres).

2. La verdad es enteramente subjetiva (es del orden de una declaración que testifica una convicción en cuanto al acontecimiento). Se polemizará contra toda subsumisión de su devenir

a una ley. Es necesario pasar, simultáneamente, por una crítica radical de la Ley judía, convertida en algo obsoleto y dañino, y de la Ley griega, o subordinación del destino al orden cósmico, que siempre ha sido una ignorancia «sabia» de las vías de la salvación.

3. La fidelidad a la declaración es crucial, ya que la verdad es un proceso, y no una iluminación. Para pensarla se necesita tres conceptos: el que nombra al sujeto en el punto de la declaración (πίστις, generalmente traducido por «fe», pero se diría mejor «convicción»); el que nombra al sujeto en el punto de la dirección militante de su convicción (ἀγάπη, generalmente traducido por «caridad», pero que se diría mejor «amor»); el que nombra al sujeto en la fuerza de desplazamiento que le confiere la suposición del carácter *terminado* del proceso de verdad (ἐλπίς, generalmente traducido por «esperanza», pero que se diría mejor «certeza»).

4. Una verdad es por sí misma indiferente al estado de la situación, por ejemplo al Estado romano. Lo cual quiere decir que se sustrae a la organización de los sub-conjuntos que prescribe este Estado. La subjetividad que corresponde a esta sustracción es una necesaria *distancia* del Estado, y a lo que le corresponde en las mentalidades: el atalaje de las opiniones. Pablo dirá que no hay que discutir sobre las opiniones. Una verdad es un proceso concentrado y serio, que no debe entrar jamás en competición con las opiniones establecidas.

No hay ninguna de esas máximas que, el contenido del acontecimiento puesto aparte, no pueda convenir a nuestra situación y a nuestras tareas filosóficas. Queda aún por desplegar su organización conceptual subyacente, haciendo justicia al mismo tiempo a quien, decidiendo que nadie estaba exento de lo que una verdad exige, y despegando lo verdadero de la Ley, ha provocado, solitario, una Revolución cultural de la cual dependemos todavía.

CAPÍTULO II

¿QUIÉN ES PABLO?

Podríamos empezar con el estilo indulgente de las biografías usuales. Pablo (en realidad Saulo, nombre del primer rey de Israel) nace en Tarso entre I y V (imposible, científicamente, ser más preciso). Es, pues, de la misma generación que Jesús, el cual, como todo el mundo sabe, pero es una circularidad interesante, nace fundando al mismo tiempo su fecha de nacimiento, la cual instituyó el año I de «nuestra» era (la suya, más bien). El padre de Pablo es un artesano-comerciante, fabricante de tiendas de campaña. Es ciudadano romano, y por tanto Pablo lo es también. ¿Cómo había obtenido este padre la ciudadanía? Lo más simple es imaginar, sin ninguna clase de prueba, que la había comprado. No está por encima de los medios de un comerciante acomodado corromper a un funcionario romano. Pablo es un judío de la tendencia farisea. Participa con ardor en la persecución de los cristianos, que son considerados por los judíos ortodoxos como heréticos, y, por esta razón, son legalmente conducidos ante los tribunales, pero también apaleados, lapidados, hostigados, todo esto según la variación, interna a las comunidades judías, de las relaciones de fuerza entre tendencias.

La ejecución de Cristo data de alrededor del 30. Estamos bajo Tiberio. En el 33 o 34 Pablo es golpeado por una aparición

divina y se convierte al cristianismo en la ruta de Damasco. Empieza sus famosos viajes misioneros. Y así sucesivamente.

¿Por qué todo esto? Miren los libros. Vayamos directo hacia la doctrina.

Y, sin embargo, no. Pablo, lo veremos, es una gran figura de la antifilosofía. Ahora bien, está en la esencia de la antifilosofía que la posición subjetiva forme parte del argumento en el discurso. Fragmentos existenciales, a veces de apariencia anecdótica, son elevados al rango de garantía de la verdad. ¿Se puede imaginar a Rousseau sin las *Confesiones*, a Kierkegaard sin que seamos instruidos en detalle de su petición de mano de Regina, o a Nietzsche sin que nos tome como testigos, a lo largo de *Ecce homo*, de las razones que le autorizan a plantear la pregunta «Por qué soy un destino»? Para un antifilósofo es evidente que la posición enunciativa forma parte del protocolo del enunciado. Ningún discurso puede aspirar a la verdad si no contiene una respuesta explícita a la pregunta: ¿quién habla?

Cuando Pablo dirige sus escritos, siempre recuerda que está fundamentado para hablar en tanto que sujeto. Y este sujeto, él *ha llegado a serlo*. Ha llegado a serlo de repente, en el camino de Damasco (si, como lo creemos, en este punto se puede, una vez no hace costumbre, confiar en la biografía amañada de Pablo presentada en el Nuevo Testamento bajo el título de los Hechos de los Apóstoles). La historia es conocida: yendo a Damasco en tanto que fariseo celoso de perseguir a los cristianos, Pablo oye una voz misteriosa que le revela la verdad y su vocación.

¿Conviene la palabra «conversión» a lo que ocurre en el camino de Damasco? Es una fulminación, una cesura, y no una inversión dialéctica. Es un requerimiento que instituye un nuevo sujeto: «Por la gracia de Dios soy lo que soy (εἰμι ὃ εἰμι)» (Cor. I, 15, 10). Es el «yo soy» como tal quien es convocado en el camino de Damasco por una intervención absolutamente azarosa.

En cierto sentido, esta conversión no es realizada por nadie: Pablo no es convertido por representantes de la «Iglesia», no es un adherido. No se le ha presentado el Evangelio. Está claro que el encuentro en el camino imita el acontecimiento fundador. De la misma manera que la Resurrección es totalmente incalculable y que es de ahí de donde hay que partir, la fe de Pablo es aquello de lo cual parte él mismo como sujeto, y nada

conduce a ello. El acontecimiento —«ha sucedido», pura y simplemente, en el anonimato de un camino— es el signo subjetivo del acontecimiento propiamente dicho que es la resurrección de Cristo. Es en Pablo mismo la (re)surrección del sujeto. Ejemplo matricial del nudo entre existencia y doctrina, ya que Pablo saca de las condiciones de su «conversión» la consecuencia de que no se puede partir sino de la fe, de la declaración de la fe. El surgimiento del sujeto cristiano es incondicionado.

No podemos, pues, de ninguna manera, descuidar las circunstancias de la vida de Pablo para la comprensión de sus propósitos. Afortunadamente, por otra parte, que las que nos importan son, en primer lugar, las que él mismo incorpora en sus epístolas. Ya que los datos fiables externos son extremadamente escasos. El relato de los Hechos de los Apóstoles, ya lo hemos dicho, es una construcción retrospectiva de la que la crítica moderna ha sacado claramente a la luz las intenciones, y cuya forma es muy frecuentemente tomada de la retórica de las novelas griegas. Separar ahí los elementos reales de la fábula edificante (y el alcance político) que los envuelve, exige un excepcional y desconfiado rigor. Y prácticamente no tenemos nada más, salvo la capacidad de verificar este o aquel detalle por interposición de la historiografía romana, la cual se preocupaba como de un cenizo de esos pequeños grupos de herejes judíos. Incluso hay que desconfiar de las «epístolas de Pablo» canónicamente reunidas en el Nuevo Testamento un siglo después de la muerte del apóstol. La exégesis científica ha probado el carácter apócrifo de varias de entre ellas, así el *corpus* de este autor fundamental se reduce, en definitiva, a seis textos más bien breves: Romanos, Corintios I y II, Gálatas, Filipenses, Tesalonicenses I. No obstante, esto es suficiente para establecer algunos rasgos subjetivos importantes y garantizar algunos episodios decisivos.

Por ejemplo, un punto de la mayor importancia, y que Pablo nos relata con un orgullo manifiesto (Pablo no es, de ninguna manera, ni un introvertido ni un falso modesto): ¿qué hace después de la fulminación de Damasco? Al menos sabemos *lo que no hace*. No va a Jerusalén, no va a ver a las autoridades, los apóstoles institucionales, aquellos que han conocido personalmente a Cristo. No va a hacerse «confirmar» el acontecimiento que lo instituye a sus propios ojos como apóstol. Deja esta su-

rrección subjetiva fuera de todo sello oficial. A partir de ahí arranca esta convicción inquebrantable en cuanto a su propio destino que lo opondrá, repetidas veces, al núcleo de los apóstoles históricos, de los que Pedro es la personalidad central. Apartándose de cualquier autoridad que no sea la de la Voz que lo ha convocado personalmente al devenir-sujeto, Pablo se va a Arabia para anunciar el Evangelio, para declarar que lo que ha sucedido, ha sucedido. Hombre que, armado con un acontecimiento personal, está fundado para declarar ese acontecimiento impersonal que es la Resurrección.

Pablo permanece en Arabia durante tres años. Sin duda, su eficacia militante es, a sus ojos, una garantía suficiente para poder, pasado el plazo, encontrarse con los «jefes históricos». Posteriormente se verá que terco, incluso violento, en los principios, Pablo es también un político que conoce el valor de los compromisos razonables, y en particular de los compromisos verbales, que no merman en mucho su libertad de acción en los lugares y territorios que escoge (aquellos, de preferencia, donde el adversario está menos implantado). Pablo pasa, pues, a Jerusalén, donde se encuentra con Pedro y los apóstoles, después se va. Lo ignoramos todo de los envites de este primer encuentro. Debemos creer que no convence a Pablo de la necesidad de referirse a menudo al «centro» jerusalenita, ¡pues su segundo período de viajes militantes durará 14 años! Cilicia, Siria, Turquía, Macedonia, Grecia. La dimensión *excentrada* de la acción de Pablo es la subestructura práctica de su pensamiento, la cual plantea que toda universalidad verdadera está desprovista de centro.

Sabemos aproximadamente cómo funcionan esas peregrinaciones militantes. En esta época, el judaísmo es todavía una religión prosélita. Dirigirse a los paganos no es, como se cree a menudo, una invención de Pablo. El proselitismo judío es consecuente y desarrollado. Divide a su audiencia en dos círculos que se podrían llamar, utilizando un anacronismo político arriesgado, los simpatizantes y los adherentes.

a) Los «temerosos de Dios» reconocen la legitimidad global del monoteísmo, pero están dispensados de las prescripciones de la ley, y particularmente de la circuncisión.

b) Los convertidos se comprometen a respetar las prescrip-

ciones de la ley, y deben hacerse circuncidar. La circuncisión testifica aquí su función de marcaje, de iniciación mayor.

Que Pablo se dirija a los paganos no es lo que le aísla directamente de la comunidad judía. Además, es apoyándose en las instituciones de esta comunidad como Pablo inicia su predicación. Cuando llega a una ciudad, es en la sinagoga donde interviene en primer lugar. Las cosas se desarrollan evidentemente mal con los ortodoxos por razones doctrinales: la terquedad en afirmar que Jesús *es* el mesías (recordemos que «Cristo» es simplemente la palabra griega para «mesías», de tal forma que el único punto de continuidad entre la Nueva según Pablo y el judaísmo profético es la ecuación Jesús = Cristo), afirmación que a los ojos de la mayoría de los judíos, y por razones sumamente fuertes y legítimas, sostiene una impostura. Después de algunos incidentes, que en las condiciones de la época pueden ser muy violentos, y donde, por decirlo todo, se pone en peligro la vida, Pablo abandona la sinagoga y se repliega en casa de un simpatizante local. Ahí intenta constituir un grupo que mezcla judeo-cristianos y pagano-cristianos. Parece ser que rápidamente los adherentes al grupo serán mayoritariamente pagano-cristianos. Esto no es extraño, dadas las débiles concesiones que Pablo hace a la herencia judía, especialmente en lo que concierne a los ritos. Una vez el grupo suficientemente consolidado a sus ojos (entonces se dirá que es *ecclésia*, de donde, sin duda, viene «iglesia», pero que hay que representarse como un pequeño grupo de militantes), Pablo confía la dirección a aquéllos cuya convicción aprecia, y que se convertirán en sus lugartenientes. Después continúa su viaje.

Nada es más significativo en la certeza de Pablo, en cuanto al futuro de su acción, que la identificación, a la cual procede constantemente, entre el pequeño núcleo de fieles constituido en una ciudad y la región entera. ¿Quiénes son, en efecto, esos tesalónicos, esos corintios, por no hablar de esos romanos, a los que Pablo dirige, en un tono animado y majestuoso, sus epístolas? Probablemente algunos «hermanos», forma arcaica de nuestro «camaradas», perdidos en la ciudad. Ser comensurables con una verdad transforma siempre a individuos anónimos en vectores de la humanidad entera. Digamos que el puñado de resistentes [franceses] de los años 1940 y 1941 está alojado en la

misma enseña que los corintios de Pablo: es a ellos, y sólo a ellos, que es lícito dirigirse, si se trata de apuntar algo real de Francia.

Pablo jamás pierde de vista, por muy lejos que esté, los núcleos de fieles de los que ha sostenido la creación. Sus epístolas no son otra cosa que intervenciones en la vida de esos núcleos, y reflejan la misma pasión política. Lucha contra las divisiones internas, recordatorio de los principios fundamentales, renovación de la confianza a los dirigentes locales, examen de puntos litigiosos, exigencia apremiante de una acción prosélita constante, organización de las finanzas... Nada falta en lo que un activista de cualquier causa organizada puede reconocer como siendo las preocupaciones y los arrebatos de la intervención colectiva.

Al final de esos catorce años de errancia organizadora, de los cuales no nos queda ninguna huella escrita, nos encontramos aproximadamente en el 50. Hace alrededor de veinte años que Cristo ha muerto. Hace 17 años que Pablo ha recibido la convocación de Damasco. Está en la cincuentena, y se llama a sí mismo «el viejo Pablo». Los primeros de sus textos que han llegado hasta nosotros datan de esta época. ¿Por qué? Sobre este punto se puede hacer algunas hipótesis.

Responsable de varios grupos esencialmente constituidos por pagano-cristianos, Pablo reside en la época en Antioquía, una gran ciudad, la tercera del Imperio después de Roma y Alejandría. Recordemos que Pablo nació en un familia acomodada de Tarso, que es un hombre de ciudad, no un campesino. Esto no es indiferente. Su estilo no debe nada a las imágenes y metáforas rurales, que, por el contrario, abundan en las parábolas de Cristo. Su visión de las cosas, si envuelve con fervor la dimensión del mundo, alcanza hasta los límites extremos del Imperio (su deseo más querido es ir a España, como si él, oriental, sólo pudiera llevar a buen término su misión en el lado extremo de Occidente), es porque el cosmopolitismo y los largos viajes han moldeado su amplitud. El universalismo de Pablo es también una geografía interior, que no es la del pequeño hacendado.

Si Pablo empieza a escribir sobre puntos de doctrina, si sus textos son copiados y circulan, creemos que es porque se le hace manifiesta la necesidad de combatir a gran escala. La circunstancia le obliga a concebirse como un jefe de partido, o de facción.

Durante la estancia de Pablo en Antioquía llegan judeo-cristianos de estricta observancia. Se oponen al apóstol, siembran la confusión, exigen la circuncisión de todos los fieles. Una vez más no es el proselitismo en dirección de los no-judíos lo que es motivo de discusión. El punto es que Pablo no puede consentir que se distinga dos círculos en aquellos que él reúne, los simpatizantes doctrinales y los «verdaderos» conversos, ritualizados y circuncisos. Para él (y le concederemos este punto), el proceso de una verdad es tal que no implica grados. O se participa de ella, se declara el acontecimiento fundador, y se saca las consecuencias, o se permanece extraño. Esta distinción sin intermedio ni mediación es completamente subjetiva. Las marcas exteriores y los ritos no pueden servir para fundamentarla, ni siquiera para matizarla. Es la contrapartida del estatuto de la verdad como singularidad universal. El proceso de una verdad no es universal sino en la medida en que lo soporta, como su punto real, un reconocimiento subjetivo inmediato de su singularidad. Si no, es necesario volver a observancias o a signos particulares, lo cual sólo puede *fixar* la Nueva en el espacio comunitario y bloquear su despliegue universal. Pablo considera, pues, todos los conversos como fieles en pleno ejercicio, sin importar su procedencia ni que estén circuncisos o no. Los judeo-cristianos de estricta observancia mantienen la práctica de los grados de adhesión, y encuentran particularmente escandaloso que se les considere como iguales a gente que no tiene ni las marcas, ni las prácticas rituales de la comunidad. Gente, por decirlo todo, que no tiene ninguna clase de conocimiento ni de respeto de la Ley.

Una grave disputa se suscita. Finalmente se decide zanjar la cuestión en Jerusalén con los apóstoles históricos. Es el segundo encuentro de Pablo y de Pedro, y esta vez estamos informados sobre lo que está en juego. Se trata de un conflicto mayor, que compromete el destino de la nueva doctrina. ¿Hasta qué punto permanece ésta tributaria de su origen, la comunidad judía? En mi lenguaje: ¿cuál es la relación exacta entre la supuesta universalidad de la verdad postacontecimiento (lo que se infiere de que Cristo haya resucitado) y el emplazamiento del acontecimiento, que es, sin ninguna duda, el pueblo que cimenta el Antiguo Testamento? ¿Qué importancia tienen, para la construcción de esta verdad, para su despliegue en los pue-

blos del Imperio, las marcas tradicionales de pertenencia a la comunidad judía?

Sobre estas cuestiones, que organizan el anudamiento de la singularidad y de la universalidad, la conferencia de Jerusalén (¿en el 50?, ¿en el 51?) tiene una importancia decisiva. Lo que está en juego, particularmente, es la circuncisión, y Pablo ha tenido cuidado de venir a Jerusalén acompañado por Tito, un fiel incircunciso. Pero, en un segundo plano, la cuestión es: ¿Quién es elegido? ¿Qué es la elección? ¿Hay signos visibles? Y finalmente: ¿quién es sujeto? ¿Qué es lo que *marca* a un sujeto?

El campo judeo-cristiano de estricta observancia plantea que el acontecimiento-Cristo no ha abolido el espacio antiguo. Su concepción del sujeto es dialéctica. No se trata de negar la fuerza del acontecimiento. Se trata de establecer que su novedad conserva y releva la localización tradicional de la creencia, la incorpora por superación. El acontecimiento-Cristo completa la Ley, no la rescinde. Las marcas heredadas de la tradición (la circuncisión, por ejemplo) son, pues, siempre necesarias. Se puede incluso decir que, retomadas y elevadas por la nueva noticia, son transfiguradas, y por tanto más activas.

Pablo se encuentra a la cabeza del segundo campo. Para él, el acontecimiento hace obsoleto el marcaje anterior, y la nueva universalidad no mantiene ninguna relación privilegiada con la comunidad judía. Cierto, los componentes del acontecimiento, su lugar, todo lo que moviliza, tiene como ámbito esta comunidad. Pablo mismo es íntegramente de cultura judía, y cita con mucha más frecuencia el Antiguo Testamento que las supuestas palabras del Cristo viviente. Pero si *en su ser* el acontecimiento es tributario de su ámbito, *en sus efectos de verdad* es necesario que sea independiente. Esto no quiere decir, pues, que el marcaje comunitario (la circuncisión, los ritos, la observancia minuciosa de la Ley) sea indefendible o erróneo. El imperativo postacontecimiento de la verdad lo hace (lo cual es peor) *indiferente*. Ya no tiene más significación, ni positiva, ni negativa. Pablo no se opone a la circuncisión. Su enunciado riguroso es: «Ni la circuncisión ni la incircuncisión significan nada» (Cor. I, 7, 19). Este enunciado es evidentemente sacrílego para los judeo-cristianos. Tomemos nota de que no se trata tampoco de un enunciado pagano-cristiano, puesto que la incircuncisión no reviste entonces ningún valor particular, ni de ninguna manera es exigible.

El debate, filosóficamente reconstituido, apunta a tres conceptos. La interrupción (¿qué es lo que un acontecimiento interrumpe, qué es lo que preserva?). La fidelidad (¿qué es ser fiel a una interrupción de un acontecimiento?). El marcaje (¿hay marcas o signos visibles de la fidelidad?). En la intersección de estos tres conceptos se construye la interrogación fundamental: ¿quién es sujeto del proceso de verdad?

No conocemos la existencia ni los envites de la conferencia de Jerusalén sino por el breve relato del mismo Pablo, y por la escenificación de los Hechos. Es cierto que se termina con un compromiso, una especie de delimitación de esferas de influencia. La fórmula es: hay apóstoles que trabajan en un medio judío, otros en un medio pagano. Pedro es apóstol de los judíos, Pablo de los gentiles, de los ἔθνοι (que se traduce por «naciones», y que designa de hecho a todos los otros pueblos que el pueblo judío).

Pablo relata el episodio en la epístola a los Gálatas, 2, 1, 10.

Pasados catorce años, subí otra vez a Jerusalén junto con Bernabé, llevando también conmigo a Tito. Subí impulsado por una revelación y, en conversación privada con los principales dirigentes, les di cuenta del evangelio que anuncié a los paganos, no fuera que ahora y entonces me estuviera afanando inútilmente. Pues bien, ni siquiera Tito, mi acompañante, que era de origen pagano, fue obligado a circuncidarse. El problema lo crearon esos intrusos, esos falsos hermanos infiltrados solapadamente para coartar la libertad que Cristo nos ha conseguido y convertimos en esclavos. Mas ni por un momento cedimos a su pretensión esclavizante, pues era necesario que la verdad del evangelio permaneciera íntegra entre vosotros. En cuanto a los que tenían autoridad —no hace al caso lo que antes fueran, pues Dios no hace acepción de personas—, ninguna otra cosa me impulsieron. Al contrario, vieron que a mí se me había confiado la evangelización de los paganos, lo mismo que a Pedro la de los judíos, ya que el mismo Dios que constituyó a Pedro apóstol de los judíos, me constituyó a mí apóstol de los paganos. Reconociendo, pues, la misión que se me había confiado, Santiago, Pedro y Juan, tenidos por columnas de la Iglesia, nos dieron la mano a Bernabé y a mí en señal de comunión: nosotros evangelizaríamos a los paganos, y ellos a los judíos. Tan sólo nos pidieron que nos acordásemos de sus pobres, cosa que yo he procurado cumplir con gran solicitud.

Es un texto íntegramente político en el que hay que retener al menos tres puntos:

1. Por muy ponderado que sea el carácter del discurso, se adivina que la batalla ha sido ruda. Los judeo-cristianos de estricta observancia (aquellos, sin duda, que habían organizado los disturbios de Antioquía) son calificados de «falsos hermanos», y está claro que se trata de saber si se cede o no a la presión. Ha habido mediación de los apóstoles históricos, Pedro (Cefás), Santiago y Juan, quienes, asumiendo de manera razonable sus funciones simbólicas dirigentes, han dado su aval a una especie de dualidad militante empírica. Se observará, no obstante, que, en esta conclusión, nada indica claramente el partido adoptado sobre las cuestiones de fondo. Que Pablo se ocupe de los paganos es una cosa, que no les imponga ni los ritos ni las marcas es otra, sobre la cual, aparentemente, la conferencia no zanja.

2. El momento clave del texto es aquél donde Pablo declara que sus adversarios coartaban «la libertad que Cristo nos ha conseguido y convertimos en esclavos». Pues la libertad pone en juego la cuestión de la ley, cuestión que será central en la predicación de Pablo. ¿Cuál es, en último término, la relación entre ley y sujeto? ¿Está todo sujeto incluido en la figura de una sujeción legal? La conferencia de Jerusalén no decide nada, pero deja que se desarrollen experiencias antinómicas.

3. Todo muestra, incluso el tono defensivo de Pablo (él pleitea claramente por un derecho reconocido a proseguir su acción), que el compromiso era inestable. Lo cual no quiere decir que no tuviera un alcance histórico. Al contrario, este alcance es considerable. La conferencia de Jerusalén, dejando la acción de Pablo desarrollarse al mismo tiempo que la de los judeo-cristianos de estricta observancia, evitó que el cristianismo fuera, en definitiva, una secta judía, una precaria escisión (después de muchas otras). Pero al frenar el celo de los pagano-cristianos hostiles al judaísmo, y quizá el celo del mismo Pablo, evitó que el cristianismo sólo fuera un nuevo iluminismo, él mismo muy precario, puesto que estaría desprovisto de enraizamiento en el judaísmo histórico. La conferencia de Jerusalén es verdaderamente fundadora, ya que dota al cristianismo de un doble principio de apertura y de historicidad. Así ajusta el hilo del acontecimiento como iniciación de un proceso de verdad. Que el

acontecimiento sea nuevo no debe hacer olvidar que sólo es tal en la perspectiva de una situación determinada, en la que moviliza los elementos de su localización. Ciertamente, la conferencia no parece en estado de fijar el contenido de ese difícil apareamiento entre acontecimiento e inmanencia en la situación. Ya es mucho que organice empíricamente su posibilidad. Si es verdad que Pedro ha sido el artífice del compromiso de Jerusalén, merece su título de piedra angular de la Iglesia.

Que la situación, incluso después de la conferencia, permanezca muy tensa, está testificado por el famoso «incidente de Antioquía», que Pablo menciona justamente después de su relato de la conferencia, y que parece haber ocurrido al final del mismo año. Este incidente es silenciado en los Hechos, prueba, entre otras, de que se trata de un documento oficial, encargado de dar una versión tan uniforme, organizacional, y «romana», como fuera posible de los primeros decenios del cristianismo.

¿De qué se trata? Pedro está en Antioquía (¿una gira de inspección?), donde ha vuelto Pablo. La cuestión es saber si se puede tomar las comidas rituales con no judíos. Pedro empieza haciéndolo, pero, al ver entrar a discípulos de Santiago, se aleja de la mesa. Pablo se lo toma muy mal. Sin duda, él ve en el comportamiento de Pedro un cuestionamiento del compromiso inicial y una posición hipócrita. El texto tiene aún la marca de un auténtico furor:

Pero cuando Pedro llegó a Antioquía, tuve que enfrentarme abiertamente con él a causa de su inadecuado proceder. En efecto, antes de que vinieran algunos de los de Santiago, no tenía reparo en comer con los de origen pagano; pero cuando vinieron, comencé a retraerse y apartarse por miedo a los partidarios de la circuncisión. Los demás judíos lo imitaron en esta actitud y hasta el mismo Bernabé se dejó arrastrar por ella. Viendo, pues, que su proceder no se ajustaba a la verdad del evangelio, dije a Pedro en presencia de todos: Si tú, que eres judío, vives como pagano y no como judío, ¿por qué obligas a los de origen pagano a comportarse como judíos?

Pablo romperá inmediatamente después con Bernabé, que ha sido arrastrado por Pedro. Todo muestra que no se toma a la ligera la fidelidad a los principios.

El enigma aparente es el siguiente: ¿por qué Pablo le dice a Pedro que él (Pedro), que es judío, vive como los paganos? La respuesta supone una referencia implícita a los acuerdos de Jerusalén. Lo que ha hecho Pedro, si se mira esos acuerdos, es una duplicidad. Es el no respeto hipócrita de una convención. Para alguien que se reclama de la Ley, es una fallo grave. Se puede decir que Pablo reprocha a Pedro obrar de una manera que no está en nada conforme con la imagen que el mismo Pedro pretende dar de lo que es ser un judío. Así se quita todo el derecho a forzar a los paganos a conformarse a esta imagen, y a practicar ritos exteriores.

No habría que subestimar la importancia del incidente de Antioquía. Que Pedro haya podido mostrarse inconsecuente con sus propios principios, e infiel al compromiso pasado, arraiga en Pablo la idea de que lo que hace falta son nuevos principios. Lo que este incidente le muestra es que la Ley, en su imperativo antiguo, ya no es defendible, incluso para quienes se apoyan en ella. Esto va a alimentar una tesis esencial de Pablo, que la Ley se *ha convertido* en una figura de la muerte. La situación de Pedro le ha dado la prueba concreta, en el corazón mismo del magro «aparato» cristiano, situación precaria, hipócrita, «reprensible», y, por decirlo todo, mortífera, teniendo en cuenta las exigencias de la acción. Para Pablo no es posible tener la balanza por igual entre la Ley, que es principio de muerte para la verdad surgiente, y la declaración del acontecimiento, que es su principio de vida.

En adelante jefe de tendencia, e instruido por las grandes luchas «en la cumbre», Pablo vuelve a marcharse (Macedonia, Grecia). Los Hechos dan una versión en tecnicolor de estos viajes. Un episodio tan famoso como inverosímil es el gran discurso que Pablo habría dirigido a los filósofos atenienses (estoicos y epicúreos) «en medio del Areópago». Quizá se pueda retener, al menos en su espíritu, la lastimosa conclusión: queriendo Pablo hablar de la resurrección de los muertos, los filósofos griegos irrumpen en carcajadas y se van. Es probable, en efecto, que la predicación de Pablo no tuviera un gran éxito en Atenas. La prueba es que Pablo no funda ningún grupo. Ahí estamos en la segunda gran línea del frente de Pablo (la primera es el conflicto con los judeo-cristianos): el desprecio con que considera la sabiduría filosófica. Resumiendo, lo que le pone en dificulta-

des en Atenas es su antifilosofía. En Cor. I, 2 encontramos un balance indirecto, pero claro, de esas expediciones de un antifilósofo en tierra filosófica:

En lo que a mí toca, hermanos, cuando vine a vuestra ciudad para anunciaros el designio de Dios, no lo hice con alardes de elocuencia o de sabiduría. Pues nunca entre vosotros me he preciado de conocer otra cosa sino a Jesucristo, y a éste crucificado. Me presenté ante vosotros débil, asustado y temblando de miedo. Mi palabra y mi predicación no consistieron en sabios y persuasivos discursos; fue más bien una demostración del poder del Espíritu, para que vuestra fe se fundara, no en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios.

El problema es saber cómo, armado con la sola convicción que declara el acontecimiento-Cristo, se puede abordar el medio intelectual griego, cuya categoría esencial es la sabiduría (σοφία), y cuyo instrumento es la superioridad retórica (ὑπεροχή λόγου).

Tengamos en cuenta, tratándose del *logos*, que Pablo escribe en griego, el griego corriente del Oriente de entonces, que es una especie de lengua internacional (un poco como el inglés hoy). No se trata, de ninguna manera, de una lengua fabricada o esotérica, es el griego de los comerciantes y de los novelistas. Hay que restituir a las palabras de Pablo, cuyas traducciones están cansadas por tantos siglos de oscurantismo (¡esa «fe»! ¡esa «caridad»! ¡ese «Espíritu Santo»! ¡Qué pérdida barroca [*sulpicienne*] de energía!), su valor corriente y circulante, prohibirse ver en ellas un dialecto de Iglesia. Cuando Pablo habla de sutilezas del griego, hay que recordar, es cierto, que la lengua letrada, la de los filósofos, está fijada, casi muerta ya, pero también que la discusión no se hace desde el exterior, según el penoso tránsito de los idiomas. Es en la misma lengua viva donde hay un conflicto.

A la sabiduría armada de retórica, Pablo opone una demostración de espíritu (πνεῦμα, el soplo) y de fuerza (δύναμις). La sabiduría de los hombres se opone a la fuerza de Dios. Se trata, pues, de intervenir, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, sin la sabiduría del lenguaje. Esta máxima encierra una antifilosofía radical, no es un propósito que pueda soportar una filosofía. El fondo del asunto es que un surgimiento subjetivo no puede darse como construc-

ción retórica de un ajustamiento personal a las leyes del universo o de la naturaleza.

El balance de Pablo parece sincero. Ha fracasado ante los «griegos». Los judíos plantean la cuestión de la ley, los griegos la de la sabiduría, de la filosofía. Tales son los dos referentes históricos de la empresa de Pablo. Es necesario encontrar el camino de un pensamiento que evite ambos referentes. En las circunstancias públicas, esta tentativa diagonal no conoce más que pequeños éxitos, sólo reúne a compañeros anónimos y poco numerosos. Así empieza toda verdad.

Estamos entonces bajo Nerón y el deseo de Pablo —ya lo hemos mencionado— es ir a España, que representa, para la época, el fin del mundo. En el momento de su salida surge una nueva cuestión militante, la de la colecta.

En todos los grupos reunidos bajo la declaración cristiana se colectaba fondos destinados a la comunidad de Jerusalén. ¿Qué significaba esta cotización? Aquí volvemos a encontrar la lucha de tendencias arbitrada por el débil compromiso de la conferencia de Jerusalén.

Los judeo-cristianos ven en este tributo el reconocimiento de la primacía de los apóstoles históricos (Pedro y los otros), al mismo tiempo que designa a Jerusalén, centro evidente, con el Templo, de la comunidad judía, como siendo naturalmente el centro del movimiento cristiano. La colecta afirma, pues, una continuidad entre el comunitarismo judío y la expansión cristiana. Finalmente, por la colecta, los grupos exteriores reconocen que son como una diáspora.

Pablo da una interpretación exactamente contraria de la colecta. Al aceptar sus donativos, el centro ratifica la legitimidad de los grupos pagano-cristianos. Así manifiesta que ni la pertenencia a la comunidad judía, ni las marcas de esta pertenencia, ni la localización en la tierra de Israel son criterios pertinentes para decidir si un grupo constituido forma parte o no de la movición cristiana.

Deseoso de vigilar el destino de la colecta y el sentido que se le da, Pablo decide acompañar los fondos a Jerusalén en vez de irse a España.

Lo que ocurre entonces no puede ser reconstruido. El relato más plausible es el siguiente. En Jerusalén, Pablo está un poco en la boca del lobo. Se le exige que se someta a ciertos rituales

judíos. Pablo acepta, ya que, como lo ha escrito, sabe hacerse «judío con los judíos», de la misma manera que griego con los griegos: la verdad subjetiva es indiferente a las costumbres. Va al templo. Entonces hay una manifestación en su contra, ya que es acusado de haber introducido a un no judío en el templo. Tal acción es, a ojos de la administración religiosa judía, seguida en este punto por el ocupante romano que tiene la costumbre de mantener los usos locales, pasible de la pena capital.

¿Realmente ha cometido Pablo el crimen que se le imputa? La mayor parte de los historiadores piensa que no. En verdad no se sabe nada. Pablo es un activista, y nadie puede excluir que haya creído posible, y útil, una provocación. En cualquier caso, es arrestado por un destacamento de soldados romanos en el momento en que iba a ser linchado. Son los romanos quienes van a instruir la acusación. Pablo es llevado a la guarnición de Cesárea. Hacia el año 59 comparece ante el gobernador Festus (este punto es seguro). Como la acusación puede acarrear la pena de muerte, hace valer sus derechos de ciudadano romano: un ciudadano contra el que se instruye una acusación capital tiene el derecho a ser juzgado en Roma. Así pues, allí es transferido, donde parece que permanece en cautiverio del 60 al 62. Una breve alusión de Clemente, hacia el 90, permite pensar que finalmente fue ejecutado, sea al término de un proceso en regla, sea durante una persecución, nadie puede saberlo.

Ningún texto de Pablo hace referencia a esos episodios, y con razón: todos los textos auténticos que nos han llegado son, ciertamente, anteriores al arresto. Esto quiere decir que en lo que concierne a los últimos años de la vida de Pablo, estamos, en realidad, en la ignorancia más completa. La transferencia a Roma es contada con gran lujo de detalles en los Hechos, según las mejores reglas de la novela de aventuras marítimas. Es imposible distinguir lo verdadero de lo falso. Los Hechos se terminan de una manera rara, no por el martirio de Pablo, sino por el espectáculo edificante de un apóstol que continúa en Roma, con toda tranquilidad, su actividad proselitista. Lo cual testifica, con otros muchos detalles, la benevolencia pro-romana del autor de los Hechos.

Pero después de todo, Pablo mismo nos enseña que no son los signos de poder lo que importa, ni las vidas ejemplares, sino aquello de lo que es capaz una convicción, aquí, ahora, y para siempre.

CAPÍTULO III

TEXTOS Y CONTEXTOS

Los textos de Pablo son cartas escritas por un dirigente a los grupos que ha fundado o sostenido. Las cartas cubren un período muy breve (del 50 al 58). Son documentos militantes enviados a pequeños núcleos de conversos. No son, de ninguna manera, ni relatos, como lo son los Evangelios, ni tratados teóricos, como los escribirán más tarde los Padres de la Iglesia, ni profecías líricas, como el Apocalipsis atribuido a Juan. Son *intervenciones*. Desde este punto de vista, se parecen más a los textos de Lenin que a *El capital* de Marx. Más a la mayoría de los textos de Lacan que a *La interpretación de los sueños* de Freud. Más a los cursos de Wittgenstein que a los *Principia Mathematica* de Russell. En esta forma, donde la oportunidad de la acción prevalece sobre la preocupación por hacerse valer por las publicaciones (Lacan decía: «papelerías»), se puede encontrar un rasgo del antifilósofo: no escribe un sistema, o suma, ni tan siquiera verdaderamente un libro. Propone una palabra de ruptura, y el escrito continúa cuando es necesario.

El enigma es más bien saber cómo esos textos de circunstancia nos han llegado, y qué es lo que ha determinado su solemne y sospechosa inclusión en el intocable *corpus* conocido bajo el nombre de Nuevo Testamento.

La recopilación canónica de las «epístolas de Pablo» es tar-

día. Data, probablemente, del final del siglo II. Las copias más antiguas de las que disponemos son de principio del siglo III, y sólo concierne a fragmentos. Además, como lo hemos señalado, de las trece cartas que contiene el Nuevo Testamento, al menos seis son ciertamente apócrifas, incluso se puede pensar, de algunas de ellas, que provienen del «entorno» de Pablo.

¿Por qué y cómo ese *corpus* ha sido sacralizado? Recordemos que Pablo no tiene legitimidad histórica evidente. No es uno de los doce apóstoles. No ha conocido nada de la vida del Señor. Ha dado muchas preocupaciones al centro histórico de Jerusalén.

Cuatro importantes observaciones pueden aclarar esta rareza.

1. No nos cansaremos de recordarlo, porque una ilusión tenaz, debida al orden canónico multiseccular del Nuevo Testamento, impone a nuestra opinión espontánea la certeza contraria: *las epístolas de Pablo son anteriores, y en mucho, a la redacción de los Evangelios*. Mejor aún: las epístolas de Pablo son, simplemente, *los textos cristianos más antiguos que nos han llegado*. Por supuesto, relatos orales de la vida de Jesús, de sus milagros, de su muerte, debían circular en abundancia en la época de la predicación de Pablo. Pero ningún documento escrito que nos haya llegado fijando esa historia es anterior al 70, es decir, aproximadamente diez años después de la muerte de Pablo. Si se data la primera epístola a los Tesalonicenses en el 50, lo cual es plausible, hay un intervalo de veinte años que la separa del primer evangelio redactado (el de Marcos). Hay, pues, una franca anterioridad de Pablo en lo que se refiere a la circulación escrita de la doctrina cristiana. Y como sus cartas fueron copiadas y circularon muy pronto, habría sido muy difícil ignorarlas pura y simplemente cuando llegó el momento (muy tarde, al final del siglo III) de reunir los documentos fundadores de la nueva religión.

2. Los Evangelios, salvo para parte del de Juan (que es el más tardío, hacia el 90, quizá), forman con las epístolas de Pablo un verdadero contraste, sobre el que insistiremos después. Su finalidad es evidentemente poner de manifiesto las *hazañas* de Jesús, la singularidad excepcional de su vida. Todos los grandes clásicos de la taumaturgia y del charlatanismo religioso es-

tán abundantemente convocados en ellos: curaciones milagrosas, caminar sobre las aguas, adivinaciones y presagios, muertos resucitados, fenómenos meteorológicos anormales, imposición de manos, multiplicación instantánea de vituallas... El estilo de Jesús, tal y como es restituído por los Evangelios, concuerda globalmente con esos pertrechos del mago itinerante. Ciertamente, Jesús brilla por el sabor de sus aforismos, y por la voluntad de ruptura a la que sabe darle forma. Pero no deja de estar marcado por las leyes del género: parábolas con doble sentido, metáforas oscuras, imágenes apocalípticas, indecidibilidad sabiamente construida de la identidad del personaje (¿Profeta? ¿Mesías? ¿Enviado de Dios? ¿Hijo de Dios? ¿Nuevo Dios descendido a la tierra?).

Los textos de Pablo no retienen casi nada de todo esto, aunque debía ser contado con abundancia de detalles en el medio cristiano de la primera generación. A menudo se ha anotado que la vida empírica de Jesús no se menciona prácticamente en las epístolas, no más, por otra parte, que las famosas parábolas del maestro. La enseñanza de Jesús, así como sus milagros, son soberanamente ignorados. Todo se reduce a un solo punto: Jesús, hijo de Dios (lo que eso quiere decir ya lo veremos), y por tanto Cristo, murió en la cruz y resucitó. El resto, todo el resto, no tiene ninguna importancia real. Digamos incluso: el resto (lo que Jesús dijo e hizo) *no es lo real de la convicción, sino que la recarga, incluso la falsifica*. A tal reducción sólo conviene un estilo por sí mismo concentrado y despojado de los tics de la literatura profética y taumatúrgica. Ciertamente, Pablo es un escritor inmenso, recogido, formulario, sabiendo soltar en el momento preciso imágenes raras y potentes. Tal y como lo ha resaltado el poeta Henry Bauchau, ciertos pasajes, combinando una especie de abstracción violenta y rupturas de tono que apuntan a hacer presión en el lector, a no dejarle ningún respiro, se parecen a tiradas de Shakespeare. Pero lo importante en esta prosa es, en definitiva, la argumentación y la delimitación, la manera de despejar con fuerza un núcleo esencial del pensamiento. No habrá, pues, ni parábolas, ni sabias oscuridades, ni indecisión subjetiva, o velamiento de la verdad. La paradoja de la fe debe ser producida tal cual, llevada por la prosa a la luz de su novedad radical.

De todo esto resulta que las epístolas de Pablo son los únicos

textos *doctrinales* verdaderos del nuevo Testamento. Podemos entender que —por ejemplo— Lutero haya afirmado que las epístolas de Pablo contenían, y sólo ellas, el sentido de la Revelación, y no haya ocultado su poca estima por los evangelios sinópticos, especialmente el de Lucas.

Sin los textos de Pablo, el mensaje cristiano permanecería ambiguo y mal separado de la literatura profética y apocalíptica sobreabundante en la época. Es una razón importante para su presencia en el *corpus* canónico.

3. ¿Qué ha pasado entre la redacción de los textos de Pablo y la de los Evangelios? Un acontecimiento capital: la sublevación de los judíos contra el ocupante romano, desencadenada en el 66 (después de la muerte de Pablo, muy probablemente), y que conduce, en el 70, a la destrucción del templo de Jerusalén por Tito. Es el verdadero comienzo de la diáspora judía. Es, sobre todo, el final del significado «central» de Jerusalén para el movimiento cristiano. En esta época se inicia el proceso que va a hacer poco a poco de Roma la verdadera capital del cristianismo, y borrar históricamente el origen oriental y judío, del cual Jerusalén, donde residían los apóstoles históricos, era el símbolo.

Ahora bien, por su visión universal y descentrada de la construcción de núcleos cristianos, Pablo es el precursor de ese desplazamiento en más de un sentido. Para él, ciertamente, la estructura del Imperio romano, que significa el mundo, entre Oriente y España, es más importante que la preeminencia de Jerusalén. Que su texto más desarrollado, más construido, más decisivo, especialmente en lo que conicierne a la ruptura con la Ley judía, sea una epístola a los Romanos, forma parte de ese género de azares cuya función simbólica es sin apelación. Todavía una razón mayor para inscribir Pablo en el *corpus* oficial.

4. Todos sabemos que una organización constituye la recopilación de sus textos de referencia cuando debe fijar su orientación contra desviaciones peligrosas o luchar contra escisiones amenazadoras. Desde este punto de vista, los primeros siglos del cristianismo son particularmente atormentados. Para la cuestión que nos ocupa, es esencial tener en cuenta el surgimiento, desde comienzos del siglo II, de una herejía que se podría decir ultrapaulina, la herejía de Marción.

Marción, dando la señal del largo cortejo de las herejías de orientación maniquea, sostiene que la ruptura entre cristianismo y judaísmo, entre (para nosotros) Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, debe ser considerada como absoluta en un sentido preciso: *no es el mismo Dios del que se trata en una y otra de las dos religiones*. El Antiguo Testamento trata del Dios que ha creado el mundo, y ese Dios, como la consideración del mundo tal cual se basta para establecerlo, es un ser malhechor. Por encima de ese Dios creador existe un Dios verdaderamente bueno cuya figura es la de un Padre, y no la de un creador. Se puede decir que para Marción, el padre simbólico (revelado sólo por el cristianismo) debe ser distinguido del padre creador, o real. El Dios del cristianismo (el Padre simbólico) no es conocido en el mismo sentido que el Dios del Antiguo Testamento (el genitor). El segundo está directamente expuesto por el relato de sus oscuras y caprichosas fechorías. El primero, del cual el mundo no nos da ninguna huella, y del cual no habría, pues, ningún conocimiento directo, o en el estilo del relato, no es accesible sino por la venida de su Hijo. De ahí resulta que la Nueva cristiana es, pura y simplemente, revelación mediadora del verdadero Dios, acontecimiento del Padre, quien, al mismo tiempo, revela la impostura del Dios creador del que nos habla el Antiguo Testamento.

El tratado de Marción que nos ha llegado se llamaba *Antíte-sis*. Punto crucial: ahí sostenía que el único apóstol auténtico era Pablo, los otros pretendidos apóstoles, Pedro a la cabeza, habían permanecido bajo el imperativo del oscuro Dios creador. Ciertamente había buenas razones para que el herético enrole así «al apóstol de las naciones»: la lucha de Pablo contra los judeo-cristianos de estricta observancia, su concepción del cristianismo como acontecimiento, y su polémica a propósito de la dimensión mortífera de la Ley. Empujando un poco se puede llegar a la concepción de Marción: el Evangelio nuevo es un comienzo absoluto.

No es, sin embargo, dudoso que se trata de una manipulación. No existe ningún texto de Pablo del cual se pueda sacar algo que se asemeje a la doctrina de Marción. Que el Dios del que Jesucristo es el hijo sea el Dios del que habla el Antiguo Testamento, el Dios de los judíos, es, para Pablo, una evidencia mencionada sin cesar. Si hay una figura de la cual Pablo se sien-

te próximo, y que él utiliza sutilmente para sus propios fines, es la de Abrahán. Que Pablo ponga el acento en la ruptura con el judaísmo en vez de ponerlo en la continuidad, está fuera de duda. Pero es una tesis militante, no una tesis ontológica. La unicidad divina atraviesa las dos situaciones que separa el acontecimiento-Cristo, y en ningún momento está puesta en duda.

Para combatir la peligrosa herejía de Marción (la cual, de hecho, volvía bruscamente sobre el compromiso de Jerusalén y corría el riesgo de hacer del cristianismo una secta desprovista de toda profundidad histórica), los Padres construyeron, ciertamente contra el ultrapaulinismo, una figura razonable y «centrista» de Pablo. De ahí data, sin duda, la construcción del Pablo oficial, no sin diversos trucajes y desviaciones. A decir verdad, no conocemos a Marción sino por sus adversarios ortodoxos, Ireneo o Jerónimo. Y simétricamente, se conoce a Pablo por esa imagen de Pablo que fue necesario construir contra aquellos que, en una visión extremista de la ruptura cristiana, se apropiaron de los mensajes más radicales del fundador. Así se explica, en parte, la inclusión de las epístolas de Pablo en el *corpus* final: más valía para la Iglesia en vía de sedimentación tener con ella a un Pablo razonable que a un Pablo completamente inclinado del lado de la herejía. Pero tampoco está excluido que, por las necesidades de la causa, se haya, filtrando los verdaderos textos y fabricando otros falsos, «derechizado» un poco al apóstol, o, al menos, calmado su radicalismo. Operación en la que, desde el final del siglo I, se había comprometido, como hemos visto, el redactor de los Hechos.

Pero, a pesar de todo, cuando se lee a Pablo, estamos atónitos de las pocas huellas dejadas en su prosa por la época, los géneros, y las circunstancias. Ahí hay, bajo el imperativo del acontecimiento, algo de recio y de intemporal, algo que precisamente, porque se trata de destinar un pensamiento a lo universal en su singularidad surgiente, pero independientemente de cualquier anécdota, nos es inteligible sin tener que recurrir a pesadas mediaciones históricas (lo que está lejos de ser el caso para numerosos pasajes de los Evangelios, sin hablar del opaco Apocalipsis).

Sin duda, nadie ha sacado a la luz esta contemporaneidad incesante de la prosa de Pablo mejor que uno de los más grandes poetas de nuestro tiempo, Pier Paolo Pasolini, quien, es ver-

dad, con sus dos nombres, estaba, sólo por el significante, en el centro del problema.

Pasolini, para quien la cuestión del cristianismo cruzaba la del comunismo, o incluso la cuestión de la santidad la del militante, quería hacer una película sobre san Pablo transpuesto al mundo actual. La película no fue realizada, pero tenemos el guión detallado, traducido al francés en la editorial Flammarion.

La finalidad de Pasolini era hacer de Pablo un contemporáneo sin modificar nada en sus enunciados. Quería restituir de la manera más directa, más violenta, la convicción de una integral actualidad de Pablo. Se trataba de decir explícitamente al espectador que Pablo podía ser imaginado aquí, entre nosotros hoy, en su plena existencia física. Que es nuestra sociedad a la que Pablo se dirige, que es por nosotros que llora, amenaza y perdona, agrade y abraza tiernamente. Quería decir: Pablo es nuestro contemporáneo ficticio porque el contenido universal de su predicación, obstáculos y fracasos incluidos, es todavía absolutamente real.

Para Pasolini, Pablo deseó destruir de manera revolucionaria un modelo de sociedad fundada en la desigualdad social, el imperialismo y la esclavitud. Hay en él la santa voluntad de la destrucción. Ciertamente, en el proyecto de la película, Pablo fracasa, y este fracaso es aún más interior que público. Pero pronuncia la verdad del mundo, y lo hace sin que sea necesario cambiar nada a los términos mismos en que habló hace casi dos mil años.

La tesis de Pasolini es triple:

1. Pablo es nuestro contemporáneo porque el azar fulminante, el acontecimiento, el puro encuentro, están siempre en el origen de una santidad. Ahora bien, la figura del santo nos es hoy necesaria, incluso si los contenidos del encuentro instituyente pueden variar.

2. Si se transpone Pablo y todos sus enunciados a nuestro siglo, se verá que ahí encuentran una sociedad real tan criminal y corrupta como la del Imperio Romano, pero infinitamente más resistente y flexible.

3. Los enunciados de Pablo son intemporalmente legítimos.

La temática central se sitúa en la relación entre actualidad y santidad. Cuando el mundo de la Historia tiende a huir en el misterio, la abstracción, la interrogación pura, es el mundo de

lo divino (de la santidad) el que, como acontecimiento descendido entre los humanos, se hace concreto, operante.

La película es el trayecto de una santidad en una actualidad. ¿Cómo se hace la transposición?

Roma es Nueva York, capital del imperialismo americano. El foco cultural que es Jerusalén ocupada por los romanos, foco también del conformismo intelectual, es París bajo la bota alemana. La pequeña comunidad cristiana balbuciente está representada por los resistentes, mientras que los fariseos son los petainistas.

Pablo es un francés, salido de la buena burguesía, colaborador, persiguiendo a la resistencia.

Damasco es la Barcelona de la España de Franco. El fascista Pablo va en misión ante los franquistas. En el camino de Barcelona, atravesando el suroeste de Francia, tiene una iluminación. Se pasa al campo antifascista de la resistencia.

Después se sigue su periplo para predicar la resistencia, en Italia, en España, en Alemania. Atenas, la Atenas de los sofistas que rehusaron oír a Pablo, está representada por la Roma contemporánea, por los pequeños intelectuales y críticos italianos que Pasolini detestaba. Finalmente, Pablo va a Nueva York, donde es traicionado, arrestado y ejecutado en condiciones sórdidas.

En este itinerario, la traición se convierte progresivamente en el aspecto central, cuyo resorte es que lo que Pablo ha creado (la Iglesia, la Organización, el Partido) se vuelve contra su propia santidad interior. Aquí Pasolini se apoya en una gran tradición (que estudiaremos) que ve menos a Pablo como un teórico del acontecimiento cristiano que como el infatigable creador de la Iglesia. En definitiva, un hombre de aparato, un militante de la III Internacional. Para Pasolini, meditando a través de Pablo sobre el comunismo, el Partido, por las exigencias cerradas del militatismo, invierte poco a poco la santidad en sacerdocio. ¿Cómo puede la auténtica santidad (que Pasolini reconoce absolutamente en Pablo) soportar la prueba de una Historia huyente y monumental a la vez, donde es una excepción, y no una operación? No puede hacerlo sino endureciéndose ella misma, convirtiéndose en autoritaria y organizada. Pero esta dureza, que debe preservarla de toda corrupción por la Historia, se revela siendo ella misma una corrupción esencial,

la del santo por el sacerdote. Es el movimiento, casi necesario, de una traición interior. Y esta traición interior es captada por una traición exterior, de tal manera que Pablo será denunciado. El traidor es san Lucas, presentado como un agente del Diablo, que escribe los Hechos de los Apóstoles en un estilo dulzón y empático cuyo objetivo es anular la santidad. Tal es la interpretación de los Hechos por Pasolini: se trata de escribir la vida de Pablo como si siempre hubiera sido un sacerdote. Los Hechos, y de manera más general la imagen oficial de Pablo, nos presentan al santo desdibujado por el sacerdote. Es una falsificación, ya que Pablo es un santo. Pero la película nos hace comprender la verdad de esa impostura: en Pablo, la dialéctica inmanente de la santidad y de la actualidad construye una figura subjetiva del sacerdote. Pablo muere también porque en él la santidad se ha oscurecido.

Una santidad inmersa en una actualidad como la del Imperio Romano, o también la del capitalismo contemporáneo, no puede protegerse sino creando, con toda la dureza necesaria, una Iglesia. Mas esta Iglesia transforma la santidad en sacerdocio.

En todo esto lo más llamativo es que los textos de Pablo, tal cual, se integran con una naturalidad casi incomprensible en las situaciones donde Pasolini los expone: la guerra, el fascismo, el capitalismo americano, las pequeñas discusiones de la *intelligentsia* italiana... De este artístico poner a prueba el valor universal tanto del núcleo de su pensamiento como de la intemporalidad de su prosa, Pablo sale extrañamente victorioso.

CAPÍTULO IV

TEORÍA DE LOS DISCURSOS

Cuando Pablo es designado por la conferencia de Jerusalén como apóstol de los ἔθνοι (que se traduce con bastante inexactitud por «naciones»), se podría creer que su predicación se refiere a un múltiplo de pueblos y de costumbres absolutamente abierto, de hecho, a todos los subconjuntos humanos del Imperio, los cuales son extremadamente numerosos. Ahora bien, de manera constante, Pablo sólo menciona explícitamente a dos entidades: los judíos y los griegos, como si esta representación metonímica bastara, o como si, con esos dos referentes, se hubiera agotado, en relación con la revelación cristiana y su destinación universal, el múltiplo de los ἔθνοι. ¿Cuál es el estatuto de esa pareja judío/griego, que representa por sí misma la complejidad «nacional» del Imperio?

Una respuesta elemental es que «griego» es un equivalente de «pagano», y que finalmente la multiplicidad de los pueblos está recubierta por la oposición simple entre el monoteísmo judío y el politeísmo oficial. Esta respuesta, sin embargo, no es convincente, ya que cuando Pablo habla de los griegos, o del griego, no es sino excepcionalmente que asigna esas palabras a una creencia religiosa. Por regla general, es de la sabiduría, y por consiguiente de la filosofía, de lo que se trata.

Es esencial comprender que en el léxico de Pablo, «judío» y

«griego» no designan justamente nada de lo que espontáneamente podríamos comprender bajo la palabra «pueblo», es decir, un conjunto humano objetivo aprehensible por sus creencias, sus costumbres, su lengua, su territorio, etc. Tampoco se trata de religiones constituidas y legalizadas. En realidad, «judío» y «griego» son *disposiciones subjetivas*. Más exactamente, se trata de lo que Pablo considera como las dos figuras intelectuales coherentes de un mundo que es el suyo. Se trata de lo que se podría llamar regímenes *del discurso*. Cuando teoriza sobre el judío o el griego, Pablo nos propone, de hecho, un tópico de los discursos. Y este tópico está destinado a situar un tercer discurso, el suyo, a hacer legible su completa originalidad. De la misma manera que Lacan, que no piensa el discurso analítico sino inscribiéndolo en un tópico móvil donde se conecta con los discursos del maestro, de lo histórico y de la universidad, Pablo no instituye el «discurso cristiano» sino distinguiéndolo en sus operaciones del discurso judío y del discurso griego. Y la analogía es tanto más llamativa cuanto que, como veremos, Pablo sólo realiza su propósito definiendo, como el borde del suyo, un cuarto discurso, que se podría llamar místico. Como si todo tópico de los discursos tuviera que organizar un cuadrángulo. ¿Pero no es Hegel quien aclara este punto cuando, al final de su *Lógica*, muestra que el Saber absoluto de una dialéctica ternaria exige un cuarto término?

¿Qué es el discurso judío? La figura subjetiva que constituye es la del profeta. Ahora bien, un profeta es el que se mantiene en el requerimiento de los signos, el que hace signo, testificando la transcendencia por la exposición de lo oscuro a su desciframiento. Se asumirá, pues, que el discurso judío es ante todo el discurso del signo.

Ahora ¿qué es el discurso griego? La figura subjetiva que constituye es la del sabio. Ahora bien, la sabiduría es apropiación del orden fijo del mundo, emparejamiento del *logos* al ser. El discurso griego es *cósmico*, disponiendo al sujeto en la razón de una totalidad natural. El discurso griego es esencialmente discurso de la totalidad, en cuanto que sostiene la σοφία (la sabiduría como estado interior) de una inteligencia de la φύσις (la naturaleza como despliegue ordenado y acabado del ser).

El discurso judío es un discurso de la excepción, ya que el signo profético, el milagro, la elección designan a la transcendencia

como más allá de la totalidad natural. El mismo pueblo judío es a la vez signo, milagro y elección. Es propiamente excepcional. El discurso griego arguye sobre el orden cósmico para ajustarse a él, mientras que el discurso judío arguye sobre la excepción a este orden para hacer signo hacia la transcendencia divina.

La idea profunda de Pablo es que el discurso judío y el discurso griego son *las dos caras de una misma figura de maestría*. Ya que la excepción milagrosa del signo no es sino el «menos-uno», el punto de debilidad, del cual se sostiene la totalidad cósmica. A ojos del judío Pablo, la debilidad del discurso judío es que su lógica del signo excepcional no vale sino *para* la totalidad cósmica griega. El judío es en excepción del griego. De ahí resulta, en primer lugar, que ninguno de los dos discursos puede ser universal, puesto que cada uno supone la persistencia del otro. Y, en segundo lugar, que los dos discursos tienen en común que en el universo nos es dada la clave de la salvación, sea por la maestría directa de la totalidad (sabiduría griega), sea por la maestría de la tradición literal y del desciframiento de los signos (ritualismo y profetismo judío). Para Pablo, que la totalidad cósmica sea considerada como tal, o que sea descifrada a partir de la excepción del signo, instituye en todos los casos una teoría de la salvación ligada a una maestría (a una ley), con el grave inconveniente suplementario de que la maestría del sabio y la maestría del profeta, necesariamente inconscientes de su identidad, escinden a la humanidad en dos (el Judío y el griego), bloqueando así la universalidad del Anuncio.

El proyecto de Pablo es mostrar que una lógica universal de la salvación no puede acomodarse a ninguna ley, ni a la que liga el pensamiento al cosmos, ni a la que regula los efectos de una elección excepcional. Es imposible que el punto de partida sea el Todo, pero también es imposible que sea una excepción al Todo. Ni la totalidad ni el signo pueden convenir. Es necesario partir del acontecimiento como tal, el cual es acósmico e ilegal, no integrándose en ninguna totalidad, y no siendo signo de nada. Pero partir del acontecimiento no confiere ninguna ley, ninguna forma de maestría, ni la del sabio, ni la del profeta.

También se puede decir: el discurso griego y el discurso judío son, tanto uno como otro, discursos *del Padre*. Es por esto que ambos cimientan comunidades en una forma de obedien-

cia (al Cosmos, al Imperio, a Dios o a la Ley). No tiene posibilidad de ser universal, separado de todo particularismo, sino lo que se presentará *como un discurso del Hijo*.

Esta figura del hijo ha evidentemente apasionado a Freud, de la misma manera que soporta la identificación de Pasolini con el apóstol. Para el primero, con respecto al monoteísmo judío, del cual Moisés es la figura fundadora descentrada (el egipcio como Otro del origen), el cristianismo plantea la cuestión de la relación de los hijos con la Ley, con, en el trasfondo, la muerte simbólica del padre. Para el segundo, la fuerza de pensamiento interna al deseo homosexual se orienta hacia el advenimiento de una humanidad igualitaria, donde el concordato de los hijos anula, en provecho del amor de la madre, la simbólica aplastante de los padres, que se encarna en las instituciones (la Iglesia o el Partido Comunista). El Pablo de Pasolini está, por lo demás, como partido entre la santidad del hijo —ligada, teniendo en cuenta lo que es la ley del mundo, a la abyección y a la muerte— y el ideal de poder del padre, que le conduce a crear, para dominar la Historia, un aparato coercitivo.

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

Que el discurso tenga que ser el del hijo quiere decir que no es necesario ser ni judeo-cristiano (maestría profética), ni griego-cristiano (maestría filosófica), ni, tampoco, una síntesis de los dos. Oponer una diagonal de los discursos a una síntesis es una preocupación constante de Pablo. Es Juan quien, haciendo del *logos* un principio, inscribirá sistemáticamente el cristianismo en el espacio del *logos* griego, y lo ordenará al antijudaísmo. Tal no es, en ningún caso, el proceder de Pablo. Para él, el discurso cristiano no puede contener la fidelidad al hijo sino trazando, a igual distancia de la profecía judía y del *logos* griego, una tercera figura.

Esta tentativa no puede cumplirse sino en una especie de decadencia de la figura del Maestro. Y puesto que hay dos figuras del maestro, la que obtiene su autoridad del cosmos, el maestro en sabiduría, el maestro griego, y la que obtiene su autoridad de la fuerza de la excepción, el maestro de la letra y de los signos, el maestro judío, Pablo no será ni un profeta ni un filósofo. La triangulación que propone entonces es: profeta, filósofo, apóstol.

¿Qué significa exactamente «apóstol» (ἀπόστολος)? Nada, en cualquier caso, de empírico o de histórico. No se requiere, para ser apóstol, haber sido un compañero de Cristo, un testigo del acontecimiento. Pablo, que no obtiene la autoridad sino de sí mismo, que es, según su fórmula, «llamado a ser apóstol», recusa explícitamente la pretensión de aquellos que, en nombre de lo que fueron y de lo que han visto, se creen los garantes de la verdad. Los llama «aquellos que son los más considerados», pero él mismo no parece compartir esa consideración. Por lo demás añade: «no hace al caso lo que antes fueran, pues Dios no hace acepción de personas» (Gal, 2, 6). Un apóstol no es ni un testigo de los hechos ni una memoria.

En el momento en que por todas partes se nos invita a la «memoria» como guardiana del sentido, y a la conciencia histórica como sustituto de la política, la fuerza de la posición de Pablo no puede escapársenos. Ya que es muy cierto que ninguna memoria protege a nadie de prescribir el tiempo, incluido el pasado, según su determinación presente. No dudo que sea necesario recordar la exterminación de los judíos, o la acción de los resistentes [franceses]. Pero también constato que tal maníático neonazi tiene una memoria coleccionadora del período que él venera, y que, acordándose con precisión de las atrocidades nazis, se deleita con ellas, y aspira a que vuelvan a comenzar. Veo mucha gente prevenida, incluso historiadores, que hacen de su memoria de la Ocupación [alemana] y de documentos que acumulan, la conclusión de que Pétain tenía muchos méritos. De donde resulta evidente que la «memoria» no zanja ninguna cuestión. Hay siempre un momento en el que lo que importa es declarar en el propio nombre que lo que ha ocurrido ha ocurrido, y hacerlo porque lo que se considera en cuanto a las posibilidades *actuales* de una situación lo exige. Ésta es la convicción de Pablo: el debate sobre la resurrección no es, en su

opinión, un debate de historiadores y de testigos, como tampoco lo es, en la mía, la existencia de las cámaras de gas. No se pedirá pruebas y contrapruebas. No se discutirá con los antisemitas eruditos, nazis en el alma, que «prueben» con sobreabundancia que ningún judío ha sido jamás maltratado por Hitler.

A esto es necesario añadir que la resurrección —punto donde evidentemente nuestra comparación se retrae— no es, para el mismo Pablo, del orden del hecho, falsificable o demostrable. Es acontecimiento puro, apertura de una época, cambio de las relaciones entre lo posible y lo imposible. Ya que la resurrección de Cristo no tiene su interés en sí misma, como lo sería el caso de un hecho particular o milagroso. Su sentido verdadero es que testifica la victoria posible sobre la muerte, muerte que Pablo considera, lo veremos en detalle, no como una facticidad, sino como disposición subjetiva. De ahí que sea necesario atar la resurrección constantemente a *nuestra* resurrección, ir de la singularidad a la universalidad, e inversamente: «Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe carece de sentido» (Cor. I, 15, 16). Contrariamente al hecho, el acontecimiento no es medible sino según la multiplicidad universal de la cual prescribe la posibilidad. Es en este sentido que es gracia, y no historia.

El apóstol es entonces el que nombra esta posibilidad (el Evangelio, la Buena Nueva, sólo es eso: nosotros *podemos* vencer a la muerte). Su discurso es de pura fidelidad a la posibilidad abierta por el acontecimiento. No podría, pues, de ninguna manera (y ésta es la punta de la antifilosofía de Pablo), competir al conocimiento. El filósofo conoce las verdades eternas, el profeta conoce el sentido unívoco de lo que va a venir (incluso si sólo lo entrega en figuras, en signos). El apóstol, que declara una posibilidad inaudita, ella misma dependiente de una gracia de acontecimiento, no conoce, propiamente hablando, nada. Imaginarse conocer, cuando se trata de posibilidades subjetivas, es una impostura: «Si alguno cree que sabe algo (ἐγνωκέναι τι), es que todavía ignora cómo hay que saber» (Cor. I, 8, 2). ¿Cómo es necesario conocer, cuando se es apóstol? Según la verdad de una declaración y de sus consecuencias, que, siendo sin pruebas ni visibilidad, surge en el punto de claudicación del saber, sea éste empírico o conceptual. Pablo no duda en decir, caracterizando, desde el punto de vista de la salvación, al dis-

curso cristiano: «Desaparecerá el don del conocimiento profundo (γνώσις)» (Cor. I, 13, 8).

El texto donde se recapitulan, bajo el signo de una desaparición de las virtudes del saber en forma de acontecimiento, los rasgos del discurso cristiano, tal y como induce la figura subjetiva del apóstol, se encuentra en la primera epístola a los Corintios:

Porque Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a evangelizar, y esto sin hacer ostentación de elocuencia, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo. El lenguaje de la cruz, en efecto, es locura para los que se pierden; mas para los que están en vías de salvación, para nosotros, es poder de Dios. Como está escrito: *Destruiré la sabiduría de los sabios y haré fracasar la inteligencia de los inteligentes*. ¡A ver! ¿Es que hay alguien que sea sabio, erudito o entendido en las cosas de este mundo? ¿No ha convertido Dios en necedad la sabiduría del mundo? Sí, y puesto que la sabiduría del mundo no ha sido capaz de reconocer a Dios a través de la sabiduría divina, Dios ha querido salvar a los creyentes por la locura del mensaje que predicamos. Porque mientras los judíos piden milagros y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los paganos. Mas para los que han sido llamados, sean judíos o griegos, se trata de un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Pues lo que en Dios parece locura, es más sabio que los hombres; y lo que en Dios parece debilidad, es más fuerte que los hombres.

Y si no, hermanos, considerad quienes habéis sido llamados, pues no hay entre vosotros muchos sabios según los criterios del mundo, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Al contrario, Dios ha escogido lo que el mundo considera necio para confundir a los sabios; ha elegido lo que el mundo considera débil para confundir a los fuertes; ha escogido lo vil, lo despreciable, lo que no es nada a los ojos del mundo para anular a quienes creen que son algo. De este modo, nadie puede presumir delante de Dios [Cor. I, 1, 17 ss.].

El anuncio del Evangelio se hace sin la sabiduría del lenguaje «para que no se desvirtúe la cruz de Cristo». ¿Qué significa que el acontecimiento, del cual la cruz es el signo, se desvirtúe? Simplemente que este acontecimiento es de tal naturaleza que el *logos* filosófico está incapacitado para declararlo. La tesis subyacente es que uno de los fenómenos donde se reconoce un

acontecimiento es que es como un punto de realidad *que pone a la lengua en un punto muerto*. Este punto muerto es locura (μωρία) para el discurso griego, que es un discurso de la razón; es escándalo (σκόναλον) para el discurso judío, que exige un signo de la fuerza divina, y no ve en Cristo sino debilidad, abyección y peripecias despreciables. Lo que impone la invención de un nuevo discurso, y de una subjetividad que no sea ni filosófica ni profética (el apóstol), es justamente que es sólo al precio de esta invención como el acontecimiento encuentra acogida y existencia en la lengua. Para los lenguajes establecidos, es irrecible, porque es propiamente innombrable.

Desde un punto de vista más ontológico, es necesario sostener que el discurso cristiano no autoriza ni al Dios de la sabiduría (ya que Dios ha escogido las cosas locas), ni al Dios de la fuerza (ya que Dios ha escogido las cosas débiles y viles). Mas lo que unifica esas dos determinaciones tradicionales, y fundamenta su rechazo, es más profundo aún. Sabiduría y fuerza son atributos de Dios en la medida en que son atributos del ser. Dios se dice como intelecto soberano, o como gobierno del destino del mundo y de los hombres, en la medida exacta en que el intelecto puro es el punto último del ser que especifica una sabiduría, y que la fuerza universal es aquella de la cual se puede distribuir o hacer valer, en el devenir de los hombres, los innumerables signos, que son también los signos del Ser como más allá de los seres. Es, pues, necesario, en la lógica de Pablo, llegar a decir que *el acontecimiento-Cristo testimonia que Dios no es el Dios del ser, no es el Ser*. Pablo dispone una crítica anticipada de lo que Heidegger nombra la ontoteología, donde Dios se piensa como ente supremo, y por consiguiente como medida de lo que el ser como tal es capaz.

En efecto, el anuncio más radical del texto que comentamos es: «Dios ha escogido las cosas que no son (τὰ μὴ ὄντα) para abolir las que son (τὰ ὄντα)». Que el acontecimiento-Cristo haga ascender a los no entes como testimonio de Dios más bien que a los entes; que se trate de una abolición de lo que todos los discursos anteriores declaran existir, o ser, da la medida de esta subversión ontológica a la que la antifilosofía de Pablo convida al declarante, o al militante.

Es en la invención de una lengua donde locura, escándalo y debilidad sustituyen a la razón cognoscente, al orden y a la

fuerza, donde el no ser es la única afirmación validable del ser, donde se articula el discurso cristiano. A los ojos de Pablo, esta articulación es incompatible con cualquier perspectiva (y no han faltado, casi desde su muerte) de una «filosofía cristiana».

La posición de Pablo, en lo que concierne a la novedad del discurso cristiano con relación a todas las formas del saber y la incompatibilidad entre cristianismo y filosofía, es tan radical que desconcierta incluso a Pascal. Sí, Pascal, otra gran figura de la antifilosofía, el que busca identificar al sujeto cristiano en las condiciones modernas del sujeto de la ciencia, el que estigmatiza a Descartes («inútil e incierto»), el que opone explícitamente el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob al Dios de los filósofos y de los sabios, Pascal no llega a comprender a Pablo.

Consideremos, por ejemplo, el fragmento 547 de los *Pensamientos*:

Sólo conocemos a Dios por J.C. Sin este mediador se suprime toda comunicación con Dios. Por J.C. conocemos a Dios. Todos aquellos que han pretendido conocer a Dios y demostrarlo sin J.C. sólo tenían pruebas impotentes. Pero para probar a J.C. tenemos las profecías, que son pruebas reales y palpables. Y esas profecías, al haberse cumplido y demostrado como verdaderas por el resultado, prueban las certezas de esas verdades, y son, por lo tanto, pruebas de la divinidad de J.C. En Él y por Él conocemos, por lo tanto, a Dios. Fuera de ahí y sin la Escritura, sin el pecado original, sin mediador necesario, prometido y venido, no se puede demostrar irrefutablemente a Dios, ni enseñar buena doctrina ni buena moral. Pero por J.C. y en J.C. demostramos a Dios y enseñamos la moral y la doctrina. J.C. es, por lo tanto, el verdadero Dios de los hombres.

Pero conocemos al mismo tiempo nuestra miseria, porque ese Dios no es más que el reparador de nuestra miseria. Por eso no podemos conocer bien a Dios más que conociendo nuestras iniquidades.

Por eso aquellos que han conocido a Dios sin conocer su propia miseria, no le han glorificado, sino que se han glorificado.

*Quia non cognovit per sapientiam, placuit deo per stultitiam predicationis salvos facere.*¹

1. «Puesto que la sabiduría del mundo no ha sabido reconocer a Dios a través de la sabiduría divina, Dios ha querido salvar a los creyentes por la locura del mensaje que predicamos» (Cor, I, 1, 21) [Nota en la traducción citada].

Este texto permite identificar fácilmente lo que hay de común en Pascal y en Pablo: la convicción de que la declaración fundamental concierne a Cristo. Pero a partir de ahí, las cosas divergen desde un doble punto de vista.

1. En Pablo se constata una completa ausencia del tema de la mediación. Cristo no es una mediación, no es aquello a través de lo cual *conocemos* a Dios. Jesucristo es el acontecimiento puro, y en cuanto tal no es una función, aunque se tratara de una función de conocimiento o de revelación.

Hay ahí un profundo problema general: ¿se puede concebir el acontecimiento como una función, o como una mediación? Esta cuestión ha atravesado, sea dicho de paso, toda la época de la política revolucionaria. Para muchos de sus fieles, la Revolución no es lo que sucede, sino lo que debe suceder para que haya otra cosa, es la mediación del comunismo, el momento de lo negativo. De la misma manera, para Pascal, Cristo es una figura mediadora, para que no permanezcamos en el desamparo y la ignorancia. Para Pablo, en cambio, como para aquellos que piensan que una revolución es una secuencia autosuficiente de la verdad política, Cristo es una *venida*, es lo que interrumpe el régimen anterior de los discursos. Cristo es, en sí y para sí, *lo que nos sucede*. ¿Y qué es lo que así nos sucede? Somos relevados de la ley. Ahora bien, la idea de mediación es aún legal, se compone con la sabiduría, con la filosofía. Esta cuestión es para Pablo decisiva, pues no es sino siendo relevado de la ley que uno se hace realmente un hijo. Y un acontecimiento está falsificado si no origina un hacerse-hijo universal. Por el acontecimiento nos encontramos en la igualdad filial. Para Pablo o se es esclavo, o se es hijo. Pablo habría ciertamente considerado la idea pascaliana de mediación como aún encadenada a la legalidad del Padre, luego como una sorda negación de la radicalidad del acontecimiento.

2. No es sino retrocediendo que Pascal admite que el discurso cristiano es discurso de la debilidad, de la locura, y del no-ser. Pablo dice «locura de la predicación». Pascal traduce «conocimiento de nuestra miseria». No es un tema paulino, la miseria es siempre para Pablo una sujeción a la ley. La antifilosofía pascaliana es *clásica* porque permanece atada a las condi-

ciones del conocimiento. Para Pablo, no se trata de una cuestión de conocimiento, se trata del acontecimiento del sujeto. ¿Puede haber otro sujeto, otra vía subjetiva distinta de la que conocemos, y que Pablo llama la vía subjetiva de la carne? Tal es la única cuestión que ningún protocolo de conocimiento puede zanjar.

Pascal, con su propósito de convencer al libertino moderno, está atormentado por la cuestión del conocimiento. Su estrategia exige que se pueda razonablemente *probar* la superioridad de la religión cristiana. Especialmente en lo que concierne a la venida de Cristo, es necesario establecer que el acontecimiento realiza las profecías, que el Nuevo Testamento autoriza a descifrar racionalmente (por la doctrina del sentido manifiesto y del sentido oculto) el Antiguo. Y que, recíprocamente, el Antiguo Testamento obtiene su coherencia de lo que, en él, hace signo hacia el Nuevo.

Pablo habría visto en la teoría pascaliana del signo, y del doble sentido, una concesión inadmisibile al discurso judío; de la misma manera que habría visto, en el argumentario probabilista de la apuesta como en los razonamientos dialécticos sobre los dos infinitos, una concesión inadmisibile al discurso filosófico. Ya que, para Pablo, el acontecimiento no ha venido a probar algo, es puro comienzo. La resurrección de Cristo no es ni un argumento, ni un cumplimiento. Tampoco hay prueba del acontecimiento, ni el acontecimiento es una prueba. Para Pascal, el conocimiento llega ahí donde para Pablo sólo cabe la fe. Así resulta que, contrariamente a Pablo, para él es importante equilibrar la «locura» cristiana con un clásico dispositivo de sabiduría:

Nuestra religión es sabia y loca. Sabia porque es la más erudita, y la más fundada en milagros, profecías, etc. Loca porque no es nada de todo eso lo que hace que estemos en ella; queda bien condenar a quienes no están en ella, pero no creer a los que en ella están. Lo que les hace creer es la cruz, *ne evacuata sit crux*. Y así san Pablo, que ha venido en sabiduría y signos, dice que no ha venido ni en sabiduría ni en signos: pues venía para convertir. Pero los que no vienen sino para convencer pueden decir que vienen en sabiduría y en signos.

Ahí tenemos un ejemplo perfecto, completamente no paulino, de la técnica pascaliana. Nombrémosla: contradicción equilibrada. Pascal opone conversión y convicción. Para convertir es necesario, sin duda, estar del lado de la locura, de la predicación de la cruz. Pero para convencer es necesario estar en el elemento de la prueba (milagros, profecías, etc.). Para Pascal, Pablo disimula su verdadera identidad. Obra por signos y sabiduría, pero como quiere convertir, pretende que no.

Esta reconstrucción pascaliana de Pablo indica, de hecho, la reticencia de Pascal ante el radicalismo paulino. Ya que Pablo rechaza expresamente los signos, que pertenecen al orden del discurso judío, así como la sabiduría, que pertenece al discurso griego. Él se presenta como desplegando una figura subjetiva sustraída de los dos. Lo cual quiere decir que ni los milagros, ni la exégesis racional de las profecías, ni el orden del mundo tienen valor cuando se trata de instituir el sujeto cristiano. Ahora bien, para Pascal, milagros y profecías son el centro de la cuestión: «No es posible creer razonablemente contra los milagros» (frag. 815); «La mayor de las pruebas de Jesucristo son las profecías» (frag. 706). Sin profecías ni milagros, no tendríamos ninguna prueba, y la superioridad del cristianismo no podría defenderse ante el tribunal de la razón, lo cual quiere decir que no tendríamos ninguna posibilidad de convencer al libertino moderno.

Para Pablo, en revancha, es precisamente la ausencia de prueba que fuerce a la fe lo que constituye al sujeto cristiano.

Tratándose de las profecías, que el acontecimiento-Cristo sea su realización está prácticamente ausente del conjunto de la predicación de Pablo. Cristo es muy exactamente incalculable.

Tratándose de los milagros, Pablo, hábil político, no se expone a negar la existencia. A veces llega, incluso, a dar a entender que es capaz de hacerlos como cualquier otro de sus rivales taumaturgos. También él podría vanagloriarse, si quisiera, de arrebatos sobrenaturales. Pero esto es lo que no hará, exhibiendo, por el contrario, la debilidad del sujeto, y la ausencia de signos y de pruebas, como la prueba suprema. El pasaje decisivo está en Cor. II, 12:

¿Hay que seguir presumiendo? Aunque es del todo inútil, me referiré a las visiones y revelaciones del Señor. Conozco a un

cristiano que hace 14 años —si fue con cuerpo o sin cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado hasta el tercer cielo [...] y oyó palabras inefables que el hombre no puede expresar [...] Y eso que, si quisiera presumir, no estaría diciendo desatinos, sino la pura verdad. Pero me abstengo de hacerlo, para que nadie me considere por encima de lo que ve o escucha de mí, a causa de tan sublimes revelaciones.

[...] He rogado tres veces al Señor para que apartase eso de mí, y otras tantas me ha dicho: «Te basta mi gracia, ya que la fuerza se pone de manifiesto en la debilidad». Gustosamente, pues, seguiré presumiendo de mis debilidades, para que habite en mí la fuerza de Cristo [...], porque cuando me siento débil, entonces es cuando soy fuerte.

Está claro: para Pablo, los milagros existen y le conciernen. Diseñan una figura subjetiva particular, la del hombre arrebatado, y quizá llamado en vida fuera de su cuerpo. Mas esta figura no es justamente la que el apóstol va a proponer. El apóstol sólo debe ser el contable de lo que los otros ven y oyen, es decir, de su declaración. No va a glorificar su persona en nombre de otro sujeto que ha dialogado con Dios, y que es como Otro en sí mismo («De ese hombre presumiré, porque, en cuanto a mí, sólo presumiré de mis flaquezas»). El discurso cristiano, inquebrantablemente, no debe ser el del milagro, sino el de la convicción que transita por una debilidad.

Retengamos de paso que Pablo, como en el trasfondo, indica un cuarto discurso posible, además del griego (sabiduría), del judío (signos) y del cristiano (declaración del acontecimiento). Este discurso, que Pascal intenta sacar a la luz de la razón clásica, sería el del milagro, y Pablo lo nombra: discurso subjetivo de glorificación. Es el discurso de lo inefable, el discurso del no discurso. Es el sujeto como intimidad mística y silenciosa, habitado por las «palabras inefables» (ἄρρητα ῥήματα, que sería mejor traducir: «decires indecibles») del sujeto milagrado. Pero esta cuarta figura subjetiva, que hiende al apóstol, no debe entrar en la declaración, que, por el contrario, se alimenta de la evidencia sin gloria de la debilidad. Esta figura está en posición reservada, y, contrariamente a Pascal, Pablo está convencido de que el discurso cristiano no gana nada glorificándose con ella. El cuarto discurso (milagroso o místico) debe permanecer *no dirigido*. Es decir, no puede entrar en el campo de la predica-

ción. Por lo cual Pablo es, finalmente, más racionalista que Pascal: es vano querer justificar una postura declaratoria por los prestigios del milagro.

El cuarto discurso será para Pablo un suplemento mudo, cerrado sobre la parte de Otro del sujeto. Así rechaza que el discurso dirigido, el de la declaración y de la fe, se argumente con un discurso no dirigido, cuya sustancia es un decir indecible.

Creo que ahí hay, para todo militante de una verdad, una indicación importante. Jamás se debe intentar legitimar una declaración con el recurso íntimo de una comunicación milagrosa con la verdad. Dejemos la verdad a su «sin voz» subjetivo, pues sólo el trabajo de su declaración la constituye.

Yo llamaría «oscurantista» a cualquier discurso dirigido que pretende obtener su autoridad con un discurso no dirigido. Y es necesario decir que Pascal, cuando quiere asentar la preeminencia del cristianismo sobre los milagros, es más oscurantista que Pablo, sin duda porque quiere enmascarar el acontecimiento puro detrás de la fascinación (para el libertino) de un cálculo de posibilidades. Evidentemente, en Pablo hay una parte de astucia, cuando deja ver, sin prevalecerse, pero tampoco sin silenciarlo, que está interiormente escindido entre el hombre de la glorificación, el sujeto «arreatado», y el hombre de la declaración y de la debilidad. Pero hay innegablemente en él, único en este caso entre los apóstoles reconocidos, una dimensión ética antioscurantista. Ya que Pablo prohíbe que se argumente la declaración cristiana con lo inefable. No tolera que el sujeto cristiano fundamente su decir en lo indecible.

Pablo está profundamente persuadido de que no se sustituirá la debilidad con una fuerza escondida. La fuerza se realiza en la debilidad misma. Digamos que, para Pablo, la ética del discurso consiste en no hacer nunca una sutura del tercer discurso (la declaración pública del acontecimiento) con el cuarto (la glorificación del sujeto íntimamente milagrado).

Esta ética es profundamente coherente. Suponiendo, en efecto, que yo argumente (como lo hace Pascal) con el cuarto discurso («alegría, lloros de alegría...»), esto es, con el decir íntimo indecible, para legitimar el tercero (el de la fe cristiana), *caigo inevitablemente en el segundo discurso*, el del signo, el discurso judío. Pues, ¿qué es una profecía, sino un signo de lo que va a venir? ¿Y qué es un milagro, sino un signo de la transcen-

dencia de lo verdadero? Concediendo al cuarto discurso (la mística) nada más que un espacio reservado e inactivo, Pablo preserva a la novedad radical de la declaración cristiana de caer en la lógica de los signos y de las pruebas.

Pablo mantiene con firmeza el discurso militante de la debilidad. La declaración no tendrá más fuerza que lo que declara, y no pretenderá convencer por los prestigios del cálculo profético, de la excepción milagrosa, o de la inefable revelación interior. No es la singularidad del sujeto lo que hace valer lo que dice, es lo que dice lo que fundamenta la singularidad del sujeto.

Pascal, en cambio, opta simultáneamente por la exégesis probante, por la certeza de los milagros y por el sentido íntimo. No puede renunciar a la prueba, al sentido existencial del término, porque es un clásico, y porque su cuestión es la del sujeto cristiano en la época de la ciencia positiva.

La antifilosofía de Pablo es no clásica, puesto que asume que no hay prueba, ni siquiera milagrosa. La fuerza de convicción del discurso es de otro orden, y es capaz de romper la forma del razonamiento:

Las armas con que luchamos no son humanas, sino divinas y tienen poder para destruir fortalezas. Deshacemos sofismas y cualquier clase de altanería que se levante contra el conocimiento de Dios. Estamos también dispuestos a someter a Cristo todo pensamiento [Cor. II, 10, 4/5].

Es a este régimen del discurso sin prueba, sin milagros, sin signos probantes, a ese lenguaje del acontecimiento desnudo, que solo cautiva al pensamiento, que se ajusta a la magnífica y célebre metáfora que se encuentra en Cor. II, 4, 7: «Pero este tesoro lo llevamos en vasijas de barro, para que todos vean que una fuerza tan extraordinaria procede de Dios y no de nosotros».

El tesoro no es más que el acontecimiento mismo, es decir, un haber-ocurrido totalmente precario. Hay que llevarlo humildemente, en una precariedad que le sea homogénea. El tercer discurso debe realizarse en la debilidad, pues ahí está su fuerza. No será ni *logos*, ni signo, ni arrebatado por lo indecible. Tendrá la rudeza pobre de la acción pública, de la declaración desnuda, sin otro prestigio que su contenido real. Sólo tendrá lo que cada uno puede ver y oír. Esto es la vasija de barro.

Cualquiera que sea el sujeto de una verdad (de amor, o de arte, o de ciencia, o de política) sabe que, en efecto, lleva un tesoro, que está transido de una fuerza infinita. Sólo depende de su debilidad subjetiva que esta verdad tan precaria persista o no en desplegarse. Entonces se puede decir que no la lleva sino en una vasija de barro, soportando día tras día el imperativo, delicadeza y pensamiento sutil, de velar para que nada la rompa. Pues con la vasija, y en la disipación en humo del tesoro que contiene, es él, el sujeto, el portador anónimo, el heraldo, quien también se rompe.

CAPÍTULO V

LA DIVISIÓN DEL SUJETO

Que Pablo pueda sostener que bajo la condición del acontecimiento-Cristo ha habido elección de cosas que no son contra aquellas que son, indica ejemplarmente que, para él, el discurso cristiano está en una relación absolutamente nueva con su objeto. Se trata de otra figura de lo real. Ésta va a desplegarse por la revelación de que lo que constituye el sujeto, en su relación con ese real inédito, no es su unidad, sino su división. Pues *un* sujeto es en realidad el entramado de *dos* vías subjetivas, que Pablo nombra la carne (σάρξ) y el espíritu (πνεῦμα). Y lo real, a su vez, en la medida en que es de alguna manera «cogido» por las dos vías que constituyen al sujeto, se declina con dos nombres: la muerte (θάνατος), o la vida (ζοή). En la medida en que lo real es lo que se piensa en un pensamiento subjetivante, se podría sostener, es un aforismo difícil y central, que «τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζοή» (Rom. 8, 6), que no se debe dudar en traducir, por muy difícil que sea la identificación de la muerte como siendo un pensamiento: «El pensamiento de la carne es muerte, el pensamiento del espíritu es vida».

Después de siglos de repetición platonizante (y por consiguiente griega) de este motivo, ha llegado a ser casi imposible comprender un punto, sin embargo, capital: *La oposición del espíritu y de la carne no tiene nada que ver con la del alma y del*

cuerpo. Es por esto que tanto una como otro son pensamientos que identifican su real bajo nombres opuestos. Si Pablo puede afirmar, evocando su existencia de perseguidor antes de la conversión de Damasco, que «un precepto hecho para dar vida, resultó para mí instrumento de muerte» (Rom. 7, 10), es porque una máxima subjetiva se toma siempre en dos sentidos posibles, según la carne o según el espíritu, sin que ninguna distinción sustancial, de tipo griego (alma y cuerpo, pensamiento y sensibilidad, etc.), pueda aquí servir para desenredar el entramado subjetivo. Es propio de la esencia del sujeto cristiano estar, por su fidelidad al acontecimiento-Cristo, dividido en dos vías que afectan en pensamiento a todo sujeto.

La teoría de la división subjetiva descalifica lo que los otros discursos identifican como su objeto. Es, en la guisa del carácter de acontecimiento de lo real, surgimiento de otro objeto.

En el discurso griego, el objeto es la totalidad cósmica finita como estancia del pensamiento. Lo real causa el deseo (filosófico) de ocupar adecuadamente el lugar que se os distribuye, y del cual el pensamiento puede captar el principio. Lo que el pensamiento identifica como propiamente real es un lugar, una morada, al que el sabio sabe que hay que consentir.

Para Pablo, el acontecimiento-Cristo, que tijeetea y deshace la totalidad cósmica, indica precisamente la vanidad de los lugares. Lo real se manifiesta más bien allí donde el sujeto instruye su debilidad, como desecho de todo lugar: «Nos hemos convertido en la basura del mundo, como el desecho de todos hasta ahora» (Cor. I, 4, 13). Es necesario, pues, asumir la subjetividad del desecho, y es frente a esta degradación que surge el objeto del discurso cristiano.

Se observará la consonancia con ciertos temas lacanianos relativos a la ética del analista: éste debe igualmente consentir, al final de la curación, para que el analizante soporte algún encuentro con su real, a ocupar la posición del desecho. Por esto, como lo observa Lacan, se acerca a la santidad.

Para el discurso judío, el objeto es pertenencia electiva, alianza excepcional de Dios y de su pueblo. Todo lo real está marcado con el sello de esta alianza, y es recogido y manifiesto en la observancia de la ley. Lo real está dispuesto a partir del precepto. La excepción que lo constituye sólo es concebible en la dimensión inmemorial de la Ley.

Para Pablo, el acontecimiento-Cristo es heterogéneo con la ley, puro exceso a toda prescripción, gracia sin concepto ni rito apropiado. De la misma manera que lo real no es lo que viene o retorna a su lugar (discurso griego), tampoco podría ser lo que desde una excepción electiva se literaliza en la piedra como ley intemporal (discurso judío). La «locura de la predicación» va a dispensarnos de la sabiduría griega por descalificación del régimen de los lugares y de la totalidad. Nos va a dispensar de la ley judía por descalificación de las observancias y de los ritos. El acontecimiento puro no se acomoda ni al Todo natural, ni al imperativo de la letra.

Para quien considera que lo real es el acontecimiento puro, los discursos griego y judío cesan de presentar, como aún lo hacen en la obra de Levinas, el paradigma de una diferencia mayor para el pensamiento. Es el resorte de la convicción universalista de Pablo: la diferencia «étnica», o cultural, cuya oposición entre el griego y el judío es en su época, y en el Imperio, el prototipo, cesa de ser significativa con relación a lo real, o al nuevo objeto que dispone un nuevo discurso. Ninguna realidad distingue ya los dos primeros discursos, y su diferencia cae en la retórica. Como lo declara Pablo desafiando la evidencia: «no hay distinción entre judío y no judío» (Rom. 10, 12).

De manera más general, a partir del momento en que lo real es identificado como acontecimiento, y abre a la división del sujeto, las figuras de separación en el discurso son invalidadas, porque la oposición de lo real que instruyen aparece, en la retroacción del acontecimiento, como ilusoria. Y de la misma manera, con relación al sujeto dividido según las vías de captación de lo real que son la carne y el espíritu, los sujetos «étnicos» inducidos tanto por la ley judía como por la sabiduría griega son descalificados como pretensión de mantenimiento de un sujeto *pleno*, o indiviso, del cual se podrían enumerar los predicados particulares: la genealogía, el origen, el territorio, los ritos, etc.

Declarar la no diferencia del judío y del griego establece la universalidad potencial del cristianismo; fundar el sujeto como división, y no como mantenimiento de una tradición, hace apropiado el elemento subjetivo a esta universalidad, invalidando el particularismo predicativo de los sujetos culturales.

En efecto, es cierto que el universalismo, y por consiguiente la existencia de cualquier verdad, exige la deposición de las di-

ferencias establecidas y la instrucción de un sujeto dividido en sí mismo por el desafío que le impone no tener que enfrentarse sino al acontecimiento desaparecido.

Toda la apuesta consiste en que un discurso configurando lo real como acontecimiento puro pueda tener consistencia. ¿Es posible? Pablo intenta tomar esta vía.

Subrayemos una vez más que no puede hacerlo, desde el momento en que el acontecimiento que él supone que identifica lo real *no es* real (puesto que la Resurrección es una fábula), sino aboliendo la filosofía. Es, sin duda, lo que distingue a Pablo de los antifilósofos contemporáneos, que circunscriben el acontecimiento-real en la esfera de las verdades efectivas: la «gran política» para Nietzsche, el acto analítico archicientífico para Lacan, la estética mística para Wittgenstein. De ahí resulta que la posición subjetiva de Pablo, en lo que concierne a la filosofía, es mucho más abrupta que la disposición «terapéutica» de los modernos, que quieren, todos, curar al pensamiento de la enfermedad filosófica. La tesis de Pablo no es que la filosofía sea un error, una ilusión necesaria, un fantasma, etc., sino que no hay lugar admisible para su pretensión. El discurso de la sabiduría es definitivamente obsoleto. Es lo que simboliza, por muy trucado que esté, el relato, en las *Actas de los apóstoles*, del encuentro de Pablo y de los filósofos griegos en el ágora. Los filósofos se habrían echado a reír en el momento en que la arenga de Pablo había tocado el único real que importa, que es la resurrección. Esa risa nietzscheana, en el sentido del Anticristo, es la expresión de una disyunción, y no de una oposición. La fórmula disyuntiva es: «Pues lo que en Dios parece locura, es más sabio que los hombres; y lo que en Dios parece debilidad, es más fuerte que los hombres» (Cor. I, 1, 25). El primado de la locura sobre la sabiduría, de la debilidad sobre la fuerza, organiza la disipación de la fórmula de maestría sin la cual la filosofía no puede existir. Desde ese momento, no es ni siquiera posible discutir de filosofía, hay que declarar su perención *efectiva*, al mismo tiempo que la de toda figura de maestría.

Pablo no cesa de decirnos que los judíos buscan signos y «reclaman milagros», que los griegos «buscan la sabiduría» y plantean preguntas, que los cristianos declaran al Cristo crucificado. Reclamar —cuestionar— declarar: tales son las figuras verbales de los tres discursos, sus posturas subjetivas.

Si se reclama signos, el que los prodiga se convierte en maestro para quien los reclama. Si se cuestiona filosóficamente, el que puede responder se convierte en maestro para el sujeto perplejo. Pero el que declara sin garantía profética ni milagrosa, sin argumentos ni pruebas, no entra en la lógica del maestro. La declaración, en efecto, no está afectada por el vacío (de la petición) donde el maestro habita. El que declara no testimonia ninguna carencia y permanece sustraído de ser colmado por la figura del maestro. Es por esto que le es posible ocupar el lugar del hijo. Declarar un acontecimiento es convertirse en hijo de este acontecimiento. Que Cristo sea el Hijo es emblemático de que la declaración del acontecimiento filializa al declarante.

La filosofía no conoce nada más que discípulos. Pero un sujeto-hijo es lo contrario de un sujeto-discípulo, ya que es aquél del cual comienza la vida. Para tal comienzo es necesario que Dios Padre se haya él mismo filializado, que haya revestido la figura del hijo. Es en ese consentimiento a la figura del hijo, expresada por la enigmática expresión del «envío», que el Padre nos hace a nosotros mismos advenir universalmente como hijos. El hijo es aquél a quien nada le falta, ya que no es sino comienzo. «De suerte que ya no eres siervo, sino hijo, y como hijo, también heredero por gracia de Dios» (Gal. 4, 7).

El padre, siempre particular, se retira detrás de la evidencia universal de su hijo. Y es totalmente cierto que toda universalidad postacontecimiento iguala a los hijos en la disipación de la particularidad de los padres. De ahí que toda verdad esté marcada por una indestructible *juventud*.

Más tarde, la teología se entregará a toda clase de contorsiones para establecer la identidad sustancial del Padre y del Hijo. Estas cuestiones trinitarias no interesan de ninguna manera a Pablo. La metáfora antifilosófica del «envío del hijo» le basta, ya que sólo tiene necesidad del acontecimiento, y recusa toda reinscripción filosófica de este puro advenimiento en el léxico filosófico de la sustancia y de la identidad.

El Hijo resucitado filializa a toda la humanidad. Esto constituye la inutilidad de la figura del saber y de su transmisión. Para Pablo, la figura del saber es, en sí misma, una figura de esclavitud, del mismo modo que la de la ley. La figura de maestría que se vincula a ella es en realidad una impostura. Hay que destituir al maestro y fundar la igualdad de los hijos.

La expresión más fuerte de esta igualdad, correlato necesario de la universalidad, se encuentra en Cor. I, 3 I, 9. Todos somos «θεοῦ συνεργοί», co-operarios de Dios. Es una máxima magnífica. Ahí donde desfallece la figura del maestro vienen, conjuntadas, las del operario y la igualdad. Toda igualdad es la de la copertenencia a una obra. Es cierto que quienes participan en un procedimiento de verdad son co-operarios de su devenir. Esto es lo que designa la metáfora del hijo: es hijo aquél a quien un acontecimiento releva de la ley y de todo lo que se relaciona con ella, en beneficio de una obra igualitaria común.

Es necesario, sin embargo, volver al acontecimiento, al cual todo está supeditado, y especialmente los hijos, co-operarios de la empresa de lo Verdadero. ¿Qué debe ser el acontecimiento para que, bajo el emblema del hijo universal, se emparejen la universalidad y la igualdad?

Para Pablo, el acontecimiento no es ciertamente la biografía, las enseñanzas, la recolección de los milagros, los aforismos de doble sentido de una persona particular, es decir, Jesús. La regla aplicable al sujeto dividido cristiano, que hace prevalecer lo real activo de la declaración sobre la iluminación íntima, la fe impersonal sobre las hazañas particulares, vale para Jesús. Pablo, también en esto, no negará que el Hijo haya tenido una comunicación interiorizada con lo divino, que haya estado habitado por un decir indecible, y que haya podido rivalizar, en materia de curaciones milagrosas, de multiplicación de los panes, de caminar sobre las aguas y otras proezas, con los charlatanes que pululaban en las provincias orientales del Imperio. Simplemente, recuerda, aunque sólo sea descuidando deliberadamente mencionar esos virtuosismos exteriores, que nada de eso puede fundar una nueva era de la Verdad. Lo que ha dicho y hecho la persona particular llamada Jesús sólo es el material contingente del que se apodera el acontecimiento para un destino muy diferente. Jesús, en este sentido, no es ni un maestro, ni un ejemplo. Es el nombre de lo que nos sucede universalmente.

Nietzsche, para quien Pablo se refiere a los relatos evangélicos con «el cinismo de un rabino», ha visto perfectamente la indiferencia total del apóstol a la dulzura anecdótica de la que los relatos están llenos. Para Nietzsche se trata de una falsificación deliberada, donde el odio a la vida y el apetito de poder se dan rienda suelta:

La vida, el ejemplo, la doctrina, la muerte, el sentido y el derecho del evangelio entero —todo eso dejó de existir cuando ese falsario por odio comprendió qué era lo único que él podía usar: ¡No la realidad, no la verdad histórica! [...] El centro de gravedad de toda aquella existencia, Pablo lo desplazó sencillamente *detrás* de esa existencia —lo situó en la *mentira* de Jesús «resucitado». En el fondo él no podía usar en modo alguno la vida del redentor —necesitaba la muerte en la cruz, y todavía algo más [*El Anticristo*, 42].

No es inexacto. Como todo verdadero teórico de la verdad, ya lo hemos visto, Pablo no cree que pueda haber una «verdad histórica». O más bien, no cree que la verdad competa a la historia, al testimonio, o a la memoria. Nietzsche, por lo demás, tampoco lo creía, pues su doctrina genealógica no es de ninguna manera historiadora. Y es cierto que, sin el motivo de la resurrección, la existencia de Cristo apenas habría tenido más importancia, a los ojos de Pablo, que la de un iluminado cualquiera del Oriente de entonces, por muy talentoso que fuera.

Pero Nietzsche no es suficientemente preciso. Cuando escribe que Pablo sólo tiene necesidad de la muerte de Cristo «y de algo más», debería subrayar que ese «algo» no es un «además» de la muerte, que es para Pablo el único punto de realidad al que se ata su pensamiento. Y que, así pues, si ha «desplazado el centro de gravedad de su [de Cristo] existencia detrás de esta existencia», no es ni según la muerte, ni según el odio, sino según un principio de supra-existencia a partir del cual la vida, la vida afirmativa, estaba restituida y refundada para todos.

¿No quiere el mismo Nietzsche «transferir el centro de gravedad» de la vida de los hombres después de su actual decadencia nihilista? ¿Y no tiene necesidad, para esta operación, de tres temas apareados de los que Pablo es el inventor, esto es, la declaración subjetiva que no obtiene su autoridad sino de sí misma (el personaje de Zaratustra), la Historia rota en dos (la «gran política»), y el hombre nuevo como fin de la esclavitud culpable y afirmación de la vida (el Superhombre)? Nietzsche es tan violento contra Pablo porque, mucho más que su adversario, es su rival. De tal manera que falsifica a Pablo tanto, si no más, como Pablo ha «falsificado» a Jesús.

Decir que Pablo ha colocado «el centro de gravedad de la

vida *no* en la vida, sino en el más allá «en la *nada*», y que haciéndolo ha «quitado a la vida como tal el centro de gravedad» (*ibíd.*, 43), es estar en oposición con la enseñanza del apóstol, para quien es aquí y ahora donde la vida toma su revancha de la muerte, aquí y ahora donde podemos vivir afirmativamente, según el espíritu, y no negativamente, según la carne, que es pensamiento de la muerte. La resurrección es para Pablo aquello a partir de lo que *el centro de gravedad de la vida está en la vida*, ya que anteriormente, estando situada en la Ley, organizaba la subsumación de la vida por la muerte.

El fondo del problema es en realidad que Nietzsche alimenta un verdadero odio al universalismo. No siempre: este santo loco es una violenta contradicción viviente, una ruptura en dos de sí mismo. Mas cuando se trata de Pablo, sí: «El veneno de la doctrina “idénticos derechos para todos” —es el cristianismo el que lo ha diseminado de modo más radical». Tratándose de Dios, Nietzsche proclama el particularismo más terco, el comunitarismo racialista más desenfrenado: «En otro tiempo [Dios] representó a un pueblo, la fortaleza de un pueblo, todas las tendencias de agresión y de sed de poder nacidas del alma de un pueblo [...] De hecho, no hay ninguna alternativa para los dioses: o son la voluntad de poder —y mientras tanto serán dioses de un pueblo— o son, por el contrario, la impotencia de poder...» (*ibíd.*, 16). Lo que Nietzsche, permaneciendo en este punto un «mitólogo» alemán (en el sentido que Lacoue-Labarthe da a esta expresión), no perdona a Pablo, no es tanto haber querido la Nada, es habernos liberado de esos «Dioses nacionales» siniestros, y haber hecho teoría de un sujeto que, universalmente, como lo dice muy bien Nietzsche —aunque con disgusto—, es «un rebelde contra todo lo que es privilegiado».

Nietzsche, por lo demás, incluso reclamándose de la verdad histórica contra Pablo, no parece situar como conviene la predicación del apóstol respecto a la puesta en forma canónica de los relatos evangélicos. Apenas tiene en cuenta que esos relatos, donde él pretende descifrar la «psicología del Redentor» (un Buda de la decadencia, un partidario de la vida apacible y vacía, el «último de los hombres»), fueron redactados y organizados mucho después de que Pablo se hubiera ávidamente cogido al solo punto supernumerario de esta edificación «búdica»: la resurrección.

Ahora bien, nada es más indispensable que penetrarse constantemente de la relación temporal entre los evangelios sinópticos, para los cuales la anécdota edificante es esencial, y las epístolas de Pablo, tensas de un extremo a otro por el anuncio revolucionario de una historia espiritual rota en dos. Los evangelios son, literalmente, veinte años después. La referencia paulina no es del mismo tejido. El acontecimiento no es una enseñanza, Cristo no es un maestro, ahí no podría haber discípulos. Cierto, Jesús es «señor» (κύριος), y Pablo es su «siervo» (δοῦλος). Pero es porque el acontecimiento-Cristo establece para los tiempos venideros la autoridad de una nueva vía subjetiva. Y que tengamos que servir el proceso de verdad no debe ser confundido con la esclavitud, de la cual, en tanto que todos nos convertimos en hijos de lo que nos acontece, salimos para siempre. La relación entre el señor y el siervo es absolutamente distinta de la del maestro y el discípulo, como de la del propietario y el esclavo. No es una relación de dependencia personal o legal. Es una comunidad de destino en el momento en que tenemos que convertirnos en una «nueva criatura». Es por esto que sólo tenemos que retener de Cristo lo que dirige este destino, y que es indiferente a las particularidades de la persona viviente: Jesús ha resucitado, nada más cuenta, de tal manera que Jesús es como una variable anónima, un «alguien» sin rasgos predicativos, totalmente absorbido por su resurrección.

El acontecimiento puro es reducible a que Jesús muere en la cruz y resucita. Este acontecimiento es «gracia» (χάρις). No es, pues, ni un legado, ni una tradición, ni una predicación. Es una demasía de todo eso y se presenta como puro don.

En tanto que sujetos a prueba de lo real, en adelante estamos constituidos por la gracia del acontecimiento. La fórmula capital, de la cual hay que retener que es al mismo tiempo una misiva universal, es: «οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάρις», «ya que no estáis bajo el yugo de la ley, sino bajo la acción de la gracia» (Rom. 6, 14). Estructuración del sujeto según un «no... sino» del cual hay que comprender que no es un estado, sino un devenir. Ya que el «no estar bajo la ley» puntea negativamente la vía de la carne como el destino en suspenso del sujeto, mientras que «estar bajo la gracia» indica la vía del espíritu como fidelidad al acontecimiento. El sujeto de la nueva época es un «no... sino». El acontecimiento es, a la vez, la suspensión de la

vía de la carne por un «no» problemático y la afirmación de la vía del espíritu por un «sino» de excepción. Ley y gracia nombran para el sujeto la trenza constituyente que lo restituye a la situación tal y como ella es, y a los efectos del acontecimiento tal y como tienen que ser.

En efecto, nosotros defenderemos que una ruptura por el acontecimiento siempre constituye su sujeto en la forma dividida del «no... sino», y que *es precisamente esta forma la que porta lo universal*. Ya que el «no» es disolución potencial de las particularidades cerradas (cuya «ley» es el nombre), mientras que el «sino» indica la tarea, la labor fiel, de la cual los sujetos del proceso abierto por el acontecimiento (cuyo nombre es «gracia») son los co-operarios. El universal no está ni del lado de la carne, como legalidad convenida y estado particular del mundo, ni del lado del espíritu puro, como morada íntima de la gracia y la verdad. El discurso judío del rito y de la ley es puesto en mala posición por la sobreabundancia del acontecimiento, pero también es abolido el discurso arrogante de la iluminación interior y de lo indecible. El segundo y el cuarto discurso deben ser revocados, pues *unifican* el sujeto. Sólo el tercer discurso sostiene su división como garantía de la universalidad. Si el acontecimiento puede entrar en la constitución del sujeto que lo declara es porque en él, y no haciendo ninguna acepción de la particularidad de las personas, se refrendan incesantemente las dos vías, y distribuye el «no... sino» que, en un proceso sin fin, descarta la ley para entrar en la gracia.

CAPÍTULO VI

LA ANTIDIALÉCTICA DE LA MUERTE Y DE LA RESURRECCIÓN

Lo hemos dicho: el acontecimiento es que Jesús, Cristo, ha muerto en la cruz y resucitado. ¿Cuál es la función de la muerte en este asunto? ¿Es el pensamiento de Pablo, en definitiva, como lo piensa Nietzsche, un paradigma mortífero, un continuo acontecimiento [*événementialisation*] del odio a la vida?

O incluso: ¿es dialéctica la concepción paulina del acontecimiento? ¿Es siempre el camino de la afirmación el trabajo de lo negativo, de suerte que «es la vida la que sostiene la muerte y se mantiene en ella que es la vida del espíritu»? Sabemos todo lo que el montaje hegeliano le debe al cristianismo, y cómo la filosofía dialéctica incorpora el tema de un calvario de lo Absoluto. Entonces la resurrección no es sino negación de la negación, la muerte es el tiempo decisivo de la salida-de-sí de lo Infinito, y hay una función intrínsecamente redentora del sufrimiento y del martirio. Lo que, hay que reconocerlo, corresponde a una imaginaria cristiana omnipresente desde hace siglos.

Si el motivo de la resurrección es tomado en el montaje dialéctico, es necesario reconocer que el acontecimiento, como donación en demasía y gracia incalculable, se disuelve en un protocolo racional de autofundamentación y de despliegue necesario. Es cierto que la filosofía hegeliana, que es el linde racional del romanticismo alemán, opera una captura del aconteci-

miento-Cristo. La gracia se convierte ahí en un momento del autodesarrollo de lo Absoluto, y ahí el material de la muerte y de la gracia es exigible para que la espiritualidad, exteriorizándose en la finitud, vuelve a entrar en sí misma en la intensidad experimentada de la consciencia de sí.

Yo sostendría que la posición de Pablo es antidialéctica, y que la muerte no es en ella, de ninguna manera, el ejercicio obligado de la fuerza inmanente de lo negativo. La gracia, desde ese momento, no es un «momento» de lo Absoluto. Es afirmación sin negación preliminar, es lo que nos sucede en cesura de la ley. Es puro y simple *encuentro*.

Esta des-dialectización del acontecimiento-Cristo autoriza a que se extraiga del núcleo mitológico una concepción formal enteramente laicizada de la gracia. Todo reside en saber si una existencia cualquiera encuentra, rompiendo con la ordinaria crueldad del tiempo, la oportunidad material de servir a una verdad, y de convertirse así, en la división subjetiva, más allá de las obligaciones de supervivencia del animal humano, en un inmortal.

Si Pablo nos ayuda a captar el vínculo entre la gracia del acontecimiento y la universalidad de lo Verdadero, es para que podamos arrancar el léxico de la gracia y del encuentro de su encierro religioso. Que el materialismo haya sido siempre la ideología de una determinación de lo subjetivo por lo objetivo, lo ha descalificado filosóficamente. O planteemos que tenemos que fundar un materialismo de la gracia por la idea, simple y fuerte, que toda existencia puede un día estar transida por lo que le sucede, y entonces entregarse a lo que vale para todos, o, como lo dice espléndidamente Pablo, a «adaptarme lo más posible a todos» —τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα (Cor. I, 9, 22).

Sí, nos beneficiamos de algunas gracias, para las que no hay necesidad de imaginar un Todo-Poderoso.

Para el mismo Pablo, que ciertamente mantiene y exalta la maquinaria transcendente, el acontecimiento no es la muerte, es la resurrección.

Demos, sobre este punto delicado, algunas indicaciones.

El sufrimiento no desempeña ningún papel en la apologética de Pablo, ni siquiera en el caso de la muerte de Cristo. El carácter débil y abyecto de esta muerte le interesa, cierto, en la medida en que el tesoro del acontecimiento, hemos dicho por

qué, debe residir en una vasija de barro. Pero que la fuerza de una verdad sea inmanente a lo que, para los discursos establecidos, es debilidad o locura, no quiere decir nunca para Pablo que haya una función intrínsecamente redentora en el sufrimiento. La repartición del sufrimiento es inevitable, tal es la ley del mundo. Pero la esperanza, garantizada por el acontecimiento y el sujeto que ahí se anuda, distribuye el consuelo como única realidad de este sufrimiento, aquí y ahora: «Si tenemos que sufrir es para que vosotros recibáis consuelo y salvación; si somos consolados es para que también vosotros recibáis consuelo y soportéis los mismos sufrimientos que nosotros padecemos» (Cor. II, 1, 6). En verdad, la gloria ligada al pensamiento de las «cosas invisibles» es inconmensurable con los sufrimientos inevitables inflingidos por el mundo ordinario: «Porque momentáneas y ligeras son las tribulaciones que, a cambio, nos preparan un caudal eterno e inconmensurable de gloria» (Cor. II, 4, 17).

Cuando Pablo habla de sus propios sufrimientos, es en una lógica estrictamente militante. Se trata de convencer a grupos disidentes o tentados por el adversario de que él, Pablo, es exactamente el hombre de acción expuesto y desinteresado que pretende ser. Es especialmente el caso en la segunda epístola a los Corintios, muy marcada por la inquietud política, y donde Pablo alterna las adulaciones y las amenazas («Os ruego que no me obliguéis a mostrarme severo cuando esté entre vosotros y a actuar con la energía de que soy capaz», 10, 2). Es entonces cuando, cogida en la táctica del alegato y de la rivalidad, viene la gran descripción de las miserias del dirigente nómada:

Los aventajo en fatigas, en prisiones, no digamos en palizas y en las muchas veces que he estado en peligro de muerte. Cinco veces he recibido de los judíos los treinta y nueve golpes de rigor; tres veces he sido azotado con varas, una vez apedreado, tres veces he naufragado; he pasado un día y una noche a la deriva en alta mar. Los viajes han sido incontables; con peligros al cruzar los ríos, peligros provenientes de salteadores, de mis propios compatriotas, de paganos; peligros en la ciudad, en despoblado, en el mar; peligros por parte de falsos hermanos. Trabajo y fatiga, a menudo noches sin dormir, hambre y sed, muchos días sin comer, frío y desnudez [Cor. II, 11, 23 ss.].

Pero la conclusión de este trozo biográfico, completamente destinado a confundir a aquellos que «al medirse con su propia medida y compararse consigo mismos, demuestran que son necios» (*ibíd.*, 10, 12), no se orienta hacia ningún significado salvador de las tribulaciones del apóstol. Se trata una vez más de la vasija de barro, del alcance postacontecimiento de la debilidad, de la destitución de los criterios mundanos de la gloria: «Aunque, si es preciso presumir, presumiré de mis flaquezas» (*ibíd.*, 11, 30).

Propongamos la fórmula: en Pablo hay ciertamente la cruz, pero no hay el camino de la cruz. Hay el calvario, pero no la subida al calvario. Enérgica y acuciante, la predicación de Pablo no incluye ninguna propaganda masoquista para las virtudes del sufrimiento, ningún *pathos* de la corona de espinas, de la flagelación, de la sangre que chorrea, o de la esponja empapa de hiel.

Vayamos ahora a la cruz.

Para Pablo, la muerte no podría ser la operación de la salvación. Pues está del lado de la carne y de la ley. Es, lo hemos visto, configuración de lo real por la vía subjetiva de la carne. No tiene ni puede tener ninguna función sagrada, ninguna asignación espiritual.

Para comprender su función, es necesario una vez más olvidar todo el dispositivo platónico del alma y del cuerpo, de la supervivencia del alma, o de su inmortalidad. El pensamiento de Pablo ignora estos parámetros. La muerte de la que nos habla Pablo, la de Cristo como la nuestra, no tiene nada de biológico, no más, por otra parte, que la vida. Muerte y vida son pensamientos, dimensiones entrelazadas del sujeto global, donde «cuerpo» y «alma» son indiscernibles (es por esto, además, que la resurrección, para Pablo, es forzosamente resurrección de los cuerpos, es decir, resurrección del sujeto dividido *por entero*). Captada como pensamiento, como vía subjetiva, como manera de ser en el mundo, la muerte es esta parte del sujeto dividido que tiene ahora y siempre que decir «no» a la carne, y se mantiene en el devenir precario del «sino» del espíritu.

La muerte, que es el pensamiento de (= según) la carne no podría ser constitutiva del acontecimiento-Cristo. La muerte es, además, un fenómeno adánico. Propiamente fue *inventada* por Adán, el primer hombre. Cor. I, 15, 21 es sobre este punto de

una perfecta claridad: «Porque lo mismo que por un hombre vino la muerte, también por un hombre ha venido la resurrección de los muertos. Y como por su unión con Adán todos los hombres mueren, así también por su unión con Cristo, todos retornarán a la vida». La muerte es tan antigua como la elección por el primer hombre de una libertad rebelde. Lo que hace acontecimiento en Cristo es exclusivamente la resurrección, esa ἀνάστασις νεκρῶν, que se debería traducir por *levantamiento* de los muertos, su alzamiento, que es alzamiento de la vida.

¿Por qué entonces debe morir Cristo, y con qué fines desarrolla Pablo el símbolo de la cruz?

En el texto anterior hay que tener cuidado con que la sola resurrección de un hombre puede, de alguna manera, acordarse, o situarse en el mismo plano, que la invención, por un hombre, de la muerte. Cristo inventa la vida, mas no puede hacerlo sino en tanto que es, como el inventor de la muerte, un hombre, un pensamiento, una existencia. En el fondo, Adán y Jesús, el primer Adán y el segundo Adán, encarnan en la escala del destino de la humanidad la trenza subjetiva que compone, como división constituyente, cualquier sujeto singular. Cristo muere simplemente para testificar que es un hombre quien, capaz de inventar la muerte, lo es también de inventar la vida. O: Cristo muere para que, cogido también él en la invención humana de la muerte, manifieste que es desde ese punto mismo (de aquello que la humanidad es capaz) que inventa la vida.

En resumidas cuentas, la muerte no está requerida sino porque con Cristo la intervención divina debe en su principio mismo igualarse estrictamente con la humanidad del hombre, y así pues con el pensamiento que le domina, y que tiene nombre, como sujeto, «carne», y como objeto, «muerte». Cuando Cristo muere, nosotros, los hombres, cesamos de estar separados de Dios, puesto que con el envío de su Hijo, filializándose, entra en lo más íntimo de nuestra composición pensante.

Tal es la única necesidad de la muerte de Cristo: es el medio de una igualdad con Dios mismo. Por este pensamiento de la carne, cuya realidad es la muerte, nos es dispensado por gracia el hecho de estar en el mismo elemento que Dios mismo. La muerte nombra aquí una renuncia a la transcendencia. Digamos que la muerte de Cristo es *el montaje de una inmanentización del espíritu*.

Pablo tiene perfectamente consciencia de que el mantenimiento de una transcendencia radical del Padre no permite ni el acontecimiento, ni la ruptura con el orden legal. Pues sólo puede ocupar el abismo que nos separa de Dios la inmovilidad mortífera de la Ley, ese «instrumento de muerte que fue la ley grabada letra a letra sobre piedras» (Cor. II, 3, 7).

En Rom. 6, 4, ss., Pablo establece que una doctrina de lo real como acontecimiento tiene condiciones de inmanencia, y que sólo podemos componer con la muerte en tanto que Dios compone con ella. Por lo cual la operación de la muerte construye la localización de nuestra igualdad divina *en la humanidad misma*.

En efecto, por el bautismo hemos sido sepultados con Cristo quedando vinculados a su muerte, para que así como Cristo ha resucitado de entre los muertos por el poder del padre, así también nosotros llevemos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en Cristo a través de una muerte semejante a la suya, también compartiremos su resurrección. Sabed que nuestra antigua condición pecadora quedó clavada en la cruz con Cristo, para que, una vez destruido este cuerpo marcado por el pecado, no sirvamos ya más al pecado; porque cuando uno muere, queda libre del pecado.

Por tanto, si hemos muerto con Cristo, confiemos en que también viviremos con él. Sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, no vuelve a morir.

El texto es formal: la muerte como tal no tiene ningún valor en la operación de la salvación. Opera como condición de inmanencia. Nos conformamos a Cristo en la medida en que él se conforma a nosotros. La cruz (hemos sido crucificados con Cristo) es el símbolo de esta identidad. Y esta conformidad es posible porque la muerte no es un hecho biológico, sino un pensamiento de la carne, uno de cuyos nombres, muy complejo, y sobre el cual volveremos, es «pecado». Pablo llama a esta inmanentización una «reconciliación» (καταλλαγή): «Porque si siendo enemigos Dios nos reconcilió consigo por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, nos salvará para hacernos partícipes de su vida» (Rom. 5, 10).

Es fundamental no confundir καταλλαγή, la reconciliación, que es la operación de la muerte, y σωτηρία, la salvación, que es la operación del acontecimiento de la resurrección. La primera

inmanentiza las condiciones de la segunda, sin hacerla por esto necesaria. Por la muerte de Cristo, Dios renuncia a su separación trascendente, se insepara por filialización, y comparte una dimensión constitutiva del sujeto humano dividido. Obrando así, crea, no el acontecimiento, sino lo que yo llamo su localización. La localización del acontecimiento es ese dato inmanente a una situación que entra en la composición del acontecimiento mismo, y hace que esté destinado a *esa* situación singular, y no a otra. La muerte es construcción de la localización del acontecimiento porque hace que la resurrección (que no se infiere de ella de ninguna manera) *habrá sido* destinada a los hombres, a su situación subjetiva. La reconciliación es dato de la localización, indicación virtual y por sí misma inactiva de que la resurrección de Cristo es invención de una nueva vida *por el hombre*. Sólo la resurrección es dato del acontecimiento, que moviliza la localización, y cuya operación es la salvación.

En definitiva, comprender la relación entre καταλλαγή y σωτηρία, que también es la relación entre muerte y vida, es comprender que para Pablo hay una completa disyunción entre la muerte de Cristo y su resurrección. Porque la muerte es una operación en la situación, una operación que inmanentiza la localización del acontecimiento, mientras que la resurrección es el acontecimiento mismo. De ahí que el argumento de Pablo sea extraño a toda dialéctica. La resurrección no es ni un relevo, ni una superación de la muerte. Son dos funciones distintas, cuya articulación no contiene ninguna necesidad. Porque de que exista una localización del acontecimiento no se deduce jamás el surgimiento del acontecimiento. Ese surgir, si exige condiciones de inmanencia, no es por ello menos del orden de la gracia.

Es por esto que Nietzsche se confunde completamente cuando hace de Pablo el sacerdote tipo, la fuerza ordenada al odio de la vida. Conocemos la diatriba:

[...] entonces apareció Pablo... Pablo, el odio hecho carne, hecho genio, del chandala a Roma, a «el mundo», el judío, el judío eterno par excellence... [...] Ése fue su instante de Damasco: comprendió que tenía *necesidad* de la fe en la inmortalidad para desvalorar «el mundo», que el concepto «infierno» se haría dueño de Roma —que con el «más allá» se mata la vida... Nihilista y cristiano: estas palabras riman, y no sólo riman [*El Anticristo*, 58].

Nada en este texto está en su lugar. Bastante hemos dicho ya para comprender que la «fe en la inmortalidad» no es la preocupación de Pablo, que más bien quiere el triunfo de la afirmación sobre la negación, de la vida sobre la muerte, del hombre nuevo (¿del superhombre?) sobre el hombre viejo; que el odio contra Roma es una invención de Nietzsche, tratándose de un hombre particularmente orgulloso de ser ciudadano romano; que el «mundo» del cual declara que ha sido crucificado con Jesús es el cosmos griego, la buena totalidad que distribuye lugares, y ordena al pensamiento que consienta a esos lugares; y que se trata, pues, de abrirse a los derechos vitales de lo infinito y del acontecimiento intotalizable; que en la predicación de Pablo no se hace ninguna mención al infierno, y que es una característica de su estilo no recurrir jamás al miedo, y siempre al coraje; y finalmente que «matar la vida» no es la voluntad de quien pide una especie de alegría salvaje: «¿Dónde está, muerte, tu victoria?». Matar a la muerte resumiría mejor el programa de Pablo...

Aquel que reclamaba la afirmación dionisiaca, que, como Pablo, pensaba romper en dos la historia del mundo, y sustituir por todas partes el «no» del nihilismo por el «sí» de la vida, habría estado más inspirado citando este pasaje:

Como tampoco Jesucristo, el Hijo de Dios a quien os hemos anunciado Silvano, Timoteo y yo, ha sido un sí y un no; en él todo ha sido sí.

Eso es Pablo, y no el culto de la muerte: la fundación de un «sí» universal.

Y de la misma manera, aquel que deseaba que más allá del bien y del mal, más allá de los ritos y de los sacerdotes, se realice el hombre nuevo, la superhumanidad de la que la humanidad es capaz, habría podido hacer comparecer a Pablo en su favor, ese Pablo que declara, en un tono muy nietzscheano: «Pues lo que importa no es el estar circuncidado o no estarlo, sino el ser una nueva criatura» (Gal. 6, 15).

Más que oponerse a Pablo, Nietzsche rivaliza con él. El mismo deseo de abrir otra época de la historia de la humanidad, la misma convicción de que el hombre puede y debe ser superado, la misma certeza de que hay que terminar con la culpabilidad y

la ley. ¿No es el hermano de Nietzsche ese Pablo que proclama: «si lo que es instrumento de condenación estuvo rodeado de gloria, mucho más lo estará lo que es instrumento de salvación» (Cor. 3. 9)? La misma mezcla, a veces brutal, de vehemencia y de santa suavidad. La misma susceptibilidad. La misma seguridad en cuanto a una elección personal. Al Pablo que se sabe «destinado a proclamar el evangelio» (Rom. 1, 1) responde el Nietzsche que expone las razones por las cuales él es «un destino». Y finalmente la misma universalidad de dirección, la misma errancia planetaria. Nietzsche, para fundar la gran política (e incluso, dice, la «muy grande»), interroga los recursos de todos los pueblos, se declara polaco, quiere aliarse con los Judíos, escribe a Bismarck... Y Pablo, para no ser prisionero de ningún grupo local, de ninguna secta provincial, viaja idealmente por todo el Imperio, y se opone a los que quieren fijarlo: «me debo por igual a civilizados y a no civilizados, a sabios y a ignorantes» (Rom. 1, 14).

Es porque tanto uno como otro han llevado la antifilosofía hasta el punto donde ya no se trata de una «crítica», incluso radical, de las pequeñeces y de los antojos del sabio o del metafísico. Se trata de un asunto mucho más serio: hacer llegar en acontecimiento la afirmación integral de la vida contra el reino de lo negativo y de la muerte. Ser quien, Pablo o Zaratustra, anticipa sin flaquear el momento en que «la muerte ha sido vencida» (Cor. I, 15, 54).

Si desde este punto de vista está próximo de Nietzsche, Pablo no es evidentemente el dialéctico que a veces se supone. No se trata de negar la muerte conservándola, se trata de engullirla, de abolirla. Y Pablo tampoco es, como el primer Heidegger, un doctrinario del ser-para-la-muerte y de la finitud. En el sujeto dividido, la parte del ser-para-la-muerte es la que dice todavía «no», la que no quiere dejarse llevar por el «sino» excepcional de la gracia, del acontecimiento, de la vida.

En definitiva, para Pablo, el acontecimiento-Cristo no es sino resurrección. Erradica la negatividad, y si la muerte está requerida, lo hemos dicho, para la construcción de su localización, aún queda una operación afirmativa irreductible a la muerte misma.

Cristo ha sido sacado «ἐκ νεκρῶν», fuera de los muertos. Esta extracción fuera del emplazamiento mortal establece un

punto donde la muerte pierde poder. Extracción, sustracción, pero no negación:

Por tanto, si hemos muerto con Cristo, confiemos en que también viviremos con él. Sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, no vuelve a morir, la muerte no tiene ya dominio sobre él [Rom. 6, 9].

La muerte, como localización humana del Hijo, puesta a prueba del acontecimiento de la resurrección, sólo es un impoder. La resurrección surge *fuera* del poder de la muerte, y no por su negación.

Se podría decir: el acontecimiento-Cristo, que haya habido ese hijo fuera del poder de la muerte, identifica retroactivamente la muerte como una vía, una dimensión del sujeto, y no como un estado de cosas. La muerte no es un destino, sino una elección, como nos lo muestra que, sustrayendo la muerte, nos pueda ser propuesta la elección de la vida. Y por consiguiente no hay, en todo rigor, ser-para-la-muerte, no hay más que una *vía-de-la-muerte*, que entra en la composición dividida de todo sujeto.

Si la resurrección es sustracción afirmativa a la vía de la muerte, se trata de comprender por qué este acontecimiento, radicalmente singular, funda a los ojos de Pablo un universalismo. ¿Qué es lo que, en esta resurrección, en este «fuera de los muertos», tiene fuerza para suprimir las diferencias? ¿Por qué, por el hecho de que un hombre haya resucitado, se sigue que no hay ni griego ni judío, ni macho ni hembra, ni esclavo ni hombre libre?

El resucitado es el que nos filializa y se incluye en la dimensión genérica del hijo. Es esencial recordar que para Pablo, Cristo no es idéntico a Dios, que ninguna teología trinitaria o sustancialista sostiene la predicación. Completamente fiel al acontecimiento puro, Pablo se contenta con la metáfora del «envío del hijo». Y por consiguiente, para Pablo, no es lo infinito lo que ha muerto en la cruz. Ciertamente, la construcción de la localización del acontecimiento exige que el hijo que nos fue enviado, anulando el abismo de la transcendencia, sea inmanente a la vía de la carne, a la muerte, a todas las dimensiones del sujeto humano. No se deduce de ninguna manera que Cristo sea un Dios encarnado, o que sea necesario pensarlo como ha-

cer-finito de lo infinito. *El pensamiento de Pablo disuelve la encarnación en la resurrección.*

No obstante, aunque la resurrección no sea el «calvario de lo absoluto», aunque no active ninguna dialéctica de la encarnación del espíritu, es verdad que suprime las diferencias en provecho de una universalidad radical, y que el acontecimiento se dirige a todos sin excepción, o divide definitivamente a todo sujeto. Esto es exactamente lo que constituye, en el mundo romano, una invención fulminante. Y sólo se aclara escrutando los nombres de la muerte y los nombres de la vida. Ahora bien, el primero de los nombres de la muerte es: Ley.

CAPÍTULO VII

PABLO CONTRA LA LEY

Dos enunciados parecen comúnmente concentrar, metonimia peligrosa, la enseñanza de Pablo:

1. Lo que nos salva es la fe, y no las obras.
2. Ya no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia.

Habría, pues, cuatro conceptos para disponer las elecciones fundamentales del sujeto: πίστις (la fe) y ἔργον (la obra); χάρις (la gracia) y νόμος (la ley). La vía subjetiva de la carne (σάρξ), cuya realidad es la muerte, organiza la pareja de la ley y de las obras. Mientras que la vía del espíritu (πνεῦμα), cuya realidad es la vida, organiza la de la gracia y de la fe. Entre las dos, el nuevo objeto real, dato-acontecimiento, atravesando «la redención que está en Jesucristo», pasando «διὰ τῆς ἀπολυτρῶσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Rom. 3, 24).

¿Pero de dónde procede que sea necesario rechazar la ley del lado de la muerte? Es porque tomándola en su particularidad, es decir, en las obras que prescribe, es un obstáculo para que la dirección universal de la gracia sea subjetivada como pura convicción, como fe. La ley «objetiva» la salvación y prohíbe que se la relacione con la gratuidad del acontecimiento-Cristo. En Rom. 3, 27 ss., Pablo indica claramente de lo que se

trata, y es justamente de la unión esencial entre acontecimiento y universalidad, siempre y cuando se trate de lo Uno, o más simplemente, de una verdad:

¿De qué, pues, podemos presumir si toda jactancia ha sido excluida? ¿Y en razón de qué ha sido excluida? ¿Acaso por las obras realizadas? No, sino en razón de la fe. Pues estoy convencido de que el hombre alcanza la salvación por la fe y no por el cumplimiento de la ley. Y Dios ¿lo es sólo de los judíos? ¿No lo es también de los paganos? Sí, también de los paganos, ya que uno solo es el Dios que salva a cuantos tienen fe, estén circuncidados o no lo estén.

La cuestión fundamental es saber lo que significa exactamente que hay un solo Dios. ¿Qué quiere decir «mono», en «monoteísmo»? Pablo afronta, renovando los términos, la temible cuestión de lo Uno. Su convicción, propiamente revolucionaria, es que *el signo de lo Uno es el «para todos», o el «sin excepción»*. Que haya un solo Dios debe comprenderse, no como una especulación filosófica sobre la sustancia, o sobre el ente supremo, sino a partir de una estructura de dirección. Lo Uno es lo que no inscribe ninguna diferencia en los sujetos a los que se dirige. Tal es la máxima de la universalidad, cuando su raíz está en el acontecimiento: no hay Uno sino porque lo es para todos. El monoteísmo no se entiende sino tomando en consideración a toda la humanidad. No dirigido a todos, lo Uno se disgrega y se ausenta.

Ahora bien, la ley, para Pablo, designa siempre una particularidad. No es una operación posible de lo Uno, pues no destina su «Uno» falaz sino a quienes reconocen y practican las conminaciones que ella detalla.

La subestructura ontológica de esta convicción (pero la ontología no interesa de ninguna manera a Pablo) es que no hay un Uno-acontecimiento que pueda ser lo Uno de una particularidad. El único correlato posible de lo Uno es lo universal. El positivo general de una verdad contiene lo Uno (en la fábula paulina, la transcendencia divina, el mono-teísmo), lo universal (toda la humanidad, el circunciso como el incircunciso) y lo singular (el acontecimiento-Cristo). Lo particular no puede inscribirse ahí porque concierne a la opinión, a la costumbre, a la ley.

¿Qué puede estar a la altura de la universalidad de una dirección? En todo caso, no la legalidad. La ley es siempre predictiva, particular y parcial. Pablo es perfectamente consciente del carácter siempre estatal de la ley. Entendemos por «estatal» lo que enumera, nombra, y controla las partes de una situación. Que una verdad surja en acontecimiento exige que esté fuera de número, fuera de predicado, que sea incontrolable. Esto es precisamente lo que Pablo llama la gracia: lo que adviene sin estar asentado en un predicado, lo que es trans-legal, lo que acontece a todos sin razón asignable. La gracia es lo contrario de la ley, en la medida que es lo que acontece *sin ser debido*.

Hay ahí una intuición profunda de Pablo, que deshace, por su comprensión universal e ilegal de lo Uno, cualquier incorporación particular, o comunitaria, del sujeto, como también cualquier aproximación jurídica o contractual de su división constitutiva. *Lo que fundamenta un sujeto no puede ser lo que le es debido*. Pues esta fundamentación se anuda a lo que es declarado en una contingencia radical. No hay, en sentido estricto, si se entiende que la humanidad del hombre es su capacidad subjetiva, ninguna especie de «derecho» del hombre.

La polémica contra «lo que es debido», contra la lógica del derecho y del deber, es el centro del rechazo paulino de las obras y de la ley: «Es sabido que al que trabaja no se le cuenta el jornal como favor, sino como deuda» (Rom. 4, 4). Pero para Pablo nada es debido. La salvación del sujeto no podría tener la forma de una recompensa o de un salario. La subjetividad de la fe es no salarial (lo que autoriza, después de todo, que se la declare comunista). La fe es del ámbito del don concedido, χάρισμα. Todo sujeto se inicia con un carisma, todo sujeto es carismático. Siendo el punto de la subjetividad, no la obra que reclama salario o recompensa, sino la declaración del acontecimiento, el sujeto declarante existe según el carisma que le es propio. Toda subjetividad afronta la división en el elemento de una esencial gratuidad de su declaración. La operación redentora es el acontecimiento de un carisma.

En Pablo hay un vínculo fundamental entre universalismo y carisma, entre el poder de dirección universal de lo Uno y la absoluta gratuidad del militantismo. Así dirá, en Rom. 3, 23-24: «Y no hay distinción [διαστολή, que quiere decir "diferencia"]: todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios; pero

ahora Dios los salva gratuitamente (*δωρεάν*) por su bondad en virtud de la redención de Cristo Jesús».

Δωρεάν es una palabra fuerte, quiere decir «por puro don», «sin causa», e incluso, «en vano». Entre el «para todos» del universal y el «sin causa», hay para Pablo un vínculo esencial. Sólo hay dirección a todos en el régimen del sin causa. Sólo es dirigible a todos lo que es absolutamente gratuito. Sólo el carisma, la gracia, están a la altura de un problema universal.

El sujeto constituido por el carisma en la práctica gratuita de la dirección a todos sostiene necesariamente que no hay diferencias. Sólo lo que es carismático absolutamente, esto es, sin causa, detenta esta fuerza de exceso sobre la ley que hace fracasar las diferencias establecidas.

Tal es la raíz del famoso tema paulino de la «sobreabundancia» de la gracia. La ley ordena una multiplicidad mundana predicativa, da a cada parte del todo lo que le es debido. La gracia del acontecimiento ordena una multiplicidad en exceso sobre sí misma, no descriptible, que sobreabunda con relación a sí misma como con respecto a las distribuciones fijas de la ley.

La tesis ontológica profunda es que el universalismo supone que se pueda pensar lo múltiple, no como parte, sino como exceso de sí, como fuera-de-lugar, como nomadismo de la gratuitidad. Si se entiende por «pecado» el ejercicio subjetivo de la muerte como vía de existencia, y, por tanto, como el culto legal de la particularidad, se entiende inmeditamente que lo que se sostiene con el acontecimiento (una verdad, pues, cualquiera que sea) es siempre en exceso impredicable sobre todo lo que el «pecado» circunscribe. Es exactamente lo que dice el famoso texto de Rom. 5, 20-1:

En cuanto a la ley, su presencia sirvió para que se multiplicara el delito. Pero cuanto más se multiplicó el pecado, más abundó la gracia; de modo que si el pecado trajo el reinado de la muerte, también la gracia reinará, y nos alcanzará, por medio de nuestro Señor Jesucristo, la salvación que lleva a la vida eterna.

Las dos vías subjetivas, muerte y vida, cuya no relación constituye al sujeto dividido, son también dos tipos de multiplicidad:

— la multiplicidad particularizante, la que va con su propio límite, que está marcada por el predicado de su límite. La ley es su cifra o su letra;

— la multiplicidad que, excediéndose a sí misma, sostiene la universalidad. El exceso sobre sí misma prohíbe representar a esta multiplicidad como totalidad. La sobreabundancia no es referible a ningún Todo. Es por esto que permite la deposición de la diferencia, deposición que es el proceso mismo del exceso.

Lo que es llamado «gracia» es la capacidad de una multiplicidad postacontecimiento de exceder su propio límite, límite que tiene como cifra muerta un ordenamiento de la ley. La oposición gracia/ley recubre dos doctrinas de lo múltiple.

Queda por comprender por qué el motivo subjetivo asociado a la ley es el del pecado. Aquí tenemos un enredo de una complejidad extrema. Es él, no obstante, el que arrastra en la composición subjetiva que «ley» sea en adelante uno de los nombres de la muerte.

De hecho, de lo que se trata es del deseo (*ἐπιθυμία*), que no hay ninguna razón para traducir aquí por una «concupiscencia» que huele demasiado a confesionario. Para llegar a «la nueva vía» del sujeto, es necesario tener la comprensión más profunda de las conexiones entre deseo, ley, muerte y vida.

La tesis fundamental de Pablo es que la ley, y sólo ella, dota al deseo de una autonomía suficiente para que el sujeto de ese deseo, en relación con esta autonomía, llegue a ocupar el lugar de la muerte.

La ley es lo que da vida al deseo. Mas haciéndolo, fuerza al sujeto a no poder seguir más que la vía de la muerte.

¿Qué es exactamente el pecado? No es el deseo como tal, pues no se comprendería entonces que esté ligado a la ley y a la muerte. *El pecado es la vida del deseo como autonomía, como automatismo.* La ley es requerida para que sea liberada la vida automática del deseo, el automatismo de repetición. Ya que sólo la ley *fija* el objeto del deseo, y lo encadena a ella independientemente de la «voluntad» del sujeto. Es este automatismo objetual del deseo, impensable sin la ley, el que asigna al sujeto la vía carnal de la muerte.

Así se puede ver que lo que está en juego no es ni más ni menos que el problema del inconsciente (Pablo lo llama lo in-

voluntario, lo que yo no quiero, «ὁ οὐ θελω»). La vida del deseo fijada y liberada por la ley es lo que, excentrado del sujeto, se realiza como automatismo inconsciente, con relación a lo cual el sujeto involuntario ya no es capaz de inventar la muerte.

La ley es lo que entrega el deseo a su automatismo repetitivo designándole su objeto. El deseo conquista entonces su automatismo bajo la forma de una transgresión. ¿Cómo comprender «transgresión»? Hay transgresión cuando lo que prohíbe, es decir, nombra negativamente, la ley, se convierte en el objeto de un deseo que vive por sí mismo en vez del sujeto. Este entrecruzamiento del imperativo, del deseo, y de la muerte subjetiva, está condensado así por Pablo: «En efecto, con ocasión del precepto, la fuerza del pecado me sedujo y por medio de él me llevó a la muerte» (Rom. 7, 11).

No se podría imaginar disposición más antikantiana que la que, nombrando «pecado» a la autonomía del deseo cuando su objeto está orientado por el mandato de la ley, designa su efecto como llegada del sujeto al lugar del muerto.

Hasta aquí hemos anticipado. Pero todo está detallado en el texto quizá más célebre de Pablo, aunque también el más enredado, Rom. 7, 7-23, texto que cito por completo antes de retomar la elucidación:

¿Qué quiere decir esto? ¿Que la ley es pecado? ¡De ninguna manera! Sin embargo, yo no conocería el pecado a no ser por la ley. Por ejemplo, yo no sabía lo que era un mal deseo hasta que dijo la ley: No tengas malos deseos. Y así, con ocasión del precepto, la fuerza del pecado despertó en mí toda clase de malos deseos, mientras que sin ley no actuaría la fuerza del pecado. En un tiempo, al no haber ley, todo era vida para mí; pero al venir el precepto, revivió la fuerza del pecado y yo quedé muerto. Y así me encontré con que un precepto hecho para dar vida, resultó para mí instrumento de muerte. En efecto, con ocasión del precepto, la fuerza del pecado me sedujo y por medio de él me llevó a la muerte.

Y el caso es que la ley es santa; y los preceptos son santos, justos y buenos. ¿Se habrá convertido entonces en mortífero para mí algo que de suyo es bueno? ¡De ninguna manera! Lo que pasa es que el pecado, para demostrar su fuerza, se sirvió de una cosa buena para causarme la muerte; de este modo, el pecado, por medio del precepto, ejerce hasta el máximo todo su maléfico poder.

De acuerdo, pues, en que la ley pertenece a la esfera del espíritu. Pero yo soy un hombre acosado por apetitos desordenados y vendido al poder del pecado, y no acabo de comprender mi conducta, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. Pero si hago lo que aborrezco, estoy reconociendo que la ley es buena, y que no soy yo quien lo hace, sino la fuerza del pecado que actúa en mí. Y bien sé yo que no hay en mí —es decir, en lo que respecta a mis apetitos desordenados— cosa buena. En efecto, el querer el bien está a mi alcance, pero el hacerlo no. Pues no hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco. Y si hago el mal que no quiero, no soy yo quien lo hace, sino la fuerza del pecado que actúa en mí. Así que descubro la existencia de esta ley: cuando quiero hacer el bien, se me impone el mal. En mi interior me complazco en la ley de Dios, pero experimento en mí otra ley que lucha contra el dictado de mi mente y me encadena a la ley del pecado que está en mí.

Todo el pensamiento de Pablo apunta aquí a una teoría del inconsciente subjetivo, estructurada por la oposición vida/muerte. Lo prohibido por la ley es aquello por lo que el deseo del objeto puede realizarse «involuntariamente», inconscientemente, es decir, como vida del pecado. Por lo cual, el sujeto, excentrado por este deseo, pasa del lado de la muerte.

Lo que le interesa a Pablo es que esta experiencia (él habla de sí mismo, está claro, casi en el estilo de las *Confesiones* de san Agustín) hace aparecer, bajo condición de la ley, una singular disposición, donde, si el sujeto está del lado de la muerte, *la vida está del lado del pecado*.

Para que el sujeto bascule a otra disposición, donde estaría del lado de la vida, y donde el pecado, es decir, el automatismo de la repetición, ocuparía el lugar del muerto, es necesario romper con la ley. Tal es la conclusión implacable de Pablo.

¿Cómo se organiza el sujeto de una verdad universal, desde el momento en que la ley no puede sostener su división? La resurrección convoca al sujeto a identificarse como tal bajo el nombre de fe (πίστις). Lo cual quiere decir: independientemente de los resultados, o de las formas prescritas, que se llamarán obras. A la manera del acontecimiento, el sujeto *es* subjetivación. La palabra «πίστις» (fe, o convicción) designa exactamente ese punto: la ausencia de toda separación entre sujeto y subjetivación. En esta ausencia de separación, que activa constan-

temente el sujeto en el servicio de la verdad, y le prohíbe el descanso, lo Uno-verdad procede en dirección de todos.

Mas, en el punto donde nos encontramos, quizá podamos, recapitulando y generalizando las figuras inducidas en Pablo por la violencia de la fábula, ordenar en dos teoremas lo que tiene valor materialista; diseñar nuestro materialismo de la gracia.

Teorema 1. No hay Uno sino para todos, y procede, no de la ley, sino del acontecimiento.

Es en esta retroacción del acontecimiento que se constituye la universalidad de una verdad. La ley es inapropiada al «para todos», porque siempre es ley estatal, ley de control de las partes, ley particular. No hay Uno sino a falta de la ley. La universalidad está ligada orgánicamente a la contingencia de lo que nos acontece, y que es la sobreabundancia insensata de la gracia.

Teorema 2. Sólo el acontecimiento, como contingencia ilegal, hace advenir una multiplicidad en exceso sobre sí misma, y, por consiguiente, la posibilidad de sobrepasar la finitud.

El corolario subjetivo, perfectamente establecido por Pablo, es que toda ley es la cifra de una finitud. Es lo que impone que se anude a la vía de la carne y en definitiva a la muerte. Lo que prohíbe el mono-teísmo particularizando su dirección, prohíbe también lo infinito.

Pero sigamos un instante aún los dédalos de la epístola a los Romanos.

Ya lo hemos resaltado en el texto: sin la ley no hay deseo liberado, autónomo, automático. Hay una vida indistinta, indivisa, quizá algo como la vía adánica, antes de la caída, antes de la ley. Es una especie de infancia la que invoca Pablo cuando dice: «En un tiempo, al no haber ley, todo era vida para mí». Pues esta «vida» no es la que hace todo lo real de la vía del espíritu en el sujeto dividido. Es más bien una vida que insepara las dos vías, la vida de un sujeto supuestamente pleno, o indiviso. Si se supone este «antes» de la ley, se supone un sujeto inocente, que ni siquiera ha inventado la muerte. O más bien, la muerte está del lado del deseo: «Sin la ley el pecado es muerte». Lo cual quiere decir: sin ley, no hay autonomía viviente del deseo. El deseo queda, en el sujeto indistinto, una categoría vacía, inacti-

va. Lo que será más tarde la vía de la muerte, o lo que hace al sujeto desplazarse en el lugar del muerto, no es viviente. «Antes de la ley», la vía de la muerte está muerta. Pero también esta vida inocente permanece extraña a la cuestión de la salvación.

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

Ahora bien, la vía del pecado es la de la muerte. Podemos decir, pues, y es el centro del propósito de Pablo: *con la ley, la vía de la muerte, que era ella misma muerte, vuelve a hacerse viviente.* La ley hace vivir a la muerte, y el sujeto, como vida según el espíritu, cae del lado de la muerte. La ley distribuye la vida del lado de la vía de la muerte, y la muerte del lado de la vía de la vida.

La muerte de la vida es el Yo (en posición de muerto). La vida de la muerte es el pecado.

Se puede observar la poderosa paradoja de esta disyunción del Yo (muerto) y del pecado (viviente). Significa que jamás soy yo quien peca, es el pecado el que peca en mí: «la fuerza del pecado me sedujo y por medio de él me llevó a la muerte.» Y: «no soy yo quien lo hace, sino la fuerza del pecado que actúa en mí». El pecado en cuanto tal no interesa a Pablo, que lo es todo excepto un moralista. Lo que cuenta es su posición subjetiva, su genealogía. El pecado es la vida de la muerte. Es aquello de lo que la ley, y sólo ella, es capaz. El precio pagado es que la vida ocupa el lugar del muerto, bajo las especies del Yo.

La extrema tensión de todo el texto proviene de que Pablo quiere expresar un excentramiento del sujeto, una forma particularmente retorcida de su división. Puesto que el sujeto de la vida está en el lugar de la muerte y *viceversa*, se sigue que el saber y la voluntad, de un lado, y el hacer, el obrar, del otro, están completamente disociados. Ésta es la esencia, empíricamente observable, de la existencia bajo la ley. Este excentramiento puede, además, ser puesto en paralelo con la interpretación lacaniana del *cogito* (ahí donde pienso no soy y ahí donde soy no pienso).

Generalicemos un poco. Para Pablo, el hombre de la ley es aquél en quien el hacer está separado del pensamiento. Tal es el efecto de la seducción por el precepto. Esta figura del sujeto, donde la división es entre el Yo muerto y la automaticidad involuntaria del deseo viviente, es, para el pensamiento, una figura de impotencia. Fundamentalmente, el pecado es menos una falta que una incapacidad del pensamiento viviente para prescribir la acción. El pensamiento se disuelve, bajo el efecto de la ley, en impotencia y en raciocinación, pues el sujeto (el Yo muerto) está disociado de una fuerza sin límite, que es la automaticidad viviente del deseo.

Entonces plantearemos:

Teorema 3. La ley es lo que constituye al sujeto como impotencia del pensamiento.

Pero la ley es ante todo la fuerza de precepto de la letra. Conocemos la terrible fórmula de Cor. II, 3, 6-7: «τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ», la letra mata, mientras que el espíritu crea la vida. Sigue la mención de «aquel instrumento de muerte que fue la ley, grabada letra a letra (ἐν γράμμασιν) sobre piedras». La letra mortifica al sujeto en tanto que separa su pensamiento de toda fuerza.

Estaremos de acuerdo en llamar «salvación» (Pablo dice: vida justificada o justificación) a esto: que el pensamiento pueda ser no separado del hacer y de la fuerza. Hay salvación cuando la figura dividida del sujeto sostiene al pensamiento en la fuerza del hacer. Es lo que llamo, por mi parte, un procedimiento de verdad.

Entonces tenemos:

Teorema 4. No hay letra de la salvación, o forma literal de un procedimiento de verdad.

Esto quiere decir que sólo hay letra del automatismo, del cálculo. Lo recíproco es: sólo hay cálculo de la letra. No hay ciframiento sino de la muerte. Toda letra es ciega, y opera a ciegas.

Cuando el sujeto está bajo la letra, o literal, se presenta como correlación disociada de un automatismo del hacer y de una impotencia del pensamiento.

Si se llama «salvación» a la ruina de esta disociación, está claro que va a depender de un surgir sin ley, el cual desencadena el punto de impotencia del automatismo.

Es importante comprender, y retomar, la antidualéctica de la salvación y del pecado. La salvación es el desencadenamiento de la figura subjetiva cuyo nombre es pecado. Hemos visto, en efecto, que el pecado es una estructura subjetiva, y no una mala acción. El pecado no es nada más que la permutación, bajo el efecto de la ley, de los lugares de la vida y de la muerte. Es por esto, sin tener necesidad de una doctrina sofisticada del pecado original, que Pablo puede decir, con sencillez: *estamos* en el pecado. Cuando la salvación desbloquea el mecanismo subjetivo del pecado aparece que ese desencadenamiento es una deslateralización del sujeto.

Esta deslateralización sólo es concebible si se admite que una de las vías del sujeto dividido es trans-literal. Mientras estemos «bajo la ley», esta vía está muerta (es en posición de Yo). Sólo la resurrección hace posible que se vuelva activa. El desenmarañamiento de la muerte y de la vida, donde la vida estaba en posición de resto de la muerte, puede percibirse únicamente a partir del exceso de la gracia, esto es, de un acto puro.

«Gracia» quiere decir que el pensamiento no puede dar razón *integralmente* de la brutal reposición en camino, en el sujeto, de la vía de la vida, es decir, de la conjunción recuperada del pensamiento y del hacer. El pensamiento no puede ser relevado de su impotencia más que por algo que excede su orden. «Gracia» nombra el acontecimiento como condición del pensamiento activo. La condición es, ella misma, inevitablemente en exceso sobre lo que condiciona. Esto quiere decir que la gracia está, en parte, sustraída al pensamiento que ella hace viviente. O, como diría Mallarmé, ese Pablo del poema moderno, es cierto que todo pensamiento emite un golpe de dados, pero también lo es que no podrá pensar hasta el final el azar del cual él es el resultado.

Para Pablo, la figura del quiasma muerte/vida, organizado por la ley, no puede ser relevada, es decir, permutada de nuevo, más que por una operación ilocalizable que alcanza a la muerte y a la vida, y esta operación es la resurrección. Sólo una resurrección redistribuye muerte y vida en sus lugares, mostrando que la vida no ocupa necesariamente el lugar del muerto.

CAPÍTULO VIII

EL AMOR COMO FUERZA UNIVERSAL

Se ha establecido, pues, que ninguna moral, si se entiende por «moral» la obediencia práctica a una ley, puede justificar la existencia de un sujeto: «Sabemos, sin embargo, que Dios salva al hombre, no por el cumplimiento de la ley, sino a través de la fe en Jesucristo» (Gal. 2, 16). Más aún, el acontecimiento-Cristo es propiamente la abolición de la ley, que no era sino el imperio de la muerte: «Cristo nos ha liberado de la maldición de la ley» (Gal. 3, 13). De la misma manera que bajo la ley, el sujeto, excentrado de la vida automática del deseo, ocupaba el lugar del muerto, y que el pecado (o el deseo inconsciente) vivía en él una vida autónoma; también, desplazado fuera de la muerte por la resurrección, el sujeto participa de una vida nueva cuyo nombre es Cristo. La resurrección de Cristo es también *nuestra* resurrección, rompiendo la muerte donde, bajo la ley, el sujeto se había exiliado en la forma cerrada del Yo: «ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal. 2, 20). Recíprocamente, si se persiste en suponer que verdad y justicia pueden obtenerse con la observancia de los preceptos legales, es necesario volverse hacia la muerte, plantear que ninguna gracia nos es concedida en la existencia, y negar la resurrección: «No quiero hacer estéril la gracia de Dios; pero si la salvación (δικαιοσύνη) se alcanza por la ley, entonces Cristo habría muerto en vano» (Gal. 2, 21).

¿Hay que decir que el sujeto que se anuda al discurso cristiano está absolutamente *sin ley*? Varios indicios, en el pasaje de la epístola a los Romanos que hemos ampliamente comentado, nos advierten de lo contrario, y nos comprometen a plantear la cuestión extraordinariamente difícil de *la existencia de una ley trans-litera, de una ley del espíritu*.

Pablo, en el momento mismo en que acomete destituir la ley y dilucidar su relación con la codicia inconsciente, recuerda, en efecto, que «los preceptos son santos, justos y buenos» (ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή, Rom. 7, 12). Más aún, pareciendo invertir de golpe toda la dialéctica que precede, Pablo afirma que «la ley es espiritual» (ὁ νόμος πνευματικός, *ibíd.*, 14).

Parece necesario, pues, distinguir entre la subjetivación legalizante, que es fuerza de muerte, y una ley relevada por la fe, que pertenece al espíritu y a la vida.

Nuestra tarea es pensar la antinomia aparente de estos dos enunciados:

1. «La ley tiene su cumplimiento en Cristo» (τέλος νόμου Χριστὸς, Rom. 10, 4).

2. «El amor es la plenitud de la ley» (πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη), Rom. 13, 10).

Bajo la condición de la fe, de la convicción declarada, el amor nombra una ley no literal, que da al sujeto fiel su consistencia, y efectúa en el mundo la verdad postacontecimiento.

En mi opinión, es una tesis de alcance general. El trayecto de una verdad, que induce a su sujeto a separarse de las leyes estatales de la situación, no es menos consistente, según otra ley que, destinando la verdad a todos, universaliza al sujeto.

Teorema 5. Un sujeto hace ley no literal de la dirección universal de la verdad de la cual él sostiene el proceso.

Esta dirección universal que la fe, pura subjetivación, no constituye por sí misma, la llama Pablo «amor», ἀγάπη, durante mucho tiempo traducido por «caridad», lo cual no dice nada.

El principio es que cuando el sujeto, como pensamiento, consiente a la gracia del acontecimiento —es la subjetivación (la fe, la convicción)—, retorna al lugar de la vida, él que estaba muerto. Recupera los atributos de la fuerza que habían caído

del lado de la ley y cuya figura subjetiva era el pecado. Vuelve a encontrar la unidad viviente del pensamiento y del hacer. Esta recuperación hace ley universal de la vida misma. La ley retorna como articulación de la vida para todos, vía de la fe, ley más allá de la ley. Es lo que Pablo llama el amor.

Ya no debe ser confundida la fe con la sola convicción íntima, de la cual hemos visto que, dejada a sí misma, organiza, no el discurso cristiano, sino el cuarto discurso, el del decir indecible, la clausura del sujeto místico. La verdadera subjetivación tiene como evidencia material la *declaración pública* del acontecimiento, bajo su nombre, que es *resurrección*. De la esencia de la fe es declararse públicamente. La verdad es militante o no lo es. Citando el Deuteronomio, Pablo recuerda que «la palabra está cerca de ti; en tu boca (στόμα) y en tu corazón (καρδία)». Y ciertamente, la convicción íntima, la del corazón, está requerida, pero sólo la confesión pública de la fe instala al sujeto en la perspectiva de la salvación. No es el corazón el que salva, es la boca:

Pues bien, ésta es la palabra de fe que nosotros anunciamos. Porque si proclamas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás. En efecto, cuando se cree con el corazón actúa la fuerza salvadora de Dios, y cuando se proclama con la boca se alcanza la salvación [Rom. 10, 8 ss.].

La realidad de la fe es una declaración efectiva, que enuncia, bajo la palabra «resurrección», que vida y muerte no son ineluctablemente distribuidas como lo son en el «viejo hombre». La fe hace constar, públicamente, que el montaje subjetivo ordenado por la ley no es el único posible. Pero se constata que la fe, confesando la resurrección de un solo hombre, no hace más que declarar una *posibilidad* para todos. La resurrección da fe de que es posible una nueva disposición de la vida y de la muerte, y es esto lo que en primer lugar hay que declarar. Mas esta convicción deja en suspense la universalización del «nuevo hombre», y no dice nada en cuanto al contenido de la reconciliación entre el pensamiento viviente y la acción. La fe dice: Nosotros *podemos* salir de la impotencia y volver a encontrar aquello de lo que nos ha separado la ley. La fe prescribe una posibilidad nueva, aún inefectiva para todos, aunque real en Cristo.

Le corresponde al amor hacer ley para que la universalidad postacontecimiento de la verdad se inscriba continuamente en el mundo y una a los sujetos en la vía de la vida. La fe es el pensamiento declarado de una posible fuerza del pensamiento. No es aún esa fuerza misma. Como lo dice enérgicamente Pablo, «πίστις δι'ἀγάπης ἐνεργουμένη», lo que vale es la fe que actúa por medio del amor (Gal. 5, 6).

Desde este punto de vista, el amor signa, para el sujeto cristiano, el retorno de una ley que, aunque no sea literal, no es menos principio y consistencia para la energía subjetiva iniciada por la declaración de la fe. El amor es, para el hombre nuevo, cumplimiento de la ruptura que él consume con la ley, ley de la ruptura con la ley, ley de la verdad de la ley. Así concebida, la ley de amor puede incluso (Pablo jamás rechaza la oportunidad de una extensión de las alianzas políticas) estar confortada por el recuerdo del contenido de la antigua ley, contenido reducido por el amor a una máxima única que no hay, salvo si se recae en la muerte, que grabar en la piedra, ya que está completamente subordinada a la subjetivación por la fe:

Con nadie tengáis deudas, a no ser la del amor mutuo, pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley. En efecto, los preceptos *no cometerás adulterio, no matarás, no codiciarás*, y cualquier otro que pueda existir, se resumen en éste: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. El que ama no hace mal al prójimo: en resumen, el amor es la plenitud de la ley [Rom. 13, 8].

Este pasaje traduce el doble esfuerzo de Pablo:

— reducir la multiplicidad de prescripciones legales, ya que es a esta multiplicidad del precepto que corresponde, en la forma de los objetos, la autonomía mortífera del deseo. Es necesaria una máxima única, afirmativa, no objetal. Una máxima que no sea suscitación de lo infinito del deseo por la transgresión de lo prohibido;

— hacer que la máxima sea tal que exija la fe para ser comprensible.

El «ama a tu prójimo como a ti mismo» satisface esas dos condiciones (y además, lo cual también es beneficioso, la com-

minación se encuentra en el Antiguo Testamento). Este imperativo único no contiene ninguna prohibición, es afirmación pura. Este imperativo exige la fe, ya que, *antes de la resurrección, el sujeto dejado a la muerte no tiene ninguna razón admisible para amarse a sí mismo*.

Pablo no es de ninguna manera un teórico del amor oblativo, por el que uno se olvidaría de sí mismo en la dilección del Otro. Este falso amor, que pretende que el sujeto se niegue en una relación directa con la transcendencia del Otro, no es más que pretensión narcisista. Corresponde al cuarto discurso, el del decir íntimo e indecible. Pablo sabe muy bien que sólo hay amor verdadero cuando se está primero en estado de amarse a sí mismo. Pero esta relación de amor del sujeto consigo mismo es siempre amor de esa verdad que induce al sujeto que la declara. El amor está, pues, bajo la autoridad del acontecimiento y de su subjetivación en la fe, puesto que sólo el acontecimiento autoriza al sujeto a ser algo distinto del Yo muerto que no se podría amar.

La nueva ley es así el despliegue de la fuerza del amor de sí en dirección de los otros y con destinación a todos, tal y como la subjetivación (la convicción) la hace posible. *El amor es exactamente aquello de lo que es capaz la fe*.

A esta fuerza universal de la subjetivación la llamo una fidelidad de acontecimiento, y es verdad que la fidelidad es la ley de una verdad. En el pensamiento de Pablo, el amor es precisamente fidelidad al acontecimiento-Cristo, según un poder que *destina* universalmente el amor de sí. El amor es lo que hace del pensamiento una fuerza. Es por esto que sólo él, y no la fe, tiene la *fuerza* de la salvación.

Se trata del:

Teorema 6. Lo que da poder a una verdad, y determina la fidelidad subjetiva, es la dirección a todos de la relación consigo mismo inducida por el acontecimiento, y no esa relación misma.

Es lo que se puede llamar el teorema del militante. Ninguna verdad es solitaria, o particular.

Para comprender la versión paulina del teorema del militante, es conveniente partir de dos enunciados aparentemente contradictorios.

Pablo parece asignar la salvación exclusivamente a la fe. Es, incluso, a lo que a menudo se reduce su pensamiento. Por ejemplo (pero el tema es recurrente en las epístolas):

Sabemos, sin embargo, que Dios salva al hombre, no por el cumplimiento de la ley, sino a través de la fe en Jesucristo. Así que nosotros hemos creído en Cristo Jesús para alcanzar la salvación por medio de esa fe en Cristo, y no por el cumplimiento de la ley. En efecto, por el cumplimiento de la ley ningún hombre alcanzará la salvación [Gal. 2, 16].

Pero Pablo asigna, con una energía comparable, la salvación únicamente al amor, yendo incluso hasta sostener que la fe sin amor sólo es subjetivismo vacío. Así:

Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor, soy como campana que suena o címbalo que retiñe. Y aunque tuviera el don de hablar en nombre de Dios y conociera todos los misterios y toda la ciencia; y aunque mi fe fuera tan grande como para trasladar montañas, si no tengo amor, nada soy. Y aunque repartiera todos mis bienes a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, de nada me sirve [Cor. I, 13 ss.].

Y cuando se trata de clasificar las tres operaciones subjetivas mayores del hombre nuevo, la fe, la esperanza y la caridad, o más bien la convicción, la certeza y el amor, es al amor, sin dudarlo, al que concede el primer lugar: «Ahora subsisten estas tres cosas: la fe, la esperanza, el amor, pero la más excelente de todas es el amor» [Cor. I, 13, 13].

De un lado, la declaración del acontecimiento es fundadora del sujeto; del otro, sin amor, sin fidelidad, no sirve para nada. Digamos que a una subjetivación, que no encuentra el recurso de la fuerza de su dirección universal, le falta la verdad de la que en apariencia es, sin embargo, en su mismo surgimiento, el único testigo.

Tratándose de la preeminencia del amor, que es el único que hay que realizar en el mundo la unidad del pensamiento y de la acción, es necesario, además, tener cuidado con el léxico de Pablo, que es siempre de una gran precisión. Cuando se trata de la subjetivación por la fe, Pablo no habla de salvación (σωτηρία),

sino de justificación (δικαίωμα). Es cierto que el hombre está «justificado por la fe» [Rom. 3, 27], pero no es menos cierto que sólo se salva por el amor. Se recordará de paso que si «justificación» retiene aún, en su raíz, el motivo legal de la justicia, la salvación significa, simplemente, «liberación». Así, la subjetivación crea, según el posible indicado por la resurrección de uno solo, el espacio justo de una liberación; pero sólo el amor, que implica la universalidad de la dirección, realiza esta liberación. Sólo él es vida de la verdad, placer de la verdad. Como dice Pablo, «el amor [...] encuentra su alegría en la verdad» (ἡ ἀγάπη [...] συγχαίρει τῇ ἀληθείᾳ) [Cor. I, 13, 5].

Pablo tiene la intuición de que todo sujeto es articulación de una subjetivación y de una consistencia. Esto quiere decir también que no hay salvación instantánea, que la gracia misma sólo es indicación de una posibilidad. El sujeto debe estar dado en su labor y no sólo en su surgir. «Amor» es el nombre de esa labor. La verdad es siempre para Pablo «la fe que actúa por medio del amor» (Gal. 5, 6).

Es tanto como decir que la energía de una verdad, lo que la hace existir en el mundo, es idéntica a su universalidad, cuya forma subjetiva, bajo el nombre paulino de amor, es que se dirige incansablemente a todos los otros, griegos y judíos, hombres y mujeres, hombres libres y esclavos. De donde resulta que «si algún poder tenemos, no es contra la verdad (οὐ δυνάμεθα κατὰ τῆς ἀληθείας), sino a favor de la verdad (ὕπερ τῆς ἀληθείας)» (Cor. II, 13, 8).

Teorema 7. El proceso subjetivo de una verdad es una sola y misma cosa que el amor a esta verdad. Y el militante real de este amor es la dirección a todos de lo que la constituye. La materialidad del universalismo es la dimensión militante de toda verdad.

Libro 103

CAPÍTULO IX

LA ESPERANZA

Pablo, lo hemos visto, establece que «subsisten estas tres cosas: la fe (πίστις), la esperanza (ἐλπίς), el amor (la caridad, ἀγάπη)» (Cor. I, 13, 13). Hemos aclarado la correlación subjetiva de la fe y del amor. ¿Qué pasa con la esperanza?

Descriptivamente, en Pablo y sus sucesores, la esperanza se relaciona con la justicia. La fe autoriza que se espere la justicia. Así, en Rom, 10, 12: «Es creyendo con el corazón como se obtiene la justicia».

¿Pero de qué justicia se trata? ¿Quiere decir Pablo que la esperanza en la justicia es la esperanza en un juicio, el Juicio final? Se trataría de la esperanza en un acontecimiento por venir, que haría la selección entre condenados y salvados. Se haría justicia, y es a este último tribunal de la verdad al que se le confiaría la esperanza.

Contra esta lógica escatológica judicial, Pablo parece más bien caracterizar la esperanza como simple imperativo de la continuación, principio de tenacidad, de obstinación. En Tes. I, la fe es comparada a lo que hace obra (ἔργον), y el amor al trabajo penoso, a la labor, a la pena. La esperanza remite a la resistencia, a la perseverancia, a la paciencia; es la subjetividad de la continuación del proceso subjetivo.

La fe sería la apertura a lo verdadero, el amor sería la efecti-

vidad universalizante de su trayecto, la esperanza, por último, una máxima de perseverancia en ese trayecto.

¿Cómo se articulan la idea del juicio, de la justicia por fin aplicada, y la de la perseverancia, con la del imperativo: «Hay que continuar»? Si nos vamos del lado del juicio, se tiene la esperanza de un salario. Si nos vamos del lado de la perseverancia se tiene una figura subjetiva completamente desinteresada, excepto que sea co-operadora de una verdad. Hay una larga historia de estas dos tendencias, cuyas resonancias políticas duran todavía. La cuestión es siempre saber a qué se aplica la energía militante de un sujeto cualquiera.

Si nos vamos hacia la retribución final, el sujeto se alinea con el objeto. Si la esperanza es más bien el principio de la perseverancia, nos quedamos en el subjetivismo puro. El cristianismo ha caminado en esta tensión, privilegiando casi siempre la retribución, más popular a los ojos de la Iglesia, de la misma manera que el sindicalismo ordinario argumenta con reivindicaciones de la gente para desconfiar mejor de sus arrebatos políticos «irrealistas».

El problema consiste en saber qué relación mantiene la esperanza con la fuerza. ¿Intensifica la fuerza desde fuera, en función de aquello que se espera? ¿Hay un acontecimiento por venir que nos recompensará de haber declarado esforzadamente el acontecimiento que nos constituye? La esperanza es entonces una conexión de acontecimiento, dispone al sujeto en el intervalo de dos acontecimientos, y el sujeto se apoya en la esperanza del segundo para sostener su fe en el primero.

La doctrina objetivante clásica es que el Juicio final legitimaría a los creyentes castigando a los increyentes. La justicia es entonces una repartición, como se ve en los grandes cuadros, Tintoretto o Miguel Ángel, que se regalan visualmente con el contraste entre la ascensión luminosa de los militantes recompensados, y el batacazo de los malos fulminados.

El infierno ha tenido siempre mucho más éxito, artístico y público, que el paraíso, ya que lo que requiere el sujeto, en esta visión de la esperanza, es la idea de que el malvado será castigado. La legitimación de la fe y del amor por la esperanza es entonces puramente negativa. La esperanza está atravesada por el odio a los otros, por el resentimiento. Mas así concebida, la esperanza parece difícilmente compatible con esa reconcilia-

ción en lo universal del pensamiento y de la fuerza con que Pablo nombra el amor.

Y de hecho, en Pablo no se encuentra la concepción judicial y objetiva de la esperanza. Ciertamente, como es un hombre violento y rencoroso (es necesario que la vía de la muerte persista en dividir al sujeto), a veces deja entender que los malvados, es decir, en primer lugar sus enemigos políticos en la construcción de los núcleos cristianos, no serán de ninguna manera bien tratados. Y de la misma manera, a veces acepta imaginar, en cuanto judío de los comienzos del Imperio, que el tiempo nos está contado, que el fin del mundo es para pronto: «Conocéis, además, el tiempo que nos ha tocado vivir; ya es hora de que despertéis del sueño, pues nuestra salvación está ahora más cerca de nosotros que cuando empezamos a creer. La noche está muy avanzada y el día se acerca; despojémonos de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz» (Rom. 13, 11). Pero hay muy pocas concesiones en Pablo a esta atmósfera apocalíptica y agresiva. Aún menos orienta la esperanza a la satisfacción del castigo de los impíos.

El universalismo es la pasión de Pablo, y no es un azar si se le ha llamado «el apóstol de las naciones». Su convicción más clara es que la figura del acontecimiento de la resurrección desborda por todos lados su localización real y contingente, que es la comunidad de los creyentes tal como existe por el momento. El trabajo del amor está aún ante nosotros, el Imperio es vasto. Tal hombre, o tal pueblo, que tienen todas las apariencias de la impiedad y de la ignorancia, deben ser vistos ante todo como aquellos a quienes el militante debe llevar la Nueva. El universalismo de Pablo excluye que el contenido de la esperanza pueda ser un privilegio concedido a los fieles del momento. No es pertinente hacer de la justicia distributiva el referente de la esperanza.

En definitiva, a los ojos de Pablo, la esperanza no es esperanza de una victoria objetiva. Al contrario, es la victoria subjetiva la que produce la esperanza. Intentemos comprender este texto difícil y de gran alcance para cualquier militante de una verdad:

[...] y de la que nos sentimos orgullosos, esperando participar de la gloria de Dios. Y no sólo esto, sino que hasta de las tribula-

ciones nos sentimos orgullosos, sabiendo que la tribulación produce paciencia; la paciencia produce virtud sólida, y la virtud sólida, esperanza. Una esperanza que no engaña [Rom. 5, 2].

La dimensión subjetiva que tiene por nombre «esperanza» es la prueba superada, y no aquello en cuyo nombre se la ha superado. La esperanza es «fidelidad probada», tenacidad del amor en la prueba, y en modo alguno visión de la recompensa o del castigo. La esperanza es subjetividad de una fidelidad victoriosa, fidelidad a la fidelidad, y no representación de su resultado futuro.

La esperanza indica la realidad de la fidelidad en la prueba de su ejercicio, aquí y ahora. Es así como se puede comprender la expresión enigmática «la esperanza no engaña». Se la puede relacionar con el enunciado de Lacan, para el que «la angustia es lo que no engaña», justamente por su carga de realidad, del exceso de realidad de la que resulta. Se podría decir que la esperanza no es el imaginario de una justicia ideal por fin obtenida, sino lo que acompaña la paciencia de la verdad, o la universalidad práctica del amor, en la prueba de la realidad.

Si Pablo no puede ordenar la esperanza en el imaginario de una retribución, además de que se opone, de manera general, a la idea de un «salario» de la fe, es porque la resurrección no tiene ningún sentido fuera del carácter universal de su operación. Nada permite fijar divisiones o reparticiones, desde el momento en que está en juego la contingencia de la gracia: «por la obediencia de uno solo, todos alcanzarán la salvación» (Rom. 5, 19). El «todos los hombres» vuelve sin tregua, «y como por su unión con Adán todos los hombres mueren, así también por su unión con Cristo todos retornarán a la vida» (Cor. I, 15, 22). Aquí no hay lugar para la venganza y el resentimiento. El Infierno, el asadero de los enemigos, no interesa a Pablo.

Cierto, *un* enemigo es identificable, su nombre es la muerte. Pero es un nombre genérico, aplicable a una vía del pensamiento. De este enemigo, muy raramente, Pablo habla en futuro: «El último enemigo a destruir será la muerte» (Cor. I, 15, 26). La justicia de la que se trata en la esperanza puede sin duda decirse muerte de la muerte. Pero se trata de la derrota, desde ahora emprendida, de la figura subjetiva de la muerte. Está copresente en la dirección universal del amor, y no instruye ninguna

partición jurídica entre salvados y condenados. La esperanza afirma más bien, como confianza en la fidelidad del militante, que toda victoria es en realidad una victoria de todos. La esperanza es la modalidad subjetiva de una victoria de lo universal: «Entonces todo Israel se salvará» (Rom. 11, 26).

De la misma manera que el amor es la fuerza general, vuelta hacia todos, del amor de sí como construcción del pensamiento viviente, la esperanza teje la subjetividad de la salvación, de la unidad del pensamiento y de la fuerza, como universalidad presente en cada prueba, en toda victoria. Toda victoria lograda, por muy local que sea, es universal.

Para Pablo es capital declarar que yo sólo estoy justificado en la medida exacta en que todos lo están. La esperanza, cierto, me concierne. Mas esto significa que yo sólo me identifico, en mi singularidad, como sujeto de la economía de la salvación, en la medida en que esta economía es universal.

La esperanza indica que sólo puedo perseverar en el amor porque este amor instaura la universalidad concreta de lo verdadero, y porque esta universalidad me subsume, retorna hacia mí. Es el sentido fuerte del enunciado: «si no tengo amor, nada soy» (Cor. I, 13, 2). Para Pablo, la mediadora de la identidad es la universalidad. Es el «para todos» lo que hace que yo sea contado como uno. Ahí volvemos a encontrar un principio paulino mayor: lo Uno no es asequible sin el «para todos». Lo que designa y experimenta que yo participo de la salvación —desde el momento en que yo soy el obrero paciente de la universalidad de lo verdadero— se llama esperanza. Desde este punto de vista, la esperanza no tiene nada que ver con el futuro. Es una figura del sujeto presente, hacia el que retorna la universalidad en la que trabaja.

Teorema 8. El sujeto se sostiene, en cuanto al imperativo de su propia continuación, porque el acontecer de la verdad que lo constituye es universal, y por consiguiente le concierne efectivamente. Sólo hay singularidad en tanto que hay universal. Si no, no hay, fuera de la verdad, sino particular.

CAPÍTULO X

UNIVERSALIDAD Y TRAVESÍA DE LAS DIFERENCIAS

De que la esperanza sea pura paciencia del sujeto, inclusión de sí en la universalidad de la dirección, no se sigue de ninguna manera que sea necesario ignorar o despreciar las diferencias. Pues si es verdad que, con relación a lo que el acontecimiento constituye, no hay «ni judío ni griego», *el hecho es* que hay judíos y griegos. Que todo procedimiento de verdad deponga las diferencias, y despliegue hasta el infinito una multiplicidad puramente genérica, no autoriza a perder de vista que en la situación (llamémosla: el mundo), *hay diferencias*. Se puede incluso sostener que sólo hay eso.

La ontología subyacente a la predicación de Pablo valoriza los no-entes contra los entes, o más bien: establece que para el sujeto de una verdad, lo que existe es tomado en general, por los discursos establecidos, como inexistente, mientras que los entes que esos discursos validan son, para el sujeto, no-entes. No obstante, esos entes ficticios, esas opiniones, esas costumbres, esas diferencias, son aquello a lo que se dirige la universalidad, aquello hacia lo que se orienta el amor, y finalmente aquello que hay que atravesar para que la universalidad misma se edifique, o para que la genericidad de lo verdadero se despliegue *de manera inmanente*. Cualquier otra actitud remitiría la verdad, no al trabajo del amor (que es la unidad del pensamien-

to y de la fuerza), sino a la clausura del cuarto discurso, iluminista y místico, del cual Pablo, que espera organizar el trayecto de la Nueva en toda la extensión del Imperio, no quiere de ninguna manera que monopolice y esterilice el acontecimiento.

Ésta es la razón por la que Pablo, apóstol de las naciones, no sólo se prohíbe estigmatizar las diferencias y las costumbres, sino que entiende que hay que plegarse a ellas, de tal manera que es a través de ellas, en ellas, como pasa el proceso de su deposición subjetiva. Es la búsqueda de nuevas diferencias, de nuevas particularidades donde *exponer* lo universal, lo que lleva a Pablo más allá de la localización del acontecimiento propiamente dicha (la localización judía), y lo conduce a desplazar la experiencia, histórica, geográfica, ontológicamente. De ahí una tonalidad militante muy reconocible, que combina la apropiación de las particularidades y la invariabilidad de los principios, la existencia empírica de las diferencias y su inexistencia esencial, no por una síntesis amorfa, sino según una sucesión de problemas por resolver. El texto es de una gran intensidad:

Siendo como soy plenamente libre, me he hecho esclavo de todos, para ganar a todos los que pueda. Me he hecho judío con los judíos, para ganar a los judíos; con los que viven bajo la ley de Moisés, yo, que no estoy bajo esa ley, vivo como si lo estuviera, a ver si así los gano. Con los que están sin ley, yo, que no estoy sin ley de Dios pues mi ley es Cristo, vivo como si estuviera sin ley, a ver si también a éstos los gano. Me he hecho débil con los débiles, para ganar a los débiles. He tratado de adaptarme lo más posible a todos [Cor. I, 9, 19 ss.].

No se trata, de ninguna manera, de un texto oportunista, sino de lo que los comunistas chinos llamarán «la línea de masa», llevada hasta la expresión «servir al pueblo», y que consiste en suponer que, cualesquiera que sean sus opiniones y sus costumbres, el pensamiento de la gente está en condiciones, sin tener que renunciar a las diferencias que les hacen reconocerse en el mundo, de atravesarlas y de trascenderlas, si se les capta en el trabajo postacontecimiento de una verdad.

Pero para captarlos aún es necesario que la universalidad no se presente con los rasgos de una particularidad. Sólo se puede trascender las diferencias si la benevolencia con relación a las

costumbres y las opiniones se presenta como *una indiferencia tolerante con las diferencias*, la cual no tiene como prueba material sino poder, y saber, como lo cuenta Pablo, practicarlas uno mismo. De ahí que Pablo sea muy desconfiado con respecto a cualquier regla, a cualquier rito, que afectaría el militatismo universalista, designándolo como portador, a su vez, de diferencias y de particularidades.

Claro está, los fieles de los pequeños núcleos cristianos no paran de preguntarle lo que hay que pensar de la compostura de las mujeres, de las relaciones sexuales, de los alimentos permitidos o prohibidos, del calendario, de la astrología, etc. Pues está en la naturaleza del animal humano, definido por redes de diferencias, gustarle plantear esa clase de preguntas, incluso pensar que sólo ellas son verdaderamente importantes. Pablo manifiesta a menudo, ante esa oleada de problemas muy alejados de lo que para él identifica al sujeto cristiano, una rigidez impaciente: «Si, a pesar de todo, hay algún amigo de discutir, nosotros no tenemos tal costumbre» (Cor. I, 11, 16). Pues es capital, para el destino de la labor universalista, sustraerlo a los conflictos de opiniones, y al enfrentamiento de las diferencias consuetudinarias. La máxima principal es: «μη εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, sin entrar en disputas sobre modos de pensar» (Rom. 14, 1).

La fórmula es tanto más contundente cuanto que «διάκρισις» significa, en primer lugar, «discernimiento de las diferencias». Es al imperativo de no comprometer el procedimiento de verdad en los enredos de las opiniones y de las diferencias a lo que se aferra Pablo. Cierto, una filosofía puede discutir las opiniones, es incluso lo que, para Sócrates, la define. Pero el sujeto cristiano no es un filósofo, y la fe no es ni una opinión, ni una crítica de las opiniones. El militatismo cristiano debe ser una travesía indiferente de las opiniones mundanas, y evitar cualquier casuística de las costumbres.

Pablo, claramente impaciente por volver a la resurrección y a sus consecuencias, pero también preocupado por no desalentar a sus camaradas, se afana, pues, en explicar lo que se come, el comportamiento de un servidor, las hipótesis astrológicas, y finalmente el hecho de ser judío, griego, u otra cosa, que todo eso puede y debe ser considerado como simultáneamente exterior al trayecto de la verdad, y compatible con él:

Hay quien piensa que se puede comer de todo, mientras que el poco formado en la fe sólo come vegetales. El que come de todo, que no menosprecie al que no come ciertas cosas; y el que no come ciertas cosas, que no critique al que come de todo [...] Hay quien da especial relieve a ciertos días, y hay quien los considera todos iguales; que cada cual actúe según su propia conciencia [Rom. 14, 2].

Pablo va muy lejos en esta dirección, y es raro que se le haya imputado un moralismo sectario. Es todo lo contrario, pues se le ve constantemente resistir a las presiones que se ejercen a favor de las prohibiciones, de las costumbres, de las observancias. No duda en decir que «Todas las cosas son ciertamente puras, πάντα καθάρᾶ» (Rom. 14, 20). Y sobre todo polemiza con el juicio moral, que es a sus ojos una escapatoria ante el «para todos» del acontecimiento: «Entonces, ¿cómo te atreves a juzgar a tu hermano? ¿Cómo te atreves a despreciarlo? [...] Dejemos ya de criticarnos los unos a los otros» (Rom. 14, 10 ss.).

El sorprendente principio de este «moralista» termina por decir: todo está permitido («πάντα ἔξεστιν», Cor. I, 10, 23). Sí, en el orden de la particularidad, todo está permitido. Pues si las diferencias son el material del mundo, no es sino para que la singularidad del sujeto de verdad, ella misma incluida en el devenir de lo universal, haga un agujero en ese material. No hay ninguna necesidad para esto, muy al contrario, de pretender juzgarlo o reducirlo.

Que las diferencias particulares o de costumbres sean lo que es necesario *dejar ser*, desde el momento en que se ve en ellas la dirección universal y las consecuencias militantes de la fe (que también dice: no es pecado *sino* la inconsecuencia con la fe, o «lo que no se hace con buena conciencia» [Rom. 14, 23]), se evaluará mejor si se toma dos ejemplos: el de las mujeres y el de los judíos, a propósito de los cuales se ha intentado muchas veces hacer a Pablo el proceso de un sectarismo moralizante, o incluso peor aún.

Se ha considerado a menudo que la predicación paulina abría la época de los orígenes del antisemitismo. Ahora bien, salvo que se considere que romper con una ortodoxia religiosa desde el interior, sosteniendo una herejía singular, es una forma de racismo, lo cual es, a pesar de todo, un exceso retrospectivo

insoportable, es necesario decir que en los escritos de Pablo no hay nada que pueda parecer, ni de lejos, a un enunciado antisemita cualquiera.

La acusación de «deicidio», que ciertamente carga a los judíos con una culpabilidad mitológica aplastante, está completamente ausente en los propósitos de Pablo, por razones simultáneamente anecdóticas y esenciales. Anecdóticas porque de todas formas, y hemos dicho por qué, el proceso histórico y estatal de la condena a muerte de Jesús, y por consiguiente la distribución de las responsabilidades en la materia, no interesan absolutamente nada a Pablo, para quien sólo la resurrección importa. Esenciales porque, mucho antes de la teología trinitaria, el pensamiento de Pablo no se apoya en el tema de una identidad sustancial de Cristo y de Dios, y nada en él corresponde al motivo sacrificial del Dios crucificado.

Son más bien los evangelios, y especialmente el más tardío, el de Juan, los que ponen aparte la particularidad judía, e insisten en la separación de los cristianos de esta particularidad. Lo que sin duda tiende a captar, después de la guerra de los judíos contra la ocupación romana, la benevolencia de las autoridades imperiales, pero ya aleja la propuesta cristiana de su destinación universal, y la abre al régimen diferenciante de las excepciones y exclusiones.

Nada de esto en Pablo. Su relación con la particularidad judía es esencialmente positiva. Consciente de que el emplazamiento del acontecimiento de la resurrección permanece, genealógica y ontológicamente, en la herencia del monoteísmo bíblico, concede incluso a los judíos, cuando designa la universalidad de la dirección, una especie de prioridad: «gloria, honor y paz para los que hacen el bien: para los judíos, en primer lugar, pero también para quienes no lo son» (Rom. 2, 10).

«Para los judíos en primer lugar, Ἰουδαίῳ πρῶτον»: esto es lo que marca, en el movimiento que atraviesa *todas* las diferencias para que se construya lo universal, el primer lugar de la diferencia judía. Razón por la cual Pablo, no sólo considera evidente que sea necesario hacerse «judío con los judíos», sino que argumenta vigorosamente su judicidad para establecer que los judíos están incluidos en la universalidad del Anuncio: «¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo? ¡De ninguna manera! Que yo también soy israelita, del linaje de Abraham y de la tribu de

Benjamín. Dios no ha rechazado al pueblo que había elegido» (Rom. 11, 1).

Por supuesto, Pablo combate a todos aquellos que querían someter la universalidad postacontecimiento a la particularidad judía. Confía en que «no caiga en manos de los que en Judea se oponen a la fe» (Rom. 15, 31). Es lo mínimo para quien sólo identifica su fe con el repliegue sobre sí mismo de una deposición de las diferencias comunitarias y de costumbres. Mas no se trata en ningún momento de juzgar a los judíos como tales, y tanto menos cuanto que, finalmente, la convicción de Pablo, a diferencia de la de Juan, es que «todo Israel se salvará» (Rom. 11, 26).

Esto es porque Pablo dispone el nuevo discurso en una constante y sutil estrategia de desplazamiento del discurso judío. Ya hemos resaltado que los propósitos de Cristo están tan ausentes de sus textos como las referencias al Antiguo Testamento son abundantes. Lo que Pablo se propone no es, evidentemente, abolir la particularidad judía, a la que no cesa de reconocer como el principio de historicidad del acontecimiento, sino animarla desde el interior con todo aquello de lo que ella es capaz con relación al nuevo discurso, y, por tanto, al nuevo sujeto. Para Pablo, el ser-judío en general, y el Libro en particular, *pueden y deben ser re-subjetivados*.

Esta operación se apoya en la oposición de las dos figuras de Abraham y Moisés. A Pablo apenas le gusta Moisés, hombre de la letra y de la ley. Por el contrario, se identifica con agrado con Abraham, por dos razones muy especiales, que resume un pasaje de la epístola a los Gálatas (3, 6):

Aquí está el ejemplo de Abraham: *Creyó a Dios y ello le fue tenido en cuenta para alcanzar la salvación*. Entended, por tanto, que los que viven de la fe, ésos son la verdadera descendencia de Abraham. Ya la Escritura, previendo que Dios salvaría a los paganos por medio de la fe, predijo a Abraham esta buena nueva: *Por medio de ti serán bendecidas todas las naciones*. Así que los que viven de la fe, reciben la bendición junto con Abraham, el creyente.

Se puede ver que Abraham es decisivo para Pablo, en primer lugar porque fue elegido por Dios sólo por su fe, antes de la ley (la cual fue grabada por Moisés, anota Pablo, «cuatrocientos treinta años después»), después porque la promesa que acom-

paña su elección se dirige a «todas las naciones», y no a la sola descendencia judía. Abraham es, pues, una anticipación de lo que se podría llamar un universalismo de la localización judía, que es lo mismo que decir una anticipación de Pablo.

Judío entre los judíos, y orgulloso de serlo, Pablo sólo quiere recordar que es absurdo creerse propietario de Dios, y que un acontecimiento, donde se trata del triunfo de la vida sobre la muerte, cualesquiera que sean las formas comunitarias de una y de otra, activa el «para todos» del que se sostiene el monoteísmo verdadero de lo Uno. Recordatorio donde, una vez más, el Libro sirve para la subjetivación: «Entre ellos estamos nosotros, a quienes ha llamado no sólo de entre los judíos, sino también de entre los paganos. Así lo dice el libro de Oseas: *Al que no es mi pueblo lo llamaré "Pueblo mío", y "Amada mía" a la que no es mi amada*» (Rom. 9, 24).

En lo que concierne a las mujeres, también es falso, aunque a menudo sostenido, que Pablo sea el fundador de una misoginia cristiana. No diremos, ciertamente, que Pablo, que no quiere que se porfíe indefinidamente sobre las costumbres y las opiniones (esto sería comprometer la transcendencia de lo universal en las particiones comunitarias), enuncie sobre las mujeres cosas que nos convienen hoy. Pero, después de todo, es absurdo hacerle comparecer ante el tribunal del feminismo contemporáneo. La única cuestión válida es saber si Pablo, teniendo en cuenta la época, es más bien progresista o reactivo en lo que concierne al estatuto de las mujeres.

En todo caso, un punto decisivo es que Pablo, a la luz del enunciado fundamental que plantea que en el elemento de la fe «no hay ni hombre ni mujer», acepta que las mujeres participen en las asambleas de los fieles y puedan declarar el acontecimiento. Como militante visionario, comprendió los recursos de energía y de extensión que tal participación igualitaria podía movilizar. No tenía ningún deseo de privarse de la presencia a su lado de «la querida hermana Pérsida, que también ha trabajado con afán como auténtica cristiana» (Rom. 16, 12), de Julia, o de la hermana de Nereo.

A partir de esto, el problema es combinar, según las circunstancias, esta exigencia con la evidente y masiva desigualdad que afecta a las mujeres en el mundo antiguo, sin que la discusión en este punto obstaculice el movimiento de universalización.

La técnica de Pablo es entonces lo que se podría llamar *la simetrización segunda*. Se concederá, en un primer tiempo, lo que nadie en la época está dispuesto a cuestionar, por ejemplo que el marido tiene autoridad sobre su mujer. De ahí la fórmula: «La mujer no es ya dueña de su cuerpo, sino el marido» (Cor. I, 7, 4). ¡Horror! Sí, pero, para que ahí se deslice imperceptiblemente la evocación de que lo que importa es el devenir universal de una verdad, se va de alguna manera a neutralizar la máxima inigualitaria por la mención, en un segundo tiempo, de su reversibilidad. Ya que el texto continúa, y hay que citar siempre *también* esta continuación: «como tampoco el marido es dueño de su cuerpo, sino la mujer» (*ibíd.*).

En el fondo, lo que Pablo emprende, y es justo considerar que finalmente es una invención progresista, es *hacer pasar el igualitarismo universalizante por la reversibilidad de una regla inigualitaria*. Esto le permite, al mismo tiempo, no entrar en controversias interminables en cuanto a la regla (que asume desde el principio), y disponer la situación global de tal manera que la universalidad *pueda* retornar sobre las diferencias particularizantes, en este caso la diferencia de los sexos.

De ahí una técnica del balanceo, que, desde el momento en que es cuestión de las mujeres, marca todas las intervenciones de Pablo sin excepción. El matrimonio, por ejemplo. Pablo comienza evidentemente por la regla inigualitaria: «...les mando [...] que la mujer no se separe del marido» (Cor. I, 7, 10). Mas, en la misma tirada: «...y que tampoco el marido se divorcie de su mujer» (*ibíd.*).

Abordemos una cuestión que, en su variante llamada islámica, tiene una cierta actualidad: ¿deben las mujeres cubrir su cabello cuando van a un lugar público? Esto es lo que, evidentemente, piensa todo el mundo en un contexto oriental donde el apóstol intenta fundar grupos militantes. Para Pablo, lo importante es que una mujer «ore o profetice» (que una mujer pueda «profetizar», lo cual quiere decir para Pablo: declarar públicamente su fe, es considerable). Así pues, admite que «toda mujer que ora o habla en nombre de Dios [profetice] con la cabeza descubierta, deshonra al marido» (Cor. I, 11, 5). El argumento es que el largo cabello de las mujeres indica una especie de carácter natural del uso del velo, y que es pertinente redoblar ese velo natural de un signo artificial, que testimonia, en defini-

tiva, de una aceptación de la diferencia de los sexos. Como dice Pablo, la verdadera vergüenza para una mujer es estar rapada, y es la única razón por la que, convocada a la declaración, debe velarse, de tal manera que sea manifiesta que la universalidad de esta declaración *incluye a mujeres que ratifican que son mujeres*. Es la fuerza de lo universal sobre la diferencia como diferencia de lo que es cuestión aquí.

Se podrá decir: pero esta coacción únicamente existe para las mujeres, y esto es una desigualdad flagrante. Nada de eso, en virtud de la segunda simetrización. Pues Pablo tiene cuidado en precisar que «Todo varón que ora o habla en nombre de Dios [profetiza] con la cabeza cubierta, deshonra a Cristo, que es su cabeza», y que es tan vergonzoso para un hombre tener el cabello largo como para una mujer tenerlo corto. La necesidad de atravesar y de testificar la diferencia de los sexos *para* que ésta se indiferencie en la universalidad de la declaración, conduce, en el elemento contingente de las costumbres, a coacciones simétricas, y no a coacciones unilaterales.

Sin duda, Pablo declara, como el eco de una visión jerárquica del mundo entonces extendida por todas partes, y de la cual el culto al emperador es la versión romana, que «la cabeza de todo varón es Cristo, como la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios» (Cor. I, 11, 3). Es el equívoco mismo de la palabra «κεφαλή» (todavía audible en la palabra «cabeza» [jefe]) lo que autoriza a pasar de esta consideración teológico-cósmica al examen de la peligrosa cuestión del velo de las mujeres. El apoyo se toma, como se podía esperar, del relato del *Génesis*: «pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón» (*ibíd.*, 8). La cuestión parece resuelta: Pablo propone un sólido fundamento religioso a la inferiorización de la mujer. Pues bien, nada de eso. Ya que tres líneas después, un vigoroso «por lo demás» (πλήν) introduce la segunda simetrización, que, recordando oportunamente que todo hombre nace de una mujer, vuelve a orientar toda esta construcción inigualitaria hacia una igualdad esencial: «Por lo demás, entre cristianos, ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer. Porque si la mujer fue formada del varón, el varón a su vez existe mediante la mujer».

Pablo permanece así fiel a su doble convicción: con relación a lo que nos acontece, una vez que subjetivamos por una decla-

ración pública (fe), que universalizamos por una fidelidad (amor) y que identificamos con algo nuestra consistencia subjetiva en el tiempo (esperanza), las diferencias son indiferentes, y la universalidad de lo verdadero las anula; con relación al mundo donde la verdad procede, la universalidad debe exponerse a todas las diferencias, y mostrar, en la prueba de su partición, que pueden acoger la verdad que las atraviesa. Lo que importa, hombre o mujer, judío o griego, esclavo o libre, es que las diferencias *contengan lo universal que les acontece como una gracia*. E inversamente, sólo reconociendo en las diferencias su capacidad para contener lo que les adviene de universal, el universal mismo verifica su realidad: «Sucede como con los instrumentos musicales, la flauta o la cítara, por ejemplo. Si no dan los sonidos con claridad, ¿cómo se conocerá que se toca con la flauta o con la cítara?» (Cor. I, 14, 7).

Las diferencias nos dan, como lo hacen los timbres instrumentales, la univocidad reconocible de la melodía de lo Verdadero.

CAPÍTULO XI PARA CONCLUIR

Hemos subtitulado este libro «la fundación del universalismo». Es, está claro, un título excesivo. El universalismo real ya está completamente presente en tal o cual teorema de Arquímedes, en ciertas prácticas políticas de los griegos, en una tragedia de Sófocles, o en la intensidad amorosa de la que testimonian los poemas de Safo. También lo está en *el Cantar de los cantares*, o, invertido en nihilismo, en las deploraciones del *Eclesiastés*.

Hay, sin embargo, con Pablo, en esta cuestión, una fuerte cesura, aún ilegible en la enseñanza de Jesús, en la medida en que tenemos acceso a ella. Sólo esta cesura ilumina el inmenso eco de la fundación cristiana.

Para nosotros, la dificultad reside en que esta cesura no afecta al contenido explícito de la doctrina. Después de todo, la resurrección no es más que una aserción mitológica. Decir que «la serie de números primos es ilimitada» es de una universalidad incuestionable. Decir que «Cristo ha resucitado» es algo sustraído a la oposición de lo universal y de lo particular, puesto que es un enunciado narrativo del cual no podemos asumir que sea histórico.

La cesura paulina concierne en realidad a las condiciones formales, y a las consecuencias inevitables, de una conciencia-verdad enraizada en un acontecimiento puro, separado de

toda asignación objetivista a las leyes particulares de un mundo o de una sociedad, aunque concretamente destinado a inscribirse en un mundo y en una sociedad. Lo que propiamente le corresponde a Pablo haber establecido es que sólo hay fidelidad a tal acontecimiento en la rescisión de los particularismos y en la determinación de un sujeto-de-verdad que indistingue lo Uno y el «para todos». La cesura paulina no se apoya, pues, como es el caso en los procedimientos de verdad efectivos (ciencia, arte, política, amor), en la producción de un universal. Afecta, en un elemento mitológico implacablemente reducido a un solo punto, a un solo enunciado (Cristo ha resucitado), a las leyes de la universalidad en general. Es por esto que se le puede llamar una cesura *teórica*, entendiendo que «teórica» no se opone aquí a «práctica», sino a real. Pablo es fundador, porque es uno de los primeros teóricos de lo universal.

Una segunda dificultad consiste entonces en que Pablo podría ser identificado como filósofo. Yo mismo he sostenido que el propósito de la filosofía no era producir verdades universales, sino organizar su acogida sintética forjando y reorganizando la categoría de Verdad. Auguste Comte definía al filósofo como «especialista de las generalidades». ¿No es Pablo un especialista de las categorías generales de todo universalismo?

Se podría suprimir la objeción diciendo que Pablo no es filósofo, justamente porque asigna su pensamiento, no a generalidades conceptuales, sino a un acontecimiento particular. Que este acontecimiento singular sea del orden de la fábula prohíbe a Pablo ser un artista, o un sabio, o un revolucionario del Estado, pero también le prohíbe todo acceso a la subjetividad filosófica, la cual, o se orienta hacia la fundamentación, hacia la autofundamentación conceptual, o se somete a las condiciones de los procedimientos de verdad *reales*. Para Pablo, el acontecimiento de verdad destituye a la Verdad filosófica, al mismo tiempo que, para nosotros, la dimensión ficticia de este acontecimiento destituye la pretensión a la verdad real.

Hay, pues, que decir: *Pablo es un teórico antifilosófico de la universalidad*. Que el acontecimiento (o el acto puro) invocado por los antifilósofos sea ficticio no es un obstáculo. Lo es tanto en Pascal (es el mismo que para Pablo) como en Nietzsche (la «gran política» de Nietzsche jamás ha partido en dos la historia del mundo, es Nietzsche quien se ha quebrado).

Antifilósofo genial, Pablo advierte al filósofo que las condiciones de lo universal no pueden ser conceptuales, ni en cuanto al origen, ni en cuanto a la destinación.

En lo que al origen se refiere, es requerido que un acontecimiento, especie de gracia supernumeraria a toda particularidad, sea aquello de lo que se parte para deponer las diferencias.

En lo que a la destinación se refiere, ésta no podría ser predicativa o judicial. No hay instancia ante la que hacer comparecer el resultado de un procedimiento de verdad. Una verdad jamás procede de la Crítica. Sólo se sostiene por sí misma, y es correlativa a un sujeto de tipo nuevo, ni transcendental ni sustancial, enteramente definido como militante de la verdad de la que se trata.

Es por esto, como Pablo testimonia ejemplarmente, que el universalismo, que es una producción subjetiva absoluta (no relativa), no distingue el decir y el hacer, el pensamiento y la fuerza. El pensamiento sólo es universal cuando se dirige a todos los demás, y en esta dirección se efectúa como fuerza. Mas desde el momento en que todos son contados según lo universal, incluido el militante solitario, se sigue que lo que se edifica es la subsunción de lo Otro en lo Mismo. Pablo muestra en detalle cómo un pensamiento universal, partiendo de la proliferación mundana de las alteridades (el judío, el griego, las mujeres, los hombres, los esclavos, los libres, etc.), *produce* lo Mismo y lo Igual (ya no hay ni judío, ni griego, etc.). La producción de igualdad, la deposición, en el pensamiento, de las diferencias, son los signos materiales de lo universal.

Contra el universalismo pensado como producción de lo Mismo, se ha pretendido recientemente encontrar su emblema, o su cumplimiento, en los campos [de concentración], donde, cada uno, no siendo más que un cuerpo en las orillas de la muerte, es absolutamente igual a cualquier otro. Este «argumento» es una impostura, por dos razones mayores. La primera es que, leyendo a Primo Lévi o Chalamov, se ve que, por el contrario, el campo [de concentración] produce en todo momento diferencias exorbitantes, instituye como diferencia absoluta entre la vida y la muerte el menor fragmento de realidad, y que esta diferenciación incesante de lo ínfimo es una tortura. La segunda, que concierne más directamente a Pablo, es que una condición necesaria del pensamiento como fuerza

(la cual, recordémoslo, es amor) es que el que es militante de la verdad se identifica él mismo, como cualquier otro, a partir de lo universal. *La producción de lo Mismo es ella misma interna a la ley de lo Mismo*. Ahora bien, la producción por los nazis de los mataderos concentracionarios obedecía al principio opuesto: la creación en masa de cadáveres judíos tenía como «sentido» delimitar la existencia de la raza superior, como diferencia absoluta. La dirección al otro del «como sí mismo» (ama al otro como a ti mismo) era lo que los nazis querían abolir. El «como sí mismo» del ario alemán era precisamente lo que no se dejaba proyectar a ningún sitio, una sustancia cerrada, siempre conducida a verificar su cierre, en ella y fuera de ella, por la carnicería.

La disolución en lo universal de la identidad del sujeto universalizante, máxima de Pablo, hace que lo Mismo es lo que se conquista, incluso alterando nuestra propia alteridad cuando es necesario.

Esta lógica subjetiva conduce, para el sujeto, a una indiferencia a las denominaciones seculares, a lo que atribuye predicados y valores jerárquicos a los subconjuntos particulares. La esperanza es más grande que esas nominaciones. La epístola a los Filipenses (2.9) habla de Cristo como del «nombre que está por encima de todo nombre». Es siempre a tales nombres, más bien que a los nombres cerrados de las lenguas particulares y de las entidades cercadas, a los que pretende el sujeto de una verdad. Todos los nombres verídicos están «por encima de todo nombre». Se dejan declinar y declarar, como lo hace el símbolo matemático, en todas las lenguas, según todas las costumbres, y a través de todas las diferencias.

Todo nombre del que procede una verdad es un nombre de antes de la torre de Babel. Pero debe circular en la torre.

Pablo, ya hemos insistido, no es un dialéctico. Lo universal no es la negación de la particularidad. Es el recorrido de una distancia con relación a la particularidad subsistente. Toda particularidad es una conformación, un conformismo. Se trata de sostener una no conformidad a lo que siempre nos conforma. El pensamiento se pone a prueba de la conformidad, y sólo lo universal lo dispensa, en una labor ininterrumpida, en una travesía inventiva, de esta prueba. Como lo dice magníficamente Pablo: «No os acomodéis a los criterios de este siglo; al contrario, trans-

formaos, renovad vuestro pensamiento [νοῦς, aquí, y no πνεῦμα, de ahí que sea mejor no traducir por “espíritu”]» (Rom, 12, 2).

No se trata, de ninguna manera, de huir del siglo, es necesario vivir con él. Mas sin dejarse formar, conformar. Es el sujeto quien, bajo la comminación de su fe, debe, más que el siglo, ser transformado. Y la clave de esta transformación, de esta «renovación», está en el pensamiento.

Pablo nos dice: siempre es posible que piense en el siglo un pensamiento no conforme. He ahí lo que es un sujeto. Es él quien sostiene lo universal, y no la conformidad.

No es universal sino lo que está en excepción inmanente.

Mas si todo depende de un acontecimiento, ¿hay que esperar? Ciertamente no. Muchos acontecimientos, incluso muy lejanos, exigen ahora que se les sea fieles. El pensamiento no espera, y jamás ha agotado su reserva de fuerza, excepto para quien sucumbe al profundo deseo de la conformidad, que es la vía de la muerte.

Además, de nada sirve esperar, porque está en la esencia del acontecimiento no estar precedido por ningún signo, y sorprendernos con su gracia, cualquiera que sea nuestra vigilancia.

Nietzsche, en el diálogo de Zaratustra con el perro de fuego, dice que los verdaderos acontecimientos llegan con patas de palomas, que nos sorprenden en el momento del mayor silencio. Habría debido reconocer, en este punto como en otros muchos, su deuda con ese Pablo al que abrumba con su vindicta. Primera epístola a los Tesalonicenses (5, 2): «Sabéis muy bien que el día del Señor vendrá como un ladrón en plena noche».

ÍNDICE

Presentación, <i>por Jesús Ríos Vicente</i>	VIII
Prólogo	1
Capítulo I. Contemporaneidad de Pablo	5
Capítulo II. ¿Quién es Pablo?	17
Capítulo III. Textos y contextos	33
Capítulo IV. Teoría de los discursos	43
Capítulo V. La división del sujeto	59
Capítulo VI. La antidualéctica de la muerte y de la resurrección	69
Capítulo VII. Pablo contra la ley	81
Capítulo VIII. El amor como fuerza universal	93
Capítulo IX. La esperanza	101
Capítulo X. Universalidad y travesía de las diferencias	107
Capítulo XI. Para concluir	117