

## Alain Badiou y Pablo de Tarso como militante. Comentario sobre una lectura política del apóstol

Roberto Lobos Villaseca<sup>1</sup>; Armando Trelles-Castro<sup>2</sup>; Sol Simunic Vergara<sup>3</sup>

Recepción: 29-10-2023 / Aceptación: 03-11-2023

**Resumen.** Nuestro trabajo se propone presentar el pensamiento paulino trabajado por Alain Badiou en *San Pablo: La fundación del universalismo*. Intentaremos clarificar las posiciones que toma Badiou en torno a la figura del apóstol. Consideramos que, explicitando las lecturas del autor en cuestión, es posible tejer puentes para la discusión en el campo de la teología política. Entendemos la lectura de Badiou como una lectura filosófica política, que busca dialogar con una comunidad política. Pablo, en Badiou, es presentado como “un teórico antifilosófico de la universalidad” y el fundador del universalismo cristiano. A partir de esta interpretación la tarea de Badiou es buscar lo universal en lo particular.

**Palabras clave:** Pablo de Tarso; San Pablo; Alain Badiou; teología política; universalismo.

### [en] Alain Badiou and Paul of Tarsus as a Pretext. A Commentary on a Political Reading of the Apostle

**Abstract.** Our work aims to present Saint Paul as Alain Badiou introduces him in *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. We will try to shed light on the positions that Badiou takes around the figure of the apostle. We believe that by making the author's interpretation explicit, we will be able to build bridges for discussion in the field of political theology. We understand Badiou's reading as a political philosophical reading, which seeks to have a conversation with the political community. In Badiou's writing, Paul is presented as an “anti-philosophical theorist of universality” and the founder of the Christian Universalism. Starting from this interpretation, Badiou's task is to search the universal within the particular.

**Keywords:** Pablo de Tarso; Saint Paul; Alain Badiou; Political Theology; Universalism.

**Sumario.** 1. Introducción 2. Pablo, el fundador del universalismo. 3. El Pablo militante de Badiou. 4. Referencias.

**Cómo citar:** Lobos Villaseca, R., Trelles-Castro, A. y Simunic Vergara, S. (2023). Alain Badiou y Pablo de Tarso como militante. Comentario sobre una lectura política del apóstol. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 351-357.

### 1. Introducción

Nuestro trabajo tiene el propósito presentar y pensar el Pablo<sup>4</sup> de Alain Badiou. El filósofo desarrolla este tema en *San Pablo. La fundación del universalismo*. Por esa razón reflexionamos su importante aporte a través de una investigación general sobre las lecturas políticas en torno al apóstol de las naciones. Intentaremos clarificar las posiciones que toma Badiou sobre la figura del personaje mencionado. Nuestro objetivo no se centra en cuestionar la apreciación de Alain Badiou, sino clarificar sus posicionamientos, quizás desconocidos para quienes no hayan podido acceder a la obra del apóstol en profundidad.

Consideramos que, explicitando las lecturas del pensador francés, podremos tejer puentes para la discusión con el campo de la teología política, la cual ha tenido un importante resurgimiento en los últimos años. Al respecto se puede cotejar la obra *Pablo contra el imperio* de Néstor Miguez<sup>5</sup>, un excelente repaso de los nuevos cursos y debates sobre Pablo, tanto en el ámbito teológico como en el filosófico desde una perspectiva hermenéutica y sociológica.

El pensamiento de Pablo de Tarso se ha vuelto un tema central en la discusión contemporánea de la filosofía política, llegando para hacerse cargo de una problemática que se había abandonado desde la ilustración.

<sup>1</sup> Universidad Santander, Chile (Línea de Arte, Cultura y Ciencias Humanas). Director del área de investigación de Fundación Plebeya. Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación. Correo: [roblobosv@gmail.com](mailto:roblobosv@gmail.com)

<sup>2</sup> Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú. Miembro investigador en Barro Pensativo (Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales). Correo: [atrellesc@unsa.edu.pe](mailto:atrellesc@unsa.edu.pe)

<sup>3</sup> Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Correo: [simunicol@gmail.com](mailto:simunicol@gmail.com)

<sup>4</sup> A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

<sup>5</sup> N. Miguez, *Pablo contra el imperio. Lectura socio-política de la Primera Carta de Pablo a los Tesalonicenses*, Buenos Aires, La Aurora, 2020.

El filósofo Enrique Dussel<sup>6</sup> en *Filosofías del Sur*, señala cómo los posicionamientos de Kant en *La religión dentro de los límites de la pura razón*, distinguen el conflicto de facultades entre filosofía y teología. Ésta última, junto a la facultad de Derecho, eran hasta la ilustración las dos carreras de mayor relevancia en las universidades europeas, sin embargo, la filosofía terminó por desplazar a la teología del centro gravitacional.

Aún así, mientras los textos bíblicos eran desplazados de la propia discusión filosófica, las universidades recurrían a otras narrativas racionales de carácter simbólico como los textos de Homero y Hesíodo, posicionándolos como antecedentes ineludibles de la racionalidad filosófica. Todavía hoy los estudios teológico políticos son vistos dentro de las universidades como una reflexión menor, y es entonces cuando nos topamos con uno de los valiosos aportes de Alain Badiou: el poder considerar como relevante para el campo filosófico el estudio de autores como San Pablo.

¿Cómo tratar entonces estas narrativas? Una propuesta que retomamos como principio metodológico es la propuesta de Dussel<sup>7</sup>. El filósofo argentino-mexicano señala diversos tipos de interpretación de una narrativa racional simbólica: Los textos pueden ser interpretados desde la teología y desde la filosofía. En tanto interpretación teológica, su interlocución va dirigida específicamente a la comunidad de creyentes. Por su parte, la lectura filosófica tiene dos vertientes. Puede ser: a) teológica filosófica, es decir, con la posibilidad de ser una lectura orientada hacia la comunidad académica. Y además, también existe una lectura b) filosófica política, por el doble sentido de las referencias semánticas que permite la interpretación hermenéutica del texto.

En el caso de Badiou, la lectura de su Pablo de Tarso sería la de la segunda vertiente (b), la filosófica política, dado que busca dialogar con una comunidad política. Esta distinción es relevante, puesto que se ha querido interpretar el aporte de la obra de Badiou sobre el pensamiento pablista dentro de lo que anteriormente llamamos teología filosófica (a), nombre asignado por Kant, pero que también es llamada teología política. La teología política (y/o filosófica) a diferencia de la teología, no busca interpelar desde su hermenéutica a una comunidad de fieles, sino reflexionar filosóficamente a partir de la racionalidad simbólica de las narrativas teológicas. Esta distinción es absolutamente necesaria para evitar confusiones frecuentes.

La teología política filosófica nació sugerida por el jurista Carl Schmitt<sup>8</sup>, y responde a la orientación de nuestros estudios sobre Pablo. Vale aclarar que en la reflexión propiamente teológica hay motivaciones e interpretaciones de carácter políticas y filosóficas, pero no en tanto eje articulador de su hermenéutica. Lo mismo sucede con la teología política filosófica y con la filosofía política en cuanto tal cuando analiza textos teológicos. Por tanto, si bien situamos la lectura de Badiou dentro de la filosofía política, no negamos que, en menor grado,

discute temas de interés para la propia teología, se trata de especificidades entre el cruce de dos campos de la realidad social.

Esta distinción entre teología, teología política (y/o filosófica) y la filosofía política en torno a narrativas teológicas nos permite distinguir el objetivo principal de las y los autores, en este caso, de Alain Badiou. La distinción realizada por Dussel es necesaria, el problema es que prefiere llamar “Teología Política” a la conjunción entre Teología y Política con hincapié en lo teológico, una especie de punto medio entre nuestra distinción entre Teología y Teología Política Filosófica, ya que para Dussel la categoría Teología Política resulta ambigua. Por nuestra parte, preferimos mantener el nombre asignado por Carl Schmitt, recogiendo la crítica dusseliana, pero priorizando la facilidad que nos abre un nombre de mayor divulgación. Esto no quiere decir que creamos que la distinción entre teología, teología política filosófica o simplemente teología política y filosofía política (teológica en tanto se aplique a una narrativa de estas características) sean necesariamente excluyentes. La distinción es más bien analítica. Dejemos esto de lado por ahora.

La ilustración fue el ocaso del estudio hermenéutico de las narrativas bíblicas y el periodo de entreguerras su resurrección. Tronti señalará los años 1914 y 1945 como el resurgimiento de la teología en la discusión filosófica política<sup>9</sup>. El inicio queda enmarcado en la siguiente tesis de Carl Schmitt correspondiente al capítulo tres de *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”<sup>10</sup>. La propuesta analítica de Schmitt termina siendo reaccionaria puesto que centra las potencialidades de su tesis en la quietud o restauración mítica de la política y no en su transformación, pero marca un punto absolutamente claro que hace a la teología política en tanto disciplina o subdisciplina dentro de la filosofía. El estudio de la secularización de principios subjetivos, narrativas simbólicas que quedan veladas por la ciencia desde un mito moderno sobre la verdad de la política y el Estado.

Las delimitaciones son claras. El uso del apóstol por parte de Badiou en *San Pablo. La fundación del universalismo* no es teológica, ni teológica política: no busca reflexionar ante una comunidad de fieles, ni develar los mitos de la modernidad. Su distanciamiento secular es sumamente claro, no caracteriza los textos pablistas como narrativas simbólicas míticas, como lo hace Dussel y desde donde también nos posicionamos nosotros en el campo de la Teología Política. Badiou se desprende, de lo que él llama «fábula» (fable)<sup>11</sup> para abordar a Pablo desde la Filosofía Política y desde una filosofía política secular.

Es “fábula” lo que de un relato no toca para nosotros nada real, sino según ese residuo invisible, y de acceso indirecto, que se pega a todo imaginario patente (...) digamos

<sup>6</sup> E. Dussel, *Filosofías del sur*, Buenos Aires, Akal, 2016. p. 105.

<sup>7</sup> *Ibidem*. p. 107.

<sup>8</sup> E. Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual, y otros ensayos*, México D. F, Paulinas, 2012, p. 13.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009. p. 37.

<sup>11</sup> A. Badiou, *Saint Paul: La Fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, 1998. p. 20.

que para nosotros es rigurosamente imposible creer en la resurrección del crucificado<sup>12</sup>.

Para Badiou el “relato no toca (...) nada real”<sup>13</sup>, aquí, lo real hace referencia a una realidad material, puesto que lo simbólico, incluso la fe, es algo absolutamente real al punto de poder condicionar ideológicamente el curso histórico. Cuando Badiou dice que el relato de Pablo no toca nada real (haciendo referencia a la resurrección de Cristo), es parte de su negación, negación de la fábula para despejar el texto de todo residuo teológico. La pregunta sobre si este movimiento es un acto ateo no nos interesa, sólo es pertinente el movimiento metodológico que Badiou señala. Este acto queda expresado claramente en el estudio preliminar de Jesús Ríos Vicente<sup>14</sup> cuando afirma en torno a la continuidad o discontinuidad de la filosofía en relación a lo sagrado y lo simbólico, coherente con el posicionamiento anti-hermenéutico del autor y su asimilación de la muerte de Dios.

Lo que le interesa a Alain Badiou de Pablo es muy claro:

Lo que a nosotros va a detenernos en la obra de Pablo es una conexión singular, que formalmente se puede desunir de la fábula, y de la cual Pablo es propiamente el inventor: la conexión que establece un pasaje entre una proposición sobre el sujeto y una interrogación sobre la ley. Digamos que, para Pablo, se trata de explorar qué ley puede estructurar un sujeto desprovisto de toda identidad y suspendido a un acontecimiento cuya sola “prueba” es, justamente, que un sujeto lo declare.

Lo esencial para nosotros es que esta conexión paradójica entre un sujeto sin identidad y una ley sin soporte funda en la historia la posibilidad de una predicación universal. El gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, trátase de un pueblo, de una ciudad, de un imperio, de un territorio o de una clase social. Lo que es verdad (o justo, en este caso es lo mismo) no se remite a ningún conjunto objetivo, ni según su causa ni según su destinación<sup>15</sup>.

Badiou distingue lo propiamente teológico, lo que él llama “fábula”, de la “invención de Pablo”, es decir, la conexión entre la proposición de un sujeto y la interrogación (cuestionamiento) de la Ley, y que a su vez la Ley sea capaz de estructurar un sujeto (en principio sin identidad) desde un acontecimiento que no necesita pruebas, pues se establece desde el comienzo como verdad con la capacidad de tener una prédica universal (control comunitario). Badiou es directo desde el comienzo, su lectura no es una exégesis hermenéutica y por tanto una lectura teológica sobre Pablo, tampoco parte desde una postura nihilista como claramente señala Jesús Ríos<sup>16</sup>, pero a su vez no busca la revelación por medio del desciframiento de la narrativa de Pablo, sino comprender la militancia de Pablo y el triunfo de su mensaje universalista, pero a diferencia de Jesús Ríos no creemos que Badiou tome el

camino de “desmitologización, desacralización” lo cual es propio de lo que hemos denominado “teología política”, que identifica desde Carl Schmitt<sup>17</sup> en adelante que lo real en cuestión siempre está mediado por el mito. Si hay una instancia realmente secular de lo real es una discusión aún abierta.

## 2. Pablo, el fundador del universalismo

Para el filósofo boliviano Juan José Bautista Segales<sup>18</sup>, existe un fuerte contenido teológico que atraviesa la totalidad de las instituciones y sus relaciones sociales. Ese contenido teológico sucede cuando las relaciones sociales y las instituciones están fetichizadas. La fetichización de las relaciones sociales del sistema se debe a que el mismo se ha transformado en una religión. Es decir, la sociedad, que es una creación humana, se vuelve ajena al ser humano, por lo que ya no es controlada por su creador y termina convirtiéndose en un ser aparte, dotado de “voluntad propia”, la misma que somete a las personas. El subyugado asume esta nueva relación y a partir de ella se genera una religión, cuyo núcleo es la enajenación física y espiritual del sujeto. De tal manera que a partir de ese sometimiento emerge una teología. Sin embargo, esa teología es secular. Pero no por esa razón es una teología sin dios, ya que su dios es el mercado<sup>19</sup>. La función del dios mercado es sacrificial. A él se sacrifican vidas humanas, porque el mercado ha sometido a la humanidad y demanda de ella sus vidas para poder funcionar.

De la fetichización del sistema parte la visión ontológica de la totalidad. Es una ontología que afirma el sometimiento negando la corporalidad del sometido. Lo cual es una característica histórica de los sistemas que partieron de la afirmación de los dominadores negando a los dominados. Ante esa visión de la realidad, todo lo real es racional, en el sentido de que la realidad, aún así someta y humille al ser humano, tiene que aceptarse porque es lógica y coherente: el dominio instituye la ley y el progreso. Por ese motivo, la fetichización “(es el) proceso en el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio”<sup>20</sup>. La alternativa a esa realidad, es decir, el pensar en una sociedad donde el sometimiento y la humillación al ser humano no exista, suena irracional. En ese sentido, históricamente los sistemas que someten tienen una característica *universal*: afirmar su existencia (ser) negando a los sometidos (no ser). Es importante aclarar que en Badiou es posible identificar una ontología positiva<sup>21</sup>. Como afirma Bruno Bosteels, la ontología de Badiou es una ontología de

<sup>12</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., p. XV.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. VII-XX.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. VII-XX

<sup>17</sup> E. Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*, op. cit., p. 13.

<sup>18</sup> J. J. Bautista, *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Rincón, 2012, pp. 106-118.

<sup>19</sup> F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José, Arlequín, 2010, p. 137.

<sup>20</sup> E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1980, p. 121.

<sup>21</sup> A. Badiou, *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003.

abajo hacia arriba, la que se constituye en una teoría del sujeto<sup>22</sup>, situándose incluso como filosofía primera.

Ante las categorías expuestas, principalmente “ontología” y “universalidad”, puede manejarse un discurso emancipador al cuestionarlas. En ese sentido, Badiou<sup>23</sup> ensaya una interpretación de nuestra realidad (ser = onto) partiendo de San Pablo, para poder pensar un momento histórico en el que continúa el sometimiento y la exclusión, como Dussel<sup>24</sup> denomina a nuestra época. Eso es lo que plantea Badiou, porque a pesar de todos los discursos que intentan interpretar y transformar nuestra época, para Hinkelammert<sup>25</sup>. surge la necesidad de radicalizar las interpretaciones críticas, retornando a la raíz. En ese sentido, la raíz del pensamiento crítico es el pensamiento de San Pablo. Badiou deja en claro la necesidad de retornar al apóstol de las naciones precisamente porque en él nota: “*un teórico antifilosófico de la universalidad*”<sup>26</sup>. Habría que aclarar en qué sentido el apóstol de las naciones es la raíz del pensamiento crítico y, además, en qué sentido es un antifilósofo. Estas dos ideas ayudarán a aclarar lo que Badiou entiende por universal.

El pensamiento crítico de Pablo se enuncia a partir de conocer lo que *es* partiendo de lo que *no es*. Por eso el pensamiento paulino es considerado como el antecedente del pensamiento crítico, que surge en el siglo XIX<sup>27</sup>. Pablo, en tanto genera una crítica partiendo de lo que no es (no ser), no sólo cuestiona la ontología de su tiempo, es decir al ser, a la totalidad; sino que lo hace dialogando con la filosofía griega de su tiempo, en la cual las categorías ser y no ser constituían la base de su conocimiento. Por ese motivo es un antifilósofo, porque además de dialogar con la filosofía de su tiempo, la cuestiona desde sus fundamentos, contraponiendo a esos fundamentos la idea de otro mundo (lo que no es)<sup>28</sup>.

El ser del sistema que critica Pablo es la totalidad del imperio romano. Es una totalidad asumida como única realidad posible. Esa realidad es conocida por el apóstol no por sí misma, sino a partir de lo que niega, por eso supone que “lo real *no es* real”<sup>29</sup>. Los negados por el sistema son los pueblos sometidos por el imperio romano. Pero esos sometidos no sólo constituyen la exterioridad del sistema imperial, sino que su negación es la afirmación de los dominadores. De ahí que surge una visión ontológica, coherente y racional, que piensa y justifica el sometimiento. Incluso, esa ontología cuenta con una teología de la dominación, en la cual el emperador aparece como hijo de Dios. El emperador y su imperio son el ser del sistema y su lógica de sometimiento es racional. Ellos tienen la fuerza y son la fuerza. Es una fuerza divinizada y sacrificial. Por esa razón: “había que educar al pueblo para que venerara a su señor, el emperador de

Roma, a quien se le llamaba (...) Augusto, es decir, el Sublime, nombre reservado de ordinario a los dioses”<sup>30</sup>.

El pueblo de Pablo ya tenía experiencia lidiando con la divinización de las personas que se asumen como dioses. Los profetas del pueblo de Israel denunciaban a los falsos dioses de los pueblos vecinos, criticando la idolatría a las divinidades hechas por los seres humanos o las personas adoradas como dioses<sup>31</sup>. Pero, no era cualquier cosa la crítica a los dioses de otros pueblos y menos a las divinidades de los pueblos dominantes. La crítica a esos fetiches era una crítica a los sometedores. La vida de Pablo es la vida de un sometido que en un principio acepta su sometimiento. Incluso, forma parte de las capas funcionales al imperio, manteniendo su estatus social y gozando de ciudadanía. Posteriormente, cambia su postura, se produce en él una *metanoia* como la denomina Hinkelammert<sup>32</sup>, en la cual, como explica Agamben<sup>33</sup> siente un llamado (*Klesis*), que es el llamado de su vocación. Esa vocación lo aparta de su yo-anterior, en el cual se identificaba como Saulo (*Sha’ul*, de la tribu de Benjamin), perseguidor de los mesiánicos. Se transforma en el siervo del mesías (*Doulos* = esclavo, enano). Este proceso de conversión es una metáfora de los procesos en los cuales los sometidos, que son colaboradores de los sometedores, dejan de lado su estatus y comodidad para asumir la causa sin estatus e incómoda de sus pares o, bien, de los que ellos colaboran en someter.

La posición de sometido de Pablo, es fundamental para comprender el *locus enunciativo* del apóstol y fundamento para acercarnos a la figura de Pablo bajo la mirada de Alain Badiou. Acá nos plegamos a la lectura que según Bruno Bosteels, introductor de la obra de Badiou a Argentina y a gran parte del habla hispana, se ha constituido como la interpretación canónica de la obra sobre Pablo acá trabajada<sup>34</sup>, nos referimos al comentario de Slavoj Zizek al texto de Badiou<sup>35</sup>, publicado un año después de que diera su conferencia en Harvard sobre Pablo aludiendo al trabajo del filósofo francés. Para Zizek aquel que se encuentra en el acontecimiento posee un lenguaje-contraseña, el cual sólo es visible desde adentro, en este caso, sólo es comprensible desde el posicionamiento de sometimiento. El lugar de enunciación adquiere importancia pues es sólo desde ahí que el acontecimiento puede constituirse como verdad.

En los procesos de sometimiento, existen capas sociales que se van acoplando a la lógica de dominación y asumen su sometimiento tratando de tener un lugar en el proceso. Así sucedió con Pablo, que antes de ser apóstol, no sólo era ciudadano romano, sino que era un opositor al movimiento mesiánico. Lo cual recuerda a la actitud de diferentes líderes revolucionarios de América Latina.

<sup>22</sup> B. Bosteels, *Badiou y lo político*, Prometeo Libros, 2021, p. 32.

<sup>23</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., 1999.

<sup>24</sup> E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

<sup>25</sup> F. J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, op. cit.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>29</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., p. 62.

<sup>30</sup> J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, 2007, Ppc, p. 6.

<sup>31</sup> E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo divino, España, 1993.

<sup>32</sup> *Idem*.

<sup>33</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

<sup>34</sup> B. Bosteels, *Badiou y lo político*, Prometeo Libros, 2021, p. 15.

<sup>35</sup> S. Zizek, “La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo”, en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, 2001, pp. 137-181.

Por ejemplo Tupac Amaru II<sup>36</sup>, antes de ser el líder de la revolución andina, pugnaba por el reconocimiento real de su abolengo y era funcional a la corona española. Lo mismo ocurre con Mateo Pumacahua, personaje que incluso se opuso a la rebelión de Tupac Amaru II. De igual manera con Toussaint Louverture, el líder de la revolución haitiana, quien antes de ser quien fue, tenía una posición funcional al dominio francés, incluso, contaba con privilegios. Eran escasos privilegios, pero suficientes para mantenerlo del lado de los esclavistas diferenciándolo de sus pares esclavizados. El llamado de la transformación es mucho más fuerte que el llamado del privilegio. Por eso, quien lo escucha y lo sigue, arriesga todo. Así sucedió en los casos anteriormente descritos, todos perdieron lo que tenían y fueron cruelmente castigados.

Es posible arriesgarlo todo, debido a que el acontecimiento-verdad, que opera en su dimensión universal, es para el sujeto del acontecimiento causa suficiente para mantener su fidelidad a la misma. El militante obra por amor. El amor, la fe y la esperanza pablita se articulan posibilitando el accionar del sujeto. La obra de amor militante, afirma Zizek<sup>37</sup>, es la lucha por la difusión del acontecimiento, en este caso la resurrección, pertinente para toda la humanidad (universal). La forma de comprender la fe pablita de Martin Buber<sup>38</sup>, en su distinción en *Dos modos de fe*, nos ayuda a comprender esta relación entre amor y fe articulada por Badiou en su texto sobre Pablo. Buber distingue entre una fe de fidelidad judía, *emuná* y una fe cristiana vinculada a la racionalidad (*pistis*). Si bien vincula a Pablo a la tradición cristiana (con influencias griegas), la fe militante propuesta por Buber se acerca más a lo que Buber entiende por *emuná*. No es una fe en el acontecimiento, como hecho exterior, sino una fe *en* el acontecimiento, dentro de la misma.

De ahí que en Pablo existan puntos concretos que desea transmitir y giran en torno a consignas con las que intentan dialogar con la variedad cultural de su época. Para Badiou<sup>39</sup> son 4 puntos: 1. Más allá de la identidad, 2. Cuestionamiento de la ley-sistema, 3. La verdad como proceso que atraviesa la fe, el amor y la esperanza, 4. La verdad no es una opinión. Esto se ve complementado por el análisis que Hinkelammert<sup>40</sup> hace del mensaje paulino. Es un mensaje que cuestiona la razón de la dominación para demostrar que es locura. Y a su vez no deja de mencionar que Pablo denomina a su razón como locura para los dominadores. Por eso el mensaje paulino gira en tres determinaciones: “1. En la debilidad está la fuerza, 2. Los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados, 3. Lo que *no* es revela lo que *es*”<sup>41</sup>.

Pablo al posicionar su mensaje desde lo que no es, al dialogar con la filosofía de su época y criticarla, no sólo es maestro de las categorías generales (ser / no ser)<sup>42</sup>, sino que hace metafísica, porque, como dijimos, parte de lo que no es para cuestionar lo que es. En ese sentido, los sometidos, los que no son para el sistema, son seres metafísicos. Partiendo desde lo que no es se nota lo que es. Pero lo que es (el ser), es irracional. Según Pablo, es una locura para Dios. Y lo que es locura para el mundo (el ser) es la sabiduría de Dios que no es sabiduría de este mundo.

La sabiduría de este mundo es someter a la ley al ser humano. De tal manera que la injusticia del sistema se cumple cumpliendo la ley<sup>43</sup>. La ley es una figura de muerte<sup>44</sup>. Este es un punto importante en el mensaje paulino. El pecado no es un pecado que se comete al transgredir la ley, sino es el pecado cumpliendo la ley. Los denominados pecados, son sólo transgresiones a la ley. Sin embargo, *el pecado* es en realidad el cumplimiento y el sometimiento a la ley. Pablo percibe que la muerte de Jesús no fue producto de no aplicar la ley, sino fue producto de haberla aplicado: “Es cumplimiento de la ley, que condenó a Jesús y lo hizo, visto desde la justicia por el cumplimiento de la ley, de manera justa. La justicia de la ley condenó a Jesús y con razón”<sup>45</sup>. La ley que mata al cumplirse es la ley del sistema, es la ley de la totalidad. Sin embargo, la sabiduría del mundo no concibe un mundo sin ley. Por eso, como afirma Walter Benjamín<sup>46</sup>, para que la ley, por más injusta que sea, siga cumpliéndose, necesita contar con el Estado de excepción convertida en regla. La sabiduría de este mundo, que es locura para Dios, como lo denuncia Pablo, constituye al ser del sistema, por eso la ontología expresa al ser del “sistema vigente”. Es la ideologización de las ideologías<sup>47</sup>.

La clave para cuestionar la totalidad es partir de lo negado. En lo negado está la fuerza potencial para la transformación. La ontología de la totalidad es una ideología, que invisibiliza lo que queda negado, que invisibiliza la injusticia y la desigualdad. La ontología de lo totalizado oculta al no ser. Según Badiou, “Para Pasolini, Pablo deseó destruir de manera revolucionaria un modelo de sociedad fundamentada en la desigualdad social, el imperialismo y la esclavitud”<sup>48</sup>. Pablo, al hablar de la carne y del espíritu intenta realizar esa revolución. La carne es el mundo, el *ser*, la totalidad. El espíritu es la liberación de la ley, de la injusticia legalizada<sup>49</sup>.

Badiou deja implícitamente el mensaje de su Pablo, el fundador del universalismo. Ese mensaje es buscar lo universal en lo particular. De todas las formas en las cuales encontramos personas sometidas, existe una universal: la totalización del sistema que condena a la exclusión y a la muerte. Aunque no se sepa el camino, el

<sup>36</sup> Su nombre original era José Gabriel Condorcanqui. Sospechamos que aquí sucede también el llamado de la historia y su redención. José Gabriel lo sintió y decidió hacerse servidor de ese llamado. De esta manera, cambió su nombre por el simbólico nombre de Tupac Amaru II, cf. E. Galiano, *El cazador de historias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

<sup>37</sup> S. Zizek, “La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo”, en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, 2001, p. 154.

<sup>38</sup> M. Buber, *Dos modos de fe*, Caparrós, 1996.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>42</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., pp. 62 y 118.

<sup>43</sup> F. J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, op. cit.

<sup>44</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., p. 28.

<sup>45</sup> F. J. Hinkelammert, op. cit., p. 86.

<sup>46</sup> W. Benjamín, “Tesis de filosofía de la historia”, en H. A. Murena (ed.), *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, p. 64.

<sup>47</sup> E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 15.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>49</sup> F. J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, op. cit., p. 97.

testimonio de los que resisten es el punto de apoyo para encontrar uno. En ese sentido, la categoría de verdad, para Badiou, es universal. Es la categoría que utiliza Jesús. “Esta verdad es aquella que está en los escritos de Pablo, como la verdad aprisionada en la injusticia”<sup>50</sup>. Es una verdad que no es de este mundo, porque la razón del mundo es irracional frente a Dios.

Pablo “*es un teórico antifilosófico de la universalidad*”<sup>51</sup>, porque esa universalidad le habla a todo oprimido más allá de las diferencias entre ellos, por eso Badiou denomina a esto “*una indiferencia tolerante con las diferencias*”<sup>52</sup>. Porque el mensaje al que invita es hacerse humano mediante el amor al prójimo, porque el amor al prójimo es considerar que el otro es «como tú». Ese mensaje deja en claro que es absurdo creerse propietario de Dios. Esa metáfora puede llevarnos a la situación actual, donde se piensa que sólo las ortodoxias saben el camino y son la verdad y la vida. Como si las ortodoxias fueran dueñas de la transformación. Así como nadie es dueño de Dios, nadie es dueño de la transformación. En ese sentido, vale recordar la apreciación que tiene Unamuno respecto a lo que se vuelve ortodoxo. En sí, como él diría, el dogma vive de herejías<sup>53</sup>.

### 3. El Pablo militante de Badiou

El apóstol de los gentiles de Badiou es un avance contra la tradición secularista ilustrada dentro de los marcos de la modernidad, pero desde el pretexto de Pablo se puede abrir una nueva realidad cultural, enseñanzas de una antifilosofía (o más allá de la filosofía) capaz de articular un discurso militante desde un acontecimiento. Si tomáramos un camino diferente desde una teología política. Elsa Tamez en *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*, nos entrega algunos elementos que nos permiten comprender con mayor profundidad las razones materiales por las cuales el discurso pablista se tornó de relevancia<sup>54</sup>. El Pablo que presenta Elsa es un Pablo de tribulaciones en un contexto de profundas discriminaciones (Gálatas 3:28). Tres son las figuras que rescata, la del judío, el artesano y el prisionero. La lectura de Pablo como judío es defendida profundamente por Jacob Taubes, Badiou reconoce los claros lineamientos judíos de Pablo y también sus distanciamientos en tanto autor en diálogo con la tradición griega. Hay autores que muestran a Pablo como ruptura con la tradición judía, el propio Martin Buber en *Dos modos de fe*.

La Sociedad de Pablo era esclavista y discriminadora, eso fue el motivo que lo llevó a interrogarse sobre el cómo hablar de justicia en una sociedad imperialista y desigual, este es el hilo de Ariadna y no el acontecimiento de Damasco que nos lleva a interpretar a Pablo. Los aportes contextuales de Tamez nos ayudan a comprender mejor el mensaje pablista. La diferencia de los

autores latinoamericanos, incluida Elsa Tamez con Pablo, es que no sólo la universalidad se construye a partir del acontecimiento, sino que también a partir de la *fe* de la esperanza mesiánica. Como Badiou decide descartar esta dimensión como «fábula» se produce un corte en el diálogo posible con la teología política.

¿Cuáles eran las tribulaciones que sufría Pablo?, la opresión económica (por impuestos y por el proceso de acumulación que Roma lleva adelante, una transformación de productores libres a trabajadores asalariados, de economía campesina a terrateniente; donde el campesino pasa a ser siervo luego que sus tierras fueran arrebatadas por el imperio), la discriminación insultante (que se expresa en la división social en dos figuras los honestiores y los humiliores) y por último, la estratificación social sin movilidad ascendente. La respuesta de Pablo es la sociedad de iguales, siendo la fe en Cristo (Gálatas 3:28) una bandera de igualdad-solidaria, es desde ahí donde surge un puente entre universalismo y sujeto político. Lo que los Romanos dividen y estratifican Cristo lo uniría (ej: inclusión de los gentiles). La dialéctica es de la separación a la unión, Pablo expresaba esa separación, era perseguidor (aunque no es del todo seguro que fuera fariseo), luego de su Metanoia puede construir su teoría sobre el sujeto. Los vínculos entre universalización y humanismo tienen una larga historia. Hermann Cohen, desde su lectura ética de la narrativa bíblica establece esta relación desde los profetas, en el paso del «pueblo» a la «humanidad» en el relato mesiánico<sup>55</sup>.

Pablo era artesano, libre, independiente, pero de recursos moderados, trabajador manual. Era un fabricante de tiendas que pasó hambre, sed y frío (2 Corintios 11:27). El trabajo manual era considerado indigno y los artesanos tratados como esclavos, Pablo reivindicó en sus cartas el trabajo manual como fuente de dignidad. En *El tiempo que resta*, Agamben trabaja la relación entre Siervo y Clase, incluso especula sobre un posible origen pablista del concepto Clase en la obra de Marx<sup>56</sup>. Pablo fue prisionero, sufrió la cárcel y la flagelación en un sistema de justicia muy desigual donde la pena dependía de los recursos del detenido, cualquier similitud con la realidad actual no es coincidencia. En Cesarea estuvo dos años preso de manera preventiva, para cuando escribe Gálatas y Romanos ya ha vivido la cárcel y el dolor del inocente. El lugar de enunciación de Pablo que habla de otro señor, otro reino, otra justicia inauguradas por un inocente crucificado, pena de muerte reservada para los esclavos y los pobres es un emplazamiento contra la Ley injusta, es fundamental. Pablo no establece un discurso universalizador de la nada, encarna la posición del oprimido, si queremos rescatar al Pablo militante, como sostiene Alain Badiou, hay que partir del locus de enunciación del apóstol. Las tribulaciones, tal como sostiene Zizek<sup>57</sup>, en tanto *Síntoma*, es la base material de la que surge, repentinamente el acontecimiento en tanto verdad.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>51</sup> A. Badiou, *San Pablo*, op. cit., p. 62 y 118.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>53</sup> M. De Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Buenos Aires, Losada, 1969, p. 43.

<sup>54</sup> E. Tamez, *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*, Costa Rica, DEI, 1991.

<sup>55</sup> H. Cohen. *Mesianismo y Razón. Escritos Judíos*, Buenos Aires, Prometeo, 2012. pp. 61-80.

<sup>56</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit.

<sup>57</sup> S. Zizek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, 2001, p. 142.

#### 4. Referencias

- Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Piñero, A. (trad.) Madrid, 2006.
- Badiou, A., *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003.
- , *Saint Paul: La Fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, 1998.
- , *San Pablo. La fundación del universalismo*, Reggiori, D. (trad.), Barcelona, Anthropos, 1999.
- Bautista, J. J., *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Rincón, 2012.
- Benjamín, W., “Tesis de filosofía de la historia”, en H. A. Murena (ed.), *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- Bosteels, B., *Badiou y lo político*, Prometeo Libros, 2021.
- Buber, M., *Dos modos de fe*, Caparrós, 1996.
- Cohen, H., *Mesianismo y Razón. Escritos Judios*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.
- De Unamuno, M., *La agonía del cristianismo*, Buenos Aires, Losada, 1969.
- Dussel, E., *Filosofías del sur*, Buenos Aires, Akal, 2016
- , *Pablo de Tarso en la filosofía política actual, y otros ensayos*, México D. F., Paulinas, 2012.
- , *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- , *Las metáforas teológicas de Marx*, España, Verbo Divino, 1993.
- , *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1980.
- Galiano, E., *El cazador de historias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.
- Hinkelammert, F., J., *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José, Arlekin, 2010.
- Miguez, N., *Pablo contra el imperio. Lectura socio-política de la Primera Carta de Pablo a los Tesalonicenses*, Buenos Aires, La Aurora, 2020.
- Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- Tamez, E., *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*, Costa Rica, DEI, 1991.
- Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007.
- Tronti, M., *El enano y el autómeta. La teología como lenguaje de la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.
- Zizek, S., “La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo”, en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, 2001.