

# Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas

Reyes Mate

## Introducción

1. En febrero de 1987, Jacob Taubes imparte cuatro clases sobre San Pablo ante un público reducido de estudiantes. Se las entrega como su testamento pues sabe que la cita con la muerte es inminente. De Pablo se había ocupado siempre aunque la idea de articular sus innovadoras ideas en un curso se la había dado o, mejor, perdido Carl Schmitt diez años antes.

Jacob Taubes, el profesor judío de la Universidad Libre de Berlín, referente crítico, junto a su amigo Herbert Marcuse, de los estudiantes de izquierda en los sesenta y setenta, había seguido como sumo interés los trabajos de Carl Schmitt, el lúcido jurista alemán enfangado, sin embargo, en todos los charcos políticos, también en el nazi. Sus implicaciones políticas habían sido motivo suficiente para que el judío Taubes hubiera evitado todo encuentro físico. Hasta que septiembre de 1979 recibe el aviso de un Schmitt enfermo que le ruega por favor que venga a visitarle. Taubes accede y durante un par de días hablan sobre todo de la Carta a los Romanos. Schmitt queda impresionado por la visión de Taubes -algo que “me va a ocupar todo lo largo de vida” según le cuenta en una carta del 24 de noviembre. “Taubes”, le dice al final, “antes de morir tiene vd que contarle a algunas personas”. Lo hace ahora, en febrero de 1987 a las puertas de la muerte, ante un puñado de estudiantes protestantes de Heidelberg.

2. Jacob Taubes<sup>1</sup>, buen conocedor del pensamiento judío, es un filósofo muy atento a los problemas de su tiempo. El hecho de que cuando murió no tuviera más que un libro publicado -*Abendländische Eschatologie*- pese a una vida dedicada a la docencia se explica por la vitalidad de un pensamiento que buscaba la confrontación, el ir al grano sin perderse en erudiciones. Sus argumentos venían de lejos pero los problemas eran los que tenía delante.

Dos eran los focos que reclamaban su atención: en primer lugar, la amenaza al hombre que hemos conocido. Notaba que aumentaba el número de filósofos que reclamaban despedir a ese hombre a quien argumentos morales y racionales muy exigentes le habían colocado ante obligaciones excesivas, muy por encima de sus posibilidades reales ( está pensando en Hans Blumenberg, en Odo Marquard, en Hanz Enzerberger y naturalmene en F.

---

<sup>1</sup> Obras de Jacob Taubes son:

- (1991) *Abendländische Eschatologie*, Matthes und Seitz Verlag, München

-(2003) *Die politische Theologie des Paulus*, Fink Verlag, München. Utilizaremos esta edición porque incorpora el interesante *Nachwort* a cargo de W-D. Hartwich, Aleida und Jan Assmann.

-También conviene tener en cuenta la edición en francés (1999) *La théologie politique de Paul*, Seuil, Paris, por los *Apendices* finales que no están en la traducción francesa

-J. Taubes (1996) *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, una serie de artículos reunidos por W-D. Hartwich, Aleida und Jan Assmann, W. Menninghaus

Nietzsche urgiendo a contemporáneos y seguidores que saquen las consecuencias de la muerte de Dios). Taubes no estaba dispuesto a que esto ocurriera sin avisar al menos de la pérdida que eso suponía. Y, en segundo lugar, quería dejar sentado, frente a quienes proclamaban el agotamiento de las reservas espirituales del hombre, que otro mundo es aún posible (aquí está pensando en los neo-gnósticos, en los modernos adoradores del progreso, del tiempo inagotable o en quienes interpretan antimesiánicamente el fin de la historia). Taubes va a dar la batalla a su manera, enarbolando, en el primer caso, la bandera de la apocalíptica y, en el segundo, la de la escatología... Desde eso dos conceptos bíblicos va a desplegar su original visión del mundo y del hombre.

El ariete de su estrategia es Pablo, Pablo leído por un judío que se enfrenta a las lecturas canónicas que de él han hecho tanto el judaísmo como el cristianismo. Pablo va a ser visto como un hereje judío que sólo es comprensible desde la tradición crítica a la que él se debe. Hay que leerle desde dentro, en judío, entendiendo que el cristianismo (término que Pablo no utiliza, aunque le conozca), es decir, el nuevo pueblo elegido, es igual que el sabatinismo<sup>2</sup> una herejía mesiánica, un movimiento interno que sacude la instalación en el tiempo del rabinismo. Fe, ley, justificación, evangelio son palabras claves, pero cuando habla de fe, es de la fe mesiánica; de ley, no es la ley mosaica sino de toda forma de dominio y sometimiento; la justificación apunta al Yom Kippur que ritualiza la maldición divina a su pueblo y el perdón. Evangelio no es la predicación protestante de la gracia contra las obras, cuanto el hilo rojo de su teología política<sup>3</sup>.

3. ¿Por qué Pablo?. No podemos valorar esta cita, como diría Benjamin, del pasado que representa Pablo, sin tener en cuenta las razones del interés moderno por este ciudadano de Tarso. La revista *Esprit* de febrero del 2003 se fijaba monográficamente en “l'événement saint Paul”, es decir trataba de analizar el interés por las *Carta a los Romanos* de A. Badiou, G. Agamben, S. Breton, J. Taubes, sin olvidar a K. Barth o C. Schmitt. La propia revista

---

<sup>2</sup> Taubes relaciona la cristología paulina con el mesianismo de Shabbetay Tsebí, sólo que le da una versión distinta de la de Scholem (ver “Shabetaísmo y herejía mística”, en Scholem (1996) *Las grandes tendencias de la mística judía*, FCE, México, 235-26). Recordemos que Shabbattai vivió en el siglo XVII en el este de Europa y puso en marcha un movimiento entusiasta que fue desde Polonia hasta el Yemen. Hasta que el Sultán de Constantinopla le echa mano y le pone ante la disyuntiva de morir o convertirse al Islam. Contra pronóstico se convierte al Islam lo que no afectó al entusiasmo de los suyos pues entendieron esa bajada a los infiernos como una prueba más del verdadero Mesías. De acuerdo con la versión cabalística, Shabbattai baja hasta el abismo de la impureza para recoger allí las últimas briznas de pureza

Pablo, al igual que Nathan von Gaza -el profeta que proclama Mesías a Shabbetay Tsebí y con el que formará una especie de dúo demencial- conciben al Mesías como servidor doliente y rey que pone fin al tiempo: ambos sustituyen la función redentora de las obras por la fe: si Pablo afirma que “el justo vive de la fe” (Rm 1,7), Nathan dirá que “aquel cuya alma sea justificada por la fe, vivirá” (Scholem, 305).

Pero hay algo más: la conversión de Shabbattai al Islam, es decir, a la increencia, tiene su paralelo en Pablo: en 2 Co 5,21 dice que el Mesías puro se hizo impuro para salvar a los impuros. Es decir, dadas las dimensiones cósmicas del mal, no hay manera de separar el mal del bien. Para superar al mal hay que partir de su implicación en el bien. Eso es lo que hace el Mesías al hacerse pecado para acabar con el pecado. El Adam mesiánico está hecho con la pasta del Adam pecador, que Nathan von Gaza identifica con el Mesías.

<sup>3</sup> Nachwort a J. Taubes *Die politische Theologie des Paulus*, Fink Verlag, 2003 a cargo de W Kartwich y Aleida y Jan Assmann, 144

señalaba acertadamente que no estamos ante un “retour religieux”, sino ante la necesidad de echar mano de una reserva que se consideraba agotada<sup>4</sup>. Pablo es, en efecto, la encrucijada de muchos caminos que no son extraños a los problemas de nuestro tiempo.

Por de pronto se le considera el auténtico fundador del cristianismo y algo tiene que ver éste con Europa, su historia, sus valores, sus conflictos y sus aporías. La historia de Europa está tan vinculada a Pablo que no hay manera de entender a muchos de sus hitos sin esta referencia. Pensemos en Lutero, Agustín, Pascal, Kierkegaard; también, aunque indirectamente, en Kant, Hegel o Heidegger, sin olvidar a quien se erige en su mayor rival porque envidia su genio: Friedrich Nietzsche,

Es, en segundo lugar, la piedra angular entre cristianismo y judaísmo: piedra de escándalo para los judíos por declarar superada la ley; piedra angular del cristianismo, declarado heredero de la Antigua Alianza. Pablo se ve envuelto en una dialéctica de inclusión-exclusión que no va a dejar contentos ni a judíos ni a cristianos..

También es el lugar de grandes temas que desbordan el ámbito estrictamente religioso: universalismo y singularidad, ley y espíritu, don y gratuidad, transformación de la sabiduría en locura, status del acontecimiento, relación entre lo antiguo y lo moderno, lo político y lo impolítico. Cuando Pablo dice “ Ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, varón y hembra, pues todos vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús” (Gal 3, 27 ?...) Está anunciándose una manera de entender la universalidad que, según Badiou, puede ser fecunda a la hora de pensar universalmente la universalidad, asignatura pendiente de la cultura occidental. La nueva universalidad no es por adición (lo universal sería ser a la vez judío, griego y romano), tampoco por pertenencia a una esencia común (a la humanidad, como dirá luego el ilustrado Lessing), sino como resta o resto (“segregado” dice Pablo: ni judío, ni griego, ni romano; ni esclavo, ni libre, ni varón o hembra) como consecuencia de un acontecimiento singular que afecta al todo: la presencia del Mesías Jesús que hace de todo hombre heredero de la promesa, Gal 3, 23-29. Ese hecho singular se convierte en la piedra angular de una universalidad sin la que la presencia judía no es tal. El hecho de que el pueblo judío se autoexcluya convierte la universalidad es un desafío casi imposible de consumir: sin lo excluido no hay todo y sólo puede haber todo si lo excluido se convierte en el resto desde el que el todo debe ser reconstruido.

La revisión crítica que ofrece Taubes no hay que entenderla como una nueva versión de la polémica cristiana contra el judaísmo (¿cómo sería posible si él es judío!), sino como expresión del potencial significativo del mesianismo.

Estamos pues antes lecturas políticas de Pablo. “Yo no pienso en teólogo”, dice Taubes. “Trabajo, sí, con un material teológico, pero pienso bajo un punto de vista propio a la historia intelectual, conforme a la historia real...me interesa el potencial político que esconden las metáforas teológicas”<sup>5</sup>, es decir, estamos ante una teología política, por decirlo con una expresión acuñada por Carl Schmitt y luego retomada por J.B. Metz, aunque con otro sentido.

4. Cuando Taubes fija su metodología de trabajo -“me interesa el potencial político que esconden las metáforas teológicas”- le falta tiempo para añadir “de la misma manera que a Carl Schmitt le interesa el potencial teológico escondido en los conceptos jurídicos” (ib). Ahí se ve que su complicidad corre en direcciones opuestas: si al primero le interesa el

---

<sup>4</sup> *Esprit*, 2002, febrero, 79

<sup>5</sup> Taubes, 2003, 95-96; 1999, 105

sentido político de la religión, al segundo el sentido teológico de la política. No es lo mismo, en efecto, un trabajo de hermenéutica filosófica encaminado a desentrañar la dimensión política que tienen las creencias religiosas (y esto es lo que interesa a Taubes), que sobredimensionar algo tan de este mundo como la política hasta ponerla al servicio de instancias o intenciones extramundanas (tentación teocrática que seduce a Schmitt).

La simpatía o complicidad de un pensador judío, “extremista de izquierda”, con el marcado jurista filonazi, “extremista de derechas”, era tan llamativa en aquella Alemania que bien merece una consideración. Lo que le fascinaba a Taubes de Schmitt era su radicalidad, su voluntad de ir a la raíz de los problemas. Schmitt, en concreto, era consciente del final y fracaso de la *Bildung*, es decir, de esa alta cultura de la burguesía alemana y judía que durante un largo siglo había conformado la convivencia entre unos y otros, pero que había sucumbido al empuje de los nacionalismos étnicos, en unos casos, y casi siempre a los intereses económicos de un capitalismo feroz que dividía a la sociedad en clases. Frente al capital y a la raza, los principios de convivencia de la famosa *Bildung* mostraron una crónica debilidad. En el rechazo de uno y otro a ese modelo de secularización liberal residía su “afinidad apocalíptica”<sup>6</sup>: relacionar religión y política<sup>7</sup>, por un lado, y rechazar cualquier concepción del

---

<sup>6</sup> “En tanto que pensador apocalíptico yo sabía y yo lo sé que había una afinidad intelectual entre nosotros. Nos hemos preocupados por los mismos temas, aunque hayamos sacado consecuencias opuestas”, (Taubes, 1999, 160).

<sup>7</sup> Sobre la relación entre religión y política, que es el nervio de las teologías políticas, es incomprensible el nerviosismo de muchas posturas laicistas o de filósofos positivistas del derecho. Taubes recuerda, no sin sorna, que Hans Kelsen, el mayor debedador de Carl Schmitt pero quien previamente le había promovido a la cátedra de Bonn (JT Seuil, 101), no está lejos de las tesis schmittianas. Dice Kelsen: “La soberanía considerada habitualmente como la categoría esencial del Estado no significa sino que el Estado es el poder máximo, lo que sólo puede definirse negativamente, diciendo que no hay poder por encima de él, que no puede derivarse de ninguna instancia superior y que no hay poder que le limite. También en teología la afirmación de la trascendencia de Dios lleva a describir la esencia divina mediante predicados negativos. Al concepto de soberanía propio del Estado de derecho se le puede aplicar correctamente el que utiliza la teología para sus propio puesto que lo que con él se expresa es únicamente la absolutización de su objeto. La jurisprudencia reconoce, sin que haya tenido conciencia de la complicidad con la teología, que el Estado, una vez declarado soberano, es decir, absolutizado, es presupuesto como supremo ser de derecho, como único ser de derecho, porque la soberanía de un Estado -si se piensa consecuentemente y hasta el final ese concepto- excluye la soberanía de otro Estado y por tanto excluye a cualquier otro Estado como ser soberano (Por eso dice Hegel que la relación entre Estados es de guerra, digo yo)...Si se quiere explicar la soberanía del Estado como poder hay que acudir al poder (Macht) que maneja la teología para afirmar la esencia de Dios, poder que elevado a omnipotencia absoluta también puede ser dicho del Estado”, 41....

Al final del artículo Kelsen reconoce que las cosas han cambiado con la modernidad: “ Como la ciencia moderna pretende disolver la substancia en función y hace tiempo que ha tirado por la borda tanto al concepto de alma como al de poder, resulta que la moderna psicología es una teoría del alma sin alma, la física una teoría de la fuerza sin fuerza. Y si fue necesario que para llegar a una ciencia de la naturaleza liberada de toda metafísica fue necesario absorber el concepto sobrenatural de Dios en el de naturaleza, de la misma manera ha sido necesario reducir el concepto supra jurídico de Estado al de derecho para hacer posible una ciencia del derecho, entendida como ciencia del derecho positivo liberado de todo derecho natural. A eso apunta una teoría del derecho que sólo sea teoría del Estado ya que toda teoría del Estado sólo es posible como teoría del Estado de derecho, de la misma manera que todo derecho es derecho de Estado porque todo Estado es un Estado de derecho”, 54-55.

Cf. “Gott und Staat”, en H. Kelsen *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Luchtenhadt, Neuwied am Rhein und Berlin, 1964

El comentario de Taubes: “Para Kelsen el análisis se hace cargo de la función atribuída hasta entonces a la teología, con lo que se la reconoce un papel desvelador. Schmitt, por el contrario, insiste que la teología

hombre o de la historia basada en la ilimitación del tiempo.

De lo dicho se desprende que el interés por Pablo no es arqueología sino actualidad. Y, por lo que respecta a Jacob Taubes, que va a solicitar preferentemente nuestra mirada en esta panorámica paulina, esa actualidad, eminentemente política, se centra en dos cuestiones: si hay que despedirse del hombre que hemos conocido (un hombre bien caracterizado por las tres preguntas kantianas: qué podemos conocer, qué debemos hacer y qué nos cabe esperar; un hombre al que hemos acordado tratarte siempre como fin y nunca como medio), y si otro mundo es aún posible. Son, a primera vista, dos preocupaciones contradictorias pues si, por un lado, se aboga por el hombre que hemos conocido, se cuestiona, a continuación, el mundo que el hombre ha construido, suspirando por otro distinto. La paradoja comienza a disolverse tan pronto como reparamos que ese hombre por el que se aboga no ha sido el único, ni, desde luego, el protagonista de la historia. La primera cuestión la va a abordar en clave escatológica, y la segunda, en apocalíptica, una y otra conformando su mirada mesiánica sobre la realidad.

### **I. Escatología o en favor del hombre que hemos conocido.**

Ya ha quedado dicho que a Taubes no le interesa la exégesis por la exégesis. El es ante todo un filósofo que trata de comprender su tiempo, buscando claves de los problemas en lugares a primera vista tan inusuales como su cultura judía. Bajo la apariencia de un tiempo sin convulsiones profundas, como ha sido la segunda mitad del siglo veinte, Taubes advierte que algo muy decisivo está cambiando: el hombre que hemos sido. Lo que eso significa nos lo contaba recientemente el premio Nóbel de literatura, J.M. Coetzee, hablando de *El hombre en suspenso* de Saul Bellow. Repetía una idea que Taubes había descubierto en Hans Blumenberg, a saber, que la Ilustración en cuanto secularización mantiene un ideal del hombre que está muy por encima de sus posibilidades. Coetzee escribía: “al convertirse el hombre en el centro del universo, la Ilustración, especialmente en su fase romántica, nos impuso unas exigencias psíquicas imposibles que tienen como resultado no sólo pequeños arrebatos de violencia como los suyos o aberraciones morales como la búsqueda de la grandeza a través del crimen, sino quizá también la guerra que está consumiendo el mundo”<sup>8</sup>. Coinciden en el fondo con lo que Blumenberg escribía en la *Legibilidad del cosmos*<sup>9</sup>, publicada a principios de los ochenta, en donde defendía de la tesis de que el mundo carecía de sentido y de que esas grandes cuestiones que Kant pensaba eran las de todo hombre están anticuadas y resultan hoy excesivas porque nada tienen que ver con

---

siempre tiene razón contra de estos juristas despreciables de derecho público. Y esto porque los conceptos poseen un sentido y una coherencia en teología mientras que en el derecho público todo se confunde”, Taubes (1999), 102

<sup>8</sup> El País, *Babelia* del 14 de agosto del 2004.

<sup>9</sup> H. Blumenberg (1981) *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt,

lo que da de sí la existencia del hombre en el mundo<sup>10</sup>.

Entre los enterradores del hombre que durante siglos ha vivido alimentándose de esas preguntas están, por un lado, los que quieren acabar con todo resto de monoteísmo. También quienes como Odo Marquard o Hans Blumenberg coquetean con la vuelta de los mitos, sobretodo del gnóstico, mientras celebran el fin del monomito. Y no faltan quienes como el propio Carl Schmitt consiguen vaciar la apocalíptica de toda escatología en nombre del gnosticismo como luego veremos.

Todos estos envites tienen en común negar la dimensión escatológica del tiempo sea convirtiendo al tiempo en mito, sea privando a la historia de toda referencia escatológica. Taubes les sale al encuentro en nombre de la promesa mesiánica de la vuelta del Mesías. Veámoslo más detalladamente

1. Los negadores del monoteísmo, tales como Martin Walzer y Peter Sloterdijk, parten de que el Dios bíblico no ha hecho mejor a los hombres sino peores, y están convencidos de que esa misma Biblia con todas sus utopías liberadoras y redentoras sólo ha traído más sufrimiento al hombre. Dice Walser: “ por nada del mundo, nada de una ética para todos y nada de de democracia disfrazada de monoteísmo secularizado. En lugar de actos de fe hacia arriba, capacidad de disfrute entre nosotros”<sup>11</sup>. Para Sloterdijk el peligro no está en la *Selektion* (un término que remite a Auschwitz) sino en un humanismo que no se haya liberado de su origen bíblico<sup>12</sup>. Hans Magnus Enzensberger no les viene a la zaga: “a la idea de derechos humanos se asocia una obligación que en principio no tiene límites. Ahí se muestra un núcleo teológico que ha sobrevivido a toda secularización. Cada cual tiene que hacerse responsable de todo. En esa exigencia anida la obligación de ser semejante a Dios puesto que supone la omnipresencia o, mejor, la omnipotencia. Ahora bien, dado que todas nuestras posibilidades de acción son finitas, se abre la distancia entre pretensión y realidad, cada vez más. Pronto se habrán superado los límites de la hipocresía objetiva, entonces aparecerá el universalismo como una caída moral”. Y concluía: “ha llegado el momento de liberarse de todas las fantasías morales omnipotentes”<sup>13</sup>. El cristianismo pone sobre la conciencia del hombre la carga de la responsabilidad absoluta y eso no hay quien lo aguante, sobretodo el hombre finito. Esa sobrecarga, en lugar de hacernos mejores nos hace peores porque da a los problemas una trascendencia que no tienen<sup>14</sup>. Lo curioso es que esta sobrecarga moral, de

---

<sup>10</sup> Una explicación de este texto en F-J. Weltz, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Novatores, 1966, 95-96. La crítica de Blumenberg o de Saul Bellowa a ese hombre no es de hoy. Cuando St Tomás (*De Caritate*, q. unica, art. 1, ad 16) insiste en la extraña paradoja del hombre cuyo fin propio no es proporcionado a su naturaleza sino precisamente sobre-natural, está polemizando con los antecesores de Blumenberg. Reyes Mate “Ein neuzeitlicher Naturbegriff” (1994), en *Spaniens Beitrag zum politischen Denken in Europa um 1600*, Harrassowitz Verlag, 7-15

<sup>11</sup> M. Walser “Ich vertraue”, en *Neue Züricher Zeitung* del 10,xi, 98

<sup>12</sup> P. Sloterdijk(2000) *Reglas del parque humano*, traducido y editado por la revista argentina *Confines*, nr.8, 2000, 11

<sup>13</sup> E.M. Enzensberger (1994) *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt, 36 y 86

<sup>14</sup> Tomemos el caso de la guerra. Si en lugar de entender la guerra como un conflicto que forma parte de la historia del hombre, la moralizamos, hablando de guerras injustas, conseguiremos que las que se consideren como tales sea de una ferocidad inaudita, pues no van a considerar al enemigo como parte del juego

origen religioso, sobrevive a la “muerte de Dios”. ¿Cómo explicarlo?. Pues diciendo que hemos querido compensar esa muerte con un sucedáneo, los derechos humanos -“no por casualidad, dice, fueron ex-cristianos los primeros que lanzaron la misión de los derechos humanos”- lo que no deja de ser una gran incongruencia. Si Dios ha muerto, tiene que morir un modo de convivencia basado en términos como patria, tierra o reproducción. El hombre es un invento del hombre y no se debe más que así mismo: sólo vale la vivencia que tiene de sí mismo<sup>15</sup>. Taubes lo tiene muy presente, sin perder de vista a la fuente de donde todos beben, Nietzsche.

A Nietzsche no se le ha escapado el papel fundador de Pablo en el cristianismo<sup>16</sup>. En la medida en que él, Nietzsche, quiere ser el nuevo referente de un mundo en el que, a diferencia del de Pablo, Dios ha muerto, Pablo es la cita obligada para entender a quienes luego intenten cumplir el programa de un mundo que ha dado vuelta a todos los valores ligados al monoteísmo. Nietzsche quiere emular a Pablo, por eso rivaliza con él, pero para hacer lo contrario: quiere, como él, transformar los valores existentes y crear así una nueva gramática axiológica, pero, a diferencia de él, no han de pivotar sobre el Mesías Jesús sino sobre la muerte de Dios. “¿Quién, se pregunta Taubes, ha determinado en Occidente la institución de valores en sentido nietzschiano sino Pablo? Hay que considerarle como el hombre más importante porque lo que Nietzsche quería, a saber, la transvaloración (*Umwertung*) ya lo había conseguido alguien (Pablo). Y Nietzsche era muy envidioso...si conseguimos (se diría Nietzsche) superar todos esos valores, yo seré el más grande legislador. Nietzsche veía bien: o fracasa o consigue ser el iniciador de una nueva era que comienza con una nueva Biblia, a saber, la parodia de la Biblia que es Zaratustra, escrita en estilo bíblico para dejar bien clara su ambición”<sup>17</sup>.

Lo que para Taubes está en juego con esta moderna crítica al monoteísmo no es, por ejemplo, una nueva reivindicación de la autonomía del hombre, sino acabar con una herencia que incluso en sus formas más secularizadas arrastra un lastre de exigencias morales o

---

sino como un ser odioso al que hay que exterminar. Estoy reproduciendo, como se habrá visto, la idea que tiene Schmitt de la guerra.

<sup>15</sup> P. Sloterdijk (1993) *Im selben Boot*, Suhrkamp, Frankfurt, 73. Como bien se ve, Sloterdijk y Enzensberger ubican a los Derechos Humanos en la estela del judeo-cristianismo, de suerte que una crítica de esta tradición conlleva una revisión de los propios derechos humanos. Comparemos ahora estos planteamientos con la teoría de Savater según la cual la raíz cristiana de los Derechos Humanos consiste en que a éstos “se les niega la sanción divina (por lo que fueron en sus orígenes condenados por el papado)” (“Nuestras raíces cristianas” *El País*, 4 de julio del 2004). Savater, en un gesto muy convencional, se queda con los derechos humanos, que debe atribuir a la razón ilustrada, e ironiza sobre su imposible ascendente religioso. Lo que no ve, a diferencia de los alemanes, es que esos derechos humanos tienen tanto futuro como lo tenga la raíz religiosa de la que proceden. Lo coherente, si se les niega su carácter de secularización, sería desentenderse de ellos, como piden los autores citados. Savater quiere estar a la vez con Dionisios y con el Crucificado.

<sup>16</sup> Taubes cita un fragmento póstumo de Nietzsche bien elocuente a este respecto: “Jesús es lo contrario de un genio: es un *idiota*...Jesús en sus instintos más profundos es un anti-héroe: no lucha jamás. Quien, como Renan, vea en él algo parecido a un héroe, desvirtúa esa figura hasta hacerla irreconocible...Nadie le ha hecho ver que existe la naturaleza: él sólo ve efectos morales...Hay que quedarse con esto: era un *idiota* en medio de un pueblo perverso...Pablo era todo menos un idiota y a él está anclada la historia del cristianismo”, en Taubes, 2003, 112; 1999, 121.

<sup>17</sup> J. Taubes, 2003, 110; 1999, 118

políticas desmesuradas. El problema no es ya la autonomía del hombre (Taubes diría “lo de menos es la autonomía”), sino una concepción del hombre y del mundo ligada al monoteísmo y que hasta entonces había sobrevivido bajo formas secularizadas. O Pablo o Nietzsche.

## 2. La celebración de la vuelta de los mitos.

Contra lo que pudiera parecer en una sociedad tal altamente determinada por la ciencia y la tecnología como es la nuestra, crece el interés por el mito. Es como si la negra profecía de Weber se hubiera cumplido<sup>18</sup>, pero no como él había previsto. Este reencantamiento del mundo no se vive como fracaso del programa de desencantamiento que quiso ser la Ilustración, sino con alegría. No en vano se saluda este regreso no tanto de los dioses cuanto de los mitos con una *apología del politeísmo*<sup>19</sup>. Vuelta de los mitos y no de los dioses; saludo cordial y no lamento, son dos diferencias substanciales entre la profecía de weberiana y lo que está ocurriendo. A diferencia de antaño ya no se les teme, sino que se les celebra, y no son dioses los que vuelven sino sus encarnaciones en mitos.

Una rápida mirada a la filosofía contemporánea nos permite distinguir dos actitudes ante el mito. Por un lado, considerarlo como lo otro de la razón tal y como ocurre en aquellos partidarios de la razón para los que la Ilustración es precisamente un proceso de secularización, es decir, de desmitologización, de tal suerte que el mito es aquello de lo que hay que alejarse si se trata de conceptualizar la realidad. Que unos celebren ese proceso o que otros lo lamenten en nada empece el reconocimiento general de que el logos se instala en la razón cuando se desprende del mito. Otros, sin embargo, dudan que la cosa haya sido así: no hay manera de desentenderse del mito y la prueba más fehaciente es la caída en el mito de la propia Ilustración<sup>20</sup>. Para los Lévy-Strauss, H. Blumenberg, L. Kolakowski y el propio O. Maquard fuerza es reconocer que el hombre no puede vivir sin mitos.

Como se puede ver, el polimitismo no se sustenta en nombres anti o premodernos, sino en filósofos de la modernidad para los que, sin embargo, la filosofía clásica con sus pretensiones universales sobre la verdad y la bondad se ha consumado sin poder dar las respuestas que pretendía. Por eso el polimitismo avanza con la bandera desplegada del adiós a lo que hasta ahora parecía substantivo: hay que olvidarse de las grandes palabras que tanto gustaba a la filosofía, díganse verdad o ética. Precisamente esta pretensión sustitutoria o hereditaria -el polimitismo quiere quedarse con la herencia de la filosofía- es lo que obliga a emplearse a fondo. La disputa por la herencia filosófica es un combate en torno a la verdad y a la ética. Esto quiere decir que el interés actual por el mito es nuevo pues no se para en una reconstrucción romántica del mito, ni le interesa el potencial mobilizador del mito, ni su función compensatoria respecto a una razón más o menos ocupada en negocios científicos. Quieren más, quieren ser los nuevos gestores de lo que en un tiempo llamamos verdad o moral. "*La Loa del Polimitismo*", tal y como resume J. Taubes, "se

---

<sup>18</sup> Escribe Weber en “La ciencia como vocación: “ aquellos innumerables dioses de la antigüedad, a quienes se les desmitificó y se encuentran transformados en poderes impersonales, se levantan de sus tumbas dispuestos a dominar nuestras existencias y proseguir el incesante combate entre ellos”, en M. Weber (1991) *El político y el científico*, Premia Editorial, México, 81

<sup>19</sup> O. Marquard (1981) “Lob des Polytheismus” en *Abschied vom Prizipiellen*, Reclam, Stuttgart, 91-116

<sup>20</sup> Que la Ilustración es mito y el mito ilustración es, como bien se sabe, la tesis fundamental de *Dialéctica de la Ilustración*



produce en el preciso instante en el que se produce la crisis de la filosofía y de la historia, y en el horizonte de la autodescomposición de la filosofía, anunciada por Hegel y Marx, en el contexto de la teoría y praxis del marxismo"<sup>21</sup>. Es un desafío substantivo que responde a un estado de ánimo de nuestra sociedad que bien podríamos calificar de "mitógeno," en contraposición a momentos anteriores que se fiaban más del poder creador del logos ("logógeno").

En algún momento -y no parece que haya que dilatarlo más- hay que preguntarse qué se entiende por mito. Odo Maquard, por ejemplo, remite a Aristóteles, que a sí mismo se tomaba por un "mitófilo", esto es, alguien que gustosamente escuchaba historias. Los mitos son historias, historias que se cuentan y que se oyen. Por eso quien pretenda negar el mito tendrá que acabar con las historias. Claro que cabe preguntarse qué tienen que ver las historias contadas en leyendas, fábulas, cuentos o novelas con la verdad. ¿Acaso no callan las fabulaciones cuando se expone con objetividad la verdad de los hechos?. Quien se creyera eso tomaría al mito por un arrabal de la verdad. Nada de eso: el mito es el arte de integrar la verdad en el vasto mundo de la vida.

Se puede y se debe distinguir entre saber de la ciencia y las historias del mito. El saber tiene que habérselas con la verdad y el error, en tanto que el mito, con la felicidad y la infelicidad. No son dos momentos del mismo proceso, ordenados jerárquicamente (el mito como pre-historia del logos, pudiendo sólo éste constituir la verdadera "historia"), sino distintos procesos con la misma cita: el vivir concreto.

No perdamos de vista que estamos en contexto ilustrado, es decir, no se trata de una conversión indiscriminada al mito. Eso significa que la cuestión de la verdad no puede estar ausente, de ahí que haya que discriminar entre los mitos: los hay verdaderos y falsos, buenos y malos. Malo es el monomito y bueno, el polimito. Sólo este último garantiza la libertad y la individualidad. Quien participa, en efecto, de muchas historias sólo se sentirá parcialmente identificado con cada una de ellas y entre unas y otras encuentra el espacio libre para la libre decisión. Quien, por el contrario, sólo se atiene a una historia tendrá que seguirla, al precio de atrofia narrativa. Pagará la fidelidad al monomito con la renuncia a la libertad o, para decirlo con sus palabras, con "pérdida de libertad en la identidad al tener una identidad que no admite libertad"<sup>22</sup>.

Como se ve el concepto discriminador entre mitos buenos y malos es el de la libertad. Todo mito conlleva poder, pero lo propio del polimitismo es la "división de poderes". De ahí que solo los mitos y no el mito sea garantía de libertad.

Cuando se habla de monomito no se está pensando sólo en el Dios abrahámico sino también en su versión secularizada: el mito del progreso, de la filosofía de la historia o de la revolución<sup>23</sup>. El mito del progreso imparable de la humanidad hacia la libertad, anunciado por la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria, ha sido un engendro de la zón fabricado con nocturnidad y alevosía en el siglo XVIII, comprimiendo por la fuerza las libertades en libertad y las historias en historia.

---

<sup>21</sup> J. Taubes "Zur Konjunktur des Polytheismus", en Taubes (1996), 342

<sup>22</sup> "Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität", dice O. Marquard (1981) *Abschied vom Prinzipiellen*, 98

<sup>23</sup> "Der Mythos des unaufhaltsamen weltgesellschaftlichen Fortschritts zur Freiheit der Geschichtsphilosophie der revolutionären Emanzipation", en O. Marquard (1981), 99

La reacción de Taubes. Esta vuelta del mito o mitos, por muy arropada que venga con la preocupación ilustrada de la libertad, supone liquidar la posibilidad de la ética. Taubes hace suyos los análisis de Hermann Cohen quien coloca la superación del mito en la individualización de la culpa que lleva a cabo el profeta Ezequiel. En la Biblia es fácil observar cómo durante un largo período de tiempo se repite el convencimiento mítico de la "culpa genealógica": los hijos tienen que pagar por las culpas de los padres. En *Exodo*, 24, queda patente la fuerza del mito: la culpa y la expiación es el lazo místico que une a las generaciones pasadas y determina la lógica de los acontecimientos en el seno de los pueblos. Con los profetas Ezequiel y Jeremías, sin embargo, se rompe el maleficio mítico: "¿Por qué andáis repitiendo este refrán en la tierra de Israel: 'los padres comieron agraces y los hijos tuvieron denteras'? Por mi vida os juro -oráculo del Señor- que nadie volverá a repetir este refrán en Israel" ( Ez.18,2-3). Y más adelante: "el que peca es el que morirá; el hijo no cargará con la culpa del padre, el padre no cargará con la culpa del hijo; sobre el justo recaerá su justicia, sobre el malvado recaerá su maldad" (Ez. 18,20). Taubes cita a Cohen: "el hombre se hace individuo en el conocimiento de su propio pecado. El otro se convierte en yo gracias al poder de darse un nuevo corazón y un nuevo espíritu. El nuevo corazón y el nuevo espíritu rompen las formas míticas de la conciencia"<sup>24</sup> Cohen descubre algo así como el código genético de la subjetividad ( " Urgeschichte der Subjektivität") en la individualización de la culpa y eso es tanto como decir en la negación del mito. Volver al mito es renunciar a la individuación.

Y algo más está en juego. Lo que distingue al judeocristianismo del mito es la posibilidad de la historia. La historia pretende articular el pasado de una manera no-natural, sino teniendo en cuenta la novedad que supone la libertad. Para esta libertad que abre las puertas a la historia, el mito no es de ninguna ayuda y sí la revelación. Si Schelling, dice Taubes, distingue entre una filosofía de la mitología y una filosofía de la revelación es para explicar una existencia del hombre en el mundo que sea distinta de la del animal. Taubes, sin embargo, añade algo relativo a cómo concebir la libertad del hombre. La historia comienza en octavo día de la creación (ib. 349). Antes hay creación pero no hay historia. La historia comienza con una decisión de Adam, una decisión que es una transgresión. Adam no encaja ese acto libre como si fuera un hecho natural sino como falta y culpa. La historia del hombre es la tensión entre el acto de Adam y una respuesta que lo supere, que le redima.

Taubes no deja de señalar el hecho de que Adam sea una figura que no interesó a los profetas ni a los evangelistas, pero sí a Pablo. Su visión mesiánica del tiempo, es decir, la importancia que da a la segunda venida del Mesías, le permite poner en evidencia la significación del primer Adam. En eso consiste la visión mesiánica del tiempo que Pablo advierte al establecer una relación entre el primer y el último Adam. Y concluye: "sólo gracias a esa dimensión escatológica tiene sentido la historia que comenzó en Adam"<sup>25</sup>, es decir, sólo desde el deseo de una respuesta tiene sentido la existencia del hombre en el mundo marcada por una falta. Esa tensión escatológica no es algo propio de una historia "sobrenatural" sino de una historia no meramente natural, es decir, de la historia tout court. A diferencia de St. Tomás, Taubes no habla de un "finis supernaturalis" del hombre, desproporcionado respecto a sus posibilidades naturales, sino de una historia del hombre compuesta de libertad y falta. Lo que hace humana -y no natural- esa historia es que esa

---

<sup>24</sup> Taubes "Zur Konjunktur des Polytheismus", en Taubes, 1996, 344

<sup>25</sup> Taubes, 1996, 349

experiencia es vivida como culpa y no como un hecho natural. La tensión escatológica es la expresión de una cultura que piensa a fondo la libertad y la culpa.

### 3. La modernidad contra la gnosis.

La negación del monoteísmo también se produce desde un flanco más moderno, tan alérgico al mito como al polimitismo. Es la postura de Hans Blumenberg que entiende la modernidad como la superación del mito, sobretodo del mito gnóstico que es el que más eficaz y tenazmente ha conformado la historia de occidente.

Blumenberg es, como se sabe, el defensor de una teoría de *La legitimidad de la Edad Moderna*<sup>26</sup> frontalmente enfrentada a las tan extendidas y aceptada teorías de la secularización. Quienes defienden que el mundo moderno es una "secularización" del mundo cristiano, ejercen un subliminal embargo sobre la modernidad al recordarle a ésta que no tiene más substancia que la heredada de la religión. Para Blumenberg, por el contrario, el paso del mundo cristiano-medieval al mundo moderno no es el de un escanciamiento de verdades teológicas en moldes laicos, sino la sustitución de una cultura, con sus preguntas y respuestas, por otra<sup>27</sup>.

La cultura moderna sería heredera de una tradición secularmente enfrentada al mito gnóstico o, mejor dicho, el segundo y definitivo intento de superar el mito en nombre de una cultura totalmente autárquica. Sin pretender ahora una exposición exhaustiva del gnosticismo podríamos acordar que el gnosticismo actualiza los rasgos más radicales de la escatología cristiana: que el mundo es malo y sólo puede ser salvado con su acabamiento, gracias a la inminente vuelta del Señor. El gnosticismo aparece en el momento en que la comunidad empieza a desesperarse porque esa venida no se produce. Frente a la frustración que cunde, el gnosticismo ofrece una doble salida: a) huída hacia el interior de uno mismo, desentendiéndose del mundo malo y b) construcción de un modelo maniqueo que asigna un principio al Bien o otro al Mal.

Agustín de Hipona sería el primer protagonista del enfrentamiento contra el dualismo gnóstico y su intento de vaciar al estar en el mundo del hombre de sentido. San Agustín también se enfrenta al problema del mal en el mundo pero no le resuelve maniqueamente sino "antropologizándole": el mundo no es malo, ni hay un principio del Mal; el problema del mal es un problema de la libertad del hombre.

Este planteamiento tenía la virtud de acabar con la explicación maniquea del mal, al adjudicárselo a la libertad del hombre, pero tenía tres inconvenientes: en primer lugar, exculpar a Dios y, por tanto, vaciar de sentido la teodicea, preparando el terreno para la banalización del mal; en segundo lugar, desmaterializar el mal que empieza a ser considerado como un "pecado" en lugar de una "injusticia"; esto se traduce en el modo de tratar a Dios que dejará de ser el "salvador" (de males materiales) a "redentor" (de males morales); y finalmente, existencializar el tiempo, es decir, aplicar el vencimiento del tiempo a la existencia humana pero no al mundo con lo que el valor "tiempo" deja de ser significativo

---

<sup>26</sup> Tal es el título de su obra más conocida, cf. H. Blumenberg (1966) *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt

<sup>27</sup> M. Hxaufaire (1970) *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Castermann, Tournai, 81

para el destino del mundo<sup>28</sup>.

Pero no fueron estos peligros, que hoy nos preocupan, los que dispararon la alarma gnóstica, sino otro bien distinto: limitar con la libertad del hombre, capaz incluso de ser causa del mal, a la omnipotencia divina. Ese fue el *casus belli* que dió a luz al nominalismo, sobre todo con su debate sobre los universales. El nominalismo, celoso de la libertad del hombre, se siente obligado a cercenar su capacidad de hacer daño ("Übelbewirkungsfähigkeit"), colocando por encima de esa capacidad al mismo Dios. Dios, dotado de "potentia absoluta", niega el mundo en tanto en cuanto niega todo lo que en él limite su omnímoda libertad. Ese sería el fondo de la negación de los "universales" que eran como el emblema de la soberanía de los entes, el distintivo que señalaba que los entes tenían unas características definidas, que ni Dios podía alterar y que estaban a disposición del conocimiento humano. El "absolutismo teológico" no podía soportar esa limitación de Dios, de ahí la negación de los "universales", que era negar la autonomía del mundo. Estamos ante el segundo triunfo del gnosticismo mediante el nominalismo ya que su "negación del mundo es la afirmación de un Dios extraño al mundo"<sup>29</sup>. Con el nominalismo vuelve el gnosticismo pues tenemos, por un lado, al Dios único fuera y contra este mundo; y, por otro, a este mundo abandonado a su suerte, regido por el principio de caos y de la guerra, sobre todo de las guerras de religión.

La Modernidad es la reacción de un hombre que se siente sólo en el mundo y que quiere poner orden neutralizando las causas del enfrentamiento civil. Lo primero que hace es la neutralización de la escatología -no olvidemos que la escatología evoca la figura de Dios extraña al mundo que se enfrenta a él- mediante la figura del Estado al que se dota de poderes divinos sin que tenga entres sus objetivos salvar al hombre. Este mundo no tiene por qué imaginarse como anticipo de la comunión de los santos, baste con que se tome, más modestamente, como "el mejor de los mundos posibles". El segundo momento de la neutralización de la escatología va a ser cosa de la ciencia que se atiene a interpretar y organizar al mundo, teniendo como supuesto unas leyes naturales que el hombre puede conocer y dominar, pero que Dios no puede alterar.

El programa antignóstico de la modernidad no lo tiene fácil. Pese al papel del estado y de la ciencia, la sociedad sigue prendada de sueños de redención y no se resigna fácilmente a la normalidad y banalidad de la existencia moderna. De ahí el rebrote de la escatología bajo figuras mundanas tales como las filosofías progresistas de la historia o las ideas revolucionarias. Aunque las revoluciones pretendieran, en un principio, expresar el rechazo de una salvación extramunda afirmando la posibilidad de una sociedad reconciliada, lo que en realidad consiguen es todo lo contrario: negar la modesta realidad de este mundo en base a sueños que son de otro distinto. Esta modernidad progresista o revolucionaria es la negación del programa moderno y el regreso de Marción. Sustituye el programa político moderno que se atiene "al mejor de los mundos posibles" por un envite del todo o nada porque piensa que

---

<sup>28</sup> Este es el punto capital para Metz: San Agustín descubre la libertad del hombre y acaba con la "Theodizeefrage", pues exculpa a Dios y al mundo. Dios nada tiene que ver con el mal -nueva muerte de Job- y el mundo como mundo, es decir, como historia, tampoco. Esta teología conlleva un desplazamiento substancial del cristianismo: de "Retter" a "Erlöse", de "Gerechtigkeit" a "Sünde". Mal a su pesar en Agustín se consume una forma de gnosticismo que ha acompañado a la Iglesia. cf. "Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt", en: STIMMEN DER ZEIT, Heft 5, Mai 1992, 311-320. También "teología contra polimitismo" en J.B.Metz( 1999) *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 135-156

<sup>29</sup> O. Marquard (1984) "Das gnostische Revidiv als Gegenzeit", en J. Taubes, Hrsg, (1984), *Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 2, Fink Verlag, München, 33

otro mundo es posible.

¿Qué dice Taubes? No le convence eso de que la modernidad suponga la superación del gnosticismo. Marcion sigue ahí aunque revestido de los más extraños ropajes. Si la modernidad supusiera el fin de la gnosis habrá que concluir que la vuelta de esta última a partir de los años veinte, señala el “Final de la Edad Moderna”<sup>30</sup>. Marción es, para Taubes, la reacción a la revuelta de Bar Kochba, aplastada por Adriano. Marcion responde con un evangelio que se pronuncia por la interiorización de la escatología y por sacrificar la dimensión histórica a la hora de entender la salvación. El marcionismo predica “la irredención del mundo y la amundaneidad de la salvación”, es decir, que la salvación no afecta al mundo y que el mundo no es el lugar de la salvación” (Taubes, 1966), 178.

Pues bien, trazas de ese pensamiento encontramos, por ejemplo, en Ernst Bloch cuando piensa la liberación no en función del pasado irredento sino como “una novedad extraña” en la que nadie ha estado, pero que es nuestra verdadera patria. Vamos, que “el proceso de salvación no recubre la historia desgraciada” (Taubes, 1966, 173). Su utopía suena más a huída de este mundo que a redención. También en Barth tenemos un ramalazo de gnosticismo cuando predica la indiferencia ante el mundo y que la salvación es un asunto interior. Esto era conocido. Menos es, sin embargo, la ubicación de Wittgenstein en esta compañía. “El sentido del mundo”, dice, “está situado fuera de él. En el mundo todo es como es y ocurre como ocurre: no hay ningún valor en el mundo y si lo hubiere no tendría ningún valor...Por eso no puede haber ninguna enunciación ética. Los enunciados no pueden expresar algo superior...Cómo sea el mundo es algo indiferente para lo superior. Dio no se revela en el mundo”. Estas frases, señala Taubes, no están traídas de un tratado maniqueo sino del final del *Tractatus logico-philosophicus* (6.41, 6.432) que se arranca con una frase lapidaria: “El mundo es todo lo que es la caída”. Taubes también incluye a Simone Weil, “la mayor seguidora de Marción”, porque en ella se da con un énfasis inigualable la negación de la vida y el rechazo del judaísmo.

Más que discutir si la modernidad es o no gnóstica, lo que Taubes propone es una recta comprensión del gnosticismo para entender la historia de occidente y el presente. Esa recta comprensión supone reconocer un vínculo entre judaísmo y gnosis. Veamos.

Para Taubes Marción es una figura central porque nadie como él ilustra la versión atemporal y transhistórica de la gnosis. Marción ha extremado la oposición entre creación y revelación, entre naturaleza e historia, hasta el punto de denunciar la creación y rechazar al creador. Para Marción el Dios del AT era el Dios de la creación, mientras que el Dios del evangelio era el totalmente otro, el Dios ajeno al mundo, un Dios del que el AT no tiene noticia y del que la humanidad sabe por primera vez gracias a Cristo. Por eso abogaba por sacar del canon al AT. Muchos ven en él una prefiguración de los impulsos y argumentos antisemitas que tanto éxito tendrán luego en la historia de occidente.

Aunque Marcion es un personaje posterior a Pablo -del que por cierto se declara discípulo- Taubes propone, para una recta comprensión ubicarle en el contexto del gnosticismo, un fenómeno bien anterior. Pues bien, lo nuevo de la lectura de Taubes -nuevo incluso en relación al gran experto del gnosis, Hans Jonas<sup>31</sup>- es que la gnosis, pese a su

---

<sup>30</sup> Cf. Taubes “Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus. Ein Streit um Marcion einst und jetzt”, en Taubes (1966) *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, München, 269-283

<sup>31</sup> H. Jonas (2000) *La religión gnóstica*, Ediciones Siruela, Madrid

antijudaísmo, es un movimiento interno al judaísmo y no está carente de lógica mesiánica<sup>32</sup>.

Tenemos, en primer lugar, la doctrina de la creación *ex nihilo* que establece una frontera infranqueable entre creatura y creador. Esa es la primera reacción bíblica al mito gnóstico. Esa distancia se le antoja al judaísmo, en un momento determinado, como inaguantable, de ahí sus esfuerzos por salvar el abismo: “el mito gnóstico marca una crisis dentro de la religión de la revelación monoteísta. La reacción mítica contra la religión monoteísta de la revelación viene de las propias filas del judaísmo antiguo, de Samaría, Siria, Transjordania y Alejandría” (Taubes, 1996, 110-111). De este esfuerzo participa hasta la mística judía cuyo objetivo, según Scholem, consiste en “restablecer la unidad perdida (entre creatura y creador) en un plano en el que el mundo del mito y el de la revelación se encuentren” (Taubes, 1996, 106). Naturalmente que la gnosis se dispara, y esto tanto en el judaísmo como en el cristianismo, cuando la parusía no tiene lugar, cuando el Mesías no llega. Entonces para evitar la frustración masiva se interioriza la escatología como una dimensión exclusivamente existencial y no mundana o histórica. Pero el *humus* del fenómeno gnóstico es la distancia que el monoteísta levanta entre el creador y la creatura. Con esa distancia no hay manera de explicar el mal en el mundo pues Dios está tan lejos que sólo puede ser algo marginal a él. Si no es cosa de él tendrá que ser del demiurgo. Cabría pensar también la experiencia del mal como hace Job, a saber, como una interpelación inclemente al Dios de la Biblia. Pero esa tensión no parece soportarla la gnosis. *Unde malum* no es algo propio de la gnosis “pero sí podemos decir que en todas las variantes gnósticas se apunta como causa del mal al Dios judío (*Judengott*)” (Taubes, 1996, 112)

La estrategia gnóstica es siempre la misma: hay que atacar al Dios creador por la escisión respecto al hombre. Eso no significa volver a los mitos politeístas pues se oponen demasiado a la experiencia de transcendencia tal y como la ve la Biblia. La respuesta es otra: se degrada al Dios supermundano a demiurgo y así se deja sitio para un Dios antimundano que habita el interior del hombre. De lo que no cabe dudar es de que el material del que se alimenta el mito gnóstico es la experiencia del mal. La creación *ex nihilo* es una manera de explicar lo inexplicable: que el creador de un mundo malo no tiene nada que ver con él. Marción coloca al Dios judío (*Judengott*) como la causa del mal. El sufrimiento del hombre resulta tan extraño al único Dios que hay que convocar a otro para que se haga cargo; de paso se deja sitio para un Dios anti y extramundano del que vendrá la salvación.

#### 4. El gnosticismo de Carl Schmitt.

No ha faltado quien, como Jürgen Manemann<sup>33</sup>, ha intentado explicar la teología política de Carl Schmitt como una modalidad gnóstica.

Lo que es cierto es que Taubes recomienda leer a Schmitt como una expresión del cristianismo histórico. Y lo que caracterizaría a ese cristianismo es la “permanente tentación gnóstica”, como dice Metz. Para el cristiano el Mesías ya vino con lo que no hay lugar para esperanzas mesiánicas. Lo que procede entonces es seguir el consejo de Tertuliano - “rezamos para que se posponga el final”- y olvidarse del ardiente “ven Señor Jesús”.

---

<sup>32</sup> “Para entender el mito gnóstico hay que tener presente que se constituye como superación de la conciencia mítica que en un determinado momento afecta a la tradición bíblica y rabínica” Cf “Der dogmatische Mythos der Gnosis”, en J. Taubes (1996) *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, 110

<sup>33</sup> J. Manemann (2002) *Carl Schmitt und die politische Theologie*, Aschendorff Verlag, München, 167-201

Si Schmitt coincide con el gnosticismo en aplazar o desplazar el final, el suyo es un gnosticismo muy político. Para empezar el dualismo entre el bien y el mal toma la forma ahora de una distinción entre amigo y enemigo hasta el punto de que esa distinción es la substancia de lo político. Pero donde realmente se substancia este gnosticismo secularizado e inmanente es en la figura del *katechon*. De ello se habla en la 2ª epístola a los Tesalonicenses, como si el autor quisiera contrabalancear la insistencia con que la primera carta hablaba de la vuelta del mesías. Dado que algunos cristianos habían decidido una especie de huelga de brazos caídos habida cuenta de la proximidad del final, el autor se ve obligado a precisar que el señor vendrá “en su momento” precedido, eso sí, de una serie de signos anunciadores nada tranquilizadores ya que serán obra del mismo anticristo. Llegados a este punto, la carta dice: “Sabeis lo que ahora lo frena, para que su aparición llegue a su debido tiempo” (2 Thes 2,6). El que frena *-qui tenet* dice la vulgata- es el famoso *katechon*: el poder de aguantar el tiempo actual y retrasar por tanto la llegada del final. Este tiempo ganado es el que compone la era cristiana, una era que sólo se consigue si se impide el triunfo de las fuerzas del anticristo. “No creo que sea posible, para una fe originariamente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *kat-echon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos”<sup>34</sup>. Notemos que si el *kat-echon* es la estrategia del cristianismo histórico, hay que identificar un sujeto que lo lleve a cabo. Aquí habla del *Reich* cristiano medieval. Ha habido otros. Lo importante es saber por boca de Schmitt que el derecho ha sido la última encarnación de ese protagonista. El papel del jurista que se precie es ponerse al servicio de un estado que haga frente al caos, que impida por tanto su disolución<sup>35</sup> y de esa suerte retrase la llegada del fin. El derecho recibe el testigo del *Reich* cristiano y el jurista releva al emperador medieval.

Un gnosticismo que opta por el Dios creador y que en vez de pasar de este mundo lo cifra todo en mantenerlo, resulta un tanto extraño. El *puntus saliens*, sin embargo, de esta tesis, es el aplazamiento del final (consecuencia de la espiritualización de la escatología como respuesta a la frustración de la comunidad por la no realización histórica o política), algo que ha marcado profundamente al cristianismo y del que Schmitt extrae con la mayor crudeza sus consecuencias políticas.

¿Qué dice Taubes? Taubes comparte con Schmitt el principio de la política como *representación*, entendiendo por ello que “no hay categoría inmanente capaz de legitimar un orden político”<sup>36</sup>. El orden político remite a una instancia que le trasciende. Esto, sin embargo, lo entienden Schmitt y Taubes de una manera muy diferente. Mientras que el jurista saca la conclusión de que todo poder político debe legitimarse en el poder divino, el filósofo coloca el principio de legitimación en la sociedad. Estamos ante dos teologías políticas de signo distinto: una horizontal que remite el poder al pueblo o a la sociedad y otra vertical que invoca al poder divino. Hablamos bien de teologías políticas pues la instancia a que se remite es la política es la religión. Pero Taubes interpreta esa teología política desde un judaísmo que

---

<sup>34</sup> C. Schmitt (2002) *El nomos de la tierra*, Editorial Comares, Granada, 24

<sup>35</sup> La traducción que el propio Schmitt daba del *kat-echon* era de “aguantar”, “impedir que estalle”, cf. *Esprit*, février, 2002, 118 nota 8

<sup>36</sup> “Nachwort” en Taubes (2003) 176

hizo una experiencia fallida de la teocracia (con la desaparición de los reyes de Judá hacia el siglo vi a.d.C.) decidiendo desde entonces vivir como pueblo sin Estado dentro de otros Estados, pero practicando una identificación parcial, es decir, manteniéndose a distancia de esos mismos Estados en nombre de su ideal mesiánico. Es en ese contexto en el que madura una concepción de pueblo entendido como sociedad libre respecto al poder y libre respecto a la historia, como bien dice Emmanuel Levinas<sup>37</sup>. Desde ahí no hay manera de sancionar ningún orden mundano, sino que hay que mostrarse indiferente.

Taubes entiende lo político, gracias a este trasfondo judío, como pregunta por la constitución de una comunidad (“Frage nach der religiösen Vergemeinschaftung”), una sociedad animada por la experiencia mesiánica, esto es, por la memoria de un pueblo que cree en una sociedad reconciliada que no está ya ahí sino que adviene.

Schmitt, por el contrario, entiende lo político como un precipitado de autoridad, revelación y obediencia, es decir, como respuesta a la pregunta por quien tiene el poder de decisión en esa comunidad. El acento se desplaza de la sociedad al soberano. En el fondo, piensa Taubes, Schmitt no ha podido superar en su pensamiento los límites del derecho o el talante del jurista. A este le preocupan los hechos y, más en concreto, que el mundo de hecho no sea un caos. Reduce todo a esa negación (que el mundo no sea un caos) y eso le lleva a no distinguir entre “mundano” y “espiritual” que es la clave de toda la cultura occidental y, más en concreto, de la distinción entre política y derecho. Si se reduce lo espiritual a lo mundano, todo es posible, o mejor, todo lo que contribuya al mantenimiento del orden y de la seguridad será necesario, por ejemplo, el sacrificio de la libertad de todos y también el exterminio del grupo social que suponga un peligro: “ya ven lo que quiero de Schmitt: mostrarle que la separación de poderes entre lo terrenal y lo espiritual es absolutamente necesario. Cuando no se tira esa línea de demarcación espira el espíritu occidental. De eso quería yo que tomara conciencia, en contra de su concepción totalitaria”<sup>38</sup>.

Hay otro aspecto que Taubes no puede pasar por alto. Ya hemos dicho que la modalidad gnóstica schmittiana consiste en interpretar el dualismo Dios creador-Dios Redentor bajo la forma secularizada y política amigo-enemigo. Que Schmitt, fiel a su convencimiento de que “todos los conceptos claves de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”<sup>39</sup>, se haya apoyado en Rm 11, 28 para su definición de lo político como amigo-enemigo, es algo que no puede tolerar. El texto de sus conferencias transmite perfectamente la emoción de Carl Schmitt cuando Taubes le explica cómo ese duro término de “inimici proter vos” que Pablo deja caer para explicar la situación de Israel respecto al nuevo pueblo no hay que separarle del que usa a continuación “charissimi propter patres”. Son enemigos porque han rechazado el evangelio y se han opuesto al nuevo rumbo de la historia de la salvación, pero también son los “muy amados” de Dios por la promesa hecha

---

<sup>37</sup> “Ser judío en nuestro tiempo consiste, más que en creer en Moisés y en los profetas, en reivindicar el derecho a juzgar a la historia, esto es, reivindicar el lugar de una conciencia que se afirma incondicionalmente, en E. Levinas (1965) “Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne”, *Révue de Théologie et Philosophie* (4), 220

<sup>38</sup> “Nachtrag”, en Taubes (2003) 181

<sup>39</sup> “Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatstheorie sind säkularisierte theologische Begriffe”, en C. Schmitt (1934) *Politische Theologie*, München, 50



a sus padres<sup>40</sup>. Si el nonagenario Schmitt oye atónito -hasta balbucear un compungido “lo ignoraba” (Taubes, 2003, 72; 1991, 81)- esta explicación del judío Taubes, no es sólo porque intuye que su error ha sido el secular de una Iglesia que ha alimentado el antisemitismo que llevó y llegó a Auschwitz, sino porque está a la base de la “teozoología racista” que él propio Schmitt practicó “sin escrúpulos desde 1933 a 1936”, y también porque ha alimentado su definición de lo político como “distinción amigo-enemigo”. El cristianismo ha interpretado durante siglos la expresión “considerando el evangelio, enemigos” en sentido político, es decir, como oposición militante a la historia de salvación, dando origen así a una tradición antisemita de la que la teoría schmittiana de lo político está impregnada. Hay que reconocer, en cualquier caso, que Pablo no aparece entre las citas que da Schmitt en apoyo de su famosa definición. Pero si Taubes se despliega tan brillantemente en este punto ante la mirada sorprendida de Schmitt es porque sabe que ha dado en el clavo: está tocando fondo en la interpretación de Pablo y ha llegado al meollo de la diferencia entre una lectura mesiánica de la política y otra *katechónica*; entre una lectura (la de Schmitt y el catolicismo) que ha tenido lugar y otra (la de Pablo según Taubes) que es posible. Con Schmitt -y, por tanto, con toda interpretación katechónica del mundo- no hay universalidad posible pues siempre hay un resto excluido; con Pablo, por el contrario, sí, porque ese el todo es impensable sin ese resto.

Si la referencia paulina al pueblo judío como “inimicus” no permite la definición de lo político en términos de amigo enemigo porque olvida la tensión dialéctica de ese adjetivo con el de “charissimi”, Taubes se va a esforzar en explicar su visión mesianica de la política desde esa relación dialéctica.

Si Israel es enemigo y bienamado es porque el amor entre Dios e Israel es anterior al cristianismo y ese amor no ha sido interrumpido. La elección de los paganos no tiene por fin dejar fuera a los judíos sino estimular sus celos. El nuevo pueblo no tiene exclusiones pues cuenta con Israel, es más, dice Taubes, constituye el *pas* (el todo) *Israel*. Si hay un concepto político que se derive de este planteamiento es el de una comunidad sin exclusiones. Pablo rivaliza en ambición con el imperio romano pero desde otra estrategia: el amor al prójimo.

Ese nuevo orden político quiere constituirse sobre el concepto de amor, de amor al prójimo: del cercano y del lejano. Para explicar ese *Nächstenliebe* Taubes recurre a la idea paulina de que todos los mandamientos se revuelven en uno, amor al prójimo. Y la falta tiempo para llamar la atención sobre la diferencia entre los evangelios y Pablo. Le preguntan a Jesús por el mayor mandamiento (Mt 22, 36-39) y responde con dos: amar a Dios y al prójimo. Pablo responde a la misma pregunta con uno solo: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. “Considero que es un acto absolutamente revolucionario..diría incluso, con Kojeve, que (Pablo) se ha *feuerbachizado*” (Taubes, 2003, 74; 1999, 83). ¿Cual es la novedad? Pablo está en lo que está: en sentar las bases de un pueblo nuevo, universal, que no es una teocracia sino un “cuerpo in Cristo”. La entrada en ese cuerpo no se hace en base a un conocimiento teológico sino, según 1 Co 13 en base a una particular gnosis que incluye entre las formas de conocimiento la unión carnal, la incorporación. Lo definitivo no es el conocimiento abstracto, ni la fe, sino ese ensamblaje con el otro hombre, el amor al prójimo. De esa manera se crea un cuerpo social unido “no por lazos carnales sino pneumáticos”<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Taubes incurre en el mismo error de Schmitt al afirmar que la traducción latina de *echthroi* no es *inimicus* sino *hostis*. Se entiende lo que quieren decir -que hay que entender el término enemigo en sentido político y no psicológico- pero lo cierto es que la vulgata traduce por “inimicus” y no por “hostis”.

<sup>41</sup> “Nachwort”, en Taubes (2003), 165

## 5. ¿Qué se desprende de lo dicho?

Marción un síntoma del peligro que corre todo mesianismo, tentado sea por el shabettaísmo, es decir, por su visualización política bajo forma de teocracia, sea por la existencialización de la escatología. Este peligro que Taubes ya denuncia en el judaísmo antiguo, ha sido también el destino del mesianismo paulino. El teólogo católico JB Metz habla, como ya hemos visto, de la “permanente tentación gnóstica del cristianismo” ejemplarmente reflejada en alguien que Blumenberg considera antignóstico, Agustín, porque para responder al problema del mal no recurrió al Dios creador sino a la libertad del hombre. Metz, sin embargo, se fija en el precio de esa respuesta, la atemporalización de la escatología. Dice Metz: “Agustín consigue sustituir la pregunta teológica por una justicia referida al hambre y a la sed -y que no es otro que la cuestión escatológica sobre la justicia- por una pregunta antropológica sobre el pecado del hombre, logrando así dejar fuera de juego a la teodicea”<sup>42</sup>. El precio de este viraje gnóstico es el problema del mal en el mundo, de la injusticia que empiezan a ser considerados como pecados y no como problemas políticos, como negaciones directas de la comunidad pensada desde el mesianismo.

Tras todos esos coqueteos del pensamiento moderno o posmoderno con los mitos o tras el enfrentamiento declarado con el monoteísmo se esconde una alternativa que Taubes despoja de toda retórica para presentarla en toda su crudeza: O Nietzsche o Pablo; o el crucificado o Dionios.

Lo que está en juego en esa decisión no es la opción por el judaísmo o por el paganismo, sino la valoración del sufrimiento. “Nietzsche, dice Taubes, fue quizá el único que comprendió qué es lo que estaba en juego entre el cristianismo y nuestro tiempo. Había comprendido que tanto en Dionios como en Cristo entraba en juego el martirio, el sufrimiento” (Taubes, 2003, 116; 1999, 124). Luego cita un texto de Nietzsche que aclara las dos lecturas: por un lado están quienes, como él mismo, entienden que “la vida misma, su eterna fecundidad, su eterno eterno, provocan el tormento, la destrucción, la voluntad de exterminar”, y, por otro quienes, como Pablo, entienden que “el sufrimiento, el *crucificado* en cuanto inocente, sirve de argumento contra la vida y formula su condena. A nadie se le escapa que el problema no es otro que el sentido del sufrimiento: sentido cristiano o sentido trágico...El Dios en cruz es una maldición echada sobre la vida, una invitación a desentenderse de ella” (Taubes, 2003, 117; 1999, 125).

Si en términos morales lo que está en discusión es el sentido del sufrimiento, lo que está en juego desde el punto de vista metafísico es el tiempo. El anuncio de la muerte de Dios es un anuncio del señorío del tiempo, eterno como Dios, más inmortal que todos los demás dioses. El tiempo elevado a la categoría de mito de nuestro tiempo transforma al ser en un devenir incesante sin más sentido que la propia duración. Benjamin ya había caracterizado a ese tiempo, que es el que se esconde tras nuestros ideales de progreso o evolución, como un *continuum* o tiempo vacío al que había que oponer la *interrupción* o tiempo pleno. Ese es el tema de la apocalíptica.

## II Apocalíptica u otro mundo es posible

Asociamos el término de apocalíptico a final del tiempo, algo difícil de imaginar

---

<sup>42</sup> J.B. Metz “Plädoyer für mehr Theodizeempfindlichkeit”, 13

porque entendemos bien lo que pueda significar la temporalidad de una acción pero menos el vencimiento del mismo tiempo.

Pero no se trata sólo de afirmar la finitud del mundo (de la del hombre ya se encargó Heidegger de sacar las consecuencias), sino de ver la existencia finita desde el final. El apocalíptico, dice Taubes, “capta (o considera) todo el recorrido de la historia, desde el principio hasta el final, es decir, percibe la historia de los elegidos desde su final. Su visión de la historia tiene el carácter de un desvelamiento del final pero por anticipado”.<sup>43</sup> Se trata de vivir el tiempo teniendo en cuenta su vencimiento. Pero no de cualquier tiempo: se trata de ver el tiempo del primer Adam desde la venida del segundo.

Puede que lo entendamos mejor si lo comparamos con formas anti-apocalípticas. En primer lugar con “el fin de la historia” proclamado por F. Fukuyama cabalgando a Hegel. Ahí hay efectivamente vencimiento del tiempo, pero ninguna redención. Estamos ante un final que tiene valor heurístico, como si hubiéramos encontrado la solución del problema y no hubiera ya nada que esperar. El problema que había que resolver era el de la relación entre el singular y el universal, el individuo y la comunidad, los intereses particulares y el bien común. La solución es el Estado, esa “totalidad ética” que dice Hegel, capaz de aunar los intereses del individuo con los generales de la comunidad. Que estamos ante un final sin redención es fácil de deducir si tenemos en cuenta los males que provoca o ante los que es impotente ese estado liberal que anuncia Fukuyama.

Otra forma anti-apocalíptica es el progreso. Estamos ante una proclama de la redención sin vencimiento. Para el progreso siempre hay tiempo por eso el final es cuanto menos asintótico: se desplaza hacia adelante conforma avanzamos hacia el horizonte. Del progreso se han ocupado cumplidamente Walter Benjamin y Kafka. Lo menos que se puede decir es que con el progreso no hay futuro posible ya que todo el porvenir esperable es la continuación de lo ya existente. Para que hubiera futuro tendría que haber novedad y eso supone la interrupción del continuum en que consiste la lógica del progreso.

La tercera forma -la de una redención sin vencimiento del tiempo- es la propia de la gnosis. Como dice Taubes: “el gnóstico describe el viaje del alma hacia la redención pero en un medio en el que el tiempo está detenido. La gnosis, al parecer, formula sus antítesis apocalípticas (o sus tesis antiapocalípticas) de los dos eones (el de este mundo y el del futuro) y de los dos dominios (el de la luz y el de las tinieblas) sin acento futurista (sin tener en cuenta el concepto o dimensión de futuro)” (Taubes, 1996, 112).

Lo que todas estas formas tienen en común es la oposición a un final que adviene, sea porque ya ha tenido lugar, sea porque se le niega, sea porque se hace abstracción del mismo.

Y es aquí donde hay que situar la complicidad de dos pensadores tan antagónicos como Schmitt y Taubes. Uno y otro tienen en cuenta el vencimiento del tiempo y dedican todas sus energías a pensar el presente a partir de ese final, aunque con intencionalidades opuestas: Schmitt para impedirle que llegue, consciente de que ese final es catastrófico pues viene precedido de la violencia del anticristo; Taubes, para acelerar la venida pues, fiel a su tradición, cifra la salvación en la interrupción de la lógica de los tiempos que corren. En el escrito dedicado a Carl Schmitt “Ein Apokalyptiker der Gegenrevolution”, Taubes dice que Schmitt piensa en apocalíptico “desde arriba”, mientras que él lo hace “desde abajo”<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Taubes “Der dogmatische Mythos der Gnosis”, en Taubes,(1996) , *Vom Kult zur Kultur*, 111

<sup>44</sup> Cf J. Taubes (1987) *Ad Carl Schmitt-Gegenstrebige Fügung*, Berlin, 22

1. Taubes reivindica la figura del apocalipsis, cara al judaísmo y ejemplarmente elaborada en Pablo. En Pablo se aclara lo que es habitar un mundo iluminado desde el final: el primer Adam, con el que comenzó la historia, es visto desde el segundo Adam, con el que la historia llegará a su cumplimiento.

Pablo tiene ante sí la tarea de fundar un pueblo, de legitimar la creación de un nuevo pueblo. En esto se parece a Moisés. Taubes precisa que es el propio Pablo quien fuerza ese paralelismo: “mi tesis contiene la idea de que el cristianismo no tiene su origen auténtico en Jesús sino en Pablo...Siento profundamente esa relación polémica, esa manera con la que se compara a Moisés y rivaliza con él, como algo absolutamente central” (Taubes, 2003, 57-58; 1999, 66-67).

Pablo tiene que fundar un pueblo y a su legitimación están dedicados los capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos; el 12 se ocupa de explicar la vida cristiana y el 13, a cómo comportarse en el seno del imperio romano, que representa el mal. Taubes llama la atención sobre el inusual número de citas del AT que Pablo trae a colación en estos capítulos. Y comenta: “es absolutamente necesario porque quiere probar, con ayuda de las Escrituras, que ha llegado la hora de abrirse a los paganos. Ha sonado a hora en que el pueblo elegido se abra a los paganos. Y ese pueblo elegido queda transfigurado, es decir, el antiguo pueblo de Dios toma de repente un aire más vago, más indefinido. Moisés nunca hubiera osado algo así, y Pablo sabe bien que está aceptando una tarea que se lleva a cabo por primera vez y que es única. Según mi opinión, si se lee sin retórica alguna lo que Pablo dice al principio del capítulo 9, a saber, que “tiene en el corazón una gran tristeza y un dolor incesante” y también todo a lo que renuncia (adopción, alianza, padres, culto, promesas, Mesías), se puede apreciar bien que nada hay que no provenga de ese pueblo” (Taubes, 2003, 59; 1999, 69).

El cambio de pueblo elegido sólo es posible si el nuevo pueblo, en lugar de basarse en la sangre, como el antiguo, lo hace sobre el espíritu. Si traducimos *pneuma* por *Geist* nos iremos tras unos contenidos, los propios de la filosofía idealista tan desacreditados luego, que nos alejarían de nuestro asunto. Pablo habla del espíritu pero no del espíritu mundano (*Weltseele*), sino del divino (*pneuma tou theou*). Para comprenderle Taubes propone recurrir “a la experiencia alegórica del texto” (Taubes, 2003,62: 1999,71).

La alegoría es la estrategia interpretativa a la que recurre Pablo para explicar la universalidad de ese nuevo pueblo animado por el espíritu divino. La piedra angular es Israel que no es sólo parte del todo -cuya exclusión por tanto cuestionaría la universalidad pretendida- sino el origen de todo. No se trata por tanto de que esté dentro sino que esté en la base. La alegoría permite decir que Israel prefigura los nuevos tiempos; es como la prehistoria de esta historia cristiana: “...esas mujeres (Agar y Sara) son las dos alianzas. Agar da a luz la servidumbre; la otra, la libertad: el hijo del espíritu y de la promesa...Así, hermanos, nosotros no somos hijos de una esclava sino de la libre” (Gal 4, 22-31). *Novum in vetere latet, vetus in novo patet*. Esto irritaba particularmente a Nietzsche, recuerda Taubes, pues la prefiguración viene a significar que se les escamotea a los judíos toda significación propia ya que se reduce el AT a una primaria enseñanza cristiana de suerte que ese AT “pertenecería a los cristianos en tanto que verdadero pueblo de Israel” (Taubes, 2003, 64; 1999, 73). Esto es para Nietzsche un caso manifiesto de evidente deshonestidad y nadie en su sano juicio puede creérselo. “Pablo, sí”, dice Taubes, se lo cree con toda honestidad. Taubes cita a Benjamin en este preciso momento para explicar que no se trata sólo de prefiguración - explicar lo anterior desde lo posterior- sino también de “poner atención en esos huecos o vacíos del texto que

indican que aquí todavía no se ha llegado al final”<sup>45</sup>. En eso consiste la alegoría.

La prueba más contundente de que la alegoría no es una forma de birlar a los judíos su propia significación es que la alegoría es profundamente judía. No es un invento cristiano. Taubes lo prueba con una serie de toques tan sobrios como convincentes:

a) la elección de Israel no está basada en la sangre sino en la decisión divina: “Abraham tuvo la fe en el señor y por eso el Señor le consideró justo” Gn 15,6. Abraham, el padre de la fe, se convierte en el gran referente. Basta seguir esa huella bíblica para que el propósito de Pablo encuentre justificación suficiente en el judaísmo.

b) Pablo se toma muy en serio la elección de Israel, es decir, que Dios mantiene su promesa. La dificultad es que Dios promete tanto la elección como el castigo por su infidelidad. ¿Puede Dios desligarse de su juramento?. Puede, dice Taubes. La respuesta hay que buscarla en la dialéctica cólera y misericordia. Pablo que se presenta como el albacea de un Dios que da su favor a los paganos tras rechazar Israel la nueva alianza, tiene, según Taubes, en el judaísmo, sobre todo en la liturgia del Yom Kippur, todo el arsenal argumentativo en favor de su misión. En esa fiesta hay dos figuras centrales, Moisés y Jonás. La plegaria del primero tiene el poder de amansar la cólera divina y de esa forma revisar el juicio divino contra su pueblo. Jonás por el contrario quiere ser el ejecutor de la cólera divina y no le hace gracia que Dios se arrepienta dejándole a él colgado de un brocha. Pero ahora es Dios mismo el que cuestiona el derecho a la cólera al recordar a Jonás que el creador está obligado a velar por sus creaturas<sup>46</sup>. Moisés y Jonás avalan el supuesto de que Dios a veces corrige sus juicios, sobretodo si son condenatorios y alguien le recuerda su misericordia. El Yom Kippur dramatiza ese enfrentamiento entre cólera y misericordia a favor del perdón.

Pablo puede así presentarse como “un apóstol de los judíos que va hacia los demás pueblos” (Taubes, 2003, 68; 1999,77). Por eso se entusiasma con el capitel de la catedral de Vézelay: “la imagen representa a Moisés que vierte trigo en el saco del evangelio que sostiene Pablo. El texto en latín dice: ‘empujando el molino, Pablo, separas el grano bueno de la zizaña. Nos permites conocer el corazón de la ley de Moisés, todo el trigo se transforma en pan verdadero, sin zizaña, y nuestra alimentación se hace duradera y angélica’. Lo encuentro espléndido. Siempre llevo el texto conmigo y cuando olvido en qué pienso, le echo un vistazo y sé entonces a qué atenerme”, (Taubes, 2003, 56; 1999, 65-66).

Israel no está por tanto excluido, aunque rechace la nueva alianza. Sólo tiene que encontrar su camino y no reivindicar un protagonismo según la carne, sino descubrirse, como dice Agamben, como no no-judío<sup>47</sup>. La nueva universalidad sería la negación de la pertenencia étnica y también de la universalidad por agregación. Si se forma parte de este nuevo pueblo por la fe (i.e. como no-judío por la carne), el judío formará parte del mismo cuando se descubra no no-judío, es decir, como un pueblo que no pone el acento es ser distinto al pagano (y, por tanto en ser judío) sino en algo que reduce la importancia de no ser como los otros pueblos.

c) Pese a toda esta hermenéutica desde dentro que legitimaba la re-fundación del nuevo pueblo de Dios, Pablo no puede olvidar lo obvio: que Israel quedaba de momento fuera. La re-fundación significaba para los judíos una desposesión, de ahí el desgarramiento con que

---

<sup>45</sup> “Nachwort”, en Taubes, 2003, 161

<sup>46</sup> “Nachwort”, en Taubes, 2003, 159

<sup>47</sup> *Esprit*, février, 2002, 111

este hijo de Israel vivía su propia obra. Pero incluso en esas circunstancias tiene fuerzas para señalar lo fundamental, como ya hemos visto: que Israel puede ser, sí, enemigo de Dios pero también su bien-amado. Consciente de que la partida no está acabada se arranca, en Rm 11,11, con una reflexión llena de orgullo judío: si gracias a su falta, los paganos han accedido a la salvación, ¿qué ocurrirá cuando participen de la salvación?. Ni más ni menos que la resurrección de los muertos ya que “la resurrección de los muertos y la reintegración de Israel en la *basileia* representan para él una misma cosa” (Taubes, 2003, 72; 1999, 81). La integración del pueblo judío es la consumación de la promesa mesiánica.

2. ¿Pero en qué consiste la dimensión apocalíptica? ¿en qué afecta al nuevo pueblo el vencimiento del tiempo?.

En un vivir teniendo en cuenta la llegada del reino. Eso se traduce existencialmente en un tipo de vida animada por el “amor al prójimo”, por la alteridad como principio moral de la convivencia. La apocalíptica, es decir, la conciencia del vencimiento del tiempo se traduce en realización de la subjetividad desde el otro, esto es, en “amor al prójimo”. El prójimo no es alguien que necesite de nosotros sino alguien gracias al cual accedemos a la humanidad<sup>48</sup>.

Pero no bastan las relaciones interpersonales que conforma esta comunidad. Cada comunidad vive en un orden político basado en determinadas concepciones del tiempo. Ya hemos apuntado cómo una concepción mítica del tiempo (“que siempre hay tiempo”) funda planteamientos políticos progresistas o liberales. La concepción moral -también la que subyace al “amor al prójimo”- si no quiere verse reduce a una ética del orden establecido tiene que plantearse la posibilidad de alterar ese orden, es decir, de ser política<sup>49</sup>. ¿Cual es lo político de la apocalíptica? ¿Qué ofreció en lugar del *ordo romanus*? ¿qué puede decir hoy frente a las políticas del progreso, del fin de la historia o del eterno retorno?. “Una mirada nihilista sobre el mundo”, dice Taubes (Taubes, 2003,101; 1999, 110). Aquí la referencia al *Fragmento Teológico-Político* de Walter Benjamin -un autor que acompaña a Taubes permanentemente- es obligada. Es ahí donde se habla del “nihilismo como política mundial”.

Eso significa, en primer lugar, declarar la indiferencia respecto al orden impuesto por el imperio romano. Y, más allá, denunciar la vanidad de la creación incapaz de realizarse por su cuenta. Aquí habría que situar la teología política de Karl Barth quien a la pregunta de ¿qué hacer? responde que “vosotros cristianos no podéis ser profundamente, en vuestro corazón, con pasión verdadera, ciudadanos, miembros de una nación o de un partido”<sup>50</sup>. Como resume G. Gaeta, el comentario de Barth a Romanos “contiene una invitación perentoria a la no-acción para que el orden existente en todas sus formas institucionales no se alimente más del pathos revolucionario y acabe así muriendo de hambre”<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> La parábola neotestamentaria del Samaritano explica bien el carácter fundante del otro. Cf Reyes Mate (1991) *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 146-7

<sup>49</sup> Metz que reflexiona sobre la dimensión ética y política de su *Politische Theologie* define a ésta como “la hermenéutica específicamente cristiana de una ética política entendida como ética del cambio”, en J.B. Metz (1997) *Zum Begriff der neuen politischen Theologie, 1967-1997*, Grünewald, 45

<sup>50</sup> *Esprit*, février, 2000, 116

<sup>51</sup> G. Gaeta, “Teologia e politica in Paolo a proposito dell’ésesesi di Romani, 13” (manuscrito). Es evidente que con esto no está todo dicho sobre la teología política de Barth. Véanse los textos de Barth y la introducción de F. Saverio Festa a K. Barth (2004) *Agire politico e libertà dell’evangelo*, Città Aperta, Troina

Si no decimos más, estaríamos a la altura de esos posmodernos que toman al hombre y al mundo como un modesto proyecto con el que hay que conformarse, conscientes de que la cosa no da más de sí. Pero el nihilismo de Benjamin y de Taubes -y por tanto el de Pablo que es el que importa- no deja al mundo en su modesta situación, sino que lo ven o lo juzgan “desde el punto de vista de la redención”<sup>52</sup>. Vistas así las cosas, desde el final -visto el primer Adam desde el segundo- la caducidad del mundo aparece como un gemido por su realización plena (Rm 8, 19-29), como un lugar de la frustración y de la esperanza. “El nihilismo como política mundial” apunta a la relación entre orden profano o naturaleza y reino mesiánico o, mejor, a la situación del orden profano respecto al mesiánico.

¿Cómo es esa relación? Taubes recurre a Benjamin, a quien ve “ como el exégeta de la naturaleza, tal y como aparece en Romanos 8, y del nihilismo como política mundial, en Romanos 13” (Taubes, 2003, 102; 1999, 111). Creo, sin embargo, que la explicación que da Taubes del Fragmento Teológico-Político acentúa la distancia entre “Welt” y “Heil” pero pasa de largo sobre los puentes que Benjamin tiende entre esos dos mundos<sup>53</sup>. El resultado es una teología política excesivamente barthiana (es decir, más *teología* que *política*). Vayamos al texto.

El *Fragmento teológico-político (1920/1921)* plantea la relación entre el sistema político fiel a la lógica de la naturaleza y el que debería seguir la lógica mesiánica. “ El orden de lo profano”, escribe en un momento<sup>54</sup>, “ tiene que construirse en base a la idea de felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las piezas doctrinales más fundamentales de la filosofía de la historia. En efecto, esa relación condiciona una concepción mística de la filosofía de la historia cuya problemática se puede ilustrar con una imagen. Si la orientación de una flecha señala el blanco al que se dirige la dynamis de los profano y otra flecha la orientación de la intensidad mesiánica, resulta entonces que la búsqueda de la felicidad de la humanidad libre corre en sentido opuesto al empuje mesiánico; ahora bien, así como una fuerza puede potenciar en su trayectoria a otra que va en sentido opuesto, de la misma manera lo puede hacer el orden profano respecto al advenimiento del reino mesiánico. Lo profano no es en efecto ninguna categoría del reino, pero sí una de las más próximas, en

---

<sup>52</sup> Adorno es el autor de *Minima Moralia a quienal* que por cierto Taubes fustiga duramente por devaluar el mesianismo duro de Benjamin reduciéndolo a mero esteticismo, (Taubes, 2003, 104-5; 1999,112).

<sup>53</sup> Notemos que Taubes ve en Benjamin un seguidor de Pablo porque considera al orden profano como un mundo privado de redención y convoca al Mesías como salvador, es decir, Benjamin reconoce un abismo entre el orden profano y el mesiánico, un abismo que no puede puentear el orden profano porque no tiene capacidad de redención, aunque lo que sí tiene es conciencia de su miseria y deseos de salvación. Parece evidente que Taubes se identifica con ese Benjamin que “se agarra al Mesías y no lo disuelve en una neutralidad, sino que lo trata confesionalmente y no como un historiador de las religiones” (Taubes, 2003, 103; 1999, 112). De ahí que no se tome en serio la “verborrea” de Bloch y sobretodo de Adorno porque estos sólo hablan del Mesías metafóricamente. Cabe preguntarse desde donde habla Taubes. Taubes responde diciendo que él funciona como un “teólogo laico” (Taubes, 2003,105; 1999, 113), algo con lo que no estaría muy de acuerdo Benjamin. Al principio vimos que lo que quería era extraer el sentido político de las formulaciones teológicas; ahora parece que va más lejos pues lo político no es la parte universalizable o profanizable del núcleo religioso, sino su expresión casi-directa.

<sup>54</sup> W. Benjamin “Theologisch-politiches Fragment”, en GS II 1, 203-204. Sigo mi propia traducción, en Reyes Mate (1990) *Mística y Política*, 63-64, Estella, VD

su discreto acercamiento”.

En este apretado y nada fácil texto, Benjamin deja claro que la relación entre el “orden de lo profano” y el “orden de lo mesiánico” es capital para la política. Se imagina esos dos órdenes como dos flechas que vuelan en direcciones opuestas: el orden de lo profano va en dirección de la felicidad y, el mesiánico, en la dirección de la salvación. No son objetivos convergentes sino, opuestos pues el uno se consigue y el otro adviene. Pero esas dos flechas que vuelan en sentidos opuestos, no pueden evitar una gran proximidad. Hay un punto en el que los planos se cruzan y casi se tocan. Esa proximidad les potencia mutuamente.

Benjamin pone nombre a ese encuentro o, mejor, máximo acercamiento de los dos planos que conforman la dos flechas. Hay un punto de proximidad entre la flecha profana y la mesiánica, esto es, entre la búsqueda de felicidad (orden profano) y la demanda de justicia (orden mesiánico): el sufrimiento. El orden profano, es decir, la política, busca la felicidad y el orden mesiánico también, pero con un matiz, a saber, que el orden mesiánico extiende el derecho a la felicidad también a los muertos, a las víctimas de la historia. Pero ¿qué tiene que ver la búsqueda de felicidad de los vivos con el sufrimiento y frustración que acompañó a los muertos hasta su tumba? ¿cómo puede unir a los dos órdenes un sufrimiento que no es de este mundo?. Hay una relación pues mientras los vivos se plantean esperanzadamente la felicidad, los muertos la tienen frustrada, pero esperanza y frustración se refieren al mismo deseo de felicidad. Lo que hace el orden mesiánico es descubrir en esa frustración un sufrimiento, una desgracia, que él interpreta como derecho de felicidad.

Volvamos ahora a la imagen de las flechas que vuelan en dirección contraria: cuando la política, que vuela hacia la felicidad (de derecha a izquierda), se encuentra con el impulso mesiánico que se hace cargo del sufrimiento ( volando de izquierda a derecha), experimentan una y otra que hay un punto común, el de la búsqueda de felicidad, sólo que la política lo hace desde la filosofía del progreso y el orden mesiánico desde la experiencia del sufrimiento o de la frustración. Para la política la felicidad es la meta del progreso, mientras que para el mesianismo es el derecho de las víctimas del progreso. Lo que nos quiere decir Benjamin es que entre búsqueda de la felicidad y derecho de las víctimas a la felicidad hay una relación y es esa relación la que fecunda poderosamente a la política, puesto que la hace pivotar sobre el sufrimientos de los vencidos o, si se prefiere, sobre los derechos de felicidad de los frustrados por la historia.

Comparemos brevemente la diferencia entre búsqueda de la felicidad, propia del orden profano, teniendo o no en cuenta la experiencia del sufrimiento, es decir, considerando o no ese cruce de flechas que vuelan en sentidos opuestos: en el supuesto de que consideremos a la política autónomamente, sin tener en cuenta la existencia de la otra flecha, tendremos que concebir a la felicidad como la meta a la que aspira la humanidad, meta que está al final de los tiempos y que afectará a todos aquellos hombres. Para llegar y lograr esa meta no hay que escatimar esfuerzos y sacrificios presentes y pasados. Se concibe a la filosofía progresista de la historia como imitación del darwinismo natural. La belleza y perfección del último eslabón de la cadena legítima o disculpa el que haya que “aplastar unas cuantas flores inocentes” en el camino. La consideración autónoma no escapa a la filosofía del progreso. Si, por el contrario, se tiene en cuenta la experiencia de sufrimiento, es decir, no se pasa de largo ante el destino de las víctimas, entonces no se podrán sacrificar generaciones presentes para que las futuras sean felices. Cada caso de sufrimiento, de fracaso, es un caso de injusticia y reclama el derecho a la felicidad. Este planteamiento se opone a aquel otro que ve la desgracia como algo natural, como una ley inexorable de la naturaleza, ley que se expresa en lo de la “caducidad de la naturaleza”.



Pero Benjamin se revela contra esa resignación o ese cinismo y en lugar de hablar de la naturaleza caduca plantea una “naturaleza mesiánica”, es decir, un orden profano fecundado con el sentido del sufrimiento de las víctimas. Ese nuevo concepto, que reúne en una sola expresión dos mundos diferentes, reconoce algo inconcebible para la filosofía occidental: que la vida es el lugar del conflicto, de la miseria, de la injusticia, del fracaso (“caducidad” de la naturaleza), pero -y ésto sí que es definitivo- todo ese sufrimiento no es el precio de ninguna felicidad ajena sino una exigencia de justicia. La tarea de la política es perseguir “la naturaleza mesiánica”, es decir, plantear el derecho a la felicidad de cada individuo, de cada experiencia pues “cada uno de esos instantes es la pequeña puerta por la que se puede colar el Mesías”<sup>55</sup>. Una política fecundada por la “naturaleza mesiánica” no podrá ya mercadear con la infelicidad individual. La puerta por la que entra el Mesías es la del reconocimiento del derecho singular a la propia realización. La clave de una concepción mesiánica de la política consiste en tomarse en serio la significación teórica del sufrimiento: no cerrar los ojos ante el espectáculo del mundo, sino buscar en él, en sus conflictos y aporías, el sentido del mundo. En esto consiste el nihilismo, en juzgar al orden profano como sometido a la luz de la revelación. En sí mismo no es nada pero la salvación, sin él, tampoco.

3. A modo de conclusión. Mientras me ocupaba en estas reflexiones cayó en mis manos un artículo firmado por Adolfo Abascal y que tiene por título “Otro mundo es posible: el libro del apocalipsis y la reconstrucción de la esperanza”<sup>56</sup>. El autor establece una relación entre la aspiración de los Foros Sociales Mundiales (FSM de Porto Alegre y Bombay) “otro mundo es posible” y el libro del Apocalipsis. Adolfo Abascal establece una relación entre el orden profano o liberación histórica y el orden mesiánico que él llama liberación meta-histórica, es decir, hace un gesto nuevo en política que consiste en reubicar el discurso político en un contexto mesiánico, allende por tanto de la autarquía ilustrada. El punto de encuentro de esos dos discursos es esa encrucijada que forman la esperanza de los muertos, por un lado, y los deseos de liberación de los vivos, por otro. ¿En qué consiste la complicidad? En que los vivos entiendan lo que significa “la esperanza de que quienes han caído en la lucha no han caído definitivamente”. Esa esperanza que animaba a esos luchadores -y que teológicamente se articula como resurrección de los muertos- debe contar a la hora de construir el orden profano. Si después de tantos años de teorías revolucionarias “emancipadas de la religión” se vuelve ahora al apocalipsis bíblico es porque entretanto se ha hecho una experiencia que ha permitido leer de nuevo un texto antiguo, Se ha hecho la experiencia de que sin el exceso de esperanza que significa reivindicar el derecho a la felicidad de los muertos, los vivos no están a salvo. No se puede leer todo como presente, como eterno presente. Hay un vencimiento del tiempo y eso obliga a que el viejo Adam y el nuevo se miren cada a cara.

## Bibliografía

---

<sup>55</sup> Benjamin GS I 2 704

<sup>56</sup> En la revista COELI, nr. 110/11, 2004, 2-9

- Blumenberg, H.(1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt
- Blumenberg , H.(1981), *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt
- Enzensberger E.M. (1994), *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt
- Esprit*, février, 2002,
- Kelsen, H.. (1964) “Gott und Staat”, en *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Luchtenhadt, Neuwied am Rhein und Berlin
- Manemann, J. (2002), *Carl Schmitt und die politische Theologie*, Aschendorff Verlag, München,
- Marquard. O. (1981) “Lob des Polytheismus” en *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart,
- Marquard , O.(1984) “Das gnostische Revidiv als Gegenneuzeit”, en J. Taubes, Hrsg, (1984), *Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 2, Fink Verlag, München,
- Metz (1997) , J.B.,*Zum Begriff der neuen politischen Theologie, 1967-1997*, Grünewald
- Metz( 1999) J.B., *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 135-,
- Sloterdijk, P. (2000) *Reglas del parque humano*, traducido y editado por la revista argentina *Confines*, nr.8, 2000,
- Sloterdijk, P. (1993), *Im selben Boot*, Suhrkamp, Frankfurt,
- Schmitt, C. (1934), *Politische Theologie*, München,
- Schmitt, C(2002), *El nomos de la tierra*, Editorial Comares, Granada
- Scholem, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, FCE, México,
- Taubes, J. (1987), *Ad Carl Schmitt-Gegenstrebige Fügung*, Berlin
- “ (1991), *Abendländische Eschatologie*, Matthes und Seitz Verlag,
  - “ (1996), *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, una serie de artículos reunidos por W-D. Hartwich, Aleida und Jan Assmann, W. Menninghaus
  - “ También conviene tener en cuenta la edición en francés (1999) *La théologie politique de Paul*, Seuil, Paris, por los *Apendices* finales que no están en la edición alemana
  - “ (2003), *Die politische Theologie des Paulus*, Fink Verlag, München.
- Utilizaremos esta edición porque incorpora el interesante *Nachwort* a cargo de W-D. Hartwich, Aleida und Jan Assmann
- Weltz, F.J, (1966), *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Novatores