

 Artículos



Pablo: palabra, imperio
y disidencia. Compromiso
y fragmentación en la izquierda

Paul: Word, Empire
and Dissidence. Commitment
and Fragmentation in the Left-Wing

Camila Joselevich

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
latin.filosofia@gmail.com

Alonzo Loza

Facultad de Estudios Superiores Acatlán
Universidad Nacional Autónoma de México
Universidad Iberoamericana
alonzo.loza@hotmail.com

Resumen: Existen lecturas desde enfoques sociohistóricos y retóricos que han reconstruido el paulinismo como un proyecto antilegalista y enfáticamente antimperialista en contra del *euangelion* de Roma. Asimismo, en una cierta filosofía contemporánea se ha llegado a sostener que el planteamiento de Pablo configura discursivamente lo que podría llamarse hoy “sujeto militante” y una subjetividad política “de izquierda”. Sin embargo, otras lecturas matizan o cuestionan lo anterior, observando en el planteamiento paulino la extensión y reproducción de las formas y dinámicas del poder imperial, planteando incluso que el imperialismo paulino es aún más profundo que el romano. En este texto se ponen en diálogo dichos enfoques disciplinarios diferentes, entretnejidos para analizar los alcances y límites del carácter antimperialista y de contrapoder atribuido al paulinismo, así como las luces que esto arroja sobre el debate actual en torno a la subjetividad política y las militancias de izquierda.

Palabras clave: Pablo, *hos mé*, antimperialismo, militancia, izquierdas

Abstract: There are sociohistorical and rhetorical approaches that have reconstructed Paulinism as an anti-legalistic and emphatically anti-imperialistic project, raised against Roman *euangelion*. Likewise, in a certain contemporary philosophy it has been argued that Pauline statement discursively configures what could be called today a “militant subject” and a “leftist” political subjectivity. However, other readings qualify or question the idea above, seeing in Paul the extension and reproduction of imperial power forms and dynamics; they even state that Pauline imperialism is deeper than the Roman one. In this text, these different disciplinary approaches are interwoven in order to analyze the scope and limits of the anti-imperialistic and counter-power character attributed to Paulinism, as well as the relevance this issue has for the current debate about political subjectivity and lefts militancy.

Keywords: Paul, *hos mé*, antimperialism, militancy, political left

Recibido: 25 de septiembre de 2018

Aceptado: 2 de octubre de 2018

Tanto en el ámbito de los estudios críticos del judaísmo y el cristianismo antiguos como en el de la filosofía contemporánea, la cuestión paulina está siendo insistentemente trabajada y repensada. No solo porque las cartas de Pablo de Tarso son los textos más antiguos que conocemos de aquello que se llamará posteriormente cristianismo, y en ese sentido son de especial interés; ni solo por la idea de que Pablo pudo ser ni más ni menos que el ‘fundador del universalismo’, en el sentido de ese judaísmo “bien comprendido” que él proclamó como destino común para todos los pueblos y naciones del orbe sin mediación de la Ley; sino además porque, incluso más allá de esta última afirmación, se ha redimensionado la manera en que los diferentes niveles del entramado teopolítico paulino entran en diálogo con las reflexiones y las acciones sociales y políticas del presente.

Como veremos en el presente escrito, una cierta perspectiva de la filosofía política ha llegado a sostener que en el planteamiento paulino aparece por vez primera la configuración discursiva de lo que podría hoy llamarse un “sujeto militante”, entendido además desde la consideración de una subjetividad política “de izquierda”. Esta alternativa de la izquierda militante ha considerado a Pablo un modelo ejemplar del compromiso militante y sus implicaciones. Por otra parte, enfoques sociohistóricos y retóricos han reconstruido el paulinismo como un proyecto de contrapoder antimperialista e incluso anticolonial basado en la universalización de un *euangelion* teopolítico que habría venido a desgajar —o a reemplazar— el *euangelion* imperial, es decir la *pax*

implementada por Roma con la violencia como vehículo. Esto se ha ubicado, entre otras cosas, en la apropiación e inversión paulina de ciertos conceptos asociados con la ideología imperial, así como en la consecuente inversión de los valores asociados a la identidad que Pablo pondría en marcha, como veremos. Pablo habría sido, así, un militante del antimperialismo cuya figura y cuya propuesta se habrían suavizado solo hasta las epístolas deuteropaulinas y pastorales, la redacción de Hechos de los Apóstoles y, a partir de entonces, a todo lo largo de la historia cristiana hasta hoy —si bien con importantes excepciones—.

Sin embargo, existen lecturas que llevarán a matizar o incluso a cuestionar lo anterior, como veremos aquí; pues también se ha mostrado que, reenfocando la mirada, lo que se observa en el planteamiento paulino es la extensión y reproducción de las formas y las dinámicas del poder existente, una connivencia con el Imperio —deliberada o no— antes que su puesta en jaque. Incluso, que Pablo de Tarso configura un modelo de imperialismo aún más profundo que el romano.

Todo esto nos importa porque el recorrido crítico de los estudios paulinos de las últimas décadas entra en fuerte resonancia con muchas de las urgencias, experiencias y discusiones sobre las formas y contenidos de las luchas liberacionistas, anticapitalistas, antimperialistas y anticoloniales del presente. Veremos que el planteamiento paulino puede estar en plena sintonía y catalizar incluso! una confianza renovada en la articulación de ese tipo de luchas en cualquier rincón del orbe, tanto como puede ser, en cambio, un modelo para su desactivación. La fascinación paulina, su efecto *fabuloso*, el efecto retórico y político de sus cartas, es, pues, el nodo a partir del cual consideramos que la ambigüedad de Pablo y sus lectores contemporáneos puede ser contemplada.

Comenzaremos con la dimensión retórica y discursiva de las estrategias paulinas que ciertos estudios críticos contemporáneos han atendido desde diversos posicionamientos teóricos y disciplinarios. Iremos tejiendo estos enfoques con algunas posturas filosófico-políticas que expresamente defienden o cuestionan los dispositivos postales paulinos. Dicho análisis será la vía de entrada para reconstruir posteriormente las diversas nociones de subjetividad política y de las militancias de izquierdas que las aproximaciones contemporáneas a Pablo ya presuponen o bien construyen sobre la base misma de la lectura de las cartas.

1. Retórica y discurso

Apropiaciones e inversiones: Pablo contraimperial

Desde fines del siglo pasado, si bien con importantes antecedentes, los estudios críticos sobre el paulinismo han arrojado una serie de propuestas por demás interesantes acerca de los giros retóricos —por lo menos— que atraviesan las cartas en clave política y que darían cuenta de su carácter expresamente antimperialista y/o anticolonial. Uno de los argumentos que nos parece más relevante al respecto es el de las inversiones retóricas que Pablo realiza sobre los conceptos centrales del poder imperial romano, cuestión que ha sido abordada en forma nítida por Helmut Koester y Dieter Georgi, entre otros, a comienzos de este siglo.

De frente al despliegue de un poder fundado en un centro político, pero cuya autoridad se reproduce en incontables centros diseminados, cuyo dominio es reivindicado como universal y que basa esa reivindicación en la religión y la teología del César (Georgi 1997: 150-151), es decir, en el Imperio romano, Pablo habría opuesto otro centro y otro universalismo desgajando la retórica teopolítica imperial para llevar a cabo una apropiación de sus conceptos fundamentales. Términos nodales en el léxico político romano como *parousía*, *apantesis*, *pistis* o *eirene*¹ son recuperados por Pablo para referir asuntos relativos al nuevo tiempo y al nuevo mundo que pregona. Así, si *parousía* designaba la llegada o presentación del rey o del emperador a un determinado sitio —un uso técnico relativo a la jerarquía gubernamental— (Koester 1997: 158), Pablo reconduce el término (1Tes 2:19, 3:13, 4:15, 5:23) para referir con él la llegada o presentación de Jesús en la tierra, el verdadero emperador. Si *apantesis* señalaba la reunión festiva y formal de un rey u otro dignatario que llegaba de visita a una ciudad, ahora, adoptado y resignificado, describe en Pablo la recepción festiva del verdadero y único dignatario precisamente en el momento de su *parousía* (1Tes 4:17) (Koester 1997: 160).

Así también, si la *fides*, sinónimo latino de *pistis*, desde Augusto apuntó al compromiso para con el Imperio, sus dioses y sus jerarquías, además de rectitud, veracidad y convicción (Georgi 1997: 149) —todo a la luz de las relaciones clientelares o patronales que fundamentaban el dominio romano—, Pablo la redirige para que apunte a una “fe contraimperial”: es ahora el otro Dios, el

¹ Otros términos fundamentales como *ekklesia*, *kyrios* y *euangelion* funcionan de modo similar. Véanse Koester (1997) y Georgi (1997) para el análisis de esa apropiación.

supramundano, quien tiene un carácter fiable. Solo él puede tener y ofrecer *pistis* (Rom 3:3). En cuanto al lema *eirene kai aspháleia* (“paz y seguridad”) de 1 Tesalonicenses, nuevamente hay una torsión de los términos. Pablo enfatiza la inminencia del fin de los tiempos, cuando el *kyrios* llegara de súbito “como ladrón por la noche” (1 Tes 5:2). “Tan pronto como digan ‘paz y seguridad’, entonces, de improviso, vendrá a ellos el exterminio” (5:3),² una confrontación directa al discurso de la *pax romana*, por mucho tiempo determinante de la propaganda imperial (Koester 1997: 161-162). Esa ridiculización paulina de la *pax* amenaza con develar lo que esta realmente es: una cortina de humo ideológica para la reproducción de la violencia. No era de hecho “paz” para la mayoría de la población, que vivía al día y cuyo futuro dependía de la beneficencia patronal; y lo que tenía de “romano” implicaba un dominio territorial que existía solo en la medida en que pudiera afirmarse violentamente (Georgi 1997: 149). La “paz” y la “seguridad” romanas son para Pablo nada menos que una farsa, y así se anuncia que la *parousía* del verdadero *kyrios* destruiría esa gobernanza de utilería.

Siguiendo a estos dos investigadores del grupo “Paul and Politics” se puede ver que el planteamiento paulino atribuye a la comunidad escatológica de creyentes en Cristo el papel de alternativa —acaso utópica— a la ideología imperante ¡también escatológica! de Roma. El sumo gobernante terrenal es reemplazado con el sumo gobernante celestial, utilizando, aunque retorciéndolo, los nodos discursivos del culto civil imperial: una toma por asalto.

La retórica de la cruz también da cuenta de estos “reversos” o inversiones. Si la crucifixión es el método romano por excelencia para ejecutar a los considerados barbajanes, los más despreciables, no ciudadanos, esclavos y traidores, el plantear un redentor crucificado pone al dominio romano de cabeza: invierte la imperial figura de aquel que nada es (Elliot 1997: 167; Arnal 2008: 81). Lo que distingue al Cristo de Pablo de otros relatos sobre la divinidad en el mundo mediterráneo es su adversario, piensa W. E. Arnal (2008: 82): el antihéroe que hay que vencer en última instancia no es “la muerte” como facticidad, como lo pudo ser por ejemplo en los cultos místéricos, sino nada menos que el Estado como agente de la muerte del héroe divino. En la resurrección, en el sobreponerse a la muerte, lo que se implica metonímicamente es el sobrepo-

² Todas las traducciones de los textos paulinos en el presente trabajo son nuestras y han sido realizadas a partir de las ediciones neotestamentarias de Aland-Nestlé y BAC.

nerse al Estado.³ Es entonces que el héroe divino deviene *kyrios* de los cielos; una *revuelta lógica* quizá; por lo menos una inversión de la lógica del poder.⁴

Veremos más adelante que esta crítica al Imperio, que hasta aquí pasa por una toma por asalto del léxico imperial, transcurre también por la construcción de un compromiso militante que demanda un compromiso infinito presente en cada acción, además de la aceptación de la vanidad y futilidad propia de toda acción (como de toda palabra/vocación). Desde este punto de vista, Pablo le da cuerpo a la noción de la militancia antimperialista.

Es claro y evidente el carácter político de la proclama paulina. Sin embargo, yendo hacia los filamentos de su tejido, ¿hacia dónde apunta eso político que se observa? Las apropiaciones e inversiones que reclaman el poder de los negados por el Imperio, ¿implican desestructurar y transformar las relaciones de poder existentes? ¿O implican, en cambio, reclamar que “los de abajo” pasarán a *reemplazar* a quienes detentan el poder “arriba”, bajo su propio esquema? Si el Cristo crucificado tanto como Pablo *toman por asalto* los nodos retórico-políticos del dominio, ¿estos se disuelven por esa resemantización o, por el contrario, se reproducen y fortalecen puestos de cabeza? ¿Es desenraizar el modo del poder imperante o hilar la continuidad de un régimen imperial con otro nombre y algunas otras funciones vicarias?

Por supuesto, estas preguntas no son nuevas: han atravesado —y en cierta forma en torno a ellas se ha construido— la historia entera del cristianismo y la política occidental.⁵ También son incontables los aspectos que se implican en sus posibles respuestas. Aquí quisiéramos hablar solo de algunos aspectos que, según consideramos, permiten seguir la discusión a través de diferentes posicionamientos.

³ Adelantemos que, en la lectura badiouana de Pablo, la victoria de Cristo sobre la muerte tiene que ver con la muerte considerada no como facticidad, precisamente, sino como “disposición subjetiva” (Badiou 1999: 48).

⁴ Cf. el trabajo de J. J. Abud Jaso (2017), donde el asunto paulino es retomado en la reflexión sobre la filosofía política de Badiou y de cuyo título —*Las revueltas lógicas*— hacemos eco en esta línea.

⁵ Por ejemplo, Peterson, en su famosa discusión con Schmitt sobre la teología política del cristianismo y su relación con los poderes imperiales, recuerda otro momento de la discusión (Peterson 1999: 82). Eusebio de Cesarea, el autor de la *Historia Eclesiástica* y la *Vida de Constantino*, constituye para Peterson el paradigma del teólogo político del monoteísmo monárquico imperial ajeno al dogma trinitario cristiano mejor representado, según Peterson, por Agustín de Hipona. No obstante, el peregrinaje agustiniano del siglo V (y el “agustinismo” político medieval y moderno), junto con los guiños agustinianos a los delegados imperiales son algunos de tantos efectos político-literarios de la retórica epistolar paulina.

Uno de los asuntos en el nivel retórico-discursivo que llevaría a cuestionar, al menos en parte, el carácter radicalmente transformador del planteamiento paulino es su retórica de la disidencia. Esto nos lleva a otro enfoque discursivo: ya no el “nosotros” de la comunidad escatológica frente al Imperio —sin olvidar que también es frente a la Ley judía—, sino el “yo, Pablo” frente a la comunidad escatológica misma.

La desviación como conflicto categórico

De diferentes formas Pablo establece el carácter verdadero del *euangelion* que predica; entre ellas, la descripción del *euangelion* incorrecto y falso. Ciertos grupos de personas o ciertos tipos de prácticas se perfilan como no representativas de la nueva humanidad, perversas formas de entender al *christós* y la salvación que este significa. Las prácticas que Pablo asocia con el mal las comprende como una *versión* de lo verdadero y original, es decir, una mala comprensión y, por tanto, una *separación* de la verdad a él revelada. Esto ocurre con diversos usos, costumbres y tendencias: el legalismo de los judeo-cristianos, la llamada idolatría, los vicios del ánimo y del cuerpo en general —incluyendo la sexualidad *contra naturam*, como la homoerótica, en plena resonancia con el moralismo estoico—, etc. Sin embargo, hay un punto en el que la ‘desviación’ aparece como execrable de suyo, sin ningún elemento concreto como referente. Se trata, como explicaremos, de un uso ambiguo de ciertos términos que da lugar al despliegue de una lógica del desorden, la distancia y el desacuerdo como errores categóricos.

En su carta más temprana, Pablo exhorta a los hermanos a “amonestar a los desordenados (*átaktoi*), consolar a los pusilánimes (*oligópsichoi*), apoyar a los débiles (*astheneis*), ser magnánimos con todos” (1Tes 5:14). Vemos aquí a personas abatidas (¿que han perdido la esperanza, quizá?) y sufren, pero los “desordenados” del inicio del versículo provocan deliberadamente algún tipo de trastorno en la comunidad, por lo que ameritan una reprimenda. El adjetivo *átaktos* apunta a un comportamiento perturbador, desviado y desviante, pero, si bien se establece el deber de amonestar al *átaktos*, no queda del todo claro lo que esto significa. Quizá los diferentes temas abordados a lo largo de la carta se asumen como referentes generales,⁶ pero 5:14

⁶ Por ejemplo, no provocar a “nuestros enemigos” (2:14b-15); no perder la fe (3:3); no restringir la *philadelphia* (3:12, 4:9); no caer en la tentación de la *porneia* (4:1-8); vivir escrupulosamente, en silencio y como buenos trabajadores (4:11) para “proceder

es ya una cláusula conclusiva donde *desorden* significa, acaso, todo aquello al mismo tiempo y, tal vez, otras cosas diferentes también. Sea deliberada o no esa apertura semántica, redundante en perfilar el desorden como indeseable *de suyo*: su sentido concreto debe suponerse. Solo Pablo, en nombre del Cristo, sabe con seguridad sus alcances y límites... pero no los señala. Semejante ambigüedad, entendida junto con Ernesto Laclau (1996: 70) como una subdeterminación o sobredeterminación de significados que impide fijar plenamente el significante, categoriza la quietud y el orden proclamando un nuevo tipo de relación de poder asimétrica entre la congregación y el *nuevo punto* de ordenación: no ya Roma, la Ley hebrea o los patrones, sino Pablo en nombre del Cristo.⁷

Esto es aún más claro en el caso de los “desacuerdos” y las “posturas” que aparecen en Gálatas. En el curso de reprocharles haber prestado atención a otras versiones crísticas, especialmente aquellas que reclaman que es la Ley la que justifica (Gal 1:6, 2:14-16, 3:2, ¡3:13!), Pablo les recuerda a sus destinatarios cuáles son las obras de la carne que atentan contra el espíritu y por tanto desestabilizan a la congregación (5:19-21), lista que incluye cosas como idolatría *porneia*, brujería, borracheras, homicidios, etc., además de pleitos, ira, provocaciones, desacuerdos (*dichostasíai*) y tomas de postura (*haireseis*) (5:20). Como se ve, la lista abarca prácticas, usos y costumbres concretas y con un sentido localizable. También es más o menos discernible en qué consiste un “pleito” o una “provocación”, considerando el furor físico que implican. Sin embargo, *dichostasíai* y *haireseis* no llegan a tener esa claridad pragmáticamente. *Dichostasía* —acción y efecto de tener una postura u opinión distante— queda claro que es un vicio, pero ¿exactamente sobre qué, con quién y cuándo se debe no estar en desacuerdo? El ímpetu desordenado y desestabilizador no está relacionado con un tipo discernible de controversia ni con un estilo particular de actitud pendenciera. Quienes generan el disenso no desestabilizan a la comunidad como los idólatras del mismo versículo, por ejemplo, ni como los agitadores y subversivos judaizantes que se pueden ver aun antes (3:1), pues todos ellos desestabilizan la *ekklesia* en razón concretamente de sus cultos o del nomismo que pregonan, respectivamente. En

decentemente a la vista de los de afuera” (4:12); y/o no rebelarse contra “los que gobiernan e instruyen a ustedes” (5:12-13).

⁷ En la exhortación a “vivir en paz” que aparece en esta misma carta (4:11), J. Punt (2012: 200) percibe el discurso imperial entrometiéndose, voluntaria o involuntariamente, en el paulino.

cambio, quienes aquí “disienten” cometen el error del posible desacuerdo con respecto a cualquier cosa, en cualquier caso: *desestabilizan porque desestabilizan*. Perfilando el desvío en tanto que conflicto sin una dirección clara, se implican allí todas las posibles direcciones a la vez.

Así también las *haireseis* vecinas: sin indicar aquello que no debe “tomarse” (*hairein*) o cuál es la posición o preferencia determinada que no debe asumirse, refieren al acto mismo de optar o preferir. La postura es dañina de suyo y no con respecto a su contenido —el orden social se fundamenta por encima de lo histórico—. *Toda* postura o punto de vista diferente a la de Pablo deviene en una versión radical, a saber, una perversión.

Como si aceptar las noticias del tarsiota no fuera ya un acto de optar; pero este es precisamente el riel del planteamiento paulino: lo que él predica no es una postura ni una opción, en absoluto, sino la manifestación viva de la verdad ¡incluso a pesar de sí mismo! (1Cor 3:5-9). Sin embargo, con esta afirmación el “grado cero” de la verdad no está ya tanto en el concepto de Cristo como en el Cristo *de Pablo*, lo cual puede convertirse fácilmente, con solo desenfocar la mirada, en solamente *Pablo*.

Todo esto está en una relación de recíproca determinación con la noción de unidad comunitaria como unidad crística; por ejemplo, ahí donde las divisiones (*schísmata*) solo pueden ser una pretensión dado que Cristo no está dividido (1Cor 1:12-13). En ese sentido, es notable que *háiresis* reaparece en 1Corintios (11:19) pero con un sentido diferente. Las diferentes posturas son buenas para Cristo/para la comunidad, dice Pablo, tal como la diferencia y la especialización son esenciales para el buen funcionamiento del cuerpo humano (12:12-25) —la idea de armonía natural de Séneca—. Así, las “*haireseis* buenas” de 11:19 son capaces de acrecentar la fuerza del carácter y por tanto de la *ekklesia* misma. Este giro entre *haireseis* “buenas” y “malas” entre las cartas, muestra, en el primero de los casos, que puede llegar a haber “tomas de postura” que no desestabilizan la unidad de la *ekklesia* en cuanto pueden ser asimiladas y adoptar un papel funcional para la integridad del cuerpo crístico; esto es, cuando un referente corporativo puede reencauzarlas. Pero esto es precisamente lo que no ocurre con las nociones de desorden y disenso, como tampoco en la versión gálata de *háiresis*. El anzuelo concreto y corporativo está ausente ahí. La ambigüedad que opera con la doble estrategia de subdeterminación y la sobredeterminación semántica de lo que en cada caso habrá de hacer y pensar el miembro de la comunidad escatológica es lo que traza la construcción del errante execrable y traza también un nuevo centro

de control bajo la idea de que el mero movimiento desordenado y el gesto mismo de desacuerdo son abominaciones señalando *cualquier lugar* donde Pablo no ha puesto la mirada. Desenraizados los referentes corporales de la identidad, el error del distanciamiento-desviación se establece con referencia a un espacio de autoridad renovado: el que Pablo —no ya “Cristo”— representa y ha autorizado. Dicho de otro modo y según lo que veremos a continuación, el único criterio de juicio para toda acción es que esta se apegue al nombre de Cristo; pero Pablo, separado apóstol (*kletós apóstolos*), será el que opere sin norma, sin justificación, por gracia, esa función sobre el nombre.

2. Subjetividad política paulina

En la *koiné* contemporánea de las humanidades es perfectamente asimilable afirmar que los discursos hacen sujetos. Sobre la base de ese lugar común, podemos encontrar en un texto de Ernesto Laclau sobre la retórica de la mística del Pseudo-Dionisio una vía posible para buscar el sentido en que opera y hace sujeto el dispositivo discursivo paulino de la sobredeterminación/subdeterminación semántica. Ahí se lee:

Desapego esencial y compromiso factual son las dos caras de una misma moneda (la retórica mística). Ocurre lo mismo que en la formación de la voluntad revolucionaria de una clase subordinada: cada participación en una huelga, en una elección, en una manifestación, no cuenta tanto como evento particular sino como instancia contingente en un proceso que trasciende todo compromiso particular: la educación de la clase, la constitución de su voluntad revolucionaria. Por un lado, esta última trasciende todo compromiso particular y, en tal sentido, se requiere el desapego respecto de ella; por el otro, sin embargo, sin un serio compromiso con el evento particular no hay constitución de voluntad revolucionaria. De un modo paradójico, es la distancia de lo que se invierte en la acción particular, el lazo puramente contingente con esta última, lo que garantiza la seriedad del compromiso con esa acción (Laclau 2014: 58-9).

Si aplicamos este parangón a la relación Pablo-sujeto militante de izquierda, tenemos que Pablo, por un lado, no tiene interés en codificar un nuevo orden social ni legal: él, en efecto, rompe universalmente con la estructura del Imperio, con la Ley judía y con las determinaciones subjetivas que ambos imponen —judío-gentil, esclavo-liberto, sabiduría-locura, varón-mujer, etc.

(Gal 3:28)—, sobre la base de una fidelidad universal al nombre de Jesús, el Cristo. No obstante, su modo de romper con la ley imperial es a través de la imposición de un desapego radical con cada acción mundana en favor de una vida más allá del mundo, una vida espiritual en Cristo, en su nombre. El efecto de ruptura y/o apropiación o “buen” uso de la semántica imperial que antes veíamos —es decir, asumir que el compromiso con la acción concreta solo puede comenzar sobre la base de la asimilación de su contingencia, de su futilidad, de su vanidad—, implica, sin embargo, una gobernanza azarosa sobre las acciones del creyente paulino en el mundo. El único criterio de juicio para la acción se vuelve, por supuesto, el de la autoridad que señala que el compromiso militante con cada acción es el reconocimiento de que toda acción es vanidad si no está vinculada con el nombre de Cristo. Todo intento de contradecir esto será origen de disidencia y desorden fútil, execrable, inane y *aniquilable* en el sentido estricto del término. Pablo, antes Saulo, funde con su nombre la función emancipadora, antinómica y antimperialista al considerarse apóstol universal de Cristo, *el convocado* (*kletós*, 1Cor 1:1, Rom 1:1) con palabras espirituales, como ningún otro.

La potencia política de esa práctica discursiva —fundir nombres: Cristo-Pablo; fundir funciones: autoridad-emancipación; revocar toda vocación presente: subdeterminación y sobredeterminación— ha sido reivindicada tanto como cuestionada.

Entre los que recuperan a Pablo por parte del pensamiento de izquierda está Alain Badiou⁸ La filosofía badiouana presenta una teoría del cambio, que él llama acontecimiento, la cual completa con una teoría ética del compromiso militante, que llama fidelidad. La obra *San Pablo. La fundación del universalismo* (1999) establece la oposición entre el sistema de las identidades constituidas y la formación de un colectivo que construye la universalidad disruptiva de ese sistema. De acuerdo con Badiou, la frase más importante de Pablo es aquella de Gal 3:28 ya antes referida, la cual señala lo universal del movimiento que funda: “No hay ya judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer”. Para Badiou, “Pablo es un pensador-poeta del acontecimiento, al mismo tiempo que practica y enuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante” (Badiou 1999: 2). Es una figura ejemplar de la fidelidad a un acontecimiento, es decir, al surgimiento de una (im)po-

⁸ Agradecemos a Juan José Abud Jaso sus sugerencias para esta exposición del pensamiento badiouano.

sibilidad inopinada por parte de aquellos que no forman parte del mundo, los olvidados. Pablo personificaría así la convicción que sostiene la creación de (im)posibilidades universales, y este análisis, desde cierto punto de vista, poco tiene que ver con la religión: se trata de elevar su experiencia vital a la intervención y declaración del acontecimiento.

Badiou identifica las “invariantes” de la militancia porque *formalmente* el cristianismo presenta los rasgos propios de la construcción de la universalidad por medio de un Sujeto que construye una comunidad de militancia en torno a un acontecimiento. Pablo identificaría, desde este enfoque, un acontecimiento imposible más allá de cualquier legalidad, que es la resurrección de Cristo, y en torno a él convoca y construye una comunidad (Sujeto) de fieles —un Sujeto es un hacer, un crear; cualquiera puede ser llamado a ese proceso de creación; por eso es universal— que militan para transformar el mundo de acuerdo con las exigencias de este suceso. Pablo excetra el poder del mundo disolviendo toda referencia identitaria sobre la base de la fe a un acontecimiento. Esto es que, al declarar la resurrección de Cristo, se construiría una nueva praxis a partir del Sujeto *ekklesia* que predica sus consecuencias. Afirma el filósofo francés: “El gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, ya sea un pueblo, una ciudad, un imperio, un territorio o 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” (Badiou 1999: 6). Asimismo, como ya veíamos en el planteamiento de W. E. Arnal, anunciar la resurrección de alguien que fue crucificado, así como el que dicha resurrección equivalga a su *triunfo*, está más allá de cualquier posibilidad que el mundo mediterráneo del siglo I —si no es que cualquier otro— pudiera ofrecer. Pablo es, pues, para Badiou, una figura paradigmática de la militancia debido a que organiza a sus fieles en contra de una Ley la cual vacía y despoja de sentido, a la vez despojando de “historicidad cultural” cada proceso de verdad (1999: 7).

Este texto de Badiou inaugura la ola de paulinismo filosófico de izquierda de fin de siglo con el cual el francés no ha entrado en diálogo directo. Con el objeto de reconstruir —imaginándola— la discusión desde sus antecedentes en el siglo XX hasta las reacciones y síntesis más recientes y cercanas, así como referir la manera en que la formación militante paulina que destaca Badiou es efecto de una práctica retórica, como adelantamos en la sección anterior, analizaremos la manera en que diversos filósofos, de Martin Heidegger a Enrique Dussel, han tematizado los efectos de la partícula *hos me* en las cartas

Paulinas, de especial interés porque en ella se encerraría el efecto político paulino de una práctica discursiva concreta. La lógica de subdeterminación y sobredeterminación semántica que hemos analizado en la primera parte del artículo y revisitado con Laclau muestra en este par de palabras toda su potencia y su manera de dar lugar al sujeto paulino militante.

Hos mé: el militante (de) Pablo

La comparativa *hos me*, “como si no” en español, aparece ocho veces en el Nuevo Testamento, todas ellas en las cartas paulinas a los Corintios. El pasaje clave es el que se repite y donde se muestra la lógica discursiva de la partícula es 1Cor 7:29-31, donde se lee: “Les digo, pues, hermanos: el tiempo es corto. Por tanto, aun los que tienen mujer vivan *como si no* la tuviesen; los que lloran, *como si no* llorasen; y los que están alegres, *como si no* lo estuviesen; y los que compran, *como si no* poseyesen; y los que disfrutan del mundo, *como si no* disfrutasen. Porque la apariencia (*schéma*) de este mundo pasa”. Este fragmento se inserta en el contexto de la explicación de Pablo sobre cómo se transforma la vida cotidiana íntima y comunitaria por la vocación mesiánica. La idea principal se repite constantemente: ya en 7:20 se lee con toda claridad el sentido en que debe comprenderse la cualificación adverbial de modo que introduce la partícula: “Cada uno en la vocación en que fue llamado, en ella se quede”. Lo nuclear está en la idea de permanecer. El verbo es *menein*, que significa ‘permanecer’, ‘esperar’, ‘resistir’ (militantemente, sí), soportar. Quien es llamado por la vocación mesiánica se transforma radicalmente, pero debe permanecer a la espera de la *parousía* en el mismo estado en que fue llamado. ¿De qué manera? *Hos me*: como si no estuviera en ese estado. Para poder permanecer en la *klesis*, en la vocación mesiánica, debe configurarse un desdoblamiento y un desapego convocado por la misma vocación. Se permanece, sí, pero solo se puede permanecer si se hace *como si no*.

La vocación militante paulina consiste en la especificidad y concreción de cualquier determinación positiva —bien podría decir “sé universitaria como si no fueras universitaria”, tanto como dice “sé esclavo como si no lo fueras”—, pero considerada en su potencial de volverse un elemento más dentro de la retahíla de nuestras determinaciones. La seriación (ser/tener mujer, ser/tener varón, llorar, estar alegre, ser esclavo o liberto, comprar, disfrutar del mundo, padecer el mundo y sus calamidades, resistir, ser universitaria, etc.) conlleva un efecto sobre las determinaciones enlistadas. La

vocación, en efecto, no consistirá en uno de los elementos del listado, sino acaso en aquello que se muestra en el transcurrir de un elemento a otro. Eso es la vocación: la posibilidad de relacionarse con las determinaciones positivas como si de un listado infinito se tratase, y relacionarse con ellas *hos me*. Toda relación de identidad fuerte, excepto aquella de la fidelidad a la resurrección de Jesús —¡la cual solo se verifica con claridad en la *klesis* del propio Pablo!—, queda reventada de este modo, como ya antes hemos señalado desde otros enfoques. Esa experiencia de vocación que revoca toda *klesis*, toda convocación a ser algo, todo nombre, toda determinación, es la experiencia de la aceptación de la gracia, de la gratuidad, en Pablo. La radicalidad de la gratuita gracia consiste, en efecto, en no tener ningún elemento positivo de certeza que señale la pertenencia al reino de Cristo. Esa gratuidad y su efecto convocador y revocador absoluto —salvífico en sentido eminente, pues permite desvincularse de cualquier determinación— es fundamental para comprender, pues, la figura de autoridad, de índice de gracia, del *kletós apóstolos*.

Esta enigmática formulación paulina, clave para comprender el significado de la vocación mesiánica y sus alcances políticos, ha sido objeto de profundos análisis. Heidegger, en el análisis de la experiencia fáctica de la vida que efectúa en la *Introducción a la fenomenología de la religión* (2005), específicamente en su comentario a las cartas paulinas, ofrece una interpretación del *hos me* que se muestra, según Vattimo (2003: 166), como la fórmula conclusiva del comentario heideggeriano a Pablo. Análoga a la lógica discursiva de la teología negativa que ya analizamos con Laclau, la comparativa *hos me* opera la suspensión de las determinaciones en las que se tiene cada vez la experiencia cristiana, o, si se quiere, es más bien la afirmación de que la espera escatológica cristiana permite la suspensión del compromiso inmediato con las determinaciones del individuo: este se vuelve persona libre en tanto que puede separarse de dichas determinaciones y colocarse en la espera de la *parousía*, pero permaneciendo/esperando según esas determinaciones. Esa espera no tiene una determinación positiva; es solo la permanencia en el mismo lugar, pero *como si no*. La transformación radical del cristiano no se verifica en determinaciones “ónticas” —para evocar terminología heideggeriana posterior—, sino en una interior vinculación con Dios por medio de la suspensión en la espera, es decir: la *thlipsis*, la debilidad de la existencia y la ruptura de la inmediatez de las determinaciones mundanas. Al sacar las consecuencias de esto, dice Heidegger:

La vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada: todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del complejo ejecutivo del haber llegado a ser [por medio de la vocación y el acontecimiento de Cristo], de tal modo que aquel está conjuntamente, pero las referencias mismas y aquello a lo que llevan quedan absolutamente intactos. Quien lo pueda comprender que lo comprenda. *El estar apartado de la vida cristiana suena negativo*. [...] Pese a todo, hay en la vida cristiana un complejo de vida íntegro en el mismo nivel que la espiritualidad, lo cual nada tiene que ver con la armonía de la vida. Con su ser quebrado solo se incrementan la necesidad y la tribulación de los cristianos, solo se han instalado en lo íntimo (Heidegger 2005: 149).

La experiencia fáctica de la vida según se ofrece en las cartas paulinas es una experiencia rayana en el nihilismo.⁹ No obstante, no se trata de un nihilismo aniquilador, sino de un nihilismo que al quebrar las determinaciones positivas de la existencia permite que emerja un complejo de vida en la intimidad. Se niegan las determinaciones, pero esa negación es el surgimiento de la intimidad nunca determinada positivamente sino solo en su relación diferencial con las determinaciones positivas. El planteamiento *hos me* de Pablo abre un ámbito inexplorado de la experiencia que ofrece una resemantización intimista del nihilismo.

Por otro lado, Jacob Taubes propone leer a Pablo como el judío que era, evitando las posteriores derivas del cristianismo. Su lectura de la partícula *hos me* se encuentra en una confrontación entre el nihilismo como política mundial de Benjamin y el mesianismo estetizado de Adorno, ambos considerados como estrategias teórico-políticas modernas de inspiración paulina. Ahí, la aparición de la partícula *hos me* compete solo a Benjamin pero permite oponerlo a Adorno. El mesianismo —y el paulinismo— de Benjamin, según Taubes, está determinado por el *hos me*, mientras que el mesianismo estetizante de Adorno se vuelve una cuestión del *comme si*, del “como si”. Al analizar el *Fragmento teológico-político* de Benjamin, Taubes encuentra referencias veladas a Pablo específicamente sobre el concepto de nihilismo. Dice Taubes:

⁹ No es casual que algunas de las vertientes gnósticas de comienzos del siglo II se basaran en los textos paulinos para reivindicar una vida sustraída, desapegada del mundo en forma radical, concibiendo que este, creación de un demiurgo impostor, no tiene ningún *sentido* (E. Pagels, *The Gnostic Paul* [Filadelfia, Fortress Press, 1975]; y A. H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy* [Edimburg, T&T Clark Ltd., 1996]).

Yo considero que este concepto de nihilismo, como lo desarrolla aquí Benjamin, es también el hilo conductor del *hos me* en Corintios y Romanos. El mundo decae, la *morphé* de este mundo ha pasado. Aquí, la relación con el mundo es, como el joven Benjamin lo entiende, política mundial como nihilismo. Y esto es algo que entendió Nietzsche, que detrás de todo esto hay un profundo nihilismo trabajando, el cual trabaja como política mundial hacia la destrucción del Imperio romano. [...] Benjamin —este es el sorprendente paralelo— tiene una noción paulina de creación; él ve los dolores de parto de la creación, la futilidad de la creación (Taubes 2004: 72).

De esta manera, el judío Benjamin, según el judío Taubes, encuentra en el planteamiento crístico del *hos me* del judío Pablo una forma de apropiación del nihilismo poniendo el énfasis en la experiencia de la finitud y la futilidad de la existencia. *Hos me* contendría en todo caso la única forma posible de permanecer en la existencia si se experimenta con toda radicalidad su insignificancia. Solo podemos permanecer *como si no* y hacer de ello la forma de relación con la realidad, es decir, asumir el nihilismo como política mundial.

A Taubes en ocasiones parece incomodarle cierto apocalipticismo en Benjamin. La lectura que él nos ofrece de Pablo entiende su mesianismo como un incesante mesianismo antinómico militante en contra de todo orden jurídico. La profunda toma de posición partisana en contra de la Ley y de “la política” que extrae Taubes del Pablo de Benjamin no permite, no obstante, que la negación que opera el *hos me* confronte directamente lo negado. La ley y las determinaciones del mundo no pueden ser vividas sino con un profundo recelo que el *hos me* no alcanza a subsanar. Por ello Taubes piensa que el compromiso radical con la inmanencia —y la futilidad— de la existencia no permite a Benjamin asumir la radicalidad del mesianismo de Pablo que requiere del más allá, del otro lado *que* la inmanencia desde donde surge la liberación, a saber, el Dios trascendente que supera la futilidad y contingencia de la existencia. Esa fuga a la trascendencia en Taubes se cristaliza como una militancia contra la ley, siendo que la ley sería el origen del nihilismo en cuanto que negación de la existencia. La realidad no fútil será aquella que se afirma solo sobre la base de la aceptación de la trascendencia divina.

Si bien Heidegger no destaca especialmente el carácter mesiánico del planteamiento paulino y más bien hace referencia explícitamente a su estructura temporal escatológica —“ya y aún no”—, bien podemos decir que la discusión sobre el *hos me*, según la hemos reconstruido ahora, es sobre el

significado del mesianismo, entendiendo por esto la forma subjetiva concreta a la que la vocación mesiánica convoca. Además, esa formación subjetiva se constituye en la reflexión alemana como una vía positiva dentro del nihilismo. Forzando las palabras, hay una forma de vivir *hos me*: asumir el nihilismo entendido como una determinación de nuestra existencia.

Esta reflexión sobre el significado del mesianismo para el nihilismo en la Alemania del siglo xx es recuperada por Giorgio Agamben en un seminario que después se configuró como libro. Para Agamben,

el pasaje paulino sobre el *hos me* puede concluirse con la frase *paragei gar to schema tou kosmou toutou* (1Cor 7:31) / [Pasa, pues, la figura, el modo de ser, de este mundo]. Al poner en tensión cada cosa consigo misma por medio del *como no*, el hombre mesiánico no la cancela sin más, sino que la hace pasar, preparando su fin. Pero eso no es otra figura, otro mundo: es el paso de la figura de este mundo (Agamben 2006: 34).

Frente a la fuga a la trascendencia antinómica de Taubes, Agamben recurre nuevamente a Benjamin (*Umbra*) para pensar una forma de subjetividad que no se resuelva en la oposición a la Ley, sino que la haga inoperante; esto, dentro de su proyecto de una ontología (política) de la potencia. Se trata de una forma-de-vida más acá de la realización del acto y del derecho donde ni la ley ni la propiedad —contra cierto Heidegger— nos determinen, sino que, por el contrario, el *hos me*, al intervenir toda vocación y toda operatividad jurídica, permitiría un uso de pobre (*usus pauper*) de todas las determinaciones positivas. La *chresis*, el uso, será la consecuencia fundamental del *hos me* para el franciscanismo agustiniano de Agamben.

Para Enrique Dussel, en un libro donde recupera, analiza y critica a los autores de los estudios filosófico-teológico-políticos paulinos antes mencionados, en el *hos me* se puede encontrar el centro de la vida militante en favor de un nuevo orden que habita este mundo *como si no*, es decir, asumiendo que no vive para este mundo, sino para transformarlo en el nuevo orden. Esto ocurre en

el tiempo [*kairós* frente *chrónos*] mesiánico, tiempo del peligro, tiempo en el que todas las funciones que se cumplían en el orden antiguo de la Ley (del sistema dominador) se efectúan *como si no* fueran las mismas, porque ahora han cambiado radicalmente de sentido. Antes afirmaban el sistema y se legitimaban

en él. Ahora se tornan *críticas* del sistema (aunque sea la misma praxis: el comer, el estar casado, el ser un militar), porque se *endereza* a otro proyecto (del derrumbe del sistema, como negatividad, hacia la construcción de otro más justo y futuro, como positividad) (Dussel 2012: 31).

Dussel invita a habitar el mundo *críticamente* y dejar inalterada la praxis, enderezándola a un proyecto futuro positivo. Se trata, pues, de reconvertir la estructura del imperio asumiendo en toda su radicalidad y futilidad las determinaciones imperiales al mirarlas ya desde la perspectiva de un proyecto positivo futuro; un enfoque que va en consonancia con la *toma por asalto* de los nodos discursivos del Imperio que veíamos en la sección anterior.

Entre el *hos me* taubesiano-benjaminiano del nihilismo como política mundial y el *hos me* constructivo de un proyecto positivo futuro desde el centro del Imperio a cuestionar hay grandes diferencias y varias escalas de grises. Sin embargo, después de este recorrido podemos pensar, a pesar de las diferencias, que para la serie de autores que hemos analizado, de Heidegger a Dussel, el *hos me* puede pensarse como una armadura para el paulino militante (de izquierda en algunos casos: Badiou, Dussel, Agamben, ¿Taubes?; de una abrumadora ambigüedad político-ideológica en otros: Heidegger), armadura de gran valor para estos lectores modernos de Pablo, la cual habrá de ceñir al sujeto en cada movimiento de la lucha político-existencial. Sin embargo, como hemos visto ya desde diversas interpretaciones, portar militantemente esa armadura implica justamente un desapego del mundo y de las determinaciones propias.

Otra (de tantas) cara de la cuestión: ¿exactamente cuál subjetividad?

El valor, la función y los costos de la armadura paulina, esto es su carácter antimperialista y emancipatorio, ha sido puesto en tela de juicio desde diferentes aproximaciones y diversos niveles de la crítica: desde los enfoques feministas hasta los poscoloniales; desde estudios sociohistóricos y filológicos hasta filosóficos, mostrando los límites de aquella revocación universal paulina de la Ley y el Imperio. En efecto, las lecturas sobre la dimensión antimperialista de Pablo tienden a destacar los pasajes de las epístolas que cuestionan más radicalmente dichas instituciones; sin embargo, aun tomando en seria consideración aquellas tesis, si se apunta la mirada hacia otros sitios se puede ver cómo en las cartas y en lo que estas reflejan de las comunidades destina-

tarias hay bloques heredados e incuestionados de la semántica imperial y de la Ley. Así lo ha planteado Jeremy Punt: “Con una disidente deferencia, el desafío burlón de Pablo al Imperio crea la impresión de que estaba decidido a subvertir sutilmente la propaganda imperialista. Sin embargo, también internalizó y reprodujo la cultura imperial en su empleo y despliegue de la ambivalencia del discurso hegemónico para su propio beneficio” (2015: 147).

Considerando lo anterior, si bien es imposible negar la subjetividad militante que funda el tarsiota, se puede comenzar a dudar de que el *tipo* de subjetividad y de militancia a la cual convoca sean las de un proyecto llana y contundentemente antimperialista. En esta sección veremos someramente algunos de los argumentos que consideramos interesantes sobre esta perspectiva crítica, incluyendo también nuestros propios hallazgos al respecto.

La cuestión del territorio —esto es, el territorialismo— y un cierto ímpetu colonialista en Pablo brotan de inmediato. Sendos debates han seguido este camino, entre ellos los estudios poscoloniales preocupados por desentramar cuánto de *imperium* hay en los registros del evangelio paulino. A nosotras nos interesa aquí simplemente mostrar uno de los pequeños guijarros de este sendero y que nos parece que la ilustra bien. Tiene que ver con el conflicto presente en Gálatas, ya antes mencionado, entre Pablo y los llamados “judaizantes” que visitaron la región insistiendo con la circuncisión en el contexto extrasinagogal como condición para la salvación. Pablo recuerda que había llegado a un buen acuerdo con Pedro y los apóstoles de la circuncisión: ellos predicarían entre judíos y al tarsiota le correspondería el “evangelio de la incircuncisión” (Gal 2:7). El evangelio de ellos es legítimo para Pablo, proveniente de una comunidad más antigua y verdadera (1:17, 2:7-9; Hch 15). Sin embargo, los de Palestina se entrometieron en un área de dominio que no les competía, y es solo entonces que Pablo rechaza su evangelio y censura a los comisionados de Jerusalén como “falsos hermanos intrusos” (2:4).¹⁰ Así, al principio la ira de Pablo no se lanza contra la versión crística de los judaizantes —la circuncisión—, sino contra su interferencia en un área equivocada. Pronto, sin embargo, se empalmará una cosa con otra.

Hay en Pablo un ímpetu de dominio que ya rebasa las consideraciones sobre el carácter verdadero de los diferentes evangelios según se lo había acordado tiempo atrás. La defensa de su dominio —no el de “Cristo”— sobre

¹⁰ Esto, apuntalado con la censura a la actitud traicionera de Pedro, tiempo atrás, en Antioquía (2:12-14).

un determinado territorio lo hace dejar de identificar a los individuos relacionados con Jerusalén como herederos legítimos de una tradición legítima, para ser ahora portadores de una versión trastornada de la verdad: retuercen, deforman, pervierten un evangelio que, sin embargo, ellos conocieron *primero* según lo confirma el propio Pablo. Esa legitimidad radical se esfuma ahora, en cuanto el tarsiota sitúa su no versión antilegalista y radicalmente nueva como la única verdadera y, en un giro fabuloso, la única *original*.

La puesta en tela de juicio del Pablo revocador de las jerarquías y las polaridades imperiales y de la Ley también tiene que ver con su relación con el conocimiento. Pablo, *apóstolos* del conocimiento revelado a él de manera privada, personal e incommunicable (2Cor 12:1-4), se lanza contra la así llamada “sabiduría” judía tanto como contra la intelectualidad romana (1Cor 1:23-24, 3:19), ahora vueltas necedad y demencia. Para el tarsiota la sabiduría está ligada al poder real única y exclusivamente cuando es predicado del *christós* y está determinada por Dios; de lo contrario, será una impostura. Sin embargo, el objetivo de la revelación individual no es construir una base común de conocimiento u ofrecer una raíz educativa común para los miembros de la *ekklesia*; por el contrario, dada en *chárisma*, tal experiencia “confiere al sujeto un estatus adicional: ser un experto en cosas secretas” (Destro y Pesce 2005: 67-68).

La condena al conocimiento de este mundo es una condena política: los llamados sabios, que en realidad nada saben y están enloquecidos, son “los gobernantes de este mundo”; pero los gobernantes de este mundo *nada son* (2:6, 3:19). Como ha planteado N. Elliot (1997), en la cruz, la sabiduría de Dios decretada “antes del tiempo” ha confundido a los gobernantes de esta era, los cuales ahora están siendo destruidos. Pero Cristo, su crucifixión y todo este nuevo modelo de poder son *buenas noticias* reveladas de manera gratuita a fin de cuentas: en *cháris*. Tales noticias incluyen el hecho de que no todos pueden conocer la verdad o alcanzar la verdadera sabiduría, y en todo caso estas no pueden conocerse mediante el debate o la interpretación habitual: la verdadera *sophía Theou* está escondida, “encerrada en el misterio” (2:6-7), no correctamente discernible por los jefes de este mundo (2:8) sino solo por unos pocos, entre quienes no se identifican con aquellos: el mismo Pablo, por ejemplo, quien reivindica para esto su propia debilidad, su *asthénia*: su condición de *kletós* y de *apóstolos* forja una fe que no ha de estribar, dice, en sabiduría de hombres (2:5), sino en aquella divina que se manifiesta en él mismo no sabiendo “nada en absoluto”, no teniendo “supereminencia de

palabra”; siendo pequeño y temeroso (2:1-3). “Nosotros no nos equiparamos con aquellos que se recomiendan a sí mismos”, dirá (2Cor 10:12). El autoproclamado legítimo tutor de la revelación queda inmune, así, a cualquier cargo de soberbia —siempre propia de *los otros*—, movimiento que le permite legítimamente dominar, en sentido fuerte, el nuevo tipo de no conocimiento.

Otro aspecto que matiza el carácter antimperalista de Pablo es el del esquema con el que evalúa el sexo, el género y los roles sociales atribuidos a estos. El horizonte —judeo-helenístico como es— desde el cual Pablo comprende la normalidad y la anormalidad sexo-genérica es compartido por la moral romana ilustrada; especialmente en la asociación que esta plantea entre bien/justicia y naturaleza, y la consiguiente suposición de que las prácticas *contra naturam* conducen al mal y a la injusticia. Y esto está relacionado con el hecho ampliamente demostrado de que el sexo y el género se consideran “normales” en el mundo mediterráneo en cuanto se adecuan al orden social predominante: los roles sexuales dominantes, las características sexuales y el género se espera que se correspondan con los diferentes roles concernientes a las relaciones sociales, económicas y políticas, las cuales *han de ser* asimétricas (Brooten 1996; Knust 2004: 157, 164-165, 173).¹¹ Así, las que se consideran desviaciones sexo-genéricas son aquellas que “desnaturalizan” el cuerpo; son siempre “de afuera” o “de los enemigos”; y brotan de un deseo sexual concebido como “incontrolado”, asociado con la esclavitud, esta a su vez asociada con la feminidad. De tal suerte, las preocupaciones paulinas por la sexualidad “desviada” como la *porneia* y el homoerotismo (*cf. esp.* Rom 1:19-32) no llegan a desmontar la ecuación patriarcal de los conceptos de poder y salvación, acompañando amigablemente las proscipciones de los moralistas romanos e incluso algunas de las leyes imperiales, a la vez que refuerzan en un mismo empuje la moral —¡la legislación!— sexual veterotestamentaria, siendo esta, de hecho, la que opera discursivamente como referente (1Cor 6:9ss). La condena paulina a la *porneia* y el homoerotismo, lejos de “revolucionar” el Imperio, pone a Pablo en una relación de connivencia con él, por más que los jefes de este mundo *nada saben* y *nada son*. Esto nos enfrenta de nuevo a un Pablo más bien ambivalente que fluctuaría entre diferentes tonos teopolíticos de gris.

¹¹ No obstante, es importante considerar el más reciente planteamiento de Rita Laura Segato según el cual, en las culturas premodernas, la sujeción sexo-genérica es el “*molde primordial* de todas las otras formas de dominación” (cursivas nuestras) (2016: 92-93).

Abriendo de nuevo la lente

Para W. E. Arnal, el proyecto paulino puede comprenderse como la aplicación de su propio linaje y sus propias tradiciones ancestrales a contextos donde no son obviamente aplicables, concibiéndolas como un “regalo que debe ser extendido a sus vecinos extranjeros” (2008: 87). Sin embargo, dado que el linaje no es ya consanguíneo —*kata sarká*— sino que se basa en la transmisión del espíritu, la identidad se reorganiza de manera tajante. Pablo “sintetiza etnicidad e identidad política en términos judíos”, plantea Arnal, para crear un politeuma que refleja, reemplazándolo, el politeuma de la polis grecorromana (88-89), esta vez *convocando a los no judíos a formar parte del conjunto* en vez de la operación inversa, a saber, Roma tolerando incluyentemente a las minorías, entre ellas la judía. Pablo apuntaría no simplemente a “sacudirse de encima el yugo del gobierno extranjero, sino a colonizar a los colonizadores” (2008: 88-89). Según Arnal:

Una cosa es proclamar la superioridad de los propios dioses y tradiciones (es decir, invertir la superioridad grecorromana en relación con los “bárbaros” y proclamar que el propio pueblo es superior a todos los de afuera) a puerta cerrada y en el seno de un grupo con una definición autolimitada de identidad, y otra muy diferente es hacerlo en términos de una membresía abierta y enfáticamente universal, una asociación marcada por el reclutamiento activo y el desprecio abierto por las normas cívicas, que se ofrece como un reemplazo también del orden cívico, y que ahora es “imperialmente judía” en lugar de que [el judaísmo] sea un elemento más entre los que constituyen el mundo romano (2008: 95-96).

Si fuera el caso, y si el objetivo de Pablo fuera invertir las jerarquías de la dominación, tal “jerarquía” y tal “dominación” necesitan ser mantenidas como un *tipo* de relación de modo que puedan ser alternadas. Las inversiones que constituyen el planteamiento paulino no están allí para pulverizar la estructura del centro de mando, sino para dislocarla y reubicarla, estableciendo así una relación de poder basada en un renovado punto de ordenación. En suma, el planteamiento paulino se yergue en contra de los poderes existentes y las relaciones de dependencia autoritarias que estos despliegan, no en contra de las relaciones de dependencia autoritarias como tales.

Si seguimos tal tesis, el proyecto de Pablo viene a desmilitarizar el orbe y a desvincular el dominio imperial de la noción tradicional de *éthne*, pero para

afirmar en su lugar un nuevo modelo de dominio “imperialmente judío” en los términos ya vistos de Arnal; es decir, el del único judaísmo “correctamente entendido”, que es extralegal y, por lo tanto, es *solamente subjetivo* —con la importante excepción de la normativa sexual ya vista—. La relación entre el cuerpo y la historia queda, así, profundamente transformada. No es la expansión de un modo de vida referido a las particularidades, sino un modo de vida universal normado, sin embargo, por un nuevo tipo de centro legitimado puramente por la gracia.

Rozitchner, Pablo y la solución final: aniquilación y triunfo

El freudo-marxista argentino León Rozitchner encontró en el análisis de la religión una manera de profundizar en la búsqueda de las determinaciones inconscientes que condicionan la subjetividad capitalista. *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo* es sin duda el texto en que con mayor detenimiento analiza la subjetividad cristiana, específicamente la agustiniana, encontrando en ella la genealogía del sujeto del Capital. El núcleo de su argumento es que el cristianismo se centra en la desmaterialización del sujeto a partir de la negación de la materialidad de la madre por medio de la afirmación de la virginidad de María y la afirmación espiritual del Padre —Padre de la Madre— aunada a la negación rotunda del padre material —José y Patricio en la analogía Jesús-Agustín que construye Rozitchner—. Ese esquema explicativo se complementa con el análisis de la relación que en el cristianismo se establece entre terror y gracia, y la manera en que ese binomio permite pensar la política argentina del siglo xx.

El capítulo final de ese periplo es un comentario casi póstumo a *Sobre La cuestión judía* de Marx, el famoso texto que refiere a la tesis de Bruno Bauer. Allí, Rozitchner busca radicalizar la postura de Marx con base en lo que este mismo sostiene en los *Manuscritos económico-filosóficos*. Según Rozitchner, Marx podría haber destacado que la esencia del cristianismo se encuentra en el radical e íntimo desprecio de las cualidades sensibles de las necesidades prácticas, suplantando, así, a la madre *material* por una espiritual. Esta suplantación es el capitalismo *in nuce*: “lo que comenzó con el fetichismo del cuerpo de Cristo como forma religiosa culmina con el fetichismo de la mercancía en el capitalismo. La forma ‘sujeto’ de Cristo escindida en espíritu y cuerpo configura la forma de todos los objetos ‘económicos’ que satisfacen las necesidades prácticas, adecuados a su modelo religioso: en objetos física-

mente metafísicos” (Rozitchner 2011: 21). La “solución final” propuesta por el cristianismo a la cuestión judía de las necesidades prácticas es el fetichismo de la mercancía llevado a su radicalidad, donde los objetos-mercancía finalmente satisfacen infinitamente la necesidad práctica. No obstante, la verdadera radicalidad del cristianismo como germen del capitalismo no está en el fetichismo de la mercancía referido a los objetos, sino a los sujetos. Ese es el éxito de Pablo:

para que el capitalismo siguiera triunfando, la cuestión judía con san Pablo desde hace casi dos milenios, requería la “solución final” que abarcara entonces no solo a todos los objetos sino también a todos los sujetos —“primero los judíos” (Rom 2:9-10)— que mantengan vivo, al lado del cristianismo, lo que su esencia celeste exige: que sean aniquilados para triunfar definitivamente (Rozitchner 2011: 21).

Entre los críticos de Pablo, Rozitchner podría presentarse como uno de los más extremos, pues lejos de considerar limitada su vocación universal militante antimperialista, muestra que los éxitos de esta son tales que construye una forma radicalmente nueva de subjetividad, una que da lugar a un imperialismo subjetivo que sobre la base de la exigencia de desmaterialización/espiritualización del sujeto —justo esa que configura la partícula *hos me*—, asume que todo triunfo y toda realización comienza con el fracaso, el autoaniquilamiento y la total despotenciación política/material. De esta manera, siguiendo el hilo de Rozitchner, en Pablo se encontraría la génesis de la histórica impotencia de la izquierda para enfrentarse a las avanzadas imperialistas cada vez más potentes del tardocapitalismo.

3. Conclusiones

Ahora bien, ¿cuál es mi recompensa (*misthós/merces*)?
Predicar el evangelio entregándolo gratuitamente,
renunciando al derecho que me confiere el evangelio.

1 Cor 9: 18

Aprendemos de Pablo incluso a transformar con habilidad
en argumento de fe una inscripción fortuita, y a convertir

en emolumento para la doctrina eclesiástica lo que fue escrito para otro uso.

Retórica cristiana, DIEGO DE VALADÉS

Pablo es un problema para el pensamiento tanto como para el compromiso con una praxis política emancipatoria. Lo es fundamentalmente porque se configura como el lugar privilegiado en Occidente para pensar el compromiso político tanto como el punto de quiebre de una incesante fragmentación y confrontación en torno a lo que dicho compromiso implica. Ya sea con el objeto de asumir dicho compromiso o con el de hacer de dicho compromiso un índice de la moción política y social paulina en el análisis socio-histórico, Pablo hace pensar.

La forma de operatividad del discurso y de la subjetivación paulina genera una recompensa/*misthós/merces* —¿mercancía?— sobre la base de la renuncia al uso (*me katachrésthai*) de la autoridad dada por Dios y el abrazo de la gratuidad. La gratuidad, lo fortuito de toda inscripción, da lugar a un uso que genera un emolumento (provecho, bien) para la doctrina. Renunciar al uso en favor de sí —al optar por usar en favor del evangelio— del derecho efectivamente dado por Dios —el derecho de apóstol—, implica, no obstante, la *radical* incuestionabilidad de la autoridad paulina. Esta autoridad ya no obedece a ninguna normatividad pues ha renunciado a su legitimidad efectivamente dada por Dios, excepto la de la gratuidad que la legitima para un uso irrestricto de la palabra para convocar desde cualquier palabra al evangelio. ¡De toda palabra! Incluso habría de decir que especialmente de la palabra fortuita, o, aún más, de la gratuidad de la inscripción de toda palabra.

Las estrategias discursivas y de subjetivación en el contexto imperial de Pablo son analogables a la circunstancia del pensamiento contemporáneo de izquierda. No es azaroso que en la actualidad se haya vuelto a plantear tan decididamente la cuestión paulina en términos de una discusión teórico-táctica de la política de izquierdas después de la crisis del fundamento ontológico-político y del giro lingüístico y retórico del pensamiento político. El Pablo antimperialista y antinómico, tan cercano a la izquierda más anarquizante de las izquierdas intelectuales contemporáneas —Agamben—, en rápidos efectos de torsión ofrece escorzos que pasan por la militancia universalista —cuasicomunista, Badiou—, pero que rápidamente se pueden tornar autoritarios, corporativistas, antidemocráticos e íntimamente imperialistas. En ese

sentido es urgente siempre visibilizar el esquema *kyriárquico*, enfáticamente patriarcal, que se mantiene y reproduce en esta “revuelta lógica”.

Si el planteamiento paulino puede pensarse como una *excentración* que disuelve los puntos de referencia identitaria corporal o terrenal, como podría sugerir Badiou,¹² sobre la base de la gratuidad imposible de un acontecimiento, resulta claro que el condicionamiento de la excentración emancipatoria es la fijación —gratuita pero ya dada: lo dado por Dios a Pablo— de la función a una inscripción en *cháris*, un nombre, por ejemplo, “Pablo”, *apóstolos* del Cristo, el que gratuitamente da noticia del acontecimiento imposible.

Por otro lado, en la *inventio* paulina de la disidencia, el tarsiota le da forma a un tipo de articulación comunitaria que resiste al Imperio aguardando el fin, mas una articulación que debe dar lugar a sujetos negados y execrados incluso entre quienes no están deliberadamente abusando de un determinado poder o estableciendo de manera oportunista nuevas relaciones de dominio. ¿Cómo se establece el punto desde el cual se juzga lo execrable desde dentro de un proyecto universal antimperialista? El desorden y el disenso, no asimilables por los esfuerzos de la *incorporación*, tendrán que indicar hacia cualquier lugar donde el Cristo de Pablo esté ausente, pues si indicaran una referencia o una inscripción concreta de esa ausencia serían incorporables bajo la lógica “conciliatoria” paulina. Puesto que se desenraizan las referencias terrenales de la identidad, el error del desorden-disenso(-desviación) se establece solo con referencia al espacio de autoridad renovado por la gracia: el lugar que Pablo representa y que ha sido autorizado por la gracia de un acontecimiento del cual solo él da noticia. La abominación del desvío implica una perversión de la verdad en la medida en que se aleja *de Pablo* —el nuevo padre—, no tanto de “Cristo”. *Yo no tengo derecho a tener esta autoridad que tengo sobre ustedes; pero la tengo.*

Pablo no es un “error”; sus torsiones no son distorsiones. Se trata de una de las hebras que tejen nuestra historia y ¡también! el pensamiento de las izquierdas. Pensar que es un error, una aberración o una distorsión impediría que pudiéramos comprendernos en nuestro presente. Pensar, sin embargo, que el apóstol de los gentiles es la lente que nos permitirá ver con claridad incuestionable los objetivos, modos y medios para la praxis política es dejar pasar de largo la amplitud galáctica que la lente Pablo, ese productor de discurs-

¹² “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” (Badiou 1999: 20).

so y subjetivación, nos permite observar en la historia teológico-política de Occidente. Sabernos en la amplitud astronómica de nuestra historia paulina, con sus hoyos negros y sus estrellas blancas, nos permite, al menos, sopesar la magnitud del compromiso con el pensamiento y la praxis políticas; y quizá asumirlo, incluso —¿o solo?— cuando implica la fragmentación radical.

Bibliografía

- ABUD JASO, Juan José (2017). *Las revueltas lógicas. La filosofía y la política en Althusser, Badiou y Rancière*, tesis de doctorado, México, UNAM.
- AGAMBEN, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Trotta.
- ARNAL, William E. (2008). “Doxa, Heresy and Self-Construction. The Pauline *Ekklesiái* and the Boundaries of Urban Identities”, en E. Iricischi y H. M. Zellentin (ed.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Col. “Texts and Studies in Ancient Judaism”, 119, Tübingen.
- BADIOU, Alain (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. Danielle Reggiori, Barcelona, Anthropos.
- BROOTEN, Bernardette (1996). *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago, University of Chicago Press.
- DESTRO, Adriana, y Mauro PESCE (2005). “¿Continuidad o discontinuidad entre Jesús y los grupos de sus seguidores? Prácticas de contacto con lo sobrenatural”, en S. Guíjarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- DUSSEL, Enrique (2012). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, San Pablo.
- ELLIOTT, Neil (1997). “The Anti-Imperial Message of the Cross”, en R. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International.
- GEORGI, Dieter (1997). “God Turned Upside Down”, en R. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International.
- HEIDEGGER, Martin (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*, pról. y trad. Jorge Uscatescu, Madrid, Siruela.
- KNUST, Jennifer Wright (2004). “Paul and the Politics of Virtue and Vice”, en R. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press.
- KOESTER, Helmut (1997). “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in 1 Thessalonians”, en R. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International.
- Laclau, Ernesto (1996). “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, en E. Laclau y C. Mouffe, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- LACLAU, Ernesto (2014). “Sobre los nombres de Dios”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- LOGAN, Alastair. H. B. (1996). *Gnostic Truth and Christian Heresy*. Edimburgh, T&T Clark Ltd.
- Novum Testamentum Graece, ed. E. y E. Nestle, 27ª ed. rev. B. y K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini y B. M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
- Nuevo Testamento Trilingüe, ed. José María Bover y Josep O'Callaghan, 5ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.
- PAGELS, Elaine (1975). *The Gnostic Paul*. Philadelphia, Fortress Press.
- PETERSON, Erik (1999). *El monoteísmo como problema político*, trad. Agustín Andreu. Madrid, Trotta.
- PUNT, Jeremy (2012). "Negotiating Empires, Then and Now", en J. Marchal (ed.), *Studying Paul's Letters. Contemporary Perspectives and Methods*, Minneapolis, Fortress Press. PUNT, Jeremy (2015). *Postcolonial Biblical Interpretation. Reframing Paul*, Leiden-Boston, Brill.
- ROZITCHNER, León (2011). "La cuestión judía", Rosa Blindada, s/a, <http://www.nuevaradio.org/lrb/b2-img/rozitchner_cuestion_judia.pdf>.
- SEGATO, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- TAUBES, Jacob (2004). *The Political Theology of Paul*, ed. Aleida y Jan Assman (et al.), trad. Dana Hollander, Stanford, Stanford University Press.
- VATTIMO, Gianni (2003). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós.

Camila Joselevich

Doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Desde 2012, coordinadora del Proyecto-Seminario de Investigación PIFFYL-UNAM "Paleocristianismo y Teología Política". Profesora en la carrera de Desarrollo y Gestión Interculturales (FFYL - UNAM) desde 2011. Autora de los artículos "Poder, contrapoder y discurso en la eclosión del cristianismo: Pablo de Tarso", en *Palabra de Clío. Revista de la Red de Estudios Asia-Pacífico*, México, 2018; y "Heresiología en los extractivismos: los 'antimineros'", en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, Bogotá-Colombia, núm. 24: 105-122, enero-junio de 2016.

Alonzo Loza

Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y licenciado en Filosofía por la FFYL-UNAM. Es profesor de asignatura en diversas instituciones, entre ellas la FES-Acatlán-UNAM y la UIA. Actualmente realiza su investigación de doctorado (Universidad Iberoamericana) sobre la noción de vocación como vínculo entre retórica, filosofía y militancia en algunos de los retóricos del siglo XVI y XVII novohispanos. Sus investigaciones giran en torno a la historia de la filosofía, especialmente la filosofía medieval y la ontología y filosofía política contemporáneas. Ha publicado artículos sobre el pensamiento de Agustín de Hipona y sus lecturas contemporáneas.