



EL PABLO DE LOS FILÓSOFOS MODERNOS: RECLAMO DE UNA INTROSPECCIÓN PAULINA Y REVIVISCENCIA DE LOS LEGADOS DEL ANTI-JUDAÍSMO*

THE MODERN PHILOSOPHERS' PAUL: RECLAIMING PAULINE INTROSPECTION AND REVIVING LEGACIES OF ANTI-JUDAISM

OLE JAKOB LØLAND**

I. INTRODUCCIÓN. Durante las dos últimas décadas, el apóstol Pablo ha sido objeto de intensos debates entre teóricos continentales y sus muchos comentaristas. Filósofos tales como Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben y Slavoj Žižek han discutido las cartas y el legado del autor que se imagina comúnmente como uno de los fundadores de una antigua religión: el cristianismo. Se ha hecho de diversos modos, reabriendo y actualizando posibles conexiones entre la filosofía, la teología y el psicoanálisis. La reciente vuelta a Pablo dentro de la filosofía continental ha producido argumentos a favor de la superposición de perspectivas religiosas y seculares, teológicas y psicoanalíticas, sobre la existencia humana. Lo que ha sido una sorpresa para muchos académicos es que, en las últimas décadas, las posiciones a favor de esta clase particular de superposición se han impuesto a través de las lecturas de Pablo.

En un principio, la razón primaria para la vuelta a Pablo entre algunos de estos filósofos fue la necesidad de la renovación de la pasión por un izquierdismo político global dentro de la nueva era de hegemonía del capitalismo global posterior a la Guerra Fría. De acuerdo con Alain Badiou, el capitalismo global constituyó una fragmentación poderosa de todas las identidades, conduciendo a la opinión pública a imaginar que en política solo se pueden defender identidades particulares, pero no causas universales o proyectos políticos mayores que impliquen a todas las personas independientemente de esas identidades particulares. Dentro de este contexto histórico, la fórmula paulina de Gálatas 3, 28 “sonaría”, según Badiou, a una interrupción universalista del *statu quo* fijado por particularismos varios.¹ En la imaginación del filósofo francés, Pablo fue un pensador completamente secularizado,

*Agradecemos al autor de este ensayo, Ole Jakob Løland, la cesión de derechos para su traducción al castellano, así como a la revista de investigación en estudios culturales y religiosos *Journal for Cultural and Religious Theory* los permisos necesarios correspondientes. La publicación original de este texto se puede encontrar en: ‘The Modern Philosopher’s Paul: Reclaiming Pauline Introspection and Reviving Legacies of Anti-Judaism’, *Journal for Cultural and Religious Theory* 18.1 (2018-19), pp. 71-84.

**Ole Jakob Løland trabaja actualmente como profesor en el área de estudios de las religiones en la Universidad del Sureste de Noruega.

¹ A. BADIOU, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003, p. 9.

cuyo pensamiento y militancia podría ser aplicada a las circunstancias políticas contemporáneas. Slavoj Žižek seguiría a Badiou, leyendo a Pablo con el mismo presupuesto hermenéutico. Una de las características más llamativas del paulismo revolucionario de Badiou fue que la naturaleza política del universalismo paulino fue concebida como un procedimiento procedente de una teoría paulina del Inconsciente y también como una afirmación de la irrelevancia del psicoanálisis lacaniano moderno para la política de izquierdas.

Las conferencias de Jacob Taubes de 1987 sobre la teología política de Pablo suelen considerarse, tanto en el pasado como en el presente, como el inicio de una serie de intervenciones en este debate sobre el valor filosófico de las cartas de Pablo. Aunque las razones de la vuelta de Jacob Taubes a Pablo fueron diferentes a las de Badiou y Žižek, las lecturas de Taubes sobre Pablo ponen también el legado de esta figura antigua en relación con el psicoanálisis moderno. Taubes considera a Sigmund Freud como nada menos que un “descendiente directo de Pablo.”²

II. PABLO, EL TEÓRICO DEL INCONSCIENTE. Por un lado, en la lectura de Badiou las cartas de Pablo contienen una teoría del Inconsciente del sujeto.³ Badiou interpreta Romanos 7 como una descripción del automatismo ciego del deseo, que es desatado por la Ley, como obra del inconsciente humano que fija al sujeto en la Ley e impide que actúe. Solo la interrupción de la Verdad-Acontecimiento que Pablo declara, que es el modelo para las Verdades-Acontecimiento contemporáneos de Badiou, es capaz de liberar al sujeto de este automatismo inconsciente y actuar conscientemente con lealtad al Universalismo de este Acontecimiento.

Por otro lado, cualquier discurso que permanezca fijado en la Ley y que no supere el dominio completo de la ley es incapaz de entrar en el dominio de lo propiamente político. La lealtad, conscientemente elegida, al Universalismo fundamentado por el Acontecimiento-Verdad de Badiou “es no-ser-para-la-muerte.”⁴ El sujeto revolucionario de Badiou se supone que es libre de cualquier dialéctica que involucre a las fuerzas de la muerte, que Badiou considera ligadas a las prohibiciones de la ley. El dominio de la tradición literal de la ley se mantiene, según el esquema del filósofo francés, en el nivel del discurso judío.⁵ No ha alcanzado al discurso del Evangelio, el discurso de Pablo, que es totalmente ilegal en el sentido de quedar libre de toda ley. La división lacaniana del sujeto, que para Lacan (y para Žižek) está siempre dividido y solo puede reconciliarse o restaurarse conscientemente de modo momentáneo,⁶ puede trascenderse según la visión de Badiou. En otras palabras, es posible alcanzar un nivel subjetivo donde se pueda prescindir del psicoanálisis lacaniano. Esta clase de subjetividad paulina puede, según la filosofía de Badiou, desprenderse y liberarse a sí misma del mismísimo inconsciente humano al que la “ciencia judía” del psicoanálisis se sigue sujetando.⁷

² J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, Stanford University Press, Stanford, 2004, p. 89.

³ A. BADIOU, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, p. 80

⁴ A. BADIOU, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, p. 73

⁵ A. BADIOU, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, p. 42

⁶ B. FINK, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton, 1995, pp. 44-48.

⁷ Este presupuesto de la trascendencia de Pablo del nivel subjetivo de negatividad y sus fuerzas de la muerte sigue siendo uno de los aspectos más problemáticos de la lectura de Badiou. En palabras de Larry L. Welborn, “el fallo más significativo de Badiou al entender a Pablo se produce en este punto... Badiou insiste en que la muerte de Jesús no pertenece a la operación de la gracia efectiva.” L. L. WELBORN, ‘The culture of Crucifixion’, en *Paul and the Philosophers* (eds.) Ward Blanton y Hent de Vries, 2013, p. 139.

Cuando el filósofo esloveno Slavoj Žižek entra por primera vez en la escena de estas discusiones recientes sobre la relevancia filosófica contemporánea de Pablo, lo hace tanto con admiración hacia la teoría de Badiou sobre la Verdad-Acontecimiento como con una fuerte crítica al rechazo por parte de Badiou del psicoanálisis en tanto que herramienta para fundamentar la militancia subjetiva y la acción con lealtad a la Verdad-Acontecimiento. Cuando Žižek defiende la necesidad del psicoanálisis en la fundamentación de la acción política revolucionaria, lo hace a través de su lectura de Romanos 7. Dentro del hegelianismo de Žižek, la “pulsión de muerte” del psicoanálisis se corresponde con “la noche del mundo” y la negatividad de la cruz de Jesús en Hegel. Žižek no puede, como Badiou, eliminar simplemente la condición ontológica de la negatividad con el fin de afirmar la positividad del nuevo orden que surge en las acciones de los sujetos leales a la Verdad-Acontecimiento. La cruz de Jesús tiene un significado salvífico para Žižek, aunque secularizado.

El problema sobre el que reflexiona Pablo en el pasaje de Romanos 7, según Žižek, no es ‘el estándar morboso y moralista’ que critica a Badiou por interpretar de esa manera. Para Žižek, Pablo no está describiendo cómo deshacerse de los impulsos del deseo pecaminoso, sino cómo romper con el automatismo ciego del deseo y, al mismo tiempo, “afirmar mis pasiones vivas solo disfrazadas de su opuesto, como una mórbida pulsión de muerte”.⁸ El paulismo de Badiou es en cierto sentido ingenuamente ascético, en opinión de Žižek. Este promueve un paulismo que, desde su punto de vista, reconoce de manera más realista que el sujeto es tanto la afirmación subjetiva de su lealtad a la Verdad-Acontecimiento que se realiza en la acción revolucionaria, como la brecha irreductible del sujeto lacaniano entre el pensamiento y la acción en la que el inconsciente humano sigue siendo operativo en cuanto discurso del Otro. Aunque Žižek hace de este paulismo revolucionario algo inherentemente ligado al legado de la “ciencia judía” del psicoanálisis moderno, el Pablo profundamente antinomista de Badiou se reproduce en la versión del apóstol de Žižek. La ley en las cartas de Pablo se interpreta como una trampa de la que escapar para el sujeto. La cuestión no es si el sujeto paulino debe liberarse de lo que el Pablo de estos dos filósofos supone como la ley judía. La cuestión es hasta qué punto el sujeto puede librarse de los efectos del inconsciente humano. Y aunque pretenden discutir significados puramente secularizados de lo “judío” y lo “cristiano”, en el contenido religioso que supuestamente se está secularizando mediante sus procedimientos hay una ley judía inferior al evangelio cristiano. Implícita en esta extracción secularizadora del verdadero núcleo de la religión de Pablo está la consolidación del tema, familiar en la historia cristiana, del automatismo estéril del sujeto judío obligado por la ley. En otras palabras, cuando Žižek produce la imagen de un antiguo apóstol con ideas que son cruciales para el psicoanálisis moderno, reafirma un estereotipo cristiano de la carga represiva de la ley judía.

III. PABLO COMO EL PRECURSOR DE FREUD. En el momento en que el filósofo italiano Giorgio Agamben lanzó su lectura del universalismo de Pablo como alternativa a la de Badiou,⁹ lo hizo *in memoriam* de Jacob Taubes (1923-1987),¹⁰ un rabino y filósofo judío nacido en Austria. Cuando Jacob Taubes pronunció sus conferencias publicadas como *La teología política de Pablo*, este énfasis en lo político en Pablo curiosamente terminó con y se extendió a lo psicoanalítico en Pablo. Mientras que

⁸ S. ŽIŽEK, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londres, 1999, pp. 173-74.

⁹ G. AGAMBEN, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford, 2005, p. 52.

¹⁰ G. AGAMBEN, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Roman*, p. 3

Žižek lee a Pablo a través de Lacan, Taubes considera al apóstol a través de Freud y Nietzsche. Y mientras que Žižek considera a Pablo como el primer cristiano que rompe de una vez por todas con la comunidad judía y su ley, Taubes percibe a Pablo como un judío antinomista que rompió con la ley judía pero nunca definitivamente con el judaísmo. No obstante, tanto Taubes como Žižek consideran a Pablo como un antinomista subversivo, lo que deriva de su presunta ruptura con la legalidad judía y la piedad centrada en la Torá. Ambos erigen la noción de Pablo como un teórico de lo inconsciente sobre la base de lo que consideran que es la visión de Pablo de la ley judía, como un ejemplo de la ley en general, en Romanos 7.¹¹ Para Žižek la similitud fundamental de los programas de Pablo y Lacan es el objetivo de afirmarse a sí mismo como un sujeto humano libre de la ley del Padre. Para Taubes, esta semejanza fundamental también se encuentra en relación con la cuestión de la ley. Como Pablo, Freud intenta suspender la ley, según Taubes. Para el Freud de Taubes, esto incluye la ley mosaica tal como se da en la religión paterna del judaísmo. Aun así, el moderno programa de suspensión propio de Freud va más allá, ya que se dirige contra el derecho civil y las costumbres burguesas.¹²

Taubes ya había establecido en su ensayo de 1957 *La religión y el futuro del psicoanálisis* esta semejanza entre la redención paulina de la ley judía y la curación freudiana de la ley civil productora de neurosis, en particular a través de la lectura de una obra de Freud de la que entonces apenas se hablaba: *Moisés y el monoteísmo*. En esta obra, Taubes percibe la admiración de Freud por la ruptura de Pablo con la ley y la autoridad de la religión mosaica: no puede ser casual que cada vez que Freud comenta el mensaje de Pablo, secunda la posición del Apóstol y “justifica” su mensaje de salvación. En la religión de Moisés (que para Freud representa el caso paradigmático de la religión como autoridad), no hay lugar para la expresión directa del homicida odio-hacia-el-padre.¹³

Mientras que la religión de Moisés sólo aumentaba la culpa de la comunidad y agobiaba al hombre, la nueva religión de Pablo aliviaba esa misma culpa mediante la ilusión cristiana de la expiación. Aunque, como aclara Taubes, Freud consideraba que la buena nueva de Pablo sobre la redención de la culpa era un engaño, Freud seguía admirando la confesión implícita del asesinato de Dios, inherente al mensaje de Pablo.

Lo que fascinaba a Freud en el mensaje de Pablo era la confesión implícita de culpabilidad contenida en su buena nueva. El evangelio era al mismo tiempo un *desangelio*, la mala noticia del crimen original del hombre.¹⁴

Taubes considera a Freud un descendiente directo de Pablo, sobre todo porque Freud proclama que su psicoanálisis posee el poder de liberar al hombre de la carga de su culpa secreta, de atravesar y suspender conscientemente las fuerzas del Inconsciente. Aunque la culpa no puede ser expiada en el psicoanálisis freudiano, como en la

¹¹ El “pecado” descrito por Pablo en Romanos 7 es interpretado por Žižek como el proceso sobre cómo “[m]i impulso de mi vida real, mi deseo, se me aparece como un automatismo extraño que persiste en seguir su camino independientemente de mi voluntad e intenciones conscientes”. S. ŽIŽEK, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, p. 173. Basándose en la *Aurora* de Nietzsche, Taubes lee Romanos 7 como testimonio de la opinión de que detrás del sujeto humano “hay fuerzas en acción que socavan la voluntad consciente”, J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, p. 87.

¹² J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, p. 90

¹³ J. TAUBES, *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason*, Stanford University Press, Stanford, 2010, p. 338.

¹⁴ J. TAUBES, *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason*, pp. 338-39.

religión de Pablo puede, no obstante, ser reconocida. De este modo, puede proporcionar una redención parcial en el universo ateo de Freud. Mientras que en Pablo el ateísmo es implícito, en Freud es explícito, en esta lectura. Sin embargo, lo que es un rasgo común tanto en Pablo como en Freud es la suspensión de la ley del Padre, en opinión de Taubes.

El movimiento de Taubes de unir las dos figuras va en la dirección opuesta de lo que a menudo se ha considerado una comprensión más precisa de Pablo dentro del contexto histórico del apóstol desde el campo de los estudios del Nuevo Testamento durante los últimos 50 años más o menos, inaugurado por Krister Stendahl.¹⁵ Seis años después del ensayo de Taubes de 1957, Stendahl intentó refutar lo que consideraba una interpretación cristiana errónea del apóstol Pablo como “el héroe de la conciencia introspectiva”.¹⁶ Los escritos de Pablo no se centraban en la introspección, como si su problema articulado en un texto como Romanos 7 fuera principalmente psicológico o antropológico. Lejos de eso, a los ojos de Stendahl, el propósito de Pablo en este pasaje de la carta a los Romanos era “explicar por qué no hay ninguna razón para imponer la Ley a los gentiles”.¹⁷ A Pablo le preocupaba primeramente y ante todo la historia de la salvación, no la psicología ni la introspección cristiana, según Stendahl. Con su crítica a lo que consideraba una distorsión cristiana y protestante del mensaje de Pablo, Stendahl allanó el camino para lecturas centradas en el judaísmo de Pablo y no en su presunta ruptura con el judaísmo.

Desde su perspectiva judía, como escolar y rabino, Taubes considera que Pablo es una figura completamente judía que nunca abandonó el judaísmo en un sentido histórico y conceptual. Para Taubes eso no significa que estén equivocadas las lecturas cristianas de Pablo como una figura de la introspección. Lejos de ello, el giro de Pablo hacia sí mismo, su conciencia introspectiva, es el resultado del mesianismo de Pablo, de “la lógica interna de lo mesiánico.”¹⁸ Cuando el mesianismo no puede realizarse históricamente o exteriorizarse, tiene que interiorizarse en una comunidad histórica para sobrevivir. En opinión de Taubes, esto ocurrió en las primeras comunidades paulinas.

En otras palabras, Taubes recupera la conciencia introspectiva de Pablo y su relevancia para la genealogía del psicoanálisis moderno. Además, Taubes considera que la introspección paulina es inherentemente judía, un producto del mesianismo judío. Si se considera que esta introspección paulina es judía, ¿está por consiguiente libre de antijudaísmo?

IV. AFINIDADES CON EL ANTIJUDAÍSMO EUROPEO: FREUD Y SCHMITT. Lo que Taubes no trae a la atención del lector, ni en este ensayo de 1957 ni en sus conferencias de Heidelberg pronunciadas al final de su vida en 1987, es el antijudaísmo implícito en el hecho de que Freud privilegie la religión-del-hijo paulina sobre la religión-del-padre mosaica en la última obra completa del terapeuta, *Moisés y el monoteísmo*. Taubes señala en sus conferencias de 1987 a *Moisés y el monoteísmo* como punto de

¹⁵ P. M. EISENBAUM, *Paul Was Not a Christian: The Real Message of a Misunderstood Apostle*, Harper One, New York, 2009, p. 250.

¹⁶ K. STENDAHL, ‘The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West’, *The Harvard Theological Review* 56, no. 3 (1963), p. 199.

¹⁷ K. STENDAHL, ‘The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West’, p. 206

¹⁸ J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, p. 10. “Volviendo hacia adentro la experiencia mesiánica, Pablo abre la puerta hacia la conciencia introspectiva de Occidente”. J. Taubes, *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason*, p. 5

partida para una comprensión paradigmáticamente nueva de Pablo.¹⁹ De este modo, puede decirse que Taubes hace depender sus interpretaciones filosóficas de Pablo, que precedieron a las emprendidas por Agamben y otros, de una crítica freudiana del judaísmo. Esta crítica es, por una parte, tan dura, que los comentaristas de la obra de Freud discuten hasta qué punto refleja los discursos antisemitas existentes en la época. Por otra parte, su objetivo son las prácticas carnales y rituales del judaísmo, como la circuncisión. El judaísmo refinado y abstracto que defiende Freud, que pasa de sus expresiones primitivas y carnales a las “cumbres de la abstracción sublime,”²⁰ se aproxima a lo que se ha imaginado como contrapartida del judaísmo: el cristianismo no carnal, no ritualista y espiritual. Siguiendo a Daniel Boyarin, la última voluntad de Freud, por así decirlo, consiste en “una asimilación del propio judaísmo al protestantismo, la fe sublime.”²¹ Puesto que Freud escribió este ataque a los orígenes del monoteísmo judío en vísperas de la catástrofe de los judíos europeos, la relación de la obra con el judaísmo tradicional resulta aún más desconcertante.

Dicho esto, es habitual en la vida intelectual de Jacob Taubes *en cuanto judío* sacar a la palestra una obra tan escandalosa. Esta no fue la única vez que Taubes fue provocador utilizando su posición y autoridad como judío para reajustar cuestiones sobre las relaciones entre judíos y gentiles, judíos y cristianos o entre víctimas y criminales. El salvaje, especulativo y tal vez inmoral ataque de Freud contra la religión de los judíos europeos no solo fue elogiado por Taubes en su giro hacia Pablo. Los intentos de Taubes de rehabilitar al antiguo nazi Carl Schmitt parecieron aún más imprudentes y provocadores. En sus conferencias de 1987, Taubes presenta su encuentro con el antiguo nazi y teórico político Carl Schmitt como una de las propias razones por las que Pablo le preocupa en cuanto judío. De este modo, un poderoso símbolo, no solo del antijudaísmo, sino también del antisemitismo, ocupa el primer plano en el giro de Taubes hacia Pablo. Carl Schmitt fue, después de todo, una de las dos principales figuras alemanas que Jacob Taubes y muchos otros apreciaban como grandes intelectuales, pero que también se convirtieron en partidarios del régimen nazi. El segundo de estos dos grandes intelectuales fue, por supuesto, Martin Heidegger. Su complicidad con un régimen que produjo el Holocausto hizo que la invocación del nombre mismo de Carl Schmitt por parte del escolar judío Jacob Taubes fuera problemática, por decirlo suavemente.

Aunque Carl Schmitt no influyó sustancialmente en la lectura que Jacob Taubes hace de Pablo, su nombre le dio un poderoso trasfondo. Independientemente de las tesis de Schmitt, Taubes considera al cristianismo paulino como una herejía judía, como una tradición mesiánica que en realidad nunca rompió definitivamente con el mesianismo judío. Sobre esta base, Taubes se esfuerza por comprender el papel del cristianismo en el surgimiento del nazismo. De entrada, Taubes está convencido de que hay algunas “premisas cristianas” que se eliminaron para allanar el camino al apoyo de los cristianos alemanes al nazismo, como por ejemplo el católico Carl Schmitt.²² Esta es una de las principales preocupaciones de la actividad

¹⁹ Tras citar extensos pasajes de *Moisés y el monoteísmo*, Taubes proclama que “[s]olo ahora puede iniciarse una interpretación de Pablo, a un nivel completamente nuevo”. *The Political Theology of Paul*, p. 94.

²⁰ S. FREUD, *Moses and Monotheism*, trad. de Katherine Jones, Hogarth Press, Letchworth, 1939, p. 33.

²¹ BOYARIN citado en E. L. SANTNER, ‘Freuds Moses’ en *Sexuation*, Renata Salecl (ed.), Duke University Press, Durham, 2000, p. 59.

²² En una de sus muchas cartas a su esposa de entonces, Susan Taubes, Jacob Taubes escribió: “Tengo la intención de demostrar que entre Hegel y nosotros se produjo el diluvio, es decir, las premisas cristianas para los conceptos de verdad, ciencia, etc., fueron eliminadas”. (Traducción de Pareigis de una carta escrita en alemán). S. TAUBES, *Die Korrespondenz Mit Jacob Taubes 1952: Herausgegeben*

intelectual de Jacob Taubes desde la posguerra y hasta su muerte, pocas semanas después de las conferencias sobre Pablo en 1987. Para estas conferencias también preparó a la audiencia entregándoles una carta que había enviado al propio Carl Schmitt en 1979, en la que Taubes escribía lo siguiente:

Aunque no me tomo a la ligera el hecho de que el programa nazi hablara de “cristianismo positivo” y se lo tomara “en serio” con respecto tanto al catolicismo como al protestantismo (quería tomárselo en serio, y podía hacerlo: Hitler y Goebbels nunca abandonaron la “iglesia” y, si no me equivoco, pagaron sus impuestos eclesiásticos hasta el final), la “cuestión racial” fue introducida y adumbrada según una “teozoología” política... Sólo deseo aprender a “entender” por qué no se pensó que el límite estaba ahí, a pesar de Romanos 13.²³

Taubes cree que es obvio que las palabras de Romanos 13, “que se someta toda persona a las autoridades gobernantes,” (NRSV) se utilizarían para convencer a los cristianos de que se sometieran a cualquier autoridad gobernante, incluido un régimen nazi. Sin embargo, para él es menos obvio por qué no se pensó que el límite estaba ahí en relación con los judíos, basándose en lo que Pablo escribe en la misma Carta, en los capítulos 9 a 11. Y éste es un texto que Taubes se sienta a leer junto con el antiguo profesor nazi Carl Schmitt, para desafiar el antisemitismo de Schmitt. Taubes declara triunfalmente que ha convencido a Schmitt sobre cuál es el punto central del versículo 28 del capítulo 11: cuando Pablo escribe sobre el pueblo elegido de Israel que “en cuanto al evangelio, son enemigos de Dios por causa de vosotros; pero en cuanto a la elección, son amados” (Romanos 11, 28), esto no significa en absoluto para Pablo que los judíos sean enemigos de los cristianos a nivel interhumano, que los judíos deban ser atacados, perseguidos e incluso asesinados. Según Taubes, el término ‘enemigo’ se refiere a un drama de salvación más amplio entre Dios y su pueblo. En la lectura de Taubes, Israel sigue formando parte del plan de salvación de Dios, según la Carta a los Romanos. Todo Israel se salvará. Sigue siendo el pueblo elegido. En opinión de Taubes, los antisemitas cristianos han malinterpretado a Pablo y un punto central del cristianismo.

V. INTERPRETANDO AL PABLO DE LOS FILÓSOFOS TRAS EL HOLOCAUSTO. La complicidad del cristianismo en el exterminio de los judíos debe considerarse un factor crucial si queremos explicar por qué el joven rabino Jacob Taubes comienza a leer las cartas de Pablo en el Nuevo Testamento y a comprometerse con el legado paulino. A principios de la década de 1950, Taubes, como joven escolar de la Universidad Hebrea de Jerusalén, conoció la exposición pública de fotografías de los campos de concentración. Con las negociaciones de reparación en curso entre Alemania Occidental y el joven Estado de Israel, Taubes fue testigo de algunas de las reacciones entre los judíos en el nuevo Estado, solo unos años después de la guerra, y escribió en una de sus muchas cartas a su esposa, la estudiosa de Simone Weil, Susan Taubes:

... uno se da cuenta de lo profunda que es la herida. Creo que debemos tener todo esto en cuenta cuando nos movemos en las “alturas” de la filosofía alemana. Los acontecimientos del nacionalsocialismo forman parte de la cruz de nuestra época y se dirigen también a nosotros. Sigo en pie, sin la sombra de una respuesta: toda mi

Und Kommentiert Von Christina Pareigis, Fink, Paderborn, 2013, p. 80. C. PAREIGIS, ‘Searching for the Absent God: Susan Taubes's Negative Theology’, *Telos*, 150 (2010).

²³J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, p. 111.

brújula está destruida, porque la brecha entre “Europa” y mi pueblo es una brecha que me atraviesa a mí mismo. ¡Los de la iglesia lo tienen fácil! (fin de la cita)²⁴

La mayoría de los familiares de Taubes en Polonia fueron asesinados en los campos, aunque su madre y su padre se salvaron, ya que se habían trasladado de Austria a Suiza un par de años antes de que la persecución en Viena, donde habían residido anteriormente, comenzara a intensificarse con la invasión nazi.

Aún vivimos a la sombra del Holocausto, la Shoah. Cuando leemos textos considerados cristianos, ya sea como creyentes piadosos, laicos incansables o estudiosos críticos, lo hacemos después del Holocausto. Además, debería ser difícil y moralmente imposible debatir la recepción de Pablo en la filosofía contemporánea con el foco en el anti-judaísmo sin, de entrada, haber sido interpelado y responsabilizado en relación con la memoria cultural del Holocausto. No es para menos, ya que el propio Taubes acentúa la íntima relación entre sus lecturas de Pablo y el antisemitismo. Declara que para él se trata de una cuestión de comprensión de la historia.²⁵

Conceptualmente, es posible considerar el antijudaísmo como una expresión de rechazo consciente o crítica deliberada de ciertas ideas sobre lo divino y las prácticas religiosas que se derivan de ello. Uno puede estar en contra de ciertas prácticas o ideas judaicas, como judío o como no judío. Como filósofo moderno y rabino judío, Jacob Taubes luchó evidentemente contra determinadas vertientes del judaísmo cuando dio privilegio a los mesianismos antinomistas, ya fuera en forma de cristianismo paulino, sabatiano judío o judaísmo ultraortodoxo.²⁶ La oposición puede verbalizarse como un discurso sobre la libertad de expresión. Y, sin duda, es posible y legítimo oponerse a cualquier visión o práctica religiosa de la que uno desee distanciarse, según una visión tardomoderna del mundo. Sin embargo, no puedo evitar oír cómo “antijudaísmo” suena sorprendentemente diferente de “anticristianismo”. “Antijudaísmo” es un término que permanece cargado con la memoria del exterminio de los judíos, por el recuerdo de un pasado casi inmemorial, inmemorial en su maldad inasible y radical. No debemos olvidar que la historia europea del antijudaísmo está llena de persecución religiosa, segregación étnica, supresión política y racismo en forma de antisemitismo, una historia que culmina en el Holocausto. Las ideas religiosas judías y el destino histórico de sus adeptos no pueden aislarse totalmente. Las ideas que podrían ir en contra de las pretensiones normativas de las teologías judías están “envueltas” en una violenta historia europea y, en particular, las caricaturas cristianas del judaísmo están completamente envueltas en esta violencia europea.

Las caricaturas simplistas aún perviven en la imaginación popular y ocultan la complejidad de los orígenes históricos y conceptuales de lo que denominamos “judaísmo” y “cristianismo”. Además, estos estereotipos de dos entidades mutuamente excluyentes sirven para definir y mantener límites claros entre lo que es el “judaísmo” por un lado y el «cristianismo» por otro.

²⁴ J. TAUBES, *La teología política de Pablo*, p. 30. Carta a Susan Taubes, escrita el 7 de enero de 1952 en alemán. Traducida en Pareigis, *Searching for the Absent God: Susan Taubes's Negative Theology*, p. 109.

²⁵ “Trabajo con materiales teológicos, pero pienso en términos de historia intelectual, de historia real”. J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, p. 69.

²⁶ Durante la última década de su vida, Taubes “viajó a Jerusalén, donde frecuentó un *schul* hasídico en Mea Shearim, el barrio ultraortodoxo de la ciudad”. M. TREML, ‘Reinventing the Canonical: The Radical Reading of Jacob Taubes’ en *‘Escape to Life’, German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*, E. Goebel y S. Weigel (eds.), Gruyter, Berlin/Boston, 2013, p. 465.

VI. EL ANTI-JUDAÍSMO ŽIŽEKIANO. En este contexto, cabe preguntarse si, en la comprensión que Slavoj Žižek tiene de estas dos religiones, se reproducen restos de antijudaísmo cuando el filósofo esloveno se dispone a leer a Pablo.

Para Žižek, el pensamiento de Pablo es un modelo para la política radical y revolucionaria del presente. Siguiendo la lectura de Pablo del filósofo francés Alain Badiou, para Žižek el compromiso absoluto de Pablo con un acontecimiento que el apóstol declara que revela la verdad más elevada, a saber, el acontecimiento de la Resurrección de Jesús, este compromiso se convierte en un modelo para la acción política radical en oposición a lo que Žižek considera el liberalismo hegemónico de nuestros días, el cual desalienta totalmente al individuo a la hora de comprometerse con cualquier causa política. Además, Žižek también se adhiere al pensamiento de Badiou de una Verdad-Acontecimiento en oposición a lo que el marxista esloveno considera un relativismo predominante que bloquea cualquier política radical con el argumento de que ningún acontecimiento histórico proporciona verdades o directrices para la acción política. En contraposición a esto, Žižek afirma, de acuerdo con Badiou, que sí hay Verdades-Acontecimiento en nuestra era moderna, como la Revolución de octubre de 1917 o la Primavera Árabe de 2011 u otros acontecimientos revolucionarios. Pero, para que las personas sean leales a estas Verdades-Acontecimiento, les debe pasar algo similar a lo que Žižek ve como la conversión de Pablo y la lealtad a la Verdad-Acontecimiento que se sigue de ella: según Žižek, la gente debe romper con el dominio de la Ley, tal como lo describe Pablo en Romanos 7. Como ya se ha mencionado, se trata de una ruptura que Žižek discierne en Pablo a través del psicoanálisis de Lacan. Las ideas de Pablo sobre la Ley tal y como son descritas en Romanos 7 son entendidas como ideas coherentes con la versión de Lacan del psicoanálisis y se convierten en una base para la participación política del sujeto. Žižek escribe:

La oposición entre liberalismo y fundamentalismo está estructurada exactamente de la misma manera que la oposición entre la Ley y el pecado en Pablo, es decir, el liberalismo mismo genera su opuesto... El fundamentalismo es una reacción —una reacción falsa y desconcertante, por supuesto— contra el verdadero defecto del liberalismo, y por eso es generado una y otra vez por el liberalismo. Abandonado a sí mismo, el liberalismo se irá minando poco a poco; lo único que puede salvar su núcleo es una izquierda renovada. O, para decirlo en los conocidos términos de 1968, para que su legado clave sobreviva, el liberalismo necesita la ayuda fraternal de la izquierda radical.²⁷

Sencillamente, el problema de la política actual es que los “buenos liberales” solo se preocupan por los intereses de determinados grupos y no por el bien común de todos; en otras palabras, para Žižek, la mayoría de las personas no son verdaderos universalistas. Están atrapados y no son capaces de salir del dominio de la ley actual, es decir, del marco ideológico de la democracia liberal, y no son capaces de pasar al dominio del amor antiliberal y revolucionario. En opinión de Žižek, el liberalismo permite luchas particulares por los derechos liberales de las mujeres, de las minorías sexuales o de los grupos étnicos, pero en el momento en que la izquierda radical institucionaliza sus demandas sociales en dogmas políticos que se consideran verdaderos y válidos para todos, rompe con el liberalismo. Se convierte en antiliberal. Y para Žižek, esto es precisamente lo que hizo Pablo: elevó una secta judía

²⁷ S. ŽIŽEK, *Living in the End Times*, Verso, London, 2010, p. 154 (S. ŽIŽEK, *Viviendo en el final de los tiempos*, traducción de José María Amoroto, Akal, 2012). El mismo pasaje aparece en ‘The Jew Is within You, but You, You Are in the Jew’ en S. ŽIŽEK, *What Does a Jew Want? On Binationalism and Other Specters*, edición de U. Aloni, Columbia University Press, New York, 2011, p. 172.

limitada a intereses particulares a una religión universalista dogmática e institucionalizada. De este modo, Pablo es el modelo para las luchas universalistas antiliberales de nuestro tiempo que querrían reinventar el comunismo. ¿Qué relación tiene esto con el antijudaísmo?

En primer lugar, hay algo muy familiar en la concepción del derecho como algo particular, a menudo restringido a intereses étnicos, como algo de lo que hay que liberarse para entrar en el verdadero dominio del amor universal. En el afán de Žižek de plantear una ruptura radical con el *statu quo* político a través de una ruptura de lo que llama la “lógica perversa de la transgresión” a la que la ley incita, priva a la ley de cualquier significado positivo. Para Žižek esta ley no puede reducirse a la ley judía, ya que es idéntica a lo que el psicoanalista Jacques Lacan llamó *lo simbólico* o *la ley del Padre*, que es la ley impuesta a todo ser humano desde la infancia cuando el sujeto se enfrenta al orden social. Además, Žižek subraya que los judíos tienen una relación excepcional con la Ley, puesto que ya se han liberado de su lógica perversa, que por otra parte es una tendencia universal en los sujetos humanos, puesto que los judíos ya han percibido el vacío y la impotencia de la Ley de Dios, como atestigua el libro de Job.²⁸

En segundo lugar, esta relación judía “excepcional” con la Ley señala la presencia de un presupuesto en la comprensión de Žižek del judaísmo y el cristianismo. Para él, se trata de dos entidades claramente delimitadas identificadas como religiones que desempeñan su papel en un esquema más amplio de la historia del mundo que Žižek toma de Hegel, como se ejemplifica en su obra *Menos que nada* de 2012:

El paso del paganismo al judaísmo es un paso de sublimación (el dios muerto sobrevive como el Otro simbólico); la muerte de Cristo no es sublimación; en otras palabras, no es la muerte del Dios real que es resucitado en el Espíritu Santo como el orden simbólico... En estricto paralelo con este doble paso del paganismo al judaísmo y del judaísmo al cristianismo está el paso del poder autoritario tradicional a la democracia y de la democracia al poder revolucionario.²⁹

Para Žižek, este paso del judaísmo al cristianismo constituye un cambio decisivo. La explicación de Žižek es progresiva y acaba significando que la idea del antijudaísmo europeo común acerca de la inferioridad inherente del judaísmo en comparación con el cristianismo está intacta y reforzada en el renovado hegelianismo de Žižek. El cristianismo que Žižek considera el más elevado es, por supuesto, un paulismo secularizado que da por sentado que “el Gran Otro”, como lo llama Lacan, o Dios, no existe. Sin embargo, la secularidad moderna de Žižek privilegia el cristianismo sobre el judaísmo como la religión más digna de secularización filosófica. Mientras que “el dios muerto sobrevive como el Otro simbólico” en el judaísmo, el cristianismo reconoce efectivamente la inexistencia de Dios cuando Jesús muere en la cruz y de esa manera el cristianismo allana el camino para el verdadero ateísmo, el verdadero ateísmo que tiene que pasar por el cristianismo. El cristianismo tiene en este sentido un valor filosófico más alto que el judaísmo, en el esquema hegeliano de Žižek.

²⁸ Permítanme ser un poco polémico; se trata de un filósofo que parece conocer la verdadera espiritualidad de los judíos, lo que él llama “la postura fundamental de un creyente judío”, porque ha leído el libro de Job y conoce a Franz Kafka. S. ŽIŽEK, *Enjoy your symptoms! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, Routledge, New York, 1992, p. 56 (S. ŽIŽEK, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, traducción de Horacio Pons, Ediciones Godot, Barcelona, 2022).

²⁹ S. ŽIŽEK, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London/New York, 2012, p. 119 (S. ŽIŽEK, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, traducción de Antonio José Antón Fernández, Akal, 2015).

Además, las repetidas descripciones de Žižek de la ley en general, así como también de la Ley judía en particular, reproducen otro aspecto del antijudaísmo europeo que se ve en Kant; que la Ley judía está privada de razón. Curiosamente, parte del trasfondo del giro de Žižek hacia Pablo es su acuerdo con Alain Badiou en que uno de los síntomas de la ética de la diferencia no universalista y aún particularista de nuestro tiempo, que bloquea la movilización política por causas universalistas, se encuentra en el filósofo judío Emmanuel Lévinas. Como escribe Michael Fagenblat:

La afirmación de [Alain] Badiou, [Judith] Butler, [Dominique] Janicaud y [Gillian] Rose de que el pensamiento de Lévinas equivale a una afirmación piadosa y dogmática del Derecho no racional, sintetiza la crítica filosófica moderna, instituida por Spinoza y adoptada por Kant, del carácter no filosófico del judaísmo como tal.³⁰

Puesto que en Lévinas el encuentro con el Otro no puede reducirse en modo alguno a la diferencia étnica o cultural, como piensa Badiou, el rechazo de Lévinas y Derrida por parte de Žižek puede considerarse, en mi opinión,³¹ como otra forma de antijudaísmo.

En tercer lugar, para argumentar a favor de la necesidad y utilidad de Pablo como modelo para la acción política contemporánea, Alain Badiou establece algunos paralelismos históricos entre nuestro tiempo y el tiempo de Pablo. A semejanza del esfuerzo de Badiou, Žižek hace hincapié en la singularidad y novedad de la ruptura universalista de Pablo con los intereses particulares de su tiempo. Žižek recoge y utiliza los paralelismos históricos de Badiou cuando escribe que

(...) lo que necesitamos hoy es el gesto que socavaría la globalización capitalista desde el punto de vista de la Verdad universal, al igual que el cristianismo paulino hizo con el Imperio global romano.³²

Como modelo revolucionario, Pablo depende de su ruptura con lo que Žižek llamala “vía romana” y la “vía judía”:

Es aquí donde San Pablo aún puede mostrarnos el camino: el empeño de su “teología política” era precisamente fundamentar un nuevo colectivo (de creyentes) que evitara la elección debilitante entre la vía “romana” (el imperio tolerante multiculturalista de los derechos legales) y la vía “judía” (el fundamentalismo étnico).³³

Pablo rompe con la vía judía, que se caracteriza nada menos que por el “fundamentalismo étnico”. El universalismo de Pablo rompe con el hechizo del apego fundamentalista judío a las fronteras étnicas. Una vez más, el Pablo de Žižek se nutre de elementos de la vieja historia de la superación cristiana de un judaísmo limitado a lo étnico.

³⁰ M. FAGENBLAT, *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*, Stanford University Press, Stanford, 2010, p. 4.

³¹ Badiou admite que la ética particularista que critica es sólo vagamente levinasiana. El filósofo francés parece criticar una *wirkungsgeschichte* de la obra de Levinas y afirma que “la ética de la diferencia” es el efecto de la obra. A. BADIOU, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Verso, London, 2001, p. 20.

³² S. ŽIŽEK, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, pp. 251-52.

³³ S. ŽIŽEK, *Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917*, Verso, London, 2002, p. 316. Aquí Žižek se refiere a la “sobresaliente” *Teología Política de Pablo* de Jacob Taubes, aunque no cita a Taubes en un solo lugar de su obra.

Lo que queda excluido, o al menos es muy difícil de imaginar, dentro de la filosofía de Žižek, es la racionalidad del judaísmo centrado en la Torá, con significados o pretensiones universalistas, algo que por ejemplo se puede encontrar en el pensamiento de Emmanuel Lévinas.³⁴ Por el contrario, en el pensamiento de Žižek la ley es siempre algo de lo que hay que liberarse, no algo a lo que uno pueda adherirse racionalmente como expresión del amor universal. Para Žižek no puede haber ninguna legalidad racional ni políticamente radical, ni judía ni cristiana. El Amor está siempre más allá de la ley.

Es difícil no ver cómo Pablo defiende la legalidad centrada en la Torá sin saltarse pasajes como el de Romanos 7 cuando Pablo afirma que “la ley es santa, y el mandamiento es santo y justo y bueno” (Romanos 7, 12). Žižek se salta todo el problema, ya que simple y sistemáticamente se salta este versículo cuando cita Romanos 7.³⁵ ¿Pero no es esto lo que los cristianos han hecho durante siglos? Žižek no es especial en este sentido. Habiendo conocido ya a Pablo a través del psicoanálisis moderno de Jacques Lacan y superado sus presupuestos agustino-luteranos, Žižek es simplemente un lector cristiano. Aunque es ateo, lee como un cristiano cuando aborda estos aspectos de Pablo. Žižek hereda algunos patrones de pensamiento que no siempre son útiles si queremos entender el judaísmo y el cristianismo, patrones o estereotipos que nos recuerdan que Pablo es uno de los nombres de un problema: “Pablo” sigue siendo, en cierto modo, otro nombre para el antijudaísmo. Reforzar las asociaciones de este nombre con el antijudaísmo puede considerarse como uno de los efectos significativos del reciente giro hacia Pablo en la filosofía continental.

VII. EL PABLO NIETZSCHEANO DE TAUBES. Al igual que Žižek, Taubes también lee a Pablo como una figura política antiliberal y radical. Está ansioso por sacar a los intérpretes cristianos de Pablo de su zona de confort, con sus convenciones típicas y formas comunes de leer a Pablo.³⁶ Por un lado, Taubes utiliza lo que considera una tradición judía antiliberal de antinomismo, de ruptura con la legalidad centrada en la Torá y el conservadurismo rabínico, manifestada en el rabino del siglo XVII Sabbatai Zevi, una tradición de Pablo a Zevi que Taubes mantiene para reinstaurar a Pablo como figura principal del mesianismo judío radical.³⁷ Tanto Pablo como Zevi se convierten en poderosos ejemplos de una ruptura inherentemente judía con la observación conservadora de la Ley, tanto de la Torá como de las leyes en general.

Uno de los principales medios por los que Taubes logra instalar a Pablo como judío, y no como principal o único cristiano, es la adopción de la lectura que Friedrich Nietzsche hace de Pablo. Como Taubes deja claro, Nietzsche ha sido su mejor maestro sobre Pablo.³⁸ Además, según Taubes, nadie ha entendido a Pablo mejor que Nietzsche, ni siquiera los exégetas y expertos en el campo especializado de los estudios sobre el Nuevo Testamento. Taubes afirma con valentía que “la visión histórica de Nietzsche sigue siendo insuperable para los exégetas del Nuevo

³⁴ Por ejemplo, como se expone y explica racionalmente en ‘The Temptation of Temptation’ en E. LÉVINAS, *Nine Talmudic Readings*, trans. Annette Aronowicz, Indiana University Press, Bloomington, 2003, pp. 30-50.

³⁵ Véase por ejemplo S. ŽIŽEK, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, pp. 145-198.

³⁶ Un ejemplo es la lectura que hace Taubes de Romanos 9-11, en la que destaca la reafirmación de la elección del pueblo judío por parte de Dios: “El apóstol se toma en serio la elección de Israel. Esto es vergonzoso para el cristianismo moderno, pero es así. Es vergonzoso.” J. TAUBES, *La teología política de Pablo*, p. 47.

³⁷ J. TAUBES, *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason*, p. 5.

³⁸ J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, p. 79.

Testamento.”³⁹ En la perspectiva de Taubes, es “la intención de Nietzsche de desarraigar los valores cristianos”⁴⁰ lo que conduce al filósofo alemán hasta el conflicto histórico decisivo que se manifiesta en las cartas de Pablo.

En las obras de Taubes encontramos a un rabino y filósofo judío del siglo XX, él mismo, que lee al que comúnmente se considera un apóstol cristiano, Pablo, el apóstol del Nuevo Testamento, a través de los ojos y de la polémica anticristiana del filósofo del siglo XIX Friedrich Nietzsche. El judío lee al fundador del cristianismo a través del anticristiano.

Por supuesto, la explotación de la obra de Nietzsche para la ideología nazi es bien conocida, y Taubes no ve ningún valor en el ideal de Nietzsche de un superhombre, o en la supervivencia de la aristocracia en la era moderna. Esto no tiene sentido para él.⁴¹

En cambio, la intensidad retórica del ataque de Nietzsche al cristianismo paulino sirve a Taubes para discernir la verdadera naturaleza del paulismo.

Entonces apareció Pablo —Pablo, el odio chandala contra Roma, contra “el mundo,” hecho carne, hecho genio, el judío, el eterno judío errante por excelencia. Lo que adivinó fue cómo se podía utilizar el pequeño movimiento sectario cristiano al margen del judaísmo para encender un “fuego mundial”; cómo con el símbolo de “Dios en la cruz” se podía unir a todos los que yacían en el fondo, a todos los que eran secretamente rebeldes, a toda la herencia de la agitación anarquista en el Imperio, y tornarlos en un poder tremendo.⁴²

El uso problemático que Nietzsche hace de los tropos antisemitas en su polémica es bien conocido, y Nietzsche parece volver el judaísmo de Pablo y su odio a Roma contra el apóstol. Pero cuando Nietzsche descarta que Pablo no sea más que un judío, Taubes lo aprecia aún más como una visión histórica del judaísmo de Pablo. Y de la misma manera, cuando Nietzsche intenta despreciar la evolución de Pablo al margen del judaísmo debido al anarquismo anti-imperial del movimiento y a sus orígenes sociales en las clases bajas, Taubes convierte esta polémica de Nietzsche en un marco básico para entender a Pablo, en oposición a las poderosas voces e interpretaciones cristianas en los casi 2000 años de historia de la recepción de las cartas de Pablo.

Y al abrazar la opinión de Nietzsche de que el cristianismo paulino no es más que anarquismo rebelde y odio contra el Imperio, Taubes elimina efectivamente el conflicto decisivo de la relación entre judaísmo y cristianismo y lo transfiere o reubica en la oposición entre el Imperio Romano y el apóstol que inventó el símbolo de “Dios en la cruz.” Además, para Nietzsche la “filología del cristianismo” es una manifestación de la larga historia de deshonestidad cristiana, de cómo los intérpretes cristianos encubren y manipulan las raíces judías de su fe paulina. Y ésta es otra crítica polémica del cristianismo que Taubes se apropia de Nietzsche. De ese modo, Taubes también subvierte el antijudaísmo cristiano. Este antijudaísmo es socavado desde dentro, desde los cimientos del propio cristianismo, desde las cartas de Pablo —con la ayuda del filósofo anticristiano *par excellence* Friedrich Nietzsche.

VIII. CONCLUSIÓN. Tanto Taubes como Žižek leen a Pablo como una especie de predecesor del psicoanálisis moderno y ambos conectan este punto de vista con sus lecturas de Romanos 7. Žižek y Taubes comparten la ambición de leer a Pablo desde

³⁹ J. TAUBES, *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason*, p. 77.

⁴⁰ J. TAUBES, *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason* p. 76.

⁴¹ Taubes está ansioso por apropiarse de los contramodelos de Nietzsche, no por apropiarse de las alternativas de Nietzsche a estos contramodelos. Cf. J. TAUBES, *La teología política de Pablo*, p. 80

⁴² F. NIETZSCHE, *The Antichrist*, trad. de H. L. Mencken, Alfred A. Kropf, New York, 1927, § 58.

dentro de la tradición judía,⁴³ sin ser precisos sobre el alcance de esta tradición. Ambos enmarcan el judaísmo de Pablo a través de un compromiso con el psicoanálisis freudiano.

Inspirándose en Nietzsche y en *Moisés y el monoteísmo* de Freud, Taubes traza una línea que va de Pablo a Freud, pasando a veces por Agustín y Lutero.⁴⁴ Para Taubes, todas estas figuras han visto que el sujeto sufre de impotencia ante las fuerzas inconscientes que pueden invadirlo contra su voluntad. Para Taubes nadie ha enseñado una doctrina tan radical de la culpabilidad original como Freud, desde Agustín y Pablo. Y al igual que Pablo, Freud intenta suspender la fuerza de la ley sobre el sujeto, según Taubes. En ese sentido Freud es paulino, y Pablo un predecesor de la ciencia judía de Freud.

Žižek también traza una línea de continuidad entre Pablo y el psicoanálisis. Se basa en la opinión de Jacques Lacan de que Romanos 7 describe el mismo fenómeno que el psicoanálisis freudiano y, de ese modo, Žižek refuerza el vínculo establecido por Lacan.

Las lecturas de Taubes y Žižek de Pablo sirven más bien como un desafío a la judeidad de la supuesta ciencia judía del psicoanálisis freudiano, dado el legado operante de Pablo según sus puntos de vista de Freud y Lacan. Pero sus lecturas también dejan al descubierto la íntima conexión entre la introspección paulina y el antijudaísmo, en particular en la falta de voluntad para pensar en las posibilidades de una adhesión racional a la ley judía, incluso con fines políticos radicales con ramificaciones universalistas. Nociones como la superación paulina de la ley judía o la ruptura universalista con el particularismo surgen de una historia europea cristiana. De este modo, las ambiciones de ambos filósofos de leer a Pablo dentro de un marco judío se ven atenuadas por lo que, en gran medida, parece una reproducción de las lecturas cristianas. La recepción cristiana, y en particular protestante, del apóstol se ve confirmada por el hecho de que ambos filósofos consideran a Pablo un antinomista. Además, en el caso de Taubes, la preferencia elegida por Nietzsche y Freud vincula su lectura a una tradición metafísica cristiana, por mucho que se suponga que Nietzsche y Freud se resisten a ella.

Sin embargo, a diferencia de Žižek, Taubes aborda Romanos 9-11 para combatir un antisemitismo fundado en Pablo, en su posicionamiento con respecto al legado de Carl Schmitt. Es sobre todo a través de la lectura de estos capítulos que el Pablo de Taubes adquiere una identidad más judía, como alguien que se toma en serio el acto divino de la elección del pueblo judío y como alguien que considera la salvación de Israel como una preocupación primordial para el Dios de Pablo.

Yo soy un lector noruego de este giro hacia Pablo dentro de la filosofía continental reciente. Como noruegos, se nos educa para pensar que nuestro país está fundado en el cristianismo, de una u otra manera; que tenemos algún tipo de herencia cultural cristiana, que es una idea bastante vaga de la que uno se puede apropiarse con fines políticos diversos y también contradictorios tanto a izquierda como a derecha. Žižek intenta apropiarse de algo parecido para la izquierda, con sus repetidas y simultáneas apelaciones al “legado europeo” y al “legado cristiano.” Mientras que el filósofo sostiene que el verdadero ateísmo tiene que pasar por el cristianismo paulino, también afirma que este ateísmo es únicamente europeo y constituye un legado europeo por el que merece la pena luchar.⁴⁵ Con este tipo de retórica populista, debería plantearse la cuestión de si Žižek corre el riesgo de

⁴³ Žižek afirma que “se debería leer a Pablo desde dentro de la tradición judía”. S. ŽIŽEK, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge, 2003, p. 10.

⁴⁴ J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, p. 87.

⁴⁵ S. ŽIŽEK, *Violence: Six Sideways Reflections*, Profile books, London, 2009, p. 118

fortalecer las fuerzas políticas que afirma estar combatiendo; a saber, el continuo desplazamiento de la cuestión de la justicia económica y la redistribución de la agenda política de los poderosos, lo que Žižek denomina “la culturalización de la política”.⁴⁶ La cuestión sigue siendo si los llamamientos de Žižek a la recuperación o renacimiento de la Europa cristiana no caen en una retórica populista que alimenta los conflictos políticos en torno a los marcadores culturales y las divisiones religiosas. ¿Existe realmente una Europa cristiana que haya superado al judaísmo? ¿No está Taubes más cerca de la verdad histórica de que el cristianismo es, en varios sentidos, inherentemente judío?

BIBLIOGRAFÍA

- GEORGIO AGAMBEN, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford, 2005.
- ALAIN BADIOU, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Verso, London, 2001.
- Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- PAMELA MICHELLE, Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Real Message of a Misunderstood Apostle*, HarperOne, New York, 2009.
- MICHAEL FANGENBLAT, *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*, Stanford University Press, 2010.
- BRUCE FINK, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, 1995.
- SIGMUND FREUD, *Moses and Monotheism*, translated by Katherine Jones, Hogarth Press, Letchworth, 1939.
- EMMANUEL LÉVINAS, *Nine Talmudic Readings*, translated by Annette Aronowicz, Indiana University Press, Bloomington, 2003.
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *The Antichrist*, translated by H.L. Mencken. Alfred A. Kropf, New York, 1927.
- CHRISTINA PAREIGIS, ‘Searching for the Absent God: Susan Taubes’s Negative Theology’, *Telos*, 150, (2010), p. 97.
- ERIC L. SANTNER, ‘Freud’s Moses’, Renata Salecl. Durham (ed), *Sexuation*, Duke University Press, 2000.
- KRISTER STENDAHL, ‘The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West’, *The Harvard Theological Review*, 56, (1963/3), pp. 199-215.
- JACOB TAUBES, *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason*, Stanford University Press, Stanford, 2010.
- The Political Theology of Paul*, Stanford University Press, Stanford, 2004.
- SUSAN TAUBES, *Die Korrespondenz Mit Jacob Taubes 1952: Herausgegeben Und Kommentiert Von Christina Pareigis*. Fink, Paderborn, 2013.
- MARTIN TREML, ‘Reinventing the Canonical: The Radical Reading of Jacob Taubes’, Eckart Goebel y Sigrid Weige (eds), *Escape to Life, German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*, Gruyter, Berlin/Boston, 2013, pp. 457-478.
- WELBORN LARRY L., ‘The Culture of Crucifixion’, Ward Blanton y Hent Vries (eds), *Paul and the Philosophers*, 2013, pp. 127-140.
- SLAVOJ ŽIŽEK, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*. Routledge, New York, 1992.
- ‘The Jew Is within You, but You, You Are in the Jew’, en Udi Aloni (eds), *What Does a Jew Want? On Binationalism and Other Specters*, Columbia University Press, New York, 2011, pp. 159-172.
- Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London, 2012.
- Living in the End Times*, Verso, London, 2010.
- The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge, 2003.

⁴⁶ S. ŽIŽEK, *Violence: Six Sideways Reflections*, p. 119

- Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917*. Verso, London, 2002.
- The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London, 1999.
- Violence: Six Sideways Reflections*, Profile books, London, 2008.

Traducción de:
Víctor Páramo Valero
y
Adolfo Llopis Ibáñez