

Mito, historia y gnosis en la crisis del liberalismo según Jacob Taubes

David A. Roldán

(Instituto Teológico FIET – Universidad de Morón)

Resumen

En torno al grupo Éranos se convocaron diversos pensadores e investigadores que quisieron poner en cuestión la inactualidad del mito —presuntamente liquidado por el mundo científico moderno—. Si bien Gershom Scholem, Carl Jung o Mircea Eliade constituyen las figuras centrales de esa agrupación, también tomaron parte Eric Voegelin, Hans Jonas y Jacob Taubes. Estos tres autores compartieron una preocupación común: la vigencia del gnosticismo en la cultura intelectual europea de mediados del siglo XX.

Nuestro trabajo se centra en tres ejes de discusión: 1) la puesta en cuestión del carácter específicamente griego del pasaje del mito al *lógos* —como una dinámica que también tuvo lugar en la tradición del monoteísmo bíblico—; 2) la tesis de un retorno del mito bajo la forma de la *gnosis* (Voegelin, Jonas, Taubes); 3) el panorama que se abría, frente a la crisis del liberalismo, con el retorno del mito y el auge del fascismo en sus diversas formas. El objeto de esta comunicación es desplegar estos debates, de mediados del siglo XX, para comprender su vigencia en algunas tesis filosóficas contemporáneas de Jürgen Habermas, Doménico Losurdo y Philippe Lacoue-Labarthe.

Palabras clave: mito, razón, gnosis

Around the Eranos group, there came together diverse thinkers and researchers who wanted to call into question the lack of applicability of myth in the present, as something presumably liquidated by the modern scientific world. While Gershom Scholem, Carl Jung or Mircea Eliade were the central figures of this group, Eric Voegelin, Hans Jonas and Jacob Taubes also took part. These three authors shared a common concern: the validity of Gnosticism in the European intellectual culture of the mid-twentieth century.

Our work focuses on three areas of discussion: 1) the questioning of the specifically Greek character of the passage “from myth to *logos*”, as a dynamic which also took place in the tradition of biblical monotheism; 2) the thesis of the return of myth in the form of *gnosis* (Voegelin, Jonas, Taubes); 3) the scenario that opened up, in the face of the crisis of liberalism, with the return of myth and the rise of fascism in its

various forms. The purpose of this communication is to reconstruct these mid-twentieth century debates, to understand their applicability to some contemporary philosophical theses of Jürgen Habermas, Domenico Losurdo and Philippe Lacoue-Labarthe.

Key words: myth, reason, gnosis

Introducción

Hay dos tesis que nos interesan desplegar en cuanto al problema del mito y la razón. La primera tesis consiste en que un pasaje del mito al lógos se habría operado con los griegos, en particular con los pre-socráticos. Este “desencantamiento del mundo” (para usar una expresión que Weber adscribe a la Modernidad), tenía que ver con la creación del concepto de *physis* para contraponerlo a la acción caprichosa de los dioses o el desciframiento de revelaciones divinas. Existe un relativo consenso en cuanto a que Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito son críticos de las creencias populares, pero ensayan una explicación alternativa de la totalidad de lo real¹. El punto culminante de este proceso (que Dodds ha llamado “Ilustración” griega) es el siglo V a.C., con Sócrates a la cabeza². A partir del fracaso del proyecto democrático, y el gran “error democrático” de haber ajusticiado a Sócrates, un “segundo comienzo” de la filosofía se operaría con Platón y su modelo aristocrático. Al decir de Castoriadis, Platón escribirá sus propios mitos, intentando reincorporar esa dimensión mítica expulsada por el proceso de Ilustración³. Al respecto, un breve pasaje del *Fedro* resulta esclarecedor. Sócrates da cuenta de que pueden desmitologizarse las creencias populares, pero que eso ya se ha realizado y la filosofía no puede agotarse en tal empresa⁴. A esta tesis de una liquidación del mito por parte de los griegos, adscribe en el siglo XX Hans Blumenberg⁵.

Quiero agradecer especialmente a Pablo Dreizik, quien hace varios años me introdujo en el pensamiento de Jacob Taubes.

¹ Werner Jaeger, *La teología en los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1998); Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Mariano Ayerra (Buenos Aires: Eudeba [orig. 1962], 1986).

² E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo (Madrid: Alianza Editorial [orig. 1951], 1997); Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. I De Homero a Heráclito (Seminarios 1982-1983)*, trad. Sandra Garzonio (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007); Cornelius Castoriadis, «Antropogena en Esquilo y autocreación en Sófocles», en *Figuras de lo pensable*, trad. Jacques Algasi (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 13-33; Cornelius Castoriadis, «Notas sobre algunos recursos de la poesía», en *Figuras de lo pensable*, trad. Jacques Algasi (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 35-61.

³ Cornelius Castoriadis, *Sobre «El Político» de Platón*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003).

⁴ David A. Roldán, «Notas sobre la relación mito-lógos: la función del mito de Bóreas en el “Fedro” de Platón», *Cuadernos de Teología* 32 (2013): 192-204.

⁵ Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. Pedro Madrigal (Valencia: Pre-textos, 2008).

La otra tesis consiste en advertir que también la tradición hebrea contiene un germen desmitologizador.⁶ Para Taubes, en el proceso que se da en la propia cultura griega queda un “resto intacto”⁷ de contenido mítico (algo similar a la “reserva de sentido” de la que hablará Ricoeur), que dio lugar a las interpretaciones alegóricas filosóficas de los mitos, que eclosionan en la antigüedad tardía, explicando el neoplatonismo⁸ y el gnosticismo⁹.

Taubes adscribe a esta tesis. El monoteísmo profético de Israel también ha liquidado al mito, a través de Cohen y Scholem:

En estas reflexiones se da por sentado que el proceso de racionalización —generalmente asociado con la fórmula “del mito al lógos”— no se llevó a cabo únicamente en Grecia. No es solamente el surgimiento de la filosofía y las ciencias naturales griegas lo que despojó de su poder al mito antiguo y al oriental. No es sólo el concepto filosófico, más bien es la revelación religiosa de la ley y los profetas lo que destruye la imagen mítica.¹⁰

El concepto clave es el de “creación”: la revelación bíblica de una trascendencia divina del creador con relación a sus creaturas levanta una barrera infranqueable, inconcebible para el pensamiento mítico en que las formas y los estadios oníricos se muestran de modo confuso cada vez. Hasta podríamos decir que los clásicos conceptos de la metafísica: Dios, alma y mundo, aparecen distinguidos en esta concepción, sin posibilidad de mezclarse o confundirse. La prohibición de imágenes refuerza esa lucha contra el pensamiento mítico.

Según Taubes (reconstruyendo los aportes de Cohen y Scholem (*La Cabala y su simbolismo*), incluso el concepto medieval de “creación *ex nihilo*” (consignado en Macabeos, recordemos), despoja de legitimidad a un saldo mítico que podría identificarse en la cosmovisión griega, a saber, el carácter eterno de “la materia”. Por otra parte, si para el pensamiento mítico el escenario de encuentro entre lo divino y lo humano era la “naturaleza” (sin una clara cesura), para el pensamiento bíblico dicho escenario es reemplazado por el encuentro de Dios *en la historia*.

En *El Mesianismo y su precio*, de 1983, Taubes critica la concepción que Scholem tiene del mesianismo. Para éste, el precio que el judaísmo tuvo que pagar por el mesianismo fue un “bajarse de la historia”, un aguardar *pasivamente* la irrupción del mesías. Para Taubes, todo lo contrario. El mesianismo es una invitación

⁶ Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, trad. William Glen-Doepel (New York: The Seabury Press, 1969); Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books Edition, 1967); Harvey Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in a Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1965).

⁷ Jacob Taubes, «El mito dogmático de la gnosis (1971)», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Silvia Villegas (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), 104.

⁸ María Isabel Santa Cruz, «Plotino y el neoplatonismo», en *Historia de la filosofía antigua*, ed. C. García Gual (Madrid: Trotta, 1997), 339-61.

⁹ Francisco García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Paso del Rey: Castañeda, 1978).

¹⁰ Taubes, «El mito dogmático de la gnosis (1971)», 108.

al compromiso histórico y revolucionario, a rebelarse contra el mundo natural del cosmos (*physis* y *nómos* aparecen como identificados para Assmann¹¹).

Taubes sostiene la tesis de que hay una contraposición entre ley e historia. El segundo Isaías sería el primer paulino, al mostrar que Dios tiene un plan prefijado, como en Pablo. Tuvo que venir la ley para mostrar el pecado y así la gracia de Dios. De allí se da la vinculación entre Pablo y Hegel.

Es este escenario el que produce el diálogo con el mito gnóstico, porque para Taubes, ahora el escenario ya no es ni la *physis* ni la historia, sino la interioridad del alma. Desde la interioridad humana se puede acceder a un “saber secreto” a partir de la gran ironía gnóstica, que consiste en afirmar que el Dios creador no es más que un demiurgo, dios de “este mundo”. Pero el gnóstico quiere relacionarse con el verdadero Dios, del otro mundo. Las connotaciones antisemitas que puedan encontrarse en este rechazo del Dios de la fe hebrea se contraponen con la tesis de fondo de Taubes: la tendencia hacia la gnosis es parte de un movimiento *interno* al judaísmo, es la revancha del pensamiento mítico presuntamente derrotado por la fe bíblica¹². Todas las figuras que pueblan el acontecer de la cosmovisión gnóstica (dioses, eones, arcontes) tienen por objetivo intentar cerrar la cesura abierta por la ley y los profetas. En tal sentido, Taubes intenta mostrar las limitaciones del abordaje fenomenológico elaborado por Hans Jonas, que le permitió entender a Heidegger como gnóstico.

Es en este punto que la propia fenomenología es puesta en cuestión por el gran Taubes. La fenomenología es una despedida de la historia, y proyecta esa despedida en su concepción del mito gnóstico. En definitiva para Taubes el gnosticismo es el objeto de análisis de un pasaje, de una transformación. Esta transformación viene de la mano de una vinculación entre apocalíptica y gnosis. Si la *parousía* de Dios se ha negado en la historia... o se ha dilatado hasta perder su efectividad (en términos de expectativa escatológica), la gnosis representa el intento de reinterpretar esa *parousía* en un giro a la interioridad, a la subjetividad, al alma y la búsqueda de un conocimiento secreto, clave de una redención ahistórica. El mito gnóstico solo pudo tener lugar como reacción frente al carácter plenamente trascendente del Dios judío, objeto del rechazo gnóstico.

I. Mito e historia en las tesis de un gnosticismo presumiblemente actual

A este respecto, primero, hay que referirse a la conocida tesis de Hans Jonas¹³. El existencialismo del siglo XX y en particular la ontología existencial de Heidegger,

¹¹ Para Castoriadis, en cambio, *nómos* se contrapone a *physis* en la Grecia de la “captación trágica” del cosmos, cf. Cornelius Castoriadis, «Poder, política, autonomía (1978)», en *El mundo fragmentado*, trad. Roxana Páez (Buenos Aires: Terramar ediciones, 2008), 87-114; Castoriadis, «Antropogénesis en Esquilo y autocreación en Sófocles» (ya citado).

¹² Taubes, «El mito dogmático de la gnosis (1971)», 114.

¹³ Es menos conocida la tesis de Susane Taubes, esposa de Jacob; en su artículo de 1954 menciona como antecedentes de la clave hermenéutica gnóstica sobre la modernidad a F. Baur (sobre el idealismo alemán), M. Carrougues (sobre el surrealismo) y M. Moré (sobre Simone Weil); ver Susane Anima Taubes, «The Gnostic foundations of Heidegger’s nihilism», *The Journal of Religion* XXXIV, n.º 3 (1954): 155-72.

representan una nueva versión del gnosticismo, principalmente en cuanto al extrañamiento que el alma o el sí-mismo experimenta frente al mundo al cual ha sido arrojado. Dice Jonas: “No hay a la vista una diferencia cardinal entre el dualismo gnóstico y el existencial: el hombre gnóstico es lanzado a una naturaleza antagonista, anti-divina, y por lo tanto anti-humana; el hombre moderno es lanzado a una naturaleza que le es indiferente”.¹⁴ El problema del existencialismo es que concibe al hombre “abandonado”, o “lanzado” en esta naturaleza que le es indiferente, pero sin poder concebir positivamente “quién lo lanzó”. Pretende ser un dualismo sin metafísica, algo que es paradójico en sí mismo.

Eric Voegelin, por su parte, sostiene que lo propio del gnosticismo es la negación del mundo, la voluntad de transformar este mundo hostil. De ahí que Voegelin sostenga la tesis audaz de que Hegel es “el genial gnóstico de nuestra época”¹⁵, y Marx sea también un “gnóstico especulativo”¹⁶. Veamos dónde está el gran problema que preocupa a Voegelin:

En la gnosis parusística se trata de destruir el orden del ser, experimentado como imperfecto e injusto, y sustituirlo por un orden perfecto y justo procedente de la potencia creadora del hombre. Sea como fuere que se interprete el orden del ser en cada momento —como un mundo en el que imperan fuerzas cósmico-divinas, en las civilizaciones del Cercano y lejano Oriente; como la creación de un Dios trascendente al mundo, en la simbólica judeo-cristiana; o como un ordenamiento esencial del ser, en la contemplación filosófica— siempre le es dado con antelación al hombre y no se halla a su disposición. De esta manera, el intento de crear un nuevo mundo presupone, si ha de emprenderse significativamente, que se suprima del orden del ser la característica de estar dado con antelación, y que se interprete ese orden como una dimensión que se halla esencialmente a disposición del hombre.¹⁷

Hasta aquí, lo que plantea Voegelin es que en los grandes sistemas metafísico-religiosos, el orden del ser no estaba a disposición del hombre, como algo a ser realizado por este. Es precisamente eso lo que el gnosticismo, en esta visión particular, plantea:

Que el hombre se haga cargo del ser en el ámbito de lo que está a su disposición exige suprimir a la vez el origen trascendente de aquél —requiere la decapitación del ser, el asesinato de Dios—.¹⁸

¹⁴ Hans Jonas, «Epilogue: Gnosticism, Existentialism and Nihilism», en *The Gnostic Religion*, Second Edition, revised (Boston: Beacon Press, 1963), 338 (trad. nuestra).

¹⁵ Eric Voegelin, *El asesinato de Dios y otros escritos políticos* (Buenos Aires: Hidra, 2009), 119.

¹⁶ *Ibid.*, 91.

¹⁷ *Ibid.*, 125-126.

¹⁸ *Ibid.*, 126.

La tesis es clara: se calificará de gnóstico a todo movimiento que ponga en el centro de la escena al hombre, decapitando así a Dios. Por supuesto que la referencia a Nietzsche es inmediata. El hombre ha declarado que Dios ha muerto, pero aún él sigue considerándose vivo. A la muerte de Dios le sigue la muerte del hombre. Casi de modo contemporáneo a Foucault, Voegelin recuerda esta secuencia nietzscheana, aunque en una dirección opuesta¹⁹. De hecho, en un artículo de 1960 el grupo gnóstico contemporáneo ya incluye diversos movimientos. Dice Voegelin: “Por movimientos gnósticos han de entenderse movimientos como: el progresismo, el positivismo, el marxismo, el psicoanálisis, el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo”²⁰. La vocación histórica del compromiso del hombre con ese devenir histórico parece incompatible con cualquier forma de teísmo, en el esquema de Voegelin.

II. La comprensión del gnosticismo en Taubes

Como recuerda Jan Assmann, Taubes se reivindicaba como gnóstico con un chiste que repetía habitualmente: “ustedes me deben disculpar, pero no puedo vivir en un solo mundo”²¹. La gnosis para Taubes representa un movimiento interno al judaísmo (algo de esto fue anticipado por Scholem), y significa “la tradición del quiebre de la tradición”²². Es notable esta definición, puesto que permite una confrontación directa con Castoriadis, quien reserva el quiebre o la puesta en cuestión de la tradición únicamente a la filosofía y el “proyecto de autonomía” democrático de la polis.²³

Para Taubes, si la analogía entre lo sobrenatural y lo natural constituía la clave hermenéutica de una rama del pensamiento medieval, la mística, por el contrario, apuntaba a su destrucción. Para el místico hay una identidad entre Dios y el hombre, y esa identidad se halla en el alma humana, que contiene la “chispa de lo divino”. El lenguaje gnóstico con el que lee a la tradición mística medieval es evidente, así como la posibilidad de entender el repliegue del protestantismo en la “interioridad” (tesis de Löwith que el propio Taubes parece refrendar²⁴). La modernidad surge de este

¹⁹ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1966); Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, 17.^a ed. (México: Siglo XXI, 1986).

²⁰ Voegelin, *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, 149-150.

²¹ Jan Assmann y Aleida de Assmann, «Introducción», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, de Jacob Taubes, trad. Silvia Villegas (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), 7-42.

²² *Ibid.*, 13.

²³ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre*, trad. Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa [orig. 1986], 2005); Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, trad. Roxana Páez (Buenos Aires: Terramar ediciones, 2008); Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, trad. Jacques Algasi (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001).

²⁴ Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Die revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* (Zürich: Europa Verlag, 1941); Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. Emilio Estiú (Buenos Aires: Katz Editores [orig. 1939], 2008).

trasfondo, de la pulverización de la cosmología ptolemaica y sus consecuencias para toda jerarquía instituida con el principio de la analogía (como habrá de notar, junto a Taubes, Foucault²⁵). Nuestro autor plantea con claridad el problema de la modernidad en términos teológico-políticos:

La realización de la autonomía humana se llevó a cabo a costa de la muerte de Dios como creador del cielo y de la Tierra y a costa del orden visible e invisible que la ley brinda al hombre. Este pasaje del teísmo heterónimo al ateísmo autónomo de los siglos XIX y XX contiene la historia interna del pensamiento teológico-político de la modernidad.²⁶

Taubes entiende que el liberalismo moderno, la mofa a la jerarquía que reclama el noble, ya está contenido en el misticismo medieval, para el cual todos los hijos de Adán “son iguales”. La estrategia de Taubes, al rastrear (y retrotraer) el origen del liberalismo hacia la Edad Media, le permite situar la catástrofe del fascismo en un marco de la mayor extensión posible. El problema sería el siguiente: si la autonomía moderna nos conduce al fascismo, como todo parece indicar, ¿cuál es el médium en que el podría propiciarse una liberación? ¿Habremos de convocar una vez más a la “razón”, únicamente a la “razón”? ¿O habremos de retornar al mito? Con la crisis del modelo alegórico-jerárquico de la Edad Media inquisidora y aristocrática, surgió como paradigma superador la teoría moderna del “equilibrio”, con Locke, Montesquieu y Rousseau a la cabeza. El equilibrio de los poderes remite al deísmo (de ahí una breve referencia a la presencia del deísmo en la declaración de Independencia de 1770). El equilibrio tenía una referencia a la trascendencia, en el Deísmo y su teoría de la Providencia (siglo XVIII). Pero con la crítica atea a la teología, en el siglo XIX, el “mito de la Providencia” quedó destruido, siendo ahora necesario entender el equilibrio en términos estrictamente imanentes. Aquí está el problema que observa Taubes. La crítica de la religión como ideología, y de la “razón” del pensamiento liberal-burgués como “ideología”, llevó a Sorel a considerar que la razón ya no podía constituirse en motor de acciones colectivas²⁷. Esa prerrogativa quedaba únicamente para el mito:

Solo el mito provee un criterio para la acción social y es solo a través del mito que un grupo o una nación pueden actuar como motor en el proceso histórico. Debería ser evidente que el ascenso del mito como fuerza política va acompañado por el descenso de la religión como plataforma burguesa.²⁸

²⁵ Michel Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie* 6 (1967): 183-200; Michel Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, trad. Carlos Rincón (Buenos Aires: El cielo por asalto, 1982).

²⁶ Jacob Taubes, «Teología y teoría política (1955)», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Silvia Villegas (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), 271.

²⁷ Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, trad. Florentino Traperero (Madrid: Alianza Editorial, 1974), cap. 4.

²⁸ Taubes, «Teología y teoría política (1955)», 275.

La referencia a Sorel no es casual, dado el lugar central que le cupo a su teoría de la violencia en el debate que unos años más tarde tendría Hannah Arendt con Jean-Paul Sartre²⁹. Taubes retoma a Sorel en el diagnóstico: el mito es el único dispositivo que puede cohesionar un grupo hacia la acción histórica. Pero el problema con las derivas del mito es inmediatamente identificado:

Con el inminente crepúsculo de los dioses de la religión cristiana —la muerte de Dios que Nietzsche anunciara como el resultado de la crítica del siglo XIX— se derrumbaron las barreras protectoras del dogma y del ritual y fueron liberadas las energías míticas del hombre.³⁰

Para Taubes el dogma y el rito contienen esa fuerza ambigua del mito, que una vez liberada puede reavivar los peores aspectos de un grupo social:

Sin el dominio de la razón, las energías liberadas son víctima de configuraciones tales como “huelga general”, “sangre y tierra” o “el honor de la nación”, porque mientras que el mito es intrínseco al alma, su fuerza, si es ciega, es puramente destructiva.³¹

¿Identifica Taubes al dogma y el rito con la acción protectora de la razón para con el mito? ¿O está pensando en otro tipo de razón? El párrafo siguiente parece indicar en esta última dirección, a un tipo particular de elaboración filosófica:

Las energías míticas no pueden ser ignoradas sin que ello entrañe peligro para la sociedad; debe dárseles la forma de *nómos*. Cuando se tambalea un principio, un *Ancient Régime* sólo percibe el caos. En una situación como ésta, las reliquias de las formas de vida anticuadas intentan lograr una resurrección o un renacimiento. (...) La conciencia increada de nuestro tiempo, que pulsa con las diversas mitologías, debería tener la impronta de un nuevo concepto de razón. Es ésta una tarea para la filosofía, en el sentido en que Platón y Hegel entendieron el término.³²

Llegamos así al tipo de concepción filosófica que Taubes quiere reeditar. Es un intento de respuesta a la crisis de la modernidad y sus leyes naturales, con una concepción filosófica que, sin ceder completamente las “fuerzas míticas” que intentan retornar desintegrando todo a su paso, sea capaz de dar un sentido y un cauce a dichas fuerzas míticas. Como dice Taubes, “un nuevo tipo de razón”.

²⁹ Jean-Paul Sartre, «Prefacio (1961)», en *Los condenados de la Tierra*, trad. Julieta Campos (México: Fondo de Cultura Económica, 1963), 7-29; Hannah Arendt, *On Violence* (San Diego - New York - London: Harvest Book Harcourt Brace & Company, 1969).

³⁰ Taubes, «Teología y teoría política (1955)», 275.

³¹ *Ibid.* (cursivas añadidas).

³² *Ibid.*

Evaluación crítica a modo de conclusión

Para finalizar me gustaría proyectar algunos horizontes en los que puede ser recibido el aporte de Taubes.

Primero, en vinculación directa con esta última tesis del apartado anterior, podríamos situar a Taubes una línea similar a la que Habermas ha desplegado para comprender la originalidad y vigencia de la Escuela de Frankfurt. Si la modernidad reducía la razón a “razón instrumental”, los teóricos críticos buscaban rehabilitar una “razón ampliada” o “sustantiva”, que pudiera develar fines sustantivos, y no meros medios-para. Según Habermas, esto significaba un señalamiento crítico para con la filosofía que, al ritmo de la modernidad científico-técnica, había relegado al mesianismo y las grandes tradiciones religiosas al “sin-sentido”. Es para destacar, en este punto, la rehabilitación que Habermas emprende, para la cultura alemana de posguerra, del “idealismo alemán de los filósofos judíos”³³.

Si bien Habermas se mantuvo fiel a un “ateísmo metódico” que reivindicaba los ideales emancipatorios de la Ilustración sin referencias religiosas³⁴ (lo que le valió la crítica, por momentos, de filósofos de tradición protestante como Paul Ricoeur³⁵), debe decirse que en los trabajos tardíos de Habermas podemos encontrar una reivindicación del origen religioso y teológico de grandes conceptos de la modernidad. Por ejemplo, en esta declaración que debemos citar *in extenso*:

Sin esta infiltración de ideas de origen genuinamente judaico y cristiano en la metafísica griega no habríamos podido constituir aquel entramado de conceptos específicamente modernos que convergen en un concepto de razón a la vez comunicativa e históricamente situada. Pienso en el concepto de libertad subjetiva y en la exigencia de igual respeto para todos y cada uno, incluso y precisamente para aquel que por su particularidad y diferencia nos resulta más ajeno. Pienso en el concepto de autonomía, de una autovinculación de la voluntad en virtud de una intelección moral que depende de relaciones de reconocimiento recíproco. Pienso en el concepto de un sujeto socializado que se individualiza a lo largo de su vida y que como individuo insustituible es al mismo tiempo miembro de una comunidad, es decir, sólo puede llevar una auténtica vida propia en convivencia solidaria con los otros. Pienso en el concepto de liberación, tanto en el sentido de emancipación de condiciones humillantes como en el sentido de proyecto utópico de una forma de vida lograda. La irrupción del pensamiento histórico en la filosofía ha propiciado finalmente la comprensión de que el tiempo vital

³³ Jürgen Habermas, «El idealismo alemán de los filósofos judíos (1961)», en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1975), 35-57.

³⁴ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, trad. Manuel Jiménez, José F. Ivars, y Luis Martín Santos (Madrid: Taurus [orig. 1965], 1982); Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Ramón García Cotarelo (Buenos Aires: Planeta - Agostini [orig. 1983], 1994); Jürgen Habermas, «Acción comunicativa y razón sin trascendencia», en *Entre naturalismo y religión*, trad. Pere Fabra (Buenos Aires - Barcelona - México: Paidós, 2006), 31-82.

³⁵ Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, trad. Alcira Bixio (Barcelona: Gedisa [orig. 1996], 2008).

tiene fijado su propio plazo de vencimiento, nos ha hecho conscientes de la estructura narrativa de la historia en la que nos vemos envueltos así como del carácter sobrenatural de todo aquello que nos acontece.³⁶

La valoración positiva del enriquecimiento que significó la tradición del monoteísmo bíblico para con la “metafísica griega” implica un reconocimiento de la estrechez del tipo de racionalidad que se construye negando esa “infiltración”. Habermas entiende, en suma, que la metafísica griega se “historiza” con la tradición bíblica, aportándole las ideas de libertad subjetiva, liberación, igual respeto a todos, etc.³⁷ Como vemos, Habermas también entiende el desafío para superar la crisis del liberalismo en la dirección hacia un “nuevo concepto de razón”, que sería, en su caso, a diferencia de Taubes, una “razón comunicativa”.³⁸

En segundo lugar, el problema de la vinculación entre mito y política continuó animando —desde Taubes, aunque no únicamente desde él— las investigaciones filosóficas hasta hoy. Podemos mencionar la investigación de Doménico Losurdo, quien advierte la relación entre conceptos centrales de la filosofía de Heidegger con la mitología nacionalsocialista (el campo semántico de la *Kriegsideologie*, con el *Schicksal*, la comunidad como *Gemeinschaft*, la sangre y el *Volk*, etc.³⁹), como las de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy. Estos dos autores publicaron, en 1991, una investigación sobre el rol del mito en el nacionalsocialismo. Una de las tesis centrales apunta a identificar una lógica de *double bind* (doble combinación contradictoria) por la cual, el mito nazi, recuperaba los ideales de Grecia, pero de un modo algo distinto al que otros pueblos lo habían intentado. En este sentido, los autores identifican dos procesos de identificación, que remiten ya sea a la Grecia apolínea o la dionisiaca, para decirlo en lenguaje nietzscheano:

La Grecia, por decirlo rápidamente, “mística” proporcionó en general, no de manera directa un modelo, sino más bien un recurso, es decir, la idea de una

³⁶ Jürgen Habermas, «Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural», en *Israel o Atenas*, trad. Pere Fabra (Madrid: Trotta, 2001), 175.

³⁷ Castoriadis, por el contrario, sostiene que la patrística hizo un “pillaje” de la filosofía griega; ver Cornelius Castoriadis, *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, trad. Sandra Garzonio (Buenos Aires: Katz Editores, 2006), 97. Paul Tillich, por su parte, sostiene que todo su sistema teológico apunta a preguntarse por qué la Modernidad occidental ha disuelto la unión entre la tradición de la antigüedad grecorromana y la tradición bíblica, en Paul Tillich, *Systematic Theology, Volume Three. Life and the Spirit, History and the Kingdom of God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 380.

³⁸ Sobre el proyecto de Habermas, ver David A. Roldán, «Ética, lenguaje y trascendencia: crítica a la tesis de complementariedad entre Lévinas y Habermas», *Actas de las II Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, 2011, 496-505; David A. Roldán, «La crisis del humanismo en Foucault y Habermas», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid* 71, n.º 265 (2015): 7-23; David A. Roldán, «La idea de ciudadanía y la particularidad del otro: críticas al proyecto de Habermas», *Cuadernos de Teología* 31 (2012): 216-29.

³⁹ Domenico Losurdo, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la «ideología de la guerra»*, trad. Antonio Bonnano (Buenos Aires: Losada [orig. 1991], 2001).

energía capaz de asegurar y de hacer funcionar la identificación. Ella es la encargada, en suma, de proporcionar la *fuerza identificatoria*. Por ello, la tradición alemana agrega a la teoría griega y clásica de la imitación mítica, de la *mimesis* —o desarrolla con mucha insistencia—, lo que, en Platón por ejemplo, no estaba finalmente sino en germen, a saber, una teoría de la fusión o de la participación mística (de la *methexis*, como diría, en otro contexto, Lévy-Brühl) (...).⁴⁰

Me interesa destacar, a los efectos de lo visto en Taubes, la cuestión de la “fuerza mítica” como salida a la crisis del liberalismo, como gran tentación de los movimientos de masas, y como desafío para el pensamiento filosófico⁴¹.

Unos años más tarde, Lacoue-Labarthe en solitario, emprende la identificación de una trama de “mitología” en Heidegger. Su tesis central apunta a captar la estrategia del “paso atrás” de Heidegger, desde la política a una *archi-política*, desde la ética (humanismo), hacia un *ethos* originario en el que *polis* es el *da* del *Sein*, etc. En términos de la constitución de un *Volk*, el paso atrás es dar con su mito. El *Ring* de Wagner o el *Zarathustra* de Nietzsche son, al decir del autor francés, claros ejemplos de esa mitología que también opera en Heidegger. ¿De qué modo? Lacoue-Labarthe lo expresa así:

(...) cumplido el tiempo de la *imitatio Christi* o de la *imitatio sanctorum* de las que procedía la autoridad político-teológica o la cristiandad católica (universal), desacreditada la República laica (...) denunciado, sobre todo tras la primera catástrofe mundial, el fracaso de las Luces, se apela al mito.⁴²

¿Cómo se da esa apelación al mito en Heidegger? Dice Lacoue-Labarthe:

El mito —*die Sage* en léxico de Heidegger— resurgió de esta manera porque fue pensado originalmente ligado al ser-pueblo: a la “popularidad”. El mito es el poema original (*Urgedicht*) de los pueblos. Esto, para la totalidad de la política romántica, significa que un pueblo no se origina, no existe como tal ni se identifica ni se apropia (...) sino a partir del mito. Cuando Herder, Hegel o

⁴⁰ Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, trad. Juan Carlos Moreno Romo, 2.^a ed. (Barcelona: Anthropos, 2011), 35. Sobre las implicaciones filosóficas de la “participación”, ver Emmanuel Lévinas, «Lévy-Brühl et la philosophie contemporaine», en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991), 49-63.

⁴¹ Debe mencionarla la crítica de Adorno a Wagner en relación al mito, ver Theodor Adorno, *Escritos musicales. Figuras sonoras. Quasi una fantasía. Escritos musicales III*, trad. Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz, vol. 16, *Obra completa* (Madrid: Akal, 2006), 671 ss. Para la crítica de Adorno a Heidegger, ver “La jerga de la autenticidad”, en Theodor Adorno, *Obra completa vol. 6: Dialéctica Negativa - La jerga de la autenticidad*, trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2008).

⁴² Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger: la política del poema*, trad. José Francisco Megías Flórez (Madrid: Trotta [orig. 2002], 2007), 101-102.

Heidegger repiten las palabras de Heródoto: “Homero dio a Grecia sus dioses”, no quieren decir otra cosa.⁴³

Otra vez, la fuerza del mito consiste en su capacidad de identificación, de identificación de *un* pueblo: “(...) el mito es el medio de identificación (...); y la apelación al mito es la reivindicación de la *apropiación de los medios de identificación*, juzgada, en suma, mucho más decisiva que la de los «medios de producción»”.⁴⁴

De manera tal que el diagnóstico de Taubes ha sido adecuado: ante la crisis de la modernidad liberal, la fuerza del mito irrumpe con toda su ambigüedad. Si ya no estamos en condiciones de sostener con plausibilidad la idea de una secularización que implicaría secularismo, es decir, la tesis de que todo elemento mítico o religioso debe ser extirpado en cuanto tal, las formas de superación continúan abiertas en otra dirección. Ya sea como un nuevo modo de escribir el gnosticismo en la trama histórica del mesianismo (que parece ser la propuesta de Taubes), ya sea en la identificación del gnosticismo como clave hermenéutica aunque no política del proyecto heideggeriano (como en Jonas), ya sea como rechazo de todo programa que sitúe al hombre en el centro de las transformaciones históricas (como en Voegelin), ya sea como sustitución de la mitología del pueblo (*Volk*) hacia una constelación posnacional (como en Habermas)⁴⁵.

El autor es Doctor en Filosofía (Universidad de Morón) y Doctor en Teología, PhD (South African Theological Seminary). Es decano del Instituto Teológico FIET y ha publicado numerosos libros y artículos en las áreas de filosofía contemporánea y teología latinoamericana.

E-mail: david@teologos.com.ar

Fecha de recepción: 2-07-2018

Fecha de aprobación: 10-8-2018

⁴³ Ibid., 102.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays* (The MIT Press, 2001); Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Tecnos [orig. 1987], 2007).