Universalismo y revolución. El giro paulino

César Giménez Menchón

Máster en Filosofía de la Historia:
Democracia y Orden Mundial

MÁSTERES
DE LA UAM
2017 - 2018

Facultad de Filosofía y Letras

UAM Universidad Autónoma de Madrid

TRABAJO FIN DE MÁSTER

UNIVERSALISMO Y REVOLUCIÓN

EL GIRO PAULINO

Presentado por:

César Giménez Menchón

Dirigido por:

Prof. Dr. Eduardo Zazo Jiménez

Madrid, septiembre de 2018

ÍNDICE

BLOQUE I

1.1. INTRODUCCIÓN 1

BLOQUE II

2.1. LAS EPÍSTOLAS: IMPERIO Y REVOLUCIÓN. 3

2.2. ESTOICISMO Y COSMOPOLITISMO. 7

BLOQUE III

3.1. LA RECUPERACIÓN MARXISTA. 14

3.2. PROLEGÓMENOS: LA NOCIÓN DE HOMBRE NUEVO. 16

3.3. EL MOMENTO DESTRUCTIVO DE LA REVOLUCIÓN: WALTER BENJAMIN. 21

3.4. EL MOMENTO CONSTRUCTIVO DE LA REVOLUCIÓN: PASOLINI Y BADIOU. 32

BLOQUE IV

4.1. EL GIRO PAULINO EN LA POSMODERNIDAD. 38

4.2. CONCLUSIÓN. 44

BIBLIOGRAFÍA. 45

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo pretende examinar la repercusión filosófico-política en el pensamiento revolucionario actual de aquello que denominamos *giro paulino.* Ante esta intención cabe formularse tres preguntas iniciales; una de carácter general, otra más específica y una última que otorgue coherencia a los primeros pasos del camino que vamos a emprender. Dichas cuestiones son las siguientes: por qué San Pablo, qué entendemos por *giro paulino* y cómo encaja este concepto con los otros dos que conforman el título del trabajo: *universalismo* y *revolución.* La primera de ellas se ha convertido ya en un interrogante escasamente original entre aquellos aventureros que pretenden abordar al Apóstol desde una perspectiva política y que, sin embargo, todos ven la necesidad de responder. ¿Por qué traer a uno de los actores tradicionales del dogma cristiano a una reflexión filosófico-política carente de pretensión alguna de dar el más mínimo pábulo a las supersticiones escatológicas habitualmente asociadas a su nombre? No es una pregunta sencilla. Alain Badiou, sin ser el primero, responde a esta pregunta empezando por su contraria, *por qué no* recupera a Pablo: por su punto de fábula. A partir de ahí, todo lo ajeno a ese punto de ficción que él considera que es la resurrección de Cristo, le aporta unos datos interesantes que le hacen pensar en él como paradigma de la figura del militante, precursor de Lenin,[1] y como un *pensador-poeta del acontecimiento.*[2] Sin entrar todavía en qué significa esto, ofrecemos aquí una respuesta que se debiera antojar mucho más simple a este problema fundacional. Es la siguiente: hay en Pablo de Tarso algo que, como al propio Badiou, suscita un interés, tan extraordinario como valioso, entre las filas del pensamiento socialista postmarxista. Y la identidad de este *algo*, que a lo largo de estas páginas trataremos de pulir, tiene que ver con el elemento central de la segunda de las cuestiones a responder: el *giro paulino.* Con el uso de este concepto nos referimos a la inversión de los valores tradicionales característicos de un tiempo concreto, que nuestro protagonista ejecuta en el suyo con singular éxito; cambia la ley por la gracia, las obras por la fe y el amor, el pueblo según la carne por el pueblo según el espíritu, el hombre viejo por el hombre nuevo, la verticalidad romana por la horizontalidad cristiana, la jerarquía por la igualdad, el César por el Mesías. Y sobre estas modificaciones funda Pablo una comunidad de vocación universal que subsiste hasta nuestros días: la *ekklesia.* Lo que le separa principalmente de aquellos que hacen un uso político de sus epístolas consiste en que, precisamente, no existe en el Apóstol la intención de fundar una comunidad política permanente, dado que el fin de los tiempos se adivinaba próximo. Su pretensión era de corte escatológico: acercar la salvación a toda la humanidad y vivir anticipadamente en ella el triunfo de Cristo sobre la muerte. Esto no quita, evidentemente, que la instauración de esta sociedad escatológica tuviera profundos

[1] "*No soy el primero en arriesgarme a la comparación que hace de él un Lenin…"* A. BADIOU: *San Pablo. La fundación del universalismo*. Ed. Anthropos. Traducido por Danielle Reggiori. Rubí (Barcelona), 1999. Pág. 2.
[2] Ibid., pág. 15.

efectos políticos en su entorno, como así fue, más acentuados a medida que el advenimiento del Mesías se fue posponiendo indefinidamente y la Iglesia iba hundiendo de manera definitiva sus raíces en el plano terrenal. Las recuperaciones postmarxistas de Pablo se centran en la faceta política que le llevó a construir una comunidad inicialmente sustentada sobre principios de igualdad y fraternidad, pero cambiando, en ocasiones, lo escatológico por lo histórico. Y lo hacen, además, con la pretensión de apuntalar el movimiento que conjuga los dos términos que hacen referencia a la tercera de las preguntas a responder: la revolución universal. Desde Benjamin a Žižek, desde Gramsci a Badiou, una serie de figuras del pensamiento socialista rescata a Pablo del uso monopolista religioso y le traslada a nuestra realidad como adalid de una revolución proletaria universal. El objetivo final de este ensayo es, pues, el siguiente: en primer lugar, estructurar y examinar la recuperación postmarxista de Pablo, para lo que, previamente, introduciremos algunos de los elementos políticos de las epístolas que son rescatados, además de las teorías acerca del origen estoico del cosmopolitismo paulino; y, en segundo lugar, daremos un paso más allá para indagar acerca de cómo nos ayuda este *giro* a interpretar nuestra realidad más inmediata: la del primer siglo del tercer milenio después de Cristo o, aquí más apropiadamente, después de Pablo.

LAS EPÍSTOLAS: IMPERIO Y REVOLUCIÓN.

"Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, pues con Cristo Jesús todos sois uno."[3] Esta cita de Pablo constituye la idea central del pensamiento político paulino, si verdaderamente podemos decir que existe algo así. No encontramos en sus epístolas, en modo alguno, una reflexión consciente acerca de cuál es la mejor organización posible para una sociedad, qué requisitos debe cumplir un gobernante, qué principios deben regir la política, etc. Podemos decir simplemente, siguiendo a Badiou, que el Apóstol es un *pensador-poeta del acontecimiento.*[4] Esto quiere significar que todo el contenido de las epístolas se puede sintetizar en una única sentencia: Cristo ha resucitado. Este es el acontecimiento que llena toda la prédica paulina, junto a consejos prácticos sobre cómo se deben gestionar los conflictos en las comunidades que él mismo funda sobre la unión que genera irremediablemente la participación en dicho acontecimiento. La resurrección de Cristo es un hecho que afecta a todos, de manera horizontal, igualitaria y universal, sin hacer distinción alguna entre seres humanos en base a criterios biológicos, de género, raza o nación. Por todo esto, a pesar de no existir realmente algo así como una reflexión política en los escritos de Pablo, el *cómo* de su mensaje está plagado de planteamientos políticos de principio a fin. La propia cita de Gálatas, así como todos aquellos consejos que versan sobre qué actitud se debe adoptar hacia el poder civil, o el hecho de situar a Cristo como el reverso de una misma moneda que comparte con el emperador romano, dan fe de ello. Y sobre el mensaje profunda y revolucionariamente igualitario que subyace en sus epístolas es sobre lo que construye una organización con pretensión universal: aquella que componen las *ekklesiai*, las comunidades de primeros cristianos fundadas por Pablo, en las que se toma como eje la no distinción entre hombres y mujeres, libres y esclavos y, de manera especialmente importante, judíos y gentiles. Esta última distinción reviste especial significación debido a que el proyecto paulino se basa en el propósito de construir un pueblo de Israel universal, ya no basado en la carne sino en el espíritu. Y además de constituir su principal propósito es, con toda seguridad, el hecho que libra al cristianismo de haberse convertido, simplemente, en una de tantas sectas judías. Es lo que con probabilidad habría ocurrido si en el Concilio de Jerusalén no se hubiese aceptado la misión de Pablo o, simplemente, se hubiera impuesto como excluyente el enfoque de los seguidores de Pedro.[5] Sea como fuere, la superación del pueblo de Israel según la carne se encuentra en la base de la constitución de esta nueva sociedad alternativa con vocación universal, donde se vive de forma anticipada el triunfo de la venida de Cristo destruyendo cualquier tipo de jerarquía más allá de la que existe entre Dios y los hombres, emulando así al futuro Reino. Tanto

[3] Gál. 3, 28. Todas las citas bíblicas en este ensayo proceden de la siguiente versión: L. SCHÖKEL: *Biblia del peregrino.* Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1997.
[4] A. BADIOU: *Op. Cit.,* pág. 15.
[5] Sobre el Concilio de Jerusalén, hemos seguido el análisis de Gál. 2, 1-10 en D. ÁLVAREZ CINEIRA: *Pablo y el Imperio Romano.* Ed. Sígueme. Salamanca, 2009. Pág. 45.

es así que, en la primera epístola a los corintios, Pablo reprocha a la comunidad fundada en esta ciudad portuaria del Peloponeso que recurran a la autoridad civil para resolver pleitos entre ellos, a una justicia en la que las disparidades pecuniarias suponían la diferencia entre una sentencia más o menos favorable, cuando son ellos mismos, los integrantes de la comunidad de Corinto, los elegidos para juzgar al mundo en el final de los tiempos, todos por igual. Así reza la cita clave:

"Cuando uno de vosotros tiene un pleito con otro, ¿cómo se atreve a que lo juzguen los injustos y no los consagrados? ¿No sabéis que los consagrados juzgarán al mundo? Y si vosotros juzgaréis al mundo, ¿no sois competentes en asuntos de poca monta?" [6]

Dado esto resulta ridículo, y así quiere hacerlo constar Pablo, que aquellos llamados a ser los jueces del verdadero juicio recurran a la autoridad local para dirimir disputas menores. Previamente recalcaba su énfasis universalista en la siguiente cita, en la que se ve de forma nítida el repudio de Pablo a la práctica consistente en aprovecharse de los privilegios basados en las diferencias socialmente establecidas:

"Dios ha elegido a los locos del mundo para humillar a los sabios, Dios ha elegido a los débiles del mundo para humillar a los fuertes, a los plebeyos y despreciados del mundo ha elegido Dios, a los que nada son, para anular a los que son algo."[7]

Lo que aquí se expresa es una idea radicalmente revolucionaria si tenemos en cuenta las reglas que rigen el mundo antiguo. Pretende disolver toda jerarquía vertical para proponer un modelo de horizontalidad absoluta en la que todos, locos y sabios, fuertes y débiles, están llamados a tener la misma responsabilidad y el mismo poder de decisión en el nuevo pueblo de Israel, los encargados de juzgar al mundo. "*Ya no sois extranjeros y forasteros*, dice Pablo a los efesios, *sino que sois conciudadanos de los santos, y miembros de la casa de Dios."*[8] Las diferencias de carácter culturales, raciales o económicas son trascendidas en aras del cumplimiento de un fin mayor: la salvación que aguarda a todos en la misma medida.

La Carta a los Filipenses es también un ejemplo relevante de cómo la cuestión política está siempre presente en las epístolas, pese a que no sea el propósito del Apóstol detenerse en las cuestiones que atañen al buen funcionamiento de la ciudad. Prueba de ello es el vocabulario marcadamente político que puebla el texto, pudiendo encontrar términos como *politeuma,*[9] *politeuesthe,*[10] o *soter.*[11] Especialmente relevante es el uso del primero; Pablo lo emplea con el objetivo de exhortar a sus lectores a ser conscientes de que su Estado, al que deben verdaderamente lealtad, no es Roma sino que es aquel que

[6] 1Cor 6, 1-2.
[7] 1Cor 1, 27-28.
[8] Ef. 2, 19.
[9] Flp. 3, 20.
[10] Flp. 1, 27.
[11] Flp. 3, 20.

está en los cielos. Mediante este mensaje, sin abandonar el mandato pragmático consistente en ser buenos ciudadanos, el Apóstol rechaza la lealtad absoluta al poder terrenal, sobre todo cuando entre en conflicto con la autoridad de Cristo. El término *soter* (salvador), por su parte, era un título frecuentemente empleado para designar al emperador. Sin embargo, Pablo lo emplea para elevar a Cristo por encima de la autoridad imperial: "*...de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo."*[12] No es el emperador por tanto aquel a quien se debe confiar algún tipo de esperanza, sino que el único salvador a quien se debe esperar, en quien cabe depositar esperanza, es el Mesías. Esta operación de *giro paulino* entre la figura del emperador y la de Jesús se puede ver con mayor claridad en el siguiente pasaje:

"Tened los mismos sentimientos de Cristo Jesús, el cual, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios; sino que se vació de sí y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y mostrándose en figura humana se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, una muerte en cruz. Por eso Dios lo exaltó y le concedió un título superior a todo título, para que, ante el título de Jesús, toda rodilla se doble, en el cielo, la tierra y el abismo: y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre: ¡Jesucristo es Señor!"[13]

En este pasaje se trata a Cristo como *Señor,* indicando explícitamente su exclusividad al ser aquel ante quien se debe doblar la rodilla. Se le designa también como *igual a Dios,* expresión frecuentemente empleada para referirse al emperador, así como la referencia a la *apoteosis,* que tradicionalmente se usa para representar el ascenso último del gobernante al rango de dios. Pablo ha aplicado a Cristo quien, recordemos, además, que a los ojos de un romano es un simple delincuente condenado a una muerte ignominiosa, las características que tradicionalmente se atribuyen al emperador. Además de ser una operación deliberadamente provocativa, invierte radicalmente el orden político, situando por encima de todo y de todos a un delincuente judío. El abundante uso de la palabra *euaggelion*[14] para referirse a la nueva de la venida de Cristo cuando habitualmente se asocia al culto imperial, también dan fe de este giro. No hay que suponer, en caso alguno, que Pablo tuviera la intención de postular un programa político que contraponer al romano, dado que su convicción acerca de la inminencia del fin de los tiempos es clara; sin embargo, esto no es motivo para restar importancia al contenido político que estamos analizando. La crítica al sistema imperante y la postulación de un nuevo reino basado en la inversión de los valores tradicionales, dan fe de ello, por mucho que no exista una vocación de permanencia terrenal. Pablo crea un nuevo pueblo basado en estos nuevos valores con la intención de vivir en sus comunidades el triunfo del Mesías. Un pueblo formado, además, por los excluidos de la sociedad romana quienes, sin embargo, ahora resultan ser la verdadera luz del mundo.[15] En su epístola a la comunidad de Tesalónica también exhorta a quienes pretenden refugiarse en la *pax et*

[12] Ibid.
[13] Flp. 2, 5-11.
[14] Por ejemplo, en Flp. 1, 12.
[15] Flp. 2, 15.

securitas imperial haciéndoles entender que no es un asidero firme, reiterando la idea de que la única salvación debe venir de manos de aquel que contrapone al emperador. "*Cuando estén diciendo 'qué paz, qué tranquilidad', entonces, de repente, como el trance a la preñada, se les echará encima la calamidad, y no podrán escapar."*[16] La confianza no debe ser depositada en la salvación socio-política, pues es una esperanza inútil para los más débiles. En vista de esta postura de Pablo hacia la autoridad civil, puede resultar sorprendente la actitud que adopta hacia ella en el célebre capítulo decimotercero de la Carta a los Romanos, en el que invita a someterse a la autoridad, pues toda proviene de Dios; por lo que hay que someterse en conciencia. Y no se queda ahí; califica a los burócratas romanos encargados del cobro de impuestos como *funcionarios de Dios*.[17] Este pasaje puede causar confusión, mayor aún si se analiza de forma separada y no junto al resto de textos de Pablo que versan acerca de la autoridad. Si se les mira de forma conjunta, es imposible concluir a partir de él que el Apóstol promulgase una actitud de sumisión hacia el Imperio. La explicación más probable que se esconde tras esta cuestión tiene que ver con la pragmática misional: Pablo no deseaba que los primeros cristianos fuesen vistos como un peligro a ojos de las autoridades; más aún, es posible que pretendiese que aquellos funcionarios romanos que quisieran ingresar en las comunidades no viesen incompatibilidad alguna entre su fe y el ejercicio de sus funciones. Todo esto teniendo en cuenta, además, que Roma suponía una base de operaciones ideal para el proyecto de extender el cristianismo también al Mediterráneo occidental. La labor militante de Pablo implica ciertas actitudes pragmáticas que deben ser aplicadas en el momento oportuno, hecho que explica de manera explícita al considerar que es su labor hacerse "*judío entre los judíos"* o "*débil entre los débiles"*[18] con el fin de atraer a su causa y salvar al mayor número de personas; respetando las diferencias entre ellas pero superándolas. La lectura política de Pablo comprende un número elevado de pasajes que dan fe de las implicaciones políticas de su prédica. Aquellos que hemos examinado, aunque podríamos traer a colación muchos más, demuestran la actitud del Apóstol ante las autoridades y sobre el papel que las comunidades cristianas debían jugar en un mundo marcado por la dominación de un imperio cuyos valores pretendía invertir. Las diferencias en base a cuestiones superficiales son trascendidas dado que ahora lo único que importa es que Cristo, la figura que se sitúa en el dorso de la moneda que comparte con el emperador, ha resucitado, y es un acontecimiento del que todos pueden participar bajo un ideal de igualdad y horizontalidad.

[16] 1Tes 5, 3.
[17] Rom. 13, 6.
[18] 1Cor 9, 20-22.

ESTOICISMO Y COSMOPOLITISMO

"Credo tibi, Paule, nunciatum quod heri cum Lucilio nostro de hypocrisi et aliis rebus habuimus. Erant enim quídam disciplinarum tuarum comites mecum; uam in hortos Sallustianos secesseramus, quo in loco occasione nostra alio tendetes hi, de quibus dixi, nobis adjuncti sunt."[19]

Con este fragmento comienza la correspondencia epistolar entre Pablo de Tarso y Lucio Anneo Séneca que, a pesar de su más que probable falsa autoría, nos proporciona la excusa ideal para abrir este ensayo, especialmente si se tiene en cuenta lo que relata: el encuentro entre el filósofo hispano y los seguidores de Pablo en los jardines de Salustio. En otras palabras, este fragmento, así como el resto del epistolario, hace referencia a un encuentro entre estoicismo y pensamiento paulino. Desafortunadamente, el contenido de esta correspondencia no nos puede suscitar interés alguno más allá de la anécdota misma, al consistir en un cúmulo de agradecimientos, elogios y buenos deseos carentes de valor filosófico. Su redacción pudo verse motivada por un intento, por parte de cristianos de siglos posteriores, de corregir el hecho de que Pablo hubiese sido ignorado por las altas esferas intelectuales de la época. El verdadero Séneca, como es obvio, se movía en círculos sociales muy distintos a los del Apóstol, lo que hace muy improbable su encuentro histórico.[20] No obstante, la propia anécdota del contacto entre ambos nos resulta pertinente debido a que refleja fielmente el objeto de este ensayo: dilucidar hasta qué punto influye la filosofía estoica en el pensamiento de Pablo de Tarso. La afirmación de este objetivo es en sí misma una propuesta atrevida, ya que no es en absoluto evidente que exista un nexo significativo entre ambos cuerpos teóricos. Las referencias directas a la Estoa son naturalmente inexistentes en las epístolas de Pablo, debido a que entre sus principales tesis destaca la superación de la sabiduría griega por parte de Cristo. Además, la cosmovisión judeocristiana acerca de cuestiones como la naturaleza, su origen o la divinidad, es radicalmente diferente de la estoica. Los presupuestos racionalistas, panteístas y materialistas que impregnan el estoicismo no tienen nada que ver con el pensamiento de Pablo. ¿Cómo podemos afirmar, entonces, que exista conexión alguna entre cosmovisiones tan diferentes? El motivo es que, a pesar de las grandes diferencias, existe una sorprendente similitud entre las conclusiones éticas y políticas a las que se llega desde cada una de las teorías.[21] En este ensayo nos limitamos a proponer la tesis

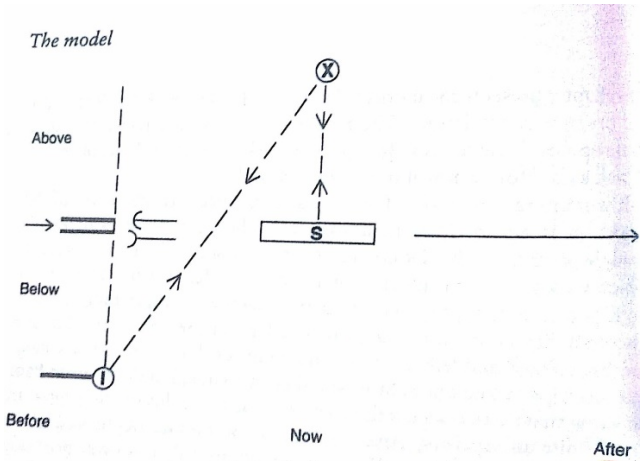
---

[19] "*Creo, Pablo, que has sido informado de aquella conversación que tuvo lugar ayer entre mi Lucilius y yo, acerca de la hipocresía y otras cuestiones; estuvieron algunos de tus discípulos en compañía nuestra; cuando estábamos retirados en los jardines salustianos, aunque ellos estaban de paso, y se habrían ido por otro camino, por nuestra persuasión se unieron a nosotros."* Traducción del autor de este ensayo, a partir del original en latín recogido en: SIXTUS SENENSIS: *Bibliotheca sancta.* Editado por Franciscus Franciscius. Venecia, 1566. Pág. 153.

[20] Seguimos aquí la tesis expuesta en BART D. EHRMAN: *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento.* Traducción castellana de Luis Noriega. Ed. Crítica. Barcelona, 2004. Págs. 301-302.

[21] Según Antonio Piñero, "*la práctica de la ética social y política entre estoicos y judeocristianos era muy similar: el espíritu de la época los conducía a conclusiones semejantes sobre los comportamientos*

consistente en que dicha semejanza no es fruto de la casualidad, sino que parte de motivos concretos que encuentran su raíz en el ambiente de la ciudad que vio predicar a Crisipo, Atenodoro o Néstor, la cual es la misma que vio crecer a Pablo. De algún modo tuvo que influir el aroma estoico de Tarso en el ánimo del joven Saulo, "*aunque sólo fuera por el vehículo ordinario de las conversaciones, dichos e ideas que flotaban en el ambiente de la ciudad."*[22] Proponemos, por tanto, que existe una conexión entre Pablo y el estoicismo de Tarso que se forja en estos primeros momentos de la formación del Apóstol y que ve su plasmación en elementos ético-políticos de relevancia. Seguimos así la tesis expuesta en el original trabajo de Troels Engberg-Pedersen,[23] en el que se propone leer la relación entre Pablo y el estoicismo bajo la luz de un modelo interpretativo común. Dicho modelo establece que ambas visiones siguen una estructura idéntica en sus razonamientos acerca de lo social, lo que aproxima inevitablemente las dos posturas. Dicho esquema se reproduce en la página siguiente. En él, podemos ver tres instancias que interactúan entre sí: un individuo 'I', una instancia superior 'X' que correspondería, por un lado, a Cristo en la cosmovisión paulina y a la razón, por el otro, en la estoica; y por último, una instancia 'S' que hace referencia a la comunidad. El individuo, otrora aislado (*before-below*), pasa a formar parte de la sociedad (*now)* mediante su participación activa de la instancia superior (*above-now)* que es, a su vez, lo que le hace miembro del cuerpo social, desde el cual el individuo ahora comunitario se proyecta en el futuro hacia un *télos* (*after*), que en un caso es la *ekklesia* universal y, en el otro, la cosmópolis. Especialmente relevante es el hecho de que "*Pablo y los estoicos comparten la creencia de que estar en el estado S es -en principio al menos- un asunto de todo o nada."*[24]



Modelo estoico-paulino.[25]

de grupo y sociales en general, aunque las bases ideológicas fueran diferentes." A. PIÑERO: *Guía para entender a Pablo de Tarso.* Ed. Trotta. Madrid, 2015. Pág. 57.

[22] Tesis recogida en el trabajo eclesiástico de ISIDORO RODRÍGUEZ: *La cultura griega en San Pablo.* Revista Helmántica. Tomo 11, nº 34-36. Salamanca, 1960. Págs. 20-21.

[23] Véase TROELS ENGBERG-PEDERSEN: *Paul and the Stoics.* Westminster John Knox Press. Louisville (Kentucky), 2000.

[24] *"Indeed Paul and the Stoics share the belief that being in the S-state is -in principle at least- an all or nothing affair." Ibid.,* pág. 38.

[25] *Ibid.,* pág. 34.

Procedamos ahora a examinar los detalles ético-políticos del pensamiento estoico para, más adelante, proceder de igual manera con el universalismo paulino que toma forma en la *ekklesia* y ver, por último, cómo es posible entroncar de manera concreta, en familiaridad con el presente modelo, tan dispares cosmovisiones.

La doctrina del ideal cosmopolita estoico se encuentra directamente relacionada con la existencia de una ley natural como parámetro de acción moral y política. En Zenón de Citio, el padre fundador del estoicismo, ya podemos encontrar esta idea, siendo a su vez deudor directo de los cínicos, especialmente de Diógenes y Crates de Tebas.[26] En su *Politeia* ya podemos encontrar un testimonio claro de esta idea, fiándonos de la cita de Plutarco:

"No hay duda de que la muy admirada República de Zenón, el fundador de la escuela estoica, apunta principalmente a un único objetivo: que no habitemos en ciudades [póleis] ni pueblos [démoi], definidos cada uno de ellos por sus propios sistemas jurídicos, sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos [demótai] y conciudadanos [politai]. Y que haya un solo modo de vida [bíos] y un solo orden [kósmos], como si se tratara de un rebaño que pace junto y se alimenta de una ley común [koinós nómos]."[27]

Este fragmento sintetiza hábilmente aquello que nos interesa especialmente de la doctrina ético-política estoica. En base a una ley común, universal, que Crisipo de Solos define como *rey de todas las cosas* y también *canon tanto de los actos justos como de los injustos,*[28] todos los seres humanos son *politai* entre ellos en la medida en que participan de ella, dando lugar a un único *kósmos.* Esta es la caracterización general del cosmopolitismo estoico. La ley común (*koinós nómos*) supera cualquier tipo de barrera geográfica y jurídica invitando a la humanidad a compartir un modo de vida común. Ahora bien, ¿en qué consiste este elemento unificador? Siguiendo a Cicerón, parece consistir en "*una recta razón* (recta ratio) *general para todos, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber y aparta del mal con sus prohibiciones."*[29] Además, añade, huir de esta ley implica huir de la misma naturaleza humana. Por tanto, los seres humanos cuentan con una capacidad racional innata que les configura en una sociedad común, la cual está regida por la misma ley que la recta razón dicta, haciendo uso de su carácter normativo, y que les lleva a vivir de manera acorde con una justicia natural. La teoría de la *oikeiosis*[30] juega aquí, por tanto, un papel fundamental: consiste en la extensión de la

[26] MARCELO D. BOERI: *Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia.* Revista Deus Mortalis, nº3. Chile, 2004. Pág. 164.
[27] PLUTARCO: *Sobre la virtud de Alejandro, 329a-b.* Traducido al castellano en MARCELO D. BOERI, *Op. Cit.,* pág. 166.
[28] MARCIANO, *Instituciones,* citando un pasaje del tratado *Sobre la ley* de Crisipo. Traducción al castellano en MARCELO D. BOERI, *Op. Cit.,* pág. 166.
[29] CICERÓN, *De republica III 33.* Traducción de Álvaro D'Ors en *Sobre la República.* Ed. Gredos. Madrid, 2009.
[30] "*Resumidamente, esta teoría postula la existencia de un principio natural por el cual los seres racionales (a partir de un primer impulso de autoconservación y de familiaridad con el entorno más cercano) son capaces de extender progresivamente su consideración hacia los otros (seres racionales)*

consideración humana más allá de uno mismo por familiaridad, hacia los seres racionales, hasta abarcar la humanidad por entero. Si la razón es una cualidad humana compartida de forma innata por los individuos de la especie, es razonable considerar a los demás seres de igual modo que nosotros mismos. El hecho de compartir una misma naturaleza racional establece un determinado modo de convivencia, que se traduce en una actitud de solidaridad entre los individuos que componen la comunidad,[31] una sociedad marcada por la característica de la horizontalidad ante la igualdad entre sus miembros. Por tanto, el cosmopolitismo estoico consistirá en el respeto por la dignidad de la razón en todos los miembros de la comunidad política, por extensión, de uno mismo hacia el resto, hasta comprender a toda la especie humana compuesta de ciudadanos universales regidos por la ley natural, que les encamina en favor de actuar por el bien común. Sin embargo, a pesar de ser la razón una cualidad innata y motivo de dignidad universal, no todos la escuchan ni le son fieles en el mismo grado; hecho que posee también implicaciones políticas de interés. Es revelador en este sentido el *Himno a Zeus* en el que su autor, Cleantes, dice en relación a los *dýsmoroi,* los desdichados: "*tratando siempre de alcanzar el bien, no advierten la ley común de dios (theú koinón nómon), ni la escuchan."*[32] Aquí se contempla la figura del desdichado, que también recibe el apelativo de salvaje (*ágrion*) en otros textos. Se trata de aquel que no actúa acorde a la naturaleza racional, que no busca el bien común. Por tanto, resulta natural que sea el sabio, por contraposición al salvaje ignorante, quien encarne de manera más fiel la figura del ciudadano cosmopolita, el *kosmopolites.* La propuesta política estoica se comprende correctamente a partir del siguiente fragmento de Séneca:

"Abracemos en nuestro espíritu dos estados (duas res publicas): el uno grande y verdaderamente común a todos, en el que se incluyen dioses y hombres, en el que no dirigimos la vista a este o aquél ángulo, sino que medimos los límites de nuestra ciudad (civitatis nostrae) con los de sol; otro al que nos adscribió el hecho de nacer (condicio nascendi)."[33]

El estado cosmopolita viene marcado, pues, por la relación de poder entre quienes obedecen de manera más fiel el mandato natural y los que actúan ajenos a él; los sabios y los ignorantes. Los segundos deben someterse a la norma de los primeros, ya que son éstos los representantes por excelencia de la ciudadanía universal, mientras que aquellos son salvajes que viven al margen de la ley natural. Laercio identifica abiertamente al sabio con el rey al afirmar que "*es necesario que quien ejerce el poder tenga conocimiento de las cosas buenas y malas, y ninguno de los hombres viles conoce esas cosas."*[34] Estobeo,

---

hasta alcanzar una 'sociabilidad' tal capaz de abarcar a toda la humanidad." NATACHA BUSTOS: *Cosmopolitismo estoico: una interpretación política a partir de las nociones de justicia y ley común."* Revista Anacronismo e Irrupción nº1. Rosario (Argentina), 2011. Pág. 51.

[31] "*Esta supuesta solidaridad o altruismo por los demás aparece como un nexo decisivo de la explicación general estoica del origen de las asociaciones humanas en la medida en que es, según los estoicos, algo inherente a la naturaleza humana*." MARCELO D. BOERI: *Op. Cit.,* pág. 165.

[32] ESTOBEO, *Ecoglae I,* 1, 12. Traducción al castellano en N. BUSTOS: *Op. Cit.,* págs. 57-58.

[33] SÉNECA, *De otio* 4, 1. Traducción de Carmen Codoñer en *Diálogos.* Ed. Altaya. Barcelona, 1994.

[34] ESTOBEO, *Ecoglae II* 108. Traducción al castellano en N. BUSTOS: *Op. Cit.,* pág. 59.

en la misma línea declara que es necesario que el rey tenga buen sentido, disposición natural y amor al aprendizaje.[35] Por todo esto podemos afirmar que, aunque no sea posible aventurar una forma de gobierno concreta, la vertiente política del estoicismo apuesta por el dominio del sabio sobre el ignorante. Presumiblemente, su sabiduría entendida como fidelidad a la ley común impediría que el gobierno de unos sobre otros fuese de carácter despótico, lo que podría amenazar la horizontalidad social; es, sin embargo, una tesis controvertida, ya que la propia relación entre el *kosmopolites* por excelencia y el salvaje, en tanto que es una relación política, es vertical. En cualquier caso, los límites de la ley común dictaminan la acción del sabio; si los transgrediera y obtuviese provecho de la asimetría política, esto significaría realmente que el sabio no es tal. Por tanto, el respeto a la ley natural y la *oikeiosis* garantizan que el gobernante actúe en la máxima medida de lo posible a favor de la horizontalidad entre los individuos de la comunidad, limitando así su propio empleo del poder. El ideal cosmopolita estoico, basado en la ley común, así como las relaciones de poder creadas, encajan de manera interesante con las consideraciones sociales que se extraen a raíz del pensamiento de Pablo de Tarso.

Es posible apreciar que este universalismo cristiano, que supera las diferencias en vista de una dignidad compartida, que se encuentra en el mismo hecho de ser hijos de Dios, previo a cualquier constructo social, suena de manera parecida al cosmopolitismo estoico fundado en la ley natural, cuyo acceso es común a toda la especie. Veamos ahora de forma concreta la relación entre el estoicismo y Pablo, y en qué medida es posible encajar las posturas ético-políticas que acabamos de examinar.

"El Apóstol comprendió que la noble utopía del cosmopolitismo estoico, apenas realizable debido a diferencias étnicas, jurídicas e ideológicas, venía a ser la médula doctrinal y la base de la constitución jurídica de la ekklesia universal, justamente apellidada "católica"."[36]

La tesis que aquí citamos peca, tal vez, por exceso, al suponer que Pablo *comprendió* en algún sentido que era necesario aplicar un elemento de la sabiduría griega de su época para completar su visión de lo que el cristianismo debía ser. Nada de eso apoyamos en este ensayo; el rechazo del Apóstol por la filosofía de su época hace muy difícil que pudiera incorporar de manera consciente a su visión elementos del pensamiento estoico, siendo ésta una doctrina que, como mucho, conocería de manera muy sesgada y, si de verdad tuviese una comprensión amplia y madurada acerca de esta cuestión, con toda probabilidad habría sido foco de su ira, al no compartir prácticamente ningún elemento con la visión judaica acerca de la naturaleza o la deidad. No es posible afirmar que Pablo fuese algo así como un erudito ni, mucho menos, un filósofo. Lo que sí defendemos es que las conclusiones alcanzadas desde ambos caminos tan dispares son sorprendentemente similares, y que dicha semejanza no se debe ni al fruto del azar ni, en

[35] "*El que tiene buen sentido a veces gobernará como un rey y convivirá con un rey que exhiba no sólo una buena disposición natural sino también amor al aprendizaje."* ESTOBEO, *Ecoglae II* 94. N. BUSTOS, *Op. Cit.,* pág. 59.
[36] ISIDORO RODRÍGUEZ, *Op. Cit.,* págs.24-25.

el otro extremo, a una comprensión totalmente consciente del papel que debía jugar en la misión paulina el pensamiento de Crisipo o Zenón; por otro lado, sostenemos que el propio ambiente en el siglo I de la ciudad de Tarso, ciudad portuaria, centro de rutas comerciales, crisol de culturas, romana por el gobierno, griega por la cultura, judía por proximidad… es el ecosistema idóneo para el surgimiento de una personalidad cosmopolita y, por ende, de trasladar este sentir universalista a teorías éticas, religiosas o políticas. La influencia de los factores geográficos cosmopolitas ya era significativa en la época de los estoicos antiguos, pero mucho más poderosa era en el tiempo de Pablo; en primer lugar, por la intensa actividad comercial que facilitaba la *pax romana* y, en segundo, por la tradición estoica anexa a la propia ciudad, lo que sin duda revertiría en la formación del Apóstol, no como doctrina, sino bajo la forma de dichos, refranes o cultura popular. Este es el marco en el que adquiere sus cimientos el universalismo paulino; y es un escenario que no hay que ignorar a la hora de establecer teorías acerca de la relación entre las dos familias que queremos poner en contraste. Examinemos ahora en qué medida confluyen ambas, desde el punto de vista teórico, para establecer nuestra segunda y más importante tesis acerca de esta cuestión.

Volvamos provisionalmente al esquema de Engberg-Pedersen acerca del modelo estoico-paulino de pensamiento sociopolítico, que ahora podemos llevar más justamente al plano concreto. El individuo 'I'. que como ser singular ocupa a priori un lugar aislado, pasa a formar parte de la comunidad 'S' en la medida en que participa de la razón universal, por un lado, o de ser aceptado como hijo de Dios, por el otro. En ambos casos, cada acontecimiento es aquello que iguala a los seres humanos, que proporciona un carácter horizontal en la relación entre los individuos destruyendo así todas las jerarquías y extendiendo, por familiaridad u *oikeiosis*, esta condición a toda la humanidad. Sin embargo, como veíamos, es falso que se destruya *toda* jerarquía, al menos en el caso del estoicismo. Cuando trasladamos la doctrina ética al plano político, se establecen inevitablemente relaciones de poder entre aquellos que se encuentran más próximos a la razón, los más fieles a la ley natural, y aquellos más alejados, los salvajes. Los segundos deben subordinarse naturalmente a los primeros, quienes se encargan de decidir por el bien común mientras limitan su propio poder; de no hacerlo, no podrían conservar su condición de sabios.[37] Por tanto, la ley natural establece la disolución de las jerarquías, por medio de su carácter universal, estableciendo una nueva relación vertical. Por mucho que sea una jerarquía limitada, no del todo efectiva, no podemos dejar de mirar esta situación con cierta sospecha de contradicción. Sea como fuere, no es únicamente un dilema estoico. Podemos advertir que el cristianismo paulino se encuentra exactamente en la misma situación. Cristo, mediante el acontecimiento redentor, disuelve las diferencias entre individuos pues todos son iguales ante el Padre; sin embargo, lo hace mediante el establecimiento de una nueva jerarquía, la que existe entre Dios y los hombres, entre un padre y sus hijos. Los hijos son iguales entre sí debido a su relación de hermandad, y son hermanos en la medida en que se subordinan a un padre. Y de la misma

[37] "*El sabio, en su actividad política, limitará su propio ejercicio del poder."* N. BUSTOS: *Op. Cit.,* pág. 63.

manera que los sabios fundan su poder político en su mayor fidelidad a la razón, en el plano paulino el poder político se justifica por la mayor proximidad a Dios; hecho que fundamenta la jerarquía vertical en las etapas posteriores de la Iglesia y la misma superioridad de Dios Padre sobre la humanidad. Nuestra tesis en este punto consiste en que, del mismo modo que el sabio representa la figura del *kosmopolites* por excelencia, Pablo sitúa a Cristo en este lugar dentro de su propia cosmovisión. De igual modo que el sabio es aquel más próximo a la razón común, Cristo es aquel más próximo a Dios Padre como hijo primogénito, y ostenta el mismo papel político: el de gestionar la salvación acorde a la voluntad del Padre, o de la razón. Todos los hombres son iguales ante él, a pesar de la disparidad que supone el hecho de ostentar un rango más elevado por proximidad a la divinidad suprema. Cristo es, para Pablo, la objetivación del *kosmopolites* estoico, el más elevado de todos, quien por su cercanía al Padre se convierte en el mejor gobernante posible de la comunidad humana. Del mismo modo, los apóstoles y los *consagrados*,[38] pese a ser a priori iguales junto al resto de la humanidad, por cercanía a Cristo, ostentan un rango superior que les otorga el papel de juzgar al mundo en el día del Juicio, imitando así esa horizontalidad fundada en la jerarquía vertical, no exenta de polémica, del planteamiento estoico. La posibilidad de establecer estas conexiones en el plano político nos revela el nexo existente entre ambas cosmovisiones, por muy dispares que sean los presupuestos sobre los cuales se fundan.

Hemos analizado, hasta aquí, la relación entre el cosmopolitismo estoico y el universalismo paulino, fundada en la semejanza que existe entre ambos modelos sociales que se sustentan en la horizontalidad entre los individuos en tanto que hijos del Padre o de la razón común, condición que se extiende por *oikeiosis* adquiriendo pretensión de universalidad. Es necesario remarcar que las conclusiones sociopolíticas del cristianismo que interpretó Pablo podrían haber sido otras. Podría, perfectamente, haber seguido los pasos de Pedro y haber concebido una salvación reservada al pueblo de Israel por la carne, exenta de cualquier pretensión universal. Si Pablo extendió el acontecimiento a los gentiles, contrariando así a buena parte de los primeros cristianos presentes en el Concilio de Jerusalén y preparando los cimientos de su universalismo, fue por motivos concretos, en absoluto azarosos, ya que con toda probabilidad habría sido más sencillo y más acorde a la mentalidad judía tomar el camino de Pedro. Dichos motivos encuentran su fundamento en el ambiente ideal que proporciona la ciudad de Tarso para el surgimiento de almas cosmopolitas, convirtiéndose en el caldo de cultivo idóneo para ciertas concepciones políticas, a lo que se suma la cultura popular local fundada en una tradición profundamente estoica de la que Pablo inevitablemente se nutre. Concluimos con la esperanza de, pese a todo, haber hecho un poco más real el encuentro en los jardines de Salustio que tanto anhelaba el autor que se hacía pasar por el ilustre estoico hispano: el de Séneca con Pablo; el de la *kosmopolis* con la *ekklesia.*

[38] 1Cor 6, 1-2.

LA RECUPERACIÓN MARXISTA

Los capítulos sucesivos pretenden abordar la recuperación contemporánea, por parte de la filosofía marxista, de la figura de Pablo de Tarso. A lo largo del último siglo hemos asistido a un interés renovado y extendido por el *apóstol de las naciones*; no en su vertiente estrictamente teológica sino, sorprendentemente, en su faceta filosófico-política. Este hecho resulta llamativo, fundamentalmente, por dos motivos: en primer lugar, porque no podemos decir, en modo alguno, que Pablo sea un filósofo. No existe en las epístolas nada así como una reflexión acerca de cuál deba ser el mejor modelo de organización social. Más aún, ha sido definido frecuentemente como un antifilósofo, debido a su rechazo a la sabiduría griega y su defensa de la superación de ésta por parte de Cristo. El contenido de los escritos que atribuimos a Pablo consiste, únicamente, en un conjunto de reglas prácticas y aclaraciones doctrinales que dirige a las comunidades que él mismo funda a lo largo del Imperio Romano. Sin embargo, el *cómo* de su mensaje está plagado de planteamientos políticos de principio a fin. La célebre cita de Gálatas, por ejemplo, revela un poderoso y profundo mensaje social: "*Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, pues con Cristo Jesús todos sois uno.*"[39] Todos aquellos consejos que versan sobre qué actitud se debe adoptar hacia el poder civil, o el hecho de situar a Cristo como el reverso de una misma moneda que comparte con el emperador romano, dan fe de ello. Y sobre el mensaje profunda y revolucionariamente igualitario que subyace en sus epístolas es sobre lo que construye una organización con pretensión universal: aquella que componen las *ekklesiai*, las comunidades de primeros cristianos fundadas por Pablo, en las que se toma como eje la no distinción entre hombres y mujeres, libres y esclavos y, de manera especialmente importante, judíos y gentiles. Esta última distinción reviste especial significación debido a que el proyecto paulino se basa en el propósito de construir un pueblo de Israel universal, ya no basado en la carne sino en el espíritu. El segundo motivo por el cual esta recuperación contemporánea de Pablo resulta sorprendente es que haya tenido lugar, no exclusivamente pero sí de manera notoria, dentro de la filosofía marxista. No deja de resultar irónico que un personaje profundamente ligado a la teología cristiana sea recuperado por los herederos de una teoría tan profundamente crítica con la religión como opio del pueblo. Esto se debe a que el Apóstol aporta ciertos elementos tan valiosos como interesantes a tener en cuenta por aquellos que desean reactivar el proyecto revolucionario marxista. La siguiente cita de Badiou es, en este sentido, ciertamente sugerente:

"Cuando está de moda estar un paso adelante, uno puede, entre otras cosas, ayudarse con un mayor paso atrás. De ahí esta reactivación de Pablo. No soy el primero en arriesgarme a la comparación que hace de él un Lenin cuyo Cristo habría sido el Marx equívoco."[40]

[39] Gál. 3, 28.
[40] A. BADIOU: *San Pablo. La fundación del universalismo*. Ed. Anthropos. Traducido por Danielle Reggiori. Rubí (Barcelona), 1999. Pág. 2.

Como la misma cita apunta, Badiou no es el único en hacer de Pablo un nuevo Lenin; existe toda una nueva ola de pensadores en hacerse eco de comparaciones de la figura de Pablo con revolucionarios contemporáneos, entre quienes además se cuenta a Martin Luther King, quien es reiteradamente citado, directa e indirectamente, por Pasolini, como un Pablo de Tarso moderno.[41] Sin embargo, no todas estas recuperaciones se centran en el mismo aspecto del pensamiento del apóstol ni tienen el mismo propósito; es por esto por lo que estructuraremos este nuevo interés en dos grandes momentos: un momento *destructivo,* caracterizado por el interés en el instante puramente revolucionario, de ruptura con el orden homogéneo de los acontecimientos. Y, en segundo lugar, un momento *constructivo,* marcado por el proceso instituyente del nuevo orden que sigue inevitablemente a la ruptura del anterior. Dada esta organización, la primera fase estaría protagonizada por Walter Benjamin; la segunda lo estaría por un grupo más nutrido de pensadores, dentro del cual podríamos nombrar a Pier Paolo Pasolini o Slavoj Zizek pero, especialmente, a Alain Badiou. No son, en absoluto, los únicos autores que examinan el pensamiento de Pablo desde una perspectiva filosófico-política. Jacob Taubes y Giorgio Agamben, sin olvidar a Carl Schmitt en el polo opuesto, también realizan una aproximación de este tipo, aunque su lectura es más hermenéutica que puramente revolucionaria; por lo que, a pesar de su valor como intérpretes de las epístolas paulinas, les excluimos de estas dos categorías. El objetivo de este ensayo consistirá, pues, en examinar el primero de estos dos grandes momentos protagonizado por Benjamin para ver, por último, a qué responde el interés marxista, en el fondo, por la figura de Pablo de Tarso. Para ello, partiremos de un texto de Koselleck acerca de la secularización del tiempo apocalíptico que da lugar a una determinada noción de progreso, que nos resulta para nuestro propósito especialmente útil, hacia la que realizamos una crítica desde el punto de vista benjaminiano introduciendo el primero de los dos momentos revolucionarios a los que hacemos referencia: el *destructivo.* No obstante examinaremos, antes de ello, la recuperación de la noción paulina de *hombre nuevo,* que asiste a una peculiar revitalización por parte del pensamiento revolucionario moderno.

[41] P.P. PASOLINI*: San Pablo. Proyecto de una película.* Ed. Ultramar. Barcelona, 1982. Págs. 118-119.

PROLEGÓMENOS:

LA NOCIÓN DE HOMBRE NUEVO

Uno de los elementos protagonistas del *giro paulino,* el paso del *hombre viejo* al *hombre nuevo,* ha tenido su particular resurrección en el imaginario revolucionario postmarxista. En su raíz paulina original, como ya examinamos, hace referencia a la transición entre un primer estado precristiano, caracterizada por el individuo regido por la ley y por la carne, a un estado cristiano, el cual supone vivir en Cristo como un nuevo hombre, revestido por el amor universal y espiritual al prójimo. La base de esta idea la podemos encontrar claramente formulada, por ejemplo, en la Carta a los Efesios: "*Vosotros despojaos de la conducta pasada, de la vieja humanidad que se corrompe con deseos falaces; renovaos en espíritu y mentalidad; revestíos de la nueva humanidad, creada a imagen de Dios con justicia y santidad auténticas."*[42] Es un cambio que no solo comporta una mutación interior, una mera actitud personal, sino que presenta unas consecuencias sociales evidentes. Si la característica principal del paso al nuevo estado es el revestimiento de amor, entendido en su singular acepción paulina, es decir, como dimensión pública de la fe, ese tránsito también debe conllevar una actitud diferente hacia el otro, ya que el amor es *fe hacia alguien.* Por supuesto, Pablo era tan consciente como nosotros de esta consecuencia y así lo expresa a continuación al afirmar que "*Decíos la verdad unos a otros, pues somos por igual miembros."*[43] El pensamiento marxista recupera esta transición con un objetivo general: el de encontrar un lugar para el individuo dentro de ese cuerpo que llamamos *proletariado*; el de conectar al sujeto específico con la masa, añadiendo a la teoría económica marxista un componente moral que tenga en cuenta a la persona en su singularidad y el tránsito de ésta desde una mentalidad gobernada por el modo capitalista de pensar a una nueva realidad. El propósito de este capítulo consistirá, pues, en rastrear la recuperación socialista de este concepto para encontrar, por último, su hilo conductor hasta la actualidad y aclarar qué aporta esta cuestión a la filosofía postmarxista. Para ello, trazaremos un camino que nos conducirá desde el mismísimo Marx hasta el movimiento de vigencia actual conocido como *teología de la liberación,* pasando por Max Adler, Antonio Gramsci y, principalmente, por Ernesto Guevara, por otorgar un relevante protagonismo al *hombre nuevo*. Dejamos fuera de esta línea a recuperaciones que se pueden asemejar en la forma pero escasamente en el contenido, como es el caso del conocido como *hombre nuevo soviético,* prototipo que tiene mucho más de superhombre nietzscheano que, verdaderamente, de hombre nuevo paulino. Comencemos, en primer lugar, por el díscolo lector de Hegel.

Karl Marx, pese a no mencionar explícitamente el concepto al que hacemos referencia, sí vislumbra ciertos elementos que contribuirán a que sus seguidores vean en la categoría de *hombre nuevo* un buen aliado para las aspiraciones revolucionarias del

[42] Ef. 4, 22-24.
[43] Ef. 4, 25.

proletariado. El amor, que sustenta la naturaleza del nuevo individuo, hace su aparición en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844. Y además se encuentra definido de una manera característicamente paulina:

"Si suponemos al hombre como hombre y a su relación con el mundo como una relación humana, sólo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. (...) Si se quiere ejercer influjo sobre otro hombre, hay que ser un hombre que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante. (...) Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una exteriorización vital como hombre amante no te conviertes en hombre amado, tu amor es impotente, una desgracia." [44]

Así pues, Marx contempla en sus escritos la idea de amor en su vertiente revolucionaria; amor al prójimo, recíproco, que crea lazos de hermandad. Y ese amor es una parte esencial del tránsito entre un individuo parcial y aquel completo, característico de la sociedad comunista en la que desaparece la división del trabajo junto con el antiguo individuo incompleto: el futuro corresponde a una sociedad de productores capacitados universalmente unidos por los lazos del amor fraternal recíproco. Hombre que, por otra parte, se considera el conjunto de sus relaciones sociales, tesis que también contempla Antonio Gramsci quien, además, sí que menciona explícitamente al *hombre nuevo.* Para él, es la actividad revolucionaria la que crea al hombre nuevo,[45] término aplicado para designar a aquel individuo que se adapta, que cambia a su vez junto a las circunstancias, el revolucionario por excelencia. Y esta idea del individuo que cambia a medida que cambia su entorno es clave en el significado de esta idea dentro del lenguaje revolucionario, pues es la que recoge Ernesto Guevara para situarla como eje central de su ideario militante. La obra de Gramsci, que fue difundida en América Latina con rapidez, es muy probable que fuese leída por el Che ya que, en cualquier caso, la concepción que ambos tienen de esta idea es muy similar.[46] En las dos concepciones encontramos que el hombre nuevo es aquel que olvida los valores del pasado para evolucionar a unos nuevos, los propios de la sociedad postrevolucionaria. También Max Adler parece hacerse eco de la visión gramsciana al proponer la misma tesis de manera aún más explícita en 1926:

"La democracia bien comprendida exige del militante socialista que sea un hombre nuevo, que posea una mentalidad nueva indispensable para la preparación y sobre todo para la edificación de la colectividad socialista."[47]

---

[44] KARL MARX: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.* Ed. Marx-Engels Gesamtausgabe. Berlin, 1932. Traducción al castellano por Juan R. Fajardo originalmente recogida en Biblioteca Virtual "Espartaco" en enero de 2001 y disponible en el siguiente enlace: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm. Capítulo *El poder del dinero.* Fragmento XLIII.
[45] ANTONIO GRAMSCI: *Antología.* Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1973. Pág. 285.
[46] YOLANDA CORUJO VALLEJO: *El marxismo y la formación del hombre nuevo.* Biblioteca Omegalfa. Santiago de Cuba. Año de publicación desconocido. Pág. 10.
[47] MAX ADLER: *Democracia política y democracia social.* Versión española de Victoria Pujolar. Ed. Roca. Ciudad de México, 1975. Pág. 77

Pese a que Adler no ofrece una importancia relevante ulterior en su obra a esta idea, su definición destaca por sintetizar de manera más cristalina aquello que la totalidad de la recepción postmarxista pretende expresar mediante este concepto. La transición entre dos órdenes tan distintos exige que el militante socialista abandone la mentalidad asociada al orden antiguo con el fin de construir uno nuevo, mediante una nueva forma de ser, pensar y vivir que pretende ser característica de la nueva colectividad socialista, proceso que debe ser llevado a cabo con la educación como motor; así lo expresa el mismo Adler: "*La creación de un "hombre nuevo", que aparece cada vez más como la finalidad principal de la lucha de emancipación socialista, no constituye únicamente un problema pedagógico para la juventud; es, al mismo tiempo, una tarea de educación para los adultos*."[48] Es Guevara quien desarrolla esta idea y la lleva más allá de su mera postulación en el plano teórico; en su caso, incluso, el hombre nuevo constituye en sí mismo la dimensión moral del marxismo, hasta el punto de esgrimir que el comunismo sin dicha faceta carece de interés; que podría ser un método económico de distribución, pero no una verdadera moral revolucionaria.[49] Es por este enfoque tan centrado en la idea que pretendemos destacar por lo que nos detendremos en exponer la concepción guevariana acerca del hombre nuevo.

La revolución cubana ofrece un marco empírico real para la testación de estas cuestiones teóricas. El desarrollo de las formas económicas de este nuevo escenario debe ir parejo a la formación del nuevo individuo, que no es tanto una figura real como un proceso hacia la mentalidad colectiva, al que la nueva sociedad debe tender. En este sentido, es destacable la contraposición entre el hombre educado en la autosatisfacción y aquel fruto de la marcha conjunta caracterizada por el amor, en el sentido más paulino posible. Así hablaba el Che acerca del papel de los milicianos: "*Debe practicarse (...) una solidaridad extrema. Se debe ir inmediatamente a solucionar los problemas de los necesitados de toda Cuba en todos los momentos de peligro."*[50] El amor es entendido, pues, como solidaridad extrema, como entrega al prójimo. A lo largo de su elaboración acerca del hombre nuevo, pretende demostrar que aquello que exige el socialismo no es la disolución del individuo en beneficio del Estado, sino el surgimiento de uno nuevo. El individuo, llega a escribir Guevara, es el factor fundamental del proceso revolucionario. Así explica su importancia en los hechos acaecidos tras la excarcelación de Fidel Castro: "*Durante este proceso, en el cual solamente existían gérmenes de socialismo, el hombre era un factor fundamental. En él se confiaba, individualizado, específico, con nombre y apellido."*[51] Pero, evidentemente, no se refiere al individuo aislado, sino conectado con la masa. Un individuo, como veíamos, capaz de adoptar una perspectiva no capitalista sino colectivista, que empatice con sus iguales hasta el punto de la solidaridad extrema.

[48] *Ibid.*, pág. 4.
[49] E. GUEVARA LYNCH: *El comunismo debe ser también una moral revolucionaria*. Recogido en: *El socialismo y el hombre nuevo*. Ed. Siglo XXI. México, 1979. Pág. 243.
[50] E. GUEVARA LYNCH: *Debemos aprender a eliminar viejos conceptos.* Recogido en: *El socialismo y el hombre nuevo.* Ed. Siglo XXI. México, 1979. Pág. 26.
[51] E. GUEVARA LYNCH: *El socialismo y el hombre en Cuba*. Archivo Che Guevara- La Habana, 1965. Pág. 1.

La nueva sociedad debe competir, mediante la educación, con la conciencia individualista propia de la antigua. Luchar contra esa mentalidad quiere decir, en términos más apropiados, lo siguiente: "*Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo."*[52] Y este proceso, a su vez, tampoco puede desentenderse de su *para qué,* de la nueva realidad material sobre la que el hombre nuevo se construye. El propósito último es liberar al hombre de la alienación a la que se encuentra sometido en el modelo individualista de autosatisfacción liberal. Rotas por fin las ataduras de la enajenación, "*así logrará la total consciencia de su ser social, lo que equivale a su realización plena como criatura humana."*[53] Esta configuración plena del ser humano implica un cambio en la concepción del trabajo; ya no significará la venta de uno mismo como mercancía para la satisfacción de intereses ajenos sino que pasará a pensarse como un deber social en la nueva mentalidad colectiva. La finalidad última, en cualquier caso, será la de eliminar también el elemento coercitivo que supone considerar al trabajo como un deber; la sociedad comunista es para Guevara aquella en la que, sin perder de vista su naturaleza utópica, la coerción es eliminada al completo y el hombre es capaz de disfrutar de su propia obra sin ningún tipo de presión individual o social. La formación del hombre nuevo es, pues, el pilar moral que acompaña el desarrollo de la técnica material en búsqueda del avance social. La creación de este tipo de individuo es un proceso arduo y que requiere tiempo, más aún que la propia mutación material, ya que los prejuicios heredados del anterior sistema pesan duramente en el ánimo de la generación que presencia el cambio entre un orden y su sucesor. Es por ello por lo que la reflexión acerca de cómo educar a los individuos ocupa un papel fundamental. Debido precisamente a los inconvenientes que genera el hecho, a la hora de adaptarse a una nueva mentalidad, de estar habituados a una anterior, aquella juventud que se eduque bajo el nuevo paradigma será la que presente la *arcilla maleable*[54] con la que construir con mayor efectividad al hombre nuevo. También el Partido, como vanguardia del movimiento, tiene como es evidente una labor primordial; pero lo importante es que ese papel de dirigir al proletariado como líder revolucionario consiste, como dice el autor, "*a riesgo de parecer ridículo,"*[55] en guiarse por el amor y conducir a sus seguidores a través de este sentimiento a la vez que, como en cualquier labor de mando, realiza la difícil tarea de conjugar esto con la toma de decisiones frías y dolorosas. Es, sin duda, una forma extremadamente paulina de concebir la revolución; y es aquí donde radica la importancia real de los escritos del Che para nuestro estudio. El amor en las epístolas como cemento que une al nuevo pueblo de Dios, como dimensión pública de la fe interior, no es diferente del amor revolucionario al que Ernesto Guevara concede una importancia tan elevada. Un amor entre sujetos que, en ambos casos, deben aspirar a realizar un giro interior, abandonando al hombre viejo, para poder acceder y adaptarse a una realidad libre de alienación. Este sentimiento entre iguales puede conllevar, también, odio al explotador. Pero incluso en este caso no deja de ser un amor universal, pues a éste también se le intenta extraer de la contradicción entre opresores y oprimidos, del mismo modo que el amor de Pablo no se

[52] *Ibid.*, pág.4.
[53] *Ibid*., pág. 7.
[54] *Ibid.*, pág. 10.
[55] *Ibid*., pág. 11.

encuentra negado a las autoridades romanas y sus funcionarios. Al contrario, todos están llamados a formar parte de la nueva *ekklesia.* Incluso en el propio factor de la labor militante de vanguardia en la causa revolucionaria encontramos entre ambos un paralelismo importante. Pablo también tuvo que conjugar ese ideal práctico de amor al prójimo con una serie de toma de decisiones en frío, como cualquier líder, que podemos encontrar con reiteración en las epístolas, especialmente en aquellos pasajes en los que se altera y reprende a los miembros de las primeras comunidades cristianas por todo tipo de asuntos de carácter interno. No es esta, en ningún caso, una conexión aventurada; no faltan los autores que dibujan a Pablo como un militante revolucionario, como veremos adelante, a la manera de Lenin o Martin Luther King. El principal inconveniente de esta conexión entre Pablo y un militante de partido consiste en que el primero, como ya hemos mencionado, no muestra interés en crear una comunidad política terrenal de carácter permanente ya que, evidentemente, su convicción era la de que el fin del mundo era inminente. Esto no es motivo, sin embargo, para relegar el proyecto de Pablo al terreno de la teología. El mero hecho de crear una comunidad por pasajera que sea en el seno del Imperio Romano ya constituye un acto político; y las consecuencias que ello tuvo antes y después de la muerte del Apóstol y el asentamiento de su institución, también. Es por ello por lo que las conexiones de carácter político entre Pablo y la actualidad son tan legítimas como relevantes para comprender el fenómeno revolucionario. La adopción del hombre nuevo por parte del Che tiene, además, consecuencias cuyos efectos vemos hoy en el movimiento desarrollado en América Latina conocido como *teología de la liberación,* de relevante importancia, que sostiene como premisa fundamental que la liberación espiritual debe venir acompañada de la liberación político-económica. Muestra así su preferencia por los pobres y su convicción en la causa revolucionaria. Los fieles deben ser hombres nuevos, que enfoquen la espiritualidad no como un elemento hermético interior sino estrechamente conectada con aquello que sucede a los oprimidos. Sus características deben ser, principalmente, la lucidez crítica, la gratuidad de la fe y la denuncia social en favor de los desfavorecidos.[56] Vemos, así pues, que el concepto de *hombre nuevo* nace con Pablo de Tarso, es recogido con pretensiones políticas no excesivamente ajenas a él y hunde sus raíces en los procesos revolucionarios del último siglo, hasta alcanzar hoy, incluso, el trono de San Pedro.[57]

[56] P. CASALDÁLIGA PLA: *Los rasgos del hombre nuevo.* Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano. Nº215, 2003. Págs. 95-96.

[57] Se ha especulado con la influencia de la *teología del pueblo,* rama argentina de la teología de la liberación, en el pensamiento del actual pontífice. Un ejemplo sobre ello es el siguiente artículo: J. C. SCANNONE: *El papa Francisco y la teología del pueblo.* Revista fe-cultura. 2014.

EL MOMENTO DESTRUCTIVO DE LA REVOLUCIÓN:

WALTER BENJAMIN

Abordemos ahora la relación existente entre el acortamiento del tiempo físico, propio de los textos de la tradición apocalíptica judeocristiana, con las diferentes concepciones acerca de la aceleración progresiva del tiempo histórico, característica de ámbitos tan diversos como la evolución natural, el desarrollo tecnológico o los acontecimientos políticos contemporáneos. Dicha relación, que ya se encuentra abordada por Reinhart Koselleck en *Aceleración, prognosis y secularización*, será examinada aquí bajo un nuevo prisma, de inspiración benjaminiana, como apuntábamos, que nos ayudará a extraer conclusiones que aportarán un enfoque diferente a la tesis propuesta en dicho texto y que, a su vez, tendrán sólidas implicaciones filosóficas, así como históricas y, especialmente, políticas, conduciéndonos a través del *mysterium iniquitatis* y, en general, toda cuestión relevante que en este punto nos suscita el campo de aquello que Carl Schmitt denominaría *teología política* cristiana. Estas referencias formarán parte de una respuesta a la opinión de Koselleck respecto de la relación entre acortamiento apocalíptico y aceleración histórico-temporal que él mismo plantea: que, a pesar de la interesante familiaridad que despliegan ambas categorías, no es posible deducir de ella grandes proyecciones[58] y que, por consiguiente, desde un punto de vista político, únicamente nos queda preguntarnos quién o qué es el agente responsable de acelerar o retardar los acontecimientos históricos que son objeto de análisis.[59] Sin pretender negar ni un ápice del interés e importancia de este último propósito, en este texto defenderemos como tesis que no es el único posible en llevar a cabo y que, en discrepancia con el autor, sí podemos desplegar interesantes proyecciones políticas a raíz de la relación entre acortamiento y aceleración. Para ello haremos uso de la introducción de nuevos enlaces entre ambas alteraciones temporales, los cuales orbitan alrededor de la noción de *tiempo-ahora* (Jetztzeit) acuñada por Walter Benjamin. A su vez, la entrada de dicho concepto abre la puerta a una amplia gama de consideraciones teológico-políticas que ayudan a apuntalar nuestra tesis; por ejemplo, la presencia de un *katéchon* que retiene el advenimiento del *Jetztzeit* y que a su vez marca la vigencia de un *tiempo mesiánico*, cuestión que se aplica a ambas categorías y que, a su vez, las conecta de manera íntima, permitiendo elaborar sobre esta base proyecciones políticas de relevante alcance. Con el objetivo de examinar en profundidad las cuestiones a las que hacemos referencia, debemos detenernos en exponer la interesante y problemática relación que propone Koselleck para poder, posteriormente, analizarla siguiendo la ruta que acabamos de trazar.

[58] R. KOSELLECK: *Aceleración, prognosis y secularización*. Traducción, introducción y notas por Faustino Oncina Coves. Ed. Pre-textos. Madrid, 2003. Pág. 70.
[59] *Ibid.,* pág. 71.

La cuestión del acortamiento temporal ve su punto de partida en el propio relato evangélico de Mateo y Marcos quienes, a su vez, se hacen eco del sermón de Jesús de Nazaret en el que, interrogado por sus discípulos en el monte de los Olivos a propósito de la venida del Anticristo, procede a narrarles acerca del periodo nefasto que será testigo de tribulaciones sin precedentes. Sin embargo, "*en atención a los elegidos, se abreviará aquel tiempo."*[60] Y, más aún, "*si el Señor no abreviara aquella etapa, no se salvaría ni uno."*[61] De dicho suceso que narra Marcos y del que se hace eco Mateo surgen múltiples réplicas al respecto de esta idea de abreviación temporal que, en este caso, se lleva a cabo como favor a los elegidos, víctimas de persecución en los tiempos previos al advenimiento del fin del mundo. Podemos encontrar antecedentes de esta idea en el Antiguo Testamento; por ejemplo, en la célebre cita: *Mil años son como un día a los ojos de Dios.*[62] Del mismo modo, existen remembranzas de esta idea en Lactancio[63] así como en el testimonio de la sibila tiburtina, siendo este último aquel que Koselleck utiliza como pretexto para la síntesis de la idea de acortamiento del tiempo físico. El fragmento que cita el autor es el siguiente: "*Et minuentur anni sicut menses et menses sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae."*[64] Dicho acortamiento de la dimensión física del tiempo, del cual encontramos una evidente continuidad a lo largo de la tradición escatológica cristiana, es, en todo caso, presagio del final de los tiempos, que estará marcado por los grandes sufrimientos que acompañarán la desolación llevada a cabo por el Anticristo. El objetivo de Koselleck es, como apuntábamos, poner en contraste esta idea con la cuestión de la aceleración del tiempo histórico, tema que introduce a través de las palabras de Werner von Siemens quien, a su vez, pone explícitamente de manifiesto la impresión que causa a la humanidad el desbordante progreso en el campo del desarrollo tecnológico: *"ciclos evolutivos que en tiempos pasados fueron recorridos a lo largo de los siglos, y que al comienzo de nuestra época necesitaron todavía decenios, se completan hoy en años, y a menudo nacen ya plenamente maduros."*[65] Entre ambos acontecimientos que plasman los textos mencionados podemos identificar la presencia, para empezar, de una distorsión de la percepción temporal; cierto es que, a pesar de ello, en un caso la distorsión es puramente física, dado que es Dios quien perturba el acontecer mismo del tiempo, mientras que en el segundo caso se trata de una perturbación intrahistórica, que se refiere a la aceleración cronológica de los avances tecnológicos dentro del imperturbable tiempo natural y que no requiere otro agente más que la acción humana. Pese a esta notable diferencia, es legítimo preguntarse si existe algún nexo entre ambas representaciones del tiempo o si, de modo más concreto, pudiéramos hablar de secularización o *mundanización* en sentido alguno de las antiguas expectativas

[60] Mt 24, 22.
[61] Mc 13, 20.
[62] Sal 90, 4.
[63] "*El sol se oscurecerá revistiéndose de una palidez perpetua, la luna se teñirá de sangre y no reparará la merma de su luz perdida; todas las estrellas se precipitarán desde el cielo y la regularidad de las estaciones no se mantendrá, confundiéndose entre sí el invierno y el verano. Entonces el año, el mes y el día se acortarán; y 'ésta es la senectud y la decrepitud del mundo', según Trismegisto. Cuando estas cosas sucedan, ha de saberse que ha llegado el momento en que Dios volverá para transformar este mundo."* KOSELLECK, REINHART: *Op. Cit.,* pág. 49
[64] Citado por R. Koselleck. *Ibid.,* pág. 37.
[65] *Ibid.,* pág. 39.

escatológicas de los primeros seguidores de Cristo. Es pertinente matizar que, al igual que la cuestión que plantea la sibila tiburtina no es una idea aislada sino que, por el contrario, es ampliamente rastreable de principio a fin en los textos judeocristianos, aquella que plantea Siemens presenta la misma característica. La aceleración en los márgenes cronológicos del progreso es una impresión que, en su vertiente tecnológica, se puede hallar prácticamente en cada texto de divulgación científica a partir de los acontecimientos acaecidos en la Revolución Industrial.[66] Pero, sin embargo, no es el único sentido en el que podemos hablar de aceleración. En el plano político también es posible, como apuntábamos al principio, rastrear esta idea en la percepción cronológica de multitud de autores, cuyo testimonio ve acentuada su presencia a raíz de la Revolución Francesa. No en vano Robespierre se convierte en testigo de esta cuestión al dar cuenta de los objetivos ilustrados que subyacen al ideal revolucionario: "*les progrés de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est specialement imposé le devoir de l'accelerer."*[67] Por otro lado, Kant también sería partícipe de esta idea al anticipar la fuerza arrolladora del progreso que supondría la aplicación del imperativo categórico a la praxis. En cuanto este ideal moral ejerciese su influencia sobre la acción humana, el objetivo político de la federación mundial de pueblos sería alcanzada con celeridad, "*porque es de esperar los tiempos en que se producen iguales progresos sean cada vez más cortos."*[68] Lejos de contentarnos con estas referencias, podemos ir más allá y encontrar fácilmente esta idea en la más desnuda percepción individual de la experiencia presente. Tras una breve búsqueda en internet, podemos adquirir los datos aproximados del crecimiento demográfico mundial en los últimos tiempos, los cuales nos revelan que en las décadas más recientes el crecimiento poblacional ha alcanzado cotas que antes equivalían a siglos enteros de reproducción de la especie humana. ¿No es este también un ejemplo más de la cuestión a la que nos referimos? ¿No consiste también en una aceleración cronológica del crecimiento de la población mundial dentro de los límites del tiempo físico? Incluso, para acabar, ¿acaso no podríamos ver también un impulso acelerador en el impacto social y ecológico del actual modelo de producción capitalista? ¿Acaso no nos vemos desbordados por el acelerado frenesí acumulador que incita a nuestra cultura popular a inundarnos de distopías sociales y ecológicas? Koselleck ve sin duda una secularización de las antiguas ideas de acortamiento temporal que a partir de la Ilustración pasa a ser un presupuesto intramundano, que sucede dentro de la historia y de los márgenes inalterables de la física, y no por la mano de Dios sino por la del hombre. Sin embargo, no acepta una conexión ulterior que nos permita deducir alguna proyección de ella aunque, admite, "*conviene no excluir que las antiguas visiones apocalípticas de decadencia sean superadas con creces en el terreno empírico por la capacidad humana de autoaniquilación."*[69] Utilicemos ahora esta cita como punta de lanza de nuestra argumentación. No diremos en este ensayo que no convenga excluir dicha superación sino que, más bien, no es excluible en absoluto. Defendemos que verdaderamente existe

[66] Como en Bacon, Leibniz o Ramus. *Ibid.,* pág. 53
[67] *Ibid*., pág. 59.
[68] I. KANT: *La paz perpetua.* Ed. Tecnos. Madrid, 2013. Pág. 69.
[69] R. KOSELLECK: *Op. Cit.,* pág. 68.

una relación ulterior entre ambas categorías basándonos en lo que, de fondo, nos sugiere esta cita, y que a su vez nos incita a meditar sobre posibles proyecciones.

Retornemos provisionalmente a las distopías que nos sugiere la actual aceleración de los acontecimientos de carácter económico, político y ecológico, que mencionábamos anteriormente. Según Koselleck, estos hechos albergan en sí mismos un *télos*,[70] un fin último hacia el que tienden, que les acerca de algún modo al acortamiento apocalíptico. Recordemos, en este sentido, que el *télos* de la abreviación temporal es bien nítido: reducir el sufrimiento de los elegidos de Dios antes del acontecimiento final. Sin embargo, ¿es cierto que podamos hablar actualmente de un fin último en los acontecimientos descritos? No es en absoluto descartable que, por supuesto, un acontecimiento como el progreso tecnológico y la elaboración de nuevas máquinas, por ejemplo, tenga en sus inicios la concepción de un *télos.* Sin embargo, estamos presenciando cómo nos desborda su desarrollo; cómo el fin positivo de facilitar la vida a la especie humana se troca en un frenesí desenfrenado de producción sin un fin evidente. Tanto es así que las consecuencias negativas del actual modelo de producción tecnológica hacen difícil pensar que actualmente estemos produciendo con miras a un *télos* positivo para nuestra especie sino que, más bien, producimos en base a la simple inercia generada sin ningún tipo de sustento racional. Ocurre algo similar en el problema del crecimiento demográfico: podemos admitir que en los inicios de la especie existiese algo así como un *télos,* ya que la multiplicación de individuos podía servir al propósito último de conseguir sociedades fuertes en las que un alto número de participantes se traduciría en más seguridad en las comunidades ante las amenazas de otras especies, así como mayor número de mano de obra para las tareas elementales de supervivencia. Sin embargo, ese objetivo ya se halla plenamente alcanzado por la humanidad, de modo que no podemos concebir un fin último, una meta similar a la descrita, más allá de la mera satisfacción del instinto humano de reproducción carente de algo parecido a un apoyo racional y argumentado a dicha tarea. Parece más bien que, por otro lado, lo que se encuentra al final del desarrollo último de estas dinámicas no es un fin entendido como *télos* sino como *katastrophḗ*, como colapso último de dicho movimiento llevado a cabo por la misma fuerza que genera. El modelo actual de producción desmedida, así como tantos otros acontecimientos contemporáneos, han olvidado en su desarrollo la conciencia del *télos* que antaño albergaron y lo han sustituido por una inercia irracional que aboca, por las consecuencias de su mismo curso de acción, a la catástrofe. Siendo así, y pudiendo aplicar esto a prácticamente cualquier acontecimiento vertiginosamente acelerado de nuestra experiencia presente más inmediata, nuestra primera propuesta es la siguiente: sustituir la presencia de un *télos* por la de una *katastrophé* y, además, la posibilidad de un *Jetztzeit*, el cual ofrece una explicación diferente de los acontecimientos actuales y que, a su vez, establece un nuevo hilo conductor entre las categorías de distorsión temporal que pretendemos examinar. *Jetztzeit* es la palabra designada por Walter Benjamin para referirse a *la irrupción de lo extraño en un instante súbito que detiene dialécticamente el*

[70] "*Ambas posiciones tienen algo en común. En efecto, sus argumentaciones se nutren de la fijación de una meta, de la determinación de una teleología, de un télos." Ibid.,* pág. 54.

movimiento continuo de una acción estacionaria.[71] Considerando a la aceleración intrahistórica como una acción estacionaria que se perpetúa en el *continuum* cronológico, *Jetztzeit* vendría a ser su interrupción súbita mediante la introducción de un elemento ajeno a dicho proceso continuo de desbocada aceleración. Benjamin contrapone esta idea, por tanto, al tiempo homogéneo y vacío. Llevado a la cuestión de las consecuencias del modelo de producción capitalista, la irrupción de lo extraño sería aquello que interrumpe su progreso homogéneamente acelerado eliminando así su carácter estacionario, dando así lugar a un nuevo tiempo que, en este sentido, podríamos llamar revolucionario. Para entender correctamente este concepto debemos rastrear su origen, el cual se remonta, precisamente, a la tradición escatológica judeocristiana; más concretamente, a la distinción que lleva a cabo San Pablo en sus epístolas entre *chronos* y *kairós.* Giorgio Agamben extrae del *Corpus Hippocraticum* una definición que pone en contraste, a modo de síntesis, ambos conceptos: "*el tiempo* [chronos] *es aquello en lo que hay* kairós *y* kairós *es aquello en lo que hay poco tiempo* [chronos]."[72] El kairós es, pues, un chronos contraído y abreviado, que no discurre como un tiempo al margen sino dentro de su propio cauce, siendo solo una parcela de aquel pero que, cualitativamente, es el tiempo operativo, el tiempo propicio para actuar. Pablo de Tarso sitúa al kairós entre los dos eventos mesiánicos dentro del chronos: la resurrección de Cristo y su segunda venida. Dentro de este tiempo, en palabras de Benjamin, cualquier instante puede ser la puerta por la que penetre el Mesías,[73] lo cual lo convierte en un tiempo distinto, el de la urgencia para actuar, el tiempo que resta.[74] No en vano se ha traducido con cierta frecuencia este término directamente por *ocasión*,[75] aunque dicha traducción no haga la debida justicia a su interesante relación con la dimensión *cronológica* del tiempo. En cualquier caso, pone de manifiesto que la ocasión para actuar se sitúa en el tiempo cualitativamente distinto que propicia el momento oportuno, el *kairós,* lo que a su vez establece una nueva relación entre el acortamiento apocalíptico del tiempo, la aceleración de los acontecimientos contemporáneos y el *Jetztzeit* benjaminiano. Veamos ahora en qué sentido confluyen los términos analizados para dar una nueva visión del tema que abordamos.

Apuntábamos que la dualidad *Jetztzeit*/*tiempo homogéneo y vacío* de Benjamin proviene de una visión secularizada del par *kairós*/*chronos* de la escatología cristiana. Y al mismo tiempo, podemos aplicar estos pares de conceptos a la relación entre el acortamiento y la aceleración temporal, otorgándole además connotaciones políticas. En un curso temporal apocalíptico caracterizado por el incremento constante de las calamidades acaecidas a raíz de la venida del Anticristo, lo que podríamos identificar con el *chronos* apocalíptico, el *kairós* es el tiempo acortado cualitativamente distinto del tiempo corriente pero no ajeno a él que Dios introduce en favor de sus elegidos, sin la

[71] J. M. CUESTA ABAD: *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Ed. Abada. Madrid, 2004. Pág. 75.
[72] G. AGAMBEN: *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Traducido por A. Piñero. Ed. Trotta. Madrid, 2006. Pág. 73.
[73] W. BENJAMIN: *Sobre el concepto de historia*. Obras completas vol. I. Ed. Abada. Madrid, 2008. Pág. 318.
[74] G. AGAMBEN: *Op. Cit*., pág. 72.
[75] Así hace L. SCHÖKEL: *Op. Cit.,* Ef. 5, 16 o en Gál. 6, 9-10.

existencia del cual el mundo acabaría sumido en la *katastrophé* a la que abocaría la no intervención en el curso de acciones del Anticristo. El par benjaminiano remite exactamente a lo mismo, con una única diferencia: el *Jetztzeit* no vendría dado por favor divino sino por la mano revolucionaria del hombre. El *tiempo homogéneo y vacío*/*chronos* podría ser identificado con el curso habitual y corriente de los acontecimientos, por el cual ciertas actividades aceleradas, como el crecimiento demográfico o el modelo de producción actual, siguen su ruta natural de evolución sin límite marcado alguno. El *kairós*/*Jetztzeit* es aquel elemento externo que viene a perturbar el orden dado de los acontecimientos antes de que su propio curso llegue a prender la chispa de la dinamita, el momento revolucionario por excelencia.[76] Esta misma analogía es a la que recurre el propio Benjamin para definir su par conceptual aplicado al desarrollo ininterrumpido de los intereses de la clase burguesa, en el marco de la lucha de clases, de la forma más ilustrativa posible*:*

"Ya salga vencedora o sucumba en el combate, la burguesía está condenada a perecer por las contradicciones internas que, en el curso de su evolución, habrán de resultarle fatales. La pregunta es únicamente si perecerá por sí misma o a manos del proletariado. (…) *Y si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y económica (señalado por la inflación y la guerra química), todo estará perdido. Es preciso cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita."*[77]

Este fragmento resulta de un valor incalculable para comprender en su totalidad la importancia del nexo que pretendemos trazar y su relación revolucionaria con el marxismo. El *chronos* continuo y homogéneo de los acontecimientos, es representado aquí por la actividad continuada y acelerada de los intereses de la burguesía, que en sí misma está abocada al fracaso. La importancia radica aquí en si ese fracaso, según Benjamin, vendrá dado por la *katastrophé* final, el colapso del progreso burgués o si, por el contrario, el proletariado quebrará este curso cronológico mediante la irrupción kairológica de lo extraño, del *Jetztzeit,* antes de que el fuego llegue a la dinamita consumando así el devenir natural de la aceleración desenfrenada. Del mismo modo que en la apocalíptica cristiana es Dios quien introduce el elemento extraño en el acontecer cronológico que salva al mundo de la *katastrophé* a la que conduce la acción del Anticristo, en este caso es el proletariado quien cumple la función de ser el agente externo que inyecta dicho elemento extraño en el devenir temporal para salvarnos de la catástrofe, a la que nos acercamos aceleradamente; dicho elemento es el *Jetztzeit,* el tiempo-ahora, el tiempo de la revolución. Pero, antes de avanzar en la cuestión de a qué grandes proyecciones y modos políticos de actuar nos conduce la relación entre los elementos examinados, analicemos primero otro elemento escatológico que interviene en esta ecuación para responder a otra de las preguntas clave: ¿qué es aquello que retiene el

[76] G. LICEAGA: *Variaciones mesiánicas: reflexiones a partir de 'Sobre el concepto de Historia.'* Otros logos: revista de estudios críticos. Universidad nacional del Comahue. Pág. 11.
[77] W. BENJAMIN. *Avisador de incendios*. Texto breve recogido en Walter Benjamin*, Calle de dirección única.* Ed. Abada. Madrid, 2011.

advenimiento del *Jetztzeit* como elemento revolucionario, salvador, *mesiánico*? ¿Qué es lo que impide apagar la llama que amenaza con prender la pólvora? La propia formulación de esta cuestión y la referencia a *algo que retiene* ya debería ofrecer una pista definitiva sobre a qué se pretende hacer alusión: estamos hablando del *katéchon* y, por consiguiente, del célebre *misterio de la anomia*, que la Vulgata traduce, y así ha sido denominado tradicionalmente por las fuentes cristianas, por *mysterium iniquitatis.*

G. Agamben recoge, a propósito de la renuncia de Joseph Ratzinger a su pontificado como Benedicto XVI, el papel del *katéchon* en una Iglesia que ya no se pregunta por lo escatológico; que ha sustituido esta fundacional preocupación cristiana por el anclaje al poder temporal y terrenal. Este concepto ha sido recuperado por numerosos autores que ven en él una explicación acerca del poder del Estado, desde San Agustín a Carl Schmitt.[78] Para comprender el valor de esta idea que pretendemos aplicar a la comprensión de nuestro más inmediato presente, es apropiado visitar el fragmento de autoría paulina (o pseudopaulina)[79] que funda el *mysterium iniquitatis* mediante la concepción de un *ánomos*, un *sin ley*, y un *katechon* que oculta su presencia:

"Que nadie os engañe de ningún modo: primero tiene que suceder la apostasía, y se tiene que manifestar el Hombre sin ley, el destinado a la perdición, el Rival que se levanta contra todo lo que se llama Dios o es objeto de culto, hasta sentarse en el templo de Dios, proclamándose Dios. ¿No recordáis que os lo decía cuando estaba aún entre vosotros? Y ahora sabéis lo que lo retiene para que no se manifieste antes de tiempo. La fuerza oculta de la iniquidad ya está actuando; sólo falta que el que la retiene se quite de en medio, entonces se revelará el Inicuo, al que destruirá el Señor Jesús con el aliento de su boca y anulará con la manifestación de su venida. El Inicuo se presentará, por virtud de Satanás, con toda clase de milagros, señales y falsos prodigios."[80]

El *katéchon* es, por tanto, aquello que retiene el desvelamiento del *ánomos*, del *sin ley*. La *parusía* del Señor solo acaecerá cuando dicho *ánomos* sea desvelado, con el objetivo de derrotarle e iniciar así la última fase del evento mesiánico. Ahora bien; cuando el autor dice *"ahora sabéis qué es lo que lo retiene"* está dando a entender que piensa en algo concreto. De la controversia acerca de qué es ese elemento que retiene el desvelamiento del *ánomos* que, tradicionalmente, se ha identificado con el Anticristo, se hace eco San Agustín para exponer las dos grandes teorías[81] de su época acerca de su identidad: por un lado, hay quien interpreta que se está haciendo referencia al Imperio Romano. Por el otro, y esta es la teoría de la que se hace eco Agamben en su reflexión

[78] Acerca de la recuperación del *katéchon* como elemento filosófico-político, véase F. LUDUEÑA: *El mesianismo agambeniano entre Cacciari y Zizek. Una arqueología del katéchon.* Revista Profanaçoes. Universidade do Contestado. Año 3, n. 2, p. 4-30, jul./dic.
[79] Sobre la autoría de la segunda carta a los tesalonicenses, ver A. PIÑERO, *Guía para entender el Nuevo Testamento.* Ed. Trotta. Madrid, 2016. Pág. 408.
[80] 2Tes 2, 3-9.
[81] SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*. Ejemplar de libre disposición en https://historicodigital.com/download/la-ciudad-de-dios.pdf. Editado por www.librosclasicos.org. Capítulo XIX. Pág. 640.

acerca de la dimisión de Benedicto XVI, que el *ánomos* sería aquella parte de la Iglesia corrupta y anclada al poder temporal, que se esfuerza por perpetuarse y retener así el advenimiento de la parusía. El desvelamiento de la inoperancia de estos *Anticristos,* tal como los define San Agustín, es lo que supondría la desaparición del *katéchon.* En general, dice Agamben y esto es lo verdaderamente importante, la anomia vendría a ser lo que define a cada poder terrenal constituido.[82] El *katéchon* será entonces la fuerza que esconde el estado de anomia y retrasa así su desvelamiento. Dicho desvelamiento significaría "*la aparición a la luz de la inoperancia de la ley."*[83] El poder profano es la apariencia que cubre la realidad. Una vez cae dicha apariencia, el poder asume la figura del *ánomos* en todo su esplendor, revelando su carácter *sin ley* y dando fe así de su futilidad ante el único poder legítimo y verdadero, el de Cristo, quien acabará de una vez por todas, según el texto epistolar, con ese poder *anticristo* que trata de retrasar su desvelamiento para, de ese modo, perpetuarse y postergar indefinidamente la parusía definitiva. Explicado de este modo, no es difícil trasladar la cuestión del *katéchon* al tema que tratamos de abordar. Veamos cómo.

Del mismo modo que la acción continuada de la actividad destructiva y encubierta del *ánomos* sin freno conduciría a la perdición de la humanidad y, además, es el *katéchon* lo que impide su revelación y el posterior regreso salvador del Mesías, los acontecimientos acelerados a los que hacíamos referencia presentan el mismo patrón. La aceleración progresiva del acontecer sin un *télos* racional, conduciría irremisiblemente a que el fuego llegase a la dinamita, empleando las palabras de Benjamin. Aquello que retiene el acontecimiento revolucionario, lo que retiene al *Jetztzeit*, es la venda que cubre los ojos de la humanidad, la apariencia del acontecimiento que conduce a la *katastrophé,* aquello que esconde su absoluta inoperancia y su poder destructivo: el *katéchon*. Es la caída de esta venda, de este velo que enmascara su identidad verdadera, lo que abre el camino a la identificación del mal que amenaza a la humanidad y su freno mediante la irrupción de lo extraño que detiene el curso homogéneo y vacío del devenir histórico. En qué consiste concretamente dicho *katéchon* es una pregunta que da lugar a especulaciones tan abiertas como numerosas y movedizas, por lo que la relegaremos al final de este ensayo. Indaguemos, en primer lugar, sobre la cuestión revolucionaria kairológica, protagonizada por el *Jetztzeit.* Resulta pertinente destacar uno de los aspectos que une al cambio cualitativo del tiempo cristiano con el tiempo-ahora: en ambos casos, aquello que inyecta el cambio temporal en la historia es un agente externo; la irrupción de lo extraño. En un caso, lo extraño (entendido en el sentido de extramundano) es Dios, mientras que en el caso de Benjamin la figura externa que propicia el advenimiento del nuevo tiempo es la de un mesías revolucionario que hará cumplir las concepciones místicas de la reparación del mundo mediante el regreso al origen, por medio de la interrupción en el devenir catastrófico lineal.[84] La existencia de esta *mano externa*, además de conectar ambas representaciones temporales, impugna el carácter irremediable del advenimiento

[82] G. AGAMBEN: *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Ed. Dykinson. Madrid, 2014. Pág. 17.
[83] G. AGAMBEN: *El tiempo que resta.* Pág. 110.
[84] P. BOURETZ: *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo.* Ed. Trotta. Madrid, 2012. Pág. 295.

de la revolución propio de la tradición marxista. No son para Benjamin las contradicciones propias del capitalismo dentro del mismo curso histórico lo que dará lugar al triunfo inminente del proletariado, tal como apuntaba Marx al escribir respecto de la burguesía: "*Y a la par que avanza, se cava su fosa y cría a sus propios enterradores. Su muerte y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables.*"[85] En cambio, y en consonancia con la tradición mesiánica, es lo extraño lo que irrumpe en el avance de la clase burguesa para propiciar el triunfo del proletariado. Este mismo transcurrir de la burguesía llevaría a cavar su propia fosa, sí, en opinión de Benjamin, pero también la de la humanidad en su conjunto. Es necesaria la intervención de la *mano externa* para que el curso natural del desarrollo de la clase burguesa no conduzca inevitablemente a la explosión de la dinamita, a la *katastrophé* reservada a toda la humanidad. La cuestión revolucionaria se ha convertido en un lugar común, como comentábamos al inicio, para la tradición filosófica del siglo XX, en vista de que, efectivamente, la revolución no parece tan inevitable como Marx previó.

Hemos trazado un largo camino que veía su punto de partida en la relación entre el acortamiento del tiempo físico, característico de la escatología judeocristiana, y la aceleración intrahistórica de acontecimientos contemporáneos de todo tipo, cuestión que aborda Koselleck dando por hecho que existe una relación de secularización que *mundaniza* ciertas expectativas cristianas; que las muda del horizonte religioso al del progreso. Sin embargo, a pesar de este nexo, el autor sostenía la tesis consistente en que no es posible deducir grandes proyecciones a partir de esta relación. Este ensayo ha pretendido defender la posición contraria: que sí es posible sostener proyecciones relevantes a raíz de la relación entre ambas categorías histórico-temporales. La cuestión de la introducción de un tiempo cualitativamente distinto en el marco cronológico continuo, como hemos visto, no es algo únicamente propio de la sibila tiburtina. Es algo que encuentra su eco en los textos veterotestamentarios y que recogen los evangelistas Mateo y Marcos además de autores posteriores pero, en primer lugar, podemos ver esta idea en las epístolas de Pablo de Tarso; concretamente, en su marcada distinción entre *chronos* y *kairós. Chronos* es el término empleado para describir el tiempo natural, cronológico; *kairós* es el tiempo cualitativamente distinto, el que urge para actuar, el que provee la ocasión, el que condensa y densifica los márgenes del *chronos.* La distinción entre ambos conceptos resulta de vital importancia, ya que es la que recoge Walter Benjamin para postular un nuevo par de categorías temporales de características idénticas, mediante lo que hemos llamado *el momento destructivo* de la recepción marxista de Pablo, pero ahora secularizadas y desacralizadas. De esta idea benjaminiana es de la que se puede partir para elaborar proyecciones filosófico-políticas e históricas de dimensiones que, en nuestra opinión, no son en absoluto desdeñables y que en breve sintetizaremos. El par *tiempo homogéneo y vacío / tiempo-ahora* (Jetztzeit) sustituye al par *chronos / kairós*. Las características son, como apuntábamos, idénticas. El *tiempo-ahora* es aquello que viene a romper el curso continuo del tiempo homogéneo y vacío, lo

[85] K. MARX & F. ENGELS: *Manifiesto del Partido Comunista*. Fundación de investigaciones marxistas. Madrid, 2011. Pág. 64.

extraño que irrumpe en el cauce cronológico para propiciar la ocasión revolucionaria, el momento para actuar. Lo verdaderamente importante de todo esto en relación con la tesis de Koselleck es que dichas categorías encajan a la perfección con la cuestión de la aceleración intrahistórica. De los acontecimientos homogéneamente acelerados podemos poner múltiples ejemplos pero, por cuestiones prácticas, nos centramos en los mismos que da Koselleck y, especialmente, en el modelo actual de producción capitalista. En este acontecimiento particular, así como en los demás, se presenta un *chronos / tiempo homogéneo y vacío* que coincide con la inmutable aceleración en una producción no acompañada por la razón; que ha olvidado el *télos* que una vez tuvo y lo ha sustituido por la *katastrophé* a que abocan las consecuencias de su acción ininterrumpida. El *kairós / Jetztzeit* es aquello extraño que irrumpe en el curso de acción del devenir cronológico para evitar que la chispa llegue a prender la dinamita. Aquí radica la proyección política de la relación entre acortamiento y aceleración del tiempo. La ortodoxia marxista defiende que la revolución viene dada por las propias contradicciones del *chronos* acelerado capitalista. En contra de esto, y siguiendo a Benjamin, a lo que aboca el tiempo homogéneo de la producción actual es al colapso, a la explosión de la dinamita; para el cambio de dinámica que evite la catástrofe es necesaria la irrupción de lo extraño, algo ajeno a las contradicciones capitalistas, lo que introduce al *Jetztzeit* dentro del devenir del *chronos.* En síntesis, la relación entre acortamiento y aceleración nos indica que ambas categorías siguen el mismo patrón: el acercamiento cronológico e inevitable a la catástrofe escatológica o puramente mundana, que solo se evita mediante la irrupción de lo extraño; lo cual presenta, por supuesto, las proyecciones políticas que examinamos. Es Pablo de Tarso, precisamente, aquella figura que ha sido retomada por numerosos pensadores contemporáneos para postular un modelo de revolución diferente, aquel que persigue de manera exitosa el fin universalista propugnado también por la tradición marxista. Pero en el caso de Pablo, y aquí radica la diferencia importante, la revolución no es dada por las condiciones internas del *chronos* sino que es necesario hacerla irrumpir desde fuera. Por todo esto nos vemos suficientemente legitimados para contradecir la tesis de Koselleck y sostener que sí es posible extraer grandes proyecciones de la misma relación entre acortamiento y aceleración. Nos queda retomar, por último, la cuestión de la identidad del *katéchon* que relegábamos para el cierre de este ensayo. Decíamos que el *katéchon* es aquello que retiene el desvelamiento de la anomia, lo que pone a la luz la inoperancia del actual orden de cosas. Es lícito considerar que, al igual que en la tradición escatológica, en nuestro contexto de acontecimientos acelerados también pueda darse la presencia de este velo que cubre la realidad. En la Antigüedad este elemento era identificado con el Imperio Romano o con la parte de la Iglesia anclada al poder temporal, cuya caída supondría la puesta en evidencia de la inoperancia de la ley terrenal. En nuestro caso, aunque las hipótesis a aventurar puedan ser infinitas, nos limitaremos a postular alguna sugerencia interesante: que el *katéchon* en relación con el actual modelo productivo se puede identificar, en clave política, con el conocido como estado del bienestar de las sociedades occidentales. Tras su continuo debilitamiento, su caída definitiva supondría el desvelamiento del *ánomos,* de la inoperancia del actual orden de cosas. Daría paso, como es obvio, a las grandes tribulaciones que acompañan este hecho también en la tradición escatológica, que solo acabarían mediante la irrupción del Mesías,

diría Pablo de Tarso, o de la revolución, diríamos siguiendo a Benjamin. Otra posible idea podría consistir en que los grandes medios privados de comunicación de masas, como perpetuadores del actual sistema, ostentasen la identidad del *katéchon.* Las posibilidades son tan numerosas como complejas; baste con que hayamos evidenciado que es posible postular un *mysterium iniquitatis* desprovisto de su raigambre religiosa, secularizado. Concluyamos este capítulo con la esperanza de haber arrojado luz sobre una relación tan interesante como compleja, que hunde sus raíces en los orígenes de la escatología judeocristiana y cuyas ramificaciones nos alcanzan como una chispa que amenaza con prender la dinamita.

EL MOMENTO CONSTRUCTIVO DE LA REVOLUCIÓN:

PASOLINI Y BADIOU

El presente capítulo pretende abordar brevemente el que denominamos *segundo momento* de la recuperación que el pensamiento marxista del siglo XX realiza sobre la figura de Pablo de Tarso: el momento *constructivo* o *instituyente.* A través de Walter Benjamin planteábamos, ante la noción capitalista de progreso, una crítica marxista en la que la distinción paulina entre *chronos* y *kairós* juega un papel clave en el momento revolucionario de ruptura con el orden cronológico homogéneo y vacío, necesaria para impedir que la llama llegue a prender la dinamita del progreso que ha sustituido un *télos* por una *katastrophé,* que se perpetúa a sí mismo por la propia inercia del movimiento acelerado de cuyo beneficio dan cuenta únicamente unos pocos. Una vez que dicho orden vacío ha sido interrumpido por la irrupción del mesías proletario en el cauce de su devenir, es necesario crear un nuevo orden que sustituya al anterior; en esto consiste el momento instituyente, que encuentra su inspiración en la praxis paulina de la construcción de una sociedad paralela a la del Imperio Romano, con pretensión de universalidad: las *ekklesiai.* Estas primeras comunidades cristianas estaban formadas por judíos, gentiles, hombres, mujeres, libres y esclavos, cuyas diferencias son banalizadas y superadas en favor del único acontecimiento que importa: que Cristo ha resucitado. Esta misión que el Apóstol lleva a cabo, consistente en fundar pequeñas comunidades para extender la Buena Nueva y vivir anticipadamente el triunfo del Mesías, le hace merecedor de ser concebidos por autores contemporáneos como el paradigma de la figura del militante comunista, además de ser comparado frecuentemente con Lenin, debido al papel que ambos comparten como fundadores de instituciones que albergan entre sus principios el mismo carácter horizontal e igualitario de la revolución que pretenden emprender e instituir. Es precisamente esto lo que queremos sintetizar en este ensayo: la utilización de la figura de Pablo como el instituyente y militante ideal de la revolución proletaria. Dicha operación es llevada a cabo, especialmente, por Alain Badiou, aunque sin olvidar a Pier Paolo Pasolini ni a Slavoj Zizek. Es este último quien describe de este modo la comparación entre el apóstol de las naciones y el padre de la Unión Soviética, unidos por el mismo *negocio leninista*:

"Pablo considerado un leninista. ¿Por qué no? ¿No fue Pablo, como Lenin, el gran "institucionalizador" y, como tal, no fue vilipendiado por los partidarios del cristianismo-marxismo "original"? La temporalidad paulina del "ya pero no todavía" ¿no designaba también la situación intermedia de Lenin entre las dos revoluciones, entre febrero y octubre de 1917? La revolución ya está detrás de nosotros, el antiguo régimen corresponde al pasado, la libertad está aquí, pero aún tenemos por delante la tarea más difícil."[86]

[86] S. ZIZEK: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo.* Traducción de Alcira Bixio. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2005. Págs. 18-19.

Esta cita es un claro reflejo del interés en la labor instituyente de Pablo que tiene lugar en la actualidad. Para examinar este proyecto en mayor profundidad, analizaremos en primer lugar un pasaje que da fe del carácter horizontal de las *ekklesiai* paulinas, para más tarde exponer cómo entienden Badiou y Pasolini la misión fundadora de Pablo y, por último, concluir dando una visión personal sobre aquello que aporta esta recuperación al proyecto revolucionario.

La comunidad de Corinto[87] se caracterizaba por una presencia importante de esclavos y gente de estatus social inferior, los cuales convivían con una élite, por llamarlo de algún modo, de integrantes de estatus socioeconómico más elevado. De hecho, la redacción de la carta a esta comunidad viene motivada por un grave conflicto entre estos dos grupos: el grupo de status superior reclamaba recibir poder dentro de la comunidad, un puesto jerárquico más alto, en base a que presumían de haber recibido una revelación especial de Cristo. Es probable que simplemente quisieran hacer valer su superioridad social dentro de la comunidad. Tanto es así que este grupo de privilegiados llevó el asunto ante las autoridades locales de la ciudad, buscando así ser favorecidos en un sistema judicial romano en el que un superior nivel económico siempre iba acompañado de ventajas importantes. Esta apelación a una autoridad corrupta para dirimir sobre las tensiones internas de la comunidad será objeto de la crítica principal del texto que comentamos, que podemos sintetizar en la siguiente cita:

"Cuando uno de vosotros tiene un pleito con otro, ¿cómo se atreve a que lo juzguen los injustos y no los consagrados? ¿No sabéis que los consagrados juzgarán al mundo? Y si vosotros juzgaréis al mundo, ¿no sois competentes en asuntos de poca monta?" [88]

Podemos extraer dos elementos importantes de ella. En primer lugar, resulta evidente que existe una crítica al sistema judicial que permite que aquellas personas con más recursos tengan privilegios en la sentencia. Y esta crítica la justifica (y este es el segundo elemento importante) en base a que todos por igual, "los consagrados", ricos y pobres, esclavos y libres, judíos y griegos, hombres y mujeres, serán los encargados de juzgar a toda la humanidad en el fin de los tiempos. Dado esto, resulta ridículo, y así quiere hacerlo constar Pablo, que aquellos llamados a ser los jueces del verdadero juicio, el Juicio Final, recurran a la autoridad civil para resolver sus disputas internas, en un sistema legal en el que, como decíamos, los individuos más pobres se encontraban en una completa indefensión. Y esto es algo que Pablo no solo critica, sino que le da la vuelta. Aquellos a quienes el sistema legal denigra, son suficientemente sabios, en su opinión, para solucionar pleitos entre personas de estatus superior. Esta idea igualitaria vuelve a hacer su aparición de forma más nítida en la siguiente cita:

[87] La descripción histórica de la comunidad de Corinto ha sido extraída de D. ÁLVAREZ CINEIRA: Pablo y el Imperio Romano. Ed. Sígueme. Salamanca, 2009. Págs.99-112. Y A. PIÑERO SÁENZ: *Una guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino.* Ed. Trotta. Madrid, 2015. Págs. 243-250.

[88] 1Cor 6, 1-2.

"Dios ha elegido a los locos del mundo para humillar a los sabios, Dios ha elegido a los débiles del mundo para humillar a los fuertes, a los plebeyos y despreciados del mundo ha elegido Dios, a los que nada son, para anular a los que son algo."[89]

Aquí se ve aún más clara la propuesta de Pablo. Pretende disolver toda jerarquía vertical basada en cuestiones socioeconómicas, para proponer un modelo de horizontalidad absoluta, en el que todos, libres y esclavos, patricios y plebeyos, están llamados a tener exactamente la misma responsabilidad y el mismo poder de decisión en el nuevo pueblo de Israel, quienes además serán los encargados de juzgar al mundo. Es una idea radicalmente revolucionaria cuando uno comprende las reglas que rigen el mundo antiguo. Afirmar la banalización de las jerarquías culturales y económicas en una sociedad en la que éstas se encuentran aceptadas, normalizadas e institucionalizadas, es de una rebeldía sin parangón. Pasolini capta la esencia de la misión paulina para reflejarla en un interesante proyecto que, más tarde, Badiou retomaría esta vez bajo la forma de profunda reflexión filosófica.

En 1968, Pier Paolo Pasolini escribió el guion de una película que, por motivos pecuniarios, nunca se llegó a filmar. El argumento del *San Paolo* es de lo más revelador: consiste en un intento de sacar a su protagonista del primer siglo de nuestra era para reintroducirlo dos milenios más tarde, en la Francia de Pétain, en plena dominación nazi. En este escenario se nos presenta a un Pablo burgués, acomodado entre las altas esferas de los leales al Reich, ocupado en la persecución de miembros de la resistencia francesa. Sin embargo, en sintonía con el Pablo original, sufre una revelación que le lleva a cambiar de trinchera y a llevar la *Buena Nueva* de la resistencia partisana por todos los rincones de Europa hasta que es llevado a morir a la nueva capital imperial, que no es Roma sino Nueva York. Es importante resaltar una de las características principales de la obra: no trata de realizar una adaptación más o menos fiel de la figura del apóstol; lo que hace es trasladarle de una manera *literal* a nuestros días. Tanto es así que ninguna de las frases del protagonista de la obra es pura invención del guionista; todas y cada una están extraídas de las epístolas o bien de los *Hechos de los apóstoles*, sin pretensión de modificar ni una sola coma. Y lo verdaderamente curioso es que, a pesar de los veinte siglos de distancia, no nos provoca la impresión de que las citas del nuevo Pablo estén demasiado desencajadas. Como afirma Alain Badiou a propósito del proyecto:

"Para Pasolini, Pablo deseó destruir de manera revolucionaria un modelo de sociedad fundada en la desigualdad social, el imperialismo y la esclavitud (...) Si se transpone Pablo y todos sus enunciados a nuestro siglo, se verá que ahí encontrarán una sociedad tan criminal y corrupta como la del Imperio Romano, pero infinitamente más resistente y flexible."[90]

[89] 1Cor 1, 26-28.
[90] A. BADIOU: *Op. Cit*., pág. 39.

Declaración que demuestra, sin duda, como reza el lema de la obra, que "*San Pablo está aquí, hoy, entre nosotros."*[91] La contemporaneidad de su protagonista es, pues, evidente, ante una realidad no tan distante de la del siglo I como nos pudiera parecer. Pasolini retoma una figura tradicionalmente ligada a la teología cristiana y la convierte en un portaestandarte de la lucha contra la jerarquía fascista, contra la que contrapone una sociedad paralela de aire marxista fundada en la horizontalidad como característica que trasciende las diferencias raciales y culturales en favor de la dignidad universal del ser humano. En el caso de Badiou, en su obra titulada *San Pablo: la fundación del universalismo* sucede algo similar: toma como contexto la Francia de los años noventa, en pleno auge de Jean Marie Le Pen y el Frente Nacional. La familiaridad es evidente. En ambos casos se utiliza la figura de San Pablo como crítica a la jerarquía vertical que establece lo que Badiou llama *fanatismo identitario,* el nacionalismo más extremo. Una jerarquía que establece un nivel de superioridad y otro de inferioridad entre seres humanos en base a la raza. Badiou realiza una crítica de este fanatismo identitario y propone una solución paulina. Examinemos sus características generales.

El primer propósito de la pregunta por San Pablo, por parte de Badiou, consiste en la "*búsqueda de una nueva figura militante destinada a suceder a la que establecieron a principios de siglo Lenin y los bolcheviques, y que se puede decir que ha sido la del militante de partido*."[92] Pablo es, pues, siguiendo a Badiou, el pensador-poeta del acontecimiento, el primer teórico de lo universal, que cumple a la perfección los requisitos del militante comunista y que, además, aporta un *modus operandi.* El pilar principal de la prédica paulina es la reducción de todo el cristianismo a una sola sentencia: Cristo ha resucitado. Es necesario señalar que el hecho de que consideremos a este acontecimiento como una fábula, no es en absoluto un problema, pues muchos otros acontecimientos, más adecuados a nuestra óptica, son perfectamente válidos y exigen, hoy, fidelidad.[93] Lo verdaderamente importante es que Pablo consigue superar las diferencias, sin negar su existencia pero banalizándolas, en favor de la construcción de una nueva institución temporal que iguala a todos los seres humanos y les invita a vivir anticipadamente el Reino de Dios. Y esta nueva sociedad se funda sobre dos presupuestos que resumen toda la enseñanza paulina: en primer lugar, la salvación se alcanza por la fe; en segundo lugar, y más importante, ya no estamos bajo la ley sino bajo la gracia.[94] La redención se alcanza, pues, mediante la fe en el acontecimiento, siendo éste la victoria de Cristo ante la muerte o la utopía comunista en el imaginario de Badiou. Pero no una fe pasiva entendida como mera convicción interna; al contrario, la fe debe dirigirse hacia los otros y convertirse, de este modo, en pública. De nada sirve el subjetivismo vacío de la fe interna. Cuando se dirige a los demás, esta fe recibe el nombre de amor, que es la única ley que ahora interesa: "*aunque tenga una fe como para mover montañas, si no*

[91] P.P. PASOLINI: *San Pablo. Proyecto de una película.* Ed. Ultramar. Barcelona, 1982. Pág. 9.
[92] A. BADIOU: *Op. Cit.,* pág. 2.
[93] "*Mas si todo depende de un acontecimiento, ¿hay que esperar? Ciertamente no. Muchos acontecimientos, incluso muy lejanos, exigen ahora que se les sea fieles."* Ibid., pág. 121.
[94] *Ibid.,* pág. 82.

tengo amor, no soy nada."[95] El amor es aquello que, en tanto que dimensión pública de la convicción en la salvación, sirve de pilar fundamental para la nueva comunidad universal. La fraternidad, hecha patente en el único mandamiento de Cristo, *amaos los unos a los otros como yo os he amado,* es la máxima que gobierna y hace válida la salvación. Todo esto bajo el imperio de la gracia, ya que "*si la justicia se alcanzara por la ley, en vano habría muerto Cristo."*[96] La ley es división y, por tanto, no es compatible con lo universal. Lo Uno, como diría Badiou, solo es universal a falta de la ley.[97] La universalidad está ligada a la gracia, a la salvación para todos, sin venganzas o retribuciones de tipo alguno. Cristo, mediante su sacrificio, triunfa sobre la muerte y la ley, aboliendo el antiguo orden para inaugurar el de la misericordia universal. La esperanza, entonces, no está ligada a algo como un salario al final de los tiempos, una recompensa o una venganza sobre los enemigos; la división no tiene aquí cabida: "*por la obediencia de uno todos resultarán justos."*[98] La universalidad del anuncio no quiere decir, sin embargo, que la práctica militante de Pablo no esté imbuida de un profundo arte pragmático. No en vano la clave, para él, está hacerse judío entre los judíos, para ganarlos a su causa. Débil, también entre los débiles. "*He tratado de adaptarme lo más posible a todos."*[99]

Esto es, en resumidas cuentas, lo que hace que la recepción actual de Pablo considere al apóstol como el representante ideal de la figura del militante revolucionario. Para Badiou, construye todo un proyecto de revolución en base a un acontecimiento universal que supera las diferencias y recoge en él a todos los seres humanos, convirtiéndose en el único proyecto que importa, teniendo como único nexo entre sus integrantes el amor fraternal que ocasiona la fe común en el acontecimiento por el cual se lucha. Esto resulta especialmente relevante en un tiempo en el que los proyectos políticos herederos de Marx se encuentran completamente fragmentados, perdidos y sin un horizonte común. Más aún, la lucha por ese fin común se ha sustituido por diversas luchas minoritarias en las que cada partícula social lucha por su interés propio bajo el cada vez más confuso paraguas denominado *izquierda.* Los movimientos que se incluyen bajo esta denominación discurren sumidos en reivindicaciones en defensa de infinidad de temas mientras, con suerte, abogan por promover una versión un poco más amable del capitalismo. Al final, todo esto hace perder de vista el acontecimiento que une a todas las pequeñas luchas por igual en un movimiento mucho mayor, que hermana al proletariado del mismo modo que el acontecimiento-Cristo hermanaba a los primeros cristianos y les encaminaba a ser militantes de algo que trasciende las diferencias menores: la revolución contra el orden que propicia todas las desigualdades e injusticias que está en el fondo del problema de aquello que las mencionadas luchas menores reivindican. Pablo de Tarso es, sin duda, la figura por excelencia que levanta la mirada para fundar una revolución

[95] 1Cor. 13, 2.
[96] Gál. 2, 21.
[97] A. BADIOU, *Op. Cit.,* pág. 88.
[98] Rom. 5, 19.
[99] 1Cor, 9, 19-22.

universal, concreta y con una causa común: en un caso es la sociedad jerárquica e injusta del Imperio Romano y, en el nuestro, el capitalismo.

EL GIRO PAULINO EN LA POSMODERNIDAD

Nos encontramos ahora en el más estricto presente. Madrid, día 6 del mes de junio del año 2018. Pedro Sánchez Pérez-Castejón, recientemente investido presidente del Gobierno por arte de moción de censura, comparece ante la prensa para ofrecer a los medios de comunicación la lista definitiva *de ministras y ministros* que conformarán el inesperado y nuevo ejecutivo. Los periodistas, que aguardan pacientes la llegada del secretario general del Partido Socialista, son prácticamente los mismos que asistieron unos escasos días antes a la sede de la calle Ferraz para dar fe de la intención, por parte de la ejecutiva federal, de encabezar una moción de censura contra el otrora presidente Mariano Rajoy. Los profesionales apuran los últimos minutos para ajustar las cámaras, las cuales ubican adecuadamente para enfocar la pared de fondo tras el atril desde el cual se ofrecerá el discurso. Es, precisamente, el fondo, uno de los detalles que diferencian dicha comparecencia de la actual, al margen del hecho palmario consistente en que quien hablaba como resucitado líder del PSOE lo hace ahora como cabeza del poder ejecutivo. Los objetivos de los aparatos, que esta vez muestran la bandera y el escudo del Reino de España, revelaban aquella vez un fondo rojo, el color corporativo, además del puño y la rosa tradicionales junto al eslogan que recientemente acompaña como lema al partido: *somos la izquierda.* Esta sentencia constituye una proclama que, desde su primera aparición, ha levantado toda suerte de bromas y provocaciones jocosas entre los miembros rivales del espectro político al que la frase apunta. Hay quienes consideran notorio el hecho de que tengan que aclarar en su lema, haciéndose llamar socialistas, que efectivamente son de izquierda, mientras que otros se jactan de que en ocasiones aparezca reproducido, irónicamente, en la parte derecha de las pantallas. A pesar de todo es necesario, para los ideólogos de campaña del partido gobernante, hacerse diferenciar ante el electorado de esa izquierda falsa, la que coquetea con extravagantes presidentes populistas de allende los mares y se alía con los radicales que pretenden invocar al fantasma de Lenin; al contrario de estos, ellos son quienes representan verdaderamente los intereses de la izquierda, el único socialismo sensato, el que aspira a gobernar mediante el consenso con todas las piezas del tablero parlamentario. Una vez prestos los instrumentos y minuciosamente aclarados los detalles de la rueda de prensa, los periodistas amenizan la espera intercambiando impresiones y conversando apresuradamente acerca de los acontecimientos de la semana más agitada, para los profesionales del gremio de la información política patria, desde la Transición. En las conversaciones hay poco espacio para conjeturas; todos conocen el nombre de casi todos los titulares de las carteras institucionales, a raíz de las filtraciones acaecidas en los últimos días. Las candidaturas filtradas no sorprenden a nadie; de un presidente adalid de la verdadera izquierda todos esperan que, al menos, la mitad del ejecutivo corresponda al sexo que históricamente ha sido minoría en la posesión del poder político: las mujeres. Efectivamente, cuando Sánchez interviene y revela de una vez la lista definitiva, no defrauda las expectativas de los allí congregados: once ministras y seis ministros integran el flamante equipo. Los presuntos medios progresistas, desde el primero hasta el último,

se deshacen en elogios ante el buen gusto feminista del sucesor de Rajoy.[100] *Eldiario.es* hace hincapié, en un artículo de este mismo día,[101] en el perfil más técnico que ideológico de las seleccionadas; el cual, además de ser considerado como un punto a favor por el propio medio, hace que los rivales neoliberales y conservadores se vean en un aprieto a la hora de ingeniar algún tipo de crítica hacia personas a las que difícilmente pueden tachar de filocomunistas o cómplices, directamente, de cualquier ideología. Curiosamente no es entre la derecha sino en las propias filas izquierdistas desde donde algunas críticas empiezan tímidamente a abrirse paso. El mismo artículo citado menciona la ausencia de un criterio territorial de modo que, tras la oferta declinada por Guillermo Fernández Vara, no se ha nombrado a otro ministro extremeño, por lo que la minoría social de dicha comunidad autónoma puede no verse suficientemente representada. En cualquier caso, no deja de ser un comentario aislado, un pequeño lance crítico del redactor. Sin embargo, cuatro días más tarde, el mismo medio publica un artículo mucho más mordaz con un título de lo más elocuente: *Dos ministros gais visibles en el Gobierno: ¿y dónde están las lesbianas?*[102] En él se critica que la gran mayoría de personas homosexuales en el poder son hombres, y que es necesario que la comunidad lesbiana se vea representada en puestos de poder; cosa que no ocurre en la plantilla de Pedro Sánchez. Cuatro días después de la publicación de este artículo, *El Mundo* hace lo propio dando altavoz a los críticos con el ejecutivo, tanto más si ayudan a caricaturizar a la izquierda. Esta vez citan, no sin sorna, las críticas vertidas desde *la Misión Verdad,* medio que califican como propaganda del chavismo, el cual denuncia que, aunque es positivo que la mayoría de carteras sean ocupadas por mujeres, resulta que todas son blancas.[103] ¿Qué ocurre con las minorías raciales de nuestro país? ¿Acaso no piensa Sánchez en ellas? No falta quien, desde las filas progresistas españolas, ven la crítica como legítima y pertinente. Más aún, se preguntan qué ocurre con la minoría de las personas con diversidad funcional, tan necesitadas de alguien que luche por sus derechos en primera línea, a quienes también han parecido ignorar en los nombramientos ministeriales. Lo cierto es que, a las minorías de extremeños, lesbianas, de color y con diversidad funcional, podríamos sumar todas aquellas que se nos ocurran. No nos debiera extrañar que, desde cualquier medio progresista, alguien se pregunte qué ocurre con la minoría de personas que miden menos de un metro cincuenta, que además de sentirse estigmatizadas desde la infancia, no tienen suficiente visibilidad en el gobierno para mejorar su situación. Y la enumeración infinita de minorías infrarrepresentadas nos conduce, por reducción última, a la individualidad más absoluta. Debemos preguntarnos en qué momento la izquierda se ha convertido en

[100] P. ÁLVAREZ: *Un gobierno paritario en el que la mujer gana poder.* Publicado en El País el 8 de junio de 2018. Consultado en: https://elpais.com/politica/2018/06/05/actualidad/1528225386_478208.html

[101] I. CASTRO & G. CORTIZO: *Pedro Sánchez sacrifica a parte de sus fieles para dar entrada en el Gobierno a expertos con perfil técnico.* Publicado en Eldiario.es el 5 de junio de 2018. Consultado en: https://www.eldiario.es/politica/Pedro-Sanchez-Consejo-Ministros-expertos_0_779023148.html

[102] M. BORRAZ: *Dos ministros gays visibles en el Gobierno: ¿Y dónde están las lesbianas?* Publicado en Eldiario.es el 9 de junio de 2018. Consultado en: https://www.eldiario.es/sociedad/ministros-gays-visibles-Gobierno-lesbianas_0_780072115.html

[103] D. LOZANO: *El Gobierno de Pedro Sánchez según el chavismo: ministras blancas y pijas.* Publicado por El Mundo el 13 de junio de 2018. Consultado en: http://www.elmundo.es/internacional/2018/06/13/5b215a32268e3e6c418b4656.html

un escenario donde cada minoría lucha por obtener protagonismo; cuándo ha perdido la perspectiva de clase para convertirse en esto, en la defensa exclusiva de las minorías, de la promoción última de la individualidad, donde conceptos como el de *lucha de clases, alienación* o tan siquiera el de c*lase obrera* no se plantean en absoluto en los debates políticos. En este contexto es en el que Pablo de Tarso irrumpe con fuerza debatiéndose contra la corriente de los tiempos actuales; el mismo escenario desde el que un periodista y escritor de esa misma trinchera, observando tan estupefacto como crítico el acontecer reciente, nos dice: bienvenidos a *la trampa de la diversidad.*

The Young Pope es una serie de la popular plataforma audiovisual estadounidense HBO, que sitúa su trama en el Vaticano de nuestros días. Ante la muerte del anterior pontífice, la curia eclesiástica se reúne, como es habitual, para designar al candidato que portará en adelante las riendas de la Iglesia. Tras las acostumbradas deliberaciones, la mayoría de cardenales coincide en otorgar el mando al candidato más joven que, además de rozar apenas la cincuentena, es increíblemente atractivo, de personalidad magnética, y con una forma física envidiable que no descuidará lo más mínimo incluso en el ejercicio de sus santas labores. El objetivo de los electores, claro está, no es otro que el de acercar la institución fundada por nuestro apóstol al público más joven, que desde hace tiempo huye en masa de las parroquias y los sermones sacerdotales. Con la concesión del trono de Pedro al nuevo y flamante Pío XIII, antes cardenal Lenny Belardo, pretenden enganchar de nuevo a aquellos jóvenes que se verán representados en la disciplina física y el humor sarcástico de Su Santidad; es, en otras palabras, lo que en nuestra jerga habitual acostumbramos a denominar *una operación de marketing.* La Iglesia pretende vender un producto y, como es razonable, para seguir vivos en un mercado en el que tienen que competir con *youtubers, tuiteros, blogueros* y con los libros de autoayuda de Rhonda Byrne, hacen lo posible para comercializar su producto de la mejor manera y, para ello, se encomiendan al mejor comercial de su plantilla. Estando acostumbrados a hablar de todo como una cuestión de emprendedores, productos y consumidores, a la mayoría de nosotros nos parecerá que es una operación normal, razonable e incluso inteligente desde un punto de vista comercial. Nada fuera de lo común. Lo verdaderamente interesante del contexto que se plantea comienza cuando el joven Papa, haciendo uso del poder que se le ha conferido, pone en práctica toda una serie de medidas de un conservadurismo pasmoso y anacrónico, totalmente contrarias a aquello que sus avalistas tenían en mente y que se podía esperar de una persona joven. Al contrario, expulsa a los homosexuales de la institución, vuelven las misas en latín y encubre su potente imagen propia en un halo de misterio; no deja que nadie le vea la cara. Por supuesto, el escándalo entre los diferentes cargos del Vaticano no se hace esperar. En una época tan crítica, el nuevo Papa lleva a cabo medidas contrarias a la sangría de fieles. Y menos fieles significa, como es lógico, menos dinero. Este es el punto de partida que desata las conspiraciones contra el pontífice que narra la serie. Sin embargo, paradójicamente, es así como Pío XIII consigue salvar a la Iglesia. Este es un ejemplo muy relevante para ilustrar los problemas que ahora abordaremos de forma más teórica. Volveremos a él para encajarlo adecuadamente con el resto del texto.

La trampa de la diversidad es un fenómeno, de acuñación reciente, que consiste en la tendencia de la izquierda, paraguas bajo el que se incluye a organizaciones, partidos, activistas o meros simpatizantes, a abandonar la perspectiva de clase para competir en el juego neoliberal del mercado de las identidades, cada vez más atomizadas por la permanente pugna por sobreponerse unas a las otras en el inacabable bucle de la representación simbólica. En el escenario que planteábamos al inicio hemos hecho lo posible por enfatizar esta situación en un contexto que nos resulta cercano. Miembros de la comunidad LGTBI compiten contra personas de diversidad funcional por encontrarse mejor representadas en el nuevo gobierno, mientras a su vez, compiten en su mismo seno lesbianas contra gais por el mismo motivo, mientras más y más minorías se suman a la guerra para, simplemente, sentirse representadas. La política de izquierdas se ha convertido, perdiendo su tradicional énfasis en la redistribución económica, en la política material, en una plataforma de representación simbólica. No quiere esto decir, en ningún caso, que luchar por los derechos de las identidades minoritarias sea algo negativo; el problema viene cuando esta lucha se produce entre las propias identidades, divorciadas de cualquier perspectiva material, de cualquier análisis de qué es aquello que les une, para alcanzar mayor visibilidad en detrimento de las demás. D. Bernabé sitúa la causa de este conflicto en diversos factores entre los que destacan la irrupción de la posmodernidad, que rechaza los grandes proyectos colectivos, las totalidades y valores universales,[104] las maniobras neoliberales para sacar el máximo rédito a este contexto,[105] la decisión de la socialdemocracia europea de virar sus políticas para contentar a aquellos que se autopercibían como *clase media,*[106] además de la sobreabundancia de productos culturales que ayudan a apuntalar al sistema dominante e introducen en las mentes de los individuos la impresión de que no hay alternativa.[107] Es especialmente ilustrador cómo logró confundir Margaret Thatcher las dos acepciones de la palabra *unequal,* confusión que se halla perfectamente vigente. Esta palabra quiere decir tanto *desigual* como *diferente.* Mediante la conjunción de ambas logró lo siguiente: "*Ya no se trataba de que fuéramos desiguales porque un sistema de clases basado en una forma económica, la capitalista, beneficiara a los propietarios de los medios de producción en contra de los trabajadores, sino que ahora teníamos el derecho a ser diferentes, rebeldes, contra un socialismo que buscaba la uniformidad."*[108] Ser explotador y explotado ya no era una cuestión de clases, sino la diferencia entre el aventurero que se atrevía a emprender y un conformista. Hoy en día vemos esta actitud de manera recurrente en cualquier noticiario cuando, por ejemplo, se presenta la proliferación de manteros y prostitutas en Barcelona como un mero problema de falta de represión policial, en vez de enfocarlo como un conflicto sistémico. Ser pobre parece más, en este caso de información parcial, una mera cuestión de vocación, igual que el que pinta cuadros o es socio del Real Madrid, en vez de por causas de naturaleza material. Y no solo eso; asistimos anonadados a la publicación

[104] D. BERNABÉ: *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora.* Ed. Akal. Colección A fondo. Madrid, 2018. Pág. 18.
[105] Sobre las maniobras de Margaret Thatcher, ver Ibid., pág. 28.
[106] Sobre la relación entre la socialdemocracia y la clase media: Ibid., pág. 49.
[107] Ibid., pág. 98.
[108] Ibid., pág. 28.

de artículos sobre supuestas modas entre los jóvenes que parecen ser una mera cuestión de gustos personales, como el *friganismo* (definido por *El País* como la *moda hípster* de comer alimentos de la basura),[109] por no hablar de los *minijobs* o las *trabacaciones.* Neologismos tras los que nuestra sociedad no dice ver evidentes motivos materiales, sino nuevas modas y tendencias juveniles. Todo esto fruto del ánimo, por parte de la izquierda, de contentar a una clase media aspiracional que, pese a que su nivel de recursos no es diferente del de la clase obrera normal y corriente, se ve a sí misma como algo más; lejos de encasillarse en un término como *clase,* admira a los grandes empresarios y aspira vanamente a ser como ellos. La relación entre estas personas y lo político es de mera conveniencia particular; limitan su participación al hecho de votar a aquel partido que reconozca y represente su individualidad. La proliferación de esta nueva y engañosa autoconcepción, que encontró su máximo esplendor en los años de la burbuja inmobiliaria, y el ánimo de la izquierda europea de atraer a estas personas hacia su caladero de votantes, modificando así su discurso, están detrás de esta cuestión. Lejos de llevar a cabo políticas materiales, los nuevos gobernantes centran su actuación en medidas simbólicas de mucho peso mediático entre las identidades individuales pero de poca importancia material en la vida de las personas. Mientras esto sucede, la competición infinita entre identidades a la que hacíamos mención, va progresivamente atomizando a las mismas, como en el caso de las lesbianas que presentan batalla a los gais dentro del colectivo LGTBI, y nos impide percibirnos a todos como un colectivo, como clase trabajadora. La izquierda no efectúa de contrapeso ante el individualismo extremo al que conduce esta situación, sino que, viéndose incapaz de alterar las reglas del juego, participa en el terreno del neoliberalismo sirviendo como escenario para la promoción y especificación ansiosa de las identidades, resaltando y exagerando las diferencias entre todos aquellos individuos que se reconocen como clase media. Todo esto mientras la ultraderecha sí crea colectivo, ejecutando separaciones artificiales como la que da pie al enfrentamiento entre trabajadores blancos españoles con trabajadores negros subsaharianos. Y ante eso, la izquierda no presenta un discurso que contrarreste la xenofobia con una perspectiva de clase. Tras exponer la problemática a la que nos enfrentamos, aventuremos ahora una solución.

El ficticio Papa Pío XIII vio en sus medidas reaccionarias la oportunidad para salvar a la Iglesia. Reaccionarias debido a que actúan en contra del signo de los tiempos, además de parecer nefastas en un momento en el que la institución necesita nuevos fieles, no menos. Lo que no entendían sus rivales es que, para llevar a cabo dicha salvación, lo que tenía que hacer era salir del mercado neoliberal; abandonar la competición con demás religiones y plataformas en línea consistente en hacer lo que fuese menester para vender su producto aunque eso implicase renunciar a sus propios principios. La clave de Lenny Belardo consiste en que la Iglesia deje de ser un producto, de abandonar el mercado y volver a tiempos en los que su trono era verdaderamente poderoso. Salvando todas las distancias, la izquierda puede aprender algo de esta actuación. Debemos dejar de competir

[109] P. MÓVIL: *Friganismo: la última dieta hípster es coger comida de la basura.* Publicado en El País el 24 de marzo de 2016. Consultado en:
https://elpais.com/elpais/2016/03/23/tentaciones/1458743983_806662.html

contra el neoliberalismo en un terreno que está completamente perdido; la solución pasa por trascender las diferencias particulares entre individuos, sin negarlas pero estableciendo un nexo de mayor relevancia entre ellas, para construir el colectivo de aspiración universalista que la clase obrera debe ser. Y esto que acabamos de decir es profundamente paulino. No se trata de negar la importancia de las identidades culturales, de etnia o de cualquier tipo; al contrario, hay que "*con los judíos me hice judío para ganar a los judíos; con los sometidos a la ley, como si yo lo estuviera, aunque no lo estoy, para ganar a los sometidos a la ley. Con los que no tienen ley, como si yo no la tuviera –aunque no rechazo la ley de Dios, pues estoy sometido a la del Mesías-, para ganar a los que no tienen ley. Me hice débil con los débiles para ganar a los débiles. Me hice todo a todos para salvar como sea a algunos.*"[110] Las diferencias existen y no es preciso negarlas. Es más, hay que apoyarse en ellas para encontrar qué es aquello de mayor trascendencia que une a judíos con gentiles, a los que están con ley con los que están sin ley o, en nuestra realidad, a las identidades concretas entre ellas. Ese elemento transversal que atraviesa las diferencias y, girando paulinamente, invierte los valores del sistema dominante convirtiendo lo fragmentario en unidad y lo individual en universal, en un caso es el acontecimiento redentor de Cristo y, en el nuestro, la clase obrera. Esto es lo que banaliza las diferencias y las subsume a un fin mayor. Se puede aducir que el elemento transversal rompe la unidad de las mujeres, la raza negra o el colectivo LGTBI al establecer una nueva diferencia entre ellos; pero esa diferencia no la crea la clase trabajadora, sino que es una diferencia material que ya existe en la realidad. La unidad total de las identidades estancas es una mera ilusión. Como resulta evidente, no se recibe con el mismo racismo al inmigrante subsahariano que entra ilegalmente en nuestras fronteras huyendo de la guerra y la miseria que a un acaudalado actor y productor estadounidense de raza negra que viene a ser entrevistado en televisión por un par de hormigas de juguete. No es el mismo machismo el que sufre una prostituta entregada por obligación a las mafias que el que pudiera sufrir una mujer de la posición de Ángela Merkel. Las diferencias materiales existen, y establecen distinciones reales entre individuos. La conciencia de clase extrae, simplemente, este hecho a la luz. Existen diferencias materiales, no simbólicas, que no afectan exclusivamente a un colectivo específico sino que nos perjudican a todos.

[110] 1Cor. 9, 20-22.

CONCLUSIÓN

Como hemos evidenciado a lo largo de este trabajo, el pensamiento filosófico postmarxista ha encontrado en Pablo de Tarso un oráculo recurrente al que acudir en busca de respuestas. Al principio de este viaje comenzamos planteando el *por qué,* y a lo largo de este ensayo hemos ido aclarando el *para qué*; evidentemente, la obra de Karl Marx se desarrolla dieciocho siglos después de la actividad militante del Apóstol, lo que provoca que la primera reacción al presenciar su introducción junto a la palabra *marxismo* sea la de estar frente a un anacronismo palmario. Pero, pese a la distancia temporal, las conexiones que se establecen con la actualidad no son aventuradas. Pablo lleva a cabo una revolución exitosa que, si bien no puede decirse *proletaria* ni *marxista,* sí comparte con los movimientos socialistas emancipadores la pretensión de universalidad, el carácter de horizontalidad y la necesidad para su éxito de invertir los valores tradicionales del sistema dominante. Es por ello por lo que, una vez más, creemos que es necesario recuperar a Pablo para retomar el sendero de la conciencia de clase, de la superación de las diferencias, cuya pérdida tantos perjuicios nos está reportando. Pero no únicamente en el plano teórico, académico, de salón; hay que recuperar al Pablo de Pasolini, a aquel que Badiou dibuja como el paradigma de la figura del militante, aquel *llamado* a difundir la revolución a todos los rincones del planeta, en persecución de, muy al contrario que el activismo moderno, el objetivo de la redención universal y proletaria.

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, MAX:

- *Democracia política y democracia social.* Versión española de Victoria Pujolar. Ed. Roca. Ciudad de México, 1975.

AGAMBEN, GIORGIO:

- *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos.* Traducido por A.Piñero. Ed. Trotta. Madrid, 2006.

- *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos.* Ed. Dykinson. Madrid, 2014.

ÁLVAREZ CINEIRA, DAVID:

- *Pablo y el Imperio Romano.* Ed. Sígueme. Salamanca, 2009.

BADIOU, ALAIN:

- *San Pablo. La fundación del universalismo.* Ed. Anthropos. Traducido por Danielle Reggiori. Rubí (Barcelona), 1999.

BENJAMIN, WALTER:

- *Sobre el concepto de historia.* Obras completas vol. I. Ed. Abada. Madrid, 2008.

- *Avisador de incendios.* Texto breve recogido en Walter Benjamin, *Calle de dirección única*. Ed. Abada. Madrid, 2011.

BERNABÉ, DANIEL:

- *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora.* Ed. Akal. Colección A fondo. Madrid, 2018.

BOURETZ, PIERRE:

- *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo.* Ed. Trotta. Madrid, 2012.

CICERÓN, MARCO TULIO:

- *De republica.* Traducción de Álvaro D'Ors en *Sobre la República.* Ed. Gredos. Madrid, 2009.

CROSSAN, J.D. & J.L. REED:

- *En busca de Pablo: el Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús.* Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 2006.

CUESTA ABAD, JOSÉ MANUEL:

- *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin.* Ed. Abada. Madrid, 2004.

DE HIPONA, AGUSTÍN:

- *La Ciudad de Dios.* Ed. Tecnos. Madrid, 2010.

EHRMAN, BART:

- *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento.* Traducción castellana de Luis Noriega. Ed. Crítica. Barcelona, 2004.

ENGBERG-PEDERSEN, TROELS:

- *Paul and the Stoics.* Westminster John Knox Press. Louisville (Kentucky), 2000.

GRAMSCI, ANTONIO:

- *Antología.* Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1973.

GUEVARA LYNCH, ERNESTO:

- *El comunismo debe ser también una moral revolucionaria*. Recogido en: *El socialismo y el hombre nuevo*. Ed. Siglo XXI. México, 1979.

- *Debemos aprender a eliminar viejos conceptos.* Recogido en: *El socialismo y el hombre nuevo.* Ed. Siglo XXI. México, 1979.

- *El socialismo y el hombre en Cuba*. Archivo Che Guevara. La Habana, 1965.

JONES, JEREMIAH:

- *A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament.* Clarendon Press. Oxford, 1827.

KANT, INMANUEL:

- *La paz perpetua.* Ed. Tecnos. Madrid, 2013.

KOSELLECK, REINHART:

- *Aceleración, prognosis y secularización.* Traducción, introducción y notas por Faustino Oncina Coves. Ed. Pre-textos. Madrid, 2003.

MARX, KARL:

- *Manuscritos filosóficos de 1844.* Ed. Marx-Engels Gesamtausgabe. Berlin, 1932. Traducción al castellano por Juan R. Fajardo originalmente recogida en Biblioteca Virtual "Espartaco" en enero de 2001.

MARX, KARL & ENGELS, FRIEDRICH:

- *Manifiesto del Partido Comunista.* Fundación de investigaciones marxistas. Madrid, 2011.

PASOLINI, PIER PAOLO:

- *San Pablo. Proyecto de una película.* Ed. Ultramar. Barcelona, 1982.

PIÑERO SÁENZ, ANTONIO:

- *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Ed. Trotta. Madrid, 2016.

- *Guía para entender a Pablo de Tarso*. Ed. Trotta. Madrid, 2015.

SCHÖKEL, LUIS:

- *Biblia del peregrino.* Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1997.

SÉNECA, LUCIO ANNEO:

- *De otio*. Traducción de Carmen Codoñer en *Diálogos.* Ed. Altaya. Barcelona, 1994.

SENENSIS, SIXTUS:

- *Bibliotheca sancta.* Editado por Franciscus Franciscius. Venecia, 1566.

ŽIZEK, SLAVOJ:

- *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo.* Traducción de Alcira Bixio. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2005.

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

BOERI, MARCELO:

- *Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia.* Revista Deus Mortalis, no3. Chile, 2004.

BUSTOS, NATACHA:

- *Cosmopolitismo estoico: una interpretación política a partir de las nociones de justicia y ley común.* Revista Anacronismo e Irrupción no1. Rosario (Argentina), 2011.

CASALDÁLIGA PLA, PEDRO:

- *Los rasgos del hombre nuevo.* Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano. Nº215, 2003.

CORUJO VALLEJO, YOLANDA:

- *El marxismo y la formación del hombre nuevo.* Biblioteca Omegalfa. Santiago de Cuba. Año de publicación desconocido.

GONZÁLEZ LUIS, JOSÉ:

- *Autenticidad y datación del epistolario de Séneca y San Pablo.* Revista Fortvnatae, No 25; 2014, págs. 169-181.

LICEAGA, GABRIEL:

- *Variaciones mesiánicas: reflexiones a partir de* '*Sobre el concepto de Historia.'* Otros logos: revista de estudios críticos. Universidad nacional del Comahue. ISSN 1853-4457.

LUDUEÑA ROMANDINI, FABIÁN:

- *El mesianismo agambeniano entre Cacciari y Žižek. Una arqueología del katéchon.* Revista Profanaçoes. Universidade do Contestado. Año 3, n. 2, p. 4-30, jul./dic. 2016. ISSN: 2358-6125.

RODRÍGUEZ, ISIDORO:

- *La cultura griega en San Pablo.* Revista Helmántica. Tomo 11, no 34-36. Salamanca, 1960.

SCANNONE, J. C.:

- *El papa Francisco y la teología del pueblo.* Revista fe-cultura.2014.

ARTÍCULOS DE PRENSA

ÁLVAREZ, PILAR:

- *Un gobierno paritario en el que la mujer gana poder.* Publicado en El País el 8 de junio de 2018. Consultado en: https://elpais.com/politica/2018/06/05/actualidad/1528225386_478208.html

BORRAZ, MARTA:

- *Dos ministros gays visibles en el Gobierno: ¿Y dónde están las lesbianas?* Publicado en Eldiario.es el 9 de junio de 2018. Consultado en: https://www.eldiario.es/sociedad/ministros-gays-visibles-Gobierno-lesbianas_0_780072115.html

CASTRO, IRENE & CORTIZO, GONZALO:

- *Pedro Sánchez sacrifica a parte de sus fieles para dar entrada en el Gobierno a expertos con perfil técnico.* Publicado en Eldiario.es el 5 de junio de 2018. Consultado en: https://www.eldiario.es/politica/Pedro-Sanchez-Consejo-Ministros-expertos_0_779023148.html

LOZANO, DANIEL:

- *El Gobierno de Pedro Sánchez según el chavismo: ministras blancas y pijas.* Publicado por El Mundo el 13 de junio de 2018. Consultado en: http://www.elmundo.es/internacional/2018/06/13/5b215a32268e3e6c418b4656.html

MÓVIL, PAULA:

- *Friganismo: la última dieta hípster es coger comida de la basura.* Publicado en El País el 24 de marzo de 2016. Consultado en: https://elpais.com/elpais/2016/03/23/tentaciones/1458743983_806662.html