

CAPÍTULO NOVENO

PABLO DE TARSO Y LA HERMENÉUTICA JURÍDICA

I. INTRODUCCIÓN

En este apartado trataremos de diseñar los elementos centrales de una hermenéutica jurídica capaz de revitalizar el pensamiento de autores fundamentales de nuestra concepción del mundo, en la cual ocupa un lugar vertebral Pablo de Tarso. En ese sentido, pretendemos exponer sus ideas a la ley; esto, con el fin de plantear interrogantes de carácter jurídico y filosófico que nos permitan una evaluación crítica de la regla y la norma, en tanto conceptos fundamentales del derecho actual. La propuesta implica estudiar la relevancia del autor en el pensamiento jurídico contemporáneo a partir de un diálogo con Federico Nietzsche, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Franz Hinkelammert, Alain Badiou y Jacob Taubes y su relevancia en el marco de las ideas de Marx y Beuchot. Su propósito ha sido discutir la vigencia de la obra de Pablo, con el objetivo de reconocer y repensar su contribución teórica y práctica sobre el mundo del derecho, desde el marco conceptual que nos ofrece la hermenéutica jurídica basada en las ideas de Aristóteles, Dilthey, Hans Georg Gadamer, Gregorio Robles y la propuesta del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente.¹ Tenemos presente la dificultad de tal tarea, sin embargo, aceptamos el desafío dadas las diferencias culturales, económicas, sociales, ideológicas y teológicas entre el mundo de Pablo y la situación concreta de nuestra época.

Estamos conscientes de que la construcción histórica de una hermenéutica jurídica para el tiempo actual necesita de una comunidad de pensamiento, es decir, de una tradición que nos pueda servir para entender la complejidad de la crisis presente. En ese sendero, Pablo de Tarso es un autor fundamental en la edificación de esa hermenéutica apta con lo comprensivo e interpretativo para aclararnos la dialéctica de la tradición jurídica a la que nos interesa pertenecer. En tiempos de juspositivismo, decisionismo,

¹ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2005, pp. 31-60.

imperativismo y tendencias excesivamente realistas, sistémicas, constructivistas y conductuales, es necesario reconsiderar y retomar las ideas centrales de nuestra identidad comprensiva y afectiva. Sin duda alguna, una hermenéutica paulina o juspaulista capaz de ofrecer testimonio y memoria sobre la esencia de la ley nos proporcionará elementos y razones para evaluar el legalismo absolutista de corrientes de pensamiento y acción jurídica de índole positivista, postpositivista y neopositivista, caracterizadas por su devoción ante la norma. Para ello hemos escogido algunos autores de factura hermenéutica que, de una forma u otra, nos han proporcionado las bases para construir una hermenéutica del derecho apta para entender la *lex* y el *nomos*, y estar en condiciones objetivas y subjetivas para caracterizar las ideas paulistas. Pablo es uno de los primeros hermeneutas del derecho por su vocación interpretacional observada en su mensaje, su idea de la *buena nueva*, la teología de la redención, la justicia, la crítica a la ley, su comprensión del *nomos* romano, su lucidez en la construcción de sus epístolas, principalmente en la primera epístola a los tesalonicenses, a los filipenses; la primera epístola a los corintios; la segunda epístola a los corintios, la epístola a los gálatas, a Filemón y a los romanos, por la calidad literaria de las mismas, por su carácter de texto, y por su disposición de servicio a la comunidad y a la transformación de la realidad concreta.

II. DESARROLLO

La necesidad de construir una hermenéutica jurídica de nuevo tipo es una tarea inaplazable de los practicantes y estudiosos del derecho para comprender la crisis del Estado, el parlamentarismo, el autoritarismo de la ley, el pluriculturalismo, el imperio del mercado, el aparato judicial, el intervencionismo estatal, el derecho indígena y la crisis del liberalismo, el republicanismo y el totalitarismo. En ese contexto ocupan un lugar central las ideas jurídicas de grandes hermeneutas y juristas del calibre de Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Emilio Betti, Gregorio Robles y Mauricio Beuchot. Este último ha diseñado una hermenéutica alternativa, denominada “hermenéutica analógica”, que es una propuesta teórica y práxica orientada a encontrar un punto medio frente a los extremos del univocismo juspositivista y del equivocismo relativista, para generar una postura prudente entre el imperativismo y el normativismo, así como en el marco del subjetivismo y el jusnihilismo.² Al respecto, Mauricio Beuchot dice:

² *Ibidem*, p. 51.

Si ya la hermenéutica tiene aplicación en la praxis jurídica, mucho más la tiene como hermenéutica analógica, pues la analogía está vinculada al derecho no solamente como argumento que ayuda a aplicar las leyes, sino sobre todo, porque presta un instrumento muy valioso para interpretar... En ello se encuentra la presencia de la *phrónesis* o prudencia, lo que daba origen a la llamada jurisprudencia, y también de la *epieikeia*, que es la equidad, la que enseña a buscar el bien.³

De esta manera, nos damos cuenta de que la mencionada propuesta nos ampara para visualizar un pensamiento fronterizo de las disciplinas humanas y del derecho en particular. En ese sentido, nuestra intención en este apartado será abordar una interpretación hermenéutica de la idea de san Pablo sobre la ley y su relación con el derecho. Esta aproximación debe ser comprendida no como una metodología de cercanía a la manera en que las ciencias hacen de las cosas su objeto de estudio, ni siquiera como una epistemología en el sentido en que ponga en consideración categorías del conocimiento, sino principalmente como un horizonte ontológico que permita comprender el modo en que el fenómeno jurídico se desenvuelve como instancia relacional del hombre en el mundo.⁴

En ese sentido, recorreremos de manera breve algunas perspectivas y nociones de Pablo de Tarso (5-67 d. C.), que nos permitan un marco de referencia para caracterizar los efectos de la bancarrota histórica del llamado totalitarismo y la relativa victoria del capitalismo, así como la confusión filosófica en el marco de las teorías jurídicas contemporáneas. Estableceremos algunos comentarios sobre las *Cartas a los Romanos*, *Cartas a los Gálatas* y *Cartas a los Corintios*, tomando en cuenta su papel en los inicios de la cultura crística, hasta el grado de configurar una variante cristiana, hoy por hoy denominada cristianismo paulino. Para ello, nos hemos auxiliado en la traducción de Antonio Piñero, incorporado como parte de los seminarios del filósofo italiano Giorgio Agamben, recopilados en el libro *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*.⁵

Nos ha impresionado sobremanera la siguiente cita: “Pablo, siervo de Jesús mesías, llamado apóstol, separado para el Evangelio de Dios”,⁶ la cual nos conlleva a tomar como punto de partida para nuestra reflexión a Pablo

³ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007, p. 158.

⁴ *Ibidem*, p. 132.

⁵ Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 13-28.

⁶ *Ibidem*, p. 18.

en relación con el derecho, la ley, lo justo, y su enlace con el discurso jurídico. En ese camino, nos vamos a apoyar teóricamente en el aparato conceptual de pensadores del tipo de Nietzsche, Heidegger, Agamben, Benjamin, Taubes, Hinkelammert y otros, quienes reflexionado sobre los límites de la ley y la necesidad de una consideración extraley, como la fe o el mesianismo. Tal pretensión nos conduce a pensar de nuevo las epístolas paulinas como referencia documental central en la idea del *nomos*, ante la necesidad de formular una salida a las propuestas tecnicistas, reglamentaristas y normativas de la que ha sido víctima el fenómeno jurídico actual.

Para tal efecto, empezaremos con los puntos de vista del notable filósofo alemán Federico Nietzsche (1846-1900). Es ampliamente conocida la interpretación del autor de *Zarathustra* sobre Pablo en su obra *El anticristo*,⁷ que nos ha dejado marcados como herederos de una cultura judía, griega, cristiana y romana enlazada con la cosmovisión prehispánica e indígena en la que hemos crecido. Estamos enterados de que Cristo era un luchador total, crítico del judaísmo, un militante fronterizo sostenido en principios éticos y políticos. Nietzsche lo ha señalado claramente en la obra hermenéutica anteriormente mencionada. Su visión de la “buena nueva” significa la inexistencia de antítesis, la ausencia de mercancía, el predominio del bien y el alejamiento del mal. No hay castigo ni culpa, y la ley brilla por su ausencia. Todo eso significa que el reino de los cielos pertenece a los inocentes, pues es la extinción del poder, la presencia de los niños, la inexistencia del valor de cambio y la lejanía del capital, el mercado y el valor. Para ello, nos recuerda Nietzsche en su obra *Aurora*,⁸ que la “buena nueva” significa que la vida eterna se ha encontrado (p. 29), que la vida es amor y que vale la pena vivir. Luego señala Nietzsche: “Si llamamos cristianismo a la práctica de Jesús, no ha habido más que un cristiano y ése murió en la cruz” (p. 39). En cambio, Pablo, al visualizar la muerte de Jesús, mueve en sus discípulas la venganza, suponiendo que el reino de Dios deberá vengarse y castigar de la peor manera a sus enemigos. Es decir, Pablo se convierte en el peor verdugo, el resentido, el deseoso de la *vendetta*, el enamorado del poder y el encantado por la ley, aunque finalmente descubrió su ineptitud para hacer cumplir, obedecer y aplicar la norma.

La interpretación de Nietzsche sobre el cristianismo, contemplándolo como la peor corrupción y afrenta a la humanidad, su recuperación de Cristo como anarquista y el cuestionamiento a Pablo como un amante del poder

⁷ Nietzsche, Federico, *El anticristo*, Madrid, Tecnos, 2020, pp. 90-144.

⁸ Nietzsche, Federico, *Aurora*, Madrid, Distribuidores Mateos, 1994, pp. 35-92.

y de la institucionalidad, ha sido históricamente valiosa. Sin embargo, no todos coinciden con su pensamiento.

También es importante el punto de vista de Martin Heidegger sobre Pablo de Tarso. En ese sentido, existe una filiación hermenéutica en ambos, ya que su interpretación presupone el texto. En ese camino no existe ningún exceso a la escritura paulina, sino en función de la textualidad. Es obvia la importancia de la ontología de san Pablo en el autor de *Ser y tiempo*, como se puede ver en sus obras *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* de 1920-1921 dictadas en Friburgo. Aquí interpreta la epístola primera a los Tesalonicenses, en donde pretende una interpretación profunda y necesaria para configurar una filosofía de la religión ligada a la historicidad. Propone, a partir del establecimiento de un seminario de fenomenología de la religión, una hermenéutica del acontecer religioso conectada con sus nexos históricos, siendo tal tarea una necesidad desde la historia misma y su facticidad. Se propone la lectura de la epístola mencionada con el propósito de atraer la originalidad de la existencia religiosa a partir del entendimiento de la personalidad de san Pablo. Así, vemos la circularidad de la interpretación hermeneutizante mediante la circularidad misma. Heidegger propone la búsqueda del sentido al margen de toda teología. En realidad, Pablo no es parte de un interés vertebral sobre su pensamiento. Lo que le interesa a Heidegger es la modalidad en que un cristiano de esa época histórica vive su temporalidad.⁹ Así, vemos el nexo entre el pensamiento hermenéutico paulino y el filósofo de Messkirch.

A continuación, abordaremos el pensamiento hermenéutico de Giorgio Agamben (1942-), quien interpreta las cartas de Pablo, entendidas como los textos mesiánicos fundamentales de Occidente, a la luz de Max Weber al citar a Dionisio de Halicarnaso y su traducción de la *Klesis* por el término latino *Classis*, que se asume el llamado de los ciudadanos a la lucha,¹⁰ y en la idea posteriormente marxista de *Klasse* y lucha de clases. Es cierto que Carlos Marx visualiza la clase como el dominio hegemónico de una burguesía que prolifera en toda la red social y política. Es por esto que señala Agamben que “la burguesía representa de hecho la disolución de todos los *Stände*; ella es realmente una *Klasse* y no un *Stand*”.¹¹ Esta distinción se realiza a partir de la consideración de clase tanto en Hegel como en Marx. Aquí volvemos a estudiar el nexo histórico existente entre la *Klesis* de Pablo y la *Klasse* en Marx. En este último es fundamental, según señala Benjamin,

⁹ Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen, Lebens*, 1995, en GA 60, pp. 124 y ss.

¹⁰ Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984, p. 65.

¹¹ Agamben, Giorgio, *op. cit.*, p. 38.

la idea de tiempo mesiánico, así como la ubicación del proletariado como clase que redime a la humanidad entera. Se podrá decir que Marx aún no es “marxista” cuando escribe este texto, sin embargo, vemos el ímpetu por reestablecer un orden nuevo:

Quando el proletariado anuncia la *disolución de todo el orden hasta ahora existente*, expresa sólo *el secreto de su ser*, puesto que ésta es la disolución práctica de aquel orden de cosas. Cuando el proletariado quiere la *negación de la propiedad privada*, sólo eleva como principio de la sociedad lo que ya la sociedad ha elevado como su principio, lo que en él sin su cooperación está ya personificado como resultado negativo de la sociedad.¹²

Es discutible que este texto titulado *Crítica de la filosofía del Estado en Hegel* pueda pertenecer a lo que Louis Althusser llama el “Marx no maduro”, que aún defiende el humanismo. Es el Marx del primer lustro de los años cuarenta del siglo XIX, ubicado como un humanista. El filósofo francés supone que el marxismo no es un humanismo; por eso dice que Marx no es aún marxista, el cual llegará en plenitud en el momento de la escritura de *El capital*.¹³ Althusser pretende volver a Marx un estructuralista, tildando el hecho de un antihumanismo en Marx, influenciado por Martin Heidegger, en su famosa *Carta sobre al humanismo*.¹⁴

En esa línea, Walter Benjamin (1892–1940), en su *Fragmento teológico-político*,¹⁵ se opone al *telos* y a la meta, así como a la terminación para entorpecer las formas violentas y sangrientas que han acontecido en la historia. Benjamin dice: “Perseguir esta condición efímera, incluso para aquellos niveles del hombre que son ya, como tal, naturaleza, es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de <nihilismo>”.¹⁶

Sobre tal situación, Agamben se apoya en Benjamin y en Marx para formular su tesis de la articulación entre clase mesiánica y clase social. También muestra una simpatía con el nihilismo tal como lo plantea Benjamin en esta cita. En ese contexto, se rescata el papel del proletariado en la búsqueda de su emancipación. Agamben muestra la manera en que emerge, en

¹² Marx, Carlos, *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 21.

¹³ Navarro, Fernanda, *Filosofía y marxismo, entrevista a Louis Althusser*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 77- 87.

¹⁴ Heidegger, Martin, *Cartas sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 9 y ss.

¹⁵ Benjamin, Walter, “Fragmento teológico-político”, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Santiago de Chile, Arcis-Lom, 1996, pp. 164-183.

¹⁶ *Idem*.

el transcurso de la historia, el papel del sujeto transformador del proletariado. Entendemos por *Klesis*, aquel acontecimiento mesiánico que irrumpe en el proceso histórico. Por ello, la analogía entre la *Klesis* paulina, ubicada en el marco de los explotados o, más directamente, entre los plebeyos y los despreciados; y la *Klesis* proletaria, producto de la división de la sociedad en clases sociales que se ubican proporcionalmente entre sí; es obvio que hay diferencias sociohistóricas entre el esclavismo que vive Pablo y el capitalismo en la época de Marx, con sus respectivos efectos en el contexto respectivo.

... ven ustedes aquí con claridad cómo la tesis benjaminiana, según la cual en el concepto de “sociedad sin clases” de Marx habría secularizado la idea del tiempo mesiánico, es absolutamente pertinente. Procedamos de hecho a tomar por un momento en serio la etimología propuesta por Dionisio de Halicarnaso y a aproximar la función de la *klesis* mesiánica en Pablo a la de clase en Marx. Como la clase representa la disolución de todos los órdenes y la emergencia de la fractura entre el individuo y su condición social, del mismo modo que la *klesis* mesiánica significa el vaciamiento, la nulificación, en la forma de *como no*, de todas las visiones jurídico-fácticas... Así el proletariado sólo puede liberarse en cuanto se autosuprime: la “pérdida integral del hombre” coincide con su rescate integral.¹⁷

Vemos cómo Agamben toma como base a Carlos Marx en su *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho*,¹⁸ así como a Walter Benjamin cuando dice que “Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases”,¹⁹ y más adelante, cuando declara “Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo”.²⁰ Ante esta cuestión, el filósofo italiano Giorgio Agamben se pregunta: “Pero, ¿es posible hablar en Pablo “de una sociedad sin *klesis*”, al igual que Marx habla de una “sociedad sin clases”?²¹

Nos parece digna de mencionar la reflexión paulina sobre la ley, la clase y la redención. Es verdad que la nueva sociedad tendrá que ver con la toma de conciencia del proletariado. Debido a esta cuestión, se puede establecer una continuidad dialéctica entre san Pablo, Espartaco, Hegel, Marx, En-

¹⁷ Agamben, Giorgio, *op. cit.*, p. 39.

¹⁸ Marx, Carlos y Engels, Federico, *Werke*, I, Dietz, Berlín, 1977, p. 390.

¹⁹ Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 1231.

²⁰ *Ibidem*, p. 1232.

²¹ Agamben, Giorgio, *op. cit.*, p. 40.

gels, Benjamin, Taubes, Hinkelammert, y otros. Al menos, podría formar parte de la tradición autoral mencionada, y enmarcarse en la prehistoria de la clase social.

Fue Pablo, como es notorio, el primero que explicitó hasta sus últimas consecuencias el alcance de la fe que Jesús es el Mesías: “Cristo es el fin de la Ley, para que todos sean justificados”.²² En esa ruta, es interesante el punto de vista sobre el ocaso de la norma, lo cual lo muestra como un crítico histórico a la apología de ley, tal como se presentó en los siglos XIX, XX y XXI, por parte del positivismo jurídico. El sociólogo austriaco Jacob Taubes (1923-1987) reivindica a Pablo ante su crítica a la ley, planteando la necesidad de un enlace entre la postura mesiánica y el acontecer histórico. Para ello, discrepa del jurista alemán nacionalsocialista Carl Schmitt (1888-1985), al plantear la diferencia en su posición política respecto a la experiencia del tiempo histórico vivido por ambos.

Carl Schmitt piensa como apocalíptico, pero desde arriba, a partir de los poderes constituidos; yo pienso a partir de abajo. Tenemos en común la experiencia del tiempo y de la historia como término, como término último ante el patíbulo. Esta es también originariamente una experiencia cristiana de la historia. El *kat-échon*, lo que detiene, en el que fija la mirada Carl Schmitt, es ya un primer signo de cómo se domestica la experiencia cristiana del tiempo del fin, adaptándose al mundo y a sus poderes.²³

Taubes critica el nexo de Schmitt con el poder nazi; señala que su reflexión es desde los poderes constituidos, y deja claro que él piensa desde abajo, desde una postura anarconihilista, que se configura contra el poder hegemónico. Hace de san Pablo el fundador de un nuevo pueblo, que rompe al mismo tiempo con el nacionalismo judío y con el imperio romano. Lo que a Taubes le interesa es el enlace que realiza Pablo hacia la ley, se puede aplicar a todas las leyes, sobre todo para la ley judía y romana. En consecuencia, el filósofo alemán Franz Hinkelammert (1931-2023) indica que la ley es el soporte de la criminalidad:

En todos los casos vale, lo que Pablo afirma: La Ley es la fuerza del crimen... La ley es la fuerza del crimen precisamente porque declara que es un crimen que no viola una ley. Lo que no está prohibido es lícito. Precisamente por eso, personas con una conciencia moral fina son capaces de cometer crímenes

²² San Pablo, “Carta a los Romanos”, 10, 4, en Agamben, Giorgio, *op. cit.*, p. 152.

²³ Taubes, Jacob, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata, Quodlibet, 1966, p. 33.

increíbles, sin sentir el más mínimo problema de conciencia moral. Se usa un lenguaje mentiroso correspondiente.²⁴

Hinkelammert reflexiona sobre el nexo entre la maldad y la ley, esto que ya Pablo sugiere en la siguiente cita: “Y ahora lo que retiene conocéis, para que se revele él en el su momento. Él, pues, misterio ya opera de la ausencia de Ley; sólo el que retiene hasta que de en medio se (quitado)”.²⁵ Como vemos, el *katechon* es una manera abreviada de designar al Apocalipsis. En ese sentido, si se tambalea el *katechon*, todo podrá ser formulado. Sin embargo, en el mundo a partir del pleno dominio del capital todo es posible. En ese sentido, la interpretación teológica es básica para entender la política y el derecho mundial, convertida en nihilismo, según hemos visto en Benjamin. Volviendo a Taubes, él se xplantea la necesidad de la interrogante sobre el derecho.

La pregunta por el derecho debe formularse hoy, sin duda, desde el punto de vista “teológico”, es decir, se debe preguntar: ¿qué aspecto va a tener el derecho, dado que el ateísmo es nuestro destino? Privado del derecho divino, ¿se ahogará Occidente en la sangre y la locura, o podremos, por nosotros mismos, desde la situación terrenal y mortal del hombre, llegar a distinguir lo justo de lo injusto? La situación actual es mucho más difícil de la propia del cambio de los tiempos: a pesar del “alza” momentánea en la bolsa de la religión (¡simples ínfulas de restauración) hoy vivimos *post Christum* en un sentido decisivo.²⁶

Así, la interrogante del derecho formulada por uno de los pablólogos de mayor resonancia en el siglo pasado. Él se cuestiona el rol del derecho en medio del ateísmo. Piensa en el positivismo reciente, situado al margen del iusnaturalismo, llevándolo a perderse en un normativismo que reclama la obediencia del ciudadano ante el poder del Estado y de la masa pecuniaria. Él duda que los modelos conceptuales del derecho hoy no están en condición de distinguir lo justo de lo injusto. Tal situación es válida en el ámbito del positivismo excluyente o incluyente, en tanto sostén jurídico de la clase dominante. La pregunta por el derecho y la ley se formula de forma diferente a cuando san Pablo escribía a los cristianos de la época romana. En el nuevo milenio nos conduce a una interrupción para formular la cuestión de

²⁴ Hinkelammert, Franz *El totalitarismo del mercado*, México, Akal, 2016, pp. 41 y 42.

²⁵ San Pablo, “Segunda carta a los tesalonicenses, 2, 6-7, Agamben, Giorgio, *op. cit.*, p. 170.

²⁶ Taubes, Jacob, *op. cit.*, p. 44.

lo justo, la norma, la ley y el derecho a nivel escatológico. Es interesante lo señalado por Taubes en relación con la pregunta por el derecho, en cuanto implica pensar una teocracia desde abajo. Así, el segmento apocalíptico de la escatología se resuelve en la fascinación ante el capital. En la época actual, la filosofía ha renunciado a la lucha de clases, a la búsqueda de una nueva sociedad, y a establecer la apología de un collage o popurrí: replanteando la situación actual de la filosofía a las matemáticas, del sistema a la pedacería, de la ética a la poesía.

La crítica de Taubes a Schmitt da cuenta que no hay teología sin consecuencias políticas, ni política ni derecho sin teología. El cuestionamiento al abogado nazi es que para él la democracia supone la ubicación del ser humano en un prototipo uniforme e indistinto, llevando a la autolegitimación autoritaria del derecho. Así, la teología de Schmitt piensa a Dios como una estructura de poder, en lugar del amor. La sociedad no es el reflejo de la inclusión, sino de una soberanía despótica. Taubes encuentra en la teología de san Pablo la teología pertinente que entiende a Dios no como una estructura de poder, ni como un derecho positivo, sino en el marco de un derecho centrado paulinamente en el amor, y aristotélicamente en la amistad. De esta manera, habría que preguntarnos ¿qué derecho es el adecuado para un mundo de crimen y violencia? ¿Qué sociedad y gobierno es pertinente ante la globalización y los nacionalismos autoritarios? En ese sendero, los neopaulistas nos ofrecen una guía, si bien es cierto no exenta de imperfecciones, pero interesante para el debate en el mundo actual. La idea de vivir en una sociedad *Post Christum* significa que la ley positiva estaría agotada por su excesivo univocismo. Por eso es pertinente reflexionar sobre una comunidad analógica y una sociedad icónica. Eso es lo que ha buscado la hermenéutica analógica en tanto estrategia para una vida buena.

Así, la hermenéutica que hemos descrito es analógica e icónica. Analógica, porque se contenta con un poco de decir, sin pretender extralimitarse; únicamente se evitará el silencio del sólo mostrar; pues, por su parte, predominará el mostrar. Icónica porque, si predomina el mostrar sobre el decir adquiere una relevancia de primer orden la imagen, el ícono, el paradigma, el modelo.²⁷

Así, vemos que la sociedad *Post Christum* es una crítica a la ley positiva, a la soberbia de los jueces y al énfasis en la corrupción y el imperio del mal. Se trata de la sociedad ideada por san Pablo, buscadora de la buena vida e incorporada a una historicidad mesiánica al margen de la forma de la

²⁷ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, Plaza y Valdes, 2009, p. 94.

norma. Tal como lo han planteado Walter Benjamin y Jacob Taubes, desde donde es posible entenderla como mesiánica y opuesta a la *lex*. La postura de Schmitt, por el contrario, es antimesiánica y ligada al *nomos*. Schmitt dice que fuera de la ley no hay redención ni mesías; sólo existe el caos. La idea de Benjamin y Taubes ha sido continuada por Alain Badiou (1937-), Slavoj Žižek (1949-) y el filósofo mexicano Enrique Dussel (1934-). El pensador francés señala que la validez de Pablo consiste en su refundación de un paradigma de sujeto de corte universal. Badiou dice:

El pensamiento sólo es universal cuando se dirige a todos los demás, y en esta dirección se efectúa como la fuerza. Mas desde el momento en que todos son contados según lo universal, incluido el militante solitario, se sigue que lo que se edifica es la subsunción de lo Otro en lo Mismo. Pablo muestra en detalle cómo un pensamiento universal, partiendo de la proliferación mundana de las alteridades (el judío, el griego, las mujeres, los hombres, los esclavos, los libres, etc.), *produce* lo Mismo y lo Igual (ya no hay ni judío, ni griego, etc.). La producción de igualdad, la deposición, en el pensamiento, de las diferencias, son los signos materiales de lo universal.²⁸

Se observa el rescate realizado de Pablo por Badiou en relación con la pretensión de configurar un discurso universalizante. Es una oposición a los particularismos y a la negación de los universales, ya que Pablo nos muestra un suceso ubicado frente a la resurrección de Cristo. Aquí muestra cómo la verdad paulina se cumple aún ante los judíos y los cristianos, trasladándose más allá del tejido jurídico de Jerusalén o de Roma. En esa línea, un pensamiento es universal cuando está proyectado hacia todos los seres humanos, es lo que no puede hacer la ley positiva. Se trata, pues, de un universalismo sin pretensión de legislar un conjunto de preceptos y reglas, las cuales deben ser cumplidas de manera autoritaria por la humanidad entera, sino de un universalismo que propicie condiciones de trascendencia de la diferencia de discursos entre la colectividad.

Como lo dice magníficamente Pablo: “No os acomodéis a los criterios de este siglo: al contrario, transformaos, renovad vuestro pensamiento [nous, aquí y no pneuma, de aquí que sea mejor no traducir por «espíritu»] (Rom, 12. 2). No se trata, de ninguna manera, de huir del siglo, es necesario vivir con él. Mas sin dejarse formar, conformar. Es el sujeto quien, bajo la conminación de su fe, debe, más que el siglo, ser transformado. Y la clave de esta transformación, de esta «renovación», está en el pensamiento”.²⁹

²⁸ Badiou, Alain, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 119.

²⁹ *Ibidem*, p. 121.

Badiou brinca de manera atrevida la historia, y cita a Pablo para la renovación del pensar. No obstante, su ateísmo indica la importancia de configurar un sujeto universal a partir de tales presupuestos. Llama a san Pablo un antifilósofo, indica que no le interesa si se trata de un apóstol o de un santo ni que enuncie la buena nueva, ni nada sagrado, sino como militante y pensador del acontecimiento, en cuanto prefiere considerar el ejercicio que el sujeto de pensamiento ejerce sobre su realidad. Al francés le interesa la figura de Pablo para establecer una teoría del sujeto y, en consecuencia, buscar una verdad situada más allá de la política, el amor, el arte y la ciencia. Es decir, lo utiliza como subterfugio para situar a un militante de hace dos siglos y elaborar un estudio pertinente, el cual parte de la estructura económica, política y social de una época conflictiva y religiosa. Por eso recurre al autor del *Anticristo*, para subrayar:

Nietzsche, en el diálogo de Zaratustra con el perro de fuego, dice que los verdaderos acontecimientos llegan con patas de palomas, que nos sorprenden en el momento del mayor silencio. Habría debido reconocer, en este punto como en otros muchos, su deuda con ese Pablo al que abruma su vindicta. Primera epístola a los Tesalonicenses (5, 2): “Sabéis muy bien que el día del Señor vendrá como un ladrón en plena noche”.³⁰

Y tiene razón Badiou: un filósofo de la actualidad tendría que manejar cierto universalismo en sus pretensiones políticas, en la medida en que supera el subjetivismo del relativismo y el objetivismo del absolutismo. Para Pablo, como hemos dicho, ahora no existe diferencia entre el judío y el cristiano, o entre el hombre y la mujer. Para ello establece una ruptura en la época presente frente a la universalidad abstracta del mercado. Así, ¿cuál es la especificidad de Pablo, un sujeto que rechaza el poder, un apologeta de la autoridad o un idealista lleno de metafísica? Sin duda alguna, se trata de una persona que defiende la trascendencia, la esencia y el fundamento, en lugar de la propuesta de Badiou, centrada en la inmanencia, las matemáticas y una ontología cuantitativa. Quizá lo importante en él sea, a pesar de todo, su idea de acontecimiento o la diferencia clasista entre una militancia al calor de la llamada lucha de *klesis* o la comodidad de un cubículo académico.

Para continuar la valoración sobre el cuestionamiento a la norma en san Pablo, nos parece importante señalar los pensamientos del ya mencionado Franz Hinkelammert. Él apunta que la idea principal de san Pablo es la denuncia de la ley en tanto segmento cardinal en todas sus epístolas, y de

³⁰ *Idem.*

manera primordial en la epístola a los Romanos. Nos muestra que se aborda el tópico de la ley y la fe, quedando claro que la salvación será consecuencia de la fe y no de la ley. San Pablo se opone radicalmente a la ley de los judíos, al *nomos* de los griegos y a la *lex* de los romanos, de la misma forma que se diría: “ser cristiano hoy, implica una postura en favor del sujeto humano concreto y una relativización de los valores burgueses, en especial aquel de la libertad a través de los mercados y la propiedad privada”.³¹

Lo dicho anteriormente nos lleva a preguntarnos sobre qué tipo de sociedad deberá vivir el ser humano, así como mostrarnos la función que deberá cumplir el derecho. La historia de tales conceptos nos conduce a decir que en los últimos dos mil años, desde Pablo hasta la actualidad, no se ha podido construir una sociedad y un derecho decente debido a la complejidad del ser humano, y a los intereses económicos, políticos y sociales en juego. El cuestionamiento de Pablo al *nomos* viene de su oposición a la vida misma. Por ello, Hinkelammert dice:

La crítica paulina de la ley no es sacrificial. Es la toma de conciencia de un hecho que resulta de una catástrofe: el cumplimiento de la ley, dada para la vida, mata al autor de la vida. Eso lleva a reconstruir completamente la relación con la ley y la legalidad: la ley mata. Para no matar, hay que ir más allá de la ley. Pero la fe vence a la muerte. Por tanto, la fe está más allá de la ley y juzga sobre ella. La fe no puede estar en el cumplimiento de la ley.³²

Como vemos, para el alemán y costarricense, tanto como para Pablo, del otro lado de ley se encuentra la fe. Y que ella misma no puede indicar el cumplimiento del *nomos*, ya que combate radicalmente la muerte. Si el tema principal de Pablo es la crítica de la ley, es porque la muerte de Cristo es comprendida por el apóstol como un fallecimiento en función de la ley positiva. Reconstruye el nexo entre la ley y en la legalidad. Si no se quiere asesinar, es necesario trasladarnos en el dentro y el afuera de la ley. “El mesías a nosotros rescató de la maldición de la Ley hecho por nosotros maldición, porque está escrito: maldito todo el colgado sobre un madero a fin de que para los gentiles, la bendición de Abraham exista en Jesús mesías, a fin de que la Promesa del espíritu recibamos por medio de la fe”.³³ Tal aseveración de Pablo nos conduce a pensar que hubo un momento de necesidad

³¹ Hinkelammert, Franz, *Democracia y totalitarismo*, San José, Costa Rica, DEI, 1990, p. 239.

³² Hinkelammert, Franz, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, Costa Rica, DEI, 2000, p. 30.

³³ San Pablo, “Carta a los Gálatas”, 3, 10-14, en Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta*, cit., p. 165.

histórica que propició las condiciones para el rescate y la emancipación de la perversión nomocrática; sin embargo, si entendemos este proceso mesiánico a la manera de Benjamin, entendemos que las circunstancias de legalidad e institucionalidad avaladas por el fetichismo de la ley y por la codificación del derecho no pueden sino exigirnos una postura crítica a la manera paulina. Como dice Pablo: “¿Qué, pues, diremos? ¿La ley es pecado? ¡De ningún modo! Sino que el pecado no conocí si no por medio de la ley; la, pues, concupiscencia no habría conocido si no la ley hubiera dicho: No codiciaras”.³⁴

Aquí nos muestra la liberación de la ley, teniendo en su lugar un espíritu nuevo. Si estamos sujetos, es debido a la ley; en ese sentido, la libertad es el reino de Dios. Esto significa que la salvación es la protección de la corporalidad, del encarcelamiento de la ley. Por eso el hombre tiene que adaptar una actitud de soberanía frente a la norma. Esta soberanía es el rechazo al mercado, al poder y a la reificación de la mercancía. San Pablo enseña que, en lugar de tales atributos positivados, deba ser la virtud y el amor la moneda de cambio.

¿Qué, pues somos superiores? No en absoluto: hemos acusado antes, pues, a los judíos y también a los griegos que todos bajo el pecado están. Como está escrito que no hay justo ni siquiera uno, no hay quien comprenda, no hay quien busque a Dios; todos se desviaron a la vez, se volvieron inútiles; no hay quien haga bondad, no hay ni siquiera uno.³⁵

Acá nos auxiliamos del pensamiento de Badiou al recordarnos la condición de universalidad que Pablo justificaba. Ha sido, a condición de una pérdida generalizada de la búsqueda de Dios que puede entenderse como el extravío del amor y la amistad, así como la pérdida de la comunidad, lo que propicia la enajenación a la ley por la cual el desvío e inutilidad en todos se hace efectivo. Esto nos hace pensar en la pérdida de sentido de la posmodernidad, que no propicia condiciones para una vida auténtica.

Ahora bien, pero sin la Ley la justicia de Dios se manifiesta, testimoniada por la Ley y los profetas justicia empero de Dios por medios de la fe en Jesús mesías para todos los creyentes; no, pues, hay diferencia; todos, pues, pecaron y están privados de la gloria de Dios, justificados gratuitamente por la Él gracia por medio de la redención, la que existe en el mesías Jesús.³⁶

³⁴ San Pablo, “Carta a los Romanos”, 7, 7, *cit.*, p. 149.

³⁵ *Ibidem*, 3, 9-12, p. 145.

³⁶ *Ibidem*, 3, 21-24, p. 146.

Esto implica que, al margen de la ley positiva, manipulada por la clase dominante, mediante el control de Estado pueda proliferar de manera auténtica el amor. En ese sentido, la importancia de la fe para ayudarnos a constituir un modo verdadero de vida que no prescinda por completo de la ley, pero que le restrinja el poder de mando. Tal pretensión no ha sido lograda hasta el momento actual; es más, el jurista soviético Pashukanis piensa que todo derecho es clasista, y, en consecuencia, burgués y propio de la clase dominante, orientado a reprimir en función de sus intereses de clase.³⁷ Volviendo a Pablo, se afirma de manera tajante la importancia de la ley de la fe: “¿Dónde, pues, la jactancia? Ha quedado eliminada. ¿Por medio de qué ley? ¿De las obras? No. Sino por medio de la ley de la fe”.³⁸ Después de esto, plantea la relevancia del amor, no como algo banal y narcisista sino profundamente inspirado en la realidad. De ahí la importancia del “no robarás” ejemplificado en la época presente por la avaricia y codicia de los imperialismos de todo cuño.

A nadie nada debías, si no recíprocamente amaras; el que pues ama a otro la Ley lleva su cumplimiento. El, pues, no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y si algún otro mandamiento, en la palabra esta se recapitula, en el amarás al prójimo tuyo como a ti mismo. El amor al prójimo el mal no obra; plenitud, pues de la ley, el amor.³⁹

Es claro, el capital internacional fundamenta como ser supremo la acumulación del capital. En este imperativo los valores que existen están condicionados por el mero intercambio de mercancías, y no pasan por la consideración del prójimo. Por ello, el llamado al amor: “El amor es magnánimo, sabe usar el amor, no tiene envidia, el amor no se jacta en vano, no se engríe, no es indecoroso, no busca las cosas suyas no se irrita, no calcula el mal, no se alegra en la injusticia, se alegra, empero, con la verdad”.⁴⁰ Este llamado es tal porque el amor y su búsqueda al interior del derecho son claves para distanciarnos del reglamentarismo, que ha sido permisivo hasta convertirse en el actual capitalismo, en la ideología jurídica dominante, no sólo en la academia, sino en lo fundamental en las instituciones típicas de la juridicidad clasista. Por eso, señala: “Ahora empero permanecen la fe, la

³⁷ Pashukanis, Evgeni, *Teoría general del derecho y el marxismo*, Bolivia, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, 2016, pp. 74 y ss.

³⁸ San Pablo, “Carta a los Romanos”, 3, 27, *cit.*, p. 146.

³⁹ *Ibidem*, 13, 8-10, p. 155.

⁴⁰ San Pablo, “Primera carta a los Corintios”, 13, 4-6, Agamben, Giorgio, *op. cit.*, pp. 158 y 159.

esperanza, el amor, las tres cosas estas; la más grande, empero, de éstas, el amor”.⁴¹ Lo que significa que al margen de toda consideración formal que sea posible de hacerse, en lo profundo de todo reparo debe haber un replanteamiento de las relaciones que unen a unos con otros.

Esto implica el replanteamiento del tiempo histórico típico del positivismo, y el tiempo escatológico en la vía de Pablo. Debido a esta cuestión, el pensador coreano Byung Chul Han se manifiesta al respecto asumiendo, con Benjamin, que la linealidad del tiempo histórico se manifiesta de distintas maneras en sus formas de transcurso o aparición. En ese sentido, el tiempo escatológico se distingue de cualquier forma de tiempo histórico que prometa un progreso, porque es entendido como una especie de eterno retorno nietzscheano. El tiempo escatológico, en tanto que tiempo último, remite al fin del mundo. El *eskatón* indica el final de los tiempos, el propio final de la historia.⁴² Tal como lo vemos, el imperio está muy contento con el tiempo histórico, lineal y progresivo, porque ha logrado la proliferación de la ausencia de valores y criterios morales. En ese camino, los cursos de ética y derechos humanos son aplaudidos en tanto no se vinculen con el sistema de producción de mercancías.

Pero volvamos a Pablo cuando nos recuerda: “y las innobles del mundo y las despreciadas ha escogido Dios”,⁴³ es decir, los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Esto significa que los elegidos y los despreciados son las masas trabajadoras del campo y la ciudad. Así las cosas, ya no hay más pueblo elegido, ni el alemán ni el griego ni el judío, ya que sólo existen explotador y explotadores. Para ello es necesario acercarnos, si no al derecho, a una idea elemental de justicia, digna de ser considerada en las relaciones humanas más básicas. Es justo el ser humano que paga lo que debe y que está en condiciones de saldar la deuda. Lo justo es poder pagar toda deuda contraída; lo injusto es no pagarlo.

Este asesinato ordenado por el mercado jamás es la única alternativa, aunque siempre es interpretada por los medios de comunicación como tal. Siempre existe la alternativa de la regulación y canalización de los mercados, como lo era posible después de la II Guerra Mundial, pero necesariamente es la intervención en los privilegios de aquellos que tienen el poder económico. Sin embargo, nuestra sociedad vive una tal idolatría del poder, que esa alternativa

⁴¹ *Ibidem*, 13, 13, p. 159.

⁴² Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo*, México, Herder, 2014, p. 100.

⁴³ San Pablo, “Primera carta a los Corintios”, 1, 28, *cit.*, p. 156.

no es considerada con el resultado de que toda la sociedad se ha transformado en asesina y criminal.⁴⁴

De aquí la necesidad de acercarnos a un proyecto de vida más digno y verdadero. Pablo nos enseña el camino para un derecho más justo y auténtico. Incluso no podría ser llamado derecho, sino “no-derecho”, en la medida en que no es un reflejo, como diría Pashukanis, de la forma-capital y de la forma-Estado. Configurar a la sociedad en tanto sociedad de mercado nos lleva al rechazo de la vida misma. Por eso el capitalismo como reino de las mercancías, es incompatible con las enseñanzas sobre la ley de Pablo de Tarso. En ese sentido, coincidimos con el filósofo argentino y mexicano Enrique Dussel, para quien es claro que “*Las cartas* son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal”.⁴⁵

De esta manera, vemos que la hermenéutica analógica nos puede proporcionar herramientas teóricas y prácticas que nos acerquen a una visión prudente del planteamiento jurídico de Pablo. Si las categorías centrales de dicha filosofía se centran en torno a la crítica al univocismo y al equivocismo por medio del recurso de la analogía, así como la *phrónesis*, la sutileza, la reciprocidad, la justicia y el bien común, el pensamiento y la práctica de Pablo son icónicas. Nuestro autor fue un jurista y filósofo diagramático, defensor del amor ante la ley, de los principios frente a la norma, de la justicia frente a la maldad. Por ello, su aportación vertebral puede encajar muy bien en una filosofía política, económica y social. Todo ello genera un enorme valor teórico de la jusfilosofía cristiana.

Se ha reflexionado un poco sobre el papel de Pablo en su crítica a la dimensión autoritaria del *nomos*, ofreciéndonos una perspectiva hermenéutica de su idea de la justicia y el bien común como prolegómenos de un derecho humano.

Por otro lado, se han establecido estas líneas de pensamiento para apoyarnos en nuestra comprensión del derecho o su equivalente, dado que no es nada sencillo entender tales tópicos. La contribución de Pablo nos ofrece alternativas reales para entender la crisis actual en la que está inmersa la ciencia del derecho. Así pues, la hermenéutica jurídica, desde su vínculo con el derecho, nos auxilia a ubicar a Pablo, como un autor indispensable, en la comprensión del momento actual. Así las cosas, puede fundamentar de una manera humanista el derecho, así como su aplicación al mundo de la

⁴⁴ Hinkelammert, Franz, *El totalitarismo del mercado*, cit., p. 194.

⁴⁵ Dussel, Enrique, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, Ediciones Paulinas, 2012, p. 15.

práctica.⁴⁶ Pensamos que Pablo tiene un comportamiento militante, y contribuye, de manera abierta y directa, a construir un modelo de ser humano que nos sirve de referencia para proponer una visión del mundo amable y buena.

III. CONCLUSIONES

Como vemos, la hermenéutica jurídica aborda las complejas posturas desde el pensamiento marxista, nietzscheano, heideggeriano, benjaminiano, hinkelammertiano, dusseliano y otros sobre Pablo desde el marco crítico de la jushermenéutica beuchotiana y las ideas de Carlos Marx. Para ello, recurre a las ciencias sociales y a las humanidades para explorar un acontecimiento interpretativo, al tiempo que nos ofrece algunas ideas para mirar con nuevos ojos autores que nos resultan tan lejanos, como es el caso de Pablo de Tarso. La importancia que tiene su pensamiento para configurar otro modo de aproximación al análisis de la ley y el derecho mismo ha sido una tarea ineludible en nuestro tiempo. Hemos intentado en nuestro recorrido por una lectura mínima de sus cartas, teniendo como intérpretes y conversadores a pensadores relevantes en el mundo filosófico y sociológico actual, evaluar las consideraciones sobre la ley, el amor y la fe desde una perspectiva abierta. Después de todo, Pablo nos ha mostrado las limitaciones de la llamada ciencia del derecho, ahí donde se proscribía una ley formal que arrasara con las condiciones más vitales de todas las relaciones políticas e individuales. Repensar la contribución de nuestro autor desde una mirada crítica es, sin duda alguna, un reto para quienes hemos hecho de nuestra vida un estudio del saber y la praxis jurídica. Después de todo, la hermenéutica jurídica es un saber orientado a buscar la conversación con otras propuestas e interpretaciones. Como dice Beuchot a propósito de esta necesidad:

No cabe duda de que la filosofía debe entrar en diálogo. Es preciso que conozca otras corrientes, so pena de encerrarse en el ostracismo. Puede que sigan metodologías distintas, pero tienen que encontrar un terreno común en el cual conversar. La filosofía trata de ser universal, pero está inminentemente situada. La filosofía es parte central de una cultura, de una época. Por eso se tiene que estudiar la filosofía haciendo hincapié en la del presente.⁴⁷

⁴⁶ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, cit., p. 173.

⁴⁷ Beuchot, Mauricio, *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*, México, Tirant lo Blanch, 2018, p. 100.

Y es que la obra de Pablo de Tarso nos proporciona criterios para entender el presente. La filosofía jurídica desarrollada por él es de gran valía para la comprensión de las corrientes formalistas y postpositivistas de la época actual. Sin duda alguna, Pablo está ligado a una filosofía del derecho natural de gran calibre. En síntesis, nos percatamos de que sus ideas se encuentran ligadas a la posibilidad de establecer un derecho diferente basado en la crítica de la ley donde tenga más presencia el amor, la comprensión y la comunicación, en cuanto reivindica el papel de la justicia por encima de la ley, ya que su postura es mesiánica opuesta al *nomos* y a la fuerza. Así, hemos articulado la dialéctica con la hermenéutica en búsqueda de una interpretación humanista capaz de ofrecer un panorama más alentador para construir una sociedad más cálida.

IV. BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006.
- BADIOU, Alain, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- BENJAMIN, Walter, “Fragmento teológico-político”, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Santiago de Chile, Ed. Arcis-Lom, 1996.
- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, I, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1991.
- BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, Plaza y Valdés, 2009.
- BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio, *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*, México, Tirant lo Blanch, 2018.
- BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2005.
- DUSSEL, Enrique, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, Ediciones Paulinas, 2012.
- HAN, Byung-Chul, *El aroma del tiempo*, México, Herder, 2017.
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des religiösen*, Lebens, ed. de M. Jung. T. Regehly y C. Strube, 1995, en GA 60.
- HINKELAMMERT, Franz, *El totalitarismo del mercado*, México, Akal, 2016.

- HINKELAMMERT, Franz, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, Costa Rica, DEI, 2000.
- HINKELAMMERT, Franz, *Democracia y totalitarismo*, San José, Costa Rica, DEI, 1990.
- MARX, Carlos, *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- MARX, Carlos y ENGELS, Federico, *Werke*, I, Berlin, Dietz, 1977.
- NAVARRO, Fernanda, *Filosofía y marxismo, entrevista a Louis Althusser*, México, Siglo XXI, 1988.
- NIETZSCHE, Federico, *Aurora*, Madrid, Distribuidores Mateos, 1994.
- NIETZSCHE, Federico, *El anticristo*, Madrid, Tecnos, 2020.
- PASHUKANIS, Evgeni, *Teoría general del derecho y el marxismo*, Bolivia, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, 2016.
- SAN PABLO, “Carta a los Gálatas”, 3, 10-14, AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006.
- SAN PABLO, “Carta a los Romanos”, 10, 4, AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006.
- SAN PABLO, “Primera carta a los Corintios”, 13, 4-6, AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006.
- SAN PABLO, “Segunda carta a los tesalonicenses”, 2, 6-7, AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006.
- TAUBES, Jacob, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata, Quodlibet, 1966.
- WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984.