

Retrasar o acelerar el final¹

Reyes Mate

Jacob Taubes, filósofo judío, inspirador de la rebelión estudiantil berlinesa, más tribuno que escritor, es el autor de *La teología política de Pablo*, un escrito en extrañas circunstancias. Un personaje, situado políticamente al otro extremo, Carl Schmitt, enfermo, le pide que le visite para hablar de Pablo. Se lo pide porque sabe que, pese al alejamiento político, comparten algo importante: el sentido apocalíptico de la política, aunque lo interpreten en sentido opuesto.

Taubes que siempre había querido mantenerse a distancia del famoso jurista católico y filonazi,¹ decide visitarle, en noviembre de 1979. Durante dos días discuten a fondo sobre las cartas a los Romanos y a los Tesalonicenses. “Taubes”, le dice un sorprendido Schmitt, “antes de morir tiene Vd. que contarle a algunas personas”. Le complace diez años más tarde, cuando, a punto de morir él mismo, reúne a un grupo de estudiantes protestantes para contarles su visión de la teología política paulina que tanto había impresionado a su interlocutor diez años atrás. No le cuesta hacerlo porque ve a Pablo en la encrucijada de las dos amenazas más graves de su tiempo: a) liquidación del hombre que hemos sido y b) resignación ante lo que hay porque otro mundo ya no es posible.

¿Qué ven en Pablo de Tarso? Lo que han visto tantos otros: Agustín, Lutero, Nietzsche, y están viendo otros ahora como Agamben, Badiou, Žižek: al fundador del cristianismo y, por tanto, de occidente; a la piedra angular entre judaísmo y cristianismo; al caladero de los grandes temas políticos: universalidad y particularidad, ley y espíritu, antiguo y moderno etc.

¹ A propósito de la aparición en castellano de J. Taubes *La teología política de Pablo*, Trotta, 2006.

La lectura que hace este judío heterodoxo del que fuera Saulo es, en el fondo, filosófica, porque lo que le interesa es lo que hay de política en la religión y no lo que hay de religioso en la política (que era lo que en realidad perseguía Carl Schmitt).

1. La escatología al servicio del hombre que hemos conocido.

Estamos asistiendo al despido de un tipo de hombre por el que occidente ha batallado durante siglos. Cuando se dice que el hombre es poca cosa, que no hay que cargarle con preguntas ni responsabilidades excesivas, nos estamos cargando ese modelo de hombre que, para conquistar su humanidad, tenía que enfrentarse a preguntas tales como qué puedo conocer, qué debo hacer o qué me cabe esperar.

Ha llegado el momento de liberarse de todas esas fantasías morales, empezando por los derechos humanos, último ramalazo de la cultura monoteísta. O Dioniso o el Crucificado, es decir, o entendemos que el sufrimiento forma parte del decorado o nos indignamos ante su existencia y entonces planteamos un cambio del paisaje.

Este ataque al hombre moral y esta apología nihilista del hombre viene de la mano de un pensamiento posmoderno que se ha entusiasmado con los mitos, así en plural. Porque hay un mito malo y es el mito en singular, llámase dios, razón, verdad o bien. El monomito es malo porque ahoga la libertad mientras que los polimitos, la garantizan

También navega en la misma dirección una racionalidad moderna que quiere situarse lejos de cualquier asomo religioso o mítico. Es la racionalidad de un Blumenberg que explica la modernidad no como secularización, sino como tradición aparte. Para marcar bien las diferencias respecto a las teorías de la secularización, hablan de una racionalidad anti-gnóstica, entendiendo por gnosticismo el intento de minar la autonomía de este mundo, de la racionalidad *tout court*.

Esta punto antirracional del gnosticismo se puso de manifiesto en debates tan fundamentales como la teodicea y el nominalismo. La teodicea era la pregunta por el mal en un mundo creado por un Dios bueno y todopo-

deroso: *cur malum*. Agustín no soporta que se cuestione de esta manera a Dios y lo explica diciendo que el problema del mal es asunto del hombre. Al poner el origen del mal en la libertad del hombre asume la autonomía del hombre y se aleja de la tentación gnóstica que busca explicaciones del mal en algún tipo de dios o demiurgo. El ingenio de Agustín ha sido celebrado por propios (teólogos cristianos) y extraños (antignósticos racionalistas) porque pone como sujeto del mal al propio hombre, pero ha sido al precio de un grave olvido: al remitir el origen del mal a la libertad del hombre se corre el riesgo de convertir el mal del que se parte (el hambre, la enfermedad, la muerte, es decir, la injusticia), en pecado. Agustín desmundaniza el mal y eso es, según Metz, una forma de gnosticismo².

¿Qué dice Taubes?

Tiene muy presente lo fundamental: “quien quiera pensar en términos cristianos y crea que puede hacerlo sin la idea de un término último, está loco”, es decir, se enfrenta a cualquier despido gnóstico de la idea apocalíptica. El mundo tiene un plazo, está emplazado.

Ahora bien, Taubes va a interpretar a Pablo en judío y eso significa que se enfrenta no sólo a versiones cristianas de Pablo, como la de Carl Schmitt, sino también a versiones judías sobre el gnosticismo tan autorizadas como la de Scholem. Para éste sólo en el judaísmo hay lugar para una dimensión político o histórica del mesianismo, mientras que el cristianismo la privatiza e interioriza, como hará el gnosticismo. Nada de eso, replica Taubes, la interiorización es también judía y gracias a ella es posible superar la tentación teocrática. Para que una versión política del mesianismo no degenera en teocracia es fundamental la mediación gnóstica, entendiéndolo por ello no una negación política de la apocalíptica sino su interiorización.

² Ilustrativo es igualmente el debate en torno a los “universales” dentro del nominalismo. Sus defensores afirmaban que había reglas lógicas que ni Dios podía alterar, algo que no podían aceptar los que defendían la omnipotencia divina. Triunfan los nominalistas que limitan la autonomía del hombre, engordando así la tradición gnóstica que tiene miles de caras: unas veces predica que todo lo creado es malo y que lo bueno viene de fuera de este mundo, y otras apela a la revolución o a filosofías de la historia con el mensaje de que lo que hay o bien debe ser destruido o debe ser puesto al servicio de lo que vendrá después.

Luego se enfrenta al polimitismo porque éste no es la condición de posibilidad de la libertad como quiere Maquard, por ejemplo, sino que anula la posibilidad de la ética. Remite a Hermann Cohen para quien el origen de la subjetividad tiene que ver con la superación del mito por la individualización de la culpa. Con mitos no hay ética ni tampoco historia. La historia comienza el octavo día de la creación que es cuando se nos habla de un primer uso de la libertad que es una transgresión. Es una forma de decir que el mal en el mundo es cosa del hombre, de su responsabilidad.

No hay manera de superar a Marción, la gran figura gnóstica -discípulo de Pablo- que vió algo muy importante: al constatar que el Mesías no venía o no volvía al mundo, como se creía y había prometido Jesús, lo que hace es interiorizar la escatología: el Mesías volvía pero a cada cual; y desmundaneizar la salvación: lo importante era salvar al hombre y no al mundo.

Ese Marción tiene hoy muchos seguidores. Taubes cita a Bloch que sitúa nuestra verdadera patria en lo que está por venir, es decir, no en ésta; a Barth que predica la indiferencia ante este mundo; a Wittgenstein para quien "en el mundo todo es como es...no hay ningún valor en el mundo...Dios no se revela en el mundo", etc³.

Lo que tienen en común es la conciencia de que el mundo tiene término, pero que no hay que pensar en ello porque no trae la salvación (que es espiritual para los primeros) y anuncia el caos (para el segundo).

Taubes reconoce en Pablo un momento gnóstico que él reivindica porque pertenece al mesianismo judaico y porque permite una lectura no

³ Notemos que no ha faltado quien ha explicado a Carl Schmitt en clave gnóstica. Schmitt habría caído en lo que Metz llama "tentación gnóstica", una tentación que amenaza constantemente al cristianismo. Este, en efecto, después de la mala experiencia de la Parusía ha optado por la estrategia que propuso Tertuliano: "rezar para que se posponga el final". Posponer el final y estirar el presente. Como el Mesías ya vino no hay lugar para las esperanzas mesiánicas. Lo que vendrá al final es el anticristo, así que mejor impedirlo. Es un gnosticismo muy especial: hasta ahora relacionábamos gnosticismo con desprecio de este mundo, lugar del mal, y tensión hacia el futuro o lo extramundano; ahora, por el contrario, se desconfía del futuro. Lo bueno es esto y que dure.

teocrática del mesianismo. Lo nuevo de Taubes es pues la reivindicación de un cierto gnosticismo. El hecho de que luego revista un carácter anti-judío no debe impedir ver que nació como corriente interna del judaísmo. Más concretamente, es una reacción judía a la teoría de la creación *ex nihilo*. Esta teoría pone tanta distancia entre creatura y creador que se hace difícil explicar el mal recurriendo a Dios o al hombre, de ahí el recurso a un demiurgo (*Judengott*) principio del mal.

Lo que le interesaba a Carl Schmitt de esta relectura del judaísmo era su presencia en Pablo y su repercusión en la política. Digamos que lo que Taubes y Schmitt compartían era el principio de la política como *representación* (cuando Schmitt dice que “no hay un solo concepto de política que no proceda de la teología” está remitiendo la política a algo previo que ella hace presente o re-presenta), y también la dimensión *apocalíptica*: el mundo tiene término. Eso lo tienen en común pero lo entienden de manera radicalmente opuesta.

Carl Schmitt da a la apocalíptica una interpretación reaccionaria porque todo su empeño consiste en impedir el final. Utiliza a *Tesalonicenses* (2 Tes 2,6) para estirar el presente. ¿Por qué? porque el final es el caos (llegada del Anticristo) y al jurista le interesa el orden actual, el orden de los hechos, la ordenación de los hechos. En Taubes, por el contrario, tenemos una interpretación mesiánica: hay que acelerar el final de este mundo para que otro mundo sea posible. La presencia mesiánica lo hace posible porque apuesta por una comunidad forjada sobre el *amor al prójimo* y no sobre el poder. Lo mesiánico es el *Nächstenliebe* que Pablo coloca como resumen del evangelio. Taubes llama la atención sobre esa originalidad paulina. Pablo no habla de dos mandamientos (*Romanos*, 13), sino que resume el nuevo testamento en el concepto de *Nächstenliebe*. Como dice Kojève “Pablo se ha feuerbajizado” pues no habla de amor a Dios y al hombre, sino sencillamente de amor al otro. Esa humanización del evangelio tiene que ver con la inspiración gnóstica en cuanto interiorización de la parusía.

Como ya he insinuado lo que no aceptan Taubes (ni Metz) del gnosticismo es que esa interiorización suponga la liquidación de la dimensión política. Eso es lo que Metz, por ejemplo, critica a Agustín cuando éste

resuelve la *Theodizeefrage* en un asunto de la libertad del hombre. Cuando se reduce el problema del mal a un problema de la libertad se define el mal como un pecado. Pero el mal bíblico afecta al hambre y a la sed, es decir, apunta a un mal histórico que es una injusticia. Que la injusticia se reduzca a un pecado es la forma propia de la despolitización del mal.

Esta diferencia ha sido capital para el destino de Occidente: si construimos la política como dedicación al ordo, como impedimento del fin, estamos optando por una teocracia i.e. por una política cuyo fin es ejercer el poder para instalarse en el presente. Si optamos por acelerar el final, optamos por una comunidad sobre el principio de la *Nächstenliebe*.

El otro punto de diferencia se refiere a la relación amigo-enemigo. Como bien sabemos Schmitt pone en esa oposición el ser de la política. Habitualmente explicamos esa definición schmittiana recurriendo a Hegel y diciendo que el “amigo político” es el que forma parte de la comunidad digna de ese nombre: la que concilia los intereses particulares con los generales. Eso tiene lugar en el Estado. Lo que queda fuera de ese Estado es otra comunidad absoluta que considera lo que no es ella como exterior, como rival, como negación de su ser absoluto, es decir, como “enemigo político”.

Eso hay que revisarlo. Del diálogo entre Schmitt y Taubes se desprende que Schmitt toma el enfrentamiento amigo-enemigo de *Romanos*, 11. Ahí se habla efectivamente del “enemigo”: el que se opone a la nueva universalidad cristiana, en la que no hay ni judío ni gentil, ni amo ni esclavo. El judío se opone, se excluye, de ahí que esa nueva universalidad sea anti-judía y excluyente. El Estado hegeliano sería la concreción de la universalidad cristiana. Schmitt acepta esa explicación que le está dando Taubes. Esa es la gran novedad. Pero esa forma de entender a Pablo, sigue diciendo un Taubes embalado, no es lo que dice Pablo, mejor dicho, no es todo lo que dice Pablo, porque esos “enemigos” del evangelio son, al mismo tiempo, *charissimi propter patres*. Los mismos que son declarados “enemigos” porque se autoexcluyen de la nueva universalidad de elegidos, son a continuación llamados “los bien amados” porque lo nuevo del evangelio ya fue anunciado a los padres del pueblo judío. La nueva universalidad no puede dejarles fuera, al contrario, plantea una universalidad desde la exclu-

sión, desde ese *resto* dejado fuera. La elección de los paganos no puede dejar fuera a los judíos, si no es para estimular sus celos. La política no puede ventilarse en un enfrentamiento amigo-enemigo y menos aún en esa especie de “teozoología racista” que ha practicado Schmitt desde 1933 a 1936. Esa tarea no invita a una estrategia *katechonica* sino otra mesiánica. Occidente se ha equivocado con Pablo y Schmitt también. Este enmudece y sólo alcanza a balbucear “Vd. tiene que contar eso a algunas personas”.

El hombre, según Pablo, es sujeto de una universalidad sin exclusiones, siempre y cuando considera al otro prójimo.

2. Otro mundo es posible (apocalíptica).

El destino de Europa ha estado marcado por la interpretación que hemos dado de Pablo. Como esa no es la única posible, podemos decir que otro mundo es posible. Esa posibilidad se nutre del subsuelo apocalíptico.

Asociamos apocalíptica con finitud del tiempo. Esto significa no sólo que el mundo tiene un límite temporal, sino y sobretodo que hay que ver el principio desde el final, al primer Adam desde el último Adam. Se trata de ver el tiempo actual teniendo en cuenta su vencimiento.

Para entender cualquiera de estas formulaciones conviene tener en cuenta sus opuestas, aquellas a las que se oponen, es decir, para entender el sentido de la apocalíptica tengamos en cuenta formas antiapocalípticas. Antiapocalíptica es, en primer lugar, la teoría de Fukuyama sobre el “final de la historia”. Lo es porque ese final no conlleva ninguna redención, ni realización del pasado. Es sencillamente el anuncio de que ya no hay nada nuevo que esperar. Es la intronización del Estado liberal como figura definitiva de lo político y a la vista están sus desaguisados. También es antiapocalíptica la teoría del progreso: ahí siempre hay tiempo, un tiempo asintótico que no realiza nada de lo que promete sino que lo desplaza. Finalmente, el gnosticismo: “el gnóstico describe el viaje del alma por la redención pero en un medio en el que el tiempo está detenido”. La gnosis sólo se ocupa del alma y se desentiende del mundo. La gnosis existencializa la apocalíptica y, por tanto, la desmundaniza.

En todas estas figuras aparece una visión del mundo y de la historia opuesta a cualquier negación o finitud que la realice. Es aquí donde aparece la complicidad de Schmitt y Taubes: ambos cuentan con el vencimiento del tiempo, pero, como ya se ha dicho, lo interpretan en sentido opuesto: uno se empeña en impedir que llegue y el otro, en acelerar su venida.

Taubes tiene sólidas razones para pensar que su lectura de Pablo, desde el judaísmo, es mejor que la de los propios "cristianos". Veamos cómo le ve: Pablo tiene ante sí la tarea de fundar un nuevo pueblo, cual nuevo Moisés. Por eso es el fundador del cristianismo. Ese nuevo pueblo estará abierto a todos, a los paganos también, porque su principio de identidad no será la sangre sino el espíritu, por eso será el sujeto de la universalidad. Pero aquí surge el problema: Israel no está por la labor, decide excluirse. ¿cómo hablar entonces de universalidad?. Pablo quiere pensar esa situación teniendo en cuenta la vocación del nuevo pueblo y también la significación del antiguo. Y les dice a los judíos: Israel no es una parte del todo, sino la base, el origen de la nueva universalidad. Para explicarlo recurre a la alegoría: no se trata de que Israel "entre" en un club que acaba de fundarse, sino de que reconozca que lo nuevo ya estaba prefigurado, anunciado, en lo que Israel era a los ojos de Yahvé. Taubes ama y no se desprende del viejo capitel de Vezelay: "la imagen representa a Moisés que vierte trigo en el saco del evangelio que sostiene Pablo". Lo que importa es que Israel se habitúe a verse como un pueblo que no pone el acento en ser distinto al pagano, sino en no dar importancia a la diferencia, al hecho de no ser pagano. En vez de verse como la negación de lo que no es judío, negación de lo pagano, que Israel minimice su diferencia. La alegoría le permite explicar la literalidad de los textos -que subrayan mucho la auto-exclusión- de una manera diferente, como por elevación. Pero el recurso a la alegoría no es un truco de magia sino algo previsto en la propia tradición judía. Es una forma canónica de leer la biblia.

Volviendo al principio para precisar en qué sentido la dimensión apocalíptica permite hablar de que otro mundo es posible. Tener en cuenta el final, anticipar el final (forma propia del ser apocalíptico) es vivir teniendo en cuenta la llegada del reino. Esto tiene dos dimensiones: por un lado,

fecundar las relaciones interpersonales desde el amor al prójimo. Es el momento gnóstico que Taubes quiere rescatar porque pertenece a la tradición judía que encarna Pablo. Pero, por otro, la cosa no debe quedar ahí, en lo interpersonal: debe alcanzar lo político, debe afectar al mundo. ¿Cómo? Taubes recurre a una fórmula realmente críptica con sabor benjaminiano: hay que proyectar “una mirada nihilista sobre el mundo” (Benjamin hablaba efectivamente del “nihilismo como política mundial”).

¿Qué significa esa apelación al nihilismo? De entrada, indiferencia respecto al *ordo romanus*, pero sobretodo denuncia de la vanidad de la creación incapaz de realizar por su cuenta, con su propia lógica, lo que ansían las creaturas. Esa crítica al mundo sólo es posible si tenemos en cuenta el final y lo anticipamos, es decir, si juzgamos el presente desde el punto de vista de la redención. Ese punto de vista es el que nos permite ver el presente, sus insatisfacciones y frustraciones, como “gemidos por su realización plena” y no como una fatídica desgracia.

Lo que saca al orden profano de la resignación es su relación con el orden mesiánico. Y lo que dice la apocalíptica es que esa relación hay que verla como anticipación: no como espera pasiva de que algo grande vendrá, sino como exigencia presente de que algo se nos debe.

Ese es el tema del *Fragmento Teológico-Político* de Walter Benjamin donde también se habla de nihilismo. Para expresar la limitación de la creatura habla de la muerte, de los muertos o, mejor, de la injusticia hecha a los muertos.

La muerte no es el *factum* que cierra el capítulo de la justicia. Si así fuera estaríamos ante la expresión propia del nihilismo

Para ver en la muerte una exigencia de justicia habría que juzgarla desde el punto de vista de la redención. La redención es la que permite ver a la muerte no como un *factum* sino como una privación, una injusticia.

Ese exceso de sentido para el presente que supone la anticipación de la redención es capital para los vivos. Para que a éstos se les reconozca sujetos de la justicia (ser *fin* en términos kantianos) y no moneda de cambio (meros *medios*) hay que mantener viva la injusticia a los muertos, hay que ver en sus muertes privación de lo que se les debe, una injusticia.