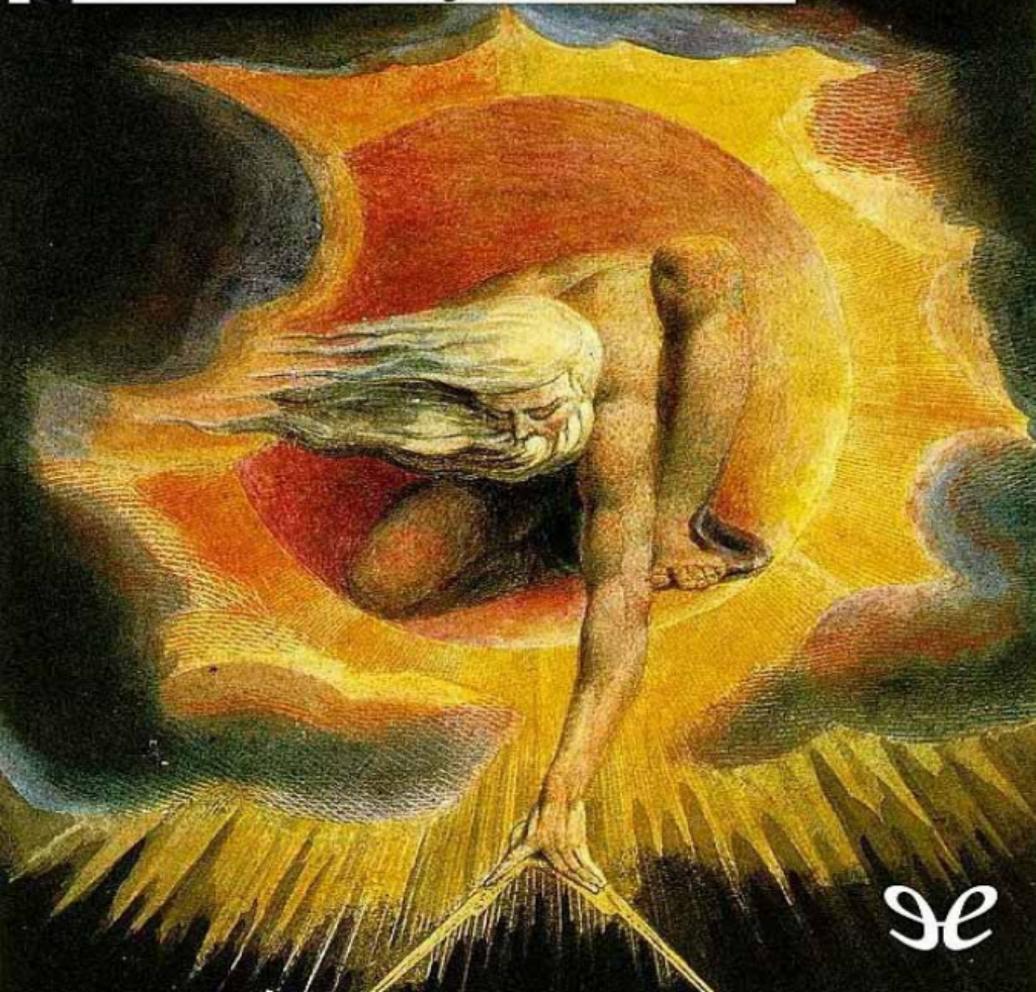


EL DOLOR DE DIOS
INVERSIONES DEL APOCALIPSIS

Slavoj Žižek
Boris Gunjević



se

En *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, el brillante teórico marxista Slavoj Žižek y el teólogo radical Boris Gunjevic no nos ofrecen un texto religioso, sino una investigación crítica, una obra de fe no en Dios, sino en la inteligencia humana. Con su fervor contagioso y su talento para las conexiones inusitadas, Žižek pone a prueba el supuesto ateísmo de Occidente y se plantea la desconcertante posibilidad de la existencia de un Dios no todopoderoso que sufre y reza.

Recogiendo el guante lanzado por Žižek, Gunjevic hace un llamamiento revolucionario a la creación de una teología capaz de acabar con la astuta «esclavización del deseo» impuesta por el capitalismo. Valiéndose de ejemplos elocuentes y empleando una lógica penetrante, Žižek y Gunjevic convocan a pensadores que van desde San Agustín hasta Lacan, y abordan cuestiones que abarcan desde la ética cristiana frente a la ética «pagana» hasta la «lucha de clases» en el Corán y el papel de

los sexos en el Islam. Examinan y diseccionan la fe hoy, y sacuden los cimientos de las tradiciones monoteístas.



Slavoj Žižek y Boris
Gunjevic

**El dolor de Dios.
Inversiones del
Apocalipsis**

ePub r1.1

Epicureum 30.03.14

Título original: *God in Pain. Inversions of Apocalypse*

Slavoj Žižek y Boris Gunjevic, 2008

Traducción: Francisco López Martín

Diseño de cubierta: William Blake

Editor digital: Epicureum

ePub base r1.0



La mistagogía de la revolución

Boris Gunjevic [\[1\]](#)

El camino del hombre honrado está por todas partes rodeado por las iniquidades de los egoístas y la tiranía de los malvados. Bendito aquel que, en nombre de la caridad y la buena voluntad, guía a los débiles por el valle de las sombras, porque en verdad es el guardián de su hermano y el que encuentra a los niños perdidos. Con

terrible venganza y furiosa ira caeré sobre aquellos que intenten envenenar y destruir a mis hermanos. Y sabrán que yo soy el Señor cuando ejecute en ellos mi venganza.

Ezequiel 25, 17 [2]

En su primera versión, este libro consistía en una recopilación de materiales inéditos procedentes de un debate sobre «La monstruosidad de Jesucristo» mantenido entre Slavoj Žižek y John Milbank. Después de que *Bog na mukama* («El dolor de Dios»)

apareciera en croata en 2008, algunos amigos nos animaron a publicarlo en los Estados Unidos. Con ese fin, Žižek ofreció varios ensayos nuevos, y esos cambios alteraron hasta cierto punto el concepto del libro, aunque no su sustancia. El proyecto se concibió no como una polémica, sino como una reflexión, una conversación entre un filósofo y un teólogo, un psicoanalista y un sacerdote, que, a primera vista, nada tienen en común.

Vivo y escribo en una frontera. Esta frontera —entre el Este y el Oeste, los Balcanes y el Mediterráneo, Europa occidental y Europa oriental— ofrece

una perspectiva específica sobre la teología, acerca de la que he escrito en otra parte [3]. Desde el constructo ideológico conocido como *transición* (nada más que una ocasión para una violencia y un pillaje de proporciones bíblicas, so capa de la salvaguarda de los intereses nacionales y los valores tradicionales) y desde un lugar en el que católicos, ortodoxos, musulmanes y judíos han vivido durante siglos en un conflicto soterrado, me gustaría hablar junto a esos individuos y movimientos violentamente arrojados a los márgenes del discurso, apartados de la historia a su periferia, allí donde la historia se

mofa de toda geografía. En esta parte del mundo no han faltado esa clase de movimientos e individuos heterogéneos: corrientes heréticas como los bogomilos, los patarenos, los cristianos bosnios, los apostólicos, los seguidores de John Wycliffe, las sectas anabaptistas radicales o movimientos heteróclitos como los sacerdotes glagolíticos, los husitas, los calvinistas y los luteranos, entre los que me cuento. Su teología, si es que existe, está escrita con sangre. La frontera en la que vivo, en un terreno «intermedio», ha acogido y protegido en un periodo de tiempo relativamente breve (y digo esto con no poco orgullo)

a dos auténticos aspirantes a Mesías, que se sintieron como en casa en este rincón psicogeográfico del mundo. El primero fue fray Dulcino, un mesías y progenitor de los franciscanos radicales conocidos como los Hermanos Apostólicos, que vivió en Split y Ulcinj, dos ciudades situadas en la costa adriática. El segundo, más conocido, fue Sabbatai Zevi, un converso al islam, un mesías judío que practicó la fe judía en secreto hasta su repentina muerte entre los legendarios piratas de Ulcinj.

Esta zona fronteriza, este ámbito «intermedio», es una manifestación del sistema de coordenadas que estoy

estableciendo entre dos historias. La primera tiene relación con el discurso de Lenin en el Congreso de Trabajadores del Transporte de Todas las Rusias de 1921; la segunda, con el comentario de Boccaccio de un sueño sobre Dante. Este libro surgió en un hueco dentro del sistema de coordenadas, hueco que puede perfilarse por medio de estas historias sin relación aparente.

I

Antes de comenzar uno de sus

habituales discursos enardecedores, Lenin se dirigió a los trabajadores del transporte con un comentario digno de mención. Mientras cruzaba la sala, en la que se habían reunido más de mil asistentes al congreso, había visto un cartel con el eslogan «El reino de los trabajadores y los campesinos durará eternamente». No era de extrañar —dijo Lenin— que el cartel estuviera «apartado en un rincón»: los trabajadores que lo habían redactado seguían —en general— sin tener claros los fundamentos del socialismo incluso tres años y medio después de la Revolución de Octubre. Tras la batalla

final y decisiva —explicó—, no habría una división entre los trabajadores y los campesinos, pues todas las clases sociales quedarían abolidas. Mientras hubiera clases, habría revolución. Aunque se hubiera relegado el cartel a un rincón, los eslóganes más difundidos manifestaban una evidente falta de comprensión. Pocos trabajadores entendían contra qué o contra quién libraban una de las últimas batallas decisivas de la revolución. Lenin había ido al congreso para hablar precisamente sobre esa cuestión.

¿Qué tiene de destacable esta digresión introductoria? En primer lugar,

Lenin no reparó en que el mensaje del cartel podía entenderse en un sentido más atrevido. Podemos interpretarlo como una forma de subversión teológica. La idea de que el reino de los trabajadores y los campesinos no tendrá fin y será eterno no procede de la ontología del materialismo, para la que la materia es eterna. No, es una fórmula claramente teológica, enunciada e invocada por la existencia del credo niceno-constantinopolitano, uno de los documentos cristianos más importantes que se han escrito. El credo es una regla de la fe y la práctica cristianas con la que los trabajadores parecían

familiarizados, probablemente como parte de la herencia de la Rusia prerrevolucionaria. Desde luego, el cartel deja claro que no habían comprendido el sentido de la revolución. En eso, Lenin tenía razón. Sin embargo, Lenin no entendió completamente en qué radicaba el error de aquellos hombres.

Lenin estaba convencido de que, para convertir a los trabajadores del transporte en un proletariado auténtico al servicio de la revolución, había que decirles lo que tenían que pensar y hacer. Había que poner la filosofía de la revolución al servicio de un

proletariado que no la comprendía. Para demostrarlo, basta con pensar en el momento más trágico de la Revolución rusa: la rebelión de Kronstadt, que Lenin deplora un poco después en su discurso. El aplastamiento de la rebelión no fue sino una ofensiva del partido contra aquellos a los que había que eliminar a toda costa, es decir, los que no estaban de acuerdo con Lenin. Sin duda, Georg Lukács tiene razón cuando afirma que cualquiera que sea la conclusión a la que lleguen los teóricos del discurso revolucionario mediante sus poderes intelectuales y su *trabajo espiritual*, el proletario estará ya ahí lisa y llanamente

porque es miembro del proletariado (por supuesto, siempre y cuando recuerde cuál es su verdadera clase social y asuma las consecuencias que de ello se derivan). Dicho de otro modo, Lukács nos advierte de la superioridad ontológica del proletariado sobre los intelectuales, que ocupan el plano óntico de la revolución, aunque se pueda tener la impresión opuesta. Los trabajadores que participan directamente, desde el principio hasta el final, en el proceso de producción —con ayuda de una camaradería genuina y en una vida de «comunidad espiritual», como dice Lukács— son los únicos capaces de

cumplir la misión de movilizar las fuerzas revolucionarias en un proceso ajeno a las intrigas, al afán de ascenso social o a la burocracia. Dichos trabajadores reconocen y apartan a los oportunistas y los bribones, y alientan a los indecisos [4]. Al explicar en su discurso a los trabajadores del transporte lo que deben pensar y cómo deben obrar, Lenin hace todo lo contrario.

Lev Trotski lo vio enseguida. En un estudio de los aspectos de la vida cotidiana [5], afirma que el trabajador está atrapado entre el vodka, la iglesia y el cine. Aunque considera que los tres

son narcóticos que dañan al proletariado, coloca al cine en una categoría aparte. En comparación con ir a la taberna y beber hasta quedar en estado de estupor, o en acudir a la iglesia, donde la costumbre y la monotonía del ritual hacen que siempre se interprete el mismo drama, resulta preferible el cine, cuyo papel es completamente distinto. La gran pantalla ofrece una teatralidad más poderosa que la de iglesia, que seduce con su experiencia escénica milenaria. El cine se reviste con un atuendo más valioso que las vestiduras de la iglesia, y su jerarquía es más variada; divierte, educa

y produce una fuerte impresión. Anula cualquier anhelo religioso y es el mejor modo de contrarrestar la influencia de la taberna y de la iglesia. Por eso, según Trotski, habría que utilizarlo como un instrumento para controlar a la clase trabajadora. Dicho de otro modo, a Trotski le parece que la seducción del espectáculo forma parte esencial de la práctica y el discurso revolucionarios.

Aquí tenemos, en pocas palabras, el argumento contra la crítica de Lenin al cartel que vio en el congreso. Al tener que explicar a los trabajadores del transporte lo que se esperaba de ellos, los purga del discurso revolucionario, y,

una vez eliminados, debe sustituirlos por otros, ya que, sin trabajadores, no puede haber revolución ni historia. Lenin defiende cierta clase de pedagogía que invariablemente fracasa y se anula a sí misma, esencialmente porque no logra inculcar ninguna clase de virtud. Ese es el error fundamental de su discurso en el Congreso de los Trabajadores del Transporte, en un momento en que la Revolución de Octubre seguía oficialmente en marcha.

La revolución no triunfó porque no inculcó ninguna virtud ni estaba moldeada por virtud alguna. Lo más general que cabe decir es que la

revolución misma constituye una forma de virtud. Sin embargo, esta afirmación resulta casi mística, y, por tanto, solo nos queda proclamar que el terror revolucionario es una virtud, lo cual es, evidentemente, ridículo. Llegados a este punto, no hay ninguna razón para no coincidir con la idea profética de Saint-Just de que los que no abrazan ni el terror revolucionario ni la virtud caen inevitablemente en la corrupción, consecuencia inevitable de no elegir ninguna de esas dos posibilidades.

La única virtud de la revolución está en sí misma. Por eso culmina en éxtasis ocasionales, en orgías de pura violencia

que no reciben castigo alguno. Demasiado a menudo, eso trae como consecuencia el abandono del ideal revolucionario, con lo que el proletariado se descalifica por diversas razones: hambruna, líderes mediocres, chanchullos dentro del partido y la burocracia, liderazgo ineficaz entre los revolucionarios del país deseosos de escalar posiciones dentro de la *nomenklatura*. Trotski atribuye todo esto al vodka y a la iglesia.

Parece que un proletariado sin virtud se despoja de sus privilegios y se descalifica a sí mismo. Sin embargo, la revolución no puede hacerse sin un

proletariado. El discurso revolucionario presupone un sacrificio —y, si consideramos que tal cosa es una virtud en el marco de la revolución de Lenin, debemos tener en cuenta que siempre se trata de sacrificar a otros en nombre de un tercero—, así que no es de extrañar que los «revolucionarios profesionales» parezcan nihilistas hedonistas y frustrados. Toda revolución está condenada al fracaso si carece de virtud, de un ascetismo participativo *ad hoc* que adquiera un carácter trascendente, de una dimensión intrínseca de ejercicio espiritual o de lo que Michel Foucault llama «tecnologías

del yo». La revolución sin virtud está atrapada necesariamente entre la locura orgiástica y violenta y el autismo estatal y burocratizado.

Todo indica que Trotski tenía razón cuando dijo que el hombre no vive solo de política, en clara alusión a la historia de la tentación de Jesucristo que se relata en el Evangelio de Mateo: el hombre no vive solo de pan, sino de cada palabra salida de los labios de Dios. En consecuencia, solo nos quedan unas pocas opciones: la taberna, la iglesia, el cine... o la opción enunciada por la frase «El reino de los trabajadores y los campesinos durará

eternamente». Es evidente que Lenin no comprendió las implicaciones del cartel, ni, por tanto, advirtió el mensaje teológico latente en él; de otro modo, no habría limitado su crítica a la cuestión de clase. Al criticar el cartel, Lenin puso al descubierto su ignorancia de las referencias religiosas elementales que informaban las percepciones de los trabajadores y modelaban sus costumbres, en concreto las de los trabajadores del transporte, que, a modo de nómadas modernos, distribuyen bienes y producen para el Estado, vinculando capital, trabajo y mercado de la forma quizá más estrecha de todas.

Esta es la primera historia que servirá como subtexto del libro.

II

La segunda historia es la de Giovanni Boccaccio y trata de Dante Alighieri. Es mucho más romántica y, desde luego, tiene más importancia. Tomando a Dante como ejemplo, Boccaccio pretende mostrar que la poesía y la teología son lo mismo, y, más aún, que la teología no es más que poesía divina. Del mismo modo, al «deconstruir» el *Decamerón*, opina que,

cuando los Evangelios dicen que Jesucristo es un león, un cordero o una roca, no estamos más que ante una ficción poética. Asimismo, Boccaccio dice que en la Biblia se encuentran declaraciones de Jesucristo que, interpretadas de forma literal, carecen de sentido aparente, por lo que es mejor entenderlas de modo alegórico. De ahí concluye que la poesía es teología y que la teología es poesía. Al estudiar la vida de Dante y su *Comedia*, Boccaccio desea corroborar su importante idea no solo basándose en Aristóteles, sino también utilizando ejemplos tomados de la *Divina comedia* relacionados con el

marco político y social en la que se escribió.

La *Divina comedia* se redactó en el exilio, como fruto de la existencia nómada de Dante. Por tanto, no es de extrañar que el propio libro describa un viaje por el Cielo, el Paraíso y el Purgatorio junto a compañeros inusuales que revisten un significado especial para el autor. Tras un cisma en el partido político de los güelfos blancos, al que Dante pertenecía, y un ataque de los vasallos del papa, conocidos como los güelfos negros, en 1302 se expulsó a Dante de Florencia, y posteriormente se lo condenó *in absentia* a morir en la

hoguera. La sentencia hizo de Dante un nómada poético y político que nunca volvería a su ciudad natal. Después de errar por toda Europa, llegó a Rávena, donde finalmente murió. Boccaccio dice que Dante pretendía relatar en verso y en lengua vernácula las obras de todo el mundo y sus méritos históricos. Era un proyecto extraordinariamente ambicioso y complejo, que exigía tiempo y esfuerzo, sobre todo porque Dante era un hombre perseguido siempre por el destino, cargado de la amarga hiel de la angustia.

La *Comedia* se convirtió en la obra a la que dedicó su vida. Cuando sus

opponentes políticos irrumpieron en su casa (de la que había huido a toda prisa, sin llevarse nada), encontraron partes de su manuscrito en un baúl. Esas partes se conservaron y se entregaron al más famoso de los poetas florentinos, Dino Frescobaldi. Frescobaldi se dio cuenta de que tenía ante sí una obra maestra, y, por medio de conocidos, envió el manuscrito a un amigo de Dante, el marqués Morello Malaspina, en cuya casa se había refugiado Dante. El marqués había animado a Dante a perseverar, y así lo hizo. Boccaccio cuenta que la muerte de Dante le impidió completar su obra maestra: faltaban los

trece últimos cantos. Los amigos de Dante quedaron consternados al ver que Dios no le había permitido vivir más para completar su extraordinaria obra. Se perdió toda esperanza de recuperar los cantos finales.

Los hijos de Dante, Jacopo y Piero, también poetas, accedieron a completar la *Comedia* de su padre. Una noche, ocho meses después de la muerte de Dante, Jacopo tuvo un extraño sueño. En él, preguntaba a su padre si había acabado la gran obra y, de ser así, dónde estaban escondidos los últimos cantos. Dante respondió que sí: la obra estaba acabada y había ocultado el manuscrito

en la pared de su dormitorio. Jacopo fue a consultar esa misma noche con Piero Giardino, durante muchos años discípulo de Dante.

Tras despertar a Giardino en plena noche, no podía esperar. Los dos fueron a la casa de Dante para buscar el manuscrito. Había una pared cubierta por un tapiz, tras el que encontraron una pequeña puerta. Al abrirla, encontraron los manuscritos, llenos de moho y casi destruidos. Entregaron los cantos a un amigo de Dante, Cangrande della Scala, a quien el autor había ido entregando el manuscrito conforme lo escribía. Según Boccaccio, Dante dedicó toda la

Comedia a Cangrande, aunque se piensa que cada una de las tres partes estaba dedicada a personas diferentes. Además, Dante había entregado a Cangrande una clave hermenéutica para interpretar la *Comedia* mediante una sencilla fórmula exegética, mencionada por primera vez por Nicolás de Lira, coetáneo de Dante, pero atribuida a Agustín de Dacia. La fórmula —que, según Henri de Lubac, se puede encontrar en la obra *Rotulus pugillaris*, publicada alrededor de 1260 [6]— era claramente una interpretación medieval de la Biblia, transmitida por la patrística, con raíces en un texto de Orígenes, *Peri Archon*. La fórmula dice

lo siguiente:

*Littera gesta docet,
quid credas allegoria,
moralis quad agas
quo tendas anagogia* [7].

En una carta a Cangrande, Dante explica que su obra es polisémica, o, dicho de otro modo, que el significado de la *Comedia* es literal, alegórico, moral y anagógico. Ofrece como ejemplo una interpretación del primer verso del Salmo 114. La alegoría es una ampliación de la metáfora, y debe cumplir ciertas condiciones dictadas por

la tradición teológica si no quiere ser arbitraria. En la *Comedia*, el significado alegórico y el literal están en tensión. Ni se fusionan ni se separan. Por eso, el Dante de la *Divina comedia* es un apóstol y un profeta.

Los compañeros de Dante en su viaje por el Cielo, el Purgatorio y el Paraíso —Virgilio, Beatriz y san Bernardo— podrían considerarse nómadas eclesiales. Virgilio representaría la razón; Beatriz, la piedad divina; san Bernardo, el amor. Tras pasar por el Cielo y el Purgatorio, descritos de forma pedagógica, Dante conversa en el Paraíso con san Pedro

sobre la fe, con Santiago sobre la esperanza y con san Juan sobre la caridad. Por estas conversaciones, resulta claro que, según Dante, no se puede atravesar el Infierno y el Purgatorio sin ayuda de virtudes teologales como la fe, la esperanza y la caridad. Para hacerlo, hay que convertirse en un nómada eclesial y vivir virtuosamente. Por tanto, podemos decir que la *Comedia* es una alegoría espiritual medieval, que representa la naturaleza de la humanidad, su purificación y su renovación a través de las virtudes teologales.

Dante suele jugar astutamente con la

realidad política de su tiempo, examinándola de cerca hasta llegar a conclusiones que suelen ser provocativas. Así lo pone de manifiesto la topografía política y espiritual en la que sitúa a los participantes de su *Comedia*: por ejemplo, parece lógico que los herejes estén en el infierno, pero Dante pone las cosas del revés. Al papa Nicolás III se lo encuentra en el infierno por estafador y simoníaco, mientras que el averroísta latino Sigerio de Brabante habita en el paraíso. Sigerio era defensor de la llamada «teoría de la doble verdad»: la verdad de la razón y la verdad de la fe. Dicha teoría,

fuertemente influida por el islam, se consideraba herética. Sin embargo, ahí tenemos a Sigerio, en el Paraíso, junto a san Bernardo, quien, como sacerdote, había bendecido las cruzadas y la matanza de los cátaros franceses. En el caso de Dante, la herejía era más inspiradora que influyente: su importancia radicaba en introducir una diferenciación política vinculada a una visión profética de las relaciones sociales.

Sin duda, lo más importante de la *Divina comedia* es que Dante la concibió como una obra instructiva y emancipadora. Su obra maestra iba a ser

práctica y contemplativa: como toda especulación metafísica debe concretarse en una acción ética, su objetivo último es una elevación del individuo hacia Dios y la unidad mediante una visión beatífica de la Trinidad. Merece la pena subrayar el modo en que Dante aborda la visión de Dios en la *Divina comedia*. A lectores ultramodernos como nosotros nos puede pasar inadvertido que en el paraíso de Dante no haya un dios que contemplar, circunstancia que constituye la apoteosis de la teología poética del autor. No hay un dios en el paraíso porque el paraíso está en Dios, y por eso la visión de la

Trinidad es importante para Dante. El poeta pretendía articular un modelo de trascendencia ética presentando y evaluando el lugar de cada cual en la eternidad. Su ambicioso proyecto reviste una gran importancia teológica para el presente. Esta es la segunda historia que sirve como subtexto de este libro.

III

Llegados a este punto, sería apropiado explicar por qué, para presentar este libro a dos voces, no he

elegido historias más cercanas a nosotros por su fecha y afinidad. Podría haber elegido dos historias menos «mitológicas» que hubieran sido más «auténticas». Sin embargo, todas las interpretaciones posteriores de las historias, por más eruditas y profesionales que sean, están enraizadas en el «mito» inicial. Si realmente queremos comprender, debemos volver a los orígenes, ver qué clase de relación guardan esas historias con nosotros. Dicho de otro modo, entre el discurso de Lenin a los trabajadores del transporte y el comentario de Boccaccio sobre un sueño se extiende un sistema de

coordinadas espacio-temporales en el que pretendo situar mi propia concepción teológica. La cartografía de esa visión comienza tras la polémica mantenida entre Slavoj Žižek y John Milbank en *The Monstrosity of Christ* [8]. A mi juicio, esa polémica no ha concluido, aunque parezca haber llegado a una conclusión lógica. Podemos interpretar su debate de dos maneras igualmente verosímiles y compatibles.

La primera interpretación se basa en Lutero, concretamente en la distinción entre la teología de la cruz y la teología de la gloria. En este caso, Žižek sería un teólogo materialista de la cruz (en la

línea del propio Lutero, Jakob Böhme, G. W. F. Hegel, Karl Marx y Jacques Lacan), mientras que Milbank sería un teólogo tomista de la gloria (en la línea de san Agustín, el neoplatonismo teúrgico, Nicolás de Cusa, Félix Ravaisson, Sergius Bulgakov, G. K. Chesterton, Henri de Lubac y Olivier-Thomas Venard). Esta afirmación se sustenta en la importancia que los dos conceden a la (proto)«modernidad» de la obra del Maestro Eckhart, que ambos consideran crucial e influyente, aunque la interpretan de forma diametralmente opuesta. Milbank llega a afirmar que Eckhart sentó las bases del camino hacia

«otra modernidad», distinto del que la modernidad tomó, en la estela de Duns Scoto y Guillermo de Ockham.

La segunda interpretación del debate se basa en la distinción de Dante entre tragedia y comedia. La tragedia comienza de manera suave, imperceptible, casi «al azar», como una promesa maravillosa; sin embargo, acaba de forma trágica, con violencia. Por el contrario, la comedia empieza con una realidad cruel, pero su final es más feliz y gozoso que su comienzo. Esta segunda interpretación entraña una yuxtaposición del discurso revolucionario y del discurso teológico,

de la revolución y la teología. Una revolución empieza «de manera suave, imperceptible», y acaba en una violenta tragedia; en cambio, la teología, como la comedia, empieza con un cruel acto de encarnación, pero acaba felizmente en la Nueva Jerusalén. Sin embargo, esta interpretación no es tan sencilla como parece; de hecho, hay en ella muchas cosas criticables.

El aspecto trágico de la teología se manifiesta en sus innumerables intentos de interpretar la violencia que recorre el Nuevo Testamento, donde incluso el gozoso final en la Nueva Jerusalén está precedido por el terror cósmico del

castigo del Anticristo y sus legiones de ángeles. En la revolución, la situación es la inversa: empieza con el fervor revolucionario y una visión dichosa de transformación universal. En su comienzo y en su desarrollo, la revolución se sustenta en ese entusiasmo, hasta llegar al final, invariablemente trágico.

Mi intención en el resto de esta introducción es describir mi propia trayectoria teológica empleando una «poética de la observación y la descripción atenta» de lo «intermedio». Me gustaría ubicar esto examinando lo «intermedio» —lo intermedio entre la

teología de la cruz y la teología de la gloria, entre la tragedia y la comedia, entre la revolución y la teología—, dentro de la paradoja de una relación de tensión, pues la tensión es una categoría teológica primordial, y la propia palabra indica una intensidad que me parece crucial en mis propias investigaciones teológicas. Puede parecer que mi intención al yuxtaponer a Lenin y Dante es hacer cierta mofa del discurso revolucionario y del discurso teológico. Nada más lejos de la realidad. De hecho, es el tratamiento que ha dado Žižek a los textos revolucionarios de Lenin (y al terror de

Stalin), y la comparación establecida por Graham Ward entre *Teología y teoría social* de John Milbank y la *Divina comedia* lo que ha hecho posible esta paradójica yuxtaposición [9]. Deseo mostrar que el debate Žižek-Milbank no ha terminado, porque, como cabe afirmar sobre todas las polémicas, acaba reduciendo los argumentos y las conclusiones fundamentales. El libro debe tener un final, pero el debate no puede tenerlo. Esto se aprecia con mayor claridad en las partes de su correspondencia que no se incluyeron en el libro. Se trata de fragmentos que demuestran que un debate puede adoptar

de improviso un nuevo rumbo. Precisamente, me interesan esos pasajes inéditos, esos fragmentos descartados, que, a primera vista, pueden parecer carentes de sentido. Tras cierto tira y afloja en forma de respuestas a las tesis iniciales planteadas en el texto, Milbank afirma lo siguiente ^[10]:

 Mi respuesta a la respuesta a la respuesta sería:

 «Pero yo no apuesto por un Dios punitivo. Apuesto por el Dios de san Pablo o de Orígenes o de san Gregorio de Nisa, que finalmente lo redimirá todo. Sin esta creencia, no cabe albergar

la esperanza de que algún día se demuestre que el ser coincide con el bien. De hecho, eso nos dejaría solo con la «moralidad», con el desesperado gesto de intentar postergar la muerte por un tiempo, con una disputa interminable sobre cómo dividir unos recursos escasos y dañados. En cambio, solo el cristianismo permite albergar la esperanza en la plenitud infinita de la totalidad en armonía con la totalidad, y, por tanto, trabajar para lograr ese resultado».

Para terminar, Žižek vuelve a subrayar que el debate se ha convertido

en una sucesión de monólogos:

Ha llegado el momento de concluir.

Al comienzo de su respuesta a mi respuesta, Milbank afirma que, en mi respuesta anterior, me limité a reiterar mis argumentos principales, sin abordar propiamente los suyos. Pues eso mismo exactamente pienso que hace él en su segunda respuesta, señal evidente de que nuestro intercambio ha agotado sus posibilidades. Por tanto, como a los dos ya no nos queda sino reiterar nuestras posiciones, lo único que puedo hacer es concluir el intercambio ^[11].

Estos fragmentos me parecen importantes. Aunque pueden parecer cosas inútiles, consabidas, que siempre es mejor evitar, hay que volver a organizarlas, hay que volver a ensamblar el material con el que están construidas. Esto me hace pensar en cómo debe de sentirse alguien a quien le pidan que escriba un libro sobre Venecia, dado que al año se publican como mínimo cincuenta libros sobre esa ciudad, en los que se habla del palacio del Dogo, la iglesia de San Marcos, Casanova, Tiziano, Tintoretto y los viajeros de todo el mundo que han recalado en ella, intencionadamente o

no, como Goethe, Ruskin, Wagner o Rilke. Cuando pidieron a Predrag Matvejevic que escribiera un libro sobre la ciudad, declinó la oferta, desde luego, por esa razón. Por iniciativa de Joseph Brodsky, las autoridades culturales de Venecia invitaron a Matvejevic a pasar varias semanas en la ciudad, para que, en el caso de que algo le intrigara, escribiera sobre ello. Al aceptar la invitación, Matvejevic hizo algo que considero muy importante y que guarda relación estrecha con cómo veo el papel de la teología en el marco de la economía humana del conocimiento y la práctica.

IV

Mediante una sutil arqueología psicológica, Matvejevic procura hacer visibles los hechos olvidados en los que se asienta la identidad de la ciudad, enterrados bajo capas de prejuicios. Se encuentra con un cementerio para perros y gaviotas, y con plantas autóctonas que resultan desconocidas hasta para botánicos eminentes. Describe jardines ocultos y olvidados; capas de herrumbre, pátina y roca. Describe viejos monasterios abandonados y hundidos en los canales, asilos psiquiátricos, puentes de piedra en

calles perdidas, muros agrietados de los que surgen plantas rarísimas empleadas antaño para tratar las cuerdas vocales de los cantantes de ópera. También escribe sobre jugadores, especuladores, intrigantes, ventrílocuos, cazafortunas, estafadores, curanderos y varias tribus de esclavos que perecieron en las galeras venecianas. Incluso relata la historia del pan veneciano, parte esencial del trasfondo de la historia de la ciudad, sin la que Venecia —su flota, su política, su arquitectura— no existiría [12].

En particular, hay un descubrimiento que considero crucial: un vertedero

abandonado de un taller de cerámica, en el que se tiraban unos cascotes, fragmentos de lo que una vez fueron hermosos vasos y platos, llamados *cocci*, que los inventivos venecianos usaban para construir sus casas y los cimientos de los palacios. Llevaban en barcazas los *cocci* al vertedero y luego, pasado un tiempo, las transportaban a las obras para emplearlos como material de construcción. Los albañiles mezclaban las piezas con argamasa y las colocaban en los puentes que unían la ciudad y en los cimientos de las fortalezas que la defendían. En la actualidad, esas fortalezas no pueden

defenderse de su propia ruina, mientras que los *cocci* aún desafían el asalto del tiempo, la humedad y la pátina.

Estos fragmentos de cerámica, con sus vestigios de mujeres y hombres venecianos, de santos, de ángeles, de la Madonna y de Jesucristo, constituyen una rareza en la actualidad. Son preciosos y difíciles de encontrar. Lo que hace quinientos años era basura ahora se atesora en museos y colecciones privadas, y se exhibe en lujosas vitrinas. Su rareza hace que sean mucho más codiciados que la cerámica fabricada a gran escala. Estos fragmentos, estos cascos, estos trozos

que pueden recuperarse de entre el barro, la hierba y la arena de la playa, bañados por las olas del tiempo y arrojados por el mar, representan mi visión del discurso teológico. Lo que hasta hace poco nos parecían desechos y basura puede servirnos para forjar de una manera completamente nueva las relaciones sociales y el mundo que nos rodea.

No podemos saber cuántos exquisitos *cocci* siguen enterrados, a la espera de que los descubramos. Eso podría ser una de las tareas de la teología. Desenterrar esos casos, de cientos o de miles de años de

antigüedad, e incorporarlos a los cimientos de nuestra existencia y a los lugares que nos moldean es otra de sus tareas. Son precisamente estos fragmentos los que forjan una nueva imagen de la realidad y transforman la percepción de las relaciones, con lo que nos recuerdan nuestra propia fragilidad. No es una coincidencia que Antonio Negri haya titulado uno de sus últimos libros *La fábrica de porcelana*. Como en el caso de la cerámica y los *cocci*, el trabajo con la porcelana requiere una mano delicada, firme, prudente, exactamente igual que los ejercicios espirituales y contemplativos. La

teología maneja los frágiles fragmentos descartados, los desechos, para crear, empleando las Escrituras, un espléndido mosaico para un rey, como dice Ireneo en su discurso contra el gnosticismo. Aunque aquellos cascotes se descartaron como inútiles, su valor es incalculable.

Pero en este caso, como en el de toda alegoría, no se trata simplemente de una oposición arbitraria que no responda a ninguna clase de reglas. Ireneo criticó a los gnósticos por muchas cosas, pero sobre todo por su exceso de arbitrariedad al no conducirse por «la regla de la fe». En lugar de crear un espléndido mosaico de piedras

preciosas digno de un rey, los gnósticos construyeron un mosaico que representaba un perro o un zorro, y el resultado fue horrible. Al reordenar los capítulos de las Escrituras a su modo, como si fueran cuentos de viejas, alteraron palabras, frases y parábolas para que encajaran con las profecías inventadas por ellos mismos. Para no perdernos en un gnosticismo populista y un elitismo selecto, Ireneo nos llama a oponer resistencia al sistema gnóstico de pensamiento, basado en cosas que los profetas no predijeron, Jesucristo no enseñó y los apóstoles no contaron. El conocimiento perfecto no es elitista. Su

perfección procede de que, pese a ser siempre accesible a todos, resiste la atracción del populismo.

Aquí nos embarcamos en una aventura: coleccionar fragmentos desechados que sirven como metáfora para una práctica eclesial en la que participa la comunidad apocalíptica a la que llamamos Iglesia, la reunión de los que son radicalmente iguales. Esto es lo que Jesucristo nos comunica con su ejemplo, su vida y sus parábolas. Es el camino de la vida litúrgica forjado por el *logos* (la lógica de la *latreia*; Romanos 12, 1-2) que Pablo puso en práctica en las comunidades que creó en

el Asia Menor, con lo que cuestionó de forma radical la realidad política del Imperio romano. Puesto que la teología es una reflexión sobre la práctica eclesial a la luz de la palabra de Dios, esta práctica debe estar forjada por las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad, siempre prontas para infundir libertad, igualdad y fraternidad.

Asimismo, pienso que la teología es el único discurso apropiado para ofrecer recursos e instrumentos encarnados con los que cambiar el mundo. Edvard Kocbek, el gran poeta esloveno y socialista cristiano que tomó parte activa en el movimiento de

liberación nacional, debatió sobre cristianismo y comunismo a mediados de 1943 con Josip Vidmar, revolucionario comunista autodidacto [13]. Vidmar le dijo a Kocbek que el cristianismo no había logrado la transformación del hombre y del mundo, proceso que constituye su programa, su exigencia y su vocación, porque no había ofrecido «recursos encarnados apropiados». A su juicio, el comunismo era necesario, porque solo él podía satisfacer las condiciones requeridas para fomentar las cualidades espirituales del hombre. Aunque la conversación podía tener gracia en

medio de las operaciones de combate que se desarrollaban en Eslovenia, Vidmar tenía algo importante que decir: a saber, que el cristianismo no había proporcionado los «recursos encarnados» necesarios. Esta es la clave de la visión teológica que presento. Solo la teología puede proporcionar los recursos encarnados apropiados, los instrumentos con los que forjar las cualidades espirituales necesarias para transformar la concepción del individuo y para transformar la comunidad. En los próximos capítulos examinaré las prácticas eclesiales y los instrumentos encarnados que el cristianismo, de una

forma u otra, nos ofrece.

Introducción: Para una suspensión teológico-política de lo ético

Slavoj Žižek

Antaño fingíamos creer en público, pero en privado éramos escépticos o incluso hacíamos burlas obscenas de nuestra fe pública. Hoy solemos profesar en público una actitud escéptica, hedonista, relajada, pero en privado nos acosan las

creencias y las más severas prohibiciones. Ahí estriba, para Jacques Lacan, la consecuencia paradójica de la muerte de Dios:

El Padre puede prohibir eficazmente el deseo solo porque ha muerto, y —añadiría yo— porque él mismo no lo sabe; es decir, porque no sabe que ha muerto. Ese es el mito que Freud propone al hombre moderno, un hombre para el que Dios ha muerto; es decir, un hombre que cree saber que Dios ha muerto.

¿Por qué formula Freud esta paradoja? Para explicar que, en el caso de la muerte del padre, el deseo será

más amenazador, y, por tanto, la prohibición más necesaria y dura. Tras la muerte de Dios, nada está ya permitido [14].

Para comprender correctamente este pasaje, hay que leerlo junto (al menos) otras dos tesis lacanianas. A continuación, hay que tratar esas afirmaciones dispersas como partes de un rompecabezas que hay que combinar para formar un enunciado coherente. Solo su interconexión, junto a la referencia implícita al sueño freudiano del padre que no sabe que ha muerto, nos permite desplegar la tesis básica lacaniana en su integridad:

(1) «La verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto*. (Aunque base el origen de la función del padre en su asesinato, Freud protege al padre.) La verdadera fórmula del ateísmo es *Dios es inconsciente* [15].

(2) «Como saben ustedes [...] Iván [Karamázov] lleva [a su padre] por las audaces avenidas del pensamiento del hombre cultivado, y, en particular, dice: “Si Dios no existe...”. “Si Dios no existe”, dice el padre, “entonces todo está permitido”. Evidentemente, es una idea ingenua, pues nosotros, los analistas, sabemos perfectamente que, si Dios no existe, entonces ya nada está

permitido. Los neuróticos nos lo demuestran a diario» [16].

El ateo moderno cree que sabe que Dios ha muerto; lo que no sabe es que, inconscientemente, sigue creyendo en Dios. Lo que caracteriza a la modernidad ya no es la figura del creyente que abriga en secreto dudas sobre su fe y tiene fantasías transgresoras. En la actualidad, estamos ante un sujeto que se presenta como un hedonista tolerante dedicado a la búsqueda de la felicidad, pero cuyo inconsciente es la sede de las prohibiciones: lo reprimido no son deseos o placeres ilícitos, sino las

propias prohibiciones. La frase «Si dios no existe, entonces todo está prohibido» significa que, cuanto más ateo te consideras, más dominado está tu inconsciente por prohibiciones que sabotean tu goce. (No hay que dejar de completar esta tesis con su opuesta: «Si Dios existe, entonces todo está permitido». ¿No es esta la definición más sucinta del conflicto al que se enfrenta el fundamentalista religioso? Para él, Dios tiene una existencia plena, y él se considera su instrumento: por eso, puede hacer lo que le plazca, sus actos están redimidos por adelantado, dado que expresan la voluntad divina...)

Este trasfondo nos permite descubrir el error de Dostoyevski. La versión más radical de la idea de que, si Dios no existe, todo está permitido, se encuentra en *Bobok*, su relato más misterioso, que en la actualidad sigue dejando perplejos a sus intérpretes. ¿Es esta extraña «fantasía mórbida» simplemente un producto de la enfermedad mental del autor? ¿Es un sacrilegio cínico, un intento abominable de parodiar la verdad de la Revelación? [17]. En *Bobok*, un literato alcohólico llamado Iván Ivánovich sufre alucinaciones auditivas:

Empiezo a ver y a oír cosas extrañas. No es que sean voces, sino como si alguien muy de cerca susurrara: «¡Bobok, bobok, bobok!».

Pero, ¿qué es eso de «bobok»? Tengo que distraerme.

Pensaba divertirme y caí en un entierro.

Así que asiste al entierro de un pariente lejano. En el cementerio, empieza a oír inesperadamente las conversaciones, cínicas y frívolas, de los muertos:

¿Y cómo fue que de pronto empecé a

distinguir voces? Al principio, no les presté atención, incluso las desdeñé. Pero la conversación continuaba. Los sonidos eran sordos, como si las bocas estuvieran tapadas con almohadas; y al mismo tiempo inteligibles y muy próximas. Volví en mí, me incorporé y empecé a escuchar con atención.

Por la conversación, se entera de que la conciencia humana perdura cierto tiempo tras la muerte del cuerpo: dura hasta la descomposición total, que los difuntos asocian con el horrible borboteo de una onomatopeya, «bobok». Uno de ellos comenta:

Lo principal es que tenemos dos o tres meses más de vida, y al final, «bobok». Les propongo pasar estos dos meses de la forma más agradable, y para ello organizarse sobre otras bases. ¡Señores, les propongo no avergonzarse de nada!

Los muertos, al darse cuenta de que disponen de una libertad total en relación con las convenciones terrenas, deciden entretenerse contando anécdotas de su vida:

Pero hasta entonces lo único que deseo es que no se mienta. Solo eso,

porque es lo principal. Vivir sobre la tierra es imposible, porque vida y mentira son sinónimos; pero aquí, para divertirnos, vamos a no mentir. ¡Qué diablos!, de algo tienen que servir las tumbas. Contaremos en voz alta nuestras historias y no nos avergonzaremos de nada. Seré el primero en hablar de mí. Pertenezco, saben, al grupo de los lascivos. Allí todo estaba atado con cuerdas podridas. ¡Fuera las cuerdas, y vivamos estos dos meses en la más impúdica sinceridad! ¡Desnudémonos y desvistámonos!

—¡Desnudémonos, desnudémonos!
— gritaron todas las voces.

El terrible hedor que huele Iván Ivánovich no es el olor de los cadáveres, sino un hedor moral. De pronto, Iván Ivánovich estornuda, y los muertos se callan. El hechizo se ha roto, volvemos a la realidad habitual:

Y de pronto yo estornudé. Ocurrió de repente y de forma no premeditada, pero el efecto fue asombroso: todo quedó sumergido en el silencio, como en un cementerio; se disipó como un sueño. No creo que se avergonzaran de mí: ¡por algo habían decidido no avergonzarse de nada! Esperé unos cinco minutos: ni una palabra, ni un sonido.

Mijaíl Bajtín veía en *Bobok* la quintaesencia del arte de Dostoyevski, un microcosmos de toda su producción literaria, en el que aparece su tema central: la idea de que, si Dios no existe y el alma no es inmortal, «todo está permitido». En el inframundo carnavalesco de la vida «entre las dos muertes», todas las reglas y responsabilidades quedan en suspenso. Es posible demostrar de forma convincente que la principal fuente de Dostoyevski fue una obra de Emanuel Swedenborg, *Del cielo y del infierno* (traducida al ruso en 1863) [18]. Según Swedenborg, tras la muerte el alma

humana atraviesa varias fases de purificación de su contenido interno (bueno o malo), y, como resultado de ello, encuentra su eterna recompensa: el paraíso o el cielo. En este proceso, que puede durar desde un par de días hasta un par de meses, el cuerpo resucita, pero solo en el plano de la conciencia, a modo de corporeidad espectral:

Cuando, en este segundo estado, los espíritus se convierten visiblemente en lo que eran interiormente cuando estaban en el mundo, lo que hicieron y dijeron en secreto se vuelve ahora manifiesto; pues ya no hay consideraciones externas que

los refrenen, y, por tanto, lo que dijeron e hicieron en secreto lo dicen y lo hacen ahora abiertamente, al no tener ya miedo a la pérdida de su reputación, como lo tenían en el mundo ^[19].

Los no muertos pueden prescindir de toda vergüenza, actuar irreflexivamente, reírse de la honradez y la justicia. El horror ético de esta visión radica en que muestra el límite de la idea de «la verdad y la reconciliación». ¿Y si existieran criminales cuya confesión pública de sus actos no solo no diera lugar a ninguna catarsis ética en su interior, sino que les produjera un placer

obsceno añadido?

El estado de «no muerto» del fallecido en el relato de Dostoyevski se opone al del padre en aquel sueño referido por Freud en el que el progenitor sigue viviendo (en el inconsciente del soñador) porque no sabe que ha muerto. Los difuntos del relato de Dostoyevski saben perfectamente que han muerto: esta conciencia les permite prescindir de toda vergüenza. ¿Cuál es el secreto que los difuntos ocultan cuidadosamente a todos los mortales? En *Bobok* no oímos las verdades impúdicas: los espectros se callan cuando están a punto de colmar

las esperanzas del oyente y contar sus sórdidos secretos. ¿Y si la solución fuera la misma que la del final de la parábola de la Puerta de la Ley de *El proceso* de Kafka, cuando, en su lecho de muerte, el hombre del campo que se ha pasado años esperando a que el guardián lo dejara pasar se entera de que la puerta solo existía para él? ¿Y si en *Bobok* el espectáculo de los cadáveres prometiendo desembuchar sus secretos más sórdidos se hubiera escenificado únicamente para atraer e impresionar al pobre Iván Ivánovich? Dicho de otro modo, ¿y si el espectáculo de la «impúdica sinceridad» de los

muertos vivientes fuera solo una fantasía del oyente, del oyente *religioso*, para ser precisos? No debemos olvidar que la escena que muestra Dostoyevski *no* es la de un universo sin Dios. Lo que los cadáveres parlantes experimentan es la vida tras la muerte (biológica), que en sí misma constituye una prueba de la existencia de Dios. *Dios está ahí, los mantiene vivos tras la muerte, y por eso pueden decirlo todo.*

Dostoyevski escenifica una fantasía *religiosa* que nada tiene que ver con una postura verdaderamente atea, aunque la escenifique a modo de ejemplo de un universo aterrador en el que Dios no

existe y «todo está permitido». ¿Qué mueve a los cadáveres a ser obscenamente sinceros y «decirlo todo»? Desde un punto de vista lacaniano, la respuesta es evidente: el *superyó*, no como instancia ética, sino como el obsceno imperativo que obliga a gozar. Así penetramos en lo que tal vez sea el secreto último que los difuntos quieren ocultar al narrador: el impulso de contar sin tapujos toda la verdad no es libre, no es que por fin puedan decir (y hacer) todo lo que no podían cuando estaban constreñidos por las normas y los límites de la vida. Dicho impulso está sostenido por un cruel imperativo

superyoico: los espectros *están obligados* a obrar así. Pero si lo que los obscenos muertos vivientes ocultan al narrador es el carácter compulsivo de su goce obsceno, y si estamos ante una fantasía religiosa, entonces cabe extraer otra conclusión: *los «no muertos» están bajo el hechizo compulsivo de un Dios malvado*. Esa es la mendacidad de Dostoyevski: lo que presenta como la aterradora fantasía de un universo sin Dios es en realidad la fantasía gnóstica de un obsceno Dios malvado. A partir de aquí, cabría extraer una lección más general: cuando los autores religiosos condenan el ateísmo, a menudo ofrecen

una visión de un «universo sin Dios» que es una proyección de la parte oculta y reprimida de la propia religión.

He empleado el término «gnosticismo» en su sentido preciso, como el rechazo de un rasgo primordial del universo judeocristiano: el *carácter externo de la verdad*. Un argumento insoslayable respalda el íntimo vínculo existente entre el judaísmo y el psicoanálisis: los dos se centran en el encuentro traumático con el abismo del Otro deseante, con la figura aterradora de un Otro impenetrable que quiere algo de nosotros, sin que sepamos exactamente qué: el encuentro del

pueblo judío con Dios, cuya llamada impenetrable desbarata la existencia cotidiana; el encuentro del niño con el enigma del goce del Otro (parental). En claro contraste con la idea judeocristiana de que la verdad depende de un encuentro traumático externo (la llamada divina al pueblo judío, la llamada de Dios a Abraham, la gracia inescrutable... todas ellas incompatibles con nuestras cualidades intrínsecas, incluso con nuestra ética innata), tanto el paganismo como el gnosticismo (entendido como la reinscripción de la postura judeocristiana en el universo del paganismo) conciben el camino hacia la

verdad como un «viaje interior» de autopurificación espiritual, como un regreso al verdadero Yo Interior, como un «redescubrimiento» del yo. Kierkegaard tenía razón al afirmar que la oposición central de la espiritualidad occidental era la de Sócrates y Jesucristo: el viaje interior de la reminiscencia frente al renacimiento provocado por la conmoción de un encuentro exterior. En el universo judeocristiano, *Dios es el máximo acosador*, el intruso que trastorna brutalmente la armonía de nuestra vida.

Las huellas del gnosticismo resultan claramente discernibles incluso en la

actual ideología del ciberespacio. ¿Acaso el sueño tecnófilo de un Yo puramente virtual, separado del cuerpo, capaz de flotar de una encarnación temporal y contingente a otra, no es la realización científico-tecnológica del ideal gnóstico del alma liberada del declive y la inercia de la realidad material? No es de extrañar que la filosofía de Leibniz sea una de las referencias primordiales de los teóricos del ciberespacio: Leibniz concibió el universo como un compuesto armónico de «mónadas», sustancias microscópicas que viven encerradas en sí mismas, sin ventanas al exterior. No debemos pasar

por alto la curiosa semejanza entre la «monadología» leibniziana y la aparición de una comunidad ciberespacial en la que coexisten —por extraño que parezca— la armonía global y el solipsismo. ¿Acaso nuestra inmersión en el ciberespacio no va de la mano con la reducción de nuestro ser a la condición de mónadas leibnizianas, que, pese a carecer de ventanas que permitan asomarse directamente a la realidad externa, reflejan en sí mismas todo el universo? ¿No somos, en este sentido, cada vez más monádicos, sin ventanas directas a la realidad, a solas ante la pantalla del ordenador, en

relación únicamente con simulacros virtuales, pero estando, al mismo tiempo, más inmersos que nunca en una red global, en comunicación sincrónica con todo el mundo?

¿Y acaso el espacio en el que los (no) muertos pueden hablar sin limitaciones morales, tal como lo imagina Dostoyevski, no prefigura este sueño gnóstico-ciberespacial? Ahí reside la atracción del cibersexo: como solo estamos ante seres virtuales, no hay acoso. Este aspecto del ciberespacio ha encontrado su manifestación más extrema en una propuesta para «reconsiderar» los derechos de los

necrófilos, planteada recientemente en algunos círculos «radicales» de los Estados Unidos. Lo que se proponía era que, al igual que damos permiso para que nuestros órganos se utilicen con fines médicos tras la muerte, deberíamos tener la posibilidad de autorizar a que nuestro cadáver quedara a disposición de los frustrados necrófilos. La propuesta ejemplifica a la perfección hasta qué punto la postura políticamente correcta contra el acoso materializa la vieja idea de Kierkegaard de que el único semejante bueno es el semejante muerto. Un semejante muerto —un cadáver— es la pareja sexual ideal del

sujeto «tolerante» que intenta eludir toda clase de acoso. Por definición, es imposible acosar a un cadáver; al mismo tiempo, un cuerpo muerto *no goza*, con lo que la inquietante amenaza del exceso de goce del otro queda eliminada.

El espacio ideológico de esa «tolerancia» está limitado por dos polos: la ética y la jurisprudencia. Por un lado, la política —tanto en su versión tolerante-liberal como en su versión «fundamentalista»— se concibe como la realización de posicionamientos éticos (sobre los derechos humanos, el aborto, la libertad, etc.) anteriores a la política; por otra (y de forma complementaria) se

formula en el lenguaje de la jurisprudencia (cómo encontrar el equilibrio adecuado entre los derechos de los individuos y de las comunidades, etc.). Aquí, la referencia a la religión puede desempeñar un papel positivo: resucitar la dimensión propia de lo político, repolitizar la política, permitir a los agentes políticos escapar de la maraña ético-legal. El viejo sintagma «teológico-político» adquiere una nueva relevancia: no solo es que toda política se cimiente en una visión «teológica» de la realidad, sino que toda teología es intrínsecamente política, es una ideología de un nuevo espacio colectivo

(como las comunidades de creyentes en el cristianismo primitivo o la *umma* en los inicios del islam). Parafraseando a Kierkegaard, podemos decir que lo que necesitamos en la actualidad es una suspensión *teológico-política* de lo ético.

En la proliferación actual de nuevas formas de espiritualidad, suele ser difícil reconocer las verdaderas huellas de un cristianismo que se mantiene fiel a su núcleo teológico-político. Encontramos una pista en G. K. Chesterton, que dio la vuelta a la idea habitual (y errónea) según la cual el paganismo de la Antigüedad es una

afirmación gozosa de la vida, mientras que el cristianismo impone un orden sombrío de culpa y renuncia. En realidad, es al revés: el paganismo es profundamente melancólico, porque, aunque predica una vida de placeres, lo hace siempre entonando un «disfruta mientras puedas: al final, te esperan la decadencia y la muerte». Por el contrario, el cristianismo, bajo la engañosa superficie de la culpa y la renuncia, transmite un mensaje de infinita alegría: «El círculo exterior del cristianismo es una rígida guarnición de abnegaciones éticas y sacerdotes profesionales; pero dentro de esa

guarnición inhumana encontramos la vieja vida humana, que baila como los niños y bebe vino como los hombres; pues el cristianismo es el único marco de la libertad pagana» [20].

¿No es *El señor de los anillos* de Tolkien la máxima prueba de esa paradoja? Solo un cristiano devoto pudo haber concebido un universo pagano tan soberbio, lo cual confirma que *el paganismo es el sueño cristiano por antonomasia*. Por eso, los críticos cristianos conservadores que expresaron su temor de que *El señor de los anillos* socavara el cristianismo con su retrato de la magia pagana no comprendían lo

esencial, la conclusión perversa que resulta inevitable: ¿quieres disfrutar del sueño pagano de la vida placentera sin pagar el precio de la tristeza melancólica por ella? ¡Elige el cristianismo!

Por eso, *Las crónicas de Narnia*, de C. S. Lewis, constituye en última instancia un fracaso: no funciona porque intenta introducir en el universo mítico pagano motivos cristianos (el sacrificio del león en la primera novela, semejante al de Cristo, etc.). En lugar de cristianizar el paganismo, esta estrategia paganiza el cristianismo, lo vuelve a reinscribir en el universo pagano, al que

sencillamente no pertenece, con lo que el resultado es un mito pagano falso. Aquí se da una paradoja idéntica a la de la relación entre el *Anillo del nibelungo* de Wagner y su *Parsifal*. Se suele afirmar que el *Anillo* es una epopeya del paganismo heroico (ya que sus dioses son nórdico-paganos), mientras que *Parsifal* representa la cristianización de Wagner (su genuflexión ante la Cruz, como dijo Nietzsche). Sin embargo, hay que dar la vuelta a esta afirmación: es en el *Anillo* donde Wagner se acerca más al cristianismo, mientras que *Parsifal*, lejos de ser una obra cristiana, pone en escena una retraducción obscena del

cristianismo, convertido en el mito pagano de la renovación cíclica de la fertilidad mediante la recuperación del rey [21]. De ahí que no sea difícil imaginar una versión alternativa de *Parsifal*, con un giro argumental en mitad de la historia, y que, en cierto sentido, también fuera fiel a Wagner; una especie de *Parsifal* pasado por el tamiz de Feuerbach, en cuyo segundo acto Kundry *lograse* seducir a Parsifal. Lejos de poner a Parsifal en manos de Klingsor, el acto libera a Kundry del dominio de Klingsor. Así, cuando, al final del acto, Klingsor se acerca a la pareja, Parsifal hace exactamente lo

mismo que en la versión de Wagner (destruir el castillo de Klingsor), pero a continuación se marcha a Montsalvat *con* Kundry. En nuestro final, Parsifal llega con Kundry justo a tiempo de salvar a Amfortas, proclamando que el estéril reino masculino del Grial ha terminado y que, para restaurar la fertilidad de la tierra, hay que readmitir la feminidad, volver al equilibrio (pagano) de lo masculino y lo femenino. Después, Parsifal se convierte en el nuevo rey, con Kundry como reina, y al cabo de un año nace Lohengrin.

A menudo no nos damos cuenta de la circunstancia —tan evidente, que resulta

elusiva— de que el *Anillo* de Wagner es la obra de arte paulina por antonomasia. Su principal tema es el fracaso del imperio de la Ley, y el paso que mejor abarca el trayecto interior de la obra es el que lleva de la Ley al amor. Hacia el final de *El ocaso de los dioses*, Wagner supera su propia ideología (feuerbachiana, «pagana») sobre el amor, en la que el amor de una pareja (hetero)sexual constituye el máximo paradigma. La última transformación de Brunilda es la transformación que lleva de *eros* a *ágape*, del amor erótico al amor político. El *eros* no puede superar realmente a la Ley; solo puede explotar

con intensidad ocasional, a modo de transgresión momentánea de la Ley, como la llama de Siegmund y Sieglinde, que se consume a sí misma instantáneamente. El *ágape* es lo que queda después de asumir las consecuencias del fracaso del *eros*.

En efecto, en la muerte de Brunilda hay una dimensión que recuerda a la de Jesucristo, pero solo en el sentido de que la muerte de Jesucristo marca el nacimiento del Espíritu Santo, la comunidad de creyentes unidos por el *ágape*. No es de extrañar que uno de los últimos versos de Brunilda sea «Ruhe, ruhe, du Gott!» («¡Muere en paz,

Dios!»). Su acto cumple el deseo de Wotan de asumir libremente su inevitable muerte. Lo que queda tras el ocaso es la masa humana observando silenciosa el cataclismo, una masa que, en la innovadora puesta en escena de la versión de Chéreau y Boulez, se queda mirando a los espectadores cuando acaba la música. Ahora, todo está en sus manos, sin que cuenten con la garantía de Dios ni de ningún Otro. Corresponde a esa masa actuar como el Espíritu Santo y poner en práctica el *ágape*:

El motivo de la redención es un mensaje transmitido al mundo

entero, pero, como todas las pitonisas, la orquesta se expresa oscuramente y hay varias formas de interpretar su mensaje [...] ¿No lo escuchamos, no deberíamos escucharlo, con desconfianza y angustia, una desconfianza comparable con la esperanza ilimitada que esta humanidad abriga y que siempre ha estado en juego, silenciosa e invisible, en las atroces batallas que han destrozado a los seres humanos a lo largo del *Anillo*? Los dioses ya han vivido; hay que reconstruir y reinventar los

valores de su mundo. Los hombres viven como al borde de un abismo: escuchan, tensos, el oráculo que retumba desde las profundidades de la tierra [22].

No existe garantía de redención por el amor: la redención es una mera posibilidad. En consecuencia, estamos en el corazón del cristianismo: el propio Dios hizo una apuesta pascaliana. Al morir en la cruz, hizo un gesto arriesgado, sin garantías de obtener un resultado final; nos proporcionó —a nosotros, la humanidad— el S1 vacío, el significante amo, y corresponde a la

humanidad suplementarlo con la cadena de S2. Lejos de poner el punto sobre la i, el acto divino representa más bien la apertura de un nuevo comienzo, y corresponde a la humanidad estar a su altura, decidir su significado, hacer algo con él. Como la predestinación, que nos condena a una actividad frenética, el Acontecimiento es *puro signo vacío* y tenemos que trabajar para producir su significado. Ahí reside el terrible *riesgo de la revelación*: la «revelación» significa que Dios asumió el riesgo de jugárselo todo, de «comprometerse existencialmente» sin reservas, entrando, por así decirlo, en su propia

obra, formando parte de la creación, exponiéndose a la contingencia radical de la existencia. La verdadera Apertura no es la de la indecidibilidad, sino la de la vida después del Acontecimiento, la de la extracción de las consecuencias. Pero, ¿de las consecuencias de qué? Precisamente, del nuevo espacio abierto por el Acontecimiento. La angustia de la que habla Chéreau es la angustia del acto.

La propaganda actual —no solo en el sentido político estrecho— se dirige a la propia posibilidad de esa Apertura: lucha contra algo de lo que no es consciente, ante lo que está

estructuralmente ciega; no las fuerzas que se le contraponen de verdad (los opositores políticos), sino la *posibilidad* (el potencial utópico revolucionario-emancipador) inmanente a la situación:

El objetivo de toda propaganda enemiga no es aniquilar una fuerza existente (esta función suele dejarse a cargo de las fuerzas policiales), sino aniquilar *una posibilidad que existe en la situación, pero que pasa inadvertida*. Esta posibilidad también pasa

inadvertida para los creadores de la propaganda, puesto que sus características son inmanentes a la situación, pero, al mismo tiempo, no se manifiestan en ella [23].

Por eso, la propaganda enemiga contra la política emancipadora radical es cínica por definición, no ya en el sentido de que no cree en lo que dice, sino en otro mucho más elemental: es cínica precisamente *porque cree* en lo que dice, dado que es un mensaje que transmite la convicción resignada de que el mundo en que vivimos, sin ser el

mejor posible, es el menos malo, con lo que todo cambio radical solo puede empeorarlo.

Capítulo I: El cristianismo contra lo sagrado

Slavoj Žižek

Aunque el origen de la frase «Si Dios no existe, todo está permitido» se suele situar en *Los hermanos Karamázov*, en realidad Dostoyevski nunca la formuló [24]. (El primero que se la atribuyó fue Sartre en *El ser y la nada*.) Sin embargo, que esa atribución errónea haya persistido durante decenios

demuestra que, aunque sea factualmente falsa, pone el dedo en cierta llaga de nuestro edificio ideológico. No es de extrañar que a los conservadores les guste recurrir a ella para referirse a los escándalos de la elite atea y hedonista: desde los millones de personas muertas en los gulags hasta la zoofilia y el matrimonio homosexual, ahí es donde siempre acabamos cuando negamos toda autoridad trascendente que ponga unos límites insuperables a la conducta humana. Sin esos límites —argumentan— no hay una barrera última que impida explotar despiadadamente a nuestros semejantes, utilizarlos como

instrumentos para nuestro propio beneficio y placer, esclavizarlos y humillarlos o asesinarlos en masa. Lo único que nos separa de ese vacío moral son «pactos entre lobos» temporales y no obligatorios, limitaciones autoimpuestas aceptadas en beneficio de la propia supervivencia y bienestar, que pueden transgredirse en cualquier momento... Pero, ¿de verdad es así?

De todos es sabido que, según Jacques Lacan, la práctica psicoanalítica nos enseña a dar la vuelta a la máxima de Dostoyevski: «Si no hay Dios, todo está prohibido». Esta inversión va en contra de la moralidad

habitual: en una reseña por lo demás favorable de un libro sobre Lacan, un periódico esloveno de izquierdas ofreció esta versión de la frase: «¡Aunque Dios no exista, no todo está permitido!»; una vulgaridad benévola, que mudaba la inversión provocadora de Lacan en una tranquilizadora garantía de que hasta los ateos respetamos ciertos límites éticos... Sin embargo, aun cuando la versión de Lacan parece una paradoja insustancial, una mirada rápida a nuestro paisaje moral confirma que resulta mucho más apropiada para describir el universo de los hedonistas liberales ateos: dedican su vida a la

búsqueda del placer, pero como no hay una autoridad externa que les garantice el espacio de esa búsqueda, se ven atrapados en una densa red de regulaciones autoimpuestas políticamente correctas, como si los controlara un superyó mucho más severo que el de la moralidad tradicional. Se obsesionan con la idea de que, al buscar su placer, pueden humillar a otros o transgredir su espacio, de modo que regulan su conducta con normas detalladas para no «acosar» a nadie, por no hablar de la regulación, igualmente compleja, del cuidado a su persona (estar en forma, comer sano, vivir en

paz...)). De hecho, no hay nada más opresivo y regulado que ser un simple hedonista.

Lo segundo que cabe señalar, en correlación estricta con la primera observación, es que, en la actualidad, a quienes todo les está permitido es más bien a quienes se refieren a Dios de una manera crudamente directa y se consideran instrumentos de Su voluntad. Son los llamados fundamentalistas los que practican una versión pervertida de lo que Kierkegaard llamó la suspensión religiosa de la ética: en una misión encomendada por Dios, nos está permitido matar a miles de inocentes...

Pero, ¿por qué presenciamos en la actualidad un surgimiento de la violencia justificada desde un punto de vista religioso (o étnico)? Porque vivimos en una época que se considera postideológica. Como ya no es posible apelar a grandes causas públicas para llevar a cabo una violencia a gran escala (o una guerra), es decir, como nuestra ideología hegemónica nos llama a disfrutar de la vida y realizarnos, es difícil para la mayoría superar la repulsión que provoca la tortura y el asesinato de otro ser humano. La inmensa mayoría de la gente es espontáneamente moral: torturar o

asesinar a un ser humano les resulta profundamente traumático. Por tanto, para que lo hagan, se necesita una causa más grande, «sagrada», que haga que los insignificantes reparos individuales al asesinato parezcan triviales. La religión y la etnia desempeñan este papel perfectamente. Por supuesto, hay casos de ateos patológicos capaces de cometer matanzas solo por placer, sin ningún otro propósito, pero son raras excepciones. La mayoría de la gente necesita una anestesia de su sensibilidad elemental ante el sufrimiento del otro. Para ello se necesita una causa sagrada: sin ella, tendríamos que soportar el peso de

nuestros actos, sin un Absoluto que nos descargue de nuestra responsabilidad última. Los ideólogos religiosos suelen afirmar que, sea o no verdadera, la religión hace que personas por lo demás malas realicen algunos actos buenos. A tenor de nuestra experiencia, deberíamos sostener más bien la idea de Steve Weinberg de que, aunque sin religión la gente buena seguiría haciendo cosas buenas y la gente mala cosas malas, solo la religión consigue que la gente buena haga cosas malas.

No menos importante resulta que parezca posible afirmar lo mismo de la exhibición de la llamadas «debilidades

humanas»: formas extremas y aisladas de sexualidad practicadas por algunos hedonistas impíos se convierten inmediatamente en símbolos representativos de la depravación de los ateos, mientras que cualquier reflexión sobre, digamos, el vínculo entre un fenómeno mucho más extendido como la pederastia entre los sacerdotes y la Iglesia como institución se rechaza como una calumnia antirreligiosa. La historia, bien documentada, de la protección institucional dada por la Iglesia católica a los sacerdotes pederastas es otro buen ejemplo de que, si Dios existe, todo está permitido (para quienes se legitiman a sí

mismos como sus sirvientes). Lo que hace tan repulsiva la protección a los pederastas es que no la practican los tolerantes hedonistas, sino —para más inri— la propia institución que pretende ser el guardián moral de la sociedad.

Pero, ¿qué hay de las matanzas estalinistas? ¿De la liquidación extralegal de millones de personas anónimas? Es fácil comprobar que esos crímenes siempre estaban justificado por el dios sustitutivo de los estalinistas, «el Dios que fracasó», como Ignazio Silone, uno de los grandes desencantados del comunismo, lo llamó. Los estalinistas tenían su propio Dios, y

por eso todo les estaba permitido. Dicho de otro modo, aquí rige la misma lógica de la violencia religiosa. Los estalinistas no se veían como individualistas hedonistas abandonados a su libre albedrío, sino como instrumentos del progreso histórico, de una necesidad que impulsaba a la humanidad hacia el estado «más elevado» del comunismo; esta referencia a su propio Absoluto (y a su relación privilegiada con él) les permitió hacer lo que querían (o consideraban necesario). Por eso, en cuanto aparecieron grietas en su coraza protectora, el peso de sus actos se

volvió intolerable para muchos comunistas, al tener que enfrentarse a sus actos como actos propios, sin el amparo de una razón histórica más elevada. Por eso, tras el discurso pronunciado en 1956 por Jrushchov en el que denunciaba los crímenes de Stalin, se suicidaron muchos cuadros: el discurso no les había informado de nada nuevo, conocían más o menos todos los hechos, pero habían quedado despojados de la legitimación histórica de sus crímenes por el Absoluto histórico del comunismo.

El estalinismo añade otro giro perverso a esta lógica: para justificar su

despiadado ejercicio del poder y de la violencia, los estalinistas no solo tuvieron que elevar su propio papel a la categoría de instrumento de lo Absoluto, sino también que demonizar a sus oponentes, a representarlos como la corrupción y la decadencia personificadas. Lo mismo resulta aplicable, e incluso en mayor medida, al fascismo. Para los nazis, todo fenómeno de depravación quedaba elevado de inmediato a la categoría de símbolo de la degeneración judía. Inmediatamente se afirmó una continuidad entre especulación financiera, antimilitarismo, modernidad cultural, libertad sexual,

etc., dado que se pensaba que todo eso emanaba de la misma esencia judía, de la misma instancia medio oculta que controlaba en secreto la sociedad. Esa demonización tenía una función estratégica precisa: servía a los nazis de justificación para hacer lo que querían, porque, contra ese enemigo, en un estado de emergencia permanente, está permitido todo.

Por último, no debemos pasar por alto lo más irónico: si bien muchos de los que deploran la desintegración de los límites trascendentes se presentan como cristianos, el anhelo de un nuevo límite externo/trascendente, para un

agente divino que lo impone, es profundamente no cristiano. El dios cristiano no es un dios de limitaciones trascendentes, sino un dios de amor inmanente; después de todo, Dios es amor, está presente cuando hay amor entre sus seguidores. Por tanto, no es de extrañar que algunos cristianos afirmen abiertamente la idea de Lacan según la cual, si Dios existe, todo está permitido. Esa afirmación es resultado de la idea cristiana de la superación de la Ley prohibitoria en el amor: si moras en el amor divino, no necesitas prohibiciones, puedes hacer lo que te plazca; si realmente moras en el amor divino,

nunca querrás hacer ningún mal... San Agustín ya propuso la fórmula de la suspensión religiosa «fundamentalista» cuando escribió: «Ama a Dios y obra a tu gusto» (o «Ama y haz lo que quieras»: desde la perspectiva cristiana, las dos son equivalentes, porque Dios *es* Amor). Por supuesto, la trampa está en que, si de verdad amas a Dios, entonces querrás lo que quiera Él: lo que le guste a Él te gustará a ti, y lo que le disguste te hará desgraciado. No es que puedas «hacer todo lo que quieras»: si tu amor por Dios es auténtico, garantiza que todo lo que quieras hacer se atenderá a los más altos criterios morales. Todo esto se

parece un poco a ese chiste que dice: «Mi novia nunca llega tarde: si llega tarde, deja de ser mi novia». Si amas a Dios, puedes hacer lo que te plazca, porque, si haces algo malo, eso prueba que, en realidad, no amas a Dios. Sin embargo, la ambigüedad persiste, dado que no hay ninguna garantía externa a tu creencia acerca de lo que Dios quiere de verdad que hagas. En ausencia de criterios éticos externos a tu creencia en Dios y a tu amor por Él, siempre hay el peligro de que utilices tu amor a Dios como una legitimación para cometer los actos más horrendos.

Por otra parte, cuando Dostoyevski

introduce la idea según la cual si Dios no existe, todo está permitido, en absoluto se limita a advertirnos contra la libertad ilimitada, es decir, en propugnar que Dios es la instancia de una prohibición trascendente que limitaría la libertad humana. En una sociedad dominada por la Inquisición, desde luego no está permitido todo: Dios obra aquí no como fuente de libertad, sino como un poder supremo que constriñe nuestra libertad. El sentido de la parábola del Gran Inquisidor radica precisamente en que dicha sociedad destruye el propio mensaje de Jesucristo: si habitara en ella, lo

quemarían por ser un peligro mortal para la felicidad y el orden públicos, dado que entregó a la gente el don (que resulta ser una pesada carga) de la libertad y la responsabilidad. La pretensión implícita de que, si Dios no existe, todo está permitido, resulta ser entonces mucho más ambigua. Merece la pena examinar con mayor detenimiento esta parte de *Los hermanos Karamázov*, la larga conversación del libro quinto que mantienen Iván y Aliosha en un restaurante. Iván le cuenta a Aliosha una historia que se le ha ocurrido sobre el Gran Inquisidor: Jesucristo vuelve a la Tierra en Sevilla en los tiempos de la

Inquisición; tras obrar varios milagros, el pueblo lo reconoce y lo adora, pero la Inquisición se apresta a detenerlo y lo sentencia a morir en la hoguera al día siguiente. El Gran Inquisidor va a verlo a su celda para decirle que la Iglesia ya no lo necesita: su vuelta es un impedimento para la misión de la Iglesia, que consiste en hacer feliz a la gente. Jesucristo ha juzgado mal la naturaleza humana: la inmensa mayoría de la humanidad no sabe utilizar la libertad que les ha dado; al dar a los seres humanos libertad para elegir, Jesucristo ha hecho imposible la redención de la mayor parte de la

humanidad y la ha condenado al sufrimiento.

Para hacer feliz a la gente, el inquisidor y la Iglesia siguen «al sabio y temible espíritu de la destrucción y la muerte»: el demonio, el único que puede proporcionar los instrumentos para acabar con el sufrimiento humano y unir a todo el mundo bajo el estandarte de la Iglesia. La multitud debe ser guiada por esos pocos que son lo bastante fuertes para asumir la carga de la libertad; solo así la humanidad entera podrá vivir y morir felizmente en la ignorancia. Esos pocos son los verdaderos mártires y dedican su vida a proteger a la

humanidad de tener que enfrentarse al libre albedrío. Por eso, cuando el demonio tentó a Jesucristo en el desierto, este hizo mal en rechazar la propuesta de que las piedras se convirtieran en panes: la gente seguirá siempre a quienes llenen su estómago. Jesucristo resistió a la tentación diciendo: «No solo de pan vive el hombre»; con ello pasó por alto que para exigir a los hombres que sean virtuosos, primero hay que alimentarlos (o, como dijo Brecht en *La ópera de los tres peniques*: «*Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral!*»).

En lugar de responder al Inquisidor,

Jesucristo, que ha guardado silencio todo el rato, le da un beso en los labios. Asombrado, el Inquisidor lo libera, pero le dice que no regrese nunca... Aliosha reacciona a la historia repitiendo el gesto de Jesucristo: da un suave beso a Iván en los labios.

El sentido de la historia no consiste simplemente en atacar a la Iglesia y en abogar por la vuelta de la plena libertad que Jesucristo nos otorga. El propio Dostoyevski no podía dar una respuesta sencilla a la cuestión. Cabe sostener que la historia de la vida del *starets* Zosima, que viene casi inmediatamente a continuación, es un intento de responder

a las preguntas de Iván. En su lecho de muerte, Zosima relata cómo encontró la fe en su rebelde juventud, en mitad de un duelo, y decidió hacerse monje. Enseña que la gente debe perdonar a sus semejantes reconociendo sus propios pecados y su culpa ante ellos: no existe el pecado aislado, así que todo el mundo es responsable de los pecados del prójimo... ¿No es esta la versión de Dostoyevski de la idea de que, si Dios no existe, todo está prohibido? Si el don que nos concede Jesucristo es el de hacernos radicalmente libres, esta libertad trae consigo la pesada carga de la responsabilidad total. ¿Entraña esta

postura más auténtica también un sacrificio? Depende de lo que entendamos por sacrificio.

En su «Esbozo de un concepto fenomenológico del sacrificio» [25], Jean-Luc Marion comienza afirmando que nuestra época impía ha «abolido toda diferencia entre lo sagrado y lo profano, y, por tanto, toda posibilidad de superarla mediante un *sacrifiement* (o, a la inversa, mediante una profanación)». Lo primero que cabe examinar es la distinción de Agamben entre lo secular y lo profano: lo profano no es lo secular-utilitario, sino el resultado de la profanación de lo sagrado, y, por tanto,

es inherente a lo sagrado. (Hay que tomar la fórmula «hacer sagrado» al pie de la letra: el sacrificio hace que un objeto ordinario sea sagrado, es decir, en el objeto como tal, en su ser inmediato, no hay nada sagrado.) A continuación, Marion proporciona una detallada descripción de las tres formas principales del sacrificio.

En primer lugar, está la modalidad negativa-destructiva, que perdura en nuestra época impía como pura destrucción (terrorista): ya solo podemos aprehender lo Sagrado mediante actos de destrucción carentes de sentido, que sustraen algo del curso

utilitario-funcional de las cosas. Una cosa se «hace sagrada» destruyéndola: por eso, las ruinas del 11 de septiembre (la «zona cero») son sagradas... (En este punto, Marion añade una subdivisión a este sacrificio negativo-destructivo: el sacrificio ascético de todos los bienes o caracteres materiales, «patológicos», del Yo para afirmar el propio Yo en su autonomía autárquica. Como lo sacrificado es un contenido «patológico», no esencial, la operación permite la autoapropiación de la autonomía autárquica del Yo: al hacer el sacrificio, no pierdo nada, es decir, solo pierdo lo que en sí mismo es

irrelevante.)

En segundo lugar, está la modalidad del intercambio, el sacrificio como dádiva condicional. Damos algo para obtener algo a cambio: «el sacrificio no destruye más de lo que cede la dádiva; o, mejor dicho, cuando el sacrificio destruye y la dádiva cede, trabajan exactamente del mismo modo para establecer la economía de la reciprocidad». Eso lleva a un callejón sin salida, puesto que el sacrificio como acto e intercambio se cancela a sí mismo:

La verdad del sacrificio

acaba en un intercambio, es decir, en la no verdad del sacrificio, porque el sacrificio tendría que consistir precisamente en ceder sin tomar nada a cambio; en consecuencia, es también equivalente a la verdad del no regalo por excelencia, es decir, a la confirmación de que, cuando una persona tiene fe, habla de sacrificio y lo lleva a cabo, de hecho siempre espera un intercambio, y un intercambio que le favorezca, en tanto ha afirmado que lo ha perdido todo.

El problema estriba en determinar si esas dos modalidades de sacrificio son suficientes. Marion deja claro que, en la lógica del intercambio, la dimensión esencial del sacrificio, la de dar de forma superflua, se pierde: «La dádiva puede y debe liberarse del intercambio dejando que su significado natural se reduzca a lo dado. Pues mientras la economía (del intercambio) crea una economía de la dádiva, la dádiva, reducida a lo dado, se sustrae de la economía, al liberarse de las reglas del intercambio». Obsérvese la exacta simetría entre los dos aspectos: si el sacrificio-como-destrucción acaba en la

autoapropiación de la autonomía, que cancela la propia dimensión del sacrificio (dado que perdemos solo lo no esencial-indiferente), el sacrificio-como-intercambio cancela la dimensión del intercambio: realmente, no sacrifico ni entrego nada, dado que cuento con que la autoridad suprema para la que hago el sacrificio me retribuya por lo que he dado. En los dos casos, la pérdida sacrificial queda cancelada.

Lo que falta en esta descripción es una dimensión más radical del intercambio, inmanente al sacrificio-como-intercambio: primero debo sacrificar algo para entrar en el ámbito

del intercambio, y ese sacrificio es anterior a todo sacrificio particular de algún contenido y objeto. El sacrificio en mi propia posición subjetiva hace de mí un sujeto de intercambio. Ese sacrificio es el precio que hay que pagar por el sentido: sacrifico el contenido por la forma, es decir, entro en la forma dialógica del intercambio. Aunque mi sacrificio no tenga ningún efecto, puedo interpretar tal cosa como una respuesta (negativa), dado que puedo interpretar todo lo que suceda a partir de ese momento como una respuesta con sentido: comoquiera que sea, hay alguien con quien comunicarse, alguien a

quien puedo ofrecer mi sacrificio.

En tercer lugar, para elaborar un concepto de sacrificio que no se anule a sí mismo, Marion se centra en la paradoja de la dádiva (o del sacrificio como dádiva, para ser más exactos), el acto puro de dar sin obtener nada a cambio. La paradoja consiste en que, si la dádiva se da realmente, al margen de toda economía de intercambio, entonces se cancela como dádiva, puesto que lo dado de la dádiva y, por tanto, su dador desaparecen: «El receptor no puede aceptar la dádiva mientras vea en ella el rostro y el poder de su anterior propietario. Dicho propietario, el dador,

debe desaparecer para que la dádiva pueda empezar a parecer algo dado; por último, el dador debe desaparecer por completo para que la dádiva aparezca como definitivamente dada, es decir, como cedida». Aquí aparece el sacrificio, en virtud del cual lo dado (y, en consecuencia, el dador) se hacen visibles:

El sacrificio devuelve la dádiva a lo dado, de lo que procede, al retornarlo al propio retorno que lo constituye en origen. El sacrificio no abandona la dádiva, sino que mora en ella

por completo. Lo manifiesta retornando a la dádiva lo dado, porque lo repite a partir de su origen [...]. No se trata de una contradádiva, como si el dador necesitara o bien recuperar lo dado (intercambio) o bien recibir un tributo suplementario (la gratitud como salario simbólico), sino de reconocer la dádiva como tal, repitiendo en sentido inverso el proceso de dar, restituyendo la dádiva ahí y rescatándola de su caída factual a la categoría de objeto encontrado (despojado del

carácter de lo dado).

En un sacrificio de esta índole, no pierdo nada. Simplemente, lo que tengo queda afirmado como dádiva. No es de extrañar que el principal ejemplo de Marion sea el de Abraham e Isaac, en el que Abraham no pierde a su hijo: lo único que debe hacer es manifestar su disposición a sacrificarlo, a partir del reconocimiento de que su hijo no es suyo, de que es una dádiva que le ha dado Dios:

A condición de advertir que, al impedirle que mate a Isaac,

Dios no rechaza el sacrificio de Abraham: anula solo que llegue a la muerte, porque tal cosa no pertenece a la esencia del sacrificio. La muerte de Isaac solo se habría ajustado al concepto común de sacrificio (destrucción, desposesión, intercambio y contrato) [...]. Al perdonar a Isaac, reconocido (por Abraham) a partir de ahora como una dádiva (de Dios), Dios vuelve a dárselo, se lo da por segunda vez; presentando la dádiva mediante una redundancia, la consagra

definitivamente como dádiva [...]. El sacrificio redobla la dádiva y la confirma como tal por vez primera.

La expresión «como tal» resulta crucial: mediante la repetición, la dádiva ya no queda obliterada por lo dado, sino afirmada como dádiva. Así, pues, ¿quién se sacrifica aquí? La dádiva y el sacrificio se oponen: Dios da una dádiva, el hombre la sacrifica para recuperarla como lo dado... El sacrificio se detiene en el último momento, como una oferta amable que se debe rechazar: ofrezco algo (mis

disculpas, pagar la cuenta...), pero a condición de que rechaces la oferta. Sin embargo, aquí se da una diferencia crucial: mientras que en una oferta que se debe rechazar tanto el dador como el receptor saben que la oferta *se debe* rechazar, en el sacrificio como dádiva repetida recupero la dádiva (se me vuelve a dar) solo si *de verdad* estaba dispuesto a perderla. Pero, ¿puede decirse lo mismo del sacrificio de Jesucristo, con el que pierde la vida y la recupera en la Resurrección? ¿Quién es ahí el dador y el receptor? En un intento enrevesado y poco convincente de lograr que el sacrificio de Jesucristo

encaje en este esquema, Marion ve a Dios Padre como el dador, al Hijo como receptor y al Espíritu Santo como el objeto de sacrificio que Jesucristo devuelve a su padre y recupera (en la Resurrección) como dádiva:

La muerte del Cristo constituye un sacrificio en un sentido distinto del habitual: al devolver su espíritu al Padre, que se lo ha dado, Jesucristo hace que el velo del Templo (que separa a Dios de los hombres y lo vuelve invisible a sus ojos) se rasgue, y él mismo se muestra

como «verdaderamente hijo de Dios» (Mateo 27, 51-54), con lo que hace aparecer al invisible Padre. La dádiva hace visible al dador y el proceso (trinitario) de dar.

¿Acaso el sentido del sacrificio de Jesucristo —que es el del propio Jesucristo, quien, al morir en la cruz, da su vida como dádiva incondicional a la humanidad, su receptora— no se pierde aquí? ¿No es la interpretación de Marion básicamente precristiana, puesto que reduce a Jesucristo al papel de mero mediador y se centra en Dios Padre

como el único dador verdadero? ¿No son las cosas exactamente al revés? ¿Acaso lo que *aparece* en la cruz de forma más palmaria no es precisamente Jesucristo como dador, y no Dios Padre, que desaparece tras la fascinante figura del Cristo sufriente? ¿No es su sacrificio la dádiva por antonomasia? Dicho de otro modo, ¿no resulta mucho más apropiado interpretar la muerte de Jesucristo como un sacrificio de verdad, en el que Jesucristo muere real y plenamente en la cruz para entregar a los hombres la dádiva del Espíritu Santo (la comunidad de creyentes)? Por otra parte, si tomamos esa dádiva en toda su

radicalidad, ¿no nos obliga a interpretar su significado como la plena aceptación de que Dios ha muerto, de que el Otro no existe? El Espíritu Santo no es el Otro de la comunidad simbólica, sino una comunidad que *ne s'autorise que de lui-même*, ante la ausencia radical de apoyo por parte del Otro. Eso significa que el sacrificio de Jesucristo abole (sacrifica) precisamente la forma más perversa de sacrificio, la que falta en la clasificación de Marion y cuyo papel capital desarrolló Lacan.

Según Lacan, esta otra clase de sacrificio, «perverso», tiene dos modalidades. En primer lugar, un

sacrificio representa la denegación de la impotencia del Otro: en lo fundamental, el sujeto no ofrece su sacrificio para aprovecharse él mismo del sacrificio, sino para llenar la falta *existente en el Otro*, para apoyar la apariencia de la omnipotencia del Otro, o, al menos, para darle consistencia. Permítaseme recordar *Beau Geste*, melodrama hollywoodiense de aventuras producido en 1939, en el que el mayor de los tres hermanos que viven con su benevolente tía, roba —en lo que parece un gesto desagradecido de crueldad excesiva— el collar de diamantes, extraordinariamente caro, que es el

orgullo de la familia, y desaparece con él, sabiendo que arruina su reputación, que siempre se le recordará como el ruin desfalcador de su benefactora. ¿Por qué lo ha hecho? Al final de la película, nos enteramos de que lo ha hecho para impedir que se descubra que el collar era una falsificación: solo él sabía que la tía había tenido que venderlo a un rico maharajá para salvar a la familia de la ruina y lo había sustituido por una vulgar imitación. Justo antes del «robo» se había enterado de que un tío lejano que codiciaba el collar quería venderlo para ganar dinero; de producirse la venta, sin duda se descubriría que era

falso, así que la única forma de proteger el honor de la tía —y, por tanto, el de la familia— era escenificar el robo... Ahí tenemos la ilusión propia del robo: ocultar que, en última instancia, *no hay nada que robar*. Con ello, se oculta la falta constitutiva del Otro, es decir, se mantiene la ilusión de que el Otro poseía lo que se le ha robado. Si en el amor se da lo que no se posee, en un delito por amor se roba al Otro amado lo que no posee... A eso alude el *beau geste* al que alude el título de la película. Y ahí reside asimismo el significado del sacrificio: uno se sacrifica (sacrifica su honor y su futuro

en la sociedad digna) para mantener la apariencia del honor del Otro, para salvar al amado Otro de la vergüenza.

El sacrificio ofrece todavía otra dimensión, mucho más siniestra. Permítaseme citar otro ejemplo cinematográfico. *Enigma* (1983), de Jeannot Szwarc, la historia de un periodista disidente metido a espía que emigra a Occidente, es reclutado por la CIA y enviado a Alemania Oriental para apoderarse de un chip que permite leer todas las comunicaciones entre el cuartel general del KGB y sus agentes. Algunos indicios le hacen sospechar que en la misión hay algo que no encaja, que

han avisado a los alemanes y a los rusos de su llegada. ¿Cuál es la verdad? ¿Tienen los comunistas un topo en el cuartel general de la CIA que les ha informado de su misión secreta? Al final de la película, nos enteramos de que la solución es mucho más ingeniosa: la CIA *ya posee* el chip, pero, por desgracia, los rusos lo sospechan, con lo que han dejado de utilizarlo para sus comunicaciones. El auténtico propósito de la operación es convencer a los rusos de que la CIA no tiene el chip, contando, por supuesto, con la probabilidad de que detengan al espía. Por tanto, al abortar la misión, los rusos se convencerán de

que los americanos no tienen el chip y que, por tanto, es un medio de comunicación seguro... El aspecto trágico de la historia radica en que la CIA *quiere* que la misión fracase: se sacrifica al agente por adelantado para convencer al oponente de que no se está en posesión de su secreto.

La estrategia consiste aquí en escenificar una operación para convencer al Otro (el enemigo) de que no se tiene lo que se busca; en resumen, se finge una falta, un deseo, para ocultar al Otro que ya se está en posesión de la *agalma*, el secreto más íntimo del Otro. ¿No está en cierto modo conectada esta

estructura con la paradoja básica de la castración simbólica como constitutiva del deseo, en la que hay que perder el objeto para obtenerlo en la escala inversa del deseo regulada por la Ley? Se suele definir la castración simbólica como la pérdida de algo que nunca se ha tenido, es decir, el objeto-cause de deseo es un objeto que aparece mediante el propio gesto de su pérdida/abandono; sin embargo, aquí tenemos la estructura opuesta, el fingimiento de una pérdida. En cuanto el Otro de la Ley simbólica prohíbe la *jouissance*, el único modo en que el sujeto puede gozar consiste en fingir que carece del objeto que

proporciona la *jouissance*, es decir, ocultar a la mirada del Otro su posesión representando el espectáculo de la búsqueda desesperada de dicho objeto.

Todo esto arroja nueva luz sobre el tema del sacrificio: uno no se sacrifica para obtener algo del Otro, sino para engañarlo, para convencerlo de que a uno le falta algo, a saber, la *jouissance*. Por eso los neuróticos obsesivos tienen la compulsión de repetir una y otra vez sus rituales de sacrificio: para no reconocer su *goce* ante los ojos del Otro... ¿Qué entrañan esas dos versiones psicoanalíticas del sacrificio desde una perspectiva teológica? ¿Cómo

podemos evitar su trampa? La respuesta se pone de manifiesto en *La marque du sacré*, de Jean-Pierre Dupuy, un libro sobre el vínculo entre el sacrificio y lo sagrado [26]. El libro se enfrenta al misterio último de las llamadas ciencias humanas o sociales, el de los orígenes de lo que Lacan llama «el Otro», Hegel «exteriorización» (*Entäußerung*), Marx «alienación» y —por qué no— Hayek «autotrascendencia»: ¿cómo, a partir de la interacción entre individuos, puede producirse la aparición de un «orden objetivo» que no se puede reducir a dicha interacción, pero que los individuos experimentan como una

instancia sustancial que determina su vida? Es muy sencillo «desenmascarar» esa «sustancia», demostrar, mediante una génesis fenomenológica, cómo va «reificándose» y sedimentándose a partir de la interacción de los individuos: el problema es que la presuposición de esa sustancia espectral/virtual resulta en cierto modo consustancial al hecho de ser humanos. A los que son incapaces de relacionarse con ella en cuanto tal, a los que la subjetivan directamente, se los llama psicóticos: para los psicóticos, detrás del Otro impersonal, hay otro personal, el amo/agente secreto del paranoico que

maneja los hilos. (Dupuy prefiere dejar sin resolver la gran cuestión que hay detrás de este tema —¿puede surgir esa sustancia trascendente de la interacción inmanente entre individuos o debe estar cimentada en una trascendencia *real*?—, mientras nosotros intentamos demostrar que, en cuanto uno se plantea esta cuestión, la respuesta «materialista» es la única coherente.)

La gran innovación teórica de Dupuy consiste en vincular la aparición del Otro con la lógica compleja del sacrificio, constitutiva de la dimensión de lo sagrado, es decir, del surgimiento de la distinción entre lo sagrado y lo

profano: con el sacrificio, el Otro, la instancia trascendente que pone límites a nuestra actividad, queda cimentado. El tercer eslabón de esta cadena es el de la jerarquía: la función última del sacrificio consiste en legitimar y representar un orden jerárquico (que solo es operativo si se cimenta en alguna figura del Otro trascendente). Aquí acontece el primer giro propiamente *dialéctico* en la línea de argumentación de Dupuy: a partir del *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont [27], muestra que la jerarquía no implica solo un orden jerárquico, sino también su inversión inmanente: ciertamente, el

espacio social está dividido en niveles jerárquicos superiores e inferiores, pero *dentro del nivel inferior, lo que está por encima es superior a lo que está por debajo*. La relación entre la Iglesia y el Estado en el cristianismo constituye un ejemplo paradigmático: en principio, por supuesto, la Iglesia está por encima del Estado; sin embargo, como han dejado claro pensadores que van desde san Agustín hasta Hegel, *dentro del orden secular del Estado, el Estado está por encima de la Iglesia* (es decir, la Iglesia, como institución social, debe subordinarse al Estado); si no lo está, si la Iglesia quiere gobernar directamente

también como poder secular, se corrompe inevitablemente desde dentro y queda reducida a no ser más que un mero poder secular, que emplea su doctrina como una ideología para justificarse en ese plano. (Como ha demostrado Dumont, esta inversión paradójica se da, mucho antes del cristianismo, en el vedismo de la antigua India, la primera ideología de la jerarquía verdaderamente elaborada: la casta sacerdotal es, en principio, superior a la guerrera, pero, dentro de la estructura de poder del Estado, los sacerdotes están subordinados *de facto* a los guerreros.)

El siguiente paso de Dupuy, más crucial aún que el primero, consiste en formular este giro dentro de la lógica de la jerarquía —condición inmanente de su funcionamiento— como la autorrelación negativa entre lo universal y lo particular, entre el Todo y sus partes, es decir, como un proceso en que lo universal se encuentra a sí mismo entre sus especies a modo de su «determinación antitética». Si volvemos al ejemplo de la Iglesia y el Estado, la Iglesia es la unidad que abarca toda la vida humana, que representa su autoridad suprema y que confiere a todas sus partes el lugar que les es

propio en el gran orden jerárquico del universo; sin embargo, se encuentra a sí misma como un elemento subordinado del poder terrenal del Estado, que, en principio, está subordinado a ella: la Iglesia, como institución social, está protegida por las leyes del Estado y tiene que obedecerlas. Dado que lo superior y lo inferior también se relacionan aquí como el Bien y el Mal (el ámbito de lo divino frente a la esfera terrenal de luchas por el poder, intereses egoístas, búsqueda de vanos placeres, etc.), cabe decir que, mediante esta inversión inmanente de la jerarquía, el Bien «superior» domina, controla y usa

al Mal «inferior», aunque superficialmente pueda parecer (es decir, a una mirada limitada a la perspectiva terrenal de la realidad como el ámbito de las luchas egoístas por el poder y de la búsqueda de los placeres vanos) que la religión, con su pretensión de ocupar un lugar «más alto», no constituye sino una legitimación de los intereses «más bajos» (es decir, que la Iglesia, en última instancia, únicamente legitima las relaciones sociales jerárquicas). Desde esta perspectiva, la religión es la que maneja los hilos en secreto, es el poder oculto que permite y moviliza el Mal para obtener un Bien

mayor. Es difícil resistirse a la tentación de emplear el término «sobredeterminación»: aunque el poder secular desempeña inmediatamente el papel determinante, dicho papel está sobredeterminado a su vez por el Todo religioso/sagrado. (Por supuesto, para los partidarios de la «crítica de la ideología», la idea de que la religión domina en secreto la vida social, como un poder que controla y dirige con delicadeza la lucha caótica que se desarrolla en ella, es la ilusión ideológica por excelencia.) ¿Cómo debemos interpretar este complejo entrelazamiento autorreflexivo de «lo

superior» y «lo más abajo»? Hay dos grandes posibilidades, que encajan perfectamente con la oposición entre idealismo y materialismo:

(1) La matriz teológica (pseudo)hegeliana tradicional que contiene el *pharmakon*: la Totalidad omnicomprendensiva suprema permite la bajeza del Mal, pero lo contiene y lo hace servir al propósito supremo. Existen muchas figuras de esta matriz: la (pseudo)hegeliana «astucia de la razón» (la razón es la unidad de sí misma y de las pasiones egoístas particulares, a las que moviliza para alcanzar el propósito secreto de la racionalidad universal; la

«marcha de la historia» marxista, en la que la violencia está al servicio del progreso; la «mano invisible» del mercado, que moviliza el egoísmo individual y lo pone al servicio del bien común...

(2) La idea más radical (y auténticamente hegeliana) de un Mal que se diferencia de sí exteriorizándose en una figura trascendente del Bien. Desde esta perspectiva, lejos de abarcar el Mal como un momento subordinado, la diferencia entre el Bien y el Mal es inherente al Mal, el Bien no es más que un Mal universalizado, y el Mal es la unidad de sí mismo y del Bien. El Mal

se autocontrola/autocontiene produciendo el espectro de un Bien trascendente; sin embargo, solo puede lograrlo sustituyendo su modalidad habitual por otra infinitizada/absolutizada. Por eso, la autocontención del Mal mediante la postulación de un poder trascendente que lo limita siempre puede explotar; de ahí que Hegel haya de admitir un exceso de negatividad que siempre amenaza con alterar el orden racional. Todos los debates sobre la «inversión materialista» de Hegel, sobre la tensión entre el Hegel «idealista» y el «materialista», carecen de sentido si no

se cimentan en la existencia de dos formas opuestas de interpretar la autorreflexividad negativa de la universalidad. Lo mismo cabe decirse recurriendo a la metáfora del Mal como una mancha en el cuadro: si, dentro de la teleología tradicional, el Mal es una mancha legitimada por la armonía global y contribuye a ella, desde un punto de vista materialista el Bien es una autoorganización/autolimitación de la mancha, el resultado de un límite, una «diferencia mínima» dentro del ámbito del Mal. Por eso, los momentos de crisis son tan peligrosos: en ellos, el oscuro reverso del Bien trascendente, la «cara

oscura de Dios», la violencia que sostiene la propia contención de la violencia aparece como tal: «Pensábamos que el bien dominaba al mal, su “opuesto”, pero ahora resulta que es el mal el que se domina a sí mismo, al situarse a cierta distancia de sí mismo saliendo de sí; “autoexteriorizado” de tal modo, el nivel superior aparece como el bien» (13).

Lo que Dupuy quiere decir es que lo sagrado es, en lo tocante a su contenido, lo mismo que el terrible mal; su diferencia es puramente formal/estructural: lo que lo hace

«sagrado» es su carácter exorbitante, que lo convierte en una limitación del mal «ordinario». Para advertirlo, no solo debemos centrarnos en las prohibiciones y obligaciones religiosas, sino también tener presentes los rituales religiosos y la contradicción, señalada ya por Hegel, entre prohibiciones y rituales: «El ritual suele consistir en representar la transgresión de esas prohibiciones y violaciones» (143). Lo sagrado no es más que la violencia de los seres humanos, pero «expulsada, exteriorizada, hipostasiada» (151). El sacrificio sagrado a los dioses es lo mismo que un asesinato: lo que lo hace

sagrado es que limita/contiene la violencia, incluido el asesinato, en la vida cotidiana. En tiempos de crisis de lo sagrado, esta distinción se desintegra: no hay excepción sagrada, el sacrificio se percibe como un simple asesinato; pero eso también significa que no hay nada, ningún límite externo, que contenga nuestra violencia ordinaria.

Ahí reside el dilema ético que el cristianismo intenta resolver: ¿cómo contener la violencia sin la excepción sacrificial, sin un límite externo? Siguiendo a René Girard, Dupuy demuestra que el cristianismo representa el mismo proceso sacrificial, pero con

un giro cognitivo crucial: el narrador de la historia no es la comunidad que representa el sacrificio, sino la víctima, cuya inocencia queda así afirmada. (El primer paso hacia esta inversión se puede discernir ya en el Libro de Job, en la que la historia se relata desde el punto de vista de la víctima inocente de la ira divina.) Una vez *conocida* la inocencia de la víctima sacrificial, la eficacia de todo el mecanismo sacrificial del chivo expiatorio queda socavada: los sacrificios (incluso de la magnitud de un holocausto) se vuelven fraudulentos, inoperativos, falsos, pero, además, perdemos la contención de la

violencia representada por el sacrificio: «Por lo que respecta al cristianismo, no se trata de una moralidad, sino de una epistemología: dice la verdad sobre lo sagrado, y, en consecuencia, lo priva de su poder creativo, para bien o para mal. Eso solo lo deciden los hombres» (161). Ahí reside la ruptura en la historia universal introducida por el cristianismo: *ahora sabemos* y ya no podemos fingir lo contrario. Y, como hemos visto, los efectos de este conocimiento no solo son liberadores, sino también profundamente ambiguos: privan a la sociedad del papel estabilizador del cabeza de turco y, con

ello, inauguran el espacio de una violencia no contenida por ningún límite mítico. Así es como interpreta Dupuy, de manera francamente lúcida, estas escandalosas palabras del Evangelio de Mateo: «No penséis que he venido a sembrar paz en la tierra: no he venido a sembrar paz, sino espadas» (Mateo 10, 34). La misma lógica resulta válida para las relaciones internacionales: la abolición de los estados soberanos y el establecimiento de un solo Estado o de una sola potencia mundial, lejos de hacer imposibles los conflictos violentos, daría pie a nuevas formas de violencia dentro de ese «imperio

mundial», sin que ningún Estado soberano le pusiera límite: «Lejos de asegurar la paz eterna, el ideal cosmopolita sería más bien la condición favorable para una violencia ilimitada» [28].

A este respecto, el papel de la contingencia resulta crucial: en el mundo postsagrado, cuando la eficiencia del Otro trascendente queda suspendida y hay que afrontar el proceso (de decisión) en su contingencia, el problema es que la contingencia no se puede asumir plenamente, así que tiene que quedar sostenida por lo que Lacan llamó *le peu du réel*, un fragmento de lo

real contingente que actúa como *la réponse du réel*, la «respuesta de lo real». Hegel tenía presente esta paradoja cuando opuso la antigua democracia a la moderna monarquía: precisamente porque los antiguos griegos no tenían una figura de pura subjetividad (el rey) en la cumbre de su aparato estatal, tenían que recurrir a prácticas «supersticiosas» —como buscar señales en el vuelo de los pájaros o en las entrañas de los animales— para guiar a la *polis* en la toma de decisiones cruciales. Hegel veía claramente que el mundo moderno no podía prescindir de lo real contingente y organizar la vida

social solo a través de opciones y decisiones basadas en determinaciones «objetivas» (la ilusión de lo que Lacan llamó más adelante el discurso de la Universidad): ser investido con un título siempre tiene algo de ritual, aun cuando la concesión del título provenga automáticamente del cumplimiento de ciertos criterios «objetivos». El análisis semántico de lo que significa «aprobar los exámenes con la máxima calificación» no puede reducirse a «demostrar que uno tiene determinadas propiedades reales (conocimiento, capacidades, etc.)»; a todo esto hay que añadir el ritual en el que se exhiben los

resultados del examen y el título se certifica y se concede. Siempre hay un hiato o una distancia mínima entre esos dos niveles: aun cuando esté completamente seguro de que he respondido correctamente a todas las preguntas del examen, *tiene* que haber algo contingente —un momento de sorpresa, la emoción de lo inesperado— en el anuncio de los resultados; por eso, cuando esperamos el anuncio de los resultados, no podemos dejar completamente de lado la ansiedad de la expectación. Pensemos en las elecciones: aun cuando el resultado se sepa por adelantado, su proclamación

pública se espera con emoción: en efecto, la contingencia es necesaria para que algo se convierta en Destino. Eso es lo que suelen pasar por alto los críticos de los métodos habituales de «evaluación»: lo que hace problemática la evaluación no es que reduzca la riqueza de la experiencia interior de unos sujetos únicos a un conjunto de propiedades cuantificables, sino que intenta reducir el acto simbólico de la investidura (la investidura de un sujeto con un título) a un procedimiento totalmente cimentado en el conocimiento y la medida de lo que el sujeto en cuestión «realmente es».

La violencia amenaza con explotar no cuando hay demasiada contingencia en el espacio social, sino cuando se intenta eliminarla. Es en este plano donde debemos buscar lo que podemos llamar, en términos más bien desabridos, la función social de la jerarquía. Dupuy introduce en este punto otro giro inesperado, al concebir la jerarquía como uno de los cuatro procedimientos («dispositivos simbólicos») cuya función consiste en hacer que la relación de superioridad no resulte humillante para los subordinados: (1) la propia *jerarquía* (la ordenación impuesta desde fuera de papeles sociales en clara

contraposición al mayor o menor valor inmanente de los individuos, que me lleva a sentir que mi categoría social, inferior, es completamente independiente de mi valor intrínseco); (2) *desmitificación* (procedimiento crítico-ideológico que demuestra que las relaciones de superioridad/inferioridad no se basan en la meritocracia, sino que son el resultado de luchas sociales e ideológicas objetivas: mi categoría social depende de procesos sociales objetivos, no de mis méritos –como dice mordazmente Dupuy, la desmitificación social «desempeña en nuestras sociedades igualitarias, competitivas y

meritocráticas el mismo papel que la jerarquía en las sociedades tradicionales» (208)—; nos permite eludir la penosa conclusión de que la superioridad del otro es el resultado de sus méritos y logros); (3) *contingencia* (el mismo mecanismo, solo que sin su lado crítico-social: nuestra posición en la escala social depende de una lotería natural y social; quienes nacen con mejores disposición y en familias ricas son los más afortunados); (4) *complejidad* (la superioridad o la inferioridad depende de un complejo proceso social, independiente de las intenciones o los méritos individuales:

por ejemplo, la mano invisible del mercado puede ser la causa de mi fracaso y del éxito de mi vecino, aunque yo haya trabajado mucho más y sea mucho más inteligente). Pese a lo que pueda parecer, ninguno de estos mecanismos refutan o amenazan la jerarquía; más bien, la hacen aceptable, pues «lo que desencadena la agitación de la envidia es la idea de que el otro merece su buena suerte, no la contraria, que es la única que puede expresarse abiertamente» (211). Dupuy extrae de esa premisa la conclusión (evidente para él) de que es un gran error pensar que una sociedad que es justa y se ve como

tal estará libre de resentimiento; al contrario, en esa sociedad, los que ocupen posiciones inferiores solo hallarán una salida para su orgullo herido en violentos estallidos de resentimiento.

Las limitaciones de Dupuy resultan claramente discernibles en su rechazo a la idea de que la lucha de clases esté determinada por esta lógica de la violencia envidiosa: para él, la lucha de clases constituye un caso ejemplar de lo que Rousseau denominó el amor propio pervertido, en el que uno se preocupa más de la destrucción del enemigo (considerado un obstáculo para la

felicidad de uno) que de su propia felicidad. Para Dupuy, la única salida es abandonar la lógica del victimismo y aceptar las negociaciones entre todas las partes concernidas, tratadas como igualmente dignas: «La transformación de los conflictos entre las clases sociales, entre el capital y el trabajo, a lo largo del siglo XX demuestra de forma manifiesta que no se trata de un camino utópico. Pasamos poco a poco de la lucha de clases a la coordinación social; la retórica del victimismo dio paso en gran medida a las negociaciones salariales. En adelante, los patronos y los sindicatos se consideran compañeros

de viaje cuyos intereses divergen y, simultáneamente, convergen» (224). Pero, ¿de verdad es esta la única conclusión que cabe extraer de las premisas de Dupuy? ¿Acaso la sustitución de la lucha por la negociación no se basa también en una mágica desaparición de la envidia, que a continuación escenifica un retorno sorprendente en la forma de los diversos fundamentalismos?

Asimismo, nos topamos con otra ambigüedad: no es que haya que interpretar esta ausencia de límites como la habitual alternativa «o la humanidad encuentra una forma de imponerse

límites o perecerá a causa de su violencia incontenida». Si las llamadas experiencias «totalitarias» pueden enseñarnos algo, es que la tentación es justamente la contraria: el peligro de imponer, ante la inexistencia de un límite divino, un *nuevo* pseudolímite, una falsa trascendencia en cuyo nombre actúo (desde el estalinismo hasta el fundamentalismo religioso). Hasta la ecología funciona como ideología desde el momento en que se la evoca como nuevo Límite: tiene todas las posibilidades de convertirse en la forma predominante de ideología del capitalismo mundializado, un nuevo

opio para las masas, que sustituirá a la antigua religión [29] adoptando la función fundamental de esta última, la de asumir una autoridad incuestionable que puede imponer límites. La ideología subraya sin cesar nuestra finitud: no somos sujetos cartesianos abstraídos de la realidad, sino seres finitos que habitamos una biosfera que sobrepasa ampliamente nuestros horizontes. Nuestra explotación de los recursos naturales toma en préstamo los recursos del futuro; sin embargo, deberíamos tratar a la Tierra con respeto, como algo sumamente Sagrado, que no habría que revelar del todo, que es y será siempre

un Misterio, un poder en el que confiar, no que dominar.

En algunos círculos «postseculares» neopaganos, está de moda afirmar la dimensión de lo Sagrado como un espacio que toda religión habita, pero que es anterior a la religión (lo Sagrado puede existir sin religión, pero no al revés). (En ocasiones, a esta prioridad de lo Sagrado se le da incluso un giro antirreligioso: es una forma de ser agnóstico al tiempo que se participa en una profunda experiencia espiritual.) Según Dupuy, habría que considerar las cosas exactamente al contrario: la ruptura radical introducida por el

cristianismo consiste en que es la primera religión *ajena* a lo sagrado, una religión cuyo logro máximo ha sido precisamente desmitificar lo Sagrado.

¿Qué postura práctica resulta de esta paradoja de una religión ajena a lo sagrado? Hay una historia judía sobre un especialista en el Talmud opuesto a la pena de muerte, que, avergonzado porque el castigo estaba ordenado por el propio Dios, propuso una solución maravillosamente práctica: en lugar de abolir el mandato divino, lo que sería una blasfemia, habría que tratarlo como un desliz divino, un momento de locura, y crear una compleja red de

subregulaciones y condiciones que, dejando intacta la posibilidad de aplicar la pena de muerte, asegure que nunca se materialice. La belleza de esta solución radica en que invierte el procedimiento habitual de prohibir algo en principio (por ejemplo, la tortura), pero, a continuación, introducir las salvedades suficientes («salvo en circunstancias extremas...») para asegurarse de que se recurrirá a ello siempre que se quiera. Por tanto, la alternativa es o «En principio, sí, pero en la práctica, nunca» o «En principio, no, pero cuando lo exijan circunstancias excepcionales, sí». Obsérvese la asimetría entre los dos

casos: la prohibición es mucho más severa cuando se permite en principio la tortura; en ese caso, *nunca* se permite que el «sí» por principio llegue a materializarse, mientras que, en el otro caso, se permite que el «no» por principio pueda materializarse *de manera excepcional*... Dado que el «Dios que nos impone matar» es uno de los nombres de la Cosa apocalíptica, la estrategia del erudito del Talmud es una forma de practicar lo que Dupuy llama «catastrofismo ilustrado»: aceptamos la catástrofe final —la obscenidad de la muerte de personas a manos de sus semejantes— como si fuera inevitable,

como si estuviera escrita en nuestro destino, y a continuación nos esforzamos en posponerla el mayor tiempo posible, con la esperanza de lograrlo indefinidamente. Así es como, al hilo de esto, Dupuy resume las reflexiones de Günther Anders sobre la explosión de la bomba atómica en Hiroshima:

Aquel día, la historia se volvió «obsoleta». La humanidad adquirió la capacidad de destruirse a sí misma, y nada puede hacerla perder su «omnipotencia negativa», ni siquiera un desarme mundial o

una desnuclearización total. *El apocalipsis se inscribe como destino en nuestro futuro, y lo mejor que podemos hacer es retrasar indefinidamente su aparición.* Estamos de más. En agosto de 1945, entramos en la época de la «congelación» y de la «segunda muerte» de todo lo que existía: si el significado del pasado depende de actos futuros, la obsolescencia del futuro, su final programado, no significa que el pasado no tenga ya significado, sino que nunca lo tuvo. (240)

Sobre este trasfondo hay que interpretar la idea paulina de vivir en un «tiempo apocalíptico», un «tiempo al final del tiempo»: el tiempo apocalíptico es precisamente el tiempo de esta postergación indefinida, de la congelación entre las dos muertes: en cierto sentido, ya estamos muertos, porque la catástrofe ya está aquí, proyectando su sombra desde el futuro: después de Hiroshima, no podemos seguir jugando al simple juego humanista de qué opción tenemos («depende de nosotros seguir el camino de la autodestrucción o de la curación gradual»). Una vez ocurrida la

catástrofe, perdemos la inocencia de esa postura: únicamente podemos posponer (quizá indefinidamente) que vuelva a ocurrir. (De forma análoga, el peligro de la nanotecnología no radica solo en que los científicos diseñen un monstruo que escape a –nuestro– control: cuando intentamos crear una nueva vida, nuestro objetivo es generar una entidad incontrolable, con una organización y un desarrollo autónomos (43). Así es como Dupuy, con otro giro hermenéutico, interpreta las escépticas palabras de Jesucristo dirigidas a los agoreros:

Al salir Jesús del templo,

uno de sus discípulos le dijo: «Maestro, ¡mira qué sillares y qué edificios!». Jesús le repuso: «¿Ves estos magníficos edificios? Los derribarán hasta que no quede piedra sobre piedra. Estando Él sentado en el Monte de los Olivos, enfrente del templo, Pedro, Santiago, Juan y Andrés le preguntan en un aparte: «Dinos cuándo va a ocurrir todo eso y cuál será la señal de que esto está para acabarse todo». Jesús empezó: «Cuidado con que nadie os extravíe. Van a venir muchos

usando mi título, diciendo «ese soy yo», y extraviarán a mucha gente. Y cuando oigáis estruendo de batallas y noticias de guerra, no os alarméis; eso tiene que suceder, pero no es todavía el final. [...] Si alguno os dice entonces: «¡Mira, aquí está el Mesías, míralo, allí está!», no os lo creáis. Porque saldrán mesías falsos y profetas falsos, y realizarán señales y prodigios que extraviarían, si fuera posible, a los elegidos. Vosotros estad sobre aviso, os he prevenido de todo. (Marcos 13,

1-23)

Estas palabras revelan una sabiduría extraordinaria. ¿Acaso no corresponden exactamente a la posición del erudito del Talmud al que nos hemos referido antes? Su mensaje es: sí, por supuesto, se producirá una catástrofe, pero vigilemos con paciencia, no creamos en ello, no nos dejemos atrapar por extrapolaciones precipitadas, no nos entreguemos al placer realmente perverso de pensar «¡Ha llegado el momento!» en todas sus diversas formas (el calentamiento global nos hará perecer ahogados dentro de diez años, la

biogenética acabará con el ser humano, etcétera). En lugar de llevarnos a un éxtasis autodestructivo, adoptar la postura apocalíptica apropiada es, hoy más que nunca, el único modo de mantener la calma.

Capítulo II: Virtudes babilónicas. El informe de la minoría

Boris Gunjevic

Como dice san Agustín, los grandes reinos son solo proyecciones ampliadas de pequeños robos. Sin embargo, Agustín de Hipona, tan realista en su concepción pesimista del poder, se quedaría boquiabierto ante los pequeños

robos cometidos en la actualidad por el poder monetario y financiero. En realidad, cuando el capitalismo pierde su relación con el valor (como medida de explotación individual y como norma de progreso colectivo), adopta inmediatamente la apariencia de la corrupción ^[30].

Michael Hardt y Antonio Negri tienen razón al decir que san Agustín se quedaría boquiabierto ante el nivel de corrupción actual del Imperio, pero se quedaría igualmente sorprendido ante la interpretación que de su asombro brindan estos autores en su examen de las prácticas imperiales. En términos

generales, Hardt y Negri se dedican a pasar a san Agustín por el tamiz posmoderno (sea cual sea el sentido de esta problemática expresión) de Spinoza, operación absolutamente fascinante y original. Sin embargo, también hay que hacer lo contrario, es decir: pasar a Spinoza por el tamiz de san Agustín. Según John Milbank, esta operación es absolutamente crucial para crear una teología cristiana verdaderamente posmoderna, que pueda contribuir a lo que Hardt y Negri pretenden conseguir. La intención de los autores de *Imperio* es mostrar cómo se convierte la multitud en un sujeto

político, pero, pese a la seriedad de sus esfuerzos, no lo consiguen. La razón estriba en que hay que pasar a Spinoza por el tamiz de san Agustín, exactamente al contrario que hacen ellos. Si queremos mostrar lo que necesita la multitud para convertirse en sujeto político (el asunto central de *Imperio*), hay que releer *Imperio* junto a *La ciudad de Dios*. Hardt y Negri hablan de la *multitud* como una multiplicidad irreductible de sujetos, un concepto de clase que, al mismo tiempo, es un poder ontológico. A juicio de sus críticos, el concepto de *multitud* es demasiado abstracto, demasiado pomposo; por su

parte, Milbank lo considera un concepto esperanzado.

Hardt y Negri toman de «la teoría política de la Antigüedad» el concepto de multitud, tal como aparece en historiadores como Tito Livio y Polibio, de quien, a su vez, lo tomó Maquiavelo. A este respecto, san Agustín es un crítico riguroso de Polibio, dado que él mismo escribe historia, si bien no desde una perspectiva cíclica, como era costumbre entre los historiadores de la Antigüedad, sino desde una perspectiva lineal. El obispo de Hipona es el primer autor de la Antigüedad que emprendió una historia de la creación del mundo,

de su existencia y de su final (aún por llegar) mediante la práctica teológica de la comunidad. Al hacerlo, fue el primer autor en exponer una historia de la humanidad basada directamente en una filosofía de la historia de la que Hegel no hace la menor mención. San Agustín escribió un relato sobre la historia, interpolado por la encarnación de Jesucristo. De ahí que la historia en su conjunto se explique a la luz de la encarnación (*logos*) y del origen de la comunidad, una continuación de la encarnación en el tiempo. En la metahistoria de san Agustín, hay un resultado sencillo que resulta

inmediatamente comprensible: *Torá* + *Logos* = *Jesucristo*.

Ni que decir tiene que el mundo en que vivimos es muy diferente del mundo de la Antigüedad y del Imperio romano, al que Aurelius Augustinus dirige su crítica. Aunque esos dos mundos sean muy diferentes, existen algunas semejanzas, de las que Hardt y Negri toman nota cuidadosamente; por tanto, no es de extrañar que san Agustín sea una de sus referencias más importantes. Por eso, hay que comparar *La ciudad de Dios* con *Imperio*, dado que el primero moldeó el segundo. Como cualquier otro libro, es posible interpretar *Imperio* de

muchas formas. Tanto si es el Manifiesto comunista del siglo XXI como si es un ejercicio de política deleuziana, se trata de un libro con ideas importantes e influyentes. Podemos leerlo como una introducción a la historia de la teoría política o como un comentario materialista a *La ciudad de Dios* de san Agustín. En mi opinión, hay que leer juntos los dos textos, dado que *Imperio* se basa en gran medida en las conclusiones planteadas por san Agustín en su voluminosa obra. De ello se siguen indirectamente dos cosas. La primera es que las estrategias interpretativas determinan la percepción de la práctica

política; la segunda, tan importante como la primera por lo que a mí respecta, es la necesidad de producir una crítica verosímil que san Agustín podría haber hecho a Hardt y Negri, operación que, como he dicho, consiste en pasar a Spinoza por el tamiz del obispo de Hipona. Para empezar, examinemos lo que Hardt y Negri tienen que decir sobre san Agustín:

A este respecto, podemos tomar como ejemplo el proyecto pergeñado por san Agustín para oponerse al decadente Imperio romano. Ninguna comunidad

particular podía lograrlo y constituirse en alternativa al dominio imperial; solo una comunidad universal, católica, que reuniera a todos los pueblos y todas las lenguas en un viaje común podría conseguirlo. La ciudad de Dios es una ciudad universal unida, cooperativa, comunicativa. Sin embargo, a diferencia de lo que piensa Agustín, nuestra peregrinación por la Tierra no está orientada por un *telos* trascendente; es absolutamente inmanente. Su movimiento continuo, que une a

personas extrañas entre sí en una misma comunidad y hace de este mundo su hogar constituye tanto un medio como un fin, o, más bien, es un medio sin un fin ^[31].

Como subrayan los autores, la visión de san Agustín ofrece sólidos instrumentos para enfrentarse a la posmodernidad imperial, que articulan su discurso por medio de la discordia. Para oponerse a ella, hay que encontrar los mejores medios para socavar la soberanía imperial. Hardt y Negri afirman con autoridad que las batallas contra el Imperio se ganan mediante el

rechazo, la deserción, el éxodo, la movilidad y el nomadismo como elección vital. Resistimos a los sistemas interconectados de regulación y poder con la deserción, es decir, limitándonos a abandonar los lugares del poder. La deserción, el éxodo y el nomadismo son las fases iniciales del principio republicano, según los autores. Parece más fácil decirlo que hacerlo. ¿Cómo se puede desertar, si todo lo que existe sobre la superficie del Imperio es trabajo inmanente, interconectado con sistemas de regulación soberana? ¿Dónde marchar al éxodo, si fuera de nosotros no existe nada objetivo, y cómo

concebir el nomadismo cuando el Imperio mantiene las virtudes y la práctica bajo su control, y vigila atentamente los márgenes mediante la racionalidad capitalista? La respuesta es más intuitiva que deslumbrante. Las respuestas de Hardt y Negri son más enigmáticas que inarticuladas, y están vinculadas con la forma en que el sujeto político de la multitud abstracta se convierte en un singular universal.

Según Hardt y Negri, la persona que mejor encarna la alegría de la lucha neocomunista contra el Imperio es, ni más ni menos, san Francisco de Asís. Se trata de una afirmación elocuente, cuyas

consecuencias no se han comprendido del todo. ¿Acaso sugieren los autores que Francisco de Asís no solo es un modelo de activista político posmoderno, sino un modelo que encarna la multitud como sujeto político? ¿De dónde procede esta invocación inesperada de un san Francisco románticamente peligroso y de su ascetismo sin precedentes? Aunque al comienzo de *Imperio* los autores abogan por la teología nominalista franciscana de Duns Scoto, de la cual, a su juicio, surgió la matriz política nominalista, la invocación de san Francisco y su ascetismo parece una

regresión a un discurso religioso sobre la inmanencia, a falta de argumentos más sólidos. Se trata de un ejemplo de ascetismo (y de religión) que Negri abraza en principio como una interiorización del objeto a modo de estado constituyente que es al mismo tiempo una transformación de los sentidos, de la imaginación, del cuerpo y del espíritu. Negri no suele aceptar ninguna forma de trascendencia, pero acepta el ascetismo, que considera necesario para una vida virtuosa, sobre la que después se dirán más cosas.

Para vivir bien y crear lo

común, el ascetismo es siempre necesario. La encarnación al modo de Jesucristo, que es una clase de ascetismo, es una clase de guía ascética, o, más bien, un camino hacia la vida virtuosa, como recomendaba Spinoza. Probablemente sea en el ascetismo secular donde las singularidades y la sensualidad están mejor interrelacionadas para construir el mundo que está por llegar [32].

Por lo visto, ahí estriba la razón del interés de Hardt y Negri en san

Francisco. Con su ascetismo simple y romántico y su imaginación infantil, san Francisco se opone al núcleo mismo del capitalismo. Su figura se identifica con la de los más pobres y oprimidos. Esto, según los autores, es un acto intrínsecamente revolucionario. San Francisco abjura del poder en nombre de la multitud y abraza la disciplina del gozo de ser para oponerse a la voluntad de poder y rechazar toda forma de disciplina instrumental. Se une a toda la naturaleza, a los animales, a los pájaros, al hermano Sol y a la hermana Luna en su batalla contra la venalidad y la corrupción de la sociedad capitalista en

sus orígenes. En san Francisco encontramos un símbolo de la imposibilidad de controlar la cooperación y la revolución. La cooperación y la revolución encarnadas por san Francisco permanecen unidas en el amor, la sencillez, la alegría y la inocencia. Esta cooperación y esta revolución en la sencillez constituyen la alegría y el gozo irrefrenables de ser comunista.

Sin embargo, aquí encontramos algo igual de importante, que no debería pasar inadvertido: una interpretación de Plotino, que, en cierto sentido, Hardt y Negri comparten con san Agustín, tanto

en los elementos que aceptan como en los que rechazan. Esto parece particularmente importante. Al final del libro noveno de las *Confesiones*, san Agustín intenta responder a la pregunta de su madre, santa Mónica, sobre la naturaleza de la vida eterna de los santos. Cuando san Agustín habla de la Epístola de Pablo a los filipenses (3, 13), dice que él y su madre alcanzaron gradualmente el gozo, al elevarse con un afecto más ardiente por Dios, *el Mismo*, como lo llama san Agustín. Más adelante, entraron en su espíritu y se elevaron poco a poco por encima de todas las cosas materiales, de la luna, el

sol y las estrellas que brillan sobre la tierra. Después, admirando la obra de Dios, entraron en su alma y alcanzaron en ella la experiencia de lo divino, la abundancia indeficiente, en la que la vida es sabiduría y la verdad por la que todas las cosas fueron hechas existe, ajena a la fugacidad del tiempo. San Agustín explica que, mientras hablaban e intentaban alcanzar esta sabiduría, la rozaron brevemente con todo el ímpetu de su corazón y experimentaron la sabiduría que es Dios.

Luego, suspirando, dejamos prendidas en ella «las primicias

de nuestro espíritu» (Ro 8, 23). Y volvimos al estrépito de nuestra conversación, donde comienza y acaba la palabra, en nada semejante a tu Verbo, que permanece en sí, sin envejecerse y «renueva todas las cosas» (Sab 7, 27) ^[33].

Al escribir estas líneas, san Agustín no se limitaba a aclarar un problema teológico a una madre bastante posesiva, ni a mostrar que el éxtasis cristiano que nos espera en la eternidad es para todos, llevemos una vida contemplativa, como san Agustín, o una vida activa, como

santa Mónica. Más bien, estamos ante una crítica del misticismo filosófico de Plotino, en el que el objetivo era el éxtasis, alcanzado a través de nuestro ser interno, ascendiendo a la divinidad mediante la sabiduría, pero sin Jesucristo. El problema del éxtasis de Plotino, como muestra san Agustín, es su limitación temporal, su brevedad, tras la que debemos regresar al mundo «real» y seguir viviendo; como dice el obispo de Hipona, volvemos «al estrépito de nuestra conversación». Aunque en la eternidad gocemos de ese estado de éxtasis, este no es posible en la vida terrena; aquí debemos actuar, no solo

contemplar. El éxtasis que experimentaron san Agustín y su madre en Ostia es en realidad una síntesis de la práctica eclesial, en la que se mezclan la contemplación y la acción, como queda claro más adelante, en el libro decimotercero, cuando san Agustín comenta el *Hexamerón*, la creación del mundo en seis días, en los que el primero, el tercero y el quinto son para la contemplación, mientras que el segundo, el cuarto y el sexto son para la acción.

Hardt y Negri rechazan, como san Agustín, a Plotino, pero lo hacen por razones completamente distintas. A

juicio de los autores de *Imperio*, no podemos entregarnos al estado en el que se encontraba Plotino cuando llamó a «huir a la Patria celestial» mediante la contemplación mística [34]. Para descubrir cuáles son las acciones de la multitud que la permiten convertirse en un sujeto político, no podemos, a juicio de los autores, ceder al misticismo que Plotino abraza en las *Enéadas*. En respuesta a la cuestión sobre cómo organizar a la multitud y encauzar la energía contra la permanente segmentación territorial del Imperio, las intuiciones y los éxtasis de Plotino no nos bastan, porque no abarcan ningún

Dios padre ni ninguna trascendencia, dicen Hardt y Negri. Todo lo que le queda a la multitud es su trabajo inmanente. Un trabajo en la superficie del plano inmanente que da lugar a una insistencia en el derecho de reapropiación, en el que se incluyen:

- La ciudadanía planetaria, vinculada a la autonomía y al derecho a regular los movimientos propios.
- Salarios sociales y una renta garantizada para todo el mundo, en un momento de existencia colectiva dentro de la multitud.
- Conocimiento, autorregulación y producción autónoma, que los autores

interpretan como un intento de labrarse un nuevo lugar en el *telos* que hay dentro del cuerpo de la multitud.

Hardt y Negri afirman que en este proceso de reapropiación opera una «mitología material de la razón», nada menos que una religión material de los sentidos que mantiene a la multitud fuera del alcance de la soberanía imperial. De hecho, se trata de una mitología de la razón, que configura simbólica e imaginativamente la ontología de la multitud y la permite expresarse como acción y conciencia. De hecho, se trata de una ontología que interpreta el *telos* de la ciudad terrenal de una nueva

forma. Posibilita una estrategia en virtud de la cual la constitución absoluta del trabajo y la cooperación se realiza dentro de la ciudad terrenal de la multitud mediante una lucha contra la violencia y la corrupción, sin la ayuda de mediaciones metafísicas o trascendentes. Dicho de otro modo, es lo que Hardt y Negri describen como «teleología teúrgica de la multitud» [35]. Aquí reside el problema crucial para la constitución de la multitud como sujeto político, indirectamente relacionado con san Agustín. La razón fundamental es que el marco interpretativo de Hardt y Negri asume una teoría política

nominalista que es al mismo tiempo progresivamente pagana y encubiertamente gnóstica. Se necesita otro marco para desechar la crítica del misticismo (proto)moderno de Plotino, a la que Hardt y Negri yuxtaponen su «teleología teúrgica», paganamente progresista. Dicho de otro modo, no es posible contrarrestar la teología filosófica y mística de Plotino mediante la teología/teleología teúrgica y mística de Yámblico y Proclo (que fueron los primeros, junto a Porfirio, en popularizar el discurso teúrgico en el marco filosófico de la Antigüedad tardía, interpretándolo en clave

platónica) en versión posmoderna, como intentan hacer Hardt y Negri. Lamentablemente para los autores, no se trata de una operación factible.

Podemos definir brevemente la teúrgia como un (neo)platonismo religioso vulgarizado; por eso, no resulta sorprendente que entre los «filósofos teúrgicos» no solo se hable de lo Uno, lo Divino o los dioses, sino de Dios mismo, incomunicable más allá de lo Uno. La teúrgia puede interpretarse dentro del canon de la tradición filosófica platónica. De ahí que la práctica teúrgica recuerde en parte a la magia que san Agustín critica

duramente en el libro décimo de *La ciudad de Dios*, cuando compara la teúrgia con el culto al diablo [36]. Gregory Shaw, uno de los comentaristas más informados al respecto, sostiene que para comprender el platonismo de Yámblico hay que examinar de cerca su distinción entre teúrgia y teología. Para Yámblico, la teología es un discurso sobre los «dioses», mientras que la teúrgia es el trabajo de los dioses para hacer divino al hombre. Yámblico fue el primero en ofrecer una base racional a la teúrgia, con el propósito de mostrar que la práctica teúrgica forma parte de la filosofía de Platón, puesto que la

teúrgia, según Yámblico, cumple el objetivo de esa filosofía. La teúrgia no es un comienzo para la filosofía, como lo es con Porfirio, sino, más bien, una obra ritual de los dioses, que nos permite encontrarnos con lo Divino y transformarnos en lo Divino. Eso significa que en las prácticas teúrgicas encontramos a Dios no en la contemplación, sino en la invocación ritual de lo Divino; Yámblico afirma que eso forma parte del propio canon de la tradición platónica. En la teúrgia, Dios existe para nosotros siempre que lo invoquemos y hagamos que las obras prescritas por los «dioses» armonicen

con las de Dios, para así recibir lo que los «dioses» nos ofrecen. El discurso neoplatónico, al que se añadieron los *Oráculos caldeos* de Yámblico y el discurso neopitagórico, posibilitaba que el practicante teúrgico o el hombre sabio se volvieran, mediante el ritual, más receptivos a lo Divino y capaces de actuar en armonía con los procesos naturales que lo rodeaban. Es importante señalar que las prácticas teúrgicas comunican el «amor divino» o la bondad que permiten a los practicantes ascender a la trascendencia y liberar el alma de lo físico. Lo teúrgico comienza cuando lo Divino «desciende» para situarse entre

nosotros, lo que nos brinda la posibilidad de armonizarnos con lo Divino de una manera «ascendente» que resulta completamente nueva. Mediante esos procesos de armonización alcanzamos un estado en el que estamos preparados para recibir el cuidado Divino, sin el cual hemos sufrido. Según Yámblico, los «dioses» reúnen a todos los seres con ellos hasta constituir una unidad. Por eso, la luz de lo Divino ilumina de forma trascendente a las personas reunidas gracias a la teúrgia y las coloca en su propio orden cósmico de lo Divino, asegurando su participación durante el resto de su

existencia. A partir de los textos de Yámblico que han llegado hasta nosotros (y de los escritos de Damascio sobre él), podemos ver cómo interpretaba lo Uno el autor de los *Oráculos caldeos*. Lo Uno de Yámblico está más allá del Bien e incluso más allá del propio Ser. De forma paradójica, más allá de la cognición, el mundo divino desciende al mundo terreno, participa sacramentalmente en él mediante la realidad de un cosmos que se expande en el tiempo y en el espacio. Los dioses y lo que en la metafísica se da en llamar lo múltiple contienen en sí mismos una unidad de totalidad y una

totalidad de unidad. El comienzo de la multiplicidad, su desarrollo y su final existen en diversas formas de unidad a las que la multitud aspira, como deja claro la interpretación de Platón ofrecida por Yámblico.

Según Yámblico, el comienzo fue «unitario». Ese comienzo precede toda dualidad, más allá de lo Uno que da vida a la díada. Lo Uno está más allá del contraste entre lo participante y aquello en lo que no puede haber participación. En la obra de Yámblico hay un absoluto que confirma la mediación entre esos dos orígenes. Dicha mediación elude la comparación, como, por ejemplo,

sucede en el caso de lo limitado y lo ilimitado, lo múltiple y lo Uno, lo finito y lo infinito. Lo Uno de Yámblico no solo es un origen unificador que siempre permanece ajeno a todo lo que se origina en él y que está al margen de toda forma de participación [37]. Como mínimo, resulta hasta cierto punto imaginable como una especie de sacramento terrenal que trasciende esta distinción entre lo Uno y lo múltiple (lo limitado y lo ilimitado, lo finito y lo infinito), que en una «forma de fe teúrgica» trasciende la materia y la multitud fragmentada de un modo completamente distinto del que, por

ejemplo, indica Plotino, como muestra Pierre Hadot [38]. Cabe relacionar las indagaciones teúrgicas de Proclo con estas conclusiones de Yámblico, según las cuales uno alcanza la proximidad con lo Divino mediante la iniciación en el conocimiento, en contraste, por ejemplo, con las enseñanzas de san Pablo (y, más adelante, de san Agustín), en la que esa proximidad es el resultado de la fe. Pero cuando releemos estas fuentes, descubrimos la presencia de cierta paradoja, según la cual en realidad las cosas acontecen en sentido opuesto. Según Proclo, el sabio pasa del conocimiento a la fe, mientras que,

según san Pablo, el cristiano, con su fe, alcanza un conocimiento inmediato de Dios, por lo que la gracia es inherente al conocimiento. No hay que tomarse esta distinción a la ligera, por dos razones de peso.

La primera es la encarnación, acontecimiento crucial que permite la participación de lo finito en lo infinito, y la participación de la multiplicidad fragmentada que asciende hacia lo Uno en virtud de una gracia que no rechaza la materia y la corporeidad (como hace la teúrgia). La segunda razón es igualmente importante, pues remite a un proclianismo cristianizado que se ha

convertido en parte inseparable de la teología cristiana por medio de las obras de Dionisio Areopagita, Juan Escoto Erígena y santo Tomás. La gran e inestimable obra de san Agustín se sitúa entre estas dos razones. Mediante su destructiva crítica de la teúrgia, conecta la acción encarnada de la gracia y la ascensión material a Dios, por una parte, y celebra la dedicación ritual —en realidad, sacramental— de lo corpóreo, mediante virtudes explicadas en términos sociales y ontológicos, por la otra.

La insistencia de san Agustín en la importancia del misericordioso

descendimiento de Dios para habitar entre los hombres (mediante la encarnación) y del ascenso ritual eclesial a Dios mediante la virtud nos ayuda a contemplar la teúrgia bajo una luz completamente distinta, sobre todo en relación con la liturgia. Dios invita a la comunidad humana, fragmentada por el pecado, a armonizarse con lo Divino, y que, mediante la participación en la liturgia como una especie de mistagogía, puede pertenecer completamente a Dios. La participación en la liturgia vuelve a poner de manifiesto el origen divino del hombre, y guía al individuo a través de la comunidad hasta su *telos* divino, es

decir, hasta la deificación [39]. Dicho de otro modo, la paradoja de la encarnación nos muestra el ejemplo divino de la *kénosis*, en la que el propio Dios desciende entre los hombres para ofrecernos un ejemplo pedagógico de cómo rendir culto a Dios. En esto coincido con John Milbank, quien afirma que la filosofía teúrgica pagana puede ayudarnos de una manera muy concreta a comprender mejor la relación entre la encarnación y la participación en términos paradójicos, mientras que al mismo tiempo ilumina de una nueva manera la importancia de la vida virtuosa descrita por san Agustín en *La*

ciudad de Dios.

En el capítulo quinto de *La ciudad de Dios*, san Agustín *deconstruye* inventivamente las virtudes del Imperio romano. En el marco eclesial del norte de África, donde vivía, el obispo de Hipona intentó dilucidar de forma indirecta lo que había llevado, tras ochocientos años de historia, a la caída de Roma. Su interpretación intertextual, tanto teológica como política, de la historia política de Roma puede aplicarse de forma decisiva al proyecto planteado por Hardt y Negri en *Imperio*. Los primeros cinco libros de san Agustín son una crítica contra quienes

pretenden aferrarse al culto de los dioses paganos, mientras que los cinco siguientes se dirigen contra los apologistas que afirman que siempre hubo males mayores y menores. Por tanto, los primeros diez libros son un ataque contra quienes se oponen al cristianismo. Los siguientes cuatro libros describen el origen de la ciudad terrena y de la ciudad de Dios. Después, el autor dedica otros cuatro libros a la trayectoria y el desarrollo de esas dos ciudades, mientras que los últimos cuatro exponen los objetivos que persiguen.

El libro quinto de *La ciudad de Dios*

constituye un momento decisivo en la apasionada argumentación de san Agustín contra los ataques paganos a la fe cristiana. Su refutación conlleva interpretaciones y críticas de las virtudes imperiales. San Agustín observa la genealogía del Imperio romano a través de la compleja red de relaciones de poder en las que él mismo está inmerso. No se le escapa la naturaleza entretejida de la historia y la política romanas, y afirma que no se trata de una coincidencia: no es obra del destino ni de los dioses paganos. San Agustín sostiene que la afirmación de Rufio Antonio Agripino Volusiano de

que el cristianismo fue el responsable de las guerras que estuvieron a punto de destruir Roma es irrelevante y carece de sentido; así lo expone en los primeros diez libros de *La ciudad de Dios*. Siempre ha habido desgracias semejantes, opina san Agustín; estas nada tienen de excepcional. El obispo de Hipona relata la historia de las guerras romanas. No fueron pocas, y algunas duraron más de treinta o de cuarenta años. Más adelante, los apologistas cristianos, en particular los medievales, seguidores de la escuela agustiniana, en gran medida interpretaron la apología de san Agustín

de forma superficial, como ideología. Precisamente por esta razón deberían releerse estos cinco libros, dado que proporcionan la mejor crítica posible de *Imperio*, y en particular de la insistencia de Hardt y Negri en una teología teúrgica de la multitud.

La pregunta a la que san Agustín responde indirectamente es la siguiente: «¿Por qué ayudó Dios a los romanos a expandir el Imperio?». Dicho de otro modo, ¿por qué razones teológicas, políticas o de otra clase hizo Dios a los romanos la potencia más poderosa del mundo? Según san Agustín, Dios elevó el Imperio romano para mantener bajo

control la venalidad de muchos pueblos. San Agustín deseaba convencer a sus lectores de que el Imperio romano se había expandido como premio a cuantos habían servido a su patria por amor de la gloria, el honor y el poder, dispuestos como estaban a dar su vida para salvar a su patria y alcanzar la fama. Aunque tal cosa era un pecado a juicio del obispo de Hipona, el amor a la fama sirve para suprimir otros vicios más perniciosos, como, por ejemplo, la avaricia y las formas más crudas de lucha por el poder. Esas personas no eran santos, pero el afán de gloria es un mal menor comparado con otros vicios, como ya

afirmaron Cicerón y Horacio. Por supuesto —dice san Agustín—, habría que resistirse a ese deseo en lugar de sucumbir a él. Pero Dios premió a los romanos con el éxito temporal, pese a que, al hacer el bien, se jactaran de su gloria. Las personas así obtienen una recompensa en esta vida porque se abstienen de obtener beneficios materiales y defienden el bien común; en lugar de sucumbir, por codicia o por maldad, a los placeres, aspiran a la gloria y el honor. En este punto, san Agustín elogia, como Salustio, a los grandes hombres de la historia romana, como Catón el Viejo o Julio César, por

su virtud. Les apasionaba perfeccionarse, el ejército, la lucha en nuevas guerras en las que poder practicar sus virtudes. Según san Agustín, la grandeza del Imperio romano se explicaba por cosas tan sencillas como la diligencia doméstica y la justa administración en las colonias; la guía de un espíritu libre y objetivo, cuyos móviles no eran el crimen o la injusticia; y la acumulación de un riqueza personal que era modesta en comparación con la abundancia del tesoro público.

El Imperio no se hizo grande y poderoso por sus aliados políticos o por su fuerza militar, sino porque, tras

someter a otras naciones, los romanos las incorporaron al Estado. Todas tenían los mismos derechos y privilegios en la comunidad de Roma, mientras que, en el pasado, solo algunas habían gozado de ellos. Lo que hizo el Imperio políticamente inestable y decadente no fue tanto la alteración de las «benéficas» costumbres romanas sino el lujo, la avaricia, la arrogancia y el empobrecimiento del tesoro público, junto al florecimiento de la riqueza personal. Se glorificó la riqueza, se rindió culto al ocio, y la recompensa de la virtud fue una ambición en la que no había una distinción clara entre el bien y

el mal. El ciudadano pensaba solo en sí mismo; en casa, era esclavo de sus pasiones; en público, de la influencia y el dinero. Como tal, el Imperio se vio sometido a una fuerte presión para resistir los ataques de los bárbaros, cada vez más frecuentes.

San Agustín sostiene que los romanos deseaban la gloria y las riquezas adquiridas de forma honrada. Amaban, deseaban y vivían para la gloria hasta el punto de que estaban dispuestos a morir por ella. Su afán de gloria suprimía los demás deseos. Nuestro autor afirma que tanto el hombre bueno como el hombre malo pueden

codiciar la gloria, el honor y el poder. El primero los buscará de la forma correcta porque tiene las capacidades necesarias (es decir, porque es virtuoso), mientras que el segundo lo hará de la forma errada, porque carece de capacidades y, por tanto, tiene que entregarse al fraude y el engaño. Un hombre que desprecia la gloria pero venera el poder es una bestia vil y depravada. Por fortuna, en Roma había pocos hombres así, aunque podría destacarse a un tal Nerón. En la imaginación teopolítica de Aurelius Augustinus, Nerón era la encarnación del ansia ciega de poder. Esa imagen,

esencialmente caricaturesca, del emperador, poseído por la locura de la avaricia y el poder, representaba para san Agustín la cima del vicio. Veía la mano de la providencia de Dios incluso en la conducta de esas bestias, al permitirles que gobernaran en un momento en que el Imperio se las merecía. Shakespeare describe esa decadencia y declive de una forma «moderna» en *Julio César*, donde retrata la paranoia de César y el carácter intrigante de Casio con notable perspicacia. Casio es un personaje enjuto, silencioso, adusto, cuyo mayor crimen es que piensa demasiado. César

dirige a Antonio estas palabras, sobre el carácter paradigmático del conspirador romano:

¡Ojalá fuera más grueso! Pero no le temo.

Sin embargo, si el nombre de César fuera propenso al temor, no sabría a quién evitar antes que al flaco de Casio.

Lee mucho, es un gran observador y cala los motivos de los hombres.

No es amante del teatro como tú, Antonio;

no oye música; apenas sonrío y, si lo hace,

parece que se burla de sí mismo,
despreciándose por ceder a la
sonrisa.

Hombres así nunca están en paz
consigo mismos
mientras ven que otro los supera,
y por eso son muy peligrosos.

Lo que digo no es tanto lo que temo
como lo que hay que temer, pues
siempre seré César.

Ponte a mi derecha, que estoy sordo
de este oído, y dime de verdad lo
que opinas de él.

(Acto primero, escena segunda) [40]

Según el obispo de Hipona, el Dios

único y verdadero ayudó a los romanos a alcanzar la gloria y la supremacía porque, según determinados criterios y opiniones, la supremacía terrenal puede ser benevolente, y los romanos fueron quienes más se acercaron, por sus propios méritos, al ideal de la Ciudad Celestial. En este punto, san Agustín reconoce que ignora la existencia de otras razones para explicar la supremacía romana: se trata de una cuestión de providencia (Dios las conoce mejor que la humanidad), pues, aunque los romanos no son ciudadanos de la Ciudad Celestial, tienen cierto concepto de la virtud, lo cual es mejor

que no tener virtud en absoluto. Para el devoto que emprende una peregrinación a la Ciudad Celestial, es preferible estar rodeado por personas que cuentan con un legado de virtud, en lugar de por bárbaros desprovistos de toda virtud. A Dios no le gusta la injusticia, y eso es lo que quería transmitir con la historia de las dos ciudades.

Sin embargo, la crítica de san Agustín es mucho más compleja, porque afirma que no es posible volver a examinar de manera crítica las virtudes romanas sin llevar a cabo una deconstrucción del Imperio romano, de la comunidad que vivía guiada por esas

virtudes. Por tanto, el argumento de san Agustín según el cual los romanos no son una nación porque no fueron justos, y no fueron justos porque siempre habían logrado la paz por medio de la violencia, atribuyéndose el poder sobre los pueblos a los que sometían, reviste importancia. San Agustín está criticando, con un toque irónico, la definición de nación dada por Escipión (expuesta por Cicerón en una obra perdida, *De re publica*), aplicando esta crítica al Imperio romano en cuanto comunidad de naciones. *Un pueblo*, como dice Escipión, es «una agrupación de cierto tamaño, vinculada con otra

mediante un acuerdo en la ley y una comunidad de intereses» [41]. En el libro decimonoveno de *La ciudad de Dios*, san Agustín ofrece su propia definición: «un pueblo es una reunión de seres razonables unidos por un acuerdo común sobre los objetos de su amor» [42]. La definición de san Agustín es más compleja, porque este pueblo no está unido por un acuerdo que define lo que es justo, ni san Agustín les dice cómo tienen que alcanzar su objetivo. En el núcleo de su propia definición, coloca el amor y lo amado. Es decir, propone un modelo que, en cierto modo, guiará al amor hasta lo amado universal y eterno.

Dicho de otro modo, san Agustín afirma que lo que importa es la guía ordenada del deseo. La guía del deseo determina si la «reunión» es una comunidad unida y justa, es decir, si tiene la virtud de forjar una comunidad. Aquí encontramos una crítica indirecta a la idea estoica de deseo, que existe o bien como deseo ordenado, regulado por la razón, o bien como deseo excesivo, gobernado por pasiones perversas. San Agustín sabe que la razón puede pervertirse de modo que quede sujeta a deseos que esclavizan y determinan la acción. Por eso, la razón puede desear cosas y objetivos indeseables. Comprendida

como tal, la razón subjetiva da pábulo a la perversión de la persona y de la comunidad. Además, el deseo que gobierna la razón puede desear objetivos falsos, es decir, puede negar el objetivo de una comunidad justa y unida, su estructura social y su naturaleza.

La definición de comunidad brindada por san Agustín es menos personal que la de Escipión. Escipión interpreta la comunidad romana como un *dominium*, comprendido en términos personales, de las virtudes heroicas del honor, la gloria y el poder, *dominium* que, como tal, no puede cumplir el ideal de la política de la Antigüedad. Tal cosa

es evidente en la crítica que al principio de *La ciudad de Dios* se vierte contra la idea de Cicerón de que todo el mundo debería ser capaz de «disfrutar de lo suyo», y de que, por tanto, la paz que ofrece el Imperio es un simple compromiso, alcanzado siempre por la violencia entre voluntades empecinadamente belicosas. Dicho de otro modo, san Agustín niega la fundación ontológica del *dominium*, el poder por el poder, con lo que cuestiona la cualidad absoluta del *Imperio*, a saber: la propiedad privada y la competencia mercantil orientada al puro beneficio. Para san Agustín, esta forma

de práctica imperial es errónea y violenta, en primer lugar porque entraña una privación en el ser. Además, según san Agustín, una comunidad realmente justa debe conllevar «un consenso extático y relacional de la unidad y la totalidad» sobre los deseos de la comunidad. De igual modo, ese consenso implica una armonía entre los miembros de la comunidad, en la que el ser de la comunidad se renueva. Una comunidad concebida así tiene algo de tribal, que la *polis* y la *civitas* suelen negar. En esta comunidad tribal, lo que importa no es el cultivo de las virtudes heroicas, sino la transmisión siempre

renovada de los signos del amor, la caridad y la adopción de nuevos miembros mediante el bautismo, con el que comienza el proceso emancipador de la *paideia*, un proceso que dura de por vida. Nadie está excluido de la *paideia* (a diferencia, por ejemplo, de lo que sostienen Platón o Aristóteles), de recibir el amor divino y la caridad, sea un esclavo, un niño, una mujer, un lisiado o un pobre. No se puede impedir a nadie que se una a la comunidad, circunstancia en la que radica una de las aportaciones importantes del concepto de comunidad formulado por san Agustín.

El objetivo de la *polis* así concebida no es la gloria colectiva y el poder de Roma, dado que la ciudad no es un héroe romano. Paradójicamente, la *polis* se convierte en la secuencia diferencial cuyo fin último es la creación de nuevas relaciones, que sitúan y determinan a nuevos individuos. Un fin último es aquel que no puede describirse o concebirse en toda su extensión, a diferencia de una ciudad terrenal, cuyo fin radica en ella misma y que constituye un vestigio del *dominium* pagano, que se remonta, como demuestra san Agustín, hasta Babilonia. Babilonia sirve como metáfora de una ciudad fundada en la

violencia de la guerra civil y en la que no hay fines políticos objetivos que sean buenos *per se*. Las virtudes babilónicas solo sirven para mantener el *dominium*, y, en consecuencia, hay que rechazarlas. San Agustín está convencido de que todo cuanto tiene valor ha de tener su correlato en la realidad de la ciudad de Dios. Todo lo que de alguna forma sea distinto de la práctica eclesial de la «divina ciudad peregrina» indica la realidad del pecado de la propia relatividad. Lo que está fuera de la Iglesia está sometido a un poder (es decir, a una violencia) que siempre es arbitrario y excesivo. Las características

políticas de la *civitas terrena* son la esclavitud, la fuerza política excesiva y el compromiso entre los intereses económicos enfrentados de los individuos. Al mismo tiempo, así es como la ciudad terrenal alcanza la paz.

Una de las afirmaciones cruciales de *La ciudad de Dios*, subrayada con razón por Milbank, es que una sociedad pagana no solo carece de justicia, sino de virtud en general. ¿En qué basa san Agustín esta aseveración, tan inusual, aunque observada también, a su manera, por Giambattista Vico? San Agustín dice que los paganos no han adoptado la *latreia*, el culto de un solo Dios, y que,

por tanto, no han hecho justicia a quien más la merece. Han negado a Dios el honor del verdadero culto, *latreia*, al tiempo que han honrado a dioses paganos, que, para san Agustín, eran demonios malignos celebrados en los rituales teúrgicos descritos con anterioridad. La crítica de san Agustín no solo se sitúa al nivel de la práctica eclesial de la liturgia, que los paganos no llevaron a cabo de un modo acorde con la caridad. Se trata de algo mucho más complejo, porque el culto organizado eclesiásticamente del verdadero Dios (que, según san Pablo, es la verdadera forma de adoración,

como dice en Romanos 12, 1) lleva a la descodificación de las antinomias políticas de la Antigüedad. San Agustín indica que, por medio de las prácticas eclesiales, se llega al orden apropiado de *psyche*, *oikos*, *polis* y *cosmos*.

Y cuando el alma sirve a Dios, ejerce un control apropiado sobre el cuerpo; y en la propia alma la razón tiene que someterse a Dios, para gobernar como es debido las pasiones y otros vicios. Por tanto, cuando un hombre no sirve a Dios, ¿qué justicia podemos atribuirle, dado

que en este caso su alma no puede ejercer un control justo sobre el cuerpo, ni su razón sobre sus vicios? Y si en ese individuo no hay justicia, sin duda no puede haberla en una comunidad compuesta por personas como él. Por tanto, aquí no tenemos ese reconocimiento común de lo bueno que convierte a una reunión de hombres en un pueblo cuyos asuntos llamamos república. Y, ¿qué diré del carácter ventajoso de la participación común, que, según su propia definición, constituye a

un pueblo? [43].

San Agustín afirma que el verdadero culto consiste en permitir que Dios se subordine temporalmente a lo que es constante e inmutable. Esa subordinación se consigue principalmente en la relación del alma con Dios, en la que los deseos y las pasiones se subordinan de forma terapéutica a Dios, que las encauza de una forma ordenada y, por tanto, «sanadora». Tras esta subordinación fundamental, el alma se moldea adoptando la posición apropiada respecto de la familia, como lo hace la

familia respecto de la ciudad y la ciudad respecto del universo. Lo contrario a esta subordinación de todos los deseos a un solo Dios es el culto de los dioses paganos, que aspira a hacer del *dominium* y del Imperio (entendido como aquello que es pasajero) un fin en sí mismo. En ese caso, la persona y la comunidad fomentan la peor forma de idolatría, que san Agustín equipara, por supuesto, con la injusticia primordial. Cualquier intento de convertir a las autoridades seculares paganas en una medida universal de realidad (por justas que parezcan) constituye en última instancia un caso de injusticia e

idolatría. Dicho de otro modo, san Agustín considera que la falta de fe en la trascendencia conduce a la injusticia social, porque, sin la fe en la trascendencia, no es posible establecer la virtud, que él define como el orden en el amor. La falta de un culto organizado del verdadero Dios conduce a la injusticia y niega la práctica eclesial de la caridad; es decir, niega el orden del amor.

Por tanto, los romanos no pueden practicar la virtud, porque se han apartado de la remisión a la trascendencia, a la paz celestial de la ciudad de Dios, alcanzada mediante la

absolución mutua. Los paganos son injustos y no pueden comprender apropiadamente la virtud porque no han dado prioridad al perdón y la paz. Por tanto, no pueden establecer un orden apropiado en relación con el alma, la familia, la ciudad y el universo, y permanecen atrapados en la antinomia de las virtudes alcanzadas con la violencia. Al igual que el alma subordina tanto al cuerpo como a sus propias pasiones, san Agustín afirma que habría que introducir un tercer nivel, inexistente entre los paganos: el nivel referido a la *latreia*, en la que el alma se subordina a un solo Dios. Comentando

el Sermón de la Montaña, san Agustín se pregunta cómo comprenderá la gente que, en el alma del hombre, por depravada que sea, siempre quedará un rastro de razón, al que Dios habla a través de la conciencia. Siguiendo su comentario, san Agustín argumenta que, mientras que el diablo posea un rastro de razón, puede oír a Dios hablarle [44]. Dicho de otro modo, Dios se dirige a la parte racional del alma dándole una paz celestial. Al hacerlo, Dios exige que el alma se someta primero a Él de manera ordenada y armoniosa, para que luego pueda someter al cuerpo. Idéntica estrategia se aplica luego a la familia y a

la comunidad.

Dicho de otro modo, si la comunidad desea ser justa, debe reflejar una armonía y un consenso social absoluto; la comunidad debe creer en la existencia de una justicia infinita, en relación con la que situar el amor. Concebida de ese modo, la justicia infinita es capaz de ordenarlo todo propiamente con arreglo a la temporalidad, para que no haya el menor vestigio caótico de desorden. La justicia interpretada de este modo se distingue de las virtudes paganas, que (con elementos psíquicos intrínsecamente peligrosos, como muestra san Agustín en el libro quinto de

La ciudad de Dios) se comparan con lo que se nos opone y hay que derrotar en la confrontación «desde fuera». De ahí la metáfora de la virtud antigua como una «fortaleza» (el significado original de la palabra *polis*) capturada con las armas por la virtud heroica. En una fortaleza comprendida en estos términos uno se esfuerza en asegurar el espacio interior mediante la virtud heroica, por el dominio de un grupo contra otros, mientras que, al mismo tiempo, hay que preservar el territorio de los enemigos externos, por el bien de todos. La ciudad fomenta las virtudes de los individuos, virtudes privadas que celebran la

victoria sobre los rivales en la ciudad, y, por tanto, está claro que las virtudes de los individuos se relacionan invariablemente con la adquisición de un control interno sobre las pasiones en la lucha contra los vicios, en los que no puede haber caridad. Para san Agustín, la caridad es la organización de la actividad recíproca necesaria para producir un orden social y estético. Solo la caridad puede completar la justicia y la razón, que debe asumir la prioridad ontológica de la paz, por oposición a la violencia primigenia de la ciudad terrenal, Babilonia. Esta asunción se basa en parábolas, en señales, en un

acontecimiento cuyo idioma social de absolución del pecado y de caridad nos enseñó Jesucristo, al invitar a la gente a una comunidad que anticipa la realidad de la Ciudad Celestial.

Para san Agustín, la absolución del pecado es la precondition de todas las construcciones sociales, y se puede resumir de la siguiente forma: la virtud solo puede manifestarse plenamente si la posee la comunidad entera y vive unida de forma virtuosa. La posesión común de la virtud influye en el orden de las diferencias individuales y, como tal, recuerda a la virtud celestial de la caridad. Los intentos en los que nuestras

acciones se parecen en mayor medida a las virtudes celestiales «compensan, sustituyen e incluso atajan esta absoluta ausencia de virtud», como dice Milbank tan perfectamente [45]. Al no ofendernos, al asumir la culpa de los otros, al obrar como es debido (al margen de los límites de cualquier responsabilidad definida por la ley), llegamos a una paradoja importante, en la que empezamos a incorporar la virtud celestial, es decir, la fe, la esperanza y la caridad, o, como dice Alain Badiou, la fidelidad, la perseverancia y el amor. La paradoja radica en que la virtud solo está realmente presente al intercambiar y

compartir, al aceptar la responsabilidad de las personas más cercanas a nosotros y soportar su carga. No se trata de que una persona haga lo que dicta la ley de la comunidad: según san Agustín, una virtud de esa clase sería en realidad un vicio, dado que no se la alcanzó mediante el perdón mutuo y el consenso social absoluto, es decir, mediante la armonía de la paz celestial, que nos resitúa dentro de la comunidad del cuerpo de Jesucristo.

Hardt y Negri merecen un elogio por su sagaz observación de que san Agustín es un excelente interlocutor en el debate político de la actualidad. Tienen razón

cuando afirman que solo una comunidad católica universal puede ofrecer una alternativa a las prácticas del Imperio, que, bajo la forma de un capital que circula a la mayor velocidad posible, celebra invariablemente la violencia y el terror, que conducen al nihilismo. Aunque pueda parecer autocomplaciente proclamar que las afirmaciones de Negri, viejo comunista, no son lo bastante radicales, creo que es así. Lo diré sin rodeos: Hardt y Negri no son suficientemente radicales. Pues ¿cómo interpretar si no su afirmación de que una sociedad católica formada por personas extrañas entre sí pero que se

unieran, cooperaran y se comunicaran sabrían que dicha sociedad constituye un medio sin un fin? ¿Cómo interpretar si no su afirmación de que Francisco de Asís es un modelo posmoderno para el activista que encarna la alegría de ser comunista? La visión neocomunista, agustinizada y aderezada con toques de Spinoza que mantienen los autores les impide ver más allá de lo que resulta inmanente en la superficie del Imperio. Pese a ello, no hay que desdeñar su interpretación de san Agustín como si fuera completamente errónea. He yuxtapuesto a su crítica de san Agustín la única respuesta posible desde una

perspectiva agustiniana. Esta crítica dual es un intento teológico de acercar a san Agustín a Spinoza y viceversa.

Por tanto, podemos adoptar la visión agustiniana de las dos ciudades, pese a que sus límites no resultan siempre claros y distintos, a que se superponen y no dejan de ser porosos. Nunca estamos seguros de quién está dentro y quién está fuera, aunque hay signos externos de pertenencia a la comunidad universal de los que habla san Agustín, medios modestos de salvación como los sacramentos, las plegarias, la liturgia y la lectura de los Evangelios. Ciertamente, se ha abusado de múltiples

maneras y en muchas ocasiones de estas señales y medios, aunque estaban concebidos para hacer más sencillo el viaje de los nómadas eclesiales de los que habla san Agustín. Estos modestos medios tienen un efecto regenerativo y terapéutico en todas las personas que soportan la carga de Jesucristo en el mundo, tal como se describe, mediante una paradoja, en las palabras sobre el juicio final del Evangelio de Mateo (Mateo 25, 31-46) o en la parábola sobre el buen samaritano del Evangelio de Lucas (Lucas 10, 29-37). Entre los nómadas y desertores en éxodo permanente hay algunos —sostiene san

Agustín— que, pese a manifestar los símbolos «externos» de pertenencia a una comunidad (como el bautismo, la lectura de los Evangelios o la participación en la liturgia), no pertenecen a la Ciudad de Dios, porque su corazón no está con el Señor. También están quienes, pese a no manifestar las señales externas del yugo de Dios y no vivir en comunión visible con la Iglesia, pertenecen al pueblo de Dios y a su ciudad. Solo Dios sabe quién le pertenece realmente y quién no; la gente, gracias a Dios, carece de ese conocimiento. En cierto lugar, san Agustín sostiene que nos

sorprenderemos al ver qué personas están en el Cielo, y que seremos los primeros sorprendidos cuando nos veamos a nosotros mismos.

Como he dicho más arriba, sostengo que la crítica de Negri y Hardt a Plotino es una opción insuficientemente radical, en la que la «teleología teúrgica de la multitud» no bastará para materializar, o más bien para constituir, el sujeto político. Por lógica que parezca, su propuesta de que la multitud es el nuevo sujeto político no está desarrollada. Hay que incrementar la intensidad y explorar un enfoque distinto al de la teleología teúrgica de la multitud, centrándose en

las prácticas eclesiales propuestas por san Agustín, no en su contrapunto platónico, pagano y popular-religioso. Hay que buscar otras prácticas que puedan yuxtaponerse a las virtudes glorificadas por el Imperio. Así es como veo yo la crítica agustiniana de Hardt y Negri. Mi conclusión es sencilla. La peregrinación compartida de la comunidad católica sobre la tierra es la única alternativa a un metarrelato imperial, la única forma de elaborar la práctica necesaria para la constitución del sujeto político. Hay que fundar esta constitución en un solo presupuesto.

¿Y si hubiera un fin último cuya

existencia nos resulta inimaginable? Si no podemos recurrir a nuestra imaginación, que el Imperio destruye cada vez con mayor vigor y claridad, entonces solo nos queda el sentido común. Ahí está el problema, como dijo G. K. Chesterton cuando afirmó que el loco era quien lo ha perdido todo excepto la razón (su imaginación, su sensibilidad, sus emociones, todo lo que, en nuestro contexto, permite la intensidad de las prácticas eclesiales). En su crítica a las virtudes del Imperio, que siempre incrementan el capital y legitiman diferentes formas de terror, san Agustín propone eliminar el apoyo a

esas prácticas corruptas y decadentes llamando a la gente a la práctica eclesial, para contrarrestar las virtudes imperiales moldeando el carácter de los miembros de la Ciudad de Dios. Como hemos visto en el libro quinto (y, de hecho, desde el segundo hasta el decimonoveno) de *La ciudad de Dios*, san Agustín llama a cierta forma de deserción, éxodo y nomadismo. Pide un ascetismo disciplinado. Eso es lo que le falta no solo al activismo posmoderno antiimperialista de Negri, sino a la propia multitud que constituye como su sujeto político. En contraste con Hardt y Negri, sostengo que es especialmente

importante considerar a san Francisco de Asís dentro de la comunidad universal que emprende peregrinaciones a la Ciudad de Dios conforme al modelo ofrecido por san Agustín. En la interpretación de san Agustín, el catolicismo, con su concepto local de lo universal, es una contraparábola que subvierte el metarrelato imperial y nos ayuda a responder a la pregunta sobre cómo comprender correctamente la deserción, el éxodo y el nomadismo, que vemos como una forma específica de ejercicio ascético.

Dicho de otro modo, la vacuidad de la multitud de la que hablan Hardt y

Negri radica en el hecho de que no se requiere ningún ejercicio ascético para su práctica política, como señala el filósofo italiano. Si aceptamos la afirmación de Walter Benjamin de que el capitalismo es una religión, la crítica más radical del capitalismo —y, de hecho, la única posible y verosímil— ¿no será la articulada por la religión? Por eso, con la ayuda de san Agustín, intento elaborar una respuesta a la pregunta planteada. La matriz capitalista en la que funcionan las prácticas imperiales solo puede ser objeto de una crítica relevante si dicha crítica abraza cierta teología, pues, de otro modo, el

Imperio prevalecería siempre, como lo ha hecho hasta ahora, gracias a su diabólica capacidad de adaptación al mercado.

De ahí que sea necesaria una dosis mesurada de ascetismo voluntario y disciplinado, de la que tal vez surjan algunos fragmentos de verdades eficaces que sanen nuestro deseo, como dice san Agustín, dado que guiaremos nuestro deseo no hasta algo hermoso, deseable y transitorio, sino hasta la Belleza, la Gloria y la Verdad inmutable. Por eso necesitamos el ascetismo: solo él es capaz de redirigir el deseo hacia la plenitud eterna. El ascetismo no es la

destrucción del deseo, como afirman diversas variedades del budismo. La comprensión que tiene san Agustín de la práctica ascética comienza con una renuncia voluntaria al deseo de gloria y a la sed de poder. Después viene la renuncia a la sumisión al placer, al debilitamiento del alma y el cuerpo, a la codicia de una mayor riqueza. El ansia de gloria es un vicio repugnante y un enemigo de la verdadera devoción, afirma san Agustín recordando las palabras del carpintero de Nazaret y de los apóstoles, cuya práctica consistía en colocar el amor de Dios por encima de la gloria humana. El ejercicio del

ascetismo en las prácticas eclesiales es una disciplina abrazada voluntariamente para alcanzar un objetivo que nos supera, pero también es un vehículo. Se trata de una afirmación importante, porque ser radical no es una cosa sencilla, ni, desde luego, sale gratis. Ser radical significa estar dispuesto a pagar un precio, a hacer sacrificios, y, en este caso, a aceptar y adoptar un ascetismo disciplinado como forma de vida. Aunque los izquierdistas y los liberales de salón que cobran generosos salarios universitarios lo atacaron y lo ridiculizaron unánimemente, creo que Slavoj Žižek tenía razón a este respecto.

A propósito de la película *300*, sobre la batalla de las Termópilas, Žižek hizo, en un contexto completamente distinto, una afirmación importante, citando a Badiou:

Necesitamos una disciplina popular. Diría incluso [...] que «los que no tienen nada tienen solo su disciplina». Los pobres, los que carecen de dinero o de armas, los que no tienen poder, solo tienen su disciplina, su capacidad para actuar juntos. Esta disciplina es ya una forma de organización [46].

Dentro de la matriz imperial global, que ofrece solo una taxonomía capitalista binaria (incluido-excluido, dentro-fuera, rico-pobre), hay poco espacio para la improvisación, salvo que pongamos continuamente en entredicho esta división mediante cierto ascetismo, como propone san Agustín. Podemos comprender la visión de san Agustín de la práctica eclesial, en contraste con las virtudes babilónicas, como una síntesis de nomadismo y ascetismo, como un viaje «terapéutico» conjunto a la Ciudad de Dios. Por tanto, el nomadismo y el ejercicio ascético de las prácticas eclesiales son las

coordinadas esenciales que nos ayudan a cimentar el sujeto político y a interpretar de otra forma la deserción y el éxodo de los que hablan Hardt y Negri. Ese sujeto político sería revolucionario, y la racionalidad capitalista no podría domesticarlo. Dicho de otra forma, y al modo de Badiou, la práctica eclesial reconoce que «Es mejor no hacer nada que contribuir a la creación de modos formales de hacer visible lo que el Imperio reconoce ya como existente» [47].

Capítulo III: Una ojeada a los archivos del islam

Slavoj Žižek

¿Qué es el islam, ese exceso perturbador que representa Oriente para Occidente y Occidente para el Lejano Oriente? En su libro *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Fethi Benslama emprende una búsqueda sistemática del «archivo» del islam, de su cimiento mítico, secreto y obscuro que *ne cesse pas de ne pas*

s'écrire y que, como tal, sostiene el dogma explícito [48]. Por ejemplo, ¿acaso la historia de Agar no es el «archivo» del islam, que se relaciona con la doctrina explícita del islam del mismo modo que la secreta tradición judía de Moisés se relaciona con las enseñanzas explícitas del judaísmo? En su examen de la figura freudiana de Moisés, Eric Santner introduce una distinción crucial entre la historia simbólica (las prescripciones ideológico-éticas y los relatos míticos explícitos que constituyen la tradición de una comunidad, lo que Hegel habría llamado su «sustancia ética») y su Otro

obsceno, la historia secreta fantasmática, «espectral» y no reconocible que sostiene la tradición simbólica explícita, pero que tiene que quedar forcluida para que resulte operativa [49]. Lo que Freud intenta reconstruir en su libro sobre Moisés (la historia de su asesinato, etc.) es esa historia espectral que ronda el espacio de la tradición religiosa judía. Para convertirse en miembro de pleno derecho de la comunidad, no basta con identificarse con su tradición simbólica explícita, sino que, además, hay que aceptar la dimensión espectral que la sostiene, los fantasmas que rondan a los

vivos, la historia secreta de las fantasías traumáticas transmitidas «entre líneas» a través de las carencias y distorsiones de la tradición simbólica explícita. El tenaz apego del judaísmo al acto fundacional, violento y no reconocido, que ronda el orden público legal a modo de suplemento espectral, permitió a los judíos perseverar y sobrevivir durante miles de años sin tener una tierra o una tradición institucional común: se negaron a abandonar su fantasma, a cortar el vínculo con su tradición secreta y repudiada. La paradoja del judaísmo radica en que se mantiene fiel al violento Acontecimiento fundador

precisamente al *abstenerse* de confesarlo o de simbolizarlo: el carácter «reprimido» del Acontecimiento es justamente lo que otorga al judaísmo su incomparable vitalidad.

¿Cuál es entonces el Acontecimiento reprimido que otorga vitalidad al islam? Para responder a esta pregunta, debemos contestar a otra: ¿cómo encaja el islam, la tercera Religión del Libro, en esta serie? El judaísmo es la religión de la genealogía, de la sucesión de generaciones; por tanto, cuando en el cristianismo el Hijo muere en la cruz, el Padre también muere (como Hegel vio perfectamente): el orden genealógico

patriarcal muere, y el Espíritu Santo, que introduce una comunidad pospaternal, ya no encaja en la serie de la familia. A diferencia del judaísmo y del cristianismo, el islam excluye a Dios del ámbito de la lógica paternal: Alá no es un padre, ni siquiera simbólico; Dios es uno, no ha sido creado ni ha creado criaturas. *En el islam no hay cabida para la Sagrada Familia.* Por eso, el islam da tanta importancia a la circunstancia de que el propio Mahoma fuera huérfano; por eso, en el islam, Dios interviene precisamente en los momentos de suspensión, abandono, fracaso o «supresión» de la función

paterna (en los que el padre biológico abandona a la madre o al niño o no les presta la menor atención). Eso significa que Dios permanece en el ámbito de lo imposible-Real: es lo imposible-Real al margen del padre, con lo que se establece un «desierto genealógico entre el hombre y Dios» (320). Para Freud, cuya teoría de la religión se basaba en el paralelismo entre Dios y el padre, ese era el problema del islam. Además —y cosa más importante—, eso inscribe la política en el corazón mismo del islam, dado que el «desierto genealógico» hace imposible fundar una comunidad en las estructuras de parentesco o los lazos de

sangre: «el desierto entre Dios y el padre es el lugar en el que se instituye lo político» (320). En el islam ya no es posible fundar una comunidad al modo de *Tótem y tabú*, mediante el asesinato del padre y la culpa consiguiente que une a los hijos. De ahí la inesperada actualidad del islam. Este problema se encuentra en el corazón mismo de la (tristemente) famosa *umma*, la «comunidad de creyentes» musulmanes; explica la superposición de lo religioso y lo político (la comunidad debe fundarse directamente en la palabra de Dios), y el hecho de que el islam «ofrece lo mejor de sí» cuando cimenta

la formación de una comunidad «surgida de la nada», en el desierto genealógico, como una fraternidad revolucionaria igualitaria; no es de extrañar que el islam suela atraer a jóvenes desprovistos de una red de seguridad familiar. Y tal vez sea el carácter «huérfano» del islam lo que explica su falta de institucionalización intrínseca:

Lo que distingue al islam es que es una religión que no se institucionalizó, que no se equipó, como el cristianismo, con una iglesia. La iglesia islámica es en realidad el Estado

islámico: es el Estado el que creó la llamada «autoridad religiosa suprema», y es el jefe del Estado el que nombra a la persona que ocupa ese puesto; es el Estado el que construye las grandes mezquitas, supervisa la educación religiosa, crea las universidades, ejerce la censura en todos los ámbitos de la cultura y se considera el guardián de la moralidad [50].

Aquí podemos ver de nuevo que en el islam se combina lo mejor y lo peor: precisamente porque el islam carece de

un principio intrínseco de institucionalización fue tan vulnerable al poder estatal, que hizo por él el trabajo de institucionalización. Eso explica la elección a la que se enfrenta el islam: la «politización» directa se inscribe en su propia naturaleza, y esta superposición de lo religioso y lo político se puede alcanzar o bien mediante la apropiación por parte del Estado o bien mediante la creación de comunidades *contrarias al Estado*.

A diferencia del judaísmo y del islam, en los que el sacrificio del hijo se impide en el último momento (el ángel interviene para impedir que Abraham

mate a Isaac), *solo el cristianismo opta por el sacrificio (asesinato) del hijo* (268). Por eso, aunque el islam reconoce la Biblia como texto sagrado, tiene que negar ese hecho: en el islam, Jesucristo no murió realmente en la cruz. Como dice el Corán (4.157): «[Los judíos] dijeron (alardeando): “Matamos a Jesucristo, el hijo de María, el Mensajero de Alá”; pero no lo mataron ni lo crucificaron, aunque así se lo pareciera». En el islam existe una lógica contraria al sacrificio que resulta coherente: en la versión coránica del sacrificio de Isaac, la decisión de Abraham de matar a su hijo no es la

máxima demostración de su disposición a cumplir la voluntad de Dios, sino el resultado de una *interpretación errónea de su sueño*: cuando el ángel impide el sacrificio, indica a Abraham que ha entendido mal, que Dios en realidad no quería que cometiera ese acto (275).

Dado que en el islam Dios es lo imposible-Real, tal circunstancia tiene consecuencias contrapuestas en relación con el sacrificio: puede redundar en contra del sacrificio (no hay una economía simbólica del intercambio entre los creyentes y Dios, Dios es el puro Ser del Más Allá), pero también a favor de él, como cuando lo Real divino

se convierte en la figura superyoica de los dioses oscuros que siempre exigen sangre, como dijo Lacan en cierta ocasión. El islam parece oscilar entre esos dos extremos, y la obscena lógica del sacrificio culmina en su relato de la historia de Abel y Caín. Así es como lo cuenta el Corán:

¡Y cuéntales la historia auténtica de los dos hijos de Adán, cuando ofrecieron una oblación [a Alá] y se le aceptó a uno, pero al otro no! Dijo [este, Caín]: «¡He de matarte!». Dijo [Abel]: «Dios solo acepta de los

que Le temen. Y si tú pones la mano en mí para matarme, yo no voy a ponerla en ti para matarte, porque temo a Dios, Señor del universo. Quiero que cargues con tu pecado contra mí y otros pecados y seas así de los moradores del Fuego. Esa es la retribución de los impíos». Entonces, [el] alma [de Caín] le instigó a que matara a su hermano y le mató, pasando a ser de los que pierden. (5.27-30) ^[51]

Por tanto, no solo es Caín quien quiere el asesinato: el propio Abel

participa de este deseo, provoca a Caín para que cometa el acto, de modo que el propio Abel se libere de sus pecados. Benslama tiene razón al descubrir aquí las huellas de un «odio ideal», diferente del odio imaginario de la agresión contra el doble propio (289): la propia víctima desea el crimen para entrar en el Paraíso como un mártir y enviar al asesino a arder en el infierno. Desde la perspectiva actual, resulta tentador jugar con la especulación anacrónica sobre cómo la lógica «terrorista» del deseo de morir del mártir ya está ahí, en el Corán, aunque, en realidad, se trata de un problema que se debe situar en el marco

de la modernización. Como es bien sabido, el problema del mundo islámico estriba en que, abruptamente expuesto a la modernización occidental —sin el tiempo adecuado para superar el trauma de sus efectos, para construir una pantalla o un espacio simbólico-ficticio para ella—, las únicas reacciones posibles eran o una modernización superficial, una imitación destinada a fracasar (el régimen del sah en Irán), o, dado el fracaso del espacio simbólico de las ficciones, un recurso a lo Real violento, una guerra declarada entre la Verdad islámica y la Mentira occidental, sin espacio para la mediación

simbólica. En esta solución «fundamentalista» (un fenómeno moderno sin vínculos directos con las tradiciones musulmanas), la dimensión divina se reafirma en lo que tiene de Real-superyoico, como la explosión mortífera de violencia sacrificial requerida para compensar a la obscena divinidad superyoica.

Entre el judaísmo (y su continuación cristiana) y el islam radical se puede establecer otra distinción crucial, relativa a sus respectivas actitudes ante Abraham. El judaísmo elige a Abraham como padre simbólico, es decir, adopta la solución fálica de la autoridad

paterna, del linaje simbólico oficial, descartando a la segunda mujer y llevando a cabo una «apropiación fálica de lo imposible» (153). Por el contrario, el islam opta por el linaje de Agar, por Abraham como padre biológico, conservando la distancia entre el padre y Dios y manteniendo a Dios en el ámbito de lo Imposible (149) [52].

Tanto el judaísmo como el islam reprimen sus actos fundacionales. ¿Cómo? Como muestra la historia de Abraham y de sus hijos con distintas mujeres, tanto en el judaísmo como en el islam el padre puede llegar a ser padre, a asumir la función paterna, solo por la

mediación de *otra* mujer. La hipótesis de Freud es que la represión en el judaísmo tiene que ver con la circunstancia de que Abraham era un extranjero (un egipcio), no un judío; la figura paterna fundadora, la que trae la revelación y establece el pacto con Dios, es la que debe venir desde fuera. En el islam, la represión tiene que ver con una mujer (Agar, la esclava egipcia que dio a Abraham su primer hijo): aunque a Abraham e Ismael (el padre de todos los árabes, según el mito) se los menciona docenas de veces en el Corán, a Agar no se la cita ni en una sola ocasión, se la elimina de la historia

oficial. Sin embargo, por eso mismo, ronda el islam; sus huellas sobreviven en ciertos rituales, como la obligación de los peregrinos a La Meca de recorrer siete veces la distancia que separa las colinas de Safa y Marwah, en una especie de repetición/representación neurótica de la búsqueda desesperada de agua en el desierto emprendida por Agar para dar de beber a su hijo.

Aquí tenemos el relato que el Génesis ofrece de la historia de los dos hijos de Abraham, el vínculo umbilical, crucial, entre el judaísmo y el islam. Primero, el nacimiento de Ismael:

Saray, la mujer de Abraim, no le daba hijos; pero tenía una sierva egipcia llamada Agar. Y Saray dijo a Abraim: «El Señor no me deja tener hijos; llégate a mi sierva a ver si ella me da hijos». Abraim aceptó la propuesta.

A los diez años de habitar Abraim en Canaán, Saray, la mujer de Abraim, tomó a Agar, la esclava egipcia, y se la dio a Abraim, su marido, como esposa. Él se llegó a Agar, y ella concibió. Y, al verse encinta, le perdió el respeto a su señora. Entonces Saray dijo a Abraim: «Tú eres responsable de esta injusticia; yo he puesto en tus brazos a mi esclava, y ella, al verse encinta, me pierde el

respeto. Sea el Señor nuestro juez».

Abraim dijo a Saray: «De tu esclava dispones tú; trátala como te parezca». Saray la maltrató, y ella se escapó. El ángel del Señor la encontró junto a la fuente del desierto, la fuente del camino de Sur, y le dijo: «Agar, esclava de Saray, ¿de dónde vienes y adónde vas?» Ella respondió: «Vengo huyendo de mi señora».

El ángel del Señor le dijo: «Vuelve a tu señora y sométete a ella». Y el ángel del Señor añadió: «Haré tan numerosa tu descendencia que no se podrá contar». Y el ángel del Señor concluyó: «Mira, estás encinta y darás a luz un hijo y lo

llamarás Ismael, porque el Señor te ha escuchado en la aflicción. Será un potro salvaje: él contra todos y todos contra él; vivirá separado de sus hermanos».

Agar invocó el nombre del Señor, que le había hablado: «Tú eres Dios, que me ve (diciéndose): “¡He visto al que me ve!”». Por eso se llama aquel pozo «Pozo del que vive y me ve», y está entre Cades y Bared.

Agar dio un hijo a Abraim, y Abraim llamó Ismael al hijo que le había dado Agar. (Génesis, 16, 1-15) [\[53\]](#)

Después del nacimiento milagroso de Isaac (cuya immaculada concepción

parece anticipar la de Jesucristo, dado que Dios «visitó a Sara» y la dejó encinta), cuando el niño tuvo edad suficiente para destetarlo, Abraham preparó una gran fiesta:

Pero Sara vio que el hijo que Abraham había tenido de Agar la egipcia jugaba con Isaac, y dijo a Abraham: «Expulsa a esa sierva y a su hijo, pues no heredará el hijo de esa sierva con mi hijo, con Isaac».

Abraham se llevó un gran disgusto a causa de su hijo. Pero Dios dijo a Abraham: «No te aflijas por el muchacho y por la sierva. En todo lo que

te dice hazle caso a Sara. Pues es Isaac quien prolongará tu descendencia. Aunque también del hijo de la sierva sacaré un gran pueblo, pues es descendiente tuyo».

Abraham madrugó, tomó pan y un odre de agua, se lo dio a Agar, le puso al hombro al niño y la despidió. Ella se marchó y fue vagando por el desierto de Berseba. Cuando se le acabó el agua del odre, colocó al niño debajo de unas matas; se apartó y se sentó a solas a la distancia de un tiro de arco, diciéndose: «No puedo ver morir a mi hijo». Y se sentó a distancia. El niño rompió a llorar.

Dios oyó la voz del niño, y el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo, preguntándole: «¿Qué te pasa, Agar? No temas, que Dios ha oído la voz del niño que está ahí. Levántate, toma al niño, estate tranquila por él, porque sacaré de él un gran pueblo». Dios le abrió los ojos y divisó un pozo de agua; fue allá, llenó el odre y dio de beber al muchacho. (Génesis 21, 9-19)

En la Epístola a los gálatas, san Pablo ofrece la versión cristiana de la historia de Abraham, Sara y Agar:

Vamos a ver: si queréis

someteros a la ley, ¿por qué no escucháis lo que dice la ley? Porque en la Escritura se cuenta que Abraham tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la mujer libre; pero el de la esclava nació de modo natural, mientras que el de la libre fue por una promesa de Dios. Esto significa algo más: las mujeres representan dos alianzas: una, la del monte Sinaí, engendra hijos de la esclavitud, esa es Agar (el nombre de Agar significa el monte Sinaí, de Arabia), y corresponde a la Jerusalén de hoy, esclava ella y

sus hijos. En cambio, la Jerusalén de arriba es libre, y esa es nuestra madre, pues dice la Escritura: Alégrate, la estéril, que no das a luz, rompe a gritar, tú que no conocías los dolores, porque la abandonada tiene muchos hijos, más que la que vive con el marido. Pues vosotros, hermanos, sois hijos de la promesa, como Isaac. Ahora bien, si entonces el que nació de modo natural perseguía al que nació por el Espíritu, lo mismo ocurre ahora. Pero ¿qué añade la Escritura? Echa fuera a la

esclava y a su hijo, porque el hijo de la esclava no compartirá la herencia con el hijo de la libre. Por lo tanto, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre. (Gálatas 4, 21-31)

San Pablo establece una confrontación claramente simétrica: la confrontación entre Isaac e Ismael equivale a la confrontación entre el padre simbólico (el Nombre del Padre) y el padre biológico (racial), «el origen mediante el nombre y el espíritu frente al origen mediante la transmisión sustancial de la vida» (147), el hijo de

la mujer libre frente al hijo de la esclava, el hijo del espíritu frente al hijo de la carne. Sin embargo, esta interpretación tiene que simplificar el relato bíblico en tres (como mínimo) aspectos cruciales:

1) La evidente preocupación de Dios por Agar e Ismael, su intervención para salvar la vida de Ismael.

2) La extraordinaria caracterización de Agar no como una simple mujer destinada a satisfacer los apetitos de la carne, como una esclava carente de valor, sino como la persona que *ve* a Dios («Agar invocó el nombre del Señor, que le había hablado: “Tú eres

Dios, que me ve (diciéndose): ‘¡He visto al que me ve!’”»)). Agar, la otra mujer, la excluida de la genealogía simbólica, no solo representa la fertilidad pagana (egipcia) de la Vida, sino también un acceso directo a Dios: ve al propio Dios viendo, algo que ni siquiera le fue concedido a Moisés, a quien Dios se le apareció en forma de unas zarzas en llamas. De ese modo, Agar anuncia el acceso místico/femenino a Dios (desarrollado más adelante en el sufismo).

3) La circunstancia (no solo narrativa) de que la elección (entre la carne y el espíritu) nunca puede

afrontarse de manera directa, como una elección entre dos opciones simultáneas. Para que Sara tenga un hijo, Agar debe tener primero el suyo, es decir, hay una necesidad de sucesión, de repetición, como si, para elegir el espíritu, primero tuviéramos que elegir la carne; solo el segundo hijo puede ser el verdadero hijo del espíritu. De esta necesidad trata la castración simbólica: la «castración» significa que el acceso directo a la Verdad es imposible; como dijo Lacan, *la vérité surgit de la méprise*, al Espíritu se llega solo a través de la carne, etc. Recordemos el análisis de la frenología con el que Hegel concluye el

capítulo sobre la «Razón observadora» en su *Fenomenología del Espíritu*: Hegel recurre en él a una metáfora que concierne precisamente al falo, al órgano inseminador, para explicar la oposición de las dos interpretaciones posibles de la frase «el Espíritu está en un hueso» (la vulgar interpretación materialista, «reduccionista», según la cual la forma del cráneo determina realmente las características de la mente, y la interpretación especulativa, según la cual el Espíritu tiene fuerza suficiente para afirmar su identidad hasta en la materia inerte y «superarla», lo que pone de manifiesto que ni

siquiera la materia inerte puede escapar del poder mediador del Espíritu). La interpretación materialista ve en el falo solo un órgano para orinar, mientras que la interpretación especulativa es capaz de descubrir en él una función mucho más importante, la de la inseminación (es decir, la de la «concepción», precisamente, como anticipación biológica del concepto):

Lo profundo que el espíritu saca de sí pero que él solo empuja hasta su conciencia representativa y lo deja estar en ella, y la insipiencia de esa

conciencia acerca de qué es aquello que ella dice, representan una conexión entre lo alto y lo bajo que es la misma que la que en el ser vivo la naturaleza expresa ingenuamente en la conexión del órgano de su suprema consumación, el órgano de la generación, y el órgano de mear —el juicio infinito, en cuanto infinito, sería la consumación de la vida que se aprehende a sí misma, pero la conciencia de esa vida, cuando esa conciencia se queda en la representación, se comporta en

ello como un estar meando [54].

Una lectura atenta de este pasaje deja claro que lo que quiere decir Hegel *no* es que, a diferencia de la vulgar visión empirista que se detiene en el acto de orinar, la actitud propiamente especulativa elige la inseminación. La paradoja radica en que elegir la inseminación directamente es la forma infalible de no aprehenderla: no es posible elegir directamente el «auténtico significado»; *hay* que empezar con la opción «errónea» (el acto de orinar), porque el auténtico significado especulativo surge solo mediante una

repetición de la interpretación, como efecto secundario (o producto derivado) de la primera interpretación... al igual —podemos añadir— que Sara solo puede tener a su hijo después de que Agar tenga al suyo.

¿Dónde aparece aquí la castración? Antes de que Agar entre en escena, Sara, la mujer fálica-patriarcal, es estéril, infértil, precisamente porque es demasiado poderosa/fálica; en consecuencia, la oposición no se da simplemente entre Sara, completamente sometida al orden fálico-patriarcal, y Agar, independiente y subversiva; se da en la propia Sara, entre sus dos aspectos

(arrogancia fálica, servicio materno). Sara es demasiado poderosa y autoritaria; para quedar encinta y entrar en el orden genealógico patriarcal, tiene que ser humillada por Agar. Esa castración queda señalada por su cambio de nombre: de Saray pasa a llamarse Sara. Sin embargo, ¿no queda también castrado Abraham? Con Agar es capaz de concebir un hijo directamente/biológicamente, pero al margen de la genealogía propia del linaje simbólico; la concepción dentro de ese linaje solo es posible gracias a la intervención externa de Dios, que «visita a Sara»; este hiato entre la

paternidad simbólica y la paternidad biológica *es* una forma de castración.

La elección, dentro del propio islam, de Agar, la independiente visionaria de Dios, frente a Sara, la dócil ama de casa, proporciona el primer indicio sobre la insuficiencia de la visión habitual sobre el islam, a saber: la de un monoteísmo masculino extremo, una comunidad de hermanos que excluye a las mujeres y las obliga a llevar velo, dado que su «mostración» resulta excesiva, perturbadora o provocadora para los hombres, y los aparta del servicio a Dios. Recordemos la ridícula prohibición talibán de que las mujeres

lleven tacones de metal, como si, aunque vayan cubiertas de la cabeza a los pies, el taconeo pudiera ser provocativo... No obstante, hay una serie de características que desmienten dicha visión.

En primer lugar, la necesidad de hacer que las mujeres se cubran con un velo entraña la existencia de un universo *extremadamente sexualizado*, en el que el propio acto de encontrarse con una mujer constituye una provocación que ningún hombre es capaz de resistir. La represión tiene que ser tan intensa como la sexualidad. Pero, ¿qué clase de sociedad es esa, en la que el simple

taconeos de los zapatos puede hacer que un hombre explote de lujuria? Según una noticia publicada hace un par de años, un hombre y una mujer quedaron atrapados durante un par de horas en un teleférico. Aunque no ocurrió nada, la mujer se suicidó poco después: el propio acto de haberse quedado sola con un desconocido durante horas había hecho inconcebible la idea de que «no había ocurrido nada» [55]. No es de extrañar que, al analizar el famoso sueño de Signorelli en su *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud diga que un viejo musulmán de Bosnia-Herzegovina le instruyó en la

idea de que la sexualidad es lo único que hace la vida valiosa: «Cuando eso ya no es posible, solo queda morir».

En segundo lugar, está la propia prehistoria del islam, en la que Agar es —aunque el Corán no la mencione— la madre primordial de todos los árabes; y la historia del propio Mahoma, a quien Jadiya (su primera mujer) enseñó a distinguir entre la verdad y la mentira, entre los mensajes de los ángeles y los de los demonios. En algunos casos, los mensajes divinos recibidos por Mahoma parecen invenciones interesadas; el más famoso de todos es el que dio lugar a su matrimonio con Zaynab, la esposa de

Zayd, su hijo adoptivo. Tras verla medio desnuda, Mahoma empezó a desearla ardientemente; cuando Zayd se enteró, cumplió con el deber de «repudiarla» para que su padrastro pudiera casarse con ella. Por desgracia, la tradición prohibía esa clase de unión, pero — ¡sorpresa, sorpresa!— Mahoma no tardó en recibir una oportuna revelación en la que Alá lo exoneraba del cumplimiento de esa ley (Corán 33:37, 33:50). Aquí vemos incluso en Mahoma un elemento del *Ur-Vater*, la figura paterna que posee a todas las mujeres de su extensa familia.

Sin embargo, existe un buen

argumento para sostener que Mahoma era sincero: él mismo fue el primero en poner en duda la naturaleza divina de sus visiones, desdeñándolas como señales alucinatorias de locura o casos de posesión demoníaca. Su primera revelación aconteció durante su retiro de Ramadán fuera de La Meca: vio al arcángel Gabriel llamándole a «recitar» (*Qarâ'*, palabra de la que se deriva *Qur'ân*, Corán). Mahoma pensó que se había vuelto loco, y como no quería que en La Meca lo consideraran tal durante el resto de sus días, decidió matarse arrojándose desde un acantilado. Sin embargo, la visión volvió a repetirse:

oyó una voz procedente del cielo que le decía: «¡Mahoma! Eres el apóstol del Señor y yo soy Gabriel». Pero tampoco esa voz lo convenció, de modo que volvió sin prisas a su casa y, completamente desesperado, pidió a Jadiya, su primera esposa (y la primera persona que creyó en él) que lo envolviera en una manta. Así lo hizo Jadiya, y Mahoma le contó entonces lo que le había pasado y le dijo que su vida peligraba. Jadiya lo consoló, como era su deber.

Dado que, pese a tener más visiones del arcángel Gabriel, Mahoma seguía dudando, Jadiya pidió a su esposo que

la avisara cuando el visitante volviera a presentarse, de manera que pudieran comprobar si en verdad era Gabriel o si se trataba de un demonio. En la siguiente aparición, Mahoma le dijo a su mujer que Gabriel acababa de venir. Jadiya le dijo que se sentara a su izquierda. Después, Jadiya le preguntó si podía ver a Gabriel y Mahoma respondió que sí. Jadiya le dijo que, en ese caso, se sentara sobre su muslo derecho. A continuación, volvió a preguntarle si veía Gabriel, y él dijo que sí. Jadiya le dijo que se sentara sobre su vientre; se desnudó, se quitó el velo y volvió a preguntarle si lo veía. Esta vez, Mahoma

dijo que no. Entonces, ella lo reconfortó asegurándole que había visto a un ángel, no al Diablo. (En otra versión de la historia, Jadiya no solo se desnuda, sino que hace que Mahoma la penetre, lo que provoca la marcha de Gabriel. El lector deduce que, si hubiera sido un demonio, habría gozado contemplando la cópula; en cambio, la discreta partida de la aparición confirma que se trata de un ángel.) Solo después de que Jadiya le proporcionara esa prueba del carácter genuino de su encuentro con Gabriel, Mahoma dejó de tener dudas y se convirtió en portavoz de Dios ^[56].

Por tanto, Mahoma consideró al

principio que sus revelaciones eran señales de alucinaciones poéticas. Su reacción inmediata a ellas se resume en esta frase: «Ninguna criatura de Dios me resultaba más odiosa que un poeta extasiado o un hombre poseído». Quien lo salvó de esa incertidumbre insoportable y del ostracismo social fue Jadiya, la primera creyente en su mensaje, la primera musulmana y *una mujer*. En la escena relatada más arriba, ella es el Otro lacaniano, el garante de la Verdad de la enunciación del sujeto. Solo mediante este apoyo circular, mediante alguien que cree en él, Mahoma puede creer en su mensaje y

convertirse en el mensajero de la Verdad para los creyentes. La creencia nunca es directa: para que yo crea, alguien tiene que creer en mí; yo creo en la creencia del otro en mí. Recordemos al típico héroe o líder dubitativo, que, pese a estar desesperado, cumple su misión porque otros (sus seguidores) creen en él y no puede soportar la perspectiva de defraudar sus esperanzas. ¿Existe una presión más fuerte que la de un niño que nos mira con ojos inocentes y nos dice: «Pero yo creo en ti»?

Hace unos años, algunas feministas (en especial Mary Ann Doane) acusaron a Lacan de otorgar prioridad al deseo

masculino sobre el femenino: los hombres desean plena o directamente, mientras que las mujeres solo desean desear, solo imitan históricamente el deseo. En relación con la creencia, podemos invertir las cosas: las mujeres creen, mientras que los hombres creen a quienes creen en ellos [57]. Todo esto remite al *objet petit a*: el otro que «cree en mí» ve en mí algo más que yo, algo de lo que no soy consciente, el *objet a* que hay en mí. Según Lacan, las mujeres quedan reducidas para los hombres a la condición de *objet a*. Pero, ¿y si ocurriera lo contrario? ¿Y si el hombre desea su objeto de deseo, ignorante de

la causa que lo hace desearlo, mientras que la mujer se centra más directamente en la causa del deseo (*objet a*)?

Habría que dar a esta característica la importancia que merece: una mujer tiene un conocimiento sobre la verdad que precede incluso al del propio profeta. Lo que complica más aún el cuadro es la forma concreta en que interviene Jadiya: la forma en que fue capaz de distinguir entre la verdad y la mentira, entre la revelación divina y la posesión demoníaca, *presentándose (interponiéndose) ella misma, su cuerpo desnudo, como la encarnación de la falsedad*, como una tentación para

un ángel. La mujer: una mentira que, en el mejor de los casos, sabe que es una mentira encarnada. Al contrario que en Spinoza, para quien la verdad es índice de sí misma y de la mentira, aquí la mentira es índice de sí misma y de la verdad.

Así, la demostración de la verdad por parte de Jadiya se logra mediante su provocativa «mostración» (revelación, exposición) (207). Por tanto, uno no puede limitarse a oponer el islam «bueno» (el que venera a las mujeres) al islam «malo» (el que las oprime y pone velo). No se trata simplemente de volver a los «orígenes feministas reprimidos»

del islam, a renovarlo en su aspecto feminista mediante ese retorno: esos orígenes reprimidos son al mismo tiempo los orígenes mismos de la represión de las mujeres. La represión no se limita a reprimir los orígenes: tiene que reprimir *sus propios* orígenes. El elemento crucial de la genealogía del islam radica en este deslizamiento entre la mujer como el único ser que puede verificar la Verdad y la mujer que, por su propia naturaleza, carece de razón y de fe, engaña, miente y provoca a los hombres, se interpone entre ellos y Dios como una mancha perturbadora, y, en consecuencia, debe quedar borrada,

oculta y controlada, porque su goce excesivo amenaza con absorber a los hombres.

La mujer es en sí un escándalo ontológico; su exposición pública, una afrenta a Dios. No solo se la borra, sino que se la readmite en un universo estrechamente controlado, cuyos fundamentos fantasmáticos resultan sobre todo discernibles en el mito de la virgen eterna: las (tristemente) famosas huríes, las vírgenes que aguardan a los mártires en el Paraíso y nunca pierden la virginidad, ya que, después de cada penetración, su himen queda mágicamente restaurado. Aquí tenemos

la fantasía del reino íntegro y tranquilo de la *jouissance* fálica, de un universo en el que todas las huellas de la *autre jouissance* femenina han quedado borradas (255-256). Cuando a una musulmana le preguntan si lleva el velo por propia voluntad, su respuesta más profunda consiste en afirmar que lo lleva por la vergüenza que siente ante Dios, para no ofenderlo: en la exposición de una mujer se da una protuberancia eréctil, una cualidad obscenamente intrusiva, y esta combinación de intrusión visual y conocimiento enigmático resulta explosiva, porque perturba el equilibrio

ontológico del universo.

Por consiguiente, ¿cómo debemos interpretar, sobre este trasfondo, la adopción de medidas administrativas como la prohibición en Francia de que las mujeres musulmanes lleven velo en las escuelas? La paradoja es doble. En primer lugar, la ley prohíbe algo que también constituye una exposición eréctil, un signo de identidad demasiado fuerte para ser permisible, que perturba el principio, típicamente francés, de la ciudadanía igualitaria: desde la perspectiva del republicanismo francés, llevar velo es también una «mostración» provocadora. La segunda paradoja es

que *esta prohibición prohíbe la propia prohibición* (215) y tal vez sea la más opresiva de todas. ¿Por qué? Porque prohíbe el propio rasgo que constituye la *identidad* (socioinstitucional) del otro: desinstitucionaliza esta identidad, la convierte en un rasgo personal irrelevante. La prohibición de las prohibiciones crea el espacio de un Hombre universal para el que todas las diferencias (económicas, políticas, religiosas, culturales, sexuales...) son indiferentes, meras prácticas simbólicas contingentes, etc. ¿Es dicho espacio verdaderamente neutral en relación con los sexos? No, pero no en el sentido de

que haya una hegemonía secreta de la lógica «falocéntrica» masculina: al contrario, el espacio sin un afuera legítimo, el espacio no marcado por ningún corte que marque una línea de inclusión/exclusión, es un no-Todo «femenino» y, por tanto, un espacio que lo abarca todo, un espacio sin afuera, en el que todos estamos localizados en una especie de «feminidad absoluta, un Mundo-Mujer» (217) que nos abraza a todos. En este universo, en el que prohibir está prohibido, no hay culpa, pero por ello se paga el precio de un incremento insoportable de la angustia. La prohibición de prohibir es una

especie de «equivalente general» de todas las prohibiciones, una prohibición universal y, en consecuencia, universalizada, una prohibición de toda alteridad real: prohibir la prohibición del otro equivale a prohibir su alteridad (216). Ahí reside la paradoja del tolerante universo multicultural de la multiplicidad de estilos de vida: cuanto más tolerante es, más opresivamente homogéneo resulta. Recientemente, Martin Amis ha atacado el islam por ser la religión más aburrida de todas, con su exigencia de que los creyentes practiquen una y otra vez los mismos rituales estúpidos y se aprendan de

memoria las mismas fórmulas sagradas. Estaba profundamente equivocado: lo que resulta francamente aburrido es la tolerancia y permisividad multiculturales.

Volvamos al papel de las mujeres en la prehistoria del islam —y, podríamos añadir, en la historia de la propia concepción de Mahoma—, donde volvemos a encontrarnos con un misterioso «entre las dos mujeres». Después de trabajar con la arcilla de su terreno, Abdullah, futuro padre de Mahoma, fue a casa de otra mujer y la cortejó; ella se mostró receptiva, pero acabó rechazándolo porque estaba

manchado de arcilla. Abdullah se marchó, se lavó, fue con su mujer, Amina, y se acostó con ella. Así fue como Amina concibió a Mahoma. Abdullah volvió entonces a casa de la otra mujer y le preguntó si seguía dispuesta a acostarse con él. «No —le contestó ella—. Cuando estuviste aquí, había una luz blanca entre tus ojos. Te llamé y me rechazaste. Fuiste con Amina y ella te ha despojado de la luz». La esposa recibe el hijo, la otra sabe: ve en Abdullah más que él mismo, ve la «luz», algo que Abdullah tiene sin saberlo, que está en él y es más que él (el esperma que engendrará al Profeta), y ese *objet a*

es la causa del deseo de la mujer. La posición de Abdullah es como la del protagonista de una novela de detectives a quien de repente lo persiguen y hasta lo amenazan de muerte porque sabe algo que puede poner en peligro a un criminal importante, aunque él mismo (o ella misma: suele ser mujer) no sepa de qué se trata. Llevado por su narcisismo, Abdullah confunde el *objet a* que hay en él consigo mismo (confunde el objeto con la causa del deseo), y por eso vuelve con la mujer después de estar con Amina, pensando erróneamente que aún lo deseará.

El hecho de depender de lo femenino

(y de la mujer ajena, concretamente) constituye el fundamento reprimido del islam, su condición no pensada, aquello que intenta excluir, borrar o, como mínimo, controlar mediante su complejo edificio ideológico, pero que no deja de rondarlo, porque constituye la fuente misma de su vitalidad. ¿Por qué es entonces la mujer una presencia tan traumática para el islam, un escándalo ontológico de tales dimensiones que debe quedar velado? El auténtico problema no es el horror de la exposición desvergonzada de lo que hay bajo el velo, sino, más bien, el carácter del propio velo. Hay que establecer una

relación entre el velo femenino y la interpretación que hizo Lacan de la liza entre Zeuxis y Parrasio, dos pintores de la antigua Grecia que disputaban acerca de quién pintaría la ilusión más convincente [58]. Zeuxis creó una imagen tan realista de las uvas, que los pájaros intentaban picotearlas. Sin embargo, el ganador fue Parrasio, quien pintó una cortina tan realista en una pared de su cuarto, que Zeuxis, ante ella, le dijo que la corriera para ver lo que había pintado. En la pintura de Zeuxis, la ilusión era tan convincente, que la imagen se confundía con la cosa; en la pintura de Parrasio, la ilusión residía en

la propia idea de que lo que tenemos ante nosotros es un velo que oculta la verdad. Por eso, para Lacan, funciona la mascarada femenina: la mujer lleva una máscara para hacernos reaccionar como Zeuxis ante la pintura de Parrasio, para que le pidamos que se quite la máscara y nos enseñe cómo es en realidad. Lo mismo ocurre en *Como gustéis*, de Shakespeare, en la que Orlando se enamora locamente de Rosalinda, quien, para ponerlo a prueba, se disfraza de Ganimedes e interroga a Orlando sobre su amor. Incluso asume la personalidad de Rosalinda (en una doble mascarada, finge ser Ganimedes haciéndose pasar

por Rosalinda) y persuade a su amiga Celia (disfrazada de Aliena) para que se case con él. En la ceremonia, Rosalinda finge que finge ser quien es: para obtener la victoria, *hay que poner en escena* la verdad mediante un doble engaño. Podemos imaginar que Orlando, tras la ceremonia, se dirige a Rosalinda-Ganimedes y le dice: «Has interpretado tan bien a Rosalinda, que casi me has engañado; ahora puedes volver a ser Ganimedes».

No es casual que los agentes de estas mascaradas dobles sean siempre mujeres: un hombre solo sabe fingir que es una mujer, mientras que una mujer

sabe fingir que es un hombre que finge ser una mujer, dado que solo una mujer sabe *fingir que es lo que es* (una mujer). Para explicar esta categoría específicamente femenina del fingimiento, Lacan se refiere a una mujer *con velo* que lleva oculto un pene falso para evocar la idea de que es el falo: «Así es la mujer oculta tras su velo: la ausencia de pene la convierte en el falo, el objeto de deseo. Si evocamos esa ausencia de forma más precisa haciendo que lleve un lindo postizo bajo su vestido, tendremos —o, más bien, tendrá ella— que decir muchas cosas al respecto» ^[59]. En este caso, la lógica es

más compleja de lo que puede parecer: no solo es que el pene evidentemente falso evoque la ausencia del pene «real». Al igual que sucede con la pintura de Parrasio, la primera reacción del hombre tras ver el contorno del pene falso es la de pedir a la mujer que se quite ese postizo ridículo y le muestre lo que hay debajo. Pero, con ello, el hombre pasa por alto que el pene falso es lo real: el «falo» que es la mujer es la sombra creada por el falso pene, es decir, el espectro del falo «real» inexistente bajo la tapadera del falso. En este preciso sentido, la mascarada femenina tiene la estructura de la

imitación, dado que, para Lacan, en la imitación no imito la imagen que quiero imitar, sino los rasgos de la imagen que parecen indicar que hay una realidad oculta tras ella. Como en el caso de Parrasio, no imito las uvas, sino el velo: «La imitación revela algo en la medida en que se diferencia de lo que podríamos llamar un *sí mismo* situado detrás» [60]. La categoría a la que pertenece el propio falo es la de la imitación. En última instancia, el falo es una especie de mancha en el cuerpo humano, un rasgo excesivo que no encaja en el cuerpo y, por tanto, crea la ilusión de una realidad oculta tras la

imagen.

Con esto volvemos a la función del velo en el islam. ¿Y si el auténtico escándalo que el velo intenta ocultar no es el del cuerpo femenino, sino el de la *inexistencia* de lo femenino? ¿Y si, por tanto, la función última del velo consiste precisamente en sostener la ilusión de que tras el velo *hay* algo, la Cosa sustancial? Si, conforme a la ecuación nietzscheana entre verdad y mujer, convertimos el velo femenino en el velo que oculta la Verdad última, lo que está en juego en el velo musulmán queda más claro todavía. La mujer es una amenaza porque representa la «indecidibilidad»

de la verdad, una sucesión de velos bajo los que no hay un núcleo último oculto; al ponerle un velo, creamos la ilusión de que, detrás del velo, está la Verdad femenina (la horrible verdad de lo femenino como mentira y engaño, por supuesto). Ahí reside el escándalo encubierto del islam: solo una mujer, la encarnación misma de la indiscernibilidad de verdad y mentira, puede garantizar la Verdad. Por ese motivo, tiene que llevar velo.

Con esto volvemos al tema que abordábamos al comienzo: la mujer y Oriente. La verdadera alternativa no es la del islam masculino del Próximo

Oriente y la espiritualidad más femenina del Lejano Oriente, sino la de la elevación de la mujer a la categoría de Diosa Madre, sustancia generadora y destructora del Mundo, en el Extremo Oriente y la desconfianza musulmana ante la mujer, que, paradójicamente, transmite de una forma negativa, pero mucho más directa, el poder traumático-subversivo-creativo-explosivo de la subjetividad femenina.

Capítulo IV:
Todos los libros son
como una fortaleza.
Y la carne se hizo
verbo

Boris Gunjevic

Solo soy un chico americano que se
crió con la MTV

y he visto a todos esos chicos en los
anuncios de refrescos

pero ninguno se parecía a mí

así que empecé a buscar una luz en
la penumbra

y la primera cosa con sentido que oí
fue la palabra

de Mahoma, ¡la paz sea con él!

A shadu la ilaha illa Allah

No hay más dios que Alá

Si mi padre me viera ahora, con
cadenas en los pies,

no entendería que a veces un hombre
tiene que luchar por lo que cree

y yo creo que Dios es grande,
alabado sea

y si debo morir, iré al cielo

igual que Jesús, ¡la paz sea con él!

Vinimos a librar la yihad y nuestros

corazones eran puros y fuertes

mientras la muerte flotaba en el aire,
ofrecimos nuestras oraciones

y nos preparamos para nuestro
martirio

Pero Alá tenía otro plan, un secreto
que no había revelado

ahora me llevan de vuelta con la
cabeza en un saco

a la tierra de los infieles

A shadu la ilaha illa Allah

A shadu la ilaha illa Allah [61]

Los cartógrafos del Imperio que han

delineado los límites del mundo con vidas humanas y alambradas no tienen que soportar la carga de leer o publicar libros. Sin embargo, se han visto en un apuro a causa de lectores impredecibles y peligrosos. El Imperio intentó que fueran analfabetos creando para ellos una ilusión de libertad, derechos humanos y democracia. Uno de esos lectores infrecuentes era un joven con un nombre de lo más normal, John Walker Lindh. Steve Earle (que durante años también estuvo al margen de la ley) cuenta su vida en la maravillosa canción *John Walker's Blues*. John Walker era el talibán americano detenido en

Afganistán tras intentar sin éxito padecer martirio. En la lucha contra sus antiguos compatriotas y los aliados de estos, John Walker no logró morir por Alá. ¡Qué ironía! Se crió viendo la MTV, como dice la canción, pero, tras oír las palabras del profeta Mahoma (la primera cosa que tuvo sentido para él), el joven Walker abrazó el islam y respondió enseguida a la llamada de la «McYihad» de Afganistán. Sin embargo, en lugar de morir luchando contra los infieles, acabó encadenado tras una alambrada. El Buen Alá tenía otro plan, conocido solo por él, para ese joven infeliz. Walker es una figura

paradigmática. Su martirio fallido confirma lo que ya sabemos por Louis Althusser: no existe lectura inocente, y cada uno de nosotros debe decir de qué lectura es culpable. No hay caso más aplicable para esta afirmación de Althusser que la lectura del Corán. Si decidimos leer el Corán como John Walker, nos exponemos a múltiples peligros. La razón no es que el Corán sancione la lectura de libros «peligrosos» como *Los versos satánicos*, *Me llamo Rojo* o *Leer «Lolita» en Teherán*, sino que el texto coránico es un campo referencial, una clave hermenéutica y un parámetro que

sanciona a los lectores peligrosos. ¿Qué ocurre cuando una persona que no es musulmana lee el Corán, dado que el propio Corán prohíbe su lectura a quienes no profesan la religión musulmana? Solo si insistimos en desobedecer esa prohibición podemos comprender lo que no queríamos saber. Precisamente, lo que hemos aprendido a rechazar sirve como vía regia para la comprensión. Todos los libros son como una fortaleza que no puede conquistarse desde fuera. Por otra parte, tendríamos suficiente con las lecturas obligatorias de la escuela. Leer bajo presión no aporta nada. Si todos los libros son una

fortaleza, hay que conquistarlos desde dentro: tiene que existir el deseo de dominar el texto mediante la intención subjetiva. Solo esa clase de lectura llega a ser —y decimos esto con un tinte de irónico anacronismo— una lucha de clases. Por tanto, leer es en esencia una forma múltiple de comunicación y un *locus* de luchas ideológicas, como ha mostrado Roland Barthes [62].

Si nos aventuramos a esa lectura en el contexto de las clases sociales, debemos encontrar guías y compañeros que nos ayuden a escalar esas fortalezas textuales. Hay que encontrar guías que nos ayuden a leer el texto coránico,

sobre todo porque, en una época dominada por la «imagen», leer ya no es algo que se haga solo en momentos de ocio, ni el privilegio de una minoría dominante, sino una práctica diaria de resistencia a los sistemas interconectados de poder y control. Por eso, las estrategias de lectura se han convertido en una categoría fundamental de las estrategias políticas. Permítasenos comenzar con la llamada a leer el Corán que se hace en la Sura 96:1-5, con vistas a indicar una posible estrategia de lectura. Esta sura, es, además, la primera que se publicó.

*¡Lee en el nombre de tu Señor, que
ha creado,*

*ha creado al hombre a partir de
sangre coagulada!*

*¡Lee! Tu Señor es el Munífico,
ha enseñado a escribir con la
pluma,*

*ha enseñado al hombre lo que no
sabía.*

El texto coránico interioriza y resume de forma particular la lectura que se describe aquí. En apariencia, el texto intenta obstaculizar la lectura universal a la que está llamado el lector, dado que el Corán hay que aprenderlo

de memoria, hay que interiorizarlo para poder recitarlo siempre. La palabra forma una unidad con el libro. Por eso, no debemos sorprendernos de las palabras de Abul Qasim Gurgani, autor sufi que compara al hombre con el libro y afirma que el hombre es el libro en el que se unen todos los libros naturales y divinos. Al leer el Corán y memorizarlo, la carne del texto se convierte en el alma del lector. La carne del texto se convierte simultáneamente en la palabra y el modelo de la comunicación. A partir de aquí, se sigue que la sustancia del mensaje coránico es de una importancia excepcional, dado el imperativo de que

los lectores memoricen el texto. Aunque el llamamiento se hace solo a los musulmanes, ¿por qué las personas que no profesamos esa religión no lo tomamos también en serio? Aunque solo sea por eso, deberíamos hacerlo para no echar a perder nuestra vida como lo hizo John Walker, para no convertirnos en un *homo sacer*. No basta con ocultarnos tras nuestros yerros, con buscar justificaciones estúpidas y excusas baratas invocando el *kismet* (destino), una palabra que no aparece en el Corán y que fue inventada por Karl May, autor alemán de la serie de novelas de aventuras ambientadas en el salvaje

Oeste y protagonizadas por el indio Winnetou.

Algún día, cuando escribamos una genealogía de nuestros fracasos, insuficiencias y desengaños, los libros que no leímos, por la razón que fuera, ocuparán un lugar importante. Además de la música que nunca escuchamos, las películas que nunca vimos o los viejos archivos y mapas que nunca exploramos, los libros que nunca leímos serán uno de los indicadores de nuestros anacronismos y nuestra falta de humanidad. Cuando nuestros supuestos sistemas de defensa se desmoronan y nuestros propios mecanismos de

denegación nos traicionan, solo la lectura preserva la dignidad del perdedor. ¿Acaso no es lo que sucede hoy, cuando parece que estamos librando una batalla que ya está perdida? Si creemos que deberíamos salvar lo que pudiera salvarse, debemos aceptar la lectura de los textos que nos encanta detestar. El Corán es, sin duda, uno de ellos. Alguien tendría que responsabilizarse de leer e interpretar esos libros. El Corán es demasiado valioso para no arrancarlo, literalmente, de las garras de los fundamentalistas. Los fundamentalistas cristianos leen el Corán como si fuera un manual para

terroristas. Al leer el Corán, los fundamentalistas islámicos pretenden tener un control monocromático del texto, y con sus interpretaciones literales, superficiales, ultramodernas, pretenden mutilarlo, con lo que todo el libro queda destruido. Todas las lecturas fundamentalistas, literales, de un texto se rebelan contra la modernidad, pero esa rebelión no se sale del campo de referencia del discurso contra el que se rebela. Una exégesis histórica del Corán no es una relativización del mensaje o un peligroso ataque contra verdades eternas; es una ayuda que facilita la lectura incluso para una persona que no

es musulmana.

Maxime Rodinson puede sernos de ayuda para empezar. Este autor lee el Corán como si fuera, sin ningún género de dudas, la palabra de Alá, un texto que transmite el mensaje de la humanidad oprimida, despreciada y maltratada. Es un mensaje para quienes han sido blanco de pecados y, llenos de rebeldía, se han alzado contra la sumisión y la injusticia. La humanidad ha encontrado un claro llamamiento a la justicia y la igualdad en el mensaje del Corán. La gente ha convertido las palabras de consuelo en un instrumento para prepararse en la lucha contra la injusticia. Para los

musulmanes del mundo entero que creen en la inspiración verbal del Corán, no puede haber ninguna duda: el Corán es un texto complejo que no se puede reducir a una simple lucha de los oprimidos que exigen una redistribución y una implantación de la justicia. El Corán es algo más que un manifiesto político, como el islam es algo más que una religión. Dios no se hace carne, como en el cristianismo, sino que su palabra «se hace libro». El primer sura del Corán, la Fatiha, no es solo una oración entonada por los musulmanes durante sus cinco rezos diarios, sino una iluminación de la sustancia del Corán

que transmite su mensaje. De hecho, en este sura, el tercero publicado —según las enseñanzas islámicas— tras el 96 y el 74, radica la esencia del Corán:

Alabado sea Dios, Señor del universo,

el Compasivo, el Misericordioso,

Dueño del día del Juicio,

a Ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda.

Dirígenos por la vía recta,

la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido

en tu ira, ni de los extraviados.

Aunque recuerde al credo, la Fatiha es en gran medida una especie de himno doxológico. Si buscamos el credo islámico, debemos remitirnos a la Shahada. La Shahada es una declaración de fe que adopta la forma de un reconocimiento que tiene una parte afirmativa y otra negativa. La Shahada y la Fatiha son los núcleos sobre los que habla el texto coránico. En la Shahada, tenemos una síntesis de toda la teología islámica de la revelación y la práctica islámica: «No hay más dios que Alá y Mahoma es su profeta». Es una fórmula que a nosotros —que «nunca hemos sido modernos», como dice Bruno Latour—

nos puede parecer sencilla, pero en realidad no existe nada más complejo. Por eso hay que plantear las preguntas correctas. Una pregunta que podría formular un lector de Jorge Luis Borges poco informado sobre el profeta Mahoma solo sería ingenua a primera vista: «Si Mahoma, el mensajero, es un profeta, como dice el Corán, ¿por qué no obró milagros y por qué la Torá y los Evangelios no profetizaron su venida?». La respuesta es derridiana: *No hay verdad fuera del texto*. La respuesta radica en el libro. El Corán es el milagro primordial del islam. La prueba de que Mahoma era un mensajero es la

milagrosa belleza metafísica del libro que Dios reveló al profeta [63]. El Dios del que habla el Corán es inefablemente trascendente. Todo está subordinado a su voluntad incondicional, y el hombre es responsable ante Dios. El Día del Juicio tendrá que rendir cuentas de sus buenas y sus malas obras. Subordinarse a la voluntad de Dios no siempre resulta sencillo, porque, en la historia del islam, la voluntad de Dios se ha *encarnado* demasiadas veces en la institución política del califato, cuyo voluntarismo se convirtió en una categoría legal sobre cuya base se interpretó y se construyó toda la

realidad del Estado teocrático islámico. Esta conceptualización voluntarista de la realidad tuvo amplias repercusiones en la vida del individuo, en su salvación y en la realidad política de la comunidad islámica. Permítasenos prescindir por un momento del saber que podemos encontrar en cualquier obra divulgativa sobre el islam y centrémonos en lo que suele olvidarse o arrinconarse.

El Corán ensalza la razón humana. Casi una octava parte del texto problematiza la cuestión de la razón en yuxtaposición con el fatalismo, la excusa barata y resignada de quienes no han sabido reconocer y aprovechar sus

oportunidades. Un largo segmento de la obra se dedica al tema del estudio. Se parece más a los salmos que al Pentateuco o los Evangelios. La palabra «Corán» significa, literalmente, recital, libro o hasta lectura. La recitación del Corán se considera la expresión artística más sutil y elevada del islam. Con sus 114 suras y 6.236 versos, el texto coránico no guarda el vínculo evidente con la narración que tiene el Pentateuco o las profecías de un Amós, un Jeremías o un Jonás. Los suras coránicos son en parte similares a algunos aspectos de la literatura sapiencial de la Biblia hebrea, en particular el Libro de los Proverbios.

Hay suras que recuerdan al Apocalipsis. Los temas apocalípticos no son ajenos al mensaje coránico, como tampoco lo es el mesianismo, más pronunciado en la interpretación chií, particularmente en ciertos movimientos chiíes, y en el sufismo.

Para ser francos, la carencia de estructura narrativa, las repeticiones inesperadas, la imposibilidad de hilvanar temas abiertamente divergentes para formar una totalidad coherente, puede confundir y agotar hasta al lector más entregado. Por otro lado, el Corán tiene muchas ramificaciones. En él se superponen temas distintos,

relacionados entre sí de formas sumamente inusuales. Aunque solo fuera por eso, habría que leerlo porque su falta de linealidad no tiene una explicación sencilla, porque le falta cohesión, porque carece de centro, porque el texto presenta *un desorden cronológico*. Precisamente, nos parece que esta asimetría superficial y cuestionable es la cualidad más interesante y original del texto. Su carácter repetitivo, fragmentado, inconexo, no puede reducirse al denominador común de una interconexión banal y evidente. Esos aspectos son precisamente los que

atraen a los lectores que no son musulmanes y los incitan a explorar el texto. El Corán propone un modelo de lectura rizomático, lo que significa que podemos acercarnos a él mediante una lectura selectiva, o fragmentaria, desde el final, el medio o el comienzo, sin perder nunca de vista el mensaje primordial. Por supuesto, tal cosa no constituye un inconveniente o una falta; al contrario, es lo que sirve de acicate y motivación para el lector. La perspectiva es siempre clara y carente de ambigüedad: *no hay más dios que Alá y Mahoma es su profeta*. Pero el texto incluye otras perspectivas que

plantean temas de interés para nosotros, aspecto sobre el que Stephen Schwartz, recientemente convertido al islam, nos habla. Según este autor, el Corán es una guía para conducirnos y una fuente de sabiduría jurídica que puede dividirse en dos categorías: la que tiene que ver con otras religiones (sura 5:51) y la relevante para la *yihad*. Esta última, por un lado, ha reforzado la posición y la convicción de una sociedad islámica pura entre fundamentalistas islámicos de distintas procedencias, y, por el otro, ha sido aducida por los islamófobos como prueba de la animadversión profunda de los musulmanes por los no musulmanes

Aunque en el Corán hay actitudes menos excluyentes y más conciliadoras para con los «otros», que contrastan con las que Schwartz ha elegido destacar, estas son las que suelen hacerse desfilar para mostrar el carácter agresivo del islam. Sin embargo, Schwartz solo tiene razón en parte. La complejidad política y metafísica del Corán no se puede reducir a unas cuantas disputas cruciales. Hay muchas de su misma clase. Así lo confirman los exégetas y filósofos islámicos, en particular si tenemos en cuenta el propio acto de traducir el texto coránico del árabe a

alguna lengua indoeuropea. La cuestión de la hermenéutica y el comentario del Corán plantea una multitud de nuevos problemas, sobre los que el eminente erudito bosnio, Enes Karic, afirma lo siguiente:

Los especialistas en el islam coinciden en un punto: el Corán es un libro que se puede leer de *siete (o de diez o de catorce)* maneras. El propio Mahoma lo hizo posible y ayudó a sus primeros seguidores (*ashib*) a comprender el texto coránico. Eso no contradice el hecho de

que la ortodoxia islámica no ponga en tela de juicio el analfabetismo del profeta islámico. Los escribas a los que dictó la revelación de los suras coránicas durante más de veinte años comprendieron que el Corán es un documento milagroso que no se *revela/oculta* con una sola vocalización, una sola consonantización, una sola puntuación [65].

Si existen siete o diez o catorce maneras de leer el Corán, al menos tiene

que haber siete, diez, o catorce disputas «cruciales», sobre todo si el lector no es musulmán. Probablemente haya una decimoquinta, una decimosexta o una decimoséptima forma de leerlo. Atención, lectores: el Corán es isótropo y no hay una sola lectura que nos conduzca sin esfuerzo ni padecimiento al placer de la lectura del que habla Barthes. El texto coránico está muy alejado de la idea idílica de que resulta fácil comprenderlo. Precisamente porque está despojado de todo sistema impuesto y de toda cohesión artificial, permite múltiples opciones de lectura e interpretación. Eso constituye una

ventaja y un inconveniente, según quién lo lea y con qué propósito. Permítasenos decir, sin rastro de afectación occidental y eurocéntrica, que el Corán es *literalmente* un texto posmoderno. Antes de extraer ninguna conclusión, no debemos olvidar que el propio Mahoma era analfabeto. Por eso, es importante conocer la recensión de Uthman del texto coránico, que pone fin al periodo formativo de la comunidad islámica [66]. Hablando de la construcción de la comunidad islámica como cuerpo político, Hegel proporciona varias ideas importantes en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [67].

El fenómeno del islam fue una revolución en Oriente Medio, que limpió e iluminó el alma de los árabes con un Uno abstracto, convirtiéndolo en sujeto absoluto de conocimiento y propósito único de la realidad. A diferencia del judaísmo, en el que Jehová es el único dios de un solo pueblo, el dios del islam es el dios de todos. No hay raza, linaje, distinción de casta, derecho político basado en el nacimiento ni posesión que legitimen la primacía de los privilegiados. El objeto de la subjetividad islámica es la pura adoración de lo Uno que contiene una actividad a través de la que todo lo

profano debe quedar subyugado a lo Uno. El objeto del islam es pura y voluntariamente intelectual; no se toleran representaciones o imágenes. El islam está gobernado por la abstracción, cuyo propósito es ganarse el derecho de abstraer el culto; de ahí que fomente un fervor tan intenso. Según Hegel, el entusiasmo abstracto y, por tanto, omniabarcador, al que nada refrena, que en ninguna parte encuentra límites, y la absoluta indiferencia a todo están en el corazón del fanatismo. El *fanatismo* del pensamiento abstracto sirve de base para adoptar una posición negativa ante el orden de cosas establecido. La

esencia del fanatismo consiste en mantener solo una relación destructiva, devastadora, con lo concreto [68].

La imagen del islam como ideología violenta que trasciende la teología, la ley y la política puede interpretarse en virtud de los acontecimientos ocurridos tras la muerte del profeta. Tres de los cuatro califas murieron pérfidamente asesinados por antiguos partidarios. ¿No estamos ante un claro indicio de la violencia intrínseca a la comunidad islámica en sus orígenes? Hegel considera que ese fanatismo es capaz de cualquier elevación, una elevación libre de intereses mezquinos y que guarda

relación con las virtudes de la magnanimidad y el valor. El sencillo espíritu de los beduinos árabes es un huésped muy apropiado para lo informe que adora lo Uno, cree en Él, da limosnas, rechaza las particularidades físicas y raciales, emprende peregrinaciones. Esto tendría que significar que todo musulmán conoce la aversión de los nómadas a todas las posesiones mundanas. Así son los musulmanes, dice Hegel: se parecen a su profeta, que no está por encima de las debilidades humanas. Precisamente por ello, Mahoma es un ejemplo paradigmático para los creyentes

musulmanes, observa Hegel. Con su poderoso ejemplo y autoridad, Mahoma —profeta, pero también hombre— consigue legitimar el monoteísmo radical. Estas reflexiones de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* se han convertido en ideas comunes a la hora de conceptualizar el islam y al profeta Mahoma desde una perspectiva filosófica. Mucho antes de las desafortunadas caricaturas del profeta Mahoma, en Occidente ardía un profundo desprecio contra todos los valores islámicos, contra todo lo que viniera del islam. Desde luego, los

musulmanes no eran los únicos responsables de esta situación. En el siglo VIII, Juan Damasceno presentó el islam como si se tratara de una herejía cristiana. El infernólogo Dante colocó al profeta/mensajero Mahoma y a su primo Alí en el octavo círculo del infierno, o, para ser más precisos, en su noveno abismo, donde están los que sembraron la discordia política y religiosa:

*Mientras yo contemplaba su figura,
me miró y con las manos se abrió el
pecho,*

*«¡Ve a Mahoma», diciendo, «cuál
procura*

*separarse y contéplale maltrecho!
Delante de mí, Alí se va llorando,
de la barbilla hasta el tupé desecho*

[...]» [69]

*Cuando una planta había
suspendido,*

*Mahoma así me habló; luego
asentóla*

en el suelo, a marcharse decidido

[70].

El islam (y sus profetas, entretanto completamente identificados) nunca han dejado de representar una amenaza para el Occidente cristiano. El mismo sentimiento inspira el islam actual, pero

solo los ultraderechistas manifiestan su eurocentrismo en público. Se considera que el islam es una religión despótica, teocrática, violenta y *antimoderna*. El símbolo por antonomasia del islam fanático y primitivo en el archivo cultural de Occidente es la imperdonable destrucción de la biblioteca de Alejandría a manos de Omar, que hizo retroceder varios siglos a la humanidad. El acto se ve como un terrible crimen de salvajismo islámico. La inferioridad cultural de Occidente en la alta Edad Media exacerbó esa imagen. Aunque fueron los árabes quienes llevaron a Aristóteles a Europa,

el islam siguió siendo el Otro irracional. La filosofía árabe, que a través de Avicena y Averroes moldeó indirectamente la escolástica, alteró la imagen del islam en el mundo occidental. La escolástica occidental clásica, con todas sus desviaciones políticas, no habría existido de no ser por los árabes. Las teocracias cristianas y árabes de la Edad Media no eran tan diferentes como podría parecer a primera vista. Sus semejanzas eran demasiado grandes para ser una coincidencia. Por eso, el islam y su profeta fueron objeto de una campaña tan feroz, desde un punto de vista

teológico y político, durante siglos, sin que la intensidad disminuyera. Baste considerar lo que los apologistas cristianos soñaban sobre el Corán y Mahoma para ver claramente de dónde procede ese desdén colonial por el islam. En este punto, habría que mencionar a Lutero, quien consideró la expansión del islam como un castigo por nuestros pecados. A su juicio, el sultán de Estambul era más devoto que el papa. En consecuencia, no es de sorprender que a personajes como Tariq Ramadan se los tache de hipócritas que albergan un plan claro para islamificar Europa con sus «ideas abiertamente liberales».

Hay que encontrar una tercera opción entre el fundamentalismo cristiano y el liberalismo islámico, unidos en su consideración errónea del profeta Mahoma.

Mucho se ha escrito sobre Mahoma en nuestro tiempo. Las ideas comúnmente aceptadas sobre él son las de que el mensajero estableció un equilibrio entre el misticismo apocalíptico y el activismo político en su propia vida, de manera profética. Dicho equilibrio fue fruto no solo de la misericordia de Alá, sino también de la disposición contemplativa de Mahoma. Tras viajes largos y agotadores, el futuro

profeta solía marcharse de la ciudad a lugares aislados, en los que reflexionar sobre el significado de la vida, la muerte y la cuestión del bien y el mal. En el año 610-611, en el vigésimo séptimo día del Ramadán, mientras meditaba en una cueva del monte Hira, tuvo su primera visión, que podría describirse como «un cambio repentino», «la llegada del alba». Era como si rompiera el alba, como si amaneciera. Así fue como experimentó Mahoma la presencia omniabarcadora del Ser que se había dirigido a él. Los pensadores islámicos coinciden unánimemente en que el ser que se

comunicó con Mahoma era el arcángel Gabriel, que le habló en nombre de Dios.

Sin embargo, Mahoma no estaba seguro de lo que ocurría. Se quedó consternado por aquella experiencia numinosa, que lo «fascinó y aterrorizó». ¿Cómo no iba a quedarse conmocionado al oír el claro imperativo divino: «¡Lee!»? ¿Acaso no sabía el Todopoderoso que era analfabeto? Lo oyó de nuevo: «¡Lee!». No podemos hacernos la menor idea de cómo se sintió Mahoma. Aquella orden perentoria era una invitación a recibir instrucción y obedecer a Dios, el único

que enseña al hombre lo que trasciende la imaginación. Prometiéndole obediencia a Dios y sometiéndose humildemente a su voluntad, Mahoma serviría como ejemplo a millones de musulmanes. Su esposa Jadiya acabó con su desconcierto demostrando un gran sentido práctico. Hizo que Mahoma fuera a ver a Waraqa, un pariente de mucha más edad, temeroso de Dios, que, además, era un *hanif*, un hombre instruido, políglota, familiarizado con las Escrituras judías y cristianas. Waraqa le infundió aliento y, junto a Jadiya, fue un gran apoyo para él desde la primera de las revelaciones, que continuaron durante veintitrés años.

Las visiones, los éxtasis y los viajes místicos se sucedieron a intervalos mayores y menores. Hubo un viaje nocturno místico, el *mi'raj*, en el que el profeta Mahoma visitó los siete cielos, se reunió con todos los profetas que le habían precedido y vio lo que los ojos no pueden ver, oyó lo que los oídos no pueden oír y comprendió lo que la mente no puede comprender. Durante su encuentro, Dios dijo al profeta que exigía que los creyentes rezaran cinco veces al día. El viaje se convertiría en un tema inagotable para los místicos y los poetas islámicos a lo largo de los siglos, en particular para los pensadores

sufies. Al principio, el profeta ocultó sus revelaciones, como hacen todos los místicos, y luego empezó a compartirlas con el pequeño círculo de su familia inmediata ^[71]. Mahoma era una persona compleja, llena de contradicciones, que se dedicaba con igual fervor a los ataques de ascetismo, la política, la guerra y los placeres. Tenía astucia, pero no talento para la oratoria; era reservado, valiente, nervioso, orgulloso, virtuoso. Solía cometer errores políticos inexcusables y perdonaba la estupidez y los yerros de sus correligionarios. Nada de eso impidió que expresara unas imágenes poéticas de sus raptos que

todavía nos cautivan. Esos éxtasis nos incitan a leer humildemente el Corán. Pero, ¿cómo hacerlo? ¿Cómo escalar esta fortaleza, ese texto infranqueable que desafía todos los cánones que hemos aprendido de la lectura? ¿A quién podemos dirigirnos para pedir ayuda? Como nos pasa siempre que buscamos ayuda, la encontramos donde menos la esperamos. En este caso, la ayuda puede proceder de los sufíes y de Alain Badiou, dos aliados sin relación entre sí que pueden ser de ayuda para proporcionarnos elementos que nos ayuden a crear una estrategia de lectura. Por tanto, voy a proponer un modelo de

lectura del Corán basado en dos opciones que convergen en una sola estrategia dentro de la constitución geopolítica contemporánea del Imperio. La primera opción tiene que ver con la poética de la metafísica sufí, que está siempre en el límite de la ortodoxia islámica. La falta de espacio me impide ahondar en su genealogía. La segunda opción es una opción materialista que encontré por casualidad en la obra de Badiou: su heterodoxa lectura de las epístolas de san Pablo.

El Corán podría leerse en clave sufí, en la estela de lo que uno de los mayores filósofos islámicos y sufíes, Ibn

Arabí, consiguió, aunque añadiendo las aportaciones de algunos pensadores chiíes. En la práctica de lectura sufrí de la realidad y los textos, hay tres metáforas esenciales: el velo, el espejo y el océano. Las tres se pueden encontrar en la metafísica poética de la vasta obra de Ibn Arabí, cuya explicación de la elevación y la unión mística con Dios podría parecer a primera vista de raíz panteísta. En la metafísica de Ibn Arabí, Dios es un verbo y el Corán es un libro cuyo autor es, por supuesto, Dios, creador tanto del libro como del lector, es decir, de nosotros. La lectura de ese texto y de la

naturaleza tiene que ver con el apartamiento del velo y con el espejo que no solo refleja la pureza de nuestra alma, sino la luz de la cercanía de Dios que ilumina el mundo: un océano de amor divino. Según los sufíes, todo discurso profético, incluido el de Mahoma, está lleno de metáforas, para que todo el mundo pueda comprenderlo. Las metáforas facilitan la comprensión, y los profetas son conscientes del grado de discernimiento de los que comprenden verdaderamente.

Por consiguiente, todo lo que los profetas han tomado del conocimiento se envuelve con formas accesibles a las

capacidades mentales más comunes, para que quien no cala en la profundidad de las cosas se detenga ante ella, viéndola como algo de belleza incomparable, mientras que un hombre de mayor discernimiento, un buceador que busca perlas de sabiduría, sabe cómo explicar por qué la divina Verdad ha adoptado este o aquel ropaje terrenal; él juzga la vestidura y el material del que está hecha, y con ello ve todo lo que oculta, y en consecuencia alcanza un conocimiento que resulta inaccesible para quienes no tienen una conciencia de ese orden [\[72\]](#).

Aquí, además de a Ibn Arabí,

podemos mencionar a otros sufíes que hablan, como él, de estadios de desarrollo y escalas de los seres, como Rumi y Attar, o de las estaciones de la elevación hacia Dios, como Al Harawi, para quien el sufí perfecto es un espejo de los atributos de Dios. Al Harawi habla de diez secciones a las que llama las diez estaciones: comienzo, entrada, conducta, costumbres virtuosas, rudimentos, valle, experiencia mística, custodia, hechos y estancias supremas [73]. Cada una de estas estaciones tiene diez partes, que los practicantes de una comunidad deben dominar para ascender a una estación superior. La hermandad

sufí, importante comunidad lectora, puede ayudarnos a leer el Corán de una manera que resulte ortodoxa pero que al mismo tiempo no lo sea, es decir, que se sitúe en un paradójico lugar «intermedio». A gente como Ibn Arabí se la sigue acusando de heterodoxia, después de setecientos años, pero el marco de la España «interconfesional y plurinacional» en la que vivió este gran filósofo descodifica y facilita la lectura del texto coránico. Aunque tomo a Ibn Arabí como paradigma para el lector, podría citar a infinidad de autores sufíes, hombres y mujeres que, como Rabia de Basora o Shihab al Din

Surawardi, alumbran con su inusual metafísica de la luz las páginas del Corán.

Alain Badiou también puede ayudarnos con esta lectura. Emplearemos las conclusiones y los argumentos de Badiou sobre el apóstol Pablo para ofrecer una lectura *ad hoc* de los textos coránicos. Eso significa que aplicaremos la crítica que Badiou hace de Pablo, dándole un giro, al profeta Mahoma y al discurso que creó. En opinión de Badiou, como sabemos, Pablo creó con sus epístolas un nuevo discurso universal que tendría amplias consecuencias para la historia mundial.

Badiou se refiere a los textos de Pablo como *intervenciones*, y esa es la razón de que, para él, Pablo sea un poeta-pensador de acontecimientos y una figura militante. Pablo quiere sustraer la verdad del proyecto comunitario de un pueblo, una raza, un imperio; quiere separar de la historia y la cultura concreta el proceso de la verdad. Pablo es un antifilósofo en busca de una teoría que structure el sujeto despojándolo de su propia identidad; Pablo elabora un sujeto legitimado por el acontecimiento. La atención prestada al acontecimiento asume la fe del sujeto en lo que se declara. La verdad tiene que ver con el

acontecimiento, la singularidad, la subjetividad, y consiste en la fidelidad a la declaración del acontecimiento. La verdad es un procedimiento que no funciona por grados, que trasciende la iluminación y que, como tal, es independiente del aparato de opinión consolidado, en el caso de Pablo, por el Imperio romano.

Por consiguiente, la verdad no es una iluminación, sino una diagonal relativa a todos los subconjuntos comunitarios. El proceso de la verdad no permite entrar en competición con opiniones jurídicas, axiomáticas o estructurales establecidas. Para que el

proceso de la verdad sea universal, debe estar apoyado en una conciencia subjetiva inmediata de su propia singularidad mediante una operación que Badiou define como fidelidad, perseverancia y amor: una interpretación materialista de las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad. Según Badiou, Pablo estableció el discurso cristiano criticando los discursos griegos y judíos, recorriendo una trayectoria en diagonal y confiando en su propia experiencia, que no estaba legitimada por una institución o una ley. Frente a los griegos, que buscan la sabiduría, Pablo construye una antifilosofía radical

que pone en tela de juicio las leyes cósmicas y naturales. A diferencia de una filosofía que explica, la antifilosofía de Pablo revela; no es de extrañar que Badiou compare a Pablo con Pascal, para quien la mofa de la filosofía constituía una forma de filosofía. Pablo abraza la locura y la renuncia al poder porque Dios, como dice en su primera Epístola a los corintios, había elegido *lo que no existe, para anular lo que existe*. No es de extrañar que Pablo tuviera poco éxito en Atenas. Y la misma experiencia tuvo con los judíos de la diáspora.

El discurso judío introduce la figura

subjetiva del profeta. Los judíos buscan una señal y un milagro. Su percepción de la excepción desafía la totalidad del orden cósmico, tan importante para los griegos. El Anuncio de Pablo constituye para los judíos una blasfemia escandalosa: a su juicio, Pablo, con su discurso apostólico, niega la ley de Dios. Así como para los griegos — quienes, en un nivel simbólico importante, se definen como no judíos— la ley cósmica del *logos* es crucial, en cambio para los judíos lo que cuenta es la revelación en el Sinaí y la Unión que confirma la Ley. Aquí, Pablo le da la vuelta a las cosas, y crea un proyecto

propio que trasciende los dos discursos.
Como explica Badiou:

De hecho, tiene una importancia enorme para el destino del trabajo universalista que se apartara a este de los conflictos de opinión y las confrontaciones entre diferencias de costumbres. La máxima fundamental es «*me eis diakriseis dialogismon*», «no hay que discutir opiniones» (Romanos 14, 1).

Este mandato resulta tanto más llamativo porque *diakrasis* significa principalmente «discernimiento de las diferencias». Por tanto, Pablo se

compromete con el imperativo de no poner en peligro el procedimiento de la verdad enmarañándolo en la red de opiniones y diferencias. Sin duda, una filosofía puede discutir sobre opiniones; según Sócrates, eso es incluso lo que la define. Pero el sujeto cristiano no es un filósofo y la fe no es opinión ni crítica de la opinión. La militancia cristiana debe atravesar las diferencias mundanas con indiferencia y evitar toda casuística sobre las costumbres [74].

Esos dos discursos, tanto el griego como el judío, eran para él dos aspectos de la misma realidad, dos caras de la

misma figura del *Amo*, como dice Badiou en términos lacanianos. La lógica universal de la salvación no se puede basar en una totalidad tematizada por la filosofía o en las excepciones a la totalidad tematizadas por la Biblia hebrea, es decir, por la Ley. La lógica de la salvación se basa en un acontecimiento trans/cósmico y antinómico. Pero hay que comprender adecuadamente este acontecimiento trans/cósmico y antinómico en la lógica de la salvación. No basta con ser un filósofo que conoce las verdades eternas, ni con ser un profeta que conoce el sentido unívoco del futuro. Hay que

ser un apóstol, un militante por la verdad que declara, lleno de fe, que el acontecimiento de una nueva posibilidad radical no depende de nada más que de la gracia del acontecimiento, como enigmáticamente dice Badiou. Dicho de otro modo, un apóstol sabe poco en comparación con un filósofo y un profeta. El apóstol está seguro de lo que ha aprendido porque está seguro de que solo mediante la afirmación de su propia ignorancia puede dedicarse a la locura de su relato.

Pero lo que resulta en este punto de importancia excepcional para nosotros es el «cuarto discurso», que Pablo

menciona solo en unos pocos lugares. Se trata del discurso místico. El llamado cuarto discurso es un discurso de exaltación subjetiva permeado por una sosegada intimidad mística de palabras inefables. Pablo es una persona demasiado inteligente para recurrir a declaraciones privadas con las que apoyar la gracia del acontecimiento del Anuncio universal. No es un demagogo ni un fundamentalista. Lo inefable debe seguir siéndolo. No hay ningún intento de persuadir a su lector de sus éxtasis privados, aunque, sin duda, Pablo los experimentó. Para Pablo, hacer tal cosa podría ser dañino para el proyecto, que

hasta entonces solo había atraído a unos cuantos seguidores y simpatizantes temerosos de Dios. La novedad radical del Anuncio cristiano tenía que quedar preservada de la demostración de la sabiduría y de la invocación de señales proféticas. Y el Anuncio cristiano tenía que quedar preservado de referencias a fenómenos privados como trances extáticos, experiencias místicas e iniciaciones a una *gnosis* sobrenatural. La sabiduría y la taumaturgia ceden el paso al Anuncio, que se convierte en la fuente de poder. Estas ideas de Badiou me parecen importantes.

Refiriéndose a la *Lógica* de Hegel,

Badiou sostiene que el filósofo alemán muestra que «el Conocimiento absoluto de una dialéctica ternaria requiere un cuarto término» [75]. ¿Acaso este cuarto término, como lo llama Hegel, no se puede poner en conexión con el discurso islámico? ¿Y no es este discurso, como hemos visto, el discurso del éxtasis? ¿No es este el discurso de la exaltación subjetiva, del sujeto movido por un milagro? ¿No es el discurso del no discurso de Mahoma? ¿No es un texto místico recibido por el profeta en distintos éxtasis, acontecidos de forma discontinua durante más de veinte años? Con ciertas reservas, doy una respuesta

a afirmativa a estas preguntas. Me parece adecuado crear un cuarto discurso en el espacio del islam, con el que los no musulmanes puedan leer el Corán de manera completamente nueva. Sostengo que es excepcionalmente importante leer el Corán como un texto místico que, con sus ideas poético-místicas, incorpora un discurso extático. Se trata de una forma extremadamente radicalizada de lo que Pablo describe como palabras exaltadas, un no discurso dirigido a nosotros.

En *El Anticristo* Nietzsche observó lo mismo a su manera, al yuxtaponer a Pablo y Mahoma sosteniendo que el

profeta *lo tomó* todo de Pablo. Si atribuimos los éxtasis místicos de Mahoma al discurso del no discurso, al discurso íntimo y silencioso que después de veintitrés años se convertiría en texto, no nos equivocaremos. Si comprendemos así el texto coránico, llegaremos a un lugar en el que la lectura puede ser una fuente de *dicha* inusual, de una dicha obtenida gracias a esta lectura, puesto que comprenderemos mejor el Corán, cosa que me parece importante. Nuestra lectura en esta clave será menos pretenciosa, estará menos empapada de legalismo y, desde luego, será menos

presuntuosa desde el punto de vista de la modernidad. Lo que en la dicha puede resultar inusual y confuso es que, tras una lectura como esa, podemos sentirnos como cuando acabamos la lectura de un texto de Jacques Derrida, en el que la verdad siempre queda aplazada. Es evidente que, en esa lectura, nos encaminamos con paso vacilante hacia una lectura canónica del propio Corán, en conflicto esencial con todos aquellos lectores islámicos que leen el texto primordialmente desde un punto de vista jurídico y moderno. Esa clase de lecturas resulta popular en las madrasas rurales wahabíes y en otros enclaves

fundamentalistas diseminados por todo el imperio, donde se condena a muerte a los apóstatas, pese a que el Corán afirma que no debe haber coerción en cuestiones de fe. La diferencia radica, como siempre, en la interpretación de los versos.

Si leemos el texto coránico como el discurso místico de un espíritu en éxtasis, como en parte han propuesto Fethi Benslama, Christian Jambet y Slavoj Žižek, entonces el psicoanálisis de Jacques Lacan no es solo algo consabido, sino que puede brindar una clave interpretativa más útil que la mera filología. En gran parte, eso se debe a

que Lacan dice que debemos buscar la verdad del texto en el error, el sueño, la repetición y las discontinuidades. Como sabemos, estos son los instrumentos habituales del psicoanálisis. Aquí, por un momento podemos estar de acuerdo con la afirmación de Lacan de que la discontinuidad es una forma importante en la que lo inconsciente se nos presenta como fenómeno. ¿Acaso no es la discontinuidad, como ya hemos visto, una de las características fundamentales del texto coránico? La repetición, las discontinuidades y los éxtasis oníricos nos hablan de profundas fisuras en el texto, a través de las que brilla la fuerza

de lo inconsciente. El brillo extático de lo inconsciente a través de la imaginación y el lenguaje constituye la parte más significativa y autorizada del texto coránico, como lo confirma la necesidad de contar con instrumentos psicoanalíticos para interpretarlo; en este caso, lo inconsciente está literalmente estructurado como lenguaje y como texto. Debemos tener en cuenta este hecho cuando leemos el Corán.

Asimismo, Lacan afirma en sus *Escritos* que lo más importante comienza leyendo el texto, leyendo lo que se nos da en el proceso y la retórica del sueño. Estos son los modelos con

los que el sujeto crea sus patrones discursivos y su historia. Debemos comprender estos modelos, sean pleonasmos, silepsis, regresiones, repeticiones, giros sintácticos, metáforas, catacresis, alegorías o metonimias. Debemos aprender a leer intenciones demostrativas, abriéndonos paso a través de convicciones e ilusiones seductoras para comprender el discurso del sujeto. Si vemos que nuestro inconsciente es un capítulo de nuestra historia lleno de mentiras metafóricas, entonces podemos encontrar la verdad inscrita en monumentos, en documentos de

archivos, en evoluciones semánticas, en leyendas y en tradiciones. Los artefactos culturales que Lacan enumera se aplicaron a sujetos del método psicoanalítico que desempeñaron un gran papel en la configuración y la orientación de la subjetividad moderna. Y esta subjetividad es el lugar en el que se escribe la historia que algún día se representará públicamente. Como dice Lacan, la historia se representará en un foro exterior del que nosotros, actualmente en el peor lugar posible, seremos testigos.

Si no queremos convertirnos en un *homo sacer*, como hizo John Walker,

tenemos que leer el Corán. John Walker no es solo un desafortunado paradigma de musulmán occidental del que gente como Tariq Ramadan tiene poco que decir, sino una pobre parodia del héroe trágico moderno. Su imagen, encadenado, esquelético, con la mirada perdida en el horizonte, entregándose voluntariamente a la muerte, no es más que un ejemplo gráfico de *homo sacer*, tal como Agamben emplea la expresión. Leer no carece de peligros ni es una actividad banal. Es el comienzo de una batalla ideológica librada dentro del Imperio. Tal cosa puede aplicarse al caso de una lectura no musulmana del

Corán, cuyo fracaso es evidente en el caso de John Walker. En la lucha ideológica, debemos esforzarnos seriamente en no ceder a la presión y caer en las tentaciones del complejo mesiánico, por un lado, o en convertirnos en un *homo sacer*, por el otro. La lectura del Corán puede ayudarnos pedagógicamente a no caer en ninguna de las dos trampas, lo cual sería pernicioso incluso a corto plazo. Eso es precisamente lo que menos quiere el Imperio: que lleguemos a conocer a los que el Imperio ha llamado nuestros enemigos. El *musulmán* del que habla Agamben en su conmovedor texto sobre

Lo que queda de Auschwitz ha vuelto a convertirse en el testigo sin hogar de lo que hace el Imperio, y, en consecuencia, el *musulmán* no debe ser solo un testigo, sino, principalmente, un enemigo al que apalear. Por eso, hay que leer el Corán, para no caer en las falsas alternativas al Imperio, que ven en el texto coránico solo mesianismo y «homosacerismo», dos imágenes de la violencia que pueden tener consecuencias y repeticiones asombrosas, con las que fácilmente podemos perder el control. Esas consecuencias pueden volverse contra nosotros. Las cosas se nos pueden ir de las manos, como en aquel relato de

Borges en la que un consejo bienintencionado se convierte en lo contrario, con repercusiones alarmantes:

En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esa curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los *blues* de Handy, el éxito logrado en París por el pintor doctor oriental D. Pedro Figari, la buena

prosa cimarrona del también oriental D. Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión, los tres mil trescientos millones gastados en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo «linchar» en la decimotercera edición del Diccionario de la Academia, el impetuoso film *Aleluya*, la fornida carga a la bayoneta llevada por Soler al frente de sus Pardos y Morenos en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesinó Martín Fierro, la deplorable rumba «El Manisero», el napoleonismo arrestado y encalabozado

de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente en Haití, la sangre de las cabras degolladas por el machete del *papaloi*, la habanera madre del tango, el candombe.

Además: la culpable y magnífica existencia del atroz redentor Lazarus Morell. [\[76\]](#).

Capítulo V: Solo un Dios sufriente puede salvarnos

Slavoj Žižek

En la actualidad, la cuestión esencial que cabe plantearse en torno a la religión es la de intentar saber si todas las experiencias y prácticas religiosas tienen cabida dentro de la conjunción de verdad y sentido. El mejor punto para comenzar esa investigación es aquel en el que la religión se enfrenta a un

trauma, a un golpe que disuelve el vínculo entre verdad y significado, a una verdad tan traumática que se resiste a quedar integrada en el universo del sentido. Antes o después, no hay teólogo que no se enfrenta al problema de reconciliar la existencia de Dios con la Shoah o con un mal excesivo similar. ¿Cómo reconciliar la existencia de un Dios bueno y todopoderoso con el aterrador sufrimiento de millones de inocentes, como los niños asesinados en cámaras de gas? Sorprendentemente (o no), las respuestas teológicas ofrecen una extraña sucesión de tríadas hegelianas. Los que quieren mantener

intacta la soberanía divina y, por tanto, deben atribuir a Dios la responsabilidad plena de la Shoah ofrecen primero (1) la teoría «legalista» del pecado y el castigo (la Shoah tiene que ser un castigo a los pecados cometidos por la humanidad —o por los propios judíos— en el pasado); a continuación, pasan a (2) la teoría «moralista» de la formación del carácter (hay que comprender la Shoah como la historia de Job, es decir, como la prueba más radical planteada a nuestra fe en Dios: si la superamos, seremos incommovibles...); por último, se refugian en una especie de «juicio infinito» que salvará las cosas después

de que toda medida común entre la Shoah y su sentido se haya derrumbado, apelando a (3) la teoría del misterio divino (en la que hechos como la Shoah atestiguan el abismo incommensurable de la voluntad divina). De acuerdo con el lema hegeliano de un misterio redoblado (el misterio que es Dios para nosotros tiene que ser también un misterio para Dios mismo), la verdad de este «juicio infinito» solo puede radicar en negar la soberanía plena y la omnipotencia de Dios.

La siguiente tríada es la propuesta por quienes, incapaces de combinar la Shoah con la omnipotencia divina

(¿cómo pudo dejar Dios que aquello sucediera?) optan por alguna forma de limitación divina: (1) Dios se plantea directamente como finito, o, al menos, como limitado, no como omnipotente ni omniabarcador: se ve abrumado por la densa inercia de su propia creación; (2) esta limitación se refleja luego en Dios mismo como si fuera un acto libre: Dios se ha autolimitado, ha constreñido voluntariamente su poder para dar vía libre a la libertad humana, de modo que los responsables del mal en el mundo somos nosotros, los seres humanos; en resumen, fenómenos como la Shoah son el precio que en última instancia hay que

pagar por el don divino de la libertad; (3) por último, la autolimitación se exterioriza, los dos momentos se plantean como autónomos: Dios se ve acosado, en el mundo existe una fuerza que le hace frente, un principio maligno, demoníaco (la solución dualista).

Esto nos lleva a la tercera posición, que va más allá de las dos primeras (el Dios soberano, el Dios finito): la de un Dios sufriente; no un Dios triunfal, que al final siempre gana, porque, aunque «sus caminos sean inescrutables», maneja siempre los hilos, ni un Dios que ejerce una fría justicia, porque, por definición, tiene razón siempre, sino un

Dios que agoniza como Jesucristo en la cruz, que asume la carga del sufrimiento, en solidaridad con la miseria humana [77]. Ya Schelling escribió: «Dios es una vida, no solo un ser. Pero toda vida tiene un destino y está sujeta al sufrimiento y el devenir [...]. Sin la idea de un Dios que sufre como un ser humano [...] la Historia entera resulta incomprensible» [78]. ¿Por qué? Porque el dolor de Dios entraña que forma parte de la historia, que la historia lo afecta, que no es solo un Amo trascendente que maneja los hilos desde arriba. El dolor de Dios entraña que la historia humana no es solo un teatro de sombras, sino el

espacio de la lucha real, una lucha en la que participa lo Absoluto y se decide su destino. Este es el trasfondo filosófico de la profunda idea de Dietrich Bonhoeffer según la cual, después de la Shoah, «solo un Dios sufriente puede ayudarnos» [79], atinado suplemento del «Ya solo un Dios puede salvarnos» de Heidegger en su última entrevista [80]. Por tanto, hay que entender de forma literal la afirmación de que «el sufrimiento indescriptible de los seis millones de muertos es también la voz del sufrimiento de Dios» [81]: el exceso de este sufrimiento comparado con toda medida humana lo hace divino.

Recientemente, Jürgen Habermas expresó de forma sucinta esa paradoja: «El efecto de los lenguajes seculares que simplemente eliminan lo que una vez quiso decirse es la irritación. Cuando el pecado se convirtió en culpa y la falta a los mandamientos divinos se transformó en contravención de leyes humanas, algo se perdió» [82].

Por eso, las reacciones seculares-humanistas ante fenómenos como la Shoah o el gulag (entre otros) nos parecen insuficientes: para alcanzar el nivel de dichos fenómenos, necesitamos algo mucho más fuerte, muy similar a la idea religiosa de una catástrofe o

perversión cósmica en la que el propio mundo queda dislocado. Cuando nos enfrentamos a un fenómeno como la Shoah, la única reacción apropiada consiste en preguntarse por qué los cielos no se oscurecieron (como reza el título del libro de Arno Mayor). Ahí reside la paradoja de la importancia teológica de la Shoah: aunque se la suele concebir como el problema teológico por antonomasia (si existe Dios y es un dios bueno, ¿cómo pudo permitir tamaño horror?), solo la teología puede proporcionar un marco que nos permita aproximarnos a las dimensiones de la catástrofe. El fracaso

de Dios no deja de ser el fracaso de *Dios*.

Recordemos la segunda de las tesis sobre la filosofía de la historia de Benjamin: «El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra» [83]. ¿Es posible seguir afirmando este «débil poder mesiánico» ante la Shoah? ¿En qué sentido señala la Shoah a una redención que está por llegar? ¿Acaso el sufrimiento de las víctimas de la Shoah no es una especie de gasto absoluto del que no cabe explicación, redención,

atribución de sentido? En este punto entra en juego el sufrimiento de Dios: lo que señala es el fracaso de toda *Aufhebung* del sufrimiento. Aquí resuena, más que la tradición judía, la enseñanza protestante por antonomasia: no hay un acceso directo a la libertad/autonomía; entre la relación de intercambio amo/esclavo del hombre y Dios y la afirmación plena de la libertad humana, tiene que darse un estadio intermedio de humillación absoluta en el que el hombre quede reducido a la condición de puro objeto del insondable capricho divino. ¿Acaso no constituyen las tres grandes versiones del

cristianismo una especie de tríada hegeliana? En la serie formada por la Iglesia ortodoxa, el catolicismo y el protestantismo, cada nuevo término es una subdivisión, un desgajamiento de una unidad previa. Es posible designar esta tríada (Universal-Particular-Singular) mediante tres figuras fundadoras representativas (Juan, Pedro, Pablo) y tres pueblos (el eslavo, el latino y el alemán). En la Iglesia ortodoxa, tenemos la unidad sustancial del texto y el cuerpo de creyentes, razón por la que a estos se los permite interpretar el Texto sagrado: el Texto vive en ellos, no está fuera de la

Historia viva como su modelo ejemplar; la sustancia de la vida religiosa es la propia comunidad cristiana. El catolicismo representa la alienación radical: la entidad que media entre el sagrado Texto fundador y el cuerpo de creyentes, la Iglesia, la institución religiosa, recupera plena autonomía. La autoridad suprema reside en la Iglesia, razón por la que tiene el derecho de interpretar el Texto; el Texto se lee durante la misa en latín, una lengua que la mayoría de los creyentes no comprende, e incluso se considera un pecado que estos lo lean directamente, prescindiendo de la guía del sacerdote.

Por último, para el protestantismo, la única autoridad es el Texto mismo, y todos los creyentes deben entrar en contacto directo con la Palabra de Dios recogida en el Texto; el mediador (lo Particular) desaparece, se vuelve insignificante, lo que permite al oyente adoptar la posición de un «Singular universal», del individuo en contacto directo con la Universalidad divina, eludiendo el papel mediador de la Institución particular. Estas tres actitudes cristianas suponen también tres formas distintas de presencia de Dios en el mundo. Empezamos con el universo creado, que refleja directamente la

gloria de su Creador: toda la riqueza y la belleza de nuestro mundo atestigua el poder creativo de la divinidad, y las criaturas, si no están corruptas, dirigen naturalmente su mirada hacia Dios... El catolicismo abraza una lógica más sutil, la de «la figura de la alfombra»: el Creador no está directamente presente en el mundo, hay que discernir sus huellas en detalles que escapan a una mirada superficial; Dios es como un pintor que se separa de su obra una vez acabada y señala su autoría con una firma apenas distinguible en la orilla del cuadro. Por último, el protestantismo afirma la ausencia radical de Dios del

universo, de este mundo gris que se mueve como un mecanismo ciego y en el que la presencia de Dios solo resulta discernible en las intervenciones directas de la gracia, que perturban el curso habitual de las cosas.

Sin embargo, esta reconciliación solo resulta posible cuando la alienación ha llegado al extremo: a diferencia de la idea católica de un Dios protector y amante con el que podemos comunicarnos e incluso negociar, el protestantismo parte de la idea de que Dios carece de toda «medida común» con el hombre, de que Dios es un Más Allá impenetrable que distribuye la

gracia de forma completamente contingente. Es posible descubrir las huellas de esta plena aceptación de la autoridad caprichosa e incondicional de Dios en una de las últimas canciones que Johnny Cash grabó poco antes de morir, «The Man Comes Around», que presenta de manera ejemplar la angustia propia del bautismo del sur de los Estados Unidos:

*Ha venido un hombre que se dedica
a apuntar nombres
y decide a quién liberar y a quién
condenar
no todo el mundo será tratado igual*

*una escalera dorada descenderá
cuando venga el Hombre*

*Los pelos de tus brazos se te
pondrán de punta*

*por el terror que cada sorbo te
provocará*

*¿beberás de la última copa que te
ofrecerán*

*o desaparecerás en la fosa común
cuando venga el Hombre?*

*Escucha las trompetas y las gaitas
el canto de cien millones de ángeles
las multitudes marchan al son del
gran timbal*

*voces que llaman, voces que lloran
unos nacen, otros mueren*

*es el juicio final del alfa y el omega
Y el torbellino está en el espino
las vírgenes están recortando las
mechas*

*el torbellino está en el espino
te resulta difícil rebelarte*

*Hasta el Armagedón no habrá
shalam ni shalom*

*entonces la gallina llamará a sus
polluelos*

*el sabio se inclinará ante el trono
y a Sus pies arrojarán sus coronas
doradas*

*cuando venga el Hombre
Que el injusto lo siga siendo
que el recto lo siga siendo*

que el inmundo lo siga siendo

La canción trata de Armagedón, el fin del mundo, en el que Dios descenderá y celebrará el Juicio Final, que la letra presenta como un acto de terror puro y arbitrario: Dios parece el Diablo en persona, una especie de delator político, un hombre que «ha venido» y provoca consternación «apuntando nombres», decidiendo quién se salva y quién se condena. La descripción evoca la escena de una fila de personas a las que les aguarda un interrogatorio brutal, y al delator apuntando a los que hay que torturar: no

hay piedad, perdón de los pecados, júbilo; cada cual permanece atrapado en su papel: el hombre justo y el hombre inmundo siguen siendo lo que son. En esta proclamación divina, no se nos juzga de manera justa; se nos informa desde fuera, como si nos enteráramos de una decisión arbitraria, de si somos justos o pecadores, de si estamos salvados o condenados; la decisión nada tiene que ver con nuestras cualidades intrínsecas. Y, una vez más, este oscuro exceso de un despiadado sadismo divino —excesivo frente a la imagen de un Dios severo pero justo— es un negativo necesario, un envés del exceso del amor

cristiano sobre la Ley judía: el amor que suspende la Ley se acompaña necesariamente de la crueldad arbitraria que también suspende la Ley.

Lutero propuso directamente una definición excremental del hombre: el hombre es como una mierda divina, salida del ano de Dios. Por supuesto, cabe plantearse la pregunta de si Lutero no elaboró su nueva teología porque estaba atrapado en un ciclo superyoico violento y extenuante: cuanto más actuaba, se arrepentía, se castigaba, se torturaba, hacía buenas acciones, etc., más culpable se sentía. Eso le convenció de que las buenas acciones son acciones

calculadas, viles, egoístas: lejos de agradar a Dios, provocan su ira y llevan a condenarse. La salvación procede de la fe: solo nuestra fe, la fe en Jesucristo como salvador, nos permite salir del atolladero superyoico. Sin embargo, su definición «anal» del hombre no es simplemente el resultado de la presión superyoica que le llevó a humillarse. Estamos ante algo más complejo, porque solo dentro de esta lógica protestante de la identidad excrementicia del hombre se puede formular el verdadero significado de la encarnación. En la Iglesia ortodoxa, Jesucristo pierde en última instancia su condición

excepcional: su propia idealización, su elevación a la categoría de noble modelo, lo reduce a no ser más que una imagen ideal, una figura que imitar (todos los hombres deberían esforzarse en llegar a ser Dios): la fórmula *imitatio Christi* es más propia de la Iglesia ortodoxa que del catolicismo. En el catolicismo, la lógica predominante es la del intercambio simbólico: a los teólogos católicos les gusta enzarzarse en discusiones jurídicas escolásticas sobre el precio que pagó Jesucristo por nuestros pecados, etc.; no es de extrañar que Lutero reaccionara ante el resultado más bajo de esta lógica, la reducción de

la redención a algo que puede comprarse a la Iglesia. Por último, el protestantismo plantea la relación entre Dios y el hombre como algo real, ya que concibe a Jesucristo como a un Dios que, mediante la encarnación, se identificó libremente con su propia mierda, con la realidad excrementicia que es el hombre. Solo a ese nivel puede aprehenderse la idea propiamente cristiana del amor divino, entendiéndolo como amor por esa miserable entidad excrementicia llamada «hombre».

En este sentido, Hegel anticipa en relación a Jesucristo algunos motivos kierkegaardianos esenciales (la

diferencia entre genio y apóstol, el singular carácter acontecimental de Jesucristo), al hacer hincapié en la diferencia entre Sócrates y Jesucristo. Jesucristo *no* es como el «maleable individuo» griego, en cuyos rasgos particulares el contenido universal/sustancial se presenta de manera directa (como en el caso ejemplar de Alejandro Magno). Eso significa que, aunque Jesucristo es Dios-Hombre, la identidad directa de los dos, dicha identidad entraña una contradicción absoluta: en Jesucristo no hay *nada* «divino», ni siquiera excepcional; si observamos sus rasgos

particulares, veremos que es indistinguible de cualquier otro ser humano:

Si consideramos a Jesucristo solo en referencia a su talento, su carácter y su moralidad, como maestro, etc., lo colocamos en el mismo plano que a Sócrates y a otros, aun cuando le asignemos un lugar superior desde un punto de vista moral [...]. Si tomamos a Jesucristo únicamente como a un individuo excepcionalmente noble, e incluso como a un ser libre de pecado, pasamos por

alto la representación de la idea especulativa, su verdad absoluta [84].

Estas frases descansan en unos cimientos conceptuales muy precisos. No es que Jesucristo sea «superior» a otros modelos religiosos, filosóficos o éticos, reales o míticos (Buda, Sócrates, Moisés, Mahoma), «divino» en el sentido de carecer de defectos humanos. En Jesucristo, la propia relación entre el contenido divino sustancial y su representación se transforma: Jesucristo no representa el contenido sustancial, Dios, sino que *es* directamente Dios; por

eso mismo, no tiene que parecerse a Dios, esforzarse por ser perfecto y «como Dios». Recordemos un chiste de los hermanos Marx: «Usted se parece a Emmanuel Ravelli». «Es que soy Emmanuel Ravelli.» «Pues eso explica que se le parezca, porque, insisto, existe un parecido.» La premisa que subyace al chiste es la de la imposibilidad de que el ser y el parecerse se superpongan: siempre hay un hiato entre los dos. Buda, Sócrates, etc., parecen dioses; Jesucristo *es* Dios. Por tanto, cuando el dios cristiano «se manifiesta a los otros hombres como un hombre individual, único, singular [...] como un hombre

aparte de todos los demás» [85], estamos ante la singularidad del acontecimiento puro, en el que la contingencia se lleva hasta el extremo; solo de esta forma, al margen de todos los intentos de aproximarse a la perfección universal, puede encarnarse Dios. Esta ausencia de características positivas, esta identidad total entre Dios y el hombre en el plano de las propiedades, puede darse solo porque existe otra diferencia, más radical, que hace irrelevantes los rasgos diferenciales positivos. Es posible expresar este cambio como el giro que lleva desde el movimiento ascendente por el que el accidente se hace esencial

hasta el movimiento descendente por el que la esencia se hace accidental (119): el héroe griego, ese «individuo ejemplar», eleva sus características personales accidentales a la categoría paradigmática de universalidad esencial, mientras que en la lógica cristiana de la encarnación la Esencia universal se encarna en un individuo accidental.

Otra forma de decir lo mismo consiste en afirmar que los dioses griegos se presentan con forma humana ante los seres humanos, mientras que el Dios cristiano se presenta como ser humano *ante sí mismo*. Esto es lo

crucial: la encarnación no es para Hegel un movimiento por el que Dios se hace accesible o visible a los seres humanos, sino un movimiento por el que Dios se mira desde la (distorsionada) perspectiva humana: «Cuando Dios se manifiesta ante su propia mirada, la presentación especular divide el *self* divino de sí mismo y ofrece a lo divino la visión en perspectiva de su propia autopresencia» (118). O, para decirlo en términos freudianos-lacanianos, Jesucristo es el «objeto parcial» de Dios, un órgano que cobra independencia y carece de cuerpo, como si Dios se hubiera sacado un ojo para

verse desde fuera. A partir de aquí, podemos imaginarnos por qué insistía Hegel en la monstruosidad de Jesucristo.

Cine-ojo (Kino-glaz), el clásico realizado por Dziga Vértov en 1924 (y una de las cumbres del cine revolucionario), toma como emblema el ojo (de la cámara) como «órgano autónomo» que recorre la Unión Soviética a comienzos del decenio de 1920, mostrándonos fragmentos de la vida bajo la «nueva política económica». En español existe la expresión «echar un ojo a algo», como si uno se sacara el ojo de su órbita y lo lanzara contra ese algo. Eso es

exactamente lo que Martin, el idiota legendario de los cuentos de hadas franceses, hace cuando su madre, preocupada por si nunca encuentra esposa, le dice que vaya a la iglesia y le eche un ojo a las chicas. Martin va primero al carnicero para comprar un ojo de cerdo y luego se lo lanza a las muchachas que rezan en el templo. No es de extrañar que, de vuelta en casa, le diga a su madre que no les ha causado una gran impresión. Eso es lo que debía hacer el cine revolucionario: utilizar la cámara como un objeto parcial, como un «ojo» desgajado del sujeto y lanzado libremente por todas partes, o, por citar

al propio Vértov: «La cámara cinematográfica arrastra los ojos del público desde las manos hasta los pies y desde los pies hasta los ojos, en el orden más provechoso, y organiza los detalles mediante un ejercicio de montaje» [86].

Todos hemos vivido esos momentos extraños en los que vemos nuestra imagen sin que ella nos devuelva la mirada. Recuerdo que en cierta ocasión intentaba yo inspeccionar un extraño bulto que tenía en la cabeza utilizando un espejo doble. De repente, vi mi cara de perfil. La imagen reflejaba todos mis gestos, pero de forma extraña y

descoordinada. En estas situaciones, «nuestra imagen especular queda desgajada de nosotros y —cosa crucial— nuestra mirada deja de mirarnos» [87].

En esa clase de experiencias, apreciamos lo que Lacan llamaba la mirada como *objet petit a*, la parte de nuestra imagen que elude la relación simétrica del espejo. Cuando me veo «desde fuera», desde ese punto imposible, lo traumático no es que quede objetivado, reducido a objeto externo para la mirada, sino que mi mirada queda objetivada, me observa desde fuera, lo que, precisamente, significa que mi mirada ya no es mía,

que me ha sido robada. Existe una operación ocular relativamente sencilla e indolora que, sin embargo, supone una experiencia muy desagradable: con anestesia local, es decir, con el paciente completamente consciente, se saca el ojo de la órbita y se lo gira un poco, para corregir la forma en la que el globo ocular está acoplado al cerebro. En ese momento, el paciente puede verse durante un instante —o, al menos, puede ver algunas partes de su cuerpo— desde fuera, desde un punto de vista «objetivo», como un objeto extraño, tal como «es realmente» en cuanto objeto en el mundo, no como uno suele

experimentarse, completamente inmerso «en» el cuerpo propio. Esta (desagradabilísima) experiencia tiene algo de divino: uno se ve desde una perspectiva divina y, en cierto modo, comprende la idea mística de que el ojo con el que veo a Dios es el ojo con el que Dios se ve a sí mismo. En la encarnación acontece algo similar a esta experiencia, solo que aplicada a Dios mismo.

En la novela *Picnic junto al camino*, de los hermanos Strugatski, en la que se basa la magistral *Stalker*, dirigida por Andréi Tarkovski, las «Zonas» —seis en total— son lugares que contienen los

desechos de un «picnic junto al camino», es decir, de la breve estancia en nuestro planeta de algunos extraterrestres que se marcharon enseguida, dado que nos les parecimos interesantes. En la novela, los protagonistas son más audaces y prácticos que en la película: no son individuos embarcados en una búsqueda espiritual que los atormenta, sino hábiles rebuscadores (*stalkers*) que organizan expediciones para robar, un poco al modo de esos árabes que organizan expediciones a las pirámides (otra Zona) para robar a occidentales acomodados. (¿No son las pirámides,

según la literatura científica popular, huellas de la sabiduría de los extraterrestres?) Por tanto, la Zona no es un espacio fantasmático puramente mental, en el que uno encuentra (o en el que uno proyecta) la verdad sobre sí mismo, sino (como el planeta Solaris en la novela homónima de Stanisław Lem) la presencia material, lo Real de una Alteridad absoluta incompatible con las reglas y leyes de nuestro universo. Por eso, al final de la novela, cuando el *stalker* se enfrenta a la «Esfera dorada» (como se llama la sala en la que se realizan los deseos), experimenta una especie de conversión espiritual,

experiencia que, sin embargo, está mucho más cerca de lo que Lacan denominó «destitución subjetiva», una conciencia abrupta de la profunda insignificancia de nuestros vínculos sociales, la disolución de nuestro apego a la propia realidad; de repente, la gente que nos rodea se vuelve irreal y la propia realidad se experimenta como una vorágine confusa de formas y sonidos, con lo que perdemos la capacidad de formular nuestro deseo.

El título de la novela (*Picnic junto al camino*) se refiere a esta incompatibilidad entre nuestro universo y el universo extraterrestre: los extraños

objetos hallados en las Zonas, que fascinan a los seres humanos, probablemente no sean más que los detritos, la basura que se deja atrás después de que los extraterrestres hayan estado brevemente en nuestro planeta, comparable a la basura que un grupo de seres humanos deja tras de sí después de un picnic en un bosque cerca de la carretera. El paisaje típico de Tarkovski (desechos humanos en descomposición, medio reclamados por la naturaleza) es precisamente lo que caracteriza en la novela a la Zona desde el (imposible) punto de vista de los extraterrestres: lo que para nosotros es un milagro, un

encuentro con un universo maravilloso que escapa a nuestro alcance, es un desecho cotidiano para los extraterrestres. Por tanto, tal vez sea posible extraer la conclusión brechtiana de que el típico paisaje tarkovskiano (el medio humano en descomposición, reclamado por la naturaleza) entraña la visión de nuestro universo desde un punto de vista imaginado, extraterrestre. De nuevo, lo mismo cabe decir de la encarnación: en ella, el objeto divino coincide con los detritos humanos (un predicador indigente cualquiera que se relaciona con mendigos, prostitutas y otros fracasados).

Por consiguiente, es crucial señalar que la modalidad cristiana de «Dios se ve a sí mismo» nada tiene que ver con el armonioso bucle cerrado del «me veo ver», de un ojo que se ve a sí mismo y disfrutar de la visión de este perfecto autorreflejo: el giro del ojo hacia «su» cuerpo presupone la separación del ojo respecto del cuerpo; además, lo que veo a través de mi ojo exteriorizado/autonomizado es una imagen en perspectiva, anamórfica y distorsionada de mí mismo: Jesucristo es una anamorfosis de Dios.

Encontramos otra señal de la exterioridad de Dios en relación consigo

mismo en un texto de Chesterton, «El sentido de la cruzada», en el que cita aprobatoriamente la descripción del Monte de los Olivos que le hizo un niño de Jerusalén: «Un niño de una aldea me contó, chapurreando el inglés, que era el lugar donde Dios rezaba. Yo, personalmente, no podría pedir una afirmación más exacta ni desafiante de todo lo que separa al cristiano del musulmán o del judío» [88]. En otras religiones rezamos a Dios, pero solo en el cristianismo reza Dios mismo, es decir, se dirige a una autoridad exterior insondable.

El problema crucial estriba en cómo

concebir el vínculo entre las dos «alienaciones», a saber, la del hombre moderno respecto a Dios (reducido a un en Sí incognoscible, ausente de un mundo sujeto a leyes mecánicas) y la de Dios respecto de sí mismo (en Jesucristo, en la encarnación). Esas dos alineaciones son *la misma*, aunque no simétricamente, sino como sujeto y objeto. Para que la subjetividad (humana) surja de la personalidad sustancial del animal humano, desvinculándose de ella y planteándose como el Yo = Yo desposeído de todo contenido sustancial, como la negatividad relativa a sí misma de una

singularidad vacía, Dios mismo, la Sustancia universal, tiene que «humillarse», descender al nivel de su creación, «objetivarse», presentarse como un miserable ser humano, en toda su abyección, es decir, abandonado por Dios. La distancia del hombre respecto a Dios es, por tanto, la distancia de Dios respecto a sí mismo:

El sufrimiento de Dios y el sufrimiento de la subjetividad humana despojada de Dios deben analizarse como el haz y el envés del mismo acontecimiento. Existe una relación fundamental entre la *kénosis* divina y la tendencia de la razón moderna a plantear

la existencia de un más allá que resulta inaccesible. La *Enciclopedia* hace visible esta relación presentando la Muerte de Dios como la Pasión del Hijo que «muere en el dolor de la negatividad» y como el sentimiento humano de que no podemos saber nada de Dios [89].

Esta doble *kénosis* es lo que pasa por alto la crítica marxista de la religión como autoalienación de la humanidad: «si el sacrificio de Dios no hubiera acontecido, la filosofía moderna no tendría el sujeto que le es propio» [90]. Para que surja la subjetividad moderna —no como un mero epifenómeno del

orden ontológico global y sustancial, sino como algo esencial para la Sustancia misma—, la escisión, la negatividad, la particularización, la autoalienación deben plantearse como algo que acontece en el corazón mismo de la Sustancia divina, es decir, el paso de la Sustancia al Sujeto debe acontecer dentro de Dios mismo. En suma, la alienación del hombre respecto a Dios (el hecho de que Dios se le aparece como un en Sí inaccesible, como un puro Más Allá trascendente) debe coincidir con la alienación de Dios respecto a sí mismo (cuya expresión más conmovedora es, por supuesto, el

«Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?» de Jesucristo en la cruz): la finita conciencia humana «solo representa a Dios porque Dios se representa a sí mismo; la conciencia está solo a cierta distancia de Dios porque el propio Dios se distancia de sí mismo» [91].

Por eso, la filosofía marxista al uso oscila entre la ontología del «materialismo dialéctico», que reduce la subjetividad humana a una esfera ontológica particular (no es de extrañar que Georgi Plejánov, el creador de la expresión «materialismo dialéctico», también llamara al marxismo

«espinozismo dinamizado»), y la filosofía de la praxis, que, desde el joven Georg Lukács, toma como punto de partida y horizonte una subjetividad colectiva que pone/media toda objetividad y, por tanto, es incapaz de concebir su génesis a partir del orden sustancial, de la explosión ontológica o «Big Bang» que la produce.

Así, pues, cuando Catherine Malabou escribe que la muerte de Jesucristo es «al mismo tiempo la muerte del Dios-hombre y la Muerte de la abstracción inicial e inmediata de la divinidad que todavía no se postula como un Sí mismo» [92], lo que quiere

decir es que, como Hegel señaló, lo que muere en la cruz no es solo el representante terrestre-finito de Dios, sino Dios mismo, el propio Dios trascendente del más allá. Los dos términos de la oposición —Padre e Hijo, el Dios sustancial del en Sí Absoluto y el Dios-para-nosotros, que se nos ha revelado— mueren, quedan superados por el Espíritu Santo.

La interpretación habitual de esta superación —Jesucristo «muere» (queda superado) como la representación inmediata de Dios, como Dios en la forma de un ser humano y finito, para renacer como el Espíritu

universal/atemporal— se queda demasiado corta. Lo que pasa por alto es la lección última que cabe extraer de la divina encarnación: la existencia finita de los seres humanos es la única sede del Espíritu, la sede en la que el Espíritu alcanza su actualidad. Eso significa que, pese a todo su poder cimentador, el Espíritu es una entidad virtual, en el sentido de que tiene la categoría de una presuposición subjetiva: el Espíritu existe solo en la medida en que el sujeto actúa como si el Espíritu existiera. Su categoría es similar a la de una causa ideológica como el Comunismo o la Nación: es la

sustancia de los individuos que se reconocen en él, la base de toda su existencia, el punto de referencia que constituye el horizonte último de significado de su vida, algo por lo que están dispuestos a morir; sin embargo, lo único que existe son esos individuos y su actividad, con lo que esa sustancia es actual solo en la medida en que los individuos creen en ella y actúan en consecuencia. El error que hay que evitar a toda costa es el de interpretar el Espíritu hegeliano como una especie de meta-Sujeto, de Mente —mucho más grande que la del individuo— consciente de sí misma: si cometemos

ese error, Hegel no puede por menos de aparecer como un ridículo espiritualista oscurantista que afirma la existencia de una especie de mega-Espíritu que controla la historia. Contra este cliché, debemos insistir en que Hegel sabe perfectamente que «el proceso de conocimiento de la esencia del espíritu se da en la conciencia finita: así surge la autoconciencia divina. El espíritu exhala su aroma a partir del fermento espumoso de la finitud» [93]. Esto resulta especialmente aplicable al Espíritu Santo: nuestra conciencia, la (auto)conciencia de los seres finitos, es su única sede actual, es decir, también el

Espíritu Santo se eleva «a partir del fermento espumoso de la finitud».

En relación con este caso, podemos ver que la superación no es directamente superación de la alteridad, retorno a la mismidad, recuperación por lo Uno (en cuyo caso los individuos finitos/mortales se reúnen con Dios, vuelven a su abrazo). Con la encarnación de Jesucristo, la exteriorización/autoalienación de la divinidad, el paso del Dios trascendente a los individuos finitos/mortales es un hecho consumado, sin vuelta atrás. A partir de entonces, todo lo que hay, todo lo que «existe de verdad», son los

individuos; no hay Ideas o Sustancias platónicas cuya existencia sea «más real». Por consiguiente, lo que queda «superado» al pasar del Hijo al Espíritu Santo es Dios mismo: después de la crucifixión, de la muerte del Dios encarnado, el Dios universal regresa como el Espíritu de la comunidad de creyentes, es decir, *Él* es quien pasa de ser una Realidad sustancial trascendente y se convierte en una entidad virtual/ideal que existe solo como la «presuposición» de los individuos actuantes. La concepción habitual de Hegel como holista organicista que piensa que los individuos realmente

existentes son solo «predicados» de un Todo sustancial «superior», epifenómenos del Espíritu concebidos como un mega-Sujeto que dirige el espectáculo, pasa completamente por alto este aspecto crucial.

Para Hegel, esta codependencia de los dos aspectos de la *kénosis* —la autoalienación de Dios y la alienación respecto a Dios del individuo que se ve solo en un mundo sin Dios, abandonado por Dios, que mora en algún Más Allá inaccesible y trascendente— alcanza su mayor tensión en el protestantismo. El protestantismo y la crítica ilustrada de las supersticiones religiosas son las dos

caras de la misma moneda. El punto de partida de todo este movimiento es el pensamiento escolástico de un Tomás de Aquino, para quien la filosofía debía ser una sierva de la fe: la fe y el conocimiento, la teología y la filosofía, se complementan de manera armoniosa, distinguiéndose pacíficamente dentro (y bajo el predominio) de la teología. Aunque Dios en sí mismo es un misterio insondable para nuestras limitadas capacidades cognitivas, la razón también puede guiarnos hacia él permitiéndonos reconocer las huellas de Dios en la realidad creada. Esa es la premisa de las cinco versiones de santo

Tomás sobre la prueba de la existencia de Dios (la observación racional de la realidad material como una red de causas y efectos nos lleva a la idea necesaria de que tiene que haber una causa primordial de todo, etc.). Con el protestantismo, esta unidad se rompe: por una parte, tenemos el universo sin dios, el objeto propio de nuestra razón, y, por otra, el Más Allá divino e insondable, separado de él por un hiato. Cuando nos enfrentamos a esta ruptura, podemos hacer dos cosas: o negar todo sentido a un Más Allá ultramundano, desdeñándolo como una ilusión supersticiosa, o seguir siendo religiosos

y eximir a nuestra fe del ámbito de la razón, concibiéndola precisamente como un acto de pura fe (sentimiento auténtico, etc.). Lo que a Hegel le interesa en este punto es que esta tensión entre filosofía (pensamiento racional ilustrado) y religión acaba en su «mutua degradación y envilecimiento» (109). La Razón parece estar a la ofensiva y la religión a la defensiva, intentando encontrar desesperadamente un lugar propio fuera del ámbito que está bajo el control de la Razón: bajo la presión de la crítica ilustrada y el avance de la ciencia, la religión se retira humildemente al espacio interior de los sentimientos

verdaderos. Sin embargo, el precio último lo paga la propia Razón ilustrada: su derrota de la religión desemboca en su autoderrota, su autolimitación, con lo cual, al concluir todo su movimiento, reaparece el hiato entre la fe y el conocimiento, pero trasladado al campo del conocimiento (la Razón):

Tras su batalla con la religión, lo máximo que podía lograr la razón era mirarse y llegar a ser consciente de sí misma. La razón, convertida así en mero intelecto, reconoce su propia nulidad al colocar aquello que es mejor que ella en una fe que está por encima y fuera de

ella, como un Más Allá en el que creer. Eso es lo que ha ocurrido en la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte. La filosofía ha vuelto a convertirse en sierva de la fe [94].

En consecuencia, los dos polos quedan degradados: la Razón se convierte en mero «intelecto», en instrumento con el que manipular los objetos empíricos, en mera herramienta pragmática del animal humano, y la religión se convierte en un sentimiento impotente que nunca puede realizarse plenamente, porque, en cuanto se la intenta trasladar a la realidad exterior, se vuelve a la idolatría católica, que

fetichiza los objetos naturales y contingentes. El epítome de este desarrollo se encuentra en la filosofía de Kant: Kant comenzó como el gran destructor, con su crítica despiadada de la teología, pero acabó —como dijo él mismo— constriñendo el alcance de la Razón para crear un espacio para la fe. Lo que muestra de forma modélica es que la despiadada denigración y limitación de su enemigo externo (la fe, a la que se niega toda categoría cognitiva, al considerarse que la religión es un sentimiento sin valor de verdad) da lugar a la autodenigración y autolimitación de la Razón (la Razón

solo puede tratar legítimamente de los objetos de la experiencia fenoménica, dado que la verdadera Realidad es inaccesible a ella). La insistencia protestante en la sola fe, en que los verdaderos templos y altares a Dios habría que construirlos en el corazón del individuo, no en la realidad externa, es una indicación de que la actitud antirreligiosa ilustrada no puede resolver «su propio problema, el problema de la subjetividad atrapada por la absoluta soledad» [95]. Por tanto, el resultado último de la Ilustración es la singularidad absoluta del sujeto desposeído de todo contenido

sustancial, reducido a la vacuidad de la negatividad referida a sí misma, un sujeto completamente alienado del contenido sustancial, incluido *su propio* contenido. Y, para Hegel, el paso a través de este punto cero resulta necesario, dado que la solución no viene proporcionada por ninguna clase de síntesis renovada o reconciliación entre la Fe y la Razón: con la llegada de la modernidad, la magia del universo encantado se ha perdido para siempre, la grisura de la realidad ha llegado para quedarse. La única solución consiste, como ya hemos visto, en la propia intensificación de la alienación, en la

idea de que mi alienación *de* lo Absoluto se superpone a la autoalienación de lo Absoluto: moro «en» Dios por la propia distancia que me separa de él.

Sin duda, fue Kierkegaard quien llevó al extremo esta tensión paraláctica divina, perfectamente resumida en su idea de la «suspensión teleológica de lo ético». En «El motivo trágico antiguo reflejado en el moderno», un capítulo del primer volumen de *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard propone una fantasía sobre cómo sería una Antígona moderna [96]. El conflicto ha quedado completamente interiorizado: ya no se

necesita a Creonte. Aunque Antígona admira y quiere a su padre, Edipo, héroe y salvador de Tebas, sabe la verdad sobre él (el asesinato de su padre, su matrimonio incestuoso). Su problema es que no puede compartir ese conocimiento detestable (igual que Abraham, que no podía comunicar la orden divina de sacrificar a su hijo): no puede quejarse o compartir su dolor ni su pesar. A diferencia de la Antígona de Sófocles, que actúa (para enterrar a su hermano, y que, por tanto, asume su destino), es incapaz de actuar, está condenada para siempre a sufrir estoicamente. La insoportable carga de

su secreto, de su *agalma* destructivo, la acaba llevando a la muerte, el único lugar en el que encuentra la paz que le habría proporcionado la simbolización o la comunicación de su dolor y su pesar. Lo que quiere decir Kierkegaard es que esta situación ya no es propiamente trágica (de nuevo, de forma análoga, Abraham no es una figura trágica). Por otro lado, como la Antígona de Kierkegaard es paradigmáticamente moderna, podemos continuar ese experimento mental e imaginarnos a una Antígona posmoderna, con un toque estalinista, por supuesto: en contraste con la Antígona moderna, se encontraría

en una posición en la que, para citar al propio Kierkegaard, lo ético en sí sería la tentación. Sin duda, una versión posible sería que Antígona renunciara, denunciara y acusara públicamente a su padre (o a su hermano Polinices) de sus terribles pecados, *a causa de su amor incondicional por él*. La trampa kierkegaardiana radica en que ese acto *público* haría que Antígona estuviera aún más *aislada*, completamente sola: nadie —a excepción del propio Edipo, si siguiera vivo— comprendería que su acto de traición era el acto de amor supremo... Antígona quedaría completamente despojada de su sublime

belleza: todo cuanto indicara que no era una simple traidora a su padre, que había actuado por amor a él, se convertiría en un tic apenas perceptible, pero repulsivo, como el temblor histérico de los labios de Sygne de Coufontaine en *El rehén*: un tic que ya no pertenece a la cara, sino que es una mueca cuya insistencia desintegra su unidad.

Precisamente a causa de la naturaleza paraláctica del pensamiento de Kierkegaard, hay que tener presente, en relación con su «tríada» de lo Estético, lo Ético y lo Religioso, que la elección, «o lo uno o lo otro», se da

siempre entre dos elementos, sea el primero o el segundo (Estético o Ético), sea el segundo o el tercero (lo Ético o lo Religioso). El auténtico problema no radica en la elección entre el nivel estético y el nivel ético (el placer frente al deber), sino entre lo ético y su suspensión religiosa: cumplir con nuestro deber haciendo frente a nuestras ansias de placer o a nuestros intereses egoístas es sencillo, pero obedecer la llamada ético-religiosa incondicional contra nuestra sustancia ética es mucho más complicado. (Este es el dilema al que se enfrenta Sygne de Coufontaine, así como la paradoja extrema del

cristianismo como *la* religión de la modernidad: a semejanza de la Julia de *Retorno a Brideshead*, de Evelyn Waugh, para ser fiel al Deber incondicional hay que incurrir en lo que puede parecer una regresión estética o una traición oportunista.) En *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard no otorga una prioridad clara a lo Ético, sino que se limita a confrontar las dos opciones, la de lo Estético y la de lo Ético, de una forma puramente paraláctica, subrayando el «salto» que las separa, la falta de mediación entre ellas. Lo Religioso no es en absoluto la «síntesis» mediadora de las dos, sino, al contrario,

la aseveración radical del hiato paraláctico (o de la «paradoja» paraláctica, es decir, la falta de una medida común, el abismo insuperable entre lo Finito y lo Infinito). Lo que hace que lo Estético o lo Ético sea problemático no son sus respectivas características positivas, sino su propia naturaleza formal, la circunstancia de que, en ambos casos, el sujeto quiere vivir una existencia coherente y, por tanto, deniega el antagonismo radical de la situación humana. Por eso, la elección de Julia al final de *Retorno a Brideshead* es propiamente religiosa, aunque, aparentemente, se trate de la

elección de lo Estético (los amoríos pasajeros) frente a lo Ético (el matrimonio): lo que cuenta es que se ha enfrentado y ha asumido plenamente la paradoja de la existencia humana. Esto significa que su acto entraña un «salto de fe»: no hay ninguna garantía de que su retirada al mundo de los amoríos no sea eso, una retirada que la lleva de lo Ético a lo Estético (como no hay garantía de que la decisión de Abraham de matar a Isaac no sea fruto de un ataque de locura). En el espacio de lo Religioso, nunca estamos seguros, siempre hay dudas, y el mismo acto se puede ver como religioso o como estético, en una

escisión paraláctica que nunca se puede eliminar, dado que la «diferencia mínima» que transubstancia (lo que parece ser) un acto estético en un acto religioso nunca se puede especificar, localizar en una propiedad determinada.

Sin embargo, la propia escisión paraláctica forma parte de una paralaje: podemos considerar que nos condena a una angustia permanente, pero también verla como algo intrínsecamente cómico. Por eso insistía Kierkegaard en el carácter cómico del cristianismo: ¿hay algo más cómico que la encarnación, este ridículo solapamiento de lo Supremo y lo Ínfimo, la

coincidencia de Dios, creador del universo, y el miserable hombre? [97]. Recordemos una escena cómica que aparece en muchas películas: después de que las trompetas anuncien la entrada del rey en el salón real, el público se sorprende al ver entrar a un tullido tambaleándose... La encarnación se rige por esa lógica. Por tanto, el único comentario verdaderamente cristiano sobre la muerte de Jesucristo es este: *La commedia è finita...* De nuevo, lo importante es que el hiato que separa a Dios del ser humano en Jesucristo es puramente el de una paralaje: Jesucristo no es una persona con dos sustancias,

una inmortal y otra mortal. Tal vez estemos también ante una forma de distinguir entre el gnosticismo pagano y el cristianismo: el problema del gnosticismo radica en que es demasiado serio al desarrollar el relato de la ascensión hacia la Sabiduría, en que pasa por alto la faceta humorística de la experiencia religiosa. Los gnósticos son cristianos que no comprenden el chiste del cristianismo... (Por cierto, esa es la razón por la que la *Pasión de Cristo* de Mel Gibson es en última instancia una película anticristiana: carece por completo de ese aspecto cómico.)

Como suele ocurrir, Kierkegaard

está aquí inesperadamente cerca de su gran oponente oficial, Hegel, para quien el paso de la tragedia a la comedia tiene que ver con la superación de los límites de la representación: mientras que en una tragedia el actor representa el personaje universal que interpreta, en una comedia *es* el personaje. Con ello se cierra el hiato de la representación, exactamente como en el caso de Jesucristo, quien, a diferencia de lo que sucede con divinidades paganas anteriores, no «representa» un poder o principio universal (como en el hinduismo, en el que Krisná, Visnú, Shivá, etc., «representan» ciertos

poderes o principios espirituales: el amor, el odio, la razón): en su condición de miserable humano, Jesucristo es Dios. No es que, además de ser un dios, sea humano: es un ser humano precisamente porque es Dios, es decir, ser el *ecce homo* constituye la señal suprema de su divinidad. Por tanto, en el «*Ecce homo*» que pronuncia Poncio Pilato cuando presenta a Jesucristo a la furiosa turba hay una ironía objetiva: no quiere decir: «¡Mirad esta miserable criatura torturada! ¿No veis en él a un simple hombre vulnerable? ¿No os apiadáis de él?», sino: «¡Aquí tenéis a Dios!».

Sin embargo, en una comedia el actor no se identifica con el personaje que interpreta tal como se presenta en el escenario, en el sentido de que solo sea lo que es en el escenario. Lo que ocurre es que, al modo hegeliano, el hiato que separa en una tragedia al actor del personaje se traslada al propio personaje: un personaje cómico nunca se identifica del todo con su papel, siempre conserva la capacidad de observarse desde fuera, de «reírse de sí mismo». (Recordemos a la inmortal Lucy de *I Love Lucy*, cuyo gesto característico, cuando algo le resultaba sorprendente, era girar ligeramente el cuello y mirar

con sorpresa a la cámara; no era un gesto con el que Lucille Ball se dirigiera de forma jocosa al público, sino una actitud de autoextrañamiento que formaba parte de «Lucy»). Así funciona la «reconciliación» hegeliana: no como una síntesis inmediata o una reconciliación de opuestos, sino como una intensificación del hiato o antagonismo: los dos momentos opuestos quedan «reconciliados» cuando el hiato que los separa se plantea como intrínseco a uno de los términos. En el cristianismo, el hiato que separa a Dios del hombre no queda efectivamente «superado» en la figura de Jesucristo

como Dios-hombre, sino solo en el momento más terrible de la crucifixión, cuando Jesucristo se desespera («Padre, ¿por qué me has abandonado?»); en ese momento, el hiato se traslada al propio Dios, como hiato que separa a Jesucristo de Dios Padre; el ardid dialéctico consiste en que la característica que parece separarme de Dios resulta que me une a Él.

Según Hegel, en la comedia lo Universal se presenta «como tal», en contraste directo con el universal meramente «abstracto» de la universalidad «muda» del vínculo pasivo (el rasgo común) entre momentos

particulares. Dicho de otro modo, en la comedia, la universalidad *actúa* directamente. ¿Cómo? La comedia no se dedica a socavar nuestra dignidad recordándonos las ridículas contingencias de nuestra existencia terrena; al contrario, constituye la afirmación plena de la universalidad, la coincidencia inmediata de la universalidad con la singularidad del personaje o del actor. ¿Qué ocurre cuando una comedia ridiculiza y subvierte las características universales de la dignidad? La fuerza negativa que las socava es la del individuo, la del héroe que no respeta los elevados

valores universales, y esta negatividad se convierte en la única fuerza universal que verdaderamente permanece. ¿Y no cabe afirmar lo mismo sobre Jesucristo? Todas las características universales estables-sustanciales quedan socavadas, relativizadas, por sus actos escandalosos, de modo que la única universalidad que queda es la encarnada por él en su singularidad. Los universales socavados por Jesucristo son universales sustanciales «abstractos» (presentados en la forma de la Ley judía), mientras que la universalidad «concreta» es la propia negatividad del socavamiento de los

universales abstractos.

Según una anécdota de Mayo del 68, alguien pintó en un muro de París el siguiente grafito: «Dios ha muerto. Nietzsche». Al día siguiente, apareció una pintada debajo de aquella: «Nietzsche ha muerto. Dios». ¿Qué es lo que falla en esa broma? ¿Por qué resulta tan palmariamente reaccionaria? No solo es que la inversión de la primera afirmación descansa en un tópico moralista que no encierra verdad alguna; el fallo es más profundo y tiene que ver con la forma de la inversión. La broma es mala por la simetría de la inversión: el significado subyacente en la primera

pintada: «Dios ha muerto. (Firmado por) Nietzsche (evidentemente vivo)» se convierte en otra cosa: «Nietzsche ha muerto (mientras que yo sigo vivo). (Firmado por) Dios». Lo crucial para obtener el efecto cómico no es que se dé una diferencia donde esperamos que haya una identidad, sino que se dé una identidad donde esperamos que haya una diferencia. Por eso, como ha señalado Alenka Zupančič ^[98], la versión propiamente cómica de la broma sería algo así como: «Dios ha muerto. Y, por cierto, yo tampoco me encuentro muy bien...». ¿Acaso no estamos ante una versión cómica de la lamentación de

Jesucristo en la cruz? Jesucristo no muere en la cruz para desprenderse de su forma mortal y reunirse con lo divino; muere porque es Dios. No es de extrañar que en los últimos años de su actividad intelectual Nietzsche firmara sus cartas y escritos como «Jesucristo»: el suplemento cómico a su proclamación de que «Dios ha muerto» habría consistido en hacer que el propio Nietzsche añadiera: «Y yo tampoco me encuentro muy bien...».

A partir de aquí, podemos elaborar una crítica de la filosofía de la finitud actualmente predominante. Frente a las grandes elaboraciones metafísicas,

debemos aceptar humildemente la finitud como el horizonte último de la existencia: no hay Verdad absoluta, lo único que podemos hacer es aceptar la contingencia de nuestra existencia, la imposibilidad de superar nuestro haber sido arrojados a una situación dada, la carencia de un punto absoluto de referencia, lo risible de nuestros apuros. Sin embargo, lo primero que llama la atención es la absoluta seriedad de esta filosofía de la finitud, lo invencible de su patetismo, opuesto a la supuesta jocosidad: su tono último viene marcado por una confrontación heroica y ultraseria con el propio destino. No es

de extrañar que Heidegger, el filósofo de la finitud por excelencia, sea también el más carente de sentido del humor. Es elocuente que *el único* chiste —o, por lo menos, el único momento de ironía— que encontramos en los escritos de Heidegger sea su ocurrencia —de bastante mal gusto— de referirse a Lacan como «ese psiquiatra que necesita un psiquiatra» (como dice en una carta a Medard Boss). (Por desgracia, también existe una versión lacaniana de la filosofía de la finitud, en la que se nos informa de que debemos renunciar al empeño de alcanzar la *jouissance* plena y a aceptar la «castración simbólica»

como límite último de nuestra existencia: en cuanto ingresamos en el orden simbólico, toda la *jouissance* debe pasar por la mortificación del medio simbólico, todo objeto alcanzable es un desplazamiento del objeto imposible-real de deseo, constitutivamente perdido...). Si Kierkegaard recurría tanto al humor, probablemente era porque insistía en la relación con lo Absoluto y rechazaba la limitación de la finitud.

¿Qué pasa por alto este hincapié en la finitud? ¿Cómo podemos afirmar la inmortalidad al modo materialista, sin recurrir a la trascendencia espiritual? La

respuesta está precisamente en el *objet petit a*, el remanente «no muerto» («no castrado») que persiste en su inmortalidad obscena. No es de extrañar que los héroes wagnerianos ansíen tanto la muerte: quieren desembarazarse de este obsceno suplemento inmortal que representa la libido como órgano, la pulsión en su aspecto más radical, es decir, la pulsión de muerte. Dicho de otro modo, la paradoja de Freud estriba en que aquello que hace explotar los límites de nuestra finitud es la pulsión de muerte. Cuando Badiou desdeña despreciativamente la filosofía de la finitud, habla de la «infinitud positiva»

y, al modo platónico, celebra la infinitud de la productividad genérica posibilitada por la fidelidad al Acontecimiento; lo que no tiene en cuenta, hablando desde un punto de vista freudiano, es que el verdadero soporte material(ista) de la «infinitud positiva» es la obscena insistencia de la pulsión de muerte.

Por supuesto, según la filosofía de la finitud, la tragedia griega señala como horizonte último de la existencia humana la aceptación de la brecha, el fracaso, la derrota, la no clausura, mientras que la comedia cristiana se basa en la certeza de la existencia de un Dios trascendente

que garantiza un final feliz, la «superación» de la brecha, la conversión del fracaso en triunfo definitivo. El exceso de la ira divina como envés del amor cristiano nos permite comprender lo que esta filosofía pasa por alto: el hecho de que la comedia cristiana del amor solo puede desarrollarse sobre el trasfondo de la pérdida radical de la dignidad humana, de una degradación que, precisamente, socava la experiencia trágica: solo es posible experimentar una situación como «trágica» cuando la víctima conserva un mínimo de dignidad. Por eso, resulta obsceno desde un punto de vista ético –

además de erróneo— decir que el *musulmán* de un campo de concentración o la víctima de una farsa judicial estalinista es una figura trágica: su sufrimiento es demasiado terrible para merecer esa designación. Lo «cómico» abarca también el ámbito que surge cuando el horror de la situación excede los confines de la tragedia. Y es en este punto donde entra en escena el amor propiamente cristiano: no el amor por el hombre como héroe trágico, sino el amor por el ser abyecto y miserable en que un hombre queda convertido tras quedar expuesto al estallido arbitrario de la ira divina.

Este aspecto cómico falta en la espiritualidad oriental que hoy se ha puesto de moda. El trance en el que hoy nos encontramos encuentra su expresión perfecta en *Sandcastles: Buddhism and Global Finance* [*Castillos de arena: el budismo y las finanzas mundiales*], un documental dirigido en 2005 por Alexander Oey. Se trata de una obra maravillosamente ambigua que combina comentarios del economista Arnoud Boot, la socióloga Saskia Sassen y el maestro budista tibetano Dzongsar Khyentse Rinpoche. Sassen y Boot hablan del alcance, el poder y los efectos socioeconómicos gigantescos de

las finanzas mundiales: los mercados de capital, cuyo valor alcanza en la actualidad los 83 billones de dólares, existen dentro de un sistema basado únicamente en el interés propio, en el que el comportamiento gregario, a menudo basado en rumores, puede inflar o destruir el valor de las empresas —o de economías enteras— en cuestión de horas. Khyentse Rinpoche ofrece un contrapunto a esos análisis con reflexiones sobre la naturaleza de la percepción humana, la ilusión y la iluminación; se supone que la afirmación ético-filosófica «Libérate del apego a las cosas que no existen en realidad,

sino solo en la percepción» arroja nueva luz sobre la locura especulativa. Recordando la idea budista de que el Yo no existe, de que solo existe un flujo de percepciones continuas, Sassen comenta lo siguiente sobre el capital global: «No es que haya 83 billones de dólares. Lo que hay es un conjunto de movimientos continuos que desaparece y reaparece...».

Por supuesto, el problema estriba en cómo interpretar este paralelismo entre la ontología budista y la estructura del universo del capitalismo virtual. La película tiende a ofrecer una interpretación humanista: mirada con el

cristal budista, la exuberancia de la riqueza financiera global es ilusoria, está divorciada de la realidad objetiva: el sufrimiento absolutamente real creado por las operaciones en los parquets bursátiles y los acuerdos adoptados en los salones de juntas es invisible para la mayoría de nosotros. No obstante, si aceptamos la premisa de que tanto el valor de la riqueza material como la experiencia de la realidad son subjetivos, y de que el deseo desempeña un papel crucial tanto en la vida cotidiana como en la economía neoliberal, ¿no es posible extraer exactamente la conclusión opuesta?

¿Acaso nuestro tradicional mundo de la vida no estaba basado en un realismo ingenuo que afirmaba la existencia de una realidad sustancial, externa, compuesta por objetos estables, mientras que la insólita dinámica del «capitalismo virtual» nos enfrenta con la naturaleza ilusoria de la realidad? ¿Hay mejor prueba del carácter no sustancial de la realidad que la existencia de una fortuna gigantesca que en un par de horas se disuelve en nada, a causa de un falso rumor surgido de repente? En consecuencia, ¿por qué lamentarnos de que la especulación financiera en los mercados de futuros esté «divorciada de

la realidad objetiva», si la premisa básica de la ontología budista *es* que no hay «realidad objetiva»? La única enseñanza «crítica» que cabe extraer desde la perspectiva budista sobre el capitalismo virtual del presente es que estamos ante un mero teatro de sombras, poblado por entidades virtuales, no sustanciales, y que, por tanto, no debemos entrar en el juego capitalista sino que debemos jugar a él conservando cierta distancia interior. Así, el capitalismo virtual podría ser un primer paso hacia la liberación: nos enfrenta con el hecho de que la causa de nuestro sufrimiento y sujeción no es la

realidad objetiva (dado que es inexistente), sino nuestro Deseo, nuestra sed de cosas materiales, nuestro excesivo apego a ellas; lo único que hay que hacer, después de que nos hayamos desembarazado de la falsa idea de una realidad sustancial, es renunciar al propio deseo, adoptar una actitud pacífica y de distancia interior... No es de extrañar que esta clase de budismo constituya un suplemento ideológico perfecto para el capitalismo virtual del presente: nos permite participar en él manteniéndonos distantes en nuestro interior y, por así decirlo, cruzando los dedos.

Entre los lacanianos circula desde hace mucho tiempo un chiste que ejemplifica el papel crucial del saber del Otro: a un hombre que cree que es una semilla de cereal lo ingresan en un sanatorio, donde los doctores hacen todo lo posible para sacarlo de su error. Cuando al final lo curan y lo dejan salir, vuelve enseguida, temblando de miedo: en la puerta ha visto una gallina y teme que se lo coma. «Querido amigo», le dice el médico, «sabe usted muy bien que no es una semilla; usted es un ser humano.» «Por supuesto», contesta el paciente, «pero, ¿lo sabe la gallina?». Esa es la verdadera prueba de la

eficacia del tratamiento psicoanalítico: no basta con convencer al paciente de la verdad inconsciente de sus síntomas; hay que lograr que el Inconsciente mismo asuma esa verdad. Ahí está el error de ese protolacaniano llamado Hannibal Lecter: el auténtico núcleo traumático del sujeto no es el silencio de los corderos, sino la ignorancia de las gallinas... ¿Acaso no cabe decir lo mismo sobre el concepto marxiano del fetichismo de la mercancía? Aquí está el comienzo de la famosa subdivisión cuarta del primer capítulo de *El capital*, sobre «El fetichismo de la mercancía y su secreto»: «A primera vista, una

mercancía parece algo extremadamente obvio y trivial, pero su análisis pone de manifiesto que es una cosa muy extraña, llena de sutilezas metafísicas y filigranas teológicas» [99].

Estas líneas deberían sorprendernos, pues invierten el método empleado normalmente para desmitificar un mito teológico, el de reducirlo a su base terrena: Marx no afirma, como suele hacer la crítica ilustrada, que el análisis crítico deba demostrar que lo que parece una misteriosa entidad teológica es en realidad el resultado de un proceso vital «normal y corriente»; al contrario, afirma que la tarea del

análisis crítico es descubrir las «sutilezas metafísicas y filigranas teológicas» de lo que a primera vista parece un objeto normal y corriente. Dicho de otro modo, cuando un marxista se encuentra con un burgués sumido en el fetichismo de la mercancía, el reproche que le hace no es: «Te puede parecer que la mercancía es un objeto mágico dotado de poderes especiales, pero, en realidad, es una expresión reificada de las relaciones entre personas», sino, más bien, este otro: «Puedes pensar que la mercancía te parece una mera materialización de las relaciones sociales (que, por ejemplo, el

dinero es algo así como un vale que te da derecho a una parte del producto social), pero, en realidad, no es así como las cosas te parecen: en tu realidad social, en virtud de tu participación en el intercambio social, das testimonio de la extraña circunstancia de que una mercancía te parezca verdaderamente un objeto mágico dotado de poderes especiales». Podemos imaginar a un burgués que asiste a un curso sobre marxismo en el que le instruyen sobre el fetichismo de la mercancía; sin embargo, una vez acabado el curso, habla con el profesor para lamentar que sigue siendo víctima

de dicho fetichismo. El profesor le dice: «¡Pero si ahora sabe usted cómo son las cosas en realidad, que las mercancías son solo una expresión de las relaciones sociales y que no encierran nada mágico!». A lo que el alumno responde: «Por supuesto, *yo* lo sé, ¡pero parece que las mercancías no!». Es la misma situación evocada por Marx en su famosa ficción sobre las mercancías que empiezan a hablar entre sí:

Si las mercancías pudieran hablar, dirían lo siguiente: «Nuestro valor de uso puede interesar a los hombres, pero no

nos pertenece como objetos. Lo que nos pertenece como objetos es nuestro valor. Nuestras propias relaciones como mercancías así lo demuestran. Nos relacionamos las unas con las otras como meros valores de cambio» [100].

Por tanto, vemos una vez más que la auténtica tarea no consiste en convencer al sujeto, sino a las gallinas-mercancías: cambiar no el modo en que hablamos de las mercancías, sino el modo en el que las mercancías se hablan entre sí... Alenka Zupančič lleva esa lógica a sus

últimas consecuencias e imagina un brillante ejemplo referido a Dios mismo:

En la sociedad ilustrada de, por ejemplo, el terror revolucionario, encarcelan a un hombre porque cree en Dios. Por distintos medios, pero sobre todo mediante una explicación ilustrada, se le hace saber que Dios no existe. Cuando lo excarcelan, el hombre vuelve corriendo y explica que le da miedo que Dios lo castigue. Por supuesto, él sabe que Dios no

existe, pero, ¿lo sabe también Dios? ^[101].

Y, por supuesto, eso es exactamente lo que ocurre (solo) en el cristianismo, cuando, moribundo, Jesucristo profiere en la cruz: «Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?». Durante un breve instante, Dios no cree en sí mismo, o, como escribió Chesterton de manera categórica:

La Tierra tembló y el Sol desapareció del cielo no con la crucifixión, sino con el grito procedente de la cruz: el grito

que confesaba que Dios había abandonado a Dios. Y ahora dejemos que los revolucionarios elijan un credo y un dios de entre todos los credos y los dioses del mundo, considerando con todo cuidado a todos los dioses de poder inalterable y repetición inevitable. No encontrarán ningún otro que se haya rebelado. Mejor aún, dejemos que los ateos elijan un dios. Solo encontrarán una divinidad que haya dado expresión al aislamiento que padecen, una religión en la que, por un

momento, Dios pareció ateo ^[102].

En este sentido, la época actual tal vez sea menos atea que cualquier otra: todos estamos dispuestos a abandonarnos a un profundo escepticismo y a una distancia cínica, a la explotación de nuestros semejantes «sin ilusiones de ninguna clase», a la transgresión de todos los límites éticos, a la práctica de formas de sexualidad extrema, etc., protegidos por la conciencia silenciosa de que el Otro lo ignora:

El sujeto está dispuesto a

hacer muchas cosas, a cambiar radicalmente, siempre y cuando permanezca inalterable en el Otro (en lo Simbólico, entendido como el orden externo en el que, para decirlo con Hegel, la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo queda encarnada, materializada, en algo que todavía no se sabe conciencia). En este caso, la creencia en el Otro (en su forma moderna, la de creer que el Otro no sabe) es precisamente lo que ayuda a mantener el mismo statu quo, al margen de todas las

transformaciones y permutaciones subjetivas. El universo del sujeto solo cambiará cuando llegue a saber que el Otro sabe (que no existe) [103].

Niels Bohr, que dio una feliz respuesta al «Dios no juega a los dados» de Einstein («¡No le digas a Dios lo que ha de hacer!»), proporcionó también el ejemplo perfecto sobre cómo funciona en la ideología la denegación fetichista de la creencia: al ver una herradura colgada en la puerta de la casa de Bohr, un visitante dijo, sorprendido, que,

como no era supersticioso, no creía que trajera buena suerte, a lo que Bohr repuso: «Ni yo, ¡pero me han dicho que funciona!». Lo que esta paradoja deja claro es el carácter reflexivo de la creencia: nunca se trata de creer sin más, sino de creer en la creencia. Por eso, Kierkegaard tenía razón al afirmar que en realidad no creemos (en Jesucristo), sino que creemos creer. Bohr se limita a colocarnos ante la lógica negativa de esta reflexividad (uno puede también *no* creer en sus creencias...).

En este punto, Alcohólicos Anónimos coincide con Pascal:

«Fíngelo hasta que lo logres». Sin embargo, la causalidad de la costumbre es más compleja de lo que parece: lejos de ofrecer una explicación sobre cómo aparecen las creencias, exige una explicación. Lo primero que hay que aclarar es que hay que comprender que el «¡Arrodíllate y creerás!» de Pascal entraña una especie de causalidad autorreferencial: «¡Arrodíllate y creerás que te arrodillas porque crees!». Lo segundo es que en el funcionamiento cínico «normal» de la ideología, la creencia se desplaza a otro, a un «sujeto supuesto creer», con lo que la verdadera lógica es «¡Arrodíllate y *harás que otro*

crea!»). Hay que entender esta idea al pie de la letra, e incluso arriesgarse a proponer algo así como una inversión de la fórmula de Pascal: «¿Crees demasiado o con excesiva inmediatez? ¿Te parece que tu creencia es demasiado opresiva porque es demasiado directa? ¡Entonces arrodíllate, actúa como si creyeras y *te librarás de tu creencia*: ya no tendrás que creer, tu creencia existirá objetivada en tu rezo!». Es decir, ¿y si nos arrodillamos y rezamos no tanto para recuperar la fe como para *librarnos* de ella, para obtener una distancia mínima en relación con su excesiva proximidad, un espacio para

respirar? Creer «directamente», sin la mediación de un ritual, es una carga pesada, opresiva, traumática, que, por medio del ritual, podemos transferir al Otro. Si existe un precepto ético freudiano, es el de que hay que tener el valor de asumir las propias convicciones, atreverse a asumir plenamente las propias identificaciones. Lo mismo cabe decir del matrimonio: la presuposición implícita (o, más bien, el precepto) de la ideología tradicional del matrimonio es, precisamente, la de que no debe haber amor entre los cónyuges. Por tanto, la fórmula pascaliana del matrimonio no es: «¿No amas a tu

pareja? ¡Entonces cástate con ella, practica el ritual de la vida en común y el amor surgirá por sí solo!», sino, al contrario: «¡Estás demasiado enamorado de alguien? Entonces, cástate, da un carácter ritual a la relación para curarte del exceso de apego reemplazándolo por rutinas diarias y, si ves que no puedes resistirte a la tentación de la pasión, ten aventuras...».

Esto nos lleva al llamado «fundamentalismo», opuesto a la actitud «tolerante» de la creencia desplazada: aquí, el funcionamiento «normal» de la ideología, en el que la creencia ideológica se traslada al Otro, queda

alterado por el retorno violento de la creencia inmediata, por el fundamentalista «cree de verdad en ello». ¿O no es así? ¿Y si todas las formas de fe neoscurantista, desde las teorías de la conspiración hasta los misticismos irracionales, aparecieran cuando la propia fe, la confianza básica en el Otro, el orden simbólico, se resquebraja? ¿No es eso lo que pasa en la actualidad?

Esto nos lleva a la fórmula del fundamentalismo: lo repudiado de lo simbólico (creencia) retorna en lo real (de un saber directo). Un fundamentalista no cree: *sabe*

directamente. Para decirlo de otro modo: el cinismo liberal-escéptico y el fundamentalismo *comparten* una característica básica subyacente: la pérdida de la capacidad de creer en el sentido propio de la expresión. Para los dos, las afirmaciones religiosas son afirmaciones casi empíricas de un saber directo: los fundamentalistas las aceptan como tales, mientras que los cínicos escépticos se burlan de ellas. Lo que les resulta inconcebible es el «absurdo» acto de *decisión* que instala toda creencia auténtica, una decisión que no puede fundarse en una cadena de «razones», en un saber positivo: la

«sincera hipocresía» de Anna Frank, que, ante la aterradora depravación de los nazis, afirmó, en un verdadero acto de *credo quia absurdum*, su fe en la bondad intrínseca de todos los seres humanos. No es de extrañar que entre los mejores piratas informáticos se cuenten muchos religiosos fundamentalistas, proclives a combinar su religión con los últimos avances científicos: para ellos, las aseveraciones religiosas y las aseveraciones científicas pertenecen a la misma modalidad de saber positivo. (En este sentido, la categoría de los «derechos humanos universales» es también la de

una pura creencia: dichos derechos no pueden cimentarse en nuestro conocimiento de la naturaleza humana, son un axioma puesto por nuestra decisión.) En consecuencia, nos vemos obligados a extraer una conclusión paradójica: en la oposición entre humanistas laicos y fundamentalistas religiosos, los humanistas representan la creencia y los fundamentalista representan el saber. En resumen, el auténtico peligro del fundamentalismo no reside en que sea una amenaza para el conocimiento científico, sino en que es una amenaza para la creencia genuina.

Capítulo VI:
El fascinante hechizo
de la Ortodoxia
Radical.
Ejercicios espirituales

Boris Gunjevic

Tal es el fascinante hechizo de la ortodoxia. La gente ha adoptado la absurda costumbre de hablar de la ortodoxia como algo pesado, monótono y seguro. Nunca ha habido nada tan

peligroso o excitante como la ortodoxia [104].

Actualmente, rara vez pensamos en G. K. Chesterton cuando hablamos de la ortodoxia cristiana como algo al mismo tiempo romántico, fascinante y peligroso. Sin embargo, esos son los términos empleados para describir el movimiento anglocatólico contemporáneo conocido como Ortodoxia Radical, iniciativa surgida en la Universidad de Cambridge a finales de la década de 1990. En un sentido general, podemos hablar de sensibilidad, visión metafísica, política cultural y disposición hermenéutica. El

bricolaje de la Ortodoxia Radical se compone de instrumentos aparentemente «heterogéneos», como la ontología participativa, la epistemología iluminativa, la exégesis patológica, la reflexión cultural, la estética litúrgica y la teoría política y «posmoderna». Por su parte, John Milbank dice que desea «articular un cristianismo más encarnado, participativo y estético, más erótico, socializado e incluso platonizado» [105]. Milbank dirá también que la Ortodoxia Radical es un movimiento de mediación y protesta. Trátese de una mediación intelectual, ecuménica, cultural o política, o de una

protesta contra la insistencia en la pura fe o la pura razón, la Ortodoxia Radical se opone, a través de la mediación, a las posiciones aparentemente extremas típicas del pensamiento moderno. La Ortodoxia Radical refuta tanto la teología que funciona como un idiolecto autista de la Iglesia como la teología que abraza los presupuestos del laicismo sin ponerlos en entredicho. En comparación con otras formas de teología moderna, la Ortodoxia Radical es menos adaptable a las realidades autónomas del discurso secular, pero más mediadora, participativa e intensificadora, al tiempo que se niega a cristianizar el nihilismo,

como hace la teología negativa contemporánea. Su marco teológico es el siguiente:

El marco teológico central de la Ortodoxia Radical es el de la «participación», tal como la elaboró Platón y la reformuló el cristianismo, porque toda configuración alternativa reserva ineludiblemente un territorio independiente de Dios. Esto último solo puede desembocar en el nihilismo (aunque de distintas formas). Sin embargo, la participación se niega a

reservar ninguna clase de territorio aparte, y permite a la infinidad de las cosas conservar su propia integridad [...]. La idea es que todas las disciplinas deben quedar enmarcadas por una perspectiva teológica; de otro modo, dichas disciplinas crearían una zona ajena a Dios, basada literalmente en nada ^[106].

La Ortodoxia Radical no limita la teología a una interpretación puramente exegética de la Biblia, acorde a su propia lógica, ni considera la teología una muleta útil al servicio de las

enseñanzas de la iglesia. Su intención es radicalizar estas posiciones yuxtapuestas, para alcanzar mediante una mediación una tercera opción, que no será apologética, sino radicalmente transformadora e intensamente imaginativa. A partir de esta afirmación se puede extrapolar un hecho importante. Para la Ortodoxia Radical, la teología es el único metadiscurso que puede colocar al resto de discursos en una posición que no los conduzca al nihilismo. Pese al anuncio laico de la muerte de Dios y a la falta de una llamada a la teología en el espacio público, la Ortodoxia Radical «procura

reconfigurar la verdad teológica» [107].
Graham Ward lo resume todo como sigue:

La Ortodoxia Radical se dedica a leer de esa manera los signos de los tiempos. Mira a «lugares» en los que hemos invertido mucho capital cultural —el cuerpo, la sexualidad, las relaciones, el deseo, la pintura, la música, la ciudad, lo natural, lo político— y los interpreta desde el punto de vista de la gramática de la fe cristiana; una gramática que puede resumirse

en distintos credos. De esta forma, la Ortodoxia Radical debe ver su propia tarea no solo como un hacer teología, sino como un ser teológica ella misma, participando en la redención de la Creación y comprometiéndose en la reunión de diferentes *logoi* en el *Logos* [108].

Ortodoxia significa compromiso con fórmulas confesionales determinadas en concilios ecuménicos y situadas en una matriz patrística universal de teología y práctica que experimentó un complejo

proceso de sistematización durante la Alta Edad Media, antes de 1100. La ortodoxia se comprende también como un modelo teológico práctico, que escapa de los estrechos límites confesionales establecidos durante el periodo posterior a la Reforma y el Barroco, y los trasciende. En el marco de una crítica de la teología posterior a la Reforma, Milbank caracteriza la Ortodoxia Radical como un intento de construir un «protestantismo alternativo».

Radical quiere decir una vuelta a las raíces. Eso significa, en primer lugar, una vuelta a la visión de san Agustín,

san Máximo y, hasta cierto punto, santo Tomás de Aquino, en la que el conocimiento se concibe como iluminación divina y participación en el *logos* divino. Para Milbank, esta comprensión de la epistemología teológica es uno de los instrumentos esenciales para una crítica de la comprensión contemporánea de la cultura, la política, el arte, la ciencia y la filosofía. Radical significa abrazar la tradición cristiana *católica*, en especial la parte olvidada de esa tradición, en la que podemos distinguir a autores como Juan Escoto Erígena y Nicolás de Cusa, por un lado, y, por el otro, a

Giambattista Vico, Samuel Taylor Coleridge, John Ruskin o Charles Péguy, que, con su visión específica del cristianismo, pusieron en tela de juicio la decadencia de la Ilustración y el gnosticismo laico.

John Milbank sostiene que la ortodoxia carece de sentido sin una radicalidad que solo puede aportarle el cristianismo. El cristianismo y su práctica no pueden compararse con el resto de formas históricamente trágicas de radicalismo, porque el *ágape* cristiano se sitúa por encima de cualquier otra ley. Eso significa que el cristianismo establece a una persona-en-

proceso, en lugar de comprender a esa persona como a un individuo, aislado o colectivo, instrumentalizado o subordinado a intereses tecnocráticos o colectivos. La ortodoxia crea una comunidad *interpersonal* que coloca a la persona en el *cuerpo místico y metafísico* de la comunidad, que, al mismo tiempo, es el *lugar de la verdad* que conecta lo pastoral, lo económico y lo político. Por lo demás, sin la ayuda de una participación metafísica cristiana, todo quedaría anegado por un individualismo neopagano, que, mediante una falsa preocupación por lo corporal, esclaviza con formas

utilitarias de control tecnocrático, creando una ilusión de libertad y seguridad. Según Milbank, lo radical en la ortodoxia entraña una sincera receptividad al significado de una comprensión propia de su integridad. Esta sinceridad entraña una radicalización de la propia ortodoxia de dos formas casi contradictorias, pero interrelacionadas.

La primera consiste en reflexionar sobre el *carácter inconcluso del discurso teológico*. El teólogo inglés sostiene que la doctrina cristiana no está *concluida*, y lo demuestra con los ejemplos de la encarnación cristiana y

una lectura eclesial de las Escrituras. Milbank afirma que, tras su encarnación y *kénosis*, Jesucristo está enteramente «constituido por relaciones sustantivas» ^[109] con el Padre y el Espíritu Santo. Estas relaciones están aún poco exploradas, y por eso es excepcionalmente importante reflexionar sobre una ontología de esas relaciones que no habría que interpretar en categorías psicológicas. Asimismo, según Milbank, nunca seremos capaces de interpretar por entero la infinita plenitud de sentido contenida en las Escrituras, que interpretamos de una forma litúrgica y contemplativa, como

ha dicho Henri de Lubac. Estamos ante una interpretación tradicional de las Escrituras que se remonta a Orígenes, una interpretación literaria, histórica, alegórica y analógica en una matriz medieval. Se distingue de la *sola scriptura* protestante, abstracta y ultramoderna, que intenta preservar los límites de la fe aceptable, conceptualizando el modelo más verosímil para la práctica eclesial. Milbank afirma que esta lectura ultraprottestante de la Biblia es tan peligrosa como la lectura del Corán.

La segunda forma de radicalizar la ortodoxia consiste en llamar al

redescubrimiento y la relectura de autores que Milbank describe como *hiperbólicamente ortodoxos*, en particular de Juan Escoto Erígena, el Maestro Eckhart ^[110], Nicolás de Cusa, Beda el Venerable, en parte, y de Roberto Grosseteste, san Anselmo, Ralph Cudworth, Søren Kierkegaard y G. K. Chesterton. Según Milbank, lo que estos autores tienen en común es que, con una lógica específicamente *concentrada*, reflexionan a fondo sobre toda la doctrina cristiana, buscando y sondeando las paradojas de la ortodoxia, y, con ello, parecen desviarse de su objeto de estudio. Es la misma

estrategia de la Ortodoxia Radical. Lo hiperbólicamente ortodoxo «lleva las cosas más allá» de una manera coherente; de ahí que no podamos pasarlo por alto. De forma muy concreta, propugnan una visión de la salvación cósmica universal. Dicha visión es compatible con la gloria de Dios, o eso dice Milbank; por eso, tiene la capacidad de liberarnos de regímenes de verdad y práctica disciplinarias de carácter perverso, que nos conducen a formas desviadas de control. El autor inglés es consciente de que hay grupos que aprobarán y apoyarán la primera forma de radicalizar la ortodoxia.

También es consciente de que habrá quien proteste contra ella, pero, en cambio, abrace la segunda. Sin embargo, a su juicio, esa es la razón misma de la existencia de la Ortodoxia Radical, que atraerá a esas raras almas románticas convencidas de que ese doble radicalismo es «genuino y crucial» no solo para el futuro de la teología, sino para el del cristianismo. «Pues un radicalismo cristiano que no promueva la ortodoxia no puede ser radical, de igual modo que una ortodoxia que no procure radicalizarse continuamente no puede ser ortodoxa» [\[111\]](#). De estas afirmaciones se desprenden las

siguientes conclusiones:

La Ortodoxia Radical es primordialmente un discurso ecuménico cuyo objetivo es trascender un fundamentalismo bíblico protestante y un autoritarismo positivista postridentino que se están desmoronando desde un punto de vista eclesial y que, según Milbank, constituyen dos formas inacabadas de autoridad dentro de la Iglesia. Milbank dice que la Ortodoxia Radical no es una teología ecuménica desarraigada, ni un diálogo entre iglesias. Podemos entender la Ortodoxia Radical como una teología ecuménica «con un diagnóstico ecuménico

particular» que presenta un conjunto de propuestas teopolíticas concretas. Entendida de esta forma, la Ortodoxia Radical es «la primera teología ecuménica de los tiempos modernos» que no es ni estrechamente protestante, como la neoortodoxia, ni estrechamente católica, como la nueva teología francesa. Aunque desde su nacimiento la Ortodoxia Radical se ha considerado un movimiento teórico, se basa en la práctica eclesial anglocatólica, que permanece abierta a una orientación «católica» literal determinada en los siete concilios. Esta apertura natural del movimiento consiste primordialmente en

su intención de incluir en su propio discurso partes de la teología y de la tradición ortodoxa que tienen que ver con la filosofía religiosa rusa moderna. Un aspecto importante, subrayado por los representantes de la Ortodoxia Radical, en especial por Milbank, es que no se ven a sí mismos como conservadores antimodernos, sino como autores que se encargan de profundizar y ampliar la visión integral de la realidad abrazada por la nueva teología francesa encabezada por Henri de Lubac [112]. Según Milbank, la nueva teología francesa es la teología más importante del siglo XX, y De Lubac es su

representante más auténtico; sus conclusiones, obras e ideas deben ser objeto de ampliación y profundización. La Ortodoxia Radical ve esa profundización esencialmente como una recuperación de las doctrinas de lo sobrenatural, de la lectura alegórica de las Escrituras y del cuerpo ternario de Cristo. Milbank lo ha descrito como sigue:

La transformación de la teología desde la situación anterior a 1300 hasta la situación moderna se considerará a continuación bajo tres encabezamientos: lo sobrenatural, el *corpus mysticum* y la

alegoría. Hay un cuarto que recorre los tres, pero que no estudiaremos aisladamente: la participación. Las primeras tres categorías proceden principalmente de la obra de De Lubac, en especial tal como la han reinterpretado Michel de Certeau, Jean-Yves Lacoste y Olivier Boulnois. La cuarta categoría procede en parte de Erich Przywara, Sergius Bulgakov, Hans Urs von Balthasar, Rowan Williams y, de nuevo, Olivier Boulnois.

La primera categoría versa sobre la teología entre la fe y la razón; la segunda, sobre la teología bajo la autoridad eclesial; la tercera, sobre la

teología entre la Escritura y la tradición [113].

Estas líneas exponen claramente la disposición teológica de la Ortodoxia Radical, ampliada y profundizada mediante un examen crítico: «Este nuevo enfoque estaba marcado por una seria consideración del pensamiento posmoderno contemporáneo, especialmente en sus variantes francesas, pero, al mismo tiempo, por una disposición para criticar ese pensamiento desde la posición estratégica de la teología» [114]. Hay que mencionar que en el Reino Unido se

inició una crítica teológica de la posmodernidad francesa mucho antes de la aparición de la Ortodoxia Radical. Graham Ward prosiguió en gran medida esa crítica a comienzos del decenio de 1990, y llevó su investigación hasta los últimos extremos. Los textos publicados por Milbank, Ward y Pickstock fueron esenciales para la publicación de los textos recogidos en *Ortodoxia radical: Una nueva teología*, que, de manera específica, inauguró todo el proyecto [115]. *RONT* (acrónimo del título inglés), como se lo ha llamado con frecuencia, fue el tercer libro publicado, y congregó a otros nueve autores bajo los auspicios

de la editorial Routledge, que ha tenido un papel crucial en la presentación pública del libro. Por su parte, la publicación *Chronicle of Higher Education* ha afirmado que la Ortodoxia Radical probablemente sea la mayor innovación teológica desde las noventa y cinco tesis de Lutero [116]. Nada más publicar el libro, Routledge inauguró la colección «Ortodoxia Radical», con Milbank, Pickstock y Ward como directores. Tiempo después, uno de los autores que han publicado en ella bromeó diciendo que la Ortodoxia Radical es una colección de libros publicada por la editorial Routledge, no

un movimiento teológico.

En un principio, *RONT* iba a llamarse *La suspensión de lo material*. Los editores del libro querían evitar la pretenciosa fórmula *Una nueva teología*, y, de acuerdo con Routledge, a quien el título *Ortodoxia radical* le resultaba muy interesante, se le dio el título que tiene. Más adelante, se dio el mismo nombre al movimiento que, durante cierto tiempo, se había conocido como «Movimiento de Cambridge», en un guiño más que evidente al movimiento oxoniense del cardenal Newman. Los ensayos publicados en *RONT* recuerdan a las obras de los

autores anglicanos del Oxford decimonónico, reunidas en *Lux Mundi*, las recopilaciones de ensayos que editaba Charles Gore. Es posible afirmar que la Ortodoxia Radical es una continuación «posmoderna» del movimiento oxoniense. Tal cosa resulta evidente en las recientes afirmaciones de Milbank, que confirman el legado oxoniense de la Ortodoxia Radical. Milbank llega al punto de afirmar: «Tengo completamente claro que la unidad de la Iglesia debe darse alrededor del papa» ^[117], programa que, como se sabe, era el del movimiento oxoniense. Al parecer, fue a Catherine

Pickstock a quien se le ocurrió el nombre de *Ortodoxia Radical*, empleado al principio con cierta autoironía por parte de los editores. Los ensayos publicados en *RONT* tal vez sean de calidad variable, pero manifiestan un enfoque sistemático e interconectado. Los editores fundieron espontáneamente los doce ensayos en un todo incompleto. El propósito de *RONT*, como indican los editores en la introducción, consistía en realizar una especie de experimento teológico para provocar, arrancar y examinar propuestas. El volumen se caracteriza por la profundidad de ciertas ideas, intuiciones poderosas, excesos,

un lenguaje hiperbólico, generalizaciones arriesgadas que, pese a toda su inventiva, no están adecuadamente argumentadas, y una formulación excéntrica de las tesis más escandalosas, que, como material en bruto, resultan provocativas, pero que están a la espera de argumentación, interpretación y sistematización. Desde las primeras páginas, en los «Agradecimientos», se pone de manifiesto la amplitud de los pensadores que han influido de forma importante en los autores de los diversos ensayos. Su presencia late en todo el libro. La mención de autores clásicos aclara la

estrategia esencial del nuevo proyecto. A partir de autores clásicos como Platón, san Agustín, san Anselmo y santo Tomás, la Ortodoxia Radical indica otra clase de acercamiento a los autores teológicos y filosóficos dentro de la estrategia confesional anglocatólica. Sea en relación con Duns Scoto, Johann Georg Hamann, Søren Kierkegaard o Henri de Lubac, la Ortodoxia Radical ofrece una nueva interpretación de una serie de autores «marginados» dentro de una matriz cultural absolutamente nueva. La Ortodoxia Radical, tal como se la presenta en *RONT*, podría comprenderse como un movimiento oxoniense

remozado a comienzos del siglo XXI, aunque está formada en gran medida por contribuciones de autores de Cambridge. Esta circunstancia queda especialmente de manifiesto en los agradecimientos de los editores a Ralph Cudworth y Christopher Smart, y en las citas que hacen de sus textos. Cudworth es el platonista más famoso de Cambridge; la Ortodoxia Radical insiste, de su mano, en la importancia de la ontología de la participación de Platón. Christopher Smart fue una figura trágica y excéntrica dentro del anglicanismo; la Ortodoxia Radical lo consideraba un poeta metafísico de importancia excepcional,

cuyo poema más famoso dedicó a su gato, Jeoffry, y a sus compañeros de manicomio. El libro comienza con un verso de su poema más citado, *Jubilate Agno*: «Pues X tiene el poder de tres y, por tanto, es Dios» [118].

Algunos autores actuales de Cambridge que tuvieron una influencia indirecta en *RONT* son igualmente importantes para los editores del libro. Se trata de escritores, profesores o amigos de John Milbank, Graham Ward y Catherine Pickstock. En primer lugar están Rowan Williams, Nicholas Lash, David Ford, Janet Soskic, Tim Jenkins, Donald MacKinnon y Lewis Ayers. El

último grupo que contribuyó a la configuración de *RONT* se compone de personas ajenas a Cambridge, y las más conocidas son Stanley Hauerwas, David Burrell, Michael Buckley, Walter Ong y Gillian Rose. Milbank, Pickstock y Ward comienzan el libro con una introducción que, además, constituye el texto más citado, recomendado con frecuencia a las personas que quieren iniciarse en teología. Temas como el conocimiento, la revelación, el lenguaje, el nihilismo, el deseo, la amistad, la sexualidad, la política, la estética, la percepción y la música, abordados por el libro, dan cuerpo al abanico de

referencias que abarca el proyecto. Poco después de su publicación, *RONT* se convirtió en objeto de un crudo debate y de críticas feroces, que no han amainado al cabo de diez años. Si Pickstock reconocía que el futuro de la Ortodoxia Radical es mucho menos importante que el futuro de la teología, a juzgar por el estado de salud de la Ortodoxia Radical no tenemos de qué preocuparnos. Es importante añadir que *RONT* no disfruta de un estatus canónico dentro del movimiento, razón por la que cabe desarrollarlo y criticarlo. La Ortodoxia Radical sostiene que una parte de la crítica a los ensayos publicados en

RONT es verosímil y está justificada. Los ensayos posteriores en los que los autores revisaron, completaron y afinaron sus argumentos ofrecen una confirmación al respecto.

Mientras escribo estas líneas, han pasado poco más de diez años desde que se publicó *RONT*, y, como he dicho, puso en marcha el «movimiento». Se trata de una distancia suficiente para contemplar el camino que la Ortodoxia Radical ha cubierto. En la actualidad, ellos mismos se describen como un grupo poroso de compañeros de viaje, como una red de amigos y simpatizantes [119]. Se han publicado varias

recopilaciones de ensayos sobre la relación entre teología y política, editados por seguidores o simpatizantes de la Ortodoxia Radical [120]. Las publicaciones teológicas más importantes dedicaron íntegramente hasta seis números temáticos a la Ortodoxia Radical o a alguno de sus autores, como Milbank o Pickstock [121]. Era lógico esperar que la Ortodoxia Radical publicara varios libros y artículos importantes durante los siguientes diez años, que suscitarían una reacción polémica por parte de distintos autores del mundo anglosajón [122]. Los textos de Milbank, Ward y Pickstock

atraen la atención, ya que han publicado los escritos de mayor calidad. *The Radical Orthodoxy Reader*, que vio la luz en la primavera de 2009 y en el que se recogían los ensayos más importantes y citados de Milbank, Ward y Pickstock, más un texto de Cavanaugh, constituyó sin duda una piedra de toque. Esta recopilación concluye con una larga pieza de Milbank, que hace un repaso de los diez primeros años del movimiento. En su análisis, Milbank explica que una iniciativa universitaria espontánea se convirtió en el embrión de un movimiento político y cultural que propugnaba un orden cristiano global

ante el escándalo de un cristianismo dividido. Según los pensadores de la Ortodoxia Radical, la división del cristianismo ha tenido profundas consecuencias ideológicas y culturales, enraizadas en una comprensión moderna de la teología y la política. En la actualidad, esta política encuentra asiento en el triángulo formado por el mundo anglosajón, la Europa continental y Rusia. Aunque existe el deseo de fomentar la práctica ecuménica en todos los niveles, la Ortodoxia Radical se muestra extremadamente escéptica ante el diálogo ecuménico y los documentos interconfesionales de carácter oficial,

plagados de componendas y falta de sinceridad, y que no revisten mayores consecuencias. Según Milbank, en el futuro debemos ampliar las actividades de «cuerpos culturales interconfesionales como, por ejemplo, la Ortodoxia Radical», que suelen fomentar y apoyar iniciativas *ad hoc* de intercomuni3n y una teolog3a cada vez m3s compartida. Esas iniciativas compartidas pueden alentar la cooperaci3n en cosas sencillas: por ejemplo, que diferentes confesiones compartan los mismos lugares de culto, como ha ocurrido ya en Gran Breta1a. Si al final se alcanza la uni3n con Roma,

tal como lo espera Milbank, será porque dicha unión es ya una realidad *de facto*.

Milbank asegura que el futuro de la Ortodoxia Radical será decisivo para la mediación dentro del corpus anglicano, porque la Iglesia anglicana está atravesando una crisis y una división profundas. Se trata de la llamada «crisis homosexual» y es una de las más graves en la historia de los anglicanos. Entre otras cosas, hay que abrazar la estrategia mediadora del centrismo anglicano, respaldada por la Ortodoxia Radical. Dicha estrategia pone en tela de juicio tanto a los extremistas evangélicamente conservadores dentro de la Iglesia

anglicana (indiferentes a todo orden eclesiástico más allá de su campaña contra el matrimonio y el sacerdocio homosexual) como los argumentos de los liberales anglicanos (indiferentes a todo lo que no sea su propia diferencia, a la que consideran la virtud teológica por antonomasia). Por consiguiente, no es de extrañar que las dos partes critiquen ese centrismo «radicalmente ortodoxo», considerándolo simultáneamente elitista y sexista, conservadoramente antimoderno y exclusivistamente eurocéntrico. Es el precio que hay que pagar para mediar entre esos dos extremos. Asimismo,

Milbank afirma que la Ortodoxia Radical podría ejercer una fuerte influencia en la política británica, puesto que ya no basta con ser teológicamente conservador y políticamente radical. Tal cosa queda completamente de manifiesto en su debate con Slavoj Žižek. En una época dominada por tres discursos igualmente influyentes como son la racionalidad capitalista, el cristianismo y el islam, hay que superar las divisiones habituales entre izquierda y derecha. Siguiendo a André de Mural, Milbank está convencido de que la política anglosajona actual está completamente basada todavía, desde un

punto de vista ontológico y genealógico, en un nominalismo «político». Dentro de esta especie de ontología social nominalista, existe aún lo que se considera una división «natural» entre izquierda y derecha, que Milbank considera arcaica e inadecuada sin paliativos, principalmente porque no es natural: la propia división solo se produce tras la Revolución francesa. Esa invención (ultra)moderna nos devuelve a cierta forma de paganismo que no puede ofrecer una política coherente, por lo que Milbank afirma que es importante proponer una forma de *ethos* radicalmente nueva. A su juicio,

solo el «centro católico» será lo bastante extremo para configurar dicho *ethos*. En una afirmación típicamente paradójica, Milbank dice que solo un centro católico, más extremo que cualquiera de sus extremos, puede sacarnos de la actual racionalidad capitalista, inmoral, neopagana, herética y destructiva. Milbank ve así el futuro de la Ortodoxia Radical:

Desde un punto de vista político, cultural, eclesial y teológico, la Ortodoxia Radical no es más que una de las nuevas «minorías creativas» de las que

habló el papa Benedicto, cuyo espíritu espontáneo y juvenil está renovando el cristianismo en todo el mundo. Pese a todo, la Ortodoxia Radical está desempeñando ya su papel, y confío en que lo siga haciendo^[123].

Si queremos ver la Ortodoxia Radical como un intento creativo de renovar el cristianismo, tal como dice Milbank, habría que interpretarla de un modo más juvenil y espontáneo. Podemos interpretarla y representarla como una «tecnología del yo», o como

lo que Pierre Hadot llama «ejercicio espiritual». Dicho de otro modo, hay que ver la Ortodoxia Radical no solo como una iniciativa erudita, una sensibilidad o incluso una disposición metafísica, sino también como algo perteneciente a la experiencia y la práctica cotidianas. La renovación del cristianismo de la que estamos hablando puede verse a través de las categorías sustentadoras de la Ortodoxia Radical, que, al mismo tiempo, conservan un marco interpretativo para el ejercicio espiritual. Llegados a este punto, voy a reducir la Ortodoxia Radical a tres categorías, por mor de la claridad: da la

impresión de que, al problematizar de forma específica el lenguaje, el deseo y la comunidad, sea posible abarcar toda la visión de la Ortodoxia Radical.

Dado que tengo la intención de interpretar la Ortodoxia Radical como un ejercicio espiritual, recurriré a las conclusiones de Hadot ^[124], que ponen de manifiesto el grado en que el discurso filosófico de la Antigüedad ha correspondido siempre a un modo de vida elegido y abrazado de forma voluntaria, que contenía, intrínsecamente, ciertos modelos terapéuticos y pedagógicos. Este modo de vida, inseparable del discurso

filosófico en las diversas escuelas filosóficas, fue sometido a examen desde una serie de lugares privilegiados y *topoi* específicos, de tipo platónico, aristotélico, cínico, estoico, epicúreo o neoplatónico. La mayor contribución de Hadot radica en demostrar que el propio cristianismo se presentó como una filosofía, es decir, como un modelo específico de ejercitación espiritual. Hadot nos recuerda el ejemplo de Orígenes, que interpretó la literatura sapiencial contenida en la Biblia (según Orígenes, el objetivo es vivir en armonía con el *logos* divino) reduciéndola a tres *topoi*: la ética, la

física y la metafísica. Para Orígenes, el cristianismo era la expresión más completa de toda filosofía: interpreta la ética a través del Libro de los Proverbios, la física a través del Eclesiastés y la metafísica —o, como la llamaba él, la *epopteia* (lo que hoy día entendemos por «teología»)— a través del Cantar de los Cantares. Aquí cabría hablar de los numerosos Padres de la Iglesia que ofrecieron modelos similares, como, por ejemplo, Evagrio Póntico e, incluso, Doroteo de Gaza. Lo que cuenta es que estos tres *topoi* se han interpretado de distintas forma en diversas escuelas filosóficas; yo he

optado por una de las posibles interpretaciones que indica Hadot. El francés asegura que, en el periodo tardío de la filosofía helenística romana, al final de la Antigüedad, la filosofía empezó a concebirse de nuevo como una forma de vida (y no meramente como una exégesis teórica de textos filosóficos anteriores). La filosofía como discurso se interpreta dentro de un marco en el que la lógica, la física y la ética resultaron decisivas, sobre todo por lo que respecta a los últimos estoicos y los epicúreos. Eso es precisamente lo que quiero hacer yo con la Ortodoxia Radical: interpretarla

como ejercicios espirituales que vinculan la lógica y el lenguaje, el deseo y la física, la ética y la comunidad.

La lógica del lenguaje

Para la Ortodoxia Radical, el lenguaje es tanto un lugar teológico privilegiado como un medio para un auténtico orden doxológico. Ward ha afirmado que «el lenguaje es siempre e indeleblemente teológico» ^[125]. Milbank sostiene que solo el cristianismo en su integridad anticipa la idea de que la realidad está configurada por el lenguaje

y de que el lenguaje tiene el poder de reconfigurar la realidad. Al mismo tiempo, ve el lenguaje como una realidad interactivamente dinámica basada en relaciones, lo que significa que primero se dan las relaciones y la comunicación, y que solo después se construyen las identidades sólidas. Por eso sostiene Milbank que nuestra articulación por medio del lenguaje refleja el acto divino de la creación, mientras que Long afirma que el lenguaje se hizo participación en la infinita abundancia de Dios. Ward complementa esta idea con una frase poética y lacónica: «La comunicación

confiere comunión y crea comunidad»^[126]. Esta comprensión del lenguaje procede de la convicción específicamente cristiana de que Jesucristo es al mismo tiempo la Palabra, el lenguaje, el signo, la imagen y la metáfora de Dios, propugnada por todos los seguidores de la Ortodoxia Radical^[127]. El papel esencial del lenguaje es el de permitirnos participar en relaciones. Eso significa que Pickstock, por ejemplo, desea renovar una idea específica del lenguaje como liturgia, que nos permite desempeñar nuestro papel en la vida divina y nos conduce hasta él. Por consiguiente, la

verdad es un acontecimiento, una relación participativa y múltiple en el tiempo, reflejada continuamente por la comunidad litúrgica. Milbank sostiene que toda la creatividad humana participa en Dios, en tanto que Dios mismo es una articulación infinitamente poética.

La física del deseo

En lo tocante a este aspecto, la Ortodoxia Radical vuelve la mirada hacia san Agustín y su interpretación del deseo. Sus partidarios sostienen que el deseo es el elemento constitutivo que

nos hace humanos, y que orientarlo de manera teleológicamente ordenada reviste una importancia excepcional. Para Pickstock, el deseo es «la misericordia divina que habita en nosotros». Ward afirma que el deseo es «complejo, multifacético y dependiente de un poder superior al de cualquier individuo o comunidad» ^[128]. Siguiendo a san Agustín, la Ortodoxia Radical quiere mostrar que el propio deseo está sometido y mancillado por el pecado porque no se dirige a Dios, sino a nosotros mismos, y, por tanto, nuestro «corazón esta agitado hasta que encuentra reposo en el Señor». Según la

Ortodoxia Radical, esta agitación espiritual se trasluce en la obsesión posmoderna por formas perversas de sexualidad que destruyen el eros, el amor y el cuerpo, configurándolos según las leyes del mercado, que lo convierte todo en mercancía. De ese modo, el deseo se define como una carencia y una escasez perpetuamente dirigidas hacia nosotros. Nunca podemos satisfacer del todo un deseo así. Por eso, deseamos de forma mimética lo que desean los otros. Ese es el presupuesto fundamental de una racionalidad capitalista conforme a la que funcionan las leyes del mercado, que sojuzgan «ontológicamente» al

deseo.

Interpretando a Gilles Deleuze, Daniel M. Bell Jr. sostiene que el capitalismo es una disciplina pecaminosa del deseo. El capitalismo es «una forma de pecado, un modo de vida que apresa y distorsiona el deseo humano de acuerdo con la regla de oro de la producción mercantil» [129]. Parece que la producción capitalista prevalece porque su victoria es «ontológica», fundada como está en una disciplina efectiva del deseo como poder humano constitutivo. Para liberarnos de esa «tecnología del deseo», necesitamos una «terapia» muy específica del deseo.

Necesitamos una antipráctica teológica que cure nuestro deseo, como Pickstock ha señalado con razón. La Ortodoxia Radical está convencida de que solo el cristianismo puede reformular y redirigir el deseo. La belleza del relato cristiano, experimentada en la física de la liturgia, puede sanar el eros herido reencauzando el deseo hacia la plenitud infinita de la belleza de Dios. Mediante una terapia litúrgica que no interprete la naturaleza como algo dado sin más, sino como un don, es posible rescatar románticamente de las manos de la racionalidad mercantil el curso del deseo y la apertura del eros herido.

Pickstock observa que ya santo Tomás hablaba de modular el deseo por medio de la liturgia, y que el propio acto de preparación para la liturgia está estrechamente vinculado con el deseo humano. Pickstock resume la cuestión de manera sucinta:

Por consiguiente, podemos ver que la Eucaristía es deseo. Aunque conocemos por medio del deseo, o queremos conocer, y solo esta circunstancia resuelve la aporía del aprendizaje, al margen de eso descubrimos que lo que hay que conocer es el

deseo. Pero no el deseo como ausencia, falta y postergación perpetua, sino el deseo como flujo libre de actualización, renovado perpetuamente y nunca repudiado [130].

La ética de la comunidad

La Ortodoxia Radical considera que primero se nos ofrece la práctica eclesial de la Iglesia —como la liturgia y los sacramentos—, y solo después se nos llama a deliberar sobre doctrinas complejas, como la encarnación de

Jesucristo y la Trinidad. La Iglesia es el camino en el que los cristianos viven y se modelan como cristianos. La Iglesia es la continuación eficaz de la encarnación a través de la historia, al igual que Jesucristo está presente a través del texto de la Palabra, del sacramento, y del modo como la gente vive su viaje. Lo que se inició con la encarnación continúa con la Eucaristía, escenificado en la práctica litúrgica de la Iglesia. De este modo, el círculo de la doxología no termina nunca, sino que comienza siempre de nuevo. La Iglesia se extiende en el curso del tiempo: es una comunidad de nómadas eclesiales

que viajan hasta la Ciudad de Dios. La Iglesia no puede tener una ética particular, porque ella es la ética misma.

La Iglesia es un espacio complejo, muy parecido a una catedral gótica a la que siempre se añaden nuevas cámaras. Un espacio complejo entendido de esta forma siempre se compone de relaciones sociales múltiples, con distintos centros y niveles de poder, dado que incluye numerosos gremios, asociaciones, universidades, familias, movimientos, fraternidades y órdenes monásticas, cada uno con sus méritos, su influencia y sus normas. Dentro de ese espacio complejo, hay que mantener separadas

—aunque no dispersas jerárquicamente — la autoridad, el poder y las esferas de influencia, porque, de lo contrario, la Iglesia se convierte en una palanca ideológica al servicio del Estado, en una asociación semifeudal que se parece a una parodia totalitaria del Estado moderno y de su burocracia. Como Milbank afirma con frecuencia, la Iglesia encarna una comunidad de la verdad, y, por consiguiente, la política de dicha comunidad. En este caso, la Iglesia no exige una opción política concreta, ni tiene una política concreta: ella misma es una política. La Iglesia, en cuyo centro se sitúa la Eucaristía, es una

institución abierta e inclusiva, dado que la propia Eucaristía constituye cierta forma de política, como ha demostrado Cavanaugh [131]. Como sugiere Ward, la exclusividad y veracidad del relato cristiano no entraña una negativa a comunicarse con otros. Invocando a san Agustín, Ward invita a sus lectores a suspender su condena de otras religiones y a desarrollar una estrategia de oración y vigilia. Esta especie de estrategia de la «espera» creará un espacio en el que se podrán plantear cuestiones importantes sobre la interrelación con otras religiones, dado que esas otras religiones tienen el potencial y los

recursos necesarios para plantear cuestiones sobre el sojuzgamiento capitalista del deseo y sobre el nihilismo como objetivo último del capitalismo.

Esta comprensión del lenguaje, del deseo y de la comunidad es precisamente lo que encuentro fascinante y romántico en el discurso sostenido por la Ortodoxia Radical. En consecuencia, se puede comprender como un ejercicio espiritual. Como dijimos antes, lo que en la Antigüedad se llamó filosofía era inseparable del modo de vida que encarnaba el discurso seleccionado. Este vínculo entre vida y discurso

recuerda lo que Michel Foucault ofrecía como modelo para las «tecnologías del yo». El vínculo entre vida y discurso puede encontrarse igualmente en el proyecto y la visión de la Ortodoxia Radical. En los textos de Milbank, Pickstock y Ward cabe encontrar un retorno a la síntesis patológica agustiniana, entendida como modelo metodológico. Este paso atrás solo tiene sentido si los autores dan a continuación dos pasos hacia delante, como están haciendo en la actualidad, cada uno a su modo. Lo que los tres autores tienen en común es que consideran la síntesis agustiniana como uno de los

determinantes de un discurso común, aunque cada uno de ellos lo interpreta de distinta manera. En su interpretación de san Agustín hay elementos constitutivos comunes que pueden comprenderse simplemente como ejercicios espirituales en el sentido de Hadot.

No encontramos aquí el equivalente a una insistencia premoderna en una interpretación teológica de las categorías y los *topoi* histórico-filosóficos, dado que san Agustín escribe una historia teológica del alma (*Confesiones*), una historia teológica de la comunidad (*La ciudad de Dios*) y una

historia teológica de Dios (*Sobre la Trinidad*). Más bien, lo que tenemos es una nueva interpretación de la ontología trinitaria relacional y no sustancial de san Agustín, conducente a una nueva comprensión del alma y de su relación con (la familia y) la comunidad dentro de un marco teológico-cosmológico. La intención es mostrar cómo ofreció san Agustín una solución a las antinomias políticas clásicas que Platón, atrapado en el *mythos* griego, no había logrado resolver. Dicho de otro modo, la Ortodoxia Radical intenta ofrecer una nueva interpretación de *La ciudad de Dios* con la ayuda de *Sobre la música*,

un texto de san Agustín menos conocido. La Ortodoxia Radical me parece un ejercicio espiritual precisamente por la síntesis que ofrece de esos dos textos.

Sobre la música es una de las tempranas obras neoplatónicas de san Agustín ^[132]. Los primeros cinco libros tratan del ritmo y del compás; el sexto, de la armonía. Al propio Agustín los primeros cinco libros le parecían insignificantes. El sexto es, sin duda, el más importante, ya que se centra en la cuestión de la música dentro de un marco cosmológico y teológico-filosófico, además de en una jerarquía de números, puesto que los números son

categorías ontológicas esenciales para la comprensión del alma, del ser, del universo y de los ángeles. No es posible destilar la ontología de *Sobre la música* si no interpretamos este texto hermético e impasible como un ejercicio espiritual, manifiesto en el texto mismo. La obra está escrita al modo clásico de un diálogo terapéutico entre maestro y discípulo. Se trata de ejercicios espirituales que remiten a una «ontología musical». Milbank y Pickstock interpretan la ontología musical de san Agustín empleando la epistemología política de Platón, que, como sabemos, no puede separarse de la

ontología. No necesitamos aquí una gran sabiduría para discernir un eco, en el trasfondo de la investigación de la teoría de la música emprendida por san Agustín, de la siguiente afirmación de Platón: «porque no se pueden remover los modos musicales sin remover a un tiempo las más grandes leyes, como dice Damón y yo creo»^[133]. Dicho de otro modo, el texto de san Agustín sobre la música es importante para ellos porque remite a cierta ontología «musical» que conecta con la «teología política» de *La ciudad de Dios*, a la que en ciertas partes se denomina ontología social^[134]. Al comienzo mismo de *La ciudad*

de Dios, san Agustín habla de la teoría política desde el punto de vista de la justicia de la Ciudad Celestial y de la Ciudad Terrenal, empleando la metáfora de la música de una manera muy concreta, que realza sus conclusiones en *Sobre la música*:

Al final del segundo libro, Escipión dice: Así como entre los diferentes sonidos procedentes de liras y flautas y la voz humana debe mantenerse cierta armonía que un oído cultivado no puede soportar oír alterada o desafinada, sino que

debe obtenerse de forma completa y absolutamente acorde mediante la modulación hasta de las voces más diversas, así también, cuando a la razón se le permite modular los diversos elementos del Estado, se obtiene un acuerdo perfecto de las clases superiores, inferiores y medias, igual que si fueran distintos sonidos. Lo que los músicos llaman armonía al cantar es concordia en las cuestiones de Estado, una concordia que constituye el vínculo más estricto y la seguridad más cierta de

cualquier república, y que de ninguna forma se puede conservar allí donde la justicia ha muerto [135].

No hay que perder de vista que la música, para san Agustín, es la ciencia de las modulaciones apropiadas y del flujo estructurado, que niega la prioridad de la armonía espacial y que, como tal, equilibra mediante la polifonía, la armonía espacial para convertirla en melodía temporal. Para san Agustín y toda la tradición helenística y cristiana hasta Descartes, la música es la medida de la relación

del alma con el cuerpo, mediante la que podemos participar en la armonía eterna. Igual que el alma puede reconocer en la música carente de armonía sus propias distorsiones y errores, la música puede articular los desequilibrios en el orden psicológico, político e incluso cósmico. Las enseñanzas de san Agustín sobre la música tienen implicaciones éticas de mucho calado, dado que comprende el cuerpo como un instrumento musical del alma, necesario para que esta se comunique con la *polis* y el *cosmos* dentro de un marco ético. Conforme a la interpretación agustiniana de Platón,

solo es posible utilizar la música para dominar a la gente distorsionando la armonía musical; no es de extrañar que san Agustín fuera el primero en señalar el sentido del *ethos* musical, argumentando que no es posible usar una música buena con un fin malo. Para san Agustín, la música es una metonimia de lo físico, que «roba» la atención del alma; es decir, la música le sirve a san Agustín para describir lo que significa estar físicamente en el mundo. Por eso, *Sobre la música* debe interpretarse como una serie de ejercicios espirituales, como un correlato de los discursos terapéuticos griegos y

romanos. Debemos distanciarnos del ritmo, que conlleva placer, y abrazar en su lugar la verdad inmutable del *logos*, que aporta curación en forma de una visión de la creación y la resurrección mediante el ejemplo de Cristo, y que en consecuencia nos introduce en la plena contemplación de Dios. San Agustín lo demuestra con dos ejemplos. El primero es el hermoso himno de Ambrosio *Deus creator omnium*, que san Agustín interpreta en Milán desde la perspectiva de los textos escriturales sobre la creación y la resurrección. El otro es un texto del Evangelio de Mateo sobre lo absurdo de agobiarse por el mañana

(Mateo 6, 26-30). Pero los discursos terapéuticos de la Antigüedad funcionan dentro de un mapa de ciertos *topoi* y un concepto ontológico particular que el ejercicio terapéutico hace posible. La Ortodoxia Radical ha ofrecido una descripción de esos *topoi* del lenguaje, el deseo y la comunidad.

Interpretando a san Agustín, Milbank entiende el alma como un número que hay que colocar correctamente en una serie. Todos los números tienen una capacidad infinita de autoexpansión mediante división y multiplicación, igual que todas las notas musicales o todas las sílabas poéticas pueden dividirse

infinitamente. El poder intrínseco de la libertad es proporcional a toda serie que se pueda repetir y revisar como serie. Es importante señalarlo, porque *Sobre la música* ofrece una fórmula completamente nueva, en la que la espacialidad queda subordinada a los intervalos de tiempo. Eso significa que toda parte pertenece al conjunto, mientras que, al mismo tiempo, trasciende el conjunto posible imaginado, dado que el conjunto es una serie final sin continuación clara hacia un Dios inescrutable e infinito. Asimismo, la serie es una secuencia de mediación entre el individuo, la familia,

la ciudad y el cosmos. Se puede establecer una correspondencia interna entre el alma, la familia y la ciudad, puesto que las tres, desde el comienzo de su propia organización interna, están colocadas en una posición de correspondencia con lo externo, lo público y lo visible, a saber: otras almas, otras familias y otras ciudades conectadas por las leyes del cosmos, cuya metáfora es la música. Las almas, las familias y las ciudades se pueden colocar de forma regular en la medida en que su orden interno está enteramente conectado a una secuencia externa, en virtud de la cual están situadas donde

deben.

La idea de que esta práctica es en esencia «música» [...] entraña la idea de «comunidad» en un sentido muy concreto. Para el cristianismo, la comunidad verdadera supone la libertad de la gente y de los grupos para ser diferentes, y no solo funciones de un consenso determinado; pero, al mismo tiempo, rechaza completamente la *indiferencia*. Una comunidad pacífica, unida y segura entraña un consenso *absoluto*, y, sin embargo, allí donde se reconoce la diferencia, el consenso no es un acuerdo en una idea, o algo logrado de una vez por todas, sino algo

adquirido únicamente a través de las interrelaciones de la propia comunidad, algo que se transforma y «cambia»: un *concentus musicus*. Solo el cristianismo (ni siquiera el judaísmo, que pospone la universalidad al *eschaton*, un acorde final) tiene esta idea de comunidad, y sobre ella debería girar la «Iglesia» [136].

No habría que ver estas afirmaciones solo como alegorías pensadas para legitimar el discurso de la Ortodoxia Radical. Podríamos añadirles las rigurosas elucidaciones de la música de Olivier Messiaen y su influencia en la filosofía moderna

presentadas por Catherine Pickstock de la mano de Deleuze. Asimismo, podemos encontrar una ampliación detallada del argumento de John Milbank en el maravilloso estudio de Graham Ward sobre los ángeles y la Iglesia como comunidad erótica, que se puede interpretar como el mejor comentario posmoderno sobre la *Ciudad de Dios* de san Agustín. Por eso, la afirmación de Milbank de que el cristianismo descubrió la verdadera música y el modo en que funciona su armonía no es ninguna sorpresa. El cristianismo se diferencia sin disonancias, y solo la música que se

escucha de esta forma apoya y legitima la reflexión ontológica sobre la diferenciación. ¿Acaso esta comprensión del cristianismo como música no basta para legitimar la Ortodoxia Radical como una empresa fascinante, romántica y creativa, que yo he descrito como una llamada al ejercicio espiritual? Se trata de una tecnología romántica del yo y de una iniciación a la cooperación con Dios, comprendida en términos litúrgicos simbólicos. La tecnología del yo comprendida de esa forma hace posible una autotranscendencia interna y una transmisión de la fuerza de la caridad a

la luz del conocimiento divino a los iniciados en unas prácticas eclesiológicas que no son solo fascinantes y románticas, sino, como dice Chesterton, peligrosas. Así es como yo entiendo la Ortodoxia Radical y lo que hace. Dios no me ha concedido el don de la profecía, así que ignoro el futuro de la Ortodoxia Radical, pero lo que sí puedo decir con certeza es que la trilogía asistemática formada por *Teología y teoría social* de Milbank, *Más allá de la escritura* de Pickstock y *Cities of God* de Ward presenta de forma sumamente inspiradora la Ortodoxia Radical como ejercicio espiritual.

Capítulo VII: La mirada animal del Otro

Slavoj Žižek

Levinas situó la brecha que separa al judaísmo del cristianismo en el modo en que cada una de ellos vincula la salvación espiritual con la justicia terrenal. En contraste con la admisión judía de que la vida terrena es el ámbito de la actividad ética, el cristianismo va demasiado lejos y, al mismo tiempo, se

queda demasiado corto: considera posible superar este horizonte de finitud, entrar colectivamente en un estado de dicha, «mover montañas por la fe» y alcanzar una utopía, *pero* inmediatamente traslada ese estado de dicha a otro lugar, que lo obliga a declarar que la vida terrena tiene en última instancia una importancia secundaria y a adoptar una solución de compromiso con los amos del mundo, dando al César lo que es del César. El vínculo entre salvación espiritual y justicia mundana queda roto.

En relación con estas reflexiones, Jean-Claude Milner ^[137] elaboró la idea

de que los «judíos» constituyen un obstáculo en el imaginario ideológico europeo que impide la unificación-paz y que, por tanto, debe aniquilarse para lograr la unión de Europa. Por eso, los judíos son siempre un «problema» o una «cuestión» que exige una «solución»; Hitler sería a este respecto solo el punto más radical de esa tradición. Según Milner, el sueño europeo es el de la *parusía* (griega y cristiana), el de una *jouissance* total al margen de la Ley, libre de obstáculos o prohibiciones. La propia modernidad está impulsada por el deseo de ir más allá de las Leyes, de alcanzar un cuerpo social transparente y

autorregulado; la última entrega de esta saga, el gnosticismo posmoderno neopagano, considera que la realidad es absolutamente maleable, lo que nos permite transformarnos en una entidad que migra y flota entre una multitud de realidades, sostenida solo por el Amor infinito. Frente a esta tradición, los judíos, de forma profundamente antimilenarista, persisten en su fidelidad a la Ley, insistiendo en la insuperable finitud de los seres humanos, y, por consiguiente, en la necesidad de un mínimo de «alienación», motivo por el que cuantos se inclinan por una «solución final» los consideran un

obstáculo.

Este enfoque se basa en una precisa línea de distinción entre el mesianismo judío y la teleología cristiana: para los cristianos, la historia es un proceso que se dirige a su objetivo, la redención de la humanidad, mientras que para los judíos la historia es un proceso abierto, que no está decidido, en el que vagamos sin que el resultado final esté garantizado. Pero, ¿y si ese enfoque se abstiene (como suelen hacer los cristianos) de extraer todas las consecuencias que supone el giro que lleva del judaísmo al cristianismo en relación con el Acontecimiento, cuyo

mejor ejemplo es el de la categoría concedida al Mesías? En contraste con la esperanza mesiánica judía (en la que la llegada del Mesías se pospone eternamente, siempre está por llegar, como la justicia o la democracia para Derrida), la postura cristiana básica es la de que *el esperado Mesías ha llegado ya*, es decir, ya estamos redimidos: el tiempo de la nerviosa espera, de la precipitación hacia la Llegada, ha terminado; *vivimos tras el Acontecimiento; todo —Lo Más Grande— ha ocurrido ya*. Paradójicamente, por supuesto, el resultado de este Acontecimiento no es el atavismo («Ya

ha sucedido, estamos redimidos, dejadnos descansar y esperar»), sino, al contrario, una extrema urgencia de actuar: ya ha ocurrido, *así que ahora debemos asumir la carga casi insoportable de estar a la altura, de extraer las consecuencias del Acto...* «El hombre propone y Dios dispone»: el hombre no cesa de actuar, de intervenir, pero lo que decide el resultado de esa acción es el acto divino. En el caso del cristianismo, sucede lo contrario: «Dios dispone (primero) y el hombre propone (después)». Eso significa que, aunque el acontecimiento haya ocurrido, su significado no está decidido por

adelantado, sino que está radicalmente indeterminado. Karl Barth extrajo las consecuencias de esta circunstancia cuando subrayó que la revelación final de Dios desbordará absolutamente nuestras expectativas:

Dios no se oculta de nosotros; se nos ha revelado. Pero qué y cómo seremos en Jesucristo, y qué y cómo será el mundo en Jesucristo al final del camino de Dios, con la llegada de la redención y la compleción, eso no se nos ha revelado; está oculto. Seamos honrados:

cuando hablamos de que Jesucristo volverá para juzgarnos, de la resurrección de los muertos, de la vida y la muerte eternas, no sabemos lo que decimos. Las Escrituras atestiguan demasiado a menudo que todo ello se acompañará de una revelación desgarradora — comparada con la cual nuestra visión actual será ceguera— para que sintamos que debemos estar preparados para ello. Pues no sabemos lo que se nos revelará cuando se retire el último velo que cubre nuestros

ojos y todos los ojos: cómo nos contemplaremos unos a otros y qué seremos unos para otros, los hombres de hoy y los hombres de los pasados siglos y milenios, antepasados y descendientes, maridos y esposas, sabios y locos, opresores y oprimidos, traidores y traicionados, asesinos y víctimas, el Occidente y el Oriente, los alemanes y los demás, los cristianos, los judíos y los infieles, los ortodoxos y los herejes, los católicos y los protestantes, los luteranos y los reformados; según qué

divisiones y uniones, confrontaciones e interconexiones, se abrirán los sellos de todos los libros; cuántas cosas nos parecerán entonces pequeñas e insignificantes, cuántas cosas nos parecerán solo entonces grandes e importantes; para qué sorpresas de toda clase debemos prepararnos. Tampoco sabemos lo que la Naturaleza, el cosmos en el que hemos vivido y seguimos viviendo, será entonces para nosotros; lo que las constelaciones, los mares, las

amplios valles y las cumbres que ahora vemos y conocemos dirán y significarán entonces^[138].

A partir de aquí, queda claro lo falso, lo «demasiado humano», que es el temor de que los culpables no reciban el castigo merecido. En lo que a esto respecta, debemos abandonar especialmente nuestras expectativas: «¡Extraño cristianismo, cuya mayor angustia parece ser que la gracia de Dios sea demasiado generosa, que el infierno, en lugar de estar repleto, resulte estar vacío!» ^[139]. La misma incertidumbre afecta a la propia Iglesia,

que, lejos de poseer un conocimiento superior, es como un cartero que entrega las cartas sin tener la menor idea de lo que dicen: «La iglesia solo puede entregarlo como un cartero entrega el correo; a la Iglesia no se le pregunta a qué cree que está dando comienzo, o qué hace con el mensaje. Cuanto menos hace con ello y menos deja sus huellas, cuanto más sencillamente lo entrega tal como lo ha recibido, mucho mejor» [140]. En todo esto, solo hay una certidumbre incondicional, la de que Jesucristo es nuestro salvador, la de que es un «designador rígido», el mismo en todos los mundos posibles:

Solo sabemos una cosa: Jesucristo es el mismo también en la eternidad, Su gracia es total y completa, perdura en el tiempo hasta alcanzar la eternidad, el nuevo Mundo de Dios que existirá y quedará reconocido de una forma completamente diferente, incondicional y, por tanto, al margen de purgatorios, reprimendas o reformatorios del más allá [141].

La otra consecuencia crucial de esta apertura radical estriba en que debemos ir más allá de Levinas en la fundación

de la ética: el paso ético primordial es el que se da *más allá* del rostro del Otro, el que *suspende* la influencia del rostro del Otro, es decir, es la elección *contra* el rostro que tengo ante mí, en nombre de un *tercero* ausente. Esta frialdad *es* la justicia primordial. Todo predominio del Otro en virtud de su rostro relega al Tercero a un fondo anónimo. Y el acto de justicia elemental no es demostrar respeto por el rostro que tengo ante mí, estar abierto a su profundidad, sino abstraerse de ella y centrarse en los Terceros anónimos que hay al fondo. Solo ese cambio de foco *desarraiga* la justicia, la libera del

cordón umbilical contingente que la «fija» a una situación concreta. Dicho de otro modo, solo ese giro hacia el Tercero cimenta la justicia en la dimensión de la *universalidad*. Cuando Levinas intenta cimentar la ética en el rostro del Otro, ¿acaso no se aferra a la raíz última del compromiso ético, temeroso de aceptar el abismo de la Ley desarraigada como único fundamento de la ética? Que la justicia sea ciega significa precisamente que no se puede cimentar en la relación con el rostro del Otro. Dicho de otro modo, ¿acaso Levinas, con su hincapié en el rostro del Otro, no pasa (desdeñosamente) por alto

la parte más preciosa del legado judío, el intento de afirmar una nueva forma de *comunidad* basada en la «letra muerta» de la Ley desarraigada, cuyo legado encontró su última gran expresión en el movimiento (y la institución) del kibutz durante los primeros años del Estado de Israel?

La primacía del Tercero tiene una consecuencia crucial: si aceptamos que el Tercero está —no solo empíricamente, sino también en el plano conceptual de la constitución trascendental— *siempre ahí*, que no llega en segundo lugar, como una complicación de la relación primordial

con el rostro del Otro, entonces lo que para Levinas constituye la experiencia ética elemental, la de quedar obsesionado con el rostro del Otro, es en realidad (la aparición de) todo lo contrario: un Mal primordial, de grado cero, que perturba el equilibrio de lo colectivo mediante una preferencia egoísta por un rostro a expensas de todos los demás. ¿Significa eso que debemos apoyar una ética comunitaria, que dé primacía a los valores de la comunidad y conciba simplemente a los individuos como integrantes de ella?

El rechazo crítico de Hegel por parte de Levinas encuentra su mejor

expresión en el título de su primera gran obra: *Totalidad e infinitud*. Para Levinas, la «totalidad» hegeliana representa el Orden de Cosas orgánicamente jerárquico y armonioso, en el que cada cosa tiene el lugar que le corresponde, mientras que el encuentro con el rostro del Otro representa la intrusión de una Alteridad infinita absolutamente heterogénea, que desbarata ese orden inmanente y equilibrado. Ahora bien, ¿es realmente la totalidad hegeliana ese Todo omniabarcador que «media» y, por tanto, incorpora toda otredad, toda trascendencia? En la alternativa entre la

totalidad como Todo orgánico y la infinitud como intrusión singular de la Alteridad radical, ¿no falta un tercer elemento, a saber, el espacio de la comunidad igualitaria, más destructivo aún del Todo orgánico-jerárquico que cualquier Alteridad singular? Dicho de otro modo, lo que la oposición levinasiana entre totalidad e infinitud, Mismidad y Alteridad, deja fuera es la *universalidad singular*, el acceso a la universalidad de un elemento singular que elude el orden jerárquico de la particularidad. Y, frente a lo que afirman muchas interpretaciones, lo importante de la totalidad hegeliana no radica en

que sea un Todo orgánico, sino en que es un no-Todo incoherente/fracturado y autorreferencial de la incesante interrelación entre el Todo orgánico y la universalidad singular que lo socava.

Esta universalidad singular nada tiene que ver con la universalidad de la neutralidad, elevada sobre las pasiones partidistas de los combatientes (recordemos el papel de los observadores internacionales en la guerra de Bosnia a principios del decenio de 1990, aferrados fanáticamente a la «neutralidad» ante un claro conflicto entre un agresor y su víctima): dicha posición es una de las

formas ejemplares de traición ética en la que la universalidad se presenta disfrazada de su opuesto, a modo de elevada posición moral. Aquí, la diferencia se da entre universalidad «abstracta» y universalidad «concreta»: la neutralidad asume la posición «abstracta-universal» elevada sobre el conflicto, mientras que la «universalidad singular» alcanza la universalidad tomando partido e identificándose plenamente con una posición singular de la contienda: aquella que, en el espacio del conflicto, representa la dimensión universal. Con esto, volvemos a Levinas: tener al Tercero en cuenta no

nos lleva (como cree Levinas) a adoptar la postura de la consideración pragmática, de la comparación de diversos Otros; la tarea consiste más bien en aprender a distinguir entre los conflictos «falsos» y el conflicto «verdadero». Por ejemplo, el conflicto actual entre el liberalismo occidental y el fundamentalismo religioso es «falso», dado que se basa en la exclusión de un tercer término, en el que reside su «verdad»: la posición emancipadora de izquierdas.

En su plano más radical, este Tercero no es solo un tercer ser humano que está al margen de la dualidad

establecida entre mi persona y el rostro que tengo ante mí, sino el tercer rostro, el inhumano rostro animal excluido por Levinas como hecho ético. (Irónicamente, cabe decir que el mejor argumento contra el rostro levinasiano es el rostro mismo, el rostro desdeñado y excluido por el propio autor.) Derrida elaboró este argumento en *L'Animal que donc je suis* ^[142]. Aunque el título es una referencia irónica a Descartes, tal vez habría que interpretarlo de una manera ingenuamente literal: el *cogito* cartesiano no es una sustancia diferente y separable del cuerpo (como creyó Descartes cuando pasó indebidamente

del *cogito* a la *res cogitans*); en el plano del contenido sustancial, no soy más que el animal que soy. Lo que me hace humano es mi forma animal, es decir, mi declaración formal de que soy un animal.

Derrida parte de la premisa de que habría que deconstruir todas las diferenciaciones nítidas y generales entre los seres humanos y «el animal» establecidas a lo largo de la historia de la filosofía (desde Aristóteles hasta Heidegger, Lacan y Levinas): lo que realmente nos legitima para afirmar que solo los seres humanos hablan, mientras que los animales se limitan a emitir

signos; que solo los seres humanos responden, mientras que los animales se limitan a reaccionar; que solo los seres humanos experimentan las cosas «como tales», mientras que los animales viven cautivos en su mundo; que solo los seres humanos pueden fingir que fingen, mientras que los animales se limitan a simular; que solo los seres humanos son mortales y experimentan la muerte, mientras que los animales se limitan a morir; que los animales disfrutan de una relación sexual armoniosa porque se aparean instintivamente, mientras que para los seres humanos *il n'y a pas de rapport sexuel*, etc. Derrida despliega

lo más atinado de lo que podríamos llamar «el sentido común de la deconstrucción», haciéndose preguntas ingenuas que socavan afirmaciones filosóficas que durante siglos se han dado por descontadas. Por ejemplo, ¿en qué se basa Lacan para decir con tanto aplomo que los animales no pueden fingir que fingen, sin proporcionar datos ni argumentos? ¿En qué se basa Heidegger para afirmar como un hecho evidente que los animales no tienen ninguna relación con su muerte? Como Derrida subraya una y otra vez, el sentido de este cuestionamiento no consiste en eliminar la distancia que

separa al hombre de los (otros) animales y atribuir a los (otros) animales propiedades propiamente «espirituales», como algunos ecologistas místicos que afirman que los animales, y hasta los árboles y las plantas, se comunican en una lengua que nos resulta ininteligible. Más bien, el propósito es indicar la necesidad de volver a pensar esas diferencias, de concebirlas de otra forma, multiplicarlas, darles «más sustancia». Para ello, el primer paso es denunciar la categoría omniabarcadora de «el animal».

Las caracterizaciones negativas de los animales (carentes de habla, etc.)

engendra la apariencia de la existencia de determinaciones positivas que son falsas: los animales viven presos de su entorno, etc. ¿No encontramos el mismo fenómeno en el eurocentrismo de la antropología tradicional? Bajo el prisma del pensamiento occidental moderno y «racional», tomado como criterio de madurez, los Otros de dicha antropología no pueden sino aparecer como «primitivos» atrapados en el pensamiento mágico, que «de verdad creen» que el origen de su tribu procede de su animal totémico, que una mujer encinta ha sido inseminada por un espíritu y no por un hombre, etc. De ese

modo, el pensamiento racional produce la figura de un pensamiento mítico «irracional». Estamos (de nuevo) ante un proceso de violenta simplificación (reducción, obliteración) que aparece con el surgimiento de lo Nuevo: para afirmar algo radicalmente Nuevo, todo el pasado, con todas sus incoherencias, tiene que quedar reducido a alguna característica básica («metafísica», «pensamiento mítico», «ideología»...). El propio Derrida despliega esa simplificación en forma deconstructiva: el pasado queda totalizado como «falologocentrismo» o «metafísica de la presencia», secretamente modelada —

cabe afirmar— según el modelo de Husserl. (En esto, Derrida se diferencia de Deleuze y Lacan, que tratan a los filósofos uno por uno, sin totalizarlos). ¿No ocurre lo mismo cuando el legado judeo-griego se contrapone al «oriental», borrando la increíble diversidad de posturas que abarcan la expresión «pensamiento oriental»? ¿De verdad podemos poner en la misma categoría, por ejemplo, los Upanishads, con su «corporativa» metafísica de castas, y el confucianismo, con su postura agnóstico-pragmática?

Pero, ¿acaso esta nivelación tan violenta no forma parte de todo paso

decisivo, de todo surgimiento de lo Nuevo? En lugar de pasar por alto en bloque esta «lógica binaria», ¿no habría que afirmarla no solo como una simplificación necesaria, sino también intrínsecamente cierta? Para decirlo con Hegel, no solo es que la totalización efectuada con la etiqueta «el animal» borre violentamente una compleja multiplicidad, sino que la violenta reducción de dicha multiplicidad a una diferencia mínima es un momento de verdad. Es decir, ¿acaso no habría que concebir la multiplicidad de formas animales como una serie de intentos para resolver algún antagonismo o

tensión básicos que define la animalidad como tal, una tensión que solo puede formularse desde una distancia mínima, a partir del momento en que los seres humanos entran en escena? Recordemos la conocida elaboración del equivalente general formulada por Marx en la primera edición del primer tomo de *El capital*:

Es como si, aparte de leones, tigres, conejos y todos los animales existentes, que, agrupados, constituyen la diversidad de clases, especies, subespecies, familias, etc., del

reino animal, existiera además *el animal*, la encarnación individual de todo el reino animal [143].

(Marx eliminó esta frase de la segunda edición, en la que reordenó el primer capítulo.) La imagen del dinero como «el animal» que retoza junto a todos los heterogéneos ejemplares de los distintos tipos de animales existentes a su alrededor, ¿no sirve para captar lo que Derrida describe como la distancia que separa al Animal de la multiplicidad de la vida animal real? Para hablar otra vez con Hegel, en *el Animal* el hombre

se encuentra a sí mismo en la determinación contrapuesta: visto como un animal, el hombre es *el* animal espectral que existe junto a las especies animales realmente existentes. ¿Y no podríamos dar así también un giro perverso a la definición del hombre como *Gattungswesen*, ser-de-especies, dada por el joven Marx, como si, junto a las subespecies particulares, existiera la especie como tal? Tal vez los animales vean así a los seres humanos y esa sea la causa de su perplejidad.

Lo crucial aquí es que no basta con decir que, mientras que la determinación de los animales como carentes de habla,

etc., es errónea, la determinación de los seres humanos como racionales, dotados de palabra, etc., es correcta, con lo que tendríamos que limitarnos a dar una definición más adecuada de animalidad. Lo falso es el propio campo en el que se establece la oposición. Podemos pensar esta falsedad valiéndonos de la pareja conceptual «ser-devenir» elaborada por Kierkegaard: la oposición animal/humano se formula desde la perspectiva del ser humano como ser ya constituido, pero no puede concebir al ser humano en su devenir. Concibe a los animales desde el punto de vista humano, pero no puede concebir al ser

humano desde el punto de vista animal. Dicho de otro modo, lo que esta diferencia humano/animal oscurece no es solo cómo son los animales al margen de los seres humanos, sino la propia diferencia que en efecto señala la ruptura del ser humano con el universo animal. Aquí entra en juego el psicoanálisis: Freud llama «pulsión de muerte» a la extraña dimensión del ser humano-en-devenir. Tenemos una primera indicación de esta dimensión – que no es ni naturaleza ni cultura– en Kant, para quien la disciplina y la educación no inciden directamente en nuestra naturaleza animal hasta

convertirla en una individualidad humana: como señala Kant, no se puede educar realmente a los animales, porque su conducta está predestinada ya por su instinto. Eso significa que, paradójicamente, para ser educado en la libertad (entendida como autonomía moral y autorresponsabilidad), *tengo que ser libre ya* en un sentido mucho más radical («numénico», incluso monstruoso). Por supuesto, Freud llamó a esa monstruosa libertad «pulsión de muerte». Es interesante señalar que los relatos filosóficos sobre el «nacimiento del hombre» siempre se ven obligados a presuponer un momento de la

(pre)historia humana en el que (lo que llegará a ser) un hombre ya no es un simple animal y, al mismo tiempo, no es aún un «ser lingüístico», atado por la Ley simbólica; un momento de naturaleza absolutamente «pervertida», «desnaturalizada», «desencarrilada», que no es aún cultura. En sus textos antropológicos, Kant subrayó que el animal humano necesita una presión disciplinaria para amansar una extraña «indisciplina» que parece inherente a la naturaleza humana, una propensión salvaje y espontánea para insistir tenazmente en la voluntad propia, cueste lo que cueste. A causa de esta

«indisciplina», el animal humano necesita un Amo que lo discipline: la disciplina tiene como objetivo esta «indisciplina», no la naturaleza animal del hombre. En las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel, la referencia a los «negros» desempeña un papel similar: es significativo que Hegel hable de los «negros» antes de empezar a hablar de la Historia (cuyo inicio sitúa en la antigua China), en la sección titulada «El marco natural o la base geográfica de la historia mundial». Aunque seamos absolutamente conscientes de las profundas implicaciones racistas de esas

líneas, debemos darnos cuenta de que los «negros» son en ese relato los representantes el espíritu humano en su «estado de naturaleza»: se los describe como una especie de niños perversos y monstruosos, al mismo tiempo ingenuos y extremadamente corruptos, es decir, como seres que viven en un estado de inocencia preedénica, y, precisamente por ello, como los bárbaros más crueles; forman parte de la naturaleza, pero están completamente desnaturalizados; manipulan sin piedad la naturaleza por medio de la brujería primitiva, pero viven al mismo tiempo aterrorizados por terribles fuerzas naturales; son cobardes

irreflexivamente valientes... Este estado intermedio es lo «reprimido» de la forma narrativa (en este caso, del «gran relato» hegeliano de la sucesión histórica mundial de formas espirituales): no la naturaleza como tal, sino la propia ruptura con la naturaleza, suplementada (más adelante) por el universo virtual de los relatos. Por tanto, la respuesta a la afirmación de Derrida de que todo rasgo atribuido en exclusiva al «hombre» es una ficción podría ser que dicha ficción tiene, sin embargo, una realidad propia, que organiza efectivamente las prácticas humanas. Por tanto, ¿y si los seres humanos fueran

precisamente animales comprometidos con sus ficciones, que se aferran completamente a ellas (una versión de la afirmación de Nietzsche de que el ser humano es el animal que puede hacer promesas)?

Derrida comienza su exploración de esta «zona en penumbra» contando una especie de escena primordial: al levantarse, se dirige desnudo al baño y su gato lo sigue; entonces ocurre algo extraño: está frente al gato, que mira su cuerpo, desnudo. Incapaz de soportar la situación, hace algo: se coloca una toalla alrededor de la cadera, echa al gato y se mete en la ducha... La mirada

del gato representa la mirada del Otro: una mirada inhumana, pero, por esa misma razón, tanto más la mirada del Otro, en toda su abismal impenetrabilidad. Verse siendo visto por un animal es un encuentro abismal con la mirada del Otro, dado que — precisamente porque no debemos limitarnos a proyectar en el animal nuestra experiencia interior— algo nos devuelve una mirada que es radicalmente Otra. Toda la historia de la filosofía se basa en un repudio de ese encuentro; incluso Badiou afirma, precipitadamente, que un ser humano que aún no se ha convertido en sujeto

(del Acontecimiento) es un «animal humano». Como mínimo, en algunas ocasiones se admite la existencia del enigma; así lo hizo Heidegger, al insistir en que aún no éramos capaces de determinar la esencia de un ser «vivo». Y, esporádicamente, hasta encontramos inversiones directas de ese repudio: no solo se reconoce la mirada del animal, sino que se la eleva inmediatamente a la categoría de problema esencial de la filosofía, como en esta sorprendente proclamación de Adorno: «La filosofía está para redimir lo que vemos en la mirada animal» [\[144\]](#).

Recuerdo haber visto una fotografía

de un gato después de que lo hubieran sometido, a un experimento científico metiéndolo en una centrifugadora: los huesos medio rotos, la piel con rodales sin pelo, los ojos mirando indefensos a la cámara... esa es la mirada del Otro repudiada no solo por los filósofos, sino por los seres humanos «como tales». Incluso Levinas, que escribió tantas cosas sobre el rostro del Otro indefenso como lugar original de la responsabilidad ética, negó explícitamente que el rostro de un animal pudiera cumplir esa función. Una de las pocas excepciones al respecto la constituye Bentham, que hizo una

sencilla propuesta: en lugar de preguntarse «¿Pueden razonar y pensar los animales? ¿Pueden hablar?», deberíamos preguntarnos: «¿Pueden padecer?». Ya solo la industria humana causa un inmenso sufrimiento a los animales, sistemáticamente repudiado; no se trata solo de los experimentos científicos, sino de regímenes especiales para producir huevos y leche (encendiendo y apagando luces artificiales para hacer más corto el día, utilizando hormonas, etc.), de cerdos medio ciegos que apenas pueden andar, cebados rápidamente para matarlos, etc. La mayoría de las personas que visitan

una factoría de pollos ya no puede volver a comer pollo, y aunque todos sabemos lo que ocurre en esos lugares, hay que neutralizar ese conocimiento, para que podamos actuar como si no lo supiéramos. Una de las formas de facilitar esa ignorancia es la idea cartesiana del *animal-machine*: los cartesianos avisaban de que no había que compadecerse de los animales. Cuando oímos que un animal emite sonidos de dolor, siempre debemos tener presente que esos sonidos no expresan ningún sentimiento real: como los animales no tienen alma, no son más que sonidos producidos por un complejo

mecanismo de músculos, huesos, fluidos, etc., claramente observables al diseccionarlos. El problema es que el concepto del *animal-machine* tiene que desembocar en *L'Homme-Machine* de La Mettrie: un neurobiólogo cabal puede afirmar lo mismo exactamente sobre los sonidos y los gestos de los seres humanos cuando tienen dolor; no hay un dominio interior del alma donde el dolor «se sienta de verdad», los sonidos y los gestos de dolor son simplemente el producto de los complejos mecanismos neurobiológicos del organismo humano.

Para proporcionar el marco ontológico de este sufrimiento animal,

Derrida resucita el viejo motivo de «el gran pesar de la naturaleza», creado por el romanticismo alemán y Schelling y recogido por Heidegger y Benjamin: «Los seres humanos viven y hablan en la naturaleza con la esperanza de desquitarse [de ese pesar], de redimir ese sufrimiento» [145]. Derrida rechaza el motivo de la tristeza de la naturaleza, la idea de que el entumecimiento y la mudez de la naturaleza señalan un dolor infinito, por considerarlo logocéntrico desde un punto de vista teleológico: el lenguaje se convierte en un *telos* de la naturaleza, la naturaleza se esfuerza en alcanzar la Palabra para liberarse de su

tristeza, para alcanzar su redención. Pero este *topos* místico plantea la pregunta apropiada, al invertir la perspectiva habitual. Con ello, las preguntas «¿Qué es la naturaleza para el lenguaje? ¿Podemos captar adecuadamente la naturaleza en/con el lenguaje?» dan paso a estas otras: «¿Qué es el lenguaje para la naturaleza? ¿Cómo afecta a la naturaleza su aparición?». Lejos de formar parte del logocentrismo, esa inversión es la suspensión más potente del logocentrismo y la teleología, del mismo modo que la tesis de Marx según la cual la anatomía del hombre proporciona la clave de la

anatomía del mono subvierte todo el evolucionismo teleológico. Derrida tiene presente esa complejidad. A su juicio, la tristeza del animal

no deriva solo de la incapacidad de hablar y de la mudez, de una privación lingüística causada por un embotamiento o una afasia. Si esta supuesta tristeza da también lugar a un lamento, si la naturaleza se lamenta, expresando un lamento silencioso pero audible mediante los suspiros sensitivos y los

susurros de las hojas, tal vez sea porque hay que invertir los términos. Eso es lo que indica Benjamin. Tiene que haber una inversión, una *Umkehrung*, en la esencia de la naturaleza [...]. La naturaleza (y la animalidad que habita en ella) no está triste porque esté muda. Al contrario, es la tristeza o el lamento de la naturaleza la que la vuelve muda y afásica, la que la deja sin palabras ^[146].

Siguiendo a Benjamin, Derrida interpreta esta inversión en el sentido de

que lo que entristece a la naturaleza no es «una mudez y la experiencia de la impotencia, una incapacidad incluso de nombrar, sino, en primer lugar, el hecho de *recibir un nombre*» [147]. Nuestra inserción en el lenguaje, nuestro tener nombre, funciona como un *memento mori*: en el lenguaje, morimos por adelantado, nos relacionamos con nosotros mismos como si ya hubiéramos muerto. En este sentido, el lenguaje es una forma de melancolía, no de duelo: en él, tratamos un objeto que está vivo como si ya estuviera muerto/perdido, de modo que, cuando Benjamin habla de «*prefiguración del duelo*», debemos

entender que estamos ante la fórmula misma de la melancolía.

Sin embargo, en las afirmaciones de Derrida hay una ambigüedad apenas ocultada: si la tristeza es anterior a la mudez (carencia de lenguaje), si causa mudez, ¿es entonces la función primordial del lenguaje aliviar/eliminar esa tristeza? Pero, de ser así, ¿cómo es posible que esa tristeza sea en origen la tristeza de recibir un nombre? ¿Me quedo demudado ante la violencia inaudita de alguien que me da nombre, que me adjudica una identidad simbólica sin pedirme consentimiento? ¿Y cómo es posible que la naturaleza misma

experimente la tristeza causada por esa reducción a la pasividad de recibir un nombre? ¿Acaso no presupone esa experiencia que uno habita ya en la dimensión del nombrar, del lenguaje? ¿No habría que limitar esa afirmación a los llamados animales domésticos? Lacan señaló en alguna parte que, pese a que los animales no hablan, los animales domésticos habitan en la dimensión del lenguaje (reaccionan al oír su nombre, corren hacia su amo cuando oyen que los llama, obedecen órdenes, etc.), y por ese motivo, aunque no tienen acceso a la subjetividad «normal», pueden quedar afectados por las patologías (humanas):

se puede histerizar a un perro, etc. Si volvemos a la mirada triste y perpleja del gato del laboratorio, lo que expresa es tal vez su horror ante el encuentro con El Animal, es decir, con nosotros, los seres humanos: el gato nos ve en toda nuestra monstruosidad y nosotros vemos en su mirada torturada nuestra propia monstruosidad. En este sentido, el pobre gato ya se ha encontrado con el Otro (el orden simbólico): como el prisionero de la colonia penitenciaria de Kafka, el gato ha sufrido las consecuencias materiales de estar atrapado en la paralización simbólica. En efecto, el gato ha sufrido las consecuencias de

recibir un nombre, de quedar incluido en la red simbólica.

Para resolver este problema, ¿debemos distinguir entre *dos* tristezas: la tristeza de la vida natural, anterior al lenguaje e independiente de él, y la tristeza de recibir un nombre, de quedar sometidos al lenguaje? Primero, está la «melancolía infinita de todas las cosas vivas», una tensión o un dolor que se resuelve cuando se dice una Palabra; después, sin embargo, la pronunciación de una Palabra crea otra tristeza (a la que se refiere Derrida). ¿Acaso esta revelación del íntimo vínculo existente entre lenguaje y dolor no nos aproxima a

la definición que ofrece Richard Rorty de los seres humanos, a saber, la de seres que sufren y son capaces de relatar su sufrimiento, o, como dijo Derrida, al hombre como animal autobiográfico? Lo que Rorty no tiene en cuenta es el dolor adicional (excedente de dolor) producido por el propio lenguaje.

Tal vez Hegel pueda servirnos de guía, concretamente con su interpretación de la gravedad como señal de que la materia (la naturaleza) tiene su centro fuera de sí misma y está condenada a esforzarse interminablemente para obtenerlo; por el contrario, el espíritu tiene su centro en sí

mismo, es decir, con el surgimiento del espíritu, la realidad retorna a sí misma de su autoexteriorización. Sin embargo, el espíritu solo es actual en el pensamiento humano, cuyo medio es el lenguaje, y el lenguaje entraña una exteriorización aún más radical. De ese modo, la naturaleza vuelve a sí misma a través de una exteriorización repetida (o, como habría dicho Schelling, en el lenguaje un sujeto se contrae fuera de sí).

Aquí actúa una necesidad subyacente: todo hablante –toda persona que da nombre– *tiene* que recibir un nombre, tiene que quedar incluido en su

propia cadena de nominaciones, o, por citar un chiste que Lacan solía utilizar: «Tengo tres hermanos: Paul, Ernest y yo». No es de extrañar que, en muchas religiones, el nombre de Dios sea secreto y esté prohibido pronunciarlo. El sujeto hablante persiste en este espacio intermedio: antes de la nominación, no hay sujeto, pero, una vez nominado, este desaparece en el significante: el sujeto nunca es, siempre *habrá sido*.

Pero, ¿y si lo que caracteriza a los seres humanos es precisamente la propia apertura al abismo del Otro radical, la perplejidad de preguntarse qué es en

realidad lo que el Otro quiere de mí? Dicho de otro modo, ¿y si invertimos la perspectiva? ¿Y si la perplejidad que el ser humano que mira a un gato ve en la mirada del animal es la perplejidad despertada por la monstruosidad del propio ser humano? ¿Y si es mi propio abismo el que veo reflejado en el abismo de la mirada del Otro («*dans ses yeux, je vois ma perte écrite*», como escribió Racine en *Phèdre*)? Para decirlo con Hegel, en lugar de preguntarse «¿Qué es la Sustancia para el Sujeto?», «¿Cómo puede el Sujeto aprehender la Sustancia?», hay que preguntarse lo contrario: «¿Qué es (el

surgimiento del) Sujeto para la Sustancia (presubjetiva)?». G. K. Chesterton propuso esta inversión hegeliana precisamente en relación con el hombre y los animales: en lugar de preguntarse lo que los animales son para los seres humanos, para nuestra experiencia, debemos preguntarnos lo que los seres humanos son para los animales. En un texto poco conocido, *Everlasting Man*, Chesterton lleva a cabo un maravilloso experimento mental, en el que imagina que el hombre debió de resultar un monstruo para los primeros animales meramente naturales que lo rodeaban:

La verdad más básica acerca del hombre es que es un ser muy extraño, casi en el sentido de que es un extraño en la Tierra. Dicho con la máxima seriedad, tiene en mucha mayor medida la apariencia de un ser que trae extrañas costumbres de otro planeta que la de un producto de este. Tiene una ventaja justa y una ventaja injusta. No puede dormir sin abrigo; no puede confiar en su instinto. Es al mismo tiempo un creador que mueve manos y dedos milagrosos y una especie de

tullido. Se envuelve con vendas artificiales llamadas ropa; se apoya en muletas artificiales llamadas mobiliario. Su espíritu tiene las mismas dudosas libertades y las mismas salvajes limitaciones. Es el único animal aquejado de esa hermosa locura llamada risa, como si en la forma del universo hubiera descubierto algún secreto oculto para este. Es el único animal que siente la necesidad de apartar su pensamiento de las realidades de su ser corporal, de ocultarlas como si estuviera en presencia

de una posibilidad más alta que crea el misterio de la vergüenza. Tanto si elogiamos estas cosas por ser naturales en el hombre como si las despreciamos por su naturaleza artificial, son, en el mismo sentido, únicas [148].

A eso lo llamó Chesterton «pensar hacia atrás»: tenemos que remontarnos en el tiempo, antes de que se tomaran las decisiones aciagas o de que se produjeran los accidentes que crearon el estado de cosas que ahora nos parece normal, y la vía regia para hacerlo, para volver palpable ese momento abierto de

decisión, consiste en imaginar el modo como, en aquel punto, la Historia podría haber tomado un rumbo diferente. En lo tocante al cristianismo, en lugar de perder el tiempo indagando en cómo se relaciona con el judaísmo, en cómo malinterpreta el Antiguo Testamento al leerlo como si anunciara la llegada de Jesucristo y al intentar reconstruir cómo era la vida religiosa de los judíos antes del cristianismo, al no estar afectados por la perspectiva cristiana retroactiva, habría que invertir la perspectiva y «hacer extraño» el propio cristianismo, tratarlo como cristianismo-en-devenir y centrarse en la extraña bestia, la

escandalosa monstruosidad, que Jesucristo debió de resultar para el poder ideológico judío.

Capítulo VIII: Rezad y velad. La subversión mesiánica

Boris Gunjevic

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la

que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica [149].

El texto del Evangelio de Marcos

constituye un ejemplo del género socioliterario de la Iglesia primitiva. El autor de este texto subversivo, oculto tras su nombre helenizado, es un miembro de la multitud marginada. Al principio, los lectores saben muy poco del protagonista, Jesús de Nazaret, una figura también marginal en Galilea y aparentemente trágica. El texto estaba escrito para una comunidad políticamente marginal que acechaba en las fronteras del Imperio romano. Desde el punto de vista del relato, se describen tres mundos: el de Jesús, el de Marcos y el del lector al que el texto se dirige. Casi el 80 por 100 de los habitantes de

las sociedades de la Antigüedad vivían en pueblos, y la mayoría eran analfabetos. Saber leer y escribir era un privilegio reservado a la elite urbana, que llevaba una vida protegida y confortable en ciudades bien organizadas. En ese marco, la tradición oral se considera la forma relevante de transmitir el conocimiento social. La historia de Marcos sobre Jesús —que, al principio, solo se transmitía de memoria— fue el primer texto de la Antigüedad escrito por un autor marginado sobre un autor marginado y para un lector marginado. El estilo del texto y el periodo en el que se origina

indican el carácter teopolítico y subversivo de la historia; la cuestión del «secreto mesiánico» recorre todo el subtexto. «Entiéndelo, lector», dice Marcos de manera críptica en el capítulo 13. El texto de Marcos no es una tragedia griega, una biografía de Jesucristo, una historiografía de la taumaturgia o una hagiografía propia de la Antigüedad; tampoco es una apología de la destrucción del Templo de Jerusalén. El relato de Marcos desafía una interpretación basada en una teología bíblica objetiva, académica y estéril de raíz burguesa. El Evangelio de Marcos se burla de la exégesis

contemporánea y se parece más a un manifiesto o a un manual de guerrilla destinado a militantes que a un paradigma de crítica histórica sobre el número de verbos irregulares que hay en el texto.

Lo primero que hay que considerar es que el Jesús de Marcos se resiste a toda identificación política, distanciándose de todos los movimientos, partidos o seguidores políticos y teológicos judíos, y abrazando al mismo tiempo la renuncia al poder en nombre de la multitud marginada. Mediante esa renuncia voluntaria y ese distanciamiento público

se crea un espacio «teopolítico» vaciado, un espacio que Marcos llena con un nuevo significado y una nueva interpretación de la idea de «Mesías», cuando Jesucristo, como Mesías, prohíbe a todos que hablen o den testimonio de quién es. Dicho de otro modo, Marcos «deconstruye» completamente el guion mesiánico. El estilo de Marcos se caracteriza por la ironía, la repetición y los sobreentendidos. Concede un gran margen de maniobra al juicio del lector, porque no trata a los lectores como idiotas, como dijo Michel de Certeau. Asimismo, las palabras de Marcos a la

comunidad de lectores y seguidores del Mesías son una invitación para una práctica inesperada que requiere una profunda reflexión, como, por ejemplo, cuando Jesús camina sobre las aguas. Jesucristo se dirige hacia un grupo de gente asustada que pescaba de noche. En este pasaje, Marcos dice: «E hizo como si pasara de largo». Pero, ¿por qué va *hacia* ellos y hace como si pasara de largo? Evidentemente, Marcos quiere decirnos algo. El texto está lleno de esa clase de notas irónicas y disonantes:

- Desde el principio, el lector sabe que Jesucristo es el Hijo de Dios, dato desconocido por cuantos le rodean

(salvo por los demonios, a los que se les prohíbe hablar y revelar la identidad de Jesús). Vale la pena señalar que, en el texto de Marcos, los demonios obedecen la voluntad de Jesucristo, mientras que a la gente se le da una oportunidad. El único personaje que reconoce, atestigua y confiesa la identidad de Jesús no es otro que su «enemigo ideológico», el centurión que está al pie de la cruz y simboliza el poder imperial romano. Estas paradojas recorren todos los Evangelios. Las «paradojas de los discípulos» son las únicas señales claras que indican la práctica mesiánica, gracias a la que se alcanza el Reino de

Dios (Marcos 4, 25; 8, 35; 9, 35; 9, 42; 9, 43; 9, 47; 10, 15; 10, 43-45). Las prácticas mesiánicas se llevan a cabo mediante la tensión de la paradoja.

- El texto trae «buenas nuevas», pero solo mediante el anuncio de que se ha crucificado a un inocente (el trágico protagonista de Marcos); y el final de la historia no está claro: apenas vislumbramos el acontecimiento de la Resurrección. Dicho final indica el carácter cíclico del texto, en el que los discípulos, para reunirse con el maestro resucitado, deben volver al lugar donde comenzó su historia, a Galilea (Marcos 16, 7).

- La familia y los amigos de Jesucristo creen que no está en sus cabales (Marcos 3, 21). Quieren aliviarlo y enviarlo a un lugar seguro. Mandan que vayan a buscarlo. Jesucristo afirma que no tiene familia y que su familia son las personas que están sentadas en el corro que lo circunda y cumplen la voluntad de Dios. Dice que ellos son sus hermanos y hermanas, porque pertenecen a la comunidad de los que son radicalmente iguales, a la comunidad mesiánica emancipadora. Además, algunas de las personas que lo rodean le insultan indirectamente de la peor forma posible, dado que pertenecen

a una sociedad patriarcal: «Oye, tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera», le dicen; la frase implica que su padre no lo busca (Marcos 3, 32). Dicho de otro modo, sus adversarios desean desacreditarlo (Marcos 6, 3) sugiriendo que es un bastardo. ¿Cómo puede ser el Mesías una persona así?

- Desde el comienzo del relato, Marcos comprime muchos acontecimientos en un breve intervalo de tiempo porque «se ha cumplido el plazo, ya llega el Reino de Dios». La urgencia y premura del propio primer capítulo encuentran plasmación en la palabra griega *euthys*, que significa

«inmediatamente, rápidamente, al momento». Dicha palabra aparece once veces en el primer capítulo. Marcos parece tener prisa para presentar a su protagonista y la historia sobre él. Tanta prisa tiene, que se salta todo lo relativo a su nacimiento. No hay lugar para el sentimentalismo navideño. Asimismo, Marcos no transmite el Sermón de la Montaña. La omisión sugiere que el lector debe escribir con su vida su propio sermón de la montaña, como se pone de manifiesto en el discurso apocalíptico del capítulo 13.

- Los momentos cruciales para comprender el texto de Marcos no son

las preguntas que se plantean a Jesucristo, ni las respuestas de Jesucristo o sus acciones simbólicas (curaciones, exorcismos, milagros para dar de comer a los hambrientos), ni siquiera sus parábolas, sino más bien las preguntas que plantea él a sus discípulos, sus adversarios y, de hecho, a sus lectores, por ejemplo: «¿Qué está permitido en sábado, hacer el bien o hacer el mal?», «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?», «¿Por qué sois tan cobardes?», «¿Cómo es que no tenéis fe?», «¿Así que tampoco vosotros sois capaces de entender?», «¿Quién dice la gente que soy yo?», «Y vosotros, ¿quién

decís que soy?», «¿De qué discutíais por el camino?», «¿Sois capaces de pasar el trago que voy a pasar yo o de sumergiros en las aguas en que me voy a sumergir yo?», «¿De quién son esta efigie y esta leyenda?», «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Son preguntas dirigidas prioritariamente a nosotros, los lectores, hoy, no solo a los personajes de la historia. Jesucristo no responde explícitamente a una sola pregunta, sino que recurre a parábolas e historias.

- Mediante un abundante empleo de la ironía (el ciego Bartimeo es el único que ve quién es Jesucristo, y, al sanarlo,

Jesucristo demuestra que todos los que rodean a Bartimeo están ciegos), Marcos no retrata a Jesucristo como un vagabundo carismático o un taumaturgo, sino esencialmente como el Mesías pacífico y el apocalíptico Hijo del Hombre que redefine y subvierte radicalmente la estructura jerárquica social y cultural de poder, que, como es bien sabido, siempre está simbólicamente codificada. Esta taxonomía simbólica se basa en el discurso religioso de la elite judía y se legitima mediante la práctica de la violencia política y económica perpetrada por el Imperio romano.

- Desde el comienzo del relato, el Jesucristo de Marcos pone en tela de juicio la «ortodoxia social» que legitima el edificio de la realidad patriarcal. En Galilea, Jesucristo cura a la madre de la mujer de Pedro; una vez curada, «les estuvo sirviendo» (Marcos 1, 31). Eso no significa que les preparara una sabrosa comida, sino que les sirvió (*diakonia*) de la forma característica de los que responden a la llamada mesiánica y ven su actualización en Jesucristo. El término *diakonia* se menciona solo en dos ocasiones en todo el texto. La segunda mención del verbo aparece en una frase más importante:

«Porque tampoco este hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir...» (Marcos 10, 45). En el texto de Marcos, las mujeres aparecen como modelos paradigmáticos de la práctica mesiánica. Al círculo interno de discípulos privilegiados, Pedro, Santiago y Juan, el autor yuxtapone tres mujeres: María Magdalena, María, madre de Santiago, y Salomé (Marcos 15, 40-41). Una desconocida lo unge y lo reconoce como el Mesías, mientras que un discípulo lo traiciona. Las mujeres dan testimonio de su agonía en la cruz. Lo siguen y lo sirven desde el comienzo de la misión en Galilea. Se les unen muchas otras

mujeres de Jerusalén. Son las primeras en ir al sepulcro, preguntándose: «¿Quién nos correrá la losa de la entrada?» (Marcos 16, 3), dado que el sepulcro de Jesucristo estaba sellado por una piedra. Las mujeres desean corroborar la verdad de las palabras de Jesucristo, quien había prometido que resucitaría. Las mujeres, encarnando el modelo de los discípulos, van al sepulcro del Mesías y demuestran la necesidad de tener una visión doble de la realidad: «Al levantar la vista observaron que la losa estaba corrida» (Marcos 16, 4).

- El único modo relevante de

participar en el Reino de Dios es la paradoja de la cruz, a la que todos están emplazados, y la única teología relevante de ese Reino, si es que se puede hablar de teología, son las prácticas mesiánicas representadas por la metáfora del «camino». Paradójicamente, los discípulos no son solo los que siguen «literalmente» a Jesucristo pero no le comprenden, sino también los que no le siguen (o están sentados «junto al camino») pero le comprenden, como uno de los jefes de la sinagoga, Jairo, o el ciego Bartimeo, o la siria de Fenicia cuya hija estaba poseída (es decir, mentalmente

enferma).

Casi la mitad del relato versa sobre el sufrimiento y la muerte de Jesucristo, conque no es de extrañar que Marcos llegue a la historia del sufrimiento de Jesucristo tras una extensa introducción. Hay que convencer a los lectores de que Jesús es el apocalíptico Hijo de Dios, no un curandero carismático, piadoso y apolítico. Con su taumaturgia, los curanderos de la Antigüedad legitimaban el statu quo político y social, y con ello se aseguraban privilegios económicos y políticos. Esa actitud se opone por completo a la práctica mesiánica en la que insiste el

carpintero de Nazaret. Si Jesucristo hubiera sido un hombre carismático y apolítico, un curandero itinerante de los muchos que en la Antigüedad había en Oriente Medio, no habría existido razón alguna para que la coalición sin escrúpulos de herodianos y fariseos conspirase en su contra, como se relata en los primeros capítulos del Evangelio (Marcos 3, 6). En ellos, Jesucristo exorciza a un poseído en Cafarnaún, cura a varios enfermos y reúne a algunos discípulos, transgrediendo abiertamente ciertos tabúes y poniendo en cuestión la estratificación social en la purificación ritual. Inmediatamente después de la

conspiración, Jesucristo consolida su comunidad de iguales radicales declarando la guerra ideológica contra la elite política e ideológica que se opone a su misión (Marcos 3, 20-35). Rodeado por una multitud de seguidores, el Jesucristo de Marcos se da cuenta de los efectos de su propia misión, que debe pasar desde los márgenes de la sociedad (el desierto y los pueblos de Galilea) hasta el centro (Jerusalén), donde se producirá la confrontación final con los representantes corruptos del Templo y la elite urbana, responsables junto a las fuerzas de ocupación romanas de su condena a

muerte. La guerra ideológica se declara mediante una sencilla parábola y ejemplos de la vida de quienes cultivan la tierra (Marcos 4, 1-34), que el público de Marcos podía comprender fácilmente. Los comentarios de Marcos a las parábolas de Jesús son inspiradores porque se dirigen a la comunidad de lectores, entre la que nosotros nos contamos en la actualidad.

La multitud sigue a Jesús; el hecho de que Marcos emplee dos veces la palabra *ochlos* (multitud) en la misma frase tiene el objetivo de llamarnos la atención al respecto. A diferencia de la palabra «gente» (*laos*), la palabra

«multitud» aparece en el texto de Marcos en un número increíble de ocasiones: treinta y ocho. La instrucción de la multitud es una de las prácticas para las que se ha reunido a los discípulos. La metodología de la instrucción emancipadora colectiva se basa en simples parábolas extraídas de la experiencia directa y del análisis de la vida cotidiana del agricultor. La complejidad del Reino de Dios de la que habla Jesucristo reside en que las múltiples relaciones que se dan en él contradicen todas las ideas sobre el poder y el mando a las que la multitud estaba acostumbrada. Por supuesto,

hablamos del Imperio romano, pero también del Estado teocrático judío, encarnado en las historias y los escritos del pueblo judío, que celebra un pasado mitologizado. Sujeta a las aterradoras prácticas represivas del Imperio, a la multitud le resulta difícil imaginar la práctica del Reino de Dios, porque los efectos de esa represión en la vida psicológica son tan grandes, que, como el antipsiquiatra R. D. Laing dijo en cierta ocasión, destruyen la experiencia y, por tanto, hacen destructiva la conducta ^[150]. Marcos ofrece una gráfica descripción de esta «experiencia destruida» y «conducta destructiva» en

el terrible caso del hombre poseído de Gadarenes, mencionado por Hardt y Negri como representativo de la «cara oscura» de la multitud [151].

En el texto de Marcos, la multitud como objeto de prácticas represivas por parte del Imperio se compone en su gran mayoría de personas socialmente excluidas y dependientes, marginadas por su fe, físicamente discapacitadas, psicológicamente enfermas y mansas de corazón. Marcos sostiene que es precisamente entre ellas donde se está sembrando un nuevo orden social. Eso incluye a leprosos, a personas con necesidades especiales, a prostitutas, a

viudas, a huérfanos, a recaudadores de impuestos... es decir, a personas en los márgenes de la sociedad. En las parábolas, Jesucristo despliega la táctica del discurso específico. Con ello, describe y recrea la realidad del Reino de Dios, renovando el poder imaginativo y la percepción destruida de la multitud oprimida, lo que la capacita para participar en las prácticas mesiánicas que Jesucristo inaugura. Las parábolas de Jesucristo no son únicamente *historias terrenales con un significado divino*, sino también descripciones concretas de una práctica accesible a la multitud sin voz ni voto.

Dichas parábolas suelen presentar giros sorprendentes e impredecibles, que ponen en tela de juicio las suposiciones afianzadas de la multitud. La parábola sobre el sembrador subversivo describe con claridad cristalina la realidad de la pobreza y el trabajo agrícola, plagado de dificultades que resultaban familiares a todos los residentes de Judea. Esta es la realidad determinada por el suelo árido y sin riego de la Judea ocupada.

El campesino siembra a voleo la semilla y espera obtener el mejor resultado. Este método de siembra estaba extendido por toda Palestina. Primero se siembra la semilla, luego se

ara el campo para que las semillas penetren lo más hondo posible en la tierra, cultivada durante muchas generaciones. En ese proceso, no hay lugar para el optimismo. Lo mejor que cabe esperar es tener un buen año, pese a las malas hierbas y a la pobreza del suelo. Esta imagen del sembrador es una imagen de la pobreza agrícola y de sus críticos. El campesino no solo debe alimentar a su familia y pagar los impuestos sobre la tierra, sino que además tiene que pagar impuestos sobre las ganancias obtenidas con la venta de la cosecha. Si además dispone de muy pocas herramientas, debe alquilar otras,

lo cual incrementa los costes. Y para hacerlo todo aún más difícil, debe guardar semillas para el próximo año, para poder sembrar. Esta especie de política agrícola represiva de la multitud explica que el 75 por 100 de las semillas sembradas se desperdicie, porque nunca germina. Si al final de la temporada la cosecha obtenida no es suficiente, el campesino debe recurrir a préstamos obtenidos de grandes terratenientes, con un interés altísimo, lo que lo obliga a hipotecar la poca tierra que tiene y padecer la servidumbre por deudas. Al final se ve en una situación en la que tiene que vender la tierra por

un precio varias veces inferior a su valor de mercado. Así se convierte en mano de obra barata, y, en los casos más extremos, se vende como esclavo durante cierto periodo de tiempo, para poder pagar la parte principal del préstamo. Los grandes propietarios son cada vez más ricos, mientras que los pobres son cada vez más pobres y se encuentran cada vez en una situación más desesperada.

En ese momento, Jesucristo habla sobre una buena semilla que florece increíblemente y da una cosecha inmensa, cosa que confunde a la multitud. Esperar que un grano dé treinta

es realista, pero esperar que dé cien parece demasiado. En realidad, no sería excesivo para un campesino con una familia que alimentar, impuestos que pagar, semilla que guardar para el año próximo y necesidad de un excedente que compartir con los que no tienen nada. Podría parecer que Jesucristo ha dado una peligrosa embestida contra la racionalidad de los pobres, devastados material y psicológicamente. Sin embargo, cuando Jesucristo habla de las prácticas mesiánicas, tiene otra cosa en la cabeza, que transmite solo enigmáticamente. Los que desean escuchar la parábola de la semilla, el

sembrador y el terreno fértil deben tener oídos y prestar atención. Nada, al parecer, sería más fácil. Observemos más de cerca la parábola del sembrador, que, para Marcos, era la más importante de todas, y que, como veremos más adelante, proporciona la clave hermenéutica para comprender todas las parábolas de Jesucristo [\[152\]](#).

Podemos imaginar un fondo musical sencillo, como el de esa canción del grupo rastafari Bad Brains (uno de los más importantes de América, a mi juicio) que habla de que los mansos heredarán la tierra. En este caso, la teología de Bad Brains es de mayor

ayuda que una exégesis moderna basada en la crítica histórica, porque HR, el cantante, vincula intertextualmente, como hace Marcos, varias tradiciones teológicas en su canción, movido por el deseo de describir de nuevo la realidad política y de llamar al cambio. Evidentemente, los mansos no han heredado ni heredarán la tierra. Pero HR cambia en gran medida el significado de la canción al interpolar el Salmo I:

*Dichoso el hombre
que no sigue el consejo de los
malvados
ni se detiene en la senda de los*

pecadores

*ni se sienta en la reunión de los
cínicos,*

*sino que se complace en la ley del
Señor*

y medita sobre ella día y noche.

*Será como un árbol plantado al
borde de la acequia:*

da fruto en su sazón

y no se marchitan sus hojas;

cuanto emprende prospera.

No así los malvados:

serán paja

que arrebatara el viento.

*En el juicio los malvados no se
levantarán*

ni los pecadores en la asamblea de los justos.

Porque el Señor cuida del camino de los justos,

pero el camino de los malvados acaba mal.

Si interpretamos la canción de HR bajo el prisma del Salmo I, se abre ante nosotros una visión enteramente diferente de la realidad. Eso es precisamente lo que hace Marcos con la parábola de Jesucristo.

Aleluya, niños, aleluya, niños, sí.

Los mansos heredarán la tierra.

Aleluya, niños, aleluya, niños, sí.

Los mansos heredarán la tierra.

*A su debido tiempo, cada uno
pagará*

según las obras que

haya hecho hoy en la Tierra.

*Dios y yo, unidos, viviremos en la
verdad.*

Su majestad, Su majestad

nos ha mostrado un día mejor [153].

Veamos lo que ocurre con la semilla
y de qué clase de semilla habla
Jesucristo:

- La primera porción de granos cae
en la vereda y se la comen los pájaros.

Se trata de una metáfora sobre la informalidad caprichosa, referida en gran medida a la multitud que siguió a Jesucristo, una multitud que lo adoraba cuando entró en Jerusalén, la misma multitud que presenció sus milagros y que más adelante jaleó su condena pública y su violenta muerte.

- La segunda porción de granos cae en terreno rocoso y la abrasa el sol. Se trata de una metáfora para la superficialidad y el desarraigo. La semilla se refiere a la *elite religiosa de Jerusalén*, que no reconoce a Jesucristo y no responde a su llamada, con la excepción de José de Arimatea (Marcos

15, 43).

- La tercera porción cae en la maleza, y pronto muere ahogada por las zarzas y los hierbajos. Aquí, la semilla sirve como metáfora de una obsesión avariciosa y ansiosa de riqueza. En este caso, las zarzas y los hierbajos son la elite política nacional y el gobierno imperial romano, con la excepción del centurión al pie de la cruz, que ofrece la mejor confesión de fe: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios».

- Por último, solo la cuarta porción cae en tierra buena. La expresión «tierra buena» es una metáfora para el cultivo de frutos abundantes. Tan abundantes son

los frutos, que desafían a la imaginación. La última parte de la parábola se refiere a *todos los que desean participar en prácticas mesiánicas*, al margen de la posición que ocupan en la sociedad. Marcos nos habla de que mucha gente respondió a la llamada de Jesucristo y siguió su ejemplo.

Si los discípulos no comprenden esta parábola, ¿cómo la comprenderán otros, teniendo en cuenta que se trata de la clave para comprender todas las demás? Según Fernando Belo, esta parábola resulta crucial porque *es el paradigma de la misión mesiánica de Jesucristo*. No estamos solo ante

Jesucristo el sembrador, que siembra la palabra *en nuestro corazón*, sino que aquí se muestra el éxito o el fracaso de la misión mesiánica, que impulsa toda el relato de Marcos. Asimismo, Jesucristo dice que el Reino de Dios es como un grano de mostaza, una planta que los judíos no cultivaban porque la consideraban una clase de mala hierba que había que controlar para que no destruyera la cosecha. Desde el punto de vista del statu quo, el Reino de Dios no es más que una mala hierba. Por tanto, no es de extrañar que los discípulos necesitaran una explicación para la parábola sobre el sembrador y la inusual

semilla. En sus parábolas, Jesucristo presenta públicamente la doctrina del Reino, mientras que, en privado, aclara a los discípulos todo lo que no han entendido. Por supuesto, cuando se explica por medio de parábolas, su intención no es enmarañar las cosas u ocultarlas, sino revelar lo que ha quedado oculto: con la vara que midamos seremos medidos. Cuando Jesucristo dice que a quien tenga muchas posesiones se le darán más, no lo hace con cinismo. Al fin y al cabo, se trataba de una práctica que sus oyentes conocían perfectamente. Así era la realidad cotidiana de las relaciones agrícolas, en

la que los ricos terratenientes cada vez reunían más poder, mientras que los pobres veían cómo se les arrebatava lo poco que poseían.

Jesucristo no es un demagogo despiadado cuando confirma a la multitud lo que ella sabe perfectamente: las cosas son como son, no podemos cambiar nada, el mundo es así. Sin embargo, por medio de su organización narrativa, Marcos nos está diciendo algo completamente distinto. Marcos está advirtiéndole al lector que *observe* y *escuche* (Marcos 4, 3; 4, 24). Se trata de prácticas mesiánicas. Ver, escuchar. De hecho, a los discípulos se les está

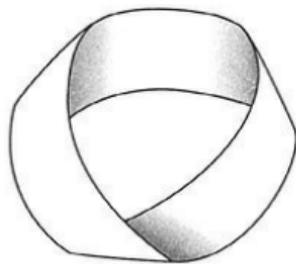
pidiendo que abracen una paciencia revolucionaria. Más adelante, Jesucristo les pide que *recen* y *velen*. El Anuncio de la Palabra es el esparcimiento de la semilla. La semilla del nuevo orden social pasa inadvertida mientras brota, y a los discípulos se les pide que escuchen, observen, recen y velen, sin perder la paciencia. El Jesucristo de Marcos vuelve a hablar al respecto en lo que se conoce como el discurso apocalíptico del capítulo 13, en el que pide perseverancia con el imperativo «¡Estad vigilantes!» (Marcos 13, 37). ¿No estamos ante la forma más radical de práctica mesiánica?

Volvemos a encontrarnos con que el texto de Marcos es una historia circular formada por dos partes, por dos hilos narrativos que pueden tratarse como dos libros independientes. El primer hilo lo constituye Marcos 1, 1 a 8, 7.

El segundo hilo es el resto del Evangelio de Marcos (Marcos 8, 8 a 16, 8). El texto gira sobre el pasaje 8, 22-29, en el que se relata el acontecimiento crucial de toda la historia. En conversación con sus discípulos, Jesús los interpela acerca de sí mismo («¿Quién dicen los hombres que soy yo?», Marcos 8, 27), y a continuación plantea la pregunta crucial: «Y vosotros,

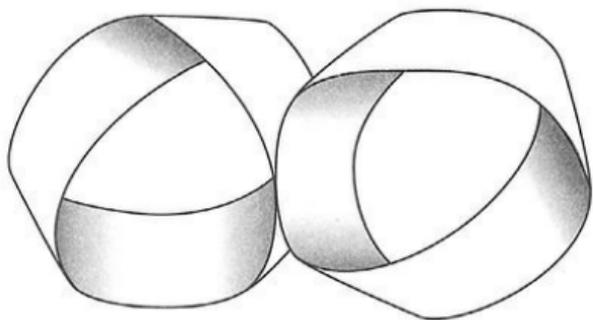
¿quién decís que soy?». Es una pregunta que se nos hace a nosotros, los lectores. ¿Quién pensamos que es Jesucristo? Todas las respuestas que demos nos comprometemos, pero no podemos dejar de dar una. Si no tenemos nada que responder, debemos seguir el camino de los discípulos, hasta obtener una respuesta, pues la historia procede en círculos.

François Laruelle, el «inventor» de la no filosofía, me ha ayudado a interpretar el Evangelio de Marcos. Laruelle propone un modelo conocido como banda de Moebius.



En el texto de Marcos, la banda se multiplica por dos, de manera que no solo conecta las dos partes del relato sobre Jesucristo, sino que, además, nos ayuda a responder a la pregunta que nos plantea como lectores. La forma retorcida de la banda lleva al lector y al practicante (el discípulo) desde la parte externa hasta la parte interna, y viceversa. La circularidad de la banda de doble cara, tal como la propone Laruelle, explica de la forma más

sencilla el mensaje que el Evangelio de Marcos envía al lector.



Después invitó a la gente [*ochlos* — multitud] a reunirse con sus discípulos, y les dijo: «El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, cargue con su cruz y me siga, porque si uno quiere salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su

vida por mí y por la buena noticia, la salvará. A ver, ¿de qué le sirve a uno ganar el mundo entero si malogra su vida? Y ¿qué podrá dar para recobrarla? Porque si uno se avergüenza de mí y de mis palabras entre la gente esa, idólatra y pecadora, también este Hombre se avergonzará de él cuando venga con la gloria de su Padre entre los santos ángeles». (Marcos 8, 34-38)

La entrada «antitriunfal» de Jesucristo en Jerusalén se produce

dentro de este marco narrativo. Desde los márgenes de la sociedad, la periferia de Judea, Marcos describe la llegada de Jesucristo a la sede del poder de una manera inusual e imaginativa. El camino del discipulado radical parte del desierto, que nadie controla, pasa por topónimos paganos rurales y llega hasta la sede del poder en Jerusalén, donde gobierna una elite urbana de diferentes procedencias. Sin ocultar su ironía, Marcos se concentra en mostrarnos que no encontraremos a Dios en el Templo de Jerusalén (garantía, para todo judío, de la presencia de Dios entre su gente), sino en el desierto. De hecho, podría

considerarse que el desierto es un lugar privilegiado del discipulado radical, pues en él es donde, de forma especialmente apocalíptica, comienza el propio texto.

Marcos nos da el topónimo específico, aunque ambivalente, del desierto. El desierto es un lugar de coerción, angustia, exilio y, sobre todo, suplicio; de ahí que apenas tengamos declaraciones positivas sobre él. Es un lugar complicado, un lugar de recreo para los malos espíritus y los demonios. Cuando estamos en él, solo debemos responder a una pregunta: ¿cómo sobrevivir? Pero el desierto es también

un espacio de silencio y paz, ajeno al ruido de la ciudad y la civilización. En el desierto no hay peleas por el espacio, ni lugar para las nimiedades como en la ciudad; además —cosa muy importante—, el desierto ofrece una especie de protección, porque todos los vínculos sociales están rotos y las necesidades físicas se reducen a la mínima expresión. Vamos al «desierto» cuando queremos alejarnos de la ciudad y de su estilo de vida «complejo y urbano». Marcos nos avisa de que debemos adoptar la práctica mesiánica primordial de confesar nuestros pecados, que comienza, paradójicamente, en el

desierto, dado que el desierto es el único lugar privilegiado para encontrar a Dios. Pero, al mismo tiempo, el desierto es un lugar del que marcharse, para enfrentarse ideológicamente a la elite que ocupa las sedes del poder y oprime a los pobres en los márgenes de la sociedad. Marcos describe este viaje a la sede del poder de una manera lúcida y «moderadamente» deconstructiva.

En el caso de Marcos, habría que comprender la deconstrucción como una estrategia de interpretación específica, que pone en duda toda taxonomía estructural privilegiada introduciendo

una nueva diferencia, huella y suplemento a la interpretación. La deconstrucción insiste en un resto marginal irreductible que produce heterogeneidad al insistir en digresiones, citas, comentarios y parodias. Y, por último, habría que concebir la deconstrucción en este caso como una herramienta que pone en tela de juicio una interpretación que afirma ser privilegiada. Comprendida de este modo, la deconstrucción en el caso de Marcos puede ser una forma de estrategia política.

Sostendré que, en su texto, Marcos deconstruye el escenario mesiánico, al

negarse a respaldar ninguna versión del mesianismo judío, mientras que, al mismo tiempo, nunca descarta el discurso mesiánico; de hecho, indirectamente, lo apoya. Ched Myers observa que Marcos describe a todos los opositores al Reino de Dios con ironía y amargura; de hecho, los *caricaturiza*, ofreciendo «una viñeta política que, para resultar efectiva, debe ser al mismo tiempo exagerada y absolutamente reconocible» [152].

Asimismo, Marcos hace un retrato de los discípulos en el que aparecen asombrados, ansiosos y asustados. Los discípulos son los que no saben, no

pueden y no quieren. No tienen fe y no reconocen el camino del discipulado radical (Marcos 10, 32). La grotesca entrada de Jesucristo en Jerusalén tiene, específicamente, una función pedagógica terapéutica para los discípulos. Es bien sabido que la mejor forma de «aliviar» los momentos de nerviosismo o de incertidumbre es provocar unas risas mediante un chiste o una broma. Un chiste fino pronunciado en público puede introducir un cambio de perspectiva que nos haga ver las cosas de una manera completamente nueva. Esa es la clase de cambio que los discípulos necesitan ante los problemas

que deben afrontar. De Certeau afirma que el sesgo paródico del teatro callejero de Jesucristo es una práctica cotidiana de resistencia, mientras que Sloterdijk lo tacha de cinismo.

Una incisión quirúrgica inesperada puede crear una nueva visión de nosotros mismos, que no habíamos advertido hasta entonces, obsesionados como estábamos con nuestras fobias y fijaciones. Eso es lo que hace Jesucristo con su «carnavalesca» entrada en Jerusalén a lomos de un borrico. Es su manera de parodiar el título de Mesías, que representa, en un nivel simbólico, una compleja estructura de poder. Al

mismo tiempo, es una forma instructiva de aligerar la pesada carga de ansiedad de sus discípulos. Para todos cuantos desean seguir a Jesucristo, Marcos no ofrece soluciones instantáneas, pues en el caos político del «estado de emergencia» en el que se encontraba la comunidad interpretativa de Marcos entre el 66 y el 70 d.C. no hubiera sido factible. Marcos intenta confundirnos, pese a todo, con su estrategia intertextual, evocadora en gran medida de lo que Mijaíl Bajtín describe como la construcción de formas literarias parcialmente folclóricas de carácter paródico y satírico, conocida con el

nombre de carnavalización. En el caso de Marcos, comprendemos la intertextualidad como un análisis textual que se plantea la cuestión de la variedad de interconexiones entre diversos textos, correspondiente a una «producción material de significado» específica en el seno de las distintas comunidades interpretativas existentes «detrás» del propio texto.

Jesucristo llega con sus discípulos a las afueras de Jerusalén y se marcha a Betania, en el Monte de los Olivos, topónimo mesiánico y heterotopía de la futura batalla apocalíptica entre el pueblo del Señor y las naciones

enemigas [155]. Naturalmente, Marcos aspira a volver a simbolizar esta escatología y la coloca en el marco de la guerra civil que está presenciando mientras escribe. Jesucristo envía a dos de sus discípulos a preparar su entrada en Jerusalén: se trata de una táctica de solidaridad práctica con vistas a realizar una acción arriesgada y subversiva. Marcos desea demostrar que los sicarios, los zelotes y otros movimientos políticos y revolucionarios no eran los únicos que contaban con una amplia red de colaboradores e instigadores. Pone de manifiesto que el grupo de Jesucristo también estaba bien

organizado dentro de Jerusalén, la sede del poder. Marcos nos relata la historia de la entrada de Jesucristo en Jerusalén con el mayor grado de ironía posible, reduciendo al absurdo toda forma de triunfalismo mesiánico que hubiera podido esperar una población esclavizada y anhelante de libertad.

El ciego Bartimeo es el primero en ver que Jesucristo es «Hijo de David» (Marcos 10, 46-52). «Hijo de David» es un título real y un complejo símbolo teopolítico comprensible para todos los judíos de aquella época. Si Jesucristo hubiera sido un «pretendiente al trono», lo esperable es que hubiese llegado a la

toma de posesión en Jerusalén con gran pompa imperial, caballos, carrozas, un ejército poderoso, una guardia personal y otros símbolos regios. Sin embargo, se conduce de la manera completamente opuesta. Al entrar en la metrópolis palestina a lomos de un borrico —una forma de «teatro político callejero»—, ridiculiza, parodia, banaliza y lleva hasta el absurdo los símbolos políticos del «reino terrenal», encarnado, en el caso de Marcos, por el Imperio romano. Con ese acto descabellado, y dentro de un «carnaval litúrgico», el carpintero de Nazaret no solo se burla del título de emperador, sino que pone en tela de

juicio la propia idea de mesianismo, al tiempo que hace reír a la muchedumbre, y en especial a sus angustiados discípulos.

Marcos construye ese episodio con sumo cuidado desde un punto de vista intertextual, como un paradigma socio-literario autónomo que servirá para legitimar la confrontación de Jesucristo con la elite política y religiosa de Jerusalén (Marcos 11, 14 a 12, 40). Marcos hace claramente referencia a acontecimientos del glorioso pasado judío que entrelaza cuidadosamente con el presente, para poner en entredicho:

- un mesianismo ideológico

populista y un apocalicticismo fatalista popular;

- una mitología nacionalista (legitimada por medio de la práctica banal de la violencia);

- el folclore guerrillero de las bandas de campesinos que odian con la misma intensidad a los ricos, a la elite judía que actúa en connivencia con ellos y a las fuerzas de ocupación romanas.

¿Cómo da cumplimiento e interpreta Marcos las profecías del Antiguo Testamento? La respuesta es: mediante un modelo subversivo de resistencia a la ideología dominante del mesianismo nacionalista. El paradigma textual de

Marcos es el profeta apocalíptico Zacarías, apenas legible o transitable: «Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén; mira a tu rey que está llegando: justo, salvador, humilde, cabalgando un asno, una cría de borrica» (Zacarías 9, 9). Basta con emplear palabras como «justo», «salvador», «humilde», o, mejor, «cabalgando un asno» para ofrecer un contraste a la entrada triunfalista y la victoria militar de Simón Macabeo, sobre el que habla el Libro de los Macabeos:

El día veintitrés del mes

segundo del año ciento setenta y uno entraron los judíos en la acrópolis, entre vítores, con ramos de palmas, cítaras, platillos y arpas, con himnos y canciones, porque había sido derrotado el mayor enemigo de Israel (I Macabeos 13, 51).

Marcos sitúa la entrada de Jesucristo en Jerusalén a medio camino entre esos dos textos, otorgándole un significado completamente distinto. Pero esos dos textos se entremezclan con varios textos y alusiones del Antiguo Testamento a ellos (Génesis 49, 11; I

Samuel 6, 7; II Reyes 9, 13; Salmo 118, 25), que Marcos organiza cuidadosamente y con gran precisión en un *collage* que muestra, a modo de palimpsesto, distintas imágenes bajo diversas refracciones de luz. Marcos no solo interpreta los acontecimientos políticos que hay detrás del texto de la «historia de la salvación», sino que los lee y los inscribe en las relaciones sociales, económicas y culturales de su tiempo, en las que, probablemente de forma indirecta, participaba. Concretamente, la historia de Marcos es una interpretación histórica pensada para el presente. La entrada de

Jesucristo en Jerusalén no se parece en absoluto a la entrada de Menajem, que se había convertido en uno de los líderes de la rebelión, uniéndose a otros «rebeldes» menos organizados contra Roma en el año 66 d.C. Tampoco la entrada de Jesucristo es similar a la de otro pretendiente mesiánico al trono, Simón bar Giora, o a la del radical Juan de Giscala. Estos tres aspiraban al título real mesiánico y se peleaban entre sí, lo que debilitaba la defensa de Jerusalén, por lo demás muy bien organizada, durante un «estado de emergencia» que duró cuatro años.

Permítasenos recurrir a los estudios

sociológicos de Horsley y Hanson sobre aquella época para presentar de manera resumida la realidad política que hay «detrás» del texto de Marcos, el estado de emergencia en el que critica a esos pretendientes mesiánicos al trono. La entrada pacífica y humilde de Jesucristo en Jerusalén no es, como ya hemos dicho, ni remotamente similar a la entrada del rebelde Menajem, líder de los sicarios (quien, según algunos, era hijo o nieto de Judas el Galileo), que atacó los arsenales de Herodes en el año 66 d.C. junto a otros rebeldes y «ladrones» en la fortificación de Masada. Menajem armó a los hombres

que había reunido en la rural Galilea y, junto a otros insurgentes, comenzó una violenta revuelta, en cuyo transcurso tomó rápidamente Jerusalén. Aunque no es el responsable del levantamiento de Jerusalén, se afirmó como jefe de diversos grupos zelotes de la ciudad. Gracias a su notable capacidad organizativa (y pese a que sus seguidores estaban en minoría), reunió lo que se conoce como la coalición zelota, en la que tenía su propio cuerpo de guardaespaldas, y se proclamó rápidamente «rey».

Los seguidores de Menajem (una banda heterogénea de sicarios) fueron

responsables de los asesinatos del sumo sacerdote Anás y de su hermano Ezequiel, cometidos al comienzo de la revuelta. El escritor portugués Fernando Belo, el intérprete de izquierdas más radical de la historia de Jesucristo, atribuye esta afirmación a Flavio Josefo [156]. Hay un hecho interesante que merece señalarse: nada más entrar al tesoro y archivo del Templo, el jefe rebelde dio orden de que se quemaran todos los libros y listas de acreedores. Al parecer, pensó que así destruiría el poder de la elite religiosa y las autoridades políticas que sometían al pueblo mediante distintos tipos de

préstamos y tasas de interés, manteniéndolos bajo el yugo de las deudas y la esclavitud.

Como nos muestra Marcos, Jesucristo no se parece en lo más mínimo a otro aspirante mesiánico, Simón bar Giora, que tomó parte, como Menajem, en el levantamiento contra los romanos como jefe de la defensa de Jerusalén. Solo podemos imaginar la lucha que debió de producirse entre el pretendiente real Menajem y el pretendiente mesiánico Simón cuando el radical Juan de Giscala salió a la arena política. Además de Juan, Eleazar ben Ya'ir, capitán de la guardia del Templo,

desempeñó también un papel decisivo: era hijo de Anás y dio muerte al asesino de su padre, Menajem. No debemos olvidar que, en la época del sitio, se habían entablado negociaciones con los romanos que solo agravaban la lucha interna zelota por el poder en Jerusalén. Juan era otro pretendiente mesiánico que no resultaba completamente inofensivo, dado que había congregado a una considerable banda de campesinos descontentos al norte de Galilea con la que había formado una respetable unidad militar.

Mientras tanto, Simón se convirtió en un renegado, un ladrón y un déspota,

que fracasó políticamente porque no se hizo con el control de las guerrillas de los sicarios, bien organizadas y que tenían puntos de control en las colinas cercanas. Sin embargo, eso no le disuadió de su violento intento de conquistar y formar un gobierno provisional. Como estrategia política, proclamó el final de la esclavitud y el endeudamiento, con lo que consiguió un poderoso ejército y empezó a comportarse como un rey. Consolidó sus filas y, con unas fuerzas militares relativamente grandes y bien pertrechadas, capturó sin batallar Idumea y Judea (conquistas que le

proporcionaron un sólido apoyo logístico en forma de comestibles, armas y tropas), pero perdió el control de Jerusalén. Siguió una lucha interna por la ciudad (lo que debilitó sus defensas, hasta entonces bien organizadas) entre Simón y Juan, a quien los «padres de Jerusalén» (sacerdotes, fundamentalmente, que no pertenecían a la aristocracia) había empezado a dar sostén, e, inesperadamente, Juan recibió un enorme apoyo por parte de los zelotes que guardaban el Templo. Simón asesinó a varias figuras prominentes del sanedrín, incluido Mateo, perteneciente a una de las familias de sumos

sacerdotes e hijo de Boeto (quien había organizado la entrada de Simón en Jerusalén al comienzo de la revuelta), acusándolo de alta traición y connivencia con los romanos [157].

Sin embargo, cuatro años después de la «revolución» judía, Jerusalén estaba en manos de Vespasiano, pese a la valerosa defensa de la ciudad durante los cinco meses de asedio. En septiembre del 70 d.C., el Templo cayó en manos de los romanos, y los zelotes entregaron su vida con coraje. Simón intentó huir con algunos de sus seguidores más fanáticos, pero fue capturado. Con túnica blanca, tocado

púrpura y envuelto en una capa real, se presentó en el templo en ruinas y, casi simbólicamente, ofreció su vida en sacrificio a Dios en el altar demolido. Sin embargo, a diferencia de Juan, encarcelado y ejecutado como el más bajo de los criminales y rebeldes, a Simón lo escoltaron hasta Roma con una ceremonia casi solemne, como prueba del triunfo de Vespasiano en Judea. Allí lo condenaron a muerte como rey de los judíos.

Mi deseo al introducir esta amplia digresión histórica era aclarar el relato de Marcos sobre la entrada de Jesús en Jerusalén, que comienza con unos

auspicios elocuentes y sugestivos, dirigidos a los actores de la historia: «¿Por qué lo hacéis?». Dicho de otro modo, ¿por qué lo preparáis todo así para que Jesucristo entre en Jerusalén como lo hicieron Menajem o Simón bar Giora, como lo hicieron los autoproclamados reyes y mesías? Esas opciones tan desagradables resultaban inconcebibles para Marcos. Para el Mesías de Marcos, del que habían hablado el Libro de los Macabeos y el profeta Zacarías, la entrada en Jerusalén no entrañaba un asedio militar, un levantamiento, una revolución o la quema de los archivos del templo.

Jesús entra en el Templo de Jerusalén a una hora bastante tardía, discretamente, hasta podría decirse que con modestia; echa un vistazo y vuelve a Betania. Al día siguiente vuelve al Templo, y allí comienza su enfrentamiento público con la elite religiosa y política, los sumos sacerdotes, los escribas, los miembros del consejo, los fariseos, los herodianos, los saduceos y los zelotes. Se trata de una actitud bastante inesperada para alguien que aspira al título de Mesías. Evidentemente, el Jesús de Marcos tiene en mente algo completamente distinto. ¿Quién sabe lo

que será? Aunque lo han recibido con saludos mesiánicos y le han presentado símbolos mesiánicos (ramas de palma, mantos) que indican que se trata de un aspirante al trono, el Jesucristo de Marcos rechaza el menor asomo de identificación mesiánica. Su conducta en el Templo y el conflicto que provoca con la elite religiosa y política sugiere que estamos ante un nuevo concepto de mesianismo. En ella, el hombre de Nazaret se identifica con los desamparados, con las personas despojadas de poder y con la multitud, «encarnada» por una pobre viuda que hace una donación a un Templo corrupto

que no tardará en quedar destruido «hasta que no quede piedra sobre piedra» (Marcos 13, 2). Las prácticas mesiánicas son una anticipación de esa destrucción y un modelo para conducirse en la vida cuando las viejas estructuras están en ruinas y en el horizonte no hay nada nuevo.

Marcos nos ofrece una interpretación radicalmente diferente del mesianismo de Jesucristo, en la que el significado más evidente permanece oculto. Lo que parece querernos sugerir es que solo se puede llegar a conocer al Mesías participando en prácticas mesiánicas: oyendo y viendo, velando y

rezando. A pesar de que el modelo de la comunidad de Marcos es bastante específico, acoge como aliados a quienes no pertenecen formalmente a ella, si bien expulsa a los «espíritus ideológicos malignos» en nombre de Jesucristo. Él mismo se lo confirma a los discípulos con una sencilla fórmula inclusiva: «quien no está contra nosotros, está con nosotros». Se trata de otro motivo para respaldar una práctica mesiánica propia del cuerpo de la comunidad nómada que se encamina hacia Jerusalén.

Si tu mano te pone en

peligro, córtatela; más te vale entrar manco en la vida que ir con las dos manos al quemadero, al fuego que no se apaga. Y si tu pie te pone en peligro, córtatelo: más te vale entrar cojo en la vida que con los dos pies ser echado al quemadero. Y si tu ojo te pone en peligro, sácatelo: más te vale entrar tuerto en el Reino de Dios que ser echado con los dos ojos al quemadero, donde su gusano no muere y el fuego no se apaga. De hecho, cada cual será salado a fuego. Buena cosa es la sal; pero si la sal pierde el gusto,

¿con qué la sazonaréis? Que no falte entre vosotros la sal y convivid así en paz. (Marcos 9, 43-50)

La mano, el pie y el ojo son metáforas de virtudes que representan al mismo tiempo porciones de una comunidad fundada en la virtud. Las prácticas mesiánicas de dicha virtud colocan en un orden paradójicamente inverso la secuencia «fe, esperanza y caridad»: la que ahora tenemos es «caridad, esperanza y fe». La mano es una metáfora de la caridad. Es el órgano con el que nos alimentamos, el símbolo

del trabajo, el miembro que usamos para defendernos, saludarnos y tocar a la comunidad. Un dedo extendido y un puño cerrado son una expresión autoritaria de poder concentrado en una sola persona, mientras que los brazos y las manos extendidas representan el poder de la participación y la solidaridad basadas en la caridad. La pierna y el pie son una metáfora de la esperanza, con la que avanzamos hacia el futuro. Los pies nos hacen movernos, conquistan el espacio y nos permiten caminar juntos. Para acudir en ayuda de alguien y ofrecerle la mano, primero tenemos que desear verla con el ojo de

la fe. Los ojos nos ayudan a entablar un primer contacto, a iniciar una relación y a abrirnos a quienes deseamos que nos conozcan. Si queremos conocerlos, los miramos a los ojos; si no, eludimos su mirada. No se trata solo de lujuria, a la que los ojos nos incitan, sino del deseo de no querer ver lo evidente, o de ver solo lo que queremos, lo cual es una forma de ceguera. Escandalizamos a otros cuando no tenemos el valor de mirarlos a los ojos, porque los ojos representan la fe. No es una coincidencia que Marcos nos llame a las prácticas mesiánicas de la escucha, la contemplación, la oración y la vigilia.

Por supuesto, los discípulos no logran llevarlos a cabo en los momentos más difíciles de la mortal angustia en Getsemaní (Marcos 14, 30). Lo más sencillo parece indescriptiblemente difícil. Las prácticas mesiánicas no salen gratis. Aunque parezcan notablemente inocuas e ingenuas, son profundamente subversivas y peligrosas. Como expresa perfectamente Ched Myers:

El *novum* literario llamado Evangelio de Marcos apareció como respuesta a una crisis histórica e ideológica

engendrada por la guerra judía. En aquel momento apocalíptico, una comunidad luchaba para mantener su resistencia no violenta ante los ejércitos romanos, la clase dirigente judía y los reclutadores de rebeldes, mientras sembraba las semillas de un nuevo orden revolucionario mediante la práctica y el proselitismo. Sin duda, el 69 d.C. no era el mejor momento histórico para llevar a cabo un experimento social radical. Tal vez eso explique la urgencia del relato, sus

perspectivas de sufrimiento y su
ideología del fracaso y de un
nuevo comienzo [158]

**Referencias de
"La mistagogía de la
revolución"
y de los capítulos 2, 4,
6 y 8**

Adorno, Th. W., *Minima moralia*, 153
[ed. cast.: *Minima moralia*, trad. de J.
Chamorro, Madrid, Akal, 2004].

Agamben, G., *Homo Sacer: Sovereign
Power and Bare Life*, Palo Alto,

Stanford University Press, 1998. [ed. cast.: *Homo sacer*, trad. de A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2010].

Aichele, G. y Phillips, G., «Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis», *Semeia* 69/70 (1996), pp. 7-18.

Alighieri, Dante, *The Divine Comedy*, Londres, Cassell & Company Ltd., 1892 [ed. cast.: *Divina Comedia*, trad. de Á. Crespo, Barcelona, Planeta, 1983].

Althusser, L. y Balibar, É., *Reading Capital*, Nueva York, Verso, 2009 [ed. cast.: *Para leer «El capital»*, trad. de M. Harnecker, Madrid, Siglo XXI de

España, 2010].

Agustín, santo, obispo de Hipona, *City of God*, en Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, primera serie, tomo 2, Buffalo (NY), Christian Literature Publishing Co., 1887. Revisada y editada para *New Advent* por Kevin Knight [<http://www.newadvent.org/fathers/1201> [ed. cast.: *La ciudad de Dios*, trad. de S. Santamarta *et al.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009].

— *Confessions*, en Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, primera serie, tomo 1, Buffalo (NY),

Christian Literature Publishing Co.,
1887. Revisada y editada para *New
Advent* por Kevin Knight
[<http://www.newadvent.org/fathers/1101>
[ed. cast.: *Confesiones*, trad. de P.
Rodríguez, Madrid, Alianza, 1990].

Ayres, E., *God's Last Offer*, Nueva York,
Four Walls Eight Windows, 1999.

Badiou, A., *Infinite Thought: Truth and
the Return to Philosophy*, Londres,
Continuum, 2003.

— *Polemics*, Londres, Verso, 2006.

— *Saint Paul: The Foundation of*

Universalism, Palo Alto, Stanford University Press, 2003 [ed. cast.: *San Pablo: la fundación del universalismo*, trad. de D. Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999].

Barthes, R., *The Pleasure of the Text*, Nueva York, Hill & Wang, 1975 [ed. cast.: «*El placer del texto*» y «*Lección inaugural*», trad. de Ó. Terán, Madrid, Siglo XXI de España, 2007].

Belo, F., *A Materialistic Reading of the Gospel of Mark*, Nueva York, Orbis Books, 1981 [ed. cast.: *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, trad. de J. Azcona y F. Sayés, Estella,

Verbo Divino, 1975].

Bell, D. M., *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, Londres, Routledge, 2001 [ed. cast.: *Teología de la liberación tras el fin de la historia: la renuncia a dejar de sufrir*, trad. de F. J. Martínez, S. Montiel y G. Prats, Granada, Nuevo Inicio, 2009].

Bencivenga, E., *Hegel's Dialectical Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Benjamin, W., «Theses on the Philosophy of History», *Illuminations*,

Nueva York, Schocken Books, 1969 [ed. cast.: «Tesis de filosofía de la historia», *Discursos interrumpidos*, trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1973].

Benslama, F., *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, París, Aubier, 2002.

Bienenstock, M., «Qu'est-ce que "l'esprit objectif" selon Hegel?», en O. Tinland (ed.), *Lectures de Hegel*, París, Livre de poche, 2005, pp. 223-267.

Boccaccio, G., *The Life of Dante*, Cambridge (MA), Riverside Press, 1904 [ed. cast.: *Vida de Dante*, trad. de C.

Alvar, Madrid, Alianza, 1993].

Borges, J. L., «The Cruel Redeemer Lazarus Morell: The Remote Cause», *A Universal History of Iniquity*, Nueva York, Penguin Classics, pp. 7-15 [ed. cast.: «El atroz redentor Lazarus Morell», en *Historia universal de la infamia*, Madrid, Alianza/Emecé, 1998].

Carnegy, P., *Wagner and the Art of Theatre*, New Haven, Yale University Press, 2006.

Cary, Ph., *Augustine's Invention of the Inner Self: the Legacy of a Christian Platonist*, Londres, Oxford University

Press, 2000.

Cavanaugh, W. T., *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998.

Certeau, M. de, *The Capture of Speech & Other Political Writings*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

— *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 2002.

— *The Mystic Fable*, Chicago,

University of Chicago Press, 1995 [ed. cast.: *La fábula mística*, trad. de L. Colell, Madrid, Siruela, 2006].

Chesterton, G. K., *Orthodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1995 [ed. cast.: *Ortodoxia*, trad. de M. Temprano, Barcelona, Acantilado, 2013].

— *The Everlasting Man*, San Francisco, Ignatius Press, 1993.

— *The Man Who Was Thursday: A Nightmare*, Nueva York, Modern Library, 2001 [ed. cast.: *El hombre que fue Jueves*, trad. de J. R. Hernández, Madrid, Valdemar, 2006].

— «The Slavery of the Mind», *Collected Works*, San Francisco, Ignatius Press, 1990, pp. 289-291.

— *Vjecni covjek*, Split, Verbum, 2005 [ed. cast.: *El hombre eterno*, trad. de M. Ruiz, Madrid, Cristiandad, 2007].

Crockett, Cl., *A Theology of the Sublime*, Londres, Routledge, 2001.

Cunningham, C., *A Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing and the Difference of Theology*, Londres, Routledge, 2002.

Diderot, D., «Observations sur Hemsterhuis», en *Oeuvres complètes*, tomo 24, París, Hermann, 2004, pp. 215-419.

Dupuy, J.-P., *Petite métaphysique des tsunamis*, París, Seuil, 2005.

Ess, J. van, «Muhammad and the Qur'an: Prophecy and Revelation», en H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron y H. Bechert (eds.), *Christianity and the World Religions*, Garden City (NY), Doubleday, 1986 [ed. cast.: *El cristianismo y las grandes religiones*, trad. de J. M. Bravo y R. Godoy,

Madrid, Cristiandad, 1987].

Fawcett, B. (ed.), *How to Lose a Battle: Foolish Plans and Great Military Blunders*, Nueva York, Harper, 2006 [ed. cast.: *Cómo perder una batalla*, trad. de E. Sánchez, Barcelona, Inédita, 2009].

Gunjevic, B. y Matvejevic, P., *Tko je tu, odavde je: Povijest milosti*, Zagreb, Naklada Ljevak, 2010.

Habermas, J., *The Future of Human Nature*, Cambridge (UK), Polity Press, 2003 [ed. cast.: *El futuro de la naturaleza humana: hacia una*

eugenesia liberal, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2009].

Hadot, P., *Plotinus, or, the Simplicity of Vision*, Chicago, Chicago University Press, 1993 [ed. cast.: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, trad. de T. Solana, Alpha Decay, 2004].

Hardt, M. y Negri, A., *Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000 [ed. cast.: *Imperio*, trad. de A. N. Bixio, Barcelona, Paidós, 2005].

Hart, D. B., *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.

Hauerwas, S., *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, Boulder, Westview Press, 1997.

Hays, Richard B., *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: a Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco, Harper Collins, 1996.

Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, Reason in History*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1975 [ed. cast.: *Lecciones sobre*

la filosofía de la historia universal, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 2012; *La razón en la historia*, trad. de C. A. Gómez, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972].

— *Philosophy of History*, Kitchener, Batoche Books, 1900.

— *Lectures on the History of Philosophy*, Nueva York, Dover Publications, 1956 [ed. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2005].

— *Lectures on the Philosophy of*

Religion, University of California Press, 1988 [ed. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. de R. Ferrara, Madrid, Alianza, 1984].

— *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977 [ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, trad. de M. Jiménez, Valencia, Pre-Textos, 2006].

— *Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

— *Philosophy of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

— *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, tomo 3, Leipzig, Verlag Philip Reclam, 1971.

— *Werke*, tomo 17, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1969.

Heidegger, M., «Only a God Can Save Us», en R. Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge (MA), MIT Press, 1993 [ed. cast.: «Ya solo un dios puede salvarnos», *Escritos sobre la Universidad alemana*, trad. de R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 21996].

Hodgson, P. C. (ed.), *G. W. F. Hegel: Theologian of the Spirit*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers, 1997.

Hoelzl, M. y Ward, G., *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Political Culture*, Londres, Continuum Press, 2008.

Horgan, J., *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*, Reading (MA), Addison-Wesley, 1996 [ed. cast.: *El fin de la ciencia*, trad. de B. Moreno, Barcelona, Paidós, 1998].

Horsley, R. A. y Hanson, J. S., *Bandits, Prophets & Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Minneapolis, Winston Press, 1985.

Insole, Ch. J., *The Politics of Human Frailty: A Theological Defense of Political Liberalism*, Londres, SCM Press, 2009.

Karic, E., *Hermeneutika Kur'ana*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 1990.

Khair, M., «Hegel and Islam», en *The Philosopher* 90, 2 (2002)

[<http://www.the-philosopher.co.uk/hegel&islam.htm>].

Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton, Princeton University Press, 1941 [ed. cast.: *Post scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*, trad. de J. Teira y N. Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2011].

Either/or: A Fragment of Life, tomo I, Nueva York, Doubleday, 1959 [ed. cast.: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, t. I, ed. y trad. de B. Sáez y D. González, Madrid, Trotta, 2006].

Kocbek, E., *Svedocanstvo: dnevnicki zapisi od 3. maja do 2. Decembra 1943*, Belgrado, Narodna knjiga, 1988.

Kurzweil, R., *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Londres, Phoenix, 1999 [ed. cast.: *La era de las máquinas espirituales*, trad. de M. A. Galmarini, Barcelona, Planeta, 1999].

Lacan, J., *Écrits: A Selection*, Londres, Routledge, 1977.

— *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Londres, Penguin

Books, 1979 [ed. cast.: *El seminario, libro 11*, trad. de J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987].

— *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb, Naprijed, 1986.

— *The Seminar of Jacques Lacan. Tomo 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1988 [ed. cast.: *El seminario, libro 2*, trad. de I. M. Agoff, Buenos Aires, Paidós, 1987].

— *Écrits. A Selection*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2004 [ed. cast.:

Escritos, trad. de T. Segovia y A. Suárez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013].

— *Le triomphe de la religion, précédé de Discours aux Catholiques*, París, Seuil, 2004.

Leader, D., *Stealing the Mona Lisa: What Art Stops Us from Seeing*, Londres, Faber & Faber, 2002.

Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955 [ed. cast.: *Tristes trópicos*, trad. de N. Bastard, Barcelona, Paidós, 2011].

Lubac, H. de, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, tomo 1, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.

Lukács, G., *Political Writings, 1919-1929: The Question of Parliamentarianism and Other Essays*, Londres, New Left Books, 1972.

Malabou, C., *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*, Londres, Routledge, 2004.

Marx, K., *Capital*, tomo I, Harmondsworth, Penguin Books, 1990

[ed. cast.: *El capital*, trad. de V. Romano, Madrid, Akal, 2000].

Matvejevic, P., *Mediterranean, A Cultural Landscape*, Berkeley, University of California Press, 1999 [ed. cast.: *Breviario mediterráneo*, trad. de L. F. Garrido y T. Pistelek, Barcelona, Destino, 2008].

— *Between Exile and Asylum: An Eastern Epistolary*, Budapest, Central European University Press, 2004 [ed. cast.: *Entre asilo y exilio: epistolario oriental*, trad. de L. F. Garrido y T. Pistelek, Valencia, Pre-Textos, 2003].

— *The Other Venice: Secrets of the City*, Londres, Reaktion Books, 2007 [ed. cast.: *La otra Venecia*, trad. de L. F. Garrido y T. Pistelek, Valencia, Pre-Textos, 2004].

Milbank, J., «The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi», en J. Milbank, C. Pickstock y G. Ward (eds.), *A Radical Orthodoxy: New Theology*, Londres, Routledge, 1998, pp. 21-37.

— «The Programme of Radical Orthodoxy», en L. Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic*

Enquiry, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 33-45.

— *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Londres, Routledge, 2003.

— *Theology and Social Theory*, Oxford, Blackwell, 2006 [ed. cast.: *Teología y teoría social: más allá de la razón secular*, trad. de J. M. Villanueva, Barcelona, Herder, 2004].

— “Postmodern Critical Augustinianism”: a Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions», en J. Milbank y S. Oliver (eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*,

Londres, Routledge, 2009.

— «Without Heaven There is Only Hell on Earth: 15 Verdicts on Žižek's Response», *Political Theology* 11, 1 (2010), pp. 126-135.

Milbank, J.; Davis, C. y Žižek, S., *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Grand Rapids, Brazos Press, 2010.

Milbank, J.; Pickstock, C. y Ward, G., «Suspending the Material: The Turn of Radical Orthodoxy», en J. Milbank, C. Pickstock y G. Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Londres,

Routledge, 1998, pp. 1-20.

Milbank, J.; Ward, G. y Wyschogrod, E., *Theological Perspectives on God and Beauty*, Londres, Continuum Press, 2003.

Milbank, J.; Davis, C. y Žižek, S. (eds.), *Theology and the Political: The New Debate*, Durham, Duke University Press, 2005.

Miranda, J., *Communism and the Bible*, Nueva York, Orbis Books, 1982.

Myers, Ch., *Who Will Roll Away the Stone? Discipleship Queries for the*

First World Christians, Nueva York, Orbis Books, 1999.

— *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Nueva York, Orbis Books, 2000.

Nancy, J.-L., *Noli me tangere: On the Raising of the Body*, Nueva York, Fordham University Press, 2008 [ed. cast.: *Noli me tangere: ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, trad. de A. López y A. del Río, Madrid, Trotta, 2006].

Negri, A., *Negri on Negri: Antonio Negri in Conversation with Anne*

Dufourmantelle, Londres, Routledge, 2004.

Nikolaidis, A., *Mimesis*, Zagreb, Durieux, 2003.

O'Donnell, J., *Commentary on Books 8-13. Confessions*, tomo III, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Oden, Th. C. (ed.), *The Humor of Kierkegaard: An Anthology*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

Pabst, A. y Schneider, Ch. (eds.), *Encounter Between Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy*, Aldershot,

Ashgate, 2009.

Page, A., *The Mark Experiment: How Mark's Gospel Can Help You to Know Jesus Better*, Núremberg, VTR Publications, 2005 [ed. cast.: *Experimento Marcos: cómo puede el Evangelio de Marcos ayudarte a conocer a Jesús*, trad. de R. Cook, Barcelona, Andamio, 2012].

Peat, D. F., *Synchronicity: The Bridge between Nature and Mind*, Nueva York, Bantam, 1987 [ed. cast.: *Sincronicidad: puente entre mente y materia*, trad. de M. Jardí, Barcelona, Kairós, 2013].

Pinchbeck, D., *Toward 2012: Perspectives on the Next Age*, Nueva York, Tarcher Penguin, 2007.

Pickstock, C., *After Writing: On Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998 [ed. cast.: *Más allá de la escritura: la consumación litúrgica de la filosofía*, trad. de A. Martínez, Barcelona, Herder, 2005].

— «Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist», *Modern Theology* 15 (abril de 1999), pp. 159-180.

— «Radical Orthodoxy and Meditations of Time», en *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 63-76.

— «Reply to David Ford and Guy Collins», en *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), pp. 405-422.

—Plato [Platón], *The Republic*, Digireads.com Publishing, 2008 [ed. cast.: *La República*, trad. de M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1994].

Razac, O., *Barbed Wire: A Political*

History, Nueva York, The New Press, 2002.

Rodinson, M., *Muhamed*, Zagreb, Hlad i Sinovi, 1998 [ed. cast.: *Mahoma*, trad. de M. E. Vera de los Ríos, Barcelona, Península, 2002].

Rogerson, B., *The Prophet Muhammad: A Biography*, Mahwah (NJ), Hidden Spring, 2003.

Said, E. W., *Culture and Imperialism*, Nueva York, Knopf, 1994 [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, trad. de N. Catelli, Barcelona, Anagrama, 2012].

Krivotvorenje islama, Zagreb, V.B.Z., 2003 [ed. cast.: *Cubriendo el Islam*, trad. de B. León, Barcelona, Debate, 2005].

Sample, I., «Frankenstein's Mycoplasma», en *The Guardian*, 8 de junio de 2007.

Santner, E., «Freud's Moses and the Ethics of Nomotropic Desire», en Renata Salecl (ed.), *Sexuation*, Durham, Duke University Press, 2000, pp. 57-105.

Schelling, F. W. J. von, «Philosophical

Investigations into the Essence of Human Freedom», en E. Behler (ed.), *Philosophy of German Idealism*, Nueva York, Continuum, 1987 [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 2004],.

Schwartz, S., *The Two Faces of Islam*, Nueva York, Doubleday, 2002.

Shakespeare, W., *Julius Caesar* [ed. cast.: *Julio César*, trad. de A. L. Pujante, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1987].

Shakespeare, S., *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction*, Londres, SCPK, 2007.

Shaw, G., *Theurgy and the Soul — the Neoplatonism of Iamblichus*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 1995.

Sherman, F., «Speaking of God after Auschwitz», en M. L. Morgan (ed.), *A Holocaust Reader*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Smart, Ch., *The Religious Poetry*, Manchester (UK), Carcanet Press, 1980.

Smith, J. y Olthuis, J. (eds.), *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*, Grand Rapids, Brazos Press, 2005.

Stock, B., *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996.

Taylor, R. y Christie, I. (eds.), *The Film Factory*, Londres, Routledge, 1988.

Vitray-Meyerovitch, E. de, *Anthologie du soufisme*, París, Sindbad, 1978.

Ward, G., *Barth, Derrida and the*

Language of Theology, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1995.

— (ed.), *The Postmodern God: A Theological Reader*, Oxford, Blackwell, 1997.

— *Theology and Contemporary Critical Theory: Creating Transcendent Worship Today*, Nueva York, St. Martin's Press, 1999.

— «Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics», en L. Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 97-111.

— (ed.), *The de Certeau Reader*, Oxford, Blackwell, 2000.

— *Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford, Blackwell, 2004.

— *Christ and Culture*, Oxford, Blackwell, 2005.

— *Cultural Transformation and Religious Practice*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2005.

Ward, G. y Hoelzl, M. (eds.), *Religion and Political Thought*, Londres,

Continuum Press, 2006.

Žižek, S., *The Fragile Absolute: or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, Londres, Verso, 2000 [ed. cast.: *Lo frágil absoluto*, trad. de A. Gimeno, Valencia. Pre-Textos, 2009].

— *Sublimni objekt ideologije*, Zagreb, Arkzin, 2002 [ed. cast.: *El sublime objeto de la ideología*, trad. de I. Vericat, Madrid, Siglo XXI de España, 2010].

— *O vjerovanju: Nemilosrdna ljubav*, Zagreb, Algoritam, 2005 [ed. cast.: *Amor sin piedad: hacia una política de*

la verdad, trad. de P. Marinas, Madrid, Síntesis, 2004].

— «The Atheist Wager», en *Political Theology* 11, 1 (2010), pp. 136-140.

— *The Pervert's Guide to Cinema*, n.º 30

[<http://www.lacan.com/zizhollywood.htm>]

— y Milbank, J., *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*, Cambridge (MA), MIT Press, 2009.

Župancic, A., «“The Concrete Universal” and What Comedy Can Tell Us About It», en S. Žižek (ed.), *Lacan:*

The Silent Partners, Londres, Verso Books, 2005, pp. 171-197 [ed. cast.: *Lacan: los interlocutores mudos*, trad. de A. Brotons, Madrid, Akal, 2013].



SLAVOJ ŽIŽEK (nacido el 21 de marzo de 1949 en Ljubljana, Eslovenia) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador senior en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la

Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en diversas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Míchigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográfica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente

y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como "hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política". Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Entre su amplia bibliografía en español se encuentra: *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *El acoso de las fantasías* (1999), *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (2000), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la*

ontología política (2001), *Repetir Lenin* (2004), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005), *Visión de Paralaje* (2006), *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio* (2006), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Primero como tragedia, después como farsa* (2011), *Filosofía y actualidad. El debate* (2012), *Vivir en el fin de los tiempos* (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (2014).



BORIS GUNJEVIC (nacido en 1972 en Zagreb, Croacia) es teólogo, sacerdote y profesor de historia de la filosofía y la liturgia. Se ordenó como sacerdote en la Iglesia Evangélica Luterana de Croacia. Desde 1997 ha impartido clases en varias universidades y escuelas de

teología, y ha participado en numerosos debates y simposios. Boris es autor, coautor y editor de varios libros y artículos, incluyendo *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (con Slavoj Žižek, 2008).

Notas

[1] Los capítulos de Boris Gunjevic que figuran en la versión inglesa de la obra, fuente de esta edición en lengua española, proceden de una traducción realizada por Ellen Elias-Bursac de los textos originales, redactados en croata [*N. del T.*]. <<

[2] Tal como lo cita erróneamente Jules (Samuel L. Jackson) en *Pulp Fiction*.<<

[3] Boris Gunjevic y Predrag Matvejevic, *Tko je tu, odavde je- Povijest milosti* («A quien haya aquí, saludos desde aquí: historia de la caridad»), Zagreb, Naklada Ljevak, 2010.<<

[4] Georg Lukács, *Political Writings, 1919-1929: The Question of Parliamentarianism and Other Essays*, Londres, New Left Books, 1972, p. 69.

<<

[5] Publicado en *Pravda* el 12 de julio de 1923, disponible en "<http://www.marxists.org/archive/trotsky>

<<

[6] Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, tomo 1, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998, p. 1.<<

[7] *Ibid.*, p. 271, n. 1. Una traducción libre sería: «Las poderosas palabras (*gesta*) de Dios en la historia son el fundamento de la fe cristiana. Esta fe busca una formulación de su propia comprensión en una doctrina (*allegoria*). La verdadera fe encuentra expresión moral en la acción» («lo que debemos hacer»: *moralia*). El significado del cuarto verso, es decir, el propósito y el objetivo de la redentora acción divina, ofrece como respuesta «la fe que actúa por medio del amor», y la acción de esta clase nos impulsa y nos eleva (*anagogia*). <<

[8] Véase Slavoj Žižek y John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, Cambridge (MA), The Massachusetts Institute of Technology, 2009.<<

[9] Graham Ward ve *Theology and Social Theory* como una obra épica y heroica, e insinúa que es una versión posmoderna de *La divina comedia*. Véase Graham Ward, «John Milbank's Divina Commedia», *New Blackfriars* 73 (1992), pp. 311-318.<<

[10] Las respuestas que no figuran en el libro se publicaron más adelante como artículos sueltos. Véase John Milbank, Slavoj Žižek y Creston Davies, *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Grand Rapids, Brazos Press, 2010; John Milbank, «Without Heaven There is Only Hell on Earth: 15 Verdicts on Žižek's Response», *Political Theology* 11, 1 (2010); Slavoj Žižek, «The Atheist Wager», *Political Theology* 11, 1 (2010).<<

[11] Graham Ward ve *Theology and Social Theory* como una obra épica y heroica, e insinúa que es una versión posmoderna de *La divina comedia*. Véase Graham Ward, «John Milbank's Divina Commedia», *New Blackfriars* 73 (1992), pp. 311-318.<<

[¹²] Las palabras de Milbank y de Žižek proceden de un correo electrónico enviado por Milbank al autor el 16 de septiembre de 2008.<<

[13] Véase Predrag Matvejevic, *The Other Venice: Secrets of the City*, Londres, Reaktion Books, 2007; *Mediterranean: A Cultural Landscape*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999; *Between Exile and Asylum: An Eastern Epistolary*, Budapest y Nueva York, Central European University Press, 2004 [eds. cast.: *La otra Venecia*, trad. de L. F. Garrido y T. Pistelek, Valencia, Pre-Textos, 2004; *Breviario mediterráneo*, trad. de L. F. Garrido y T. Pistelek, Barcelona, Destino, 2008; *Entre asilo y exilio: epistolario oriental*, trad. de L.

F. Garrido y T. Pistelek, Valencia, Pre-
Textos, 2003].<<

[14] Véase Edvard Kocbek, *Svedocanstvo: dnevnicki zapisi od 3. maja do 2. decembra 1943*, Belgrado, Narodna knjiga, 1988, p. 122. <<

[15] Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion, précédé de Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005, pp. 35-36. <<

[16] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin, 1979, p. 59 [ed. cast.: *El seminario, libro 11*, trad. de J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987].

<<

[17] Jacques Lacan, *Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1988, p. 128 [ed. cast.: *El seminario, libro 2*, trad. de I. M. Agoff, Buenos Aires, Paidós, 1987]. <<

[18] Fiódor Dostoyevski, *Bobok*, disponible en inglés en classiclit.about.com/library/bl-etexts/fdost/bl-fdost-bobok.htm [ed. cast.: «Bobok», trad. de V. Imbert, en *Pobres gentes*, Barcelona, Bruguera, 1981]. <<

[19] Véase Ilya Vinitsky, «Where Bobok is Buried: Theosophical Roots of Dostoevskii's “Fantastic Realism”», *Slavic Review* 65, 3 (otoño de 2006), pp. 523-543. <<

[20] Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1955, p. 164 [ed. cast.: *Ortodoxia*, trad. de M. Temprano, Barcelona, Acantilado, 2013].</ <<

[21] En conversaciones privadas, Wagner era muy explícito sobre la obscenidad pagana subyacente en *Parsifal*. La víspera de la primera interpretación de *Parsifal*, durante una recepción privada «describió como una misa negra una obra que representa la Sagrada Comunión [...] “¡Todos ustedes, los participantes en la representación, deben ocuparse de tener el diablo en su interior, y todos los oyentes deben tener la seguridad de que ustedes han recibido al diablo en su corazón!”» (Joachim Kohler, *Richard Wagner: The Last of the Titans*, New Haven, Yale University

Press, 2004, p. 591). <<

[22] Patrice Chéreau, citado en Patrick Carnegy, *Wagner and the Art of Theatre*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2006, p. 363. <<

[23] Alain Badiou, «Seminar on Plato's *Republic*» (inédito), 13 de febrero de 2008. <<

[24] Lo más parecido que tenemos son algunas aproximaciones, como la afirmación hecha con Dmitri en su debate con Rakitin (tal como se la cuenta a Aliosha): «Pero, ¿qué será de los hombres –le pregunté– sin Dios ni vida inmortal? ¿Estará todo permitido? ¿Podrán hacer lo que quieran». Véase Fiódor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, Nueva York, Dover Publications, 2005, p. 672. [ed. cast.: *Los hermanos Karamázov*, trad. de A. Vidal, Madrid, Alianza, 2011]. <<

[25] El ensayo de Marion, inédito, se basa en su «Esbozo de un concepto fenomenológico del don», publicado en M. M. Olivetti (ed.), *Filosofia della rivelazione*, Roma, Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, 1994. <<

[26] Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré*, París, Carnets Nord, 2008. Los números entre corchetes que introduzco en los párrafos que siguen hacen referencia a las páginas del libro de Dupuy. <<

[27] Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré*, París, Carnets Nord, 2008. Los números entre corchetes que introduzco en los párrafos que siguen hacen referencia a las páginas del libro de Dupuy. <<

[28] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1988 [ed. cast.: *Homo hierarchicus*, trad. de R. Pérez Delgado, Madrid, Aguilar, 1970]. <<

[29] Monique Canto-Sperber, en *Jean-Pierre Dupuy: Dans l'œil du cyclone. Colloque de Cerisy, Paris, Carnets Nord*, 2008, p. 157. <<

[30] Tomo esta expresión de Alain Badiou. <<

[31] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 390 [ed. cast.: *Imperio*, trad. de A. N. Bixio, Barcelona, Paidós, 2005]. <<

[32] *Ibid.*, p. 207. <<

[33] Antonio Negri, *Negri on Negri: Antonio Negri in Conversation with Anne Dufourmantelle*, Londres, Routledge, 2004, p. 158. <<

[34] San Agustín, *Confessions*, 9:10:24, en Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, primera serie, tomo 1, Buffalo (Nueva York), Christian Literature Publishing Co., 1887. Revisado y editado para New Advent por Kevin Knight; disponible en <http://www.newadvent.org/fathers/11010> [ed. cast.: *Confesiones*, trad. de P. Rodríguez, Madrid, Alianza, 1990, pp. 246-247]. <<

[35] M. Hardt y A. Negri, *Empire*, cit., p. 395. <<

[36] *Ibid.*, p. 396: «La teleología de la multitud es teúrgica; consiste en la posibilidad de dirigir las tecnologías y la producción hacia su propio goce y hacia su propio incremento de poder. La multitud no tiene razones para buscar fuera de su historia y de su poder productivo actual los medios necesarios para alcanzar su constitución como sujeto político». <<

[37] San Agustín, *City of God*, 10:1:1-10:32:4, trad. de Marcus Dods, en Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, primera serie, tomo 2, Buffalo (NY), Christian Literature Publishing Co., 1887. Revisada y editada para New Advent por Kevin Knight, disponible en <http://www.newadvent.org/fathers/1201C> [ed. cast.: *La ciudad de Dios*, trad. de S. Santamarta et al., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009]. <<

[38] Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 143-152. <<

[39] Pierre Hadot, *Plotinus, or, the Simplicity of Vision*, Chicago, Chicago University Press, 1993, pp. 23-24 [ed. cast.: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, trad. de T. Solana, Barcelona, Alpha Decay, 2004]. <<

[40] Sería posible demostrar que Yámblico y Proclo sometieron –aunque no intencionadamente– este discurso místico a la teología cristiana, que nunca ha «rechazado» por completo la teúrgia, como indican los comentarios positivos sobre ella que encontramos en los textos de san Agustín. La crítica y la transformación de las prácticas teúrgicas por parte de san Agustín le permitieron alumbrar en su propio pensamiento un discurso único y original, desde una perspectiva cósmica que resulta completamente nueva. Dicha perspectiva se localiza, políticamente, a

modo de topografía, pero al mismo tiempo está rodeada por un centro teológico común, como quedará de manifiesto en el riguroso misticismo cristiano de Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor. El asunto desborda el propósito de nuestro texto. <<

[41] William Shakespeare, *Julio César*, trad. de A. L. Pujante, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Univeridad de Murcia, 1987, p. 16 [*N. del T.*]. <<

[42] On the Commonwealth and On the Laws, trad. y ed. de James E. G. Zetzel, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 18 [ed. cast.: *Sobre la república; Sobre las leyes*, trad. y ed. de J. Guillén, Madrid, Tecnos, 2002]. <<

[43] San Agustín, *La ciudad de Dios*, cit.,
19:24. <<

[44] San Agustín, *Sermon on the Mount*, 2:9:32, trad. de William Findlay, en Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, primera serie, tomo 6, Buffalo (NY), Christian Literature Publishing Co., 1888. Revisado y editado para New Advent por Kevin Knight; disponible en <http://www.newadvent.org/fathers/16012> [ed. cast.: *El Sermón de la Montaña*, Madrid, Ediciones Palabra, 1976]. <<

[45] John Milbank, *Theology and Social Theory*, Londres, Blackwell, 2006, p. 417 [ed. cast.: *Teología y teoría social: más allá de la razón secular*, trad. de J. M. Villanueva, Barcelona, Herder, 2004]. <<

[46] Véase Slavoj Žižek, «The True Hollywood Left», disponible en <http://www.lacan.com/zizhollywood.htm>

<<

[47] Debo decir que, en una versión posterior del texto, Badiou cambió el tenor de esta frase. En «Fifteen Theses on Contemporary Art», publicado en *Lacanian Ink* 23 (véase el fragmento disponible en <http://www.lacan.com/frameXXIII7.htm>) empleaba las palabras «que el Imperio reconoce ya como existente». Tres años más tarde, en *Polemics*, un libro de artículos y entrevistas, se publicaron esas quince tesis, con algunos cambios y retoques en el título y en la sustancia. Ahora el texto se titulaba «Third Sketch of a Manifesto of Affirmationist Art» y

las palabras que empleaba en la frase que he citado eran «que Occidente declara que existe». Véase Alain Badiou, *Polemics*, Londres y Nueva York, Verso, 2006, p. 148. Prefiero la versión anterior (Badiou, «Fifteen Theses on Contemporary Art», p. 119).

<<

[48] Fethi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, París, Aubier, 2002. Los números en paréntesis que aparecen en el texto se refieren a este libro. <<

[49]; Véase Eric Santner, «Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Anti-Semitism», en Renata Salecl (ed.), *Sexuation*, Durham, Duke University Press, 2000. <<

[50] Moustapha Safouan, *Why Are the Arabs Not Free?: The Politics of Writing* (inédito). <<

[51] Todas las citas del Corán proceden de la traducción de Juan Cortés, Barcelona, Herder, 2005. En ocasiones, nos hemos guiado por la traducción inglesa que figura en la edición original del libro, para que no se pierda el hilo de la argumentación. Los corchetes son nuestros [*N. del T.*]. <<

[52] Por supuesto, cabe afirmar que ya en el Génesis se da un socavamiento de la ideología que proclama explícitamente, puesto que Dios interviene para salvar al hijo de Agar y le promete un gran futuro: (también) el Génesis toma partido por la mujer que había quedado reducida a no ser más que un instrumento de procreación. <<

[53] La traducción de todos los pasajes bíblicos está tomada de *Nueva Biblia Española*, trad. dirigida por L. A. Schökel y J. Mateos, Madrid, Cristiandad, 1975. En estos pasajes hemos sustituido los nombres de Abrán/Abrahán y Hagar por los de Abraim/Abraham y Agar [N. del T.]. <<

[54] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 210 [ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, trad. de M. Jiménez, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 453; en la cita hemos eliminado las partes explicativas que el profesor Jiménez introduce entre corchetes y las cursivas].

<<

[55] Lo que parece caracterizar el espacio simbólico musulmán es una refundación inmediata de posibilidad y realidad: lo que solo es posible se trata (reaccionando contra ello) como si realmente hubiera tenido lugar. En el plano de la interacción sexual, cuando un hombre se queda a solas con una mujer, se da por supuesto que se ha aprovechado la ocasión, que el acto sexual se ha producido. Por eso, en relación con la escritura, los musulmanes tienen prohibido utilizar papel higiénico: *podría ser* que tuviera impresos o escritos versículos del

Corán... <<

[56] La única ocasión posterior en la que la intervención del demonio arruina sus visiones es el famoso episodio de los «versos satánicos». <<

[57] En cierta ocasión tuve el típico sueño bochornosamente autoindulgente en el que nos conceden un gran premio. Mi primera reacción *en el sueño* era que aquello no podía ser verdad, que solo era un sueño; el resto del sueño consistía en mis esfuerzos (finalmente fructíferos) para convencerme a mí mismo, fijándome en una serie de señales, de que en realidad estaba despierto. En este caso, la tarea de interpretación pasa por descubrir quién era la mujer oculta en el sueño, quién era mi Jadiya. <<

[58] Véase Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979, p. 103 [ed. cast.: *El seminario, libro 11*, trad. de J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987]. <<

[59] Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection*, trad. de Bruce Fink, New York, W. W. Norton & Company, 2002, p. 310 [ed. cast.: *Escritos*, trad. de T. Segovia y A. Suárez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013]. <<

[60] J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, cit., p. 99. <<

[61] Steve Earle, «John Walker's Blues»
de *Jerusalem* (Artemis Records, 2002).

<<

[62] En la actualidad, la práctica de la lectura constituye una reacción ante el terror de los medios de comunicación. El papel de ese terror en el Imperio es triple. Primero, se trata de aterrorizar continuamente con imágenes violentas pensadas para destruir la lectura y el pensamiento. Segundo, el terror de la imagen socava y redefine sistemáticamente nuestro pasado saturándonos e inundándonos con enormes cantidades de información, imposibles de procesar. Y, tercero, la siembra del terror mediante el uso de imágenes violentas tiene como objetivo

la intención de crear una amnesia permanente de una forma *dromológica*, con vistas a crear una matriz violenta de «nuevas formas de alfabetismo» que imponen el analfabetismo y la catatonía. En *The Practice of Everyday Life*, Michel de Certeau escribe: «Barthes distinguía tres tipos de lectura: la que se detiene ante el placer que procuran las palabras, la que se apresura hacia el final y “pone el corazón en un puño”, y la que cultiva el deseo de escribir: la lectura como erotismo, la lectura como caza y la lectura como iniciación. Encontramos otras formas de lectura en los sueños, en la batalla, en el

autodidactismo, etc.» (Berkeley, University of California Press, 1984, p. 176). <<

[63] «No fueron los contenidos del Corán, sino su forma lingüística, lo que los musulmanes llegaron a considerar sobrenatural y, por tanto, completamente inimitable. Dios habla árabe y nunca se equivoca. Las consecuencias de esta fe son incalculables: la gramática, la retórica y la poética se orientaron al Corán. Lo que antaño había sido la lengua de un hombre en éxtasis (que más adelante tuvo que legislar para su comunidad), un texto completamente reordenado en la «recensión de Uthman» y en muchos casos hilvanado con simples fragmentos y restos, se

convierte en la norma estilística suprema. Una vez que el idioma había quedado fijado para toda la eternidad, no podía cambiar sino a peor. Incluso en la actualidad, los árabes se enfrentan al siguiente problema: reverencian un lenguaje que casi nadie domina por completo y hablan dialectos que solo pueden ver como resultado de una decadencia, no de un desarrollo natural». Josef van Ess, «Muhammad and the Qur'an: Prophecy and Revelation», en Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron y Neinz Bechert (eds.), *Christianity and World Religions: Paths to Dialogue*, Nueva

York, Doubleday, 1986, pp. 16-17 [ed. cast.: *El cristianismo y las grandes religiones*, trad. de J. M. Bravo y R. Godoy, Madrid, Cristiandad, 1987]. <<

[64] > Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam*, Nueva York, Doubleday, 2002, p. 18. <<

[65] Enes Karic, *Hermeneutika Kur'ana*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 1990, p. 127. <<

[66] El grupo de eruditos de Uthman, encabezado por Zaid ibn Thabit, escriba de Mahoma, se guio por una lógica que los lectores actuales, en particular los que no son musulmanes, solo pueden figurarse. Los suras revelados al profeta en La Meca, que versan sobre la fe en un solo dios, hablan sobre la unidad de lo divino, sobre las buenas acciones y sobre diversas profecías, y prometen un futuro de paz y serenidad. Por su parte, las revelaciones de Medina versan sobre el modo en que el fiel debe demostrar sus buenos actos, sobre cómo obrar bien, sobre cómo distinguir el bien

del mal y comportarse con los hombres, la llegada de la prosperidad y el cumplimiento de las profecías. Esta estructura, en su forma consonántica, no difiere de la que Uthman leyó públicamente. Su coherencia rítmica y textual no deja espacio para cambios, adiciones, abreviaciones o falsificaciones de ninguna clase. La belleza del texto es tal, que hasta los lectores que no saben una palabra de árabe pueden apreciarla. Los que leen (recitan) el Corán en árabe conocen su riqueza rítmica, su estilo refinado y su sencillez expresiva. El Corán es único, y por eso se intenta recitarlo una y otra

vez. No tenemos que preocuparnos de que en el futuro veamos una película llamada *El código Da Vinci del Corán*. En el mundo no hay ni un solo musulmán que en su peor pesadilla tenga un sueño tan aborrecible. Los caricaturistas son su mayor agobio. <<

[67] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of History*, Kitchener, Batoche Books, 1900 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 2012]. <<

[68] Muhammed Khair, «Hegel and Islam», *The Philosopher* 90, 2 (2002), disponible en <http://www.the-philosopher.co.uk/hegel&islam.htm>. <<

[69] Dante Alighieri, *The Divine Comedy; Hell*, Londres Cassell & Company Ltd., 1892, XXVIII, 28-31 [ed. cast.: *Divina Comedia*, trad. de Á. Crespo, Barcelona, Planeta, 1983, pp. 159-160]. <<

[70] *Ibid.*, XXVIII, 61-63. <<

[71] Primero gradualmente, y luego conforme la comunidad crecía, Mahoma, siguiendo las instrucciones de Dios, empezó a hablar cada vez más clara y elocuentemente en público, ante la gente de La Meca. Dios hablaba en árabe, y era la primera vez que se comunicaba con los árabes en su lengua. La Biblia no contaba aún con traducción al árabe, y los judíos y cristianos consideraban a los árabes salvajes y primitivos de la peor clase. Los cristianos se mostraban especialmente despreciativos con ellos, porque ni siquiera contaban con una iglesia propia, como observa Rodinson,

pero en la costa arábica había monasterios cristianos no ortodoxos que contaban con patrocinio persa. Solo los misioneros políglotas jacobitas y nestorianos pronunciaban sermones con gran pasión y entusiasmo cuando pasaban por La Meca de camino al Lejano Oriente. <<

[72] > Ibn Arabí, en Eva de Vitray Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, París, Sindbad, 1978, p. 133. <<

[73] Al Harawi, en *ibid.* <<

[74] Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Palo Alto, Stanford University Press, 2003, p. 100
[ed. cast.: *San Pablo: la fundación del universalismo*, trad. de D. Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999]. <<

[75] *Ibid.*, p. 41. <<

[76] Jorge L. Borges, «The Cruel Redeemer Lazarus Morell: The Remote Cause», *A Universal History of Iniquity*, Nueva York, Penguin Classics, p. 7 [ed. cast.: «El atroz redentor Lazarus Morell», en *Historia universal de la infamia*, Madrid, Alianza/Emecé, 1998 [1935], p. 5]. <<

[77] Véase Franklin Sherman, «Speaking of God after Auschwitz», en Michael L. Morgan (ed.), *A Holocaust Reader*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

<<

[78] F. W. J. Schelling, «Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom», en Ernst Behler (ed.), *Philosophy of German Idealism*, Nueva York, Continuum, 1987, p. 274 [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 2004]. <<

[79] > Citado por David Tracy en M. L. Morgan (ed.), *op. cit.*, p. 237. <<

[80] Martin Heidegger, «Only a God Can Save Us», in Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, Cambridge, MA, The Massachusetts Institute of Technology, 1993 [«Ya solo un dios puede salvarnos», *Escritos sobre la Universidad alemana*, trad. de R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996] <<

[81] David Tracy, «Religious Values after the Holocaust», en M. L. Morgan (ed.), *op. cit.*, p. 237. <<

[82] Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 110 [ed. cast.: *El futuro de la naturaleza humana: hacia una eugenesia liberal*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 140-141].

<<

[83] Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», *Illuminations*, Nueva York, Schocken Books, 1969, p. 254 [ed. cast.: «Tesis de filosofía de la historia», *Discursos interrumpidos*, trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1973]. <<

[84] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, Nueva York, Dover Publications, 1956, p. 325 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 2012]. <<

[85] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, tomo III, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 142 [ed. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. de R. Ferrara, Madrid, Alianza, 1984]. Los números entre paréntesis que aparecen a continuación se refieren a este texto. <<

[86] Citado en Richard Taylor e Ian Christie (eds.), *The Film Factory*, Londres, Routledge, 1988, p. 92. <<

[87] > Darian Leader, *Stealing the Mona Lisa: What Art Stops Us from Seeing*, Londres, Faber and Faber, 2002, p. 142.

<<

[88] > G. K. Chesterton, «The Meaning of the Crusade», en *The New Jerusalem*, disponible en <http://www.online-literature.com/chesterton/new-jerusalem/11>. <<

[89] Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, Nueva York, Routledge, 2005, p. 103. <<

[90] *Ibid.*, p. 111. <<

[91] *Ibid.*, p. 112. <<

[92] *Ibid.*, p. 107. <<

[93] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, tomo III, cit., p. 233. <<

[94] Peter C. Hodgson (ed.), *G. W. F. Hegel: Theologian of the Spirit*, Minneapolis, Fortress Press, 1997, pp. 55-56. <<

[95] C. Malabou, *op. cit.*, p. 114. <<

[96] Søren Kierkegaard, *Either/Or*, tomo I, Nueva York, Anchor Books, 1959, pp. 137-162 [ed. cast.: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, ed. y trad. de B. Sáez y D. González, Madrid, Trotta, 2006]. <<

[97] Véase Thomas C. Oden (ed.), *The Humor of Kierkegaard. An Anthology*, Princeton, Princeton University Press, 2004. <<

[98] Alenka Zupancic, «The “Concrete Universal,” and What Comedy Can Tell Us About It», en Slavoj Žižek (ed.), *Lacan: The Silent Partners*, Londres, Verso Books, 2006 [ed. cast.: *Lacan: los interlocutors mudos*, trad. de A. Brotons, Madrid, Akal, 2013]. Me baso en ese texto. <<

[99] Karl Marx, *Capital*, tomo I, Harmondsworth, Penguin Books, 1990, p. 163 [ed. cast.: *El capital*, trad. de V. Romano, Madrid, Akal, 2000]. <<

[¹⁰⁰] *Ibid.*, pp. 176-177. <<

[¹⁰¹] A. Zupancic, *op. cit.*, p. 173. <<

[¹⁰²] G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1955, p. 164 [ed. cast.: *Ortodoxia*, trad. de A. Reyes, Barcelona, Alta Fulla, 2005]. <<

[¹⁰³] A. Zupancic, *op. cit.*, p. 174. <<

[104] G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, Chicago, Moody Publishers, 1995, p. 152 [ed. cast.: *Ortodoxia*, trad. de M. Temprano, Barcelona, Acantilado, 2013]. <<

[105] John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Londres, Routledge, 1999, p. 3. <<

[106] *Ibid.*, p. 3. <<

[¹⁰⁷] *Ibid.*, p. 1. <<

[108] Graham Ward, «Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics», en Laurence Paul Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Burlington (VT), Ashgate, 2000, p. 103.

<<

[109] John Milbank y Simon Oliver (eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Londres, Routledge, 2009, p. 394. <<

[110] Slavoj Žižek y John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, Cambridge (MA), The Massachusetts Institute of Technology, 2009, p. 189. <<

[¹¹¹] > J. Milbank y S. Oliver (eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, cit., p. 395.

<<

[112] John Milbank, «The Programme of Radical Orthodoxy», en L. P. Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy?*, cit., p. 36.

<<

[113] John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Londres, Routledge, 2003, p. 113. <<

[114] Catherine Pickstock, «Reply to David Ford and Guy Collins», *Scottish Journal of Theology* 54, 3 (2009), p. 406. <<

[115] Graham Ward editó *The Postmodern God: A Theological Reader*, Oxford, Blackwell, 1997. Los editores de *Radical Orthodoxy: A New Theology* se conocieron mientras trabajaban en el libro. En él se publicaron textos programáticos que no solo dieron forma a la colección «Ortodoxia Radical», sino a toda su carrera como investigadores. Al año siguiente, Philip Blond se encargó de la edición de *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (Londres, Routledge, 1998), colección de artículos basada en el libro de Ward,

aunque, además, incluía un repaso de la filosofía continental. <<

[116] Jeff Sharlet, «Theologians Seek to Reclaim the World with God and Postmodernism», *Chronicle of Higher Education*, 23 de junio de 2000. <<

[117] Graham Ward y John Milbank, «Return of Metaphysics», en Michael Hoelzl y Graham Ward (eds.), *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Political Culture*, Londres, Continuum, 2008, p. 160. <<

[118] > Christopher Smart, *The Religious Poetry*, Manchester, Carcanet Press, 1980, p. 48. <<

[119] Véase Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy?*, cit., 2000; Adrian Pabs y Christof Schneider (eds.), *Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy*, Burlington (VT), Ashgate, 2009; James K. A. Smith y James H. Olthuis (eds.), *Creation, Covenant, and Participation: Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005. <<

[120] John Milbank, Graham Ward y Edith Wyschogrod, *Theological Perspectives on God and Beauty*, Londres, Continuum, 2003; Graham Ward, *Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford, Blackwell, 2004; John Milbank, Creston Davis y Slavoj Žižek (eds.), *Theology and the Political: The New Debate*, Durham, Duke University Press, 2005; Graham Ward y Michael Hoelzl (eds.), *Religion and Political Thought*, Londres, Continuum, 2006; M. Hoelzl y G. Ward (eds.), *The New Visibility of Religion*, cit., 2009. <<

[121] Véase *New Blackfriars* 73, 861 (1992); *Arachne* 2, 1 (1995); *Modern Theology* 15, 4 (1999); *Antonianum* 78, 1 (2003); *The Journal of Religious Ethics* 33, 1 (2005); *Conrad Grebel Review* 23, 2 (2005). <<

[122] Clayton Crockett, *A Theology of the Sublime*, Londres, Routledge, 2001; Gavin Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?*, Louisville, John Knox Press, 2001; David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003; Christopher J. Insole, *The Politics of Human Frailty: A Theological Defense of Political Liberalism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.

<<

[123] J. Milbank y S. Oliver (eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, cit., p. 402.

<<

[124] Pierre Hadot, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, Chicago, University of Chicago Press, 1993. <<

[125] Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 9.

<<

[126] G. Ward, «Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics», cit., p. 111. <<

[127] Graham Ward ha escrito un libro sobre la importancia de la filosofía de Jacques Derrida desde el punto de vista de la teología de Karl Barth. Sin duda, Ward tiene una relación más conciliadora con Derrida que Pickstock o Milbank (véase G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, cit., p. xvii). <<

[128] Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 153. <<

[129] Daniel M. Bell Jr., *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, Londres, Routledge, 2001, p. 2 [ed. cast.: *Teología de la liberación tras el fin de la historia: la renuncia a dejar de sufrir*, trad. de F. J. Martínez, S. Montiel y G. Prats, Granada, Nuevo Inicio, 2009]. <<

[130] Catherine Pickstock, «Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist», *Modern Theology* 15 (abril de 1999), pp. 178-179. <<

[131] William T. Cavanaugh, «The City: Beyond secular parodies», en John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, cit., pp. 182-200. <<

[132] San Agustín dedicó cuatro años a la obra, que redactó entre 387 y 391. Desde todos los puntos de vista, se trata de su texto más enigmático, cuyo carácter esotérico y opaco hizo que durante siglos se lo desatendiera a favor de obras más conocidas. *Sobre la música* tenía que formar parte de un proyecto más amplio, en el que san Agustín deseaba contextualizar las artes clásicas de la Antigüedad en el discurso cristiano. Las únicas partes que terminó fueron *Sobre la gramática* y *Sobre la música*; los textos sobre dialéctica, retórica, geometría, aritmética y

filosofía quedaron inconclusos. <<

[133] > Platón, *The Republic*, trad. de Benjamin Jowett, Digireads.com Publishing, 2008, p. 75 [ed. cast.: *La República*, trad. de M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1994, p. 217]. <<

[134] «Tal vez esa sea en parte la razón de que san Agustín, en *Sobre la música*, entendiera que la creación *ex nihilo* entraña [...] una ontología “musical”». John Milbank, «“Postmodern Critical Augustinianism”: A Short Summa in Forty-two Responses to Unmasked Questions», en G. Ward (ed.), *The Postmodern God*, cit., p. 268. Sin duda, aquí debemos mencionar los dos textos ontológicos más importantes: la «Epístola 18» y el ensayo «Sobre las ideas», incluidos en las *Ochenta y tres cuestiones diversas*, sección 46 (véase Phillip Cary, *Augustine's Invention of*

the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 149-150).

<<

[135] San Agustín, *City of God*, en Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, primera serie, tomo 2, Buffalo (NY), Christian Literature Publishing Co., 1887. Revisada y editada para New Advent por Kevin Knight, disponible en <http://www.newadvent.org/fathers/12010> [ed. cast.: *La ciudad de Dios*, Madrid, trad. de S. Santamarta *et al.*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009]. <<

[136] J. Milbank, «“Postmodern Critical Augustinianism”», en J. Milbank y S. Oliver (eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, cit., p. 52. <<

[137] Véase Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, París, Editions Verdier, 2003. <<

[138] Karl Barth, *God Here and Now*, Nueva York, Routledge, 2003, pp. 45-46. <<

[139] *Ibid.*, p. 42. <<

[¹⁴⁰] *Ibid.*, p. 49. <<

[¹⁴¹] *Ibid.*, p. 46. <<

[142] Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, Nueva York, Fordham University Press, 2008 [ed. cast.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de C. Peretti y C. Rodríguez, Madrid, Trotta, 2008]. <<

[143] Karl Marx, *Capital*, disponible en <http://www.marxists.org/archive/marx/wc1/commodity.htm>. <<

[144] Theodor Adorno y Max Horkheimer, «Towards a New *Manifesto?*», *New Left Review* II/65 (septiembre-octubre de 2010), p. 51 [ed. cast.: «¿Hacia un nuevo *Manifiesto?*», *New Left Review* (en español) 65 (noviembre-diciembre de 2010), p. 46].

<<

[145] J. Derrida, *op. cit.*, p. 19. <<

[146] *Ibid.* <<

[¹⁴⁷] *Ibid.*, pp. 19-20. <<

[148] G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, disponible en

<http://www.worldinvisible.com/library/c>

<<

[149] Theodor Adorno, *Minima Moralia*, aforismo 153, disponible en inglés en <http://www.marxists.org/reference/archiv> [ed. cast.: *Minima moralia*, trad. de J. Chamorro, Madrid, Akal, 2004]. <<

[150] R. D. Laing, *The Politics of Experience*, Nueva York, Pantheon Books, 1967, p. 12 [ed. cast.: *Las políticas de la experiencia*, trad. de S. Furió, Barcelona, Crítica, 1983]. <<

[151] Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin, 2004, p. 138 [ed. cast.: *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, trad. de J. A. Bravo, Barcelona, Debate, 2004]. <<

[152] Además de esta, el texto de Marcos solo ofrece otras dos parábolas: las del crimen en la viña (Marcos 12, 1-12) y la de la teología de la vigilancia revolucionaria (Marcos 13, 1-36). <<

[153] Bad Brains, «The Meek Shall Inherit the Earth», de *Rock for Light* (Caroline Records, 1991). <<

[154] Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Nueva York, Orbis Books, 1989, p. 107. <<

[155] «Mirad que llega el día del Señor, en que se repartirá botín en medio de ti. Movilizaré a todas las naciones contra Jerusalén; conquistarán la ciudad, saquearán las casas, violarán a las mujeres; la mitad de la población marchará al destierro, el resto del pueblo no será expulsado de la ciudad. Porque el señor saldrá a luchar contra esas naciones como cuando salía a luchar en la batalla. Aquel día asentará los pies sobre el Monte de los Olivos, a oriente de Jerusalén, y lo dividirá por el medio con una vega dilatada de levante a poniente: la mitad del monte se

apartará hacia el norte, la otra mitad hacia el sur. El valle de Hinón quedará bloqueado, porque el valle entre los dos montes seguirá su dirección. Y vosotros huiréis como cuando el terremoto en tiempos de Ozías, rey de Judá. Y vendrá el Señor, mi Dios, con todos sus consagrados.» (Zacarías 14, 1-5) <<

[156] Fernando Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, Ann Arbor, Orbis Books, 1991, p. 84 [ed. cast.: *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, trad. de J. Azcona y F. Sayés, Estella, Verbo Divino, 1975]. <<

[157] Fernando Belo describe esta caótica situación, casi propia de los Balcanes, con estas palabras: «Los zelotes eligieron por sorteo a un nuevo sumo sacerdote entre las viejas familias de sumos sacerdotes excluidas del cargo desde 172 a.C.; la elección recayó en un sencillo trabajador manual. Por último, los zelotes se encargaron de la desesperada defensa del Templo durante toda la guerra, sobre todo en su fase final. Todo esto muestra que los zelotes no aspiraban a una “revolución” que acabara con el modo de producción subasiático, sino a una “rebelión” que lo

restaurara a su forma más pura. De diversos modos, el movimiento de los zelotes nos recuerda al movimiento deuteronomico (aunque, por supuesto, con la notable excepción de que la monarquía había dejado de ser un problema)» (*ibid.*, p. 85). <<

[158] Ch. Myers, *op. cit.*, pp. 443-444. <<