

Antinomismo y legitimidad nueva. Intervenciones filosóficas contemporáneas sobre la díada “vida mesiánica-ley” en el mesianismo de Pablo de Tarso

Juan Matías Zielinski

Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires
Instituto de Ciencias. Universidad Nacional de General Sarmiento
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas 

<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.96464>

Recibido: 12/06/2024 • Aceptado: 23/10/2024 • Publicado: 15/07/2025

Resumen: Este artículo interpreta críticamente uno de los tópicos filosófico-políticos centrales del mesianismo paulino: el vínculo entre la “vida mesiánica” o “Vida post-Cristo” y la ley (*nomos*). Para esta reconstrucción, se consideran algunos aportes destacados de la reflexión filosófica contemporánea, como los de Giorgio Agamben y Alain Badiou, por Europa, y los de Enrique Dussel y Franz J. Hinkelammert, por América Latina. Dicho análisis muestra que la concepción del “mesianismo” expuesta en las cartas del Apóstol puede ser entendida tanto como una justificación filosófico-teológica política del antinomismo radical (Agamben, Badiou) o como la formulación discursiva de un nuevo criterio de legitimación política (Dussel, Hinkelammert).

Palabras clave: Pablo de Tarso; mesianismo; antinomismo; justificación; legitimación

ENG Antinomianism and new legitimization. Contemporary philosophical interventions on the dyad “messianic life-law” in the messianism of Paul of Tarsus

Abstract: This article offers a critical interpretation of a central philosophical-political motif within Pauline Messianism: the nexus between the “messianic life” or “post-Christ existence” and the law (*nomos*). This reconstruction takes cognizance of significant contributions from contemporary philosophical ruminations, including those proposed by Giorgio Agamben and Alain Badiou in the European context, alongside insights from Enrique Dussel and Franz J. Hinkelammert in the Latin American sphere. This scrutiny reveals the concept of “messianism” outlined in the Pauline epistles can be construed either as a philosophical-theological-political validation of radical antinomianism (as articulated by Agamben and Badiou), or as the discursive articulation of a novel criterion for political legitimization (as posited by Dussel and Hinkelammert).

Keywords: Paul of Tarsus; messianism; antinomianism; justification; legitimization

Sumario: Pablo, un mesianismo antinomista. Agamben: tiempo mesiánico y resto. Badiou: mesianismo y universalismo. Pablo, un nuevo criterio de justificación. Dussel: la justificación paulina como legitimación nueva. Hinkelammert: inversión mesiánica y nueva fuente de soberanía. Conclusión. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Zielinski Juan Matías (2024). Antinomismo y legitimidad nueva. Intervenciones filosóficas contemporáneas sobre la díada “vida mesiánica-ley” en el mesianismo de Pablo de Tarso. *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy*. 14(2), 401-411, <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.96464>

El mensaje de Pablo de Tarso hizo que la idea mesiánica tal como había sido conocida hasta entonces sufriera un viraje manifiesto. Su pensamiento teológico-político puso en juego una reconfiguración específicamente cristiana del mesianismo, que, heredando elementos de la tradición judía precedente, relocalizó casi todos los elementos de esta idea en otro horizonte. En pocas palabras, se trató del paso del “mesías que vendrá” al “mesías que ya vino y volverá”, es decir, del mesianismo como un futuro que acaecerá a la llegada efectiva

y el retorno inminente de una figura que marcó un punto de inflexión en la historia de la salvación-redención: el mesías-Jesús. Buena parte de ese proceso se condensó en el discurso teológico-político de Pablo, fundador performativo del “cristianismo” y de una versión característicamente cristiana del ideal mesiánico. En la actualidad, su mensaje se transformó en un motivo recurrente de la reflexión filosófica, representando una de las muestras más categóricas del denominado “giro teológico” de la filosofía política (Fleisner, 2012, p. 140; Fonti, 2018, p. 126). Como evidencian algunos escritos importantes de Walter Benjamin, uno de los ejes principales de la reflexión filosófica contemporánea sobre la “justicia mesiánica” radica en el conflicto entre la “violencia divina” aniquiladora del derecho (la “instauración del estado real de excepción” como fuerza mesiánico-redentora) y la “violencia mítica” fundadora del derecho (Estado que legaliza la dominación por la culpa y el castigo) (Benjamin, 2007, 2012). Esta caracterización alude básicamente a la idea del mesianismo como una justicia siempre por venir desajustada del derecho (Derrida, 2012, p. 73; Navarrete, 2019, p. 70). A su vez, dicha tematización remite, directa o indirectamente, a la figura Pablo de Tarso (Agamben, 2006, pp. 135-142), lo cual ubica el pensamiento del Apóstol como un material ineludible al momento de analizar en la actualidad la idea del mesianismo, en especial la de su justicia y la relación de esta con la ley.

A continuación, se presenta una hermenéutica filosófica de las coordenadas teológico-políticas del “mesianismo paulino” sobre la díada “vida mesiánica-ley”, considerando el epistolario de Pablo como uno de los núcleos teóricos de la reformulación del cristianismo primitivo sobre la idea del “mesías” y como un documento mesiánico fundacional del Occidente cristiano. Para esto, se apela a un conjunto amplio de contribuciones filosóficas relativamente recientes que, sin ser antagónicas entre sí, expresan dos enfoques diferentes sobre el asunto: aquel que pone el acento en la figura del “mesianismo paulino” como un insumo teórico clave para la formulación de un antinomismo radical (G. Agamben, A. Badiou); y aquel que ve en el mensaje de Pablo un articulador discursivo útil a la hora de proponer un “criterio nuevo de justificación” de la transformación política, también en el plano institucional (E. Dussel, F. Hinkelammert).

Pablo, un mesianismo antinomista

En principio, conviene mencionar que hubo un aporte que, siendo bastante anterior a los trabajos filosóficos aquí considerados, y en herencia del pensamiento de Benjamin, marcó las líneas interpretativas preponderantes de la reflexión filosófica contemporánea sobre el tema: *La teología política de Pablo*, de Jacob Taubes (2007). Para él, la *Carta a los Romanos* representó la declaración testimonial de un auténtico Anticésar, en dos sentidos precisos: como denuncia de la fuerza y la violencia autolegitimantes del *nomos*, lo cual evidencia el carácter ilegítimo o carente de fundamentación de toda legalidad impuesta; y como afirmación de que la vida *post Christum* implica en sí misma el cumplimiento efectivo de la ley verdadera, conllevando la desactivación o, à la Benjamin, el “estado real de excepción” ante el orden de ley imperante en el mundo (Galindo Hervás, 2012, p. 98). El enfoque de Taubes marcó en buena medida la ruta que siguió la reflexión filosófica posterior sobre el mesianismo paulino, en especial porque enmarcó el análisis en función de las díadas “mesianismo-ley” y “elección-universalismo”.

En el marco de la “resurrección política de Pablo” gestada en la atmósfera intelectual europea (Zamora, 2010), la cuestión de la relación entre la “vida post-Cristo” y el orden de ley en el mesianismo paulino se vio enriquecida ulteriormente con los planteos de G. Agamben y A. Badiou. Ambos estudiaron a fondo el material teórico-práctico contenido en las epístolas paulinas, haciendo especial énfasis en la *Carta a los Romanos* (Agamben, 2006; Badiou, 1999)¹. Con estilos y marcos categoriales diferentes, ambas contribuciones pivotan sobre dos ejes similares: la cuestión del universal, en Agamben desde la noción de “resto” y en crítica al sentido homogeneizador de la idea de identidad, y en Badiou desde la de Acontecimiento y en defensa del universalismo como superación de toda pertenencia identitaria; y la de la “vida mesiánica”, como nulificación de la identidad, la posesión y la ley, para el primero, o como superación no-dialéctica de cualquier orden de ley, para el segundo. A continuación, se analizan los hallazgos principales de sus planteos sobre la cuestión aquí tematizada.

Agamben: tiempo mesiánico y resto

En lo atinente a la justicia mesiánica y su relación con la ley en el mesianismo paulino, Agamben halla una primera pista en la nominación que caracteriza la vocación del Apóstol (1 Cor. 1, 27), de la cual subraya el carácter de “sobrenombre” que porta la designación misma de “Pablo”. Dicha metanomasia situaba la formulación del Apóstol como un mesianismo “desde abajo”, pues implicaba el paso de la grandeza (*Saulos*, “el grande”) a la pequeñez (*Paulos*, “de baja estatura”). Se trataba, por tanto, de una definición específica de los “días del Mesías”, en la cual lo débil o sin entidad para el mundo predominará sobre aquello que el mundo considera fuerte o con entidad (2006, p. 21). El autor advierte así la existencia de un vínculo discursivo significativo entre el símbolo de la pequeñez contenido en el sobrenombre y el carácter de “siervo” que Pablo asumió vocacionalmente, refiriéndose con ello a la familiaridad entre la exclusión nominal (el sobrenombre como “nombre impropio”) y la exclusión jurídica (“esclavo del Mesías-Jesús”). Con las figuras del “esclavo” y el “superesclavo”, Pablo pretendía situar las coordenadas de la vida posterior al acontecimiento-Resurrección o de la vida *post Christum*. El perfil de esta última queda plasmado en los rasgos que este le asignó a la vocación mesiánica, en la cual cada uno debía mantenerse en la llamada en la que fue llamado (1 Cor. 7, 17-22). Para Agamben, eso exigía mantener las mismas condiciones fácticas o jurídicas, aunque en un contexto

¹ *Il tempo che resta. Un commento all'Lettera ai Romani* [El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos] y *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* [San Pablo: La fundación del universalismo].

de discurso nuevo marcado por la nulificación mesiánica, es decir, por la desactivación de las divisiones de la ley religiosa (judíos-no judíos) y de la ley pública (libres-esclavos). Dicha “llamada de la llamada” significa que el llamado mesiánico –capaz de unirse a cualquier vocación– implica la revocación total de la condición desde la cual se lo asume. Desde ese marco interpretativo, ve en el *hos me* paulino (“como no” o “como si no”) la inflexión lingüística propia de la revocación mesiánica de toda vocación precedente (por ejemplo, los que lloran “como no” llorantes). Desde su óptica, la *Carta a los Romanos* no formula ninguna identidad o vocación nuevas sino la revocación de toda identidad y toda vocación existentes. Por esto, la nulificación contenida en el *hos me* comporta el carácter de una dirección mesiánica sobre el modo de vivir cualquier condición mundana, un “hacer (nuevo) uso de” la vocación preexistente (pp. 35-36). De este modo, continuar siendo aquello que se “es” (judío, no-judío, esclavo o libre) bajo el signo del “como no” significa, en un sentido, mantener sin cambio el estatuto jurídico de la condición, pero, en otro, reconducirla a una zona extra-legal o a un ámbito de la praxis pura o del mero uso (ni legal ni ilegal, ni de hecho ni de derecho). Con ello, el autor aludía al mantenimiento inoperante de la vocación fáctica, o sea, a la desactivación de las dicotomías identitarias que impone el orden de la ley (religioso y público) y a la apertura del uso de la vocación anterior en correspondencia con la vida *post Christum*: “(...) la vocación mesiánica separa toda *klesis* de sí misma, la pone en tensión consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior: judío *como no* judío, griego *como no* griego” (p. 58). En suma, Agamben ve en la concepción paulina sobre la vocación una reconfiguración nulificadora tanto del yo-identidad como de la posesión-propiedad (pp. 48-49), donde lo mesiánico se identifica con los movimientos simultáneos de realización y de abolición (*Aufhebung*) de las divisiones impuestas por el *nomos*, fariseo o helenístico-romano.

Asimismo, Agamben subraya que en el discurso del Apóstol se diferencian dos caminos: el de la promesa y la fe, en herencia de Abraham; y el de la ley y las obras, en herencia de Moisés (dimensión normativa de la *Torá*). Sosteniendo una relación de implicación mutua entre ellos, afirma que Pablo confrontó la ley de la fe o la ley mesiánica con la ley de las obras, indicando de esta manera la oposición interna entre la dimensión de la promesa y la del mandamiento, entre el aspecto no-normativo y el normativo de la ley (p. 97). En su visión, la cuestión no radica en un combate dialéctico entre estos dos principios, sino, mejor, en el fruto de la aporía que emerge de la desconexión entre ambos: la gracia (p. 120). La noción de “gracia” indica un ámbito de gratuidad que se encuentra más allá de la obligación y que, por su dinámica inherente de donación sobreabundante, instala una disimetría que sobrepasa todo tipo de contraprestación legal. Por su donación logra invertir la relación de dependencia entre ambos caminos, identificando el acto mesiánico tanto con la inoperabilidad o ineficacia de la ley –en su sentido normativo, de preceptos y obras– como con el cumplimiento, la conservación o el mejoramiento de la ley –en su sentido no-normativo, de fe y promesa. Lo cual implica, en su fórmula, una “justicia sin ley” (p. 107). En resumidas cuentas, Agamben entiende el evento mesiánico paulino como un “estado de excepción”, en el cual la ley de la fe y de la promesa llega a su plenitud (Ro. 3, 27) solo cuando se desaplica la ley de las obras y de los preceptos. De este modo, advierte que para Pablo solo el amor permite la recapitulación mesiánica de los preceptos, haciendo que la ley sea tan cumplible como inefectiva. En suma, el tiempo mesiánico paulino es, según el autor, el tiempo de la anomía, en el cual la “presencia del Mesías” hace completamente inoperante la soberanía de la ley. Por esto, destaca la formulación paulina de una “nueva alianza” que, inspirada en la promesa de Abraham más que en los preceptos de Moisés (“antigua alianza”), se encuentra (por el mesías) en condiciones de hacer inoperante el orden viejo de la ley.

El autor realizó también un aporte valioso a la cuestión al reflexionar sobre dos temas clave: el “tiempo mesiánico” como “tiempo restante” y la categoría de “resto”. Sobre la temporización mesiánica, Agamben ve que no es conveniente identificar la concepción de Pablo con visiones escatológicas de tipo apocalíptico, dado que el tiempo que vivió el Apóstol no es el del “final de los tiempos”. Siguiendo la tesis de Gianni Carchia, afirma que en las epístolas la figura del tiempo mesiánico aludía, más que al final del tiempo, al tiempo del final, entendido este último como la contracción, abreviación o acabamiento inminentes del tiempo profano, o sea, como el tiempo que resta entre el tiempo actual y su final (p. 68). En este punto, argumenta que, a diferencia del mundo apocalíptico y rabínico judíos, lo que le preocupaba a Pablo era justamente ese resto temporal que queda entre dos tiempos: la “cesura mesiánica” entre la resurrección (el “ya” de la venida del mesías-Jesús) y la *parusía* (el “aún no” de su presencia definitiva). El tiempo mesiánico queda entonces indicado como la contracción del tiempo profano, como la patencia del tiempo que (aún) queda: *kairós* en el *chronos*. En consecuencia, si *kairós* significa la abreviación del *chronos*, en una especie de tiempo dentro del tiempo, los dos polos tensionantes del *Olam ha-zé* (este mundo) y *Olam ha-bá* (el mundo venidero) se chocan en una relación de contracción mutua sin coincidencia, instaurando con ello el tiempo mesiánico (p. 78). Sobre el segundo asunto, la idea de “resto”, subraya en primer término la índole paradójica de la autoidentificación del Apóstol como “separado”: mientras que Pablo promovía con su mensaje la superación de todo tipo de segregación étnico-religiosa, sin embargo se presentaba a sí mismo desde la separación. A diferencia de su apartamiento previo –como fariseo y por la observancia de la ley–, ahora se separaba con el fin de dar testimonio del “anuncio mesiánico”. Para Agamben, esto da cuentas de una separación en segunda potencia, es decir, una operación divisoria de las divisiones del *nomos* farisaico (p. 53). En efecto, su discurso lograba depotenciar la división de la ley hebrea sostenida en la diferenciación entre judíos y gentiles, mediante una división superadora: la diada carne-espíritu. Para elaborar esta última, Pablo se nutrió de la noción de “resto” heredada de la semántica profética (Is. 10, 20ss.), indicando con ella que tanto los judíos como los gentiles constituyen un “no-todos” (p. 56). El Apóstol partía de la constatación de que hay judíos manifiestos según la carne que no son judíos para el espíritu, así como hay no-judíos según la carne que son circuncisos para el espíritu. Con esta categorización, Pablo mostraba que la división “judío-no judío”

no era suficiente para nominar la escisión del sujeto y mucho menos la del pueblo. Según Agamben, esto implica que, o bien se está en la dicotomía bajo la ley-judío/sin ley-no judío, o bien, en la ley mesiánica, en la forma del “no-no” en la ley (o como “no no-judío”). La figura del “no no-judío” exhibe la característica principal del “resto”, compuesto por aquellos que se encuentran por fuera de la demarcación binaria entre “judíos” y “no-judíos”: “(...) no significa que Pablo extienda simplemente a los no-judíos la aplicación de la ley: más bien (...) hace indiscernibles a judíos y no-judíos, el fuera y el dentro de la ley” (p. 106). En resumidas cuentas, el autor sostiene que la idea profética de “resto” indica en el discurso de Pablo la imposibilidad de toda identidad (pp. 57-58). Por esta razón, su comprensión de la universalidad paulina se basa en que esta no implica la trascendencia de las diferencias en una identidad superadora sino, más bien, la desactivación de todas las divisiones identitarias impuestas por el *nomos* sin ansiar un “único último” (p. 58). A modo de síntesis, Agamben argumenta que el tiempo presente como tiempo mesiánico se identifica con el tiempo de producción de un “resto” que ha sido elegido por la gracia de Dios (Ro. 11, 5). En conclusión, el aporte de Agamben en este punto se encuentra en que no habría que entender la figura del “resto” como una porción numérica del pueblo elegido sino como un signo de la imposibilidad de totalizar el todo o de hacer coincidir el todo con alguna de sus partes: “resto” como “no-todo” (p. 60). Al igual que Taubes, advierte que Pablo promocionó el tránsito desde el “resto” hasta el *pas Israel* (2007, p. 62), donde al final de los tiempos todo Israel será salvado (Ro. 11, 26) y Dios “será todo en todo” (1 Cor. 15, 28). Por ello, sostiene que el “resto” no es un objeto de salvación sino, mejor, el actor que la posibilita en calidad de instrumento: “(...) un excedente del todo respecto a la parte, y de la parte respecto al todo (...); es el insalvable que hace posible la salvación” (2006, pp. 61-62).

Badiou: mesianismo y universalismo

Badiou halla en el Apóstol la fisonomía modélica del militante político, esto es, la de aquel que asume una posición destructora de toda política instituida a partir de la proclamación de un sujeto sin identidad, una ley sin soporte y un universalismo político radical (1999, p. 6). Con la idea del sujeto sin identidad se refiere a la instauración performativa del sujeto cristiano, a aquella modalidad subjetiva que emergió de la declaración y de la fidelidad del/al “acontecimiento-resurrección”. Mientras que con la de ley sin soporte alude a la ilegitimidad constitutiva del *nomos* griego, de la *lex* romana y de la ley judía. Entendiendo la resurrección del mesías como un “acontecimiento”, esto es, como la desaturación con un orden anterior y como la fundación de condiciones nuevas de verdad, afirma que el Apóstol estableció una lógica de salvación inasimilable para cualquier orden de legalidad. Una vez vivido singularmente el “acontecimiento”, la verdad radica únicamente en su proclamación, en el testimonio del declarante; fenómeno que, a su vez, supone la desvinculación del sujeto que declara de toda sujeción a un régimen legal o a cualquier tipo de generalidad establecida. Por esto, la proclamación de la verdad en Pablo está desafiada, ya que el sujeto cristiano se encuentra desafiado de toda identificación legal o étnica –ley farisaica–, de toda generalidad estatal –derecho y ciudadanía romanos– e ideológica –filosofía y ética griegas– (pp. 14-15). En esta dirección, establece cuatro consideraciones sobre el mesianismo paulino y su relación con la ley, articuladas en función de su teorización sobre la cuestión del sujeto: el sujeto cristiano no preexiste al “acontecimiento” que proclama, ya que este se funda con aquel, independientemente de su procedencia comunitaria anterior; la verdad es por ello subjetiva, pues está adherida a un testimonio singular referido al “acontecimiento” –lo cual ubica al enunciador por encima de todo régimen de ley, sea el judío, el griego o el romano; la verdad proclamada radica fundamentalmente en la fidelidad que a ella se le rinde –vertebrada en las epístolas por tres elementos: “convicción”, “amor” y “certeza”; por último, la verdad es indiferente ante los criterios establecidos por el estado de situación actual, principalmente ante aquellos que surgen de la organización impuesta por el Estado (orden de ley) (p. 16). Así, ve en Pablo una superación de la diada “judío-griego”, en la medida en que ambas significan, de una u otra forma, una figura de maestría –experticia como adecuación a la ley– que obtura la universalidad del “anuncio”. En este sentido, argumenta que tanto el discurso griego como el judío representan –en términos psicoanalíticos– “discursos del Padre”, basados en la obediencia a regímenes legales preestablecidos (el *nomos* de la naturaleza, la *lex* imperial romana o la ley judía). Por el contrario, el mensaje cristiano representa un “discurso del Hijo”, referido a un acontecimiento disruptivo que funda condiciones nuevas de verdad. En último término, esto significa que Pablo se desentendió de todo tipo de maestría, tanto de la del filósofo griego (totalidad, sabiduría) como de la del profeta judío (excepción, signo). A diferencia del filósofo (que conoce las verdades eternas) y del profeta (que anuncia el futuro), el Apóstol solo cuenta con su declaración y fidelidad subjetivas al “acontecimiento-resurrección”. Por eso, la verdad del “anuncio” paulino consistía en su misma declaración y fundamentalmente en los efectos de verdad que producía –el carácter performativo de la fe señalado por Agamben (2006, pp. 129 ss.). Asimismo, la verdad se funda en este discurso en la convicción o fe en el “acontecimiento-Cristo”, el cual produjo una “subversión ontológica” radical, que, apelando a los recursos de la locura, el escándalo y la debilidad, puso de manifiesto que Dios elige las cosas que no son (no-entes) y destituye las que son (entes). Se trata, por tanto, de la “débil fuerza mesiánica” del militante político, de ese tipo de convicción que permite sostener en el tiempo una verdad ontológicamente precaria. Apoyándose en la figura del “acontecimiento-Cristo”, Pablo pudo desvincularse de todo régimen de discurso heredado, superando con ello cualquier necesidad de adecuación legal o mediación: “Jesucristo es el acontecimiento puro (...). Cristo es una *venida*, es lo que interrumpe el régimen anterior de los discursos. Cristo es, en sí y para sí, *lo que nos sucede*. ¿Y qué es lo que así nos sucede? Somos relevados de la ley” (1999, p. 52).

La idea nuclear que vertebra la reflexión de Badiou radica en la división del sujeto post-acontecimiento, en la división subjetiva entre las duplas de la “carne-muerte” y la del “espíritu-vida”. En contra de la interpretación heredada de Nietzsche, sostiene que el “acontecimiento-resurrección” declarado por el Apóstol sitúa la vida en el centro de la vida, subsumiendo la muerte –carne o régimen de ley– en el espíritu. En consecuencia, Pablo asumió en ese marco su vocación: ser siervo del Señor (*Kýrios*), yendo desde la servidumbre legal hasta la servidumbre mesiánica y suspendiendo la efectividad de la ley. Visto desde la mencionada división, el discurso paulino abre dos caminos: el “no estar bajo la ley”, suspensión de la vía de la carne o de la legalidad, y el “estar bajo la gracia”, fidelidad al “acontecimiento”; en otras palabras, se trata de la división del sujeto cristiano vertebrada por la tensión del “no...sino”. Mientras que el “no” indica la nulificación de las particularidades determinadas (ley), el “sino” se refiere a la vida mesiánica. En este punto, subraya que entre ambas dimensiones, carne-ley y espíritu-acontecimiento, no solo no se establece una relación dialéctica –lo cual supondría la subsunción de la muerte en la resurrección–, sino que, por el contrario, se da entre ellas una antidualéctica –ofreciendo una postura aún más radical que la que brinda la *Aufhebung* recuperada por Agamben–. Para fundamentar esta tesis, desvincula la dupla muerte-resurrección de la dialéctica hegeliana, ya que, desde su perspectiva, en esta última la resurrección no representaría más que la mera negación de la negación. Contra la interpretación dialéctica, argumenta que en el discurso de Pablo la gracia no es un “momento” necesario en el despliegue del “Absoluto” hegeliano, sino una afirmación pura sin negación antecedente. Con este enfoque des- o supra-dialectizador, pretende mostrar, entonces, que para el Apóstol el sufrimiento no contenía una función redentora, y que la índole sobreabundante del “acontecimiento-resurrección” radica justamente en que es una afirmación absoluta, esto es, absuelta de toda negación: “(...) la muerte no podría ser la operación de la salvación. Pues está del lado de la carne y de la ley (...). No tiene ni puede tener ninguna (...) asignación espiritual” (p. 72). En síntesis, su tesis es que Pablo, anulando la trascendencia del Padre, dio lugar al “acontecimiento”, habilitando así la ruptura con la ley. Con todo, aclara que, si bien la muerte no es constitutiva de la operación salvífica, sin embargo sentó las bases para su “localización”, en una especie de reconciliación no-dialéctica entre la operación de muerte y la salvación, entre la cruz y la resurrección –de Cristo pero también de cada sujeto singular. En suma, la piedra de toque del comentario badioudiano sobre las epístolas paulinas se basa en que hay una disyunción radical entre la reconciliación y la salvación, es decir, entre el camino de la “cruz-muerte” de la ley y el de la “resurrección-vida” del más allá de la ley. En consecuencia, la resurrección no se presenta como una superación dialéctica de la muerte, sino como una proposición que inmanentiza el “acontecimiento”, ya que: “La resurrección surge *fuera* del poder de la muerte, y no por su negación” (p. 78). En conclusión, mientras que del lado de la muerte o de la carne quedan la ley y las obras, del lado del espíritu quedan la gracia y la fe, dándose entre ellas una relación no-dialéctica, en la cual la salvación-gracia excede y se escinde de la operación de la muerte-ley. Al ser el ámbito de la gracia aquello que queda por fuera del predicado se convierte en translegal, siendo lo que acontece sin ser debido (p. 83). En este sentido, Pablo realizó un desplazamiento importante en orden a una fundamentación nueva del sujeto, en la cual este no podía fundarse ya en un orden de legalidad –derecho y deber, obras y ley– sino tan solo en la declaración testimonial de una verdad que está más allá de la ley. En esta dirección, Badiou observa que existe un vínculo estrecho entre la dirección universal del mensaje paulino y la gratuidad asignada al llamado mesiánico, ya que lo que está dirigido a todos no puede ser sino gratuito. Por esto, afirma que del don o de la sobreabundancia de la gracia contenida en el carisma brota una fuerza que, excediendo la ley, anula todas las diferencias previas (p. 84). Sostiene, entonces, que el universalismo paulino queda signado por la multiplicidad del “nomadismo de la gracia”, por una dirección encaminada a lo excesivo, a lo “fuera de lugar” o a lo “impredicable”.

Otro punto destacable de la teorización de Badiou es que en las dos vías subjetivas que constituyen –por su no-dialéctica– el “sujeto dividido”, muerte-carne y vida-espíritu, se expresan dos modulaciones de la multiplicidad: la particularizante configurada por la ley y la excesiva que funda la universalidad. Así, con cierta cercanía a lo propuesto por Slavoj Žižek en su estudio sobre el tema (2005), sostiene que la vía particularizante criticada por Pablo se basa en que la ley le otorga autonomía al deseo, brindándole con eso una peligrosa vida autónoma. Sin embargo, ve que en el discurso paulino “pecado” no se identifica con “deseo”, ya que allí la idea de pecado simboliza la vida del deseo solo en la medida en que esta última deviene compulsiva (1999, p. 85). En su perspectiva, la ruptura con el orden de la ley significa, por tanto, la liberación del deseo de su repetición o, en otras palabras, la liberación de la voluntad del sujeto del objeto fijado por la ley. Badiou alude con ello al procedimiento mediante el cual la ley le despertó el pecado a Pablo o, en la terminología del Apóstol, el modo mediante el cual la prohibición de los “malos deseos” (útil para vida) se convirtió en un hervidero de “malos deseos” (instrumento de muerte). A su juicio, fue por ese motivo que Pablo, aún reconociendo la legitimidad de la ley, sentía que no podía dejar de hacer lo que no quería, o que una fuerza extraña lo conducía a hacer el mal que en verdad aborrecía: para Badiou, era la fuerza compulsiva del pecado que operaba inconscientemente en él. Lo importante es que esta experiencia de Pablo echa luz sobre el automatismo del deseo que provoca la prohibición, puesto que esta, designando fijamente su objeto prohibido, promueve el deseo transgresivo. En última instancia, el funcionamiento automático del deseo impuesto por la ley fue aquello que generó la inversión que Pablo procuró, asimismo, invertir: “La ley hace vivir a la muerte, y el sujeto, como vida según el espíritu, cae del lado de la muerte (...). La muerte de la vida es el Yo (en posición de muerto). La vida de la muerte es el pecado” (p. 89). En resumidas cuentas, el acto salvífico se da para el autor cuando el sujeto logra vencer la relación rigorista entre el automatismo del hacer y la impotencia del pensamiento, entendiendo la salvación como una operación de “desliteralización del sujeto” o como la primacía de una vía subjetiva de cuño “trans-literal”: la “gracia” como “condición del pensamiento activo” (p. 91), montada sobre la fe o la convicción subjetivas.

Badiou deja en claro su posición respecto del discurso paulino en, al menos, dos aspectos: que la moral – la obediencia de la legalidad vigente – no fundamenta la existencia subjetiva; y que la salvación no viene para Pablo por el cumplimiento de la ley sino por la fe en Jesucristo, la cual permite, a su vez, la liberación singular de la “maldición de la ley”. Con todo, constata que el Apóstol propuso la existencia de otra ley, la ley del espíritu, ya no de carácter literal sino trans-literal. En su perspectiva, esta ley “no-literal” habilita la dirección universal de la verdad, siendo el sujeto quien, movido por el “amor”, reconfigura la ley como la “articulación de la vida para todos” o como una “ley más allá de la ley” (pp. 94-95). Por tanto, la declaración amorosa de la fe se posiciona como un dispositivo capaz de romper con la legalidad, mediante la proclamación de una “ley de la verdad de la ley”: el amor al prójimo como su cumplimiento pleno (Ro. 13, 8). Según Badiou, en oposición a las máximas prohibitivas, el “amor al prójimo” paulino constituye una “afirmación pura” (p. 97), un procedimiento de verdad que, evitando la casuística de las costumbres de la particularidad determinada (ley), asume una dirección universal (p. 119). Sostiene, entonces, que el discurso del Apóstol, al estructurarse en función del “acontecimiento-resurrección”, suprimió todas las diferencias, configurando un tipo de universalidad que no admite excepción alguna. Con esto, el Apóstol excedía cualquier particularismo, desvinculándose de todo tipo de concepción nacionalista, etnocentrista o esencialista de la identidad. En resumidas cuentas, Badiou ve en “Pablo” la encarnación prototípica de una “singularidad universal”, que pone de manifiesto que la verdad está “ofrecida a todos” o “destinada a cada uno”, sin ninguna condición de pertenencia. Para ello, Pablo recurrió a la figura del “Dios-uno”, según la cual Dios es para todos: “(...) lo Uno es lo que no inscribe ninguna diferencia en los sujetos a los que se dirige. Tal es la máxima de la universalidad” (p. 82). Mientras que la ley representa la expresión predicativa de una parte determinada, “lo Uno” compone un mensaje universal, en las antípodas de la ley estatal². En conclusión, tanto la superación de la ley como su cumplimiento pleno en el amor al prójimo dan cuenta de que no hay “Uno” si no es para todos, que la predicación de la unidad surge del acontecimiento y no de la ley, y que el “acontecimiento” –fenómeno translegal– posibilita la predicación de una “multiplicidad en exceso”, fundando con ello las condiciones mismas de la universalidad (p. 88).

Agamben y Badiou hallan en “Pablo” y su mesianismo un antecedente capital para enarbolar una crítica de cualquier tipo de totalización étnica o legal, sea esta hecha en nombre del sujeto, del Estado, del pueblo o de la nación. Ambos autores recurren para ello a la idea de universalidad, acentuando en su imposibilidad, tal como muestra la idea de la “división de la división” o de “resto” de Agamben, o en la superación no-dialéctica de las determinaciones identitarias que ella pretende contener, el “acontecimiento” de Badiou. Así, para los dos pensadores este discurso se presenta como una fuente del antinomismo radical, punto de partida crítico ante toda manifestación de soberanía, nacional, estatal o de mercado. En cualquier caso, el mensaje del Apóstol y especialmente su concepción del mesianismo son reconocidos como gestos importantes para el pensamiento filosófico-político contemporáneo, tanto en su calidad de discurso que suspende sobreasuntivamente la ley y sus efectos dicotomizantes (Agamben) como de testimonio o declaración fundante de un universalismo que excede no-dialécticamente las determinaciones particularizantes de la ley (Badiou).

Pablo, un nuevo criterio de justificación

Encontrado en un horizonte hermenéutico distinto, hay un conjunto significativo de reflexiones filosófico-teológico-políticas surgidas desde Latinoamérica. De estas, aquí se analizan en detalle solo dos: la de E. Dussel (2012d)³ y la de F. Hinkelammert (2013)⁴. En ambas teorizaciones se evidencia una intención clara de localizar geoculturalmente la crítica paulina de la ley, haciendo hincapié en las diversas resonancias y consecuencias prácticas que esta adquiere en el contexto latinoamericano. Dichas producciones teóricas, mostrando una diferencia marcada de acento respecto de los planteos arriba estudiados, si bien recuperan con fuerza la potencialidad crítica del mensaje mesiánico de Pablo (el momento negativo, de ruptura profética) no dejan de integrarla en un movimiento mayor, el de la transformación política de cuño institucional (que incluye sobre todo un momento afirmativo, la construcción de un orden nuevo). Así, se advierte que en sus planteos el momento de la “anomia” o el de la destrucción del “orden viejo de la ley” –instancia mesiánica por excelencia– está al servicio de un movimiento superador, esto es, el de la instauración de otro orden de legitimidad fundado en un “nuevo criterio de justificación”.

Dussel: la justificación paulina como legitimación nueva

Para Dussel, la *Carta a los romanos* representa un testimonio fundamental de una ética revolucionaria (2016, p. 136). Con esa caracterización, destaca sobre todo el carácter crítico de las epístolas paulinas, en tanto resistencia ante la estructura de dominación esclavista impuesta por el Imperio romano a las grandes mayorías populares y como mensaje de justicia política y económica universales. En este sentido, subraya que la columna vertebral del sistema de dominación romano se apoyaba en la ley, en su carácter de dispositivo último de legitimación del poder de los *honestiores* sobre los *humiliores*. En ese contexto, Pablo buscaba con su discurso que el pueblo asumiera una conciencia intersubjetiva crítica, capaz de promover una praxis política liberadora (2012d, p. 17). Retomando sus investigaciones sobre las configuraciones antropológicas helénica, semita y cristiana (2012a, 2012b), el autor aclara que Pablo mantenía una concepción antropológica

² “Entendemos por ‘estatal’ lo que enumera, nombra, y controla las partes de una situación. Que una verdad surja en acontecimiento exige que esté fuera de número, fuera de predicado, que sea incontrolable” (Badiou, 1999, p. 83).

³ Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos.

⁴ La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso.

propriadamente semítica, según la cual el ser humano no se concibe como un alma caída en un cuerpo, sino como una “carne unitaria”, cuerpo psíquico o anímico. En este punto, Dussel indica una primera diferenciación, vertebradora del pensamiento paulino: mientras que el “cuerpo psíquico” simboliza al ser humano fuera de la “alianza”, el “cuerpo espiritual” alude a su “primer renacimiento” o a la “resurrección de la carne”. Esto expresa, a su vez, la distinción entre dos *eones*: el de la ley (reino de este mundo) y el del Espíritu (Reino de Dios). Recurriendo al repertorio categorial que ofreció Emmanuel Lévinas, postula que el orden de la carne puede ser identificado con la idea de “totalidad”, en el sentido de un estado de cosas que tiende, por su dinámica interna, a la autorreferencia o al encierro sobre sí. Por el contrario, el “espíritu” implica un ámbito “trans-ontológico” o “metafísico”, que nace de la interpelación de los “otros” allende la totalidad y su mecanismo inherente de dominación. En efecto, Dussel encuentra en la *Carta a los Romanos* una crítica frontal a la esencia misma de cualquier imperio: la crítica al fundamento del Estado dominador, al cuerpo de leyes que legitima su dominación (p. 18). Asimismo, observa que la crítica paulina de la ley se dirigía también contra el legalismo de ciertas corrientes de la comunidad judía, de las que los “judíos mesiánicos” (“cristianos”) se fueron distanciando. De esta manera, el autor halla en *Romanos* un discurso que echa luz sobre el proceso de fetichización de la ley, aplicable tanto al caso romano como al de algunos grupos judíos de la diáspora. Por ello, considera conveniente –contra la postura de Badiou– comprender el *corpus* paulino desde una perspectiva dialéctica, concibiéndolo como una denuncia del mundo de la ley subsumida en el ámbito del espíritu. Para el autor, se trata en verdad de una dialéctica analógica o “anadialéctica” (Dussel, 1973; 2001; 2012c) entre la vida bajo la ley y la mesiánica como su crítica y superación desde la exterioridad (2012d, pp. 37-38).

En este marco argumental, sostiene que la *Carta* se vertebra en función de seis temas nucleares, siendo el cuarto su eje principal: la categoría de “justificación” como criterio de legitimación de la praxis político-apostólica; la ley como fundamento legitimador del *eón* vigente (reino de este mundo); la crítica irrestricta a la fetichización de la ley; la formulación de un criterio nuevo de justificación, basado en el consenso intersubjetivo de las víctimas; la temporalidad instituyente de la comunidad mesiánica, entendida desde el *Jetzt-Zeit* o “tiempo-ahora” benjaminiano; y la creación de un orden nuevo, allende el sistema de legalidad vigente (p. 21). En lo atinente a la categoría de “justificación”, argumenta que esta era para Pablo el criterio último para evaluar la justicia de un acto práctico o el carácter moral del agente que lo realiza. En la época en que las cartas fueron escritas, dicho criterio fue identificado con el cumplimiento de la ley desde los horizontes impuestos por los órdenes imperantes, para los cuales la ley era esencialmente buena –la *lex* del ciudadano romano inmerso en el formalismo jurídico del derecho imperial o la *Torá* para el fariseísmo hegemónico. Constatando la fetichización de ambas, es decir, su afirmación como fundamento excluyente de justificación y su consecuente absolutización práctico-vital, Pablo representó una ruptura drástica, una expresión auténtica de ese viejo profetismo de tinte anarquizante –destituyente del carácter absoluto de la ley–, mostrando que su cumplimiento perfecto es imposible y que, de prevalecer, todos los seres humanos quedarían sin justificación. Por eso, destaca que Pablo advirtió que el cumplimiento de la ley trae inevitablemente la muerte, poniendo en evidencia que su sentido original ha sido invertido: nacida para dar vida, acarrea el pecado. Asimismo, que su discurso político-apostólico se centró en que el cumplimiento de la ley generó la crucifixión del mesías-Jesús, mostrando la contradicción flagrante en la que incurrió –desde la óptica del mesías sufriente– el criterio de justificación de tipo legal: “Si la Ley mataba a los oprimidos, y en primer lugar al Justo, se le revelaba (...) en la cruz (...) el fetichismo de la Ley, y con ello la comunidad (...) quedaba libre ante la Ley y le negaba (...) ser el fundamento de la justificación” (p. 25). Con esta idea, subraya que para Pablo tanto la vida como la fe estaban por encima de la ley y de las obras, y que precisamente por ello eran la fuente del nuevo criterio de justificación: la vida de la comunidad o el consenso de las víctimas por razones de supervivencia como criterio último de legitimidad política (2016, p. 83).

Partiendo de una reinterpretación situada de la categoría de *emuná*, Dussel sostiene que la “comunidad mesiánica” fue aquel actor que supo levantarse ante el avasallante poder del Imperio romano y de la jerarquía del Templo de Israel; y que pudo hacerlo por poseer una fe capaz de establecer un consenso crítico de la comunidad. Dussel entiende la fe o la certeza paulinas como ese tipo de confianza mutua que, en el “tiempo oportuno”, se configura como fidelidad intersubjetiva, en la realización de un acuerdo nuevo (alianza nueva) que legitima (juzga como justa) la praxis de liberación (en principio, ilegal); en esta última se da propiadamente el tiempo mesiánico, una praxis destituyente basada en la fuente de legitimación del sistema futuro (2012d, p. 28). El nuevo criterio de justificación es el que permite subsumir la ley antigua en la ley nueva, destruyendo la legalidad del orden dominante e instaurando un derecho más justo. En consecuencia, el mensaje de Pablo constituye un testimonio de disidencia, que ofrece las coordenadas necesarias para la formación actual de consensos crítico-contrahegemónicos (2016, p. 182). Gracias a la ruptura, el “ahora del acontecimiento”, se podía decretar que el pueblo quedaba libre ante ley, desujetándose singular y comunitariamente del régimen legal del código antiguo. Era un llamado a la liberación basado en la proclamación del mesías-Jesús –asesinado por el cumplimiento de la ley–, en nada comparable con la libertad del ciudadano romano que, en última instancia, era libre “para” el sistema pero no “del” sistema. Para Dussel, esta “inversión” mesiánica de la noción de libertad es el dispositivo que posibilitó que aquellos que se encontraban oprimidos por el sistema de la ley fueran, por la “gracia del Espíritu”, libres de la dominación (esclavos del mesías). El protagonista efectivo de la mencionada praxis liberadora fue el “resto” de Israel⁵, ese sujeto comunitario que, convocado a la responsabilidad por el otro allende la ley de este mundo, practicó la solidaridad amorosa

⁵ “Los que responden a la convocatoria del ungido (...) forman ahora una comunidad que se ‘escinde’ de todo Israel, para la filosofía política de la mera ‘comunidad política’ en general como una *Totalidad*” (2012d, p. 32).

entre los “rescatados-redimidos”: “El *meshíakh* queda atrapado en una libertad signada por la ‘obediencia’ y la ‘fidelidad’ a la obra por realizar. Esa libertad obediencial era el ‘espíritu’ (...) que indicaba la presencia del segundo *eón*, más allá de la Totalidad de la Ley” (2012d, p. 29).

Inspirándose en la teología-política revolucionaria de Benjamin, Dussel afirma que esa praxis conlleva necesariamente un “tiempo de peligro”, característico de la atmósfera de conflicto que surge de la deslegitimación de la ley antigua. El autor identifica ese tiempo con la idea paulina de *katechon* (“retención”)⁶, con el desenvolvimiento radical de la anomia y la violencia mayor del sistema en decadencia. En ese destronamiento, la ley muestra su peor faceta, la represiva, evidenciando como nunca su contradicción esencial: es legal matar al justo para defender el sistema que se desmorona (p. 30). Por este motivo, el “tiempo del peligro” implica sobre todo la persecución; en esta última, se explicita la dimensión mesiánico-apocalíptica del *hos me* paulino, es decir, la inminencia del final: confrontación inmediata del “resto” con el poder de este mundo, *kairós* o *Jetzt-Zeit* como disrupción irreversible (2016, pp. 138-139). Dussel interpreta dicho “quiebre mesiánico” como un “segundo acontecimiento”, ya no ontológico sino trans-ontológico o metafísico. Así, distingue en el discurso de Pablo dos acontecimientos vertebrales: el primer *eón*, desde la falta de Adán hasta la promesa y la primera alianza con Yahvé hecha por Abraham, luego consumada en el Sinaí por Moisés; y el nuevo *eón*, basado en el perdón de los pecados del “segundo Adán” y sellado en la Alianza nueva con el mesías-Jesús. Según el autor, en la proclamación de la “nueva alianza” se ve propiamente el giro universalista de Pablo: “No es una *singularidad* que alcanza la *universalidad* (...). Es una *comunidad* mesiánica histórica y concreta que rompe los muros del horizonte ontológico del *Ser del mundo* (del Imperio, del templo, de la Ley, etc.)” (2012d, p. 42). En este momento, la configuración mesiánico-apocalíptica del *hos me* exhibe todo su potencial, transformando profundamente el horizonte de comprensión desde el cual se vivían el conjunto de las funciones y las prácticas singulares y comunitarias. A su vez, esto último pone en evidencia dos fenómenos distintivos: la desafiliación de los códigos imperantes del orden antiguo y la institución de un orden nuevo desde un horizonte de mayor justicia (pp. 31-32). Ambos elementos se condensan en la praxis del “resto”, en la deconstrucción del sistema imperante llevada a cabo por quienes, siendo una parte diferencial del “todo”, se escinden de la nación como “Exterioridad distinta”, como pueblo en vías de liberación. En suma, la irrupción mesiánica en la versión de Pablo –“inversión de la inversión”– comporta una praxis de liberación destituyente y constituyente que, subvirtiendo los códigos del sistema de legitimación antiguo, instaura una novedad radical –“locura” para los dominadores pero “vida” para el “pueblo mesiánico”. Con ello, Dussel alude, en definitiva, al peligroso tiempo intermedio que va desde la dominación y la subversión –en y contra la “totalidad de la carne”, “este mundo” o el régimen de la ley vigente– hasta el “tiempo del espíritu” en tanto creación de una “nueva Totalidad futura” (pp. 40-41).

Hinkelammert: inversión mesiánica y nueva fuente de soberanía

Desde un *locus enuntiationis* similar al de Dussel, Hinkelammert se apoya para su análisis en una tesis histórico-filosófica principal: con la imperialización del cristianismo y la cristianización del Imperio en los ss. III y IV e.c., la crítica de la ley de Pablo fue invertida. Esta operación hermenéutica cambió el significado originario que poseían las epístolas, de manera tal que desde ese momento se configuró un “cristianismo del mundo, en el mundo”, contrario al predicado por el Apóstol: un cristianismo que no es del mundo, aunque está en el mundo (1998, p. 19). A diferencia de algunas tragedias griegas y de ciertas posiciones ideológicas de la teología cristiano-imperial posterior que afirmaron la existencia de “sacrificios necesarios” por un bien mayor, las epístolas paulinas expresan un testimonio de insurgencia auténtico, un mensaje de sublevación contra la “sabiduría de este mundo”, concebida como “locura” desde la sabiduría de Dios (1 Cor. 1, 20-21.3, 18-19). Partiendo del juego de paradojas propio del discurso paulino, el autor compone su argumentación en función de una idea-fuerza: desde la sabiduría del mundo, la sabiduría de Dios es una locura, así como desde la sabiduría de Dios, la sabiduría del mundo es también una locura (2013, p. 37). Considerando la “inversión de la inversión” realizada por Pablo, se refiere con ello a un llamado mesiánico íntegramente nuevo, en el cual Dios, frente a lo que es (para “este mundo”), elige lo que no es (para “este mundo”). En esto radica el “método” de Pablo que destaca Hinkelammert, en la afirmación de que “lo que no es” (para “este mundo”) no es tan solo nada sino, más bien, aquello que permite transformar la realidad, traer el Reino de Dios o revelar “lo que es” (según el espíritu). En efecto, la figura del mesías crucificado, lugar de revelación de la sabiduría de Dios y punto de inflexión de la “inversión de la inversión”, implicó un escándalo para el mundo judío de los signos y una locura para el helénico de la sabiduría. Esto demuestra que los operadores filosófico-teológico-políticos de la “locura” y la “debilidad” conllevan en el discurso paulino rasgos mesiánicos de clara impronta antinómica, en tanto componentes centrales de una “transvaloración judía de los valores”, pues el poder surge de la fuerza de los débiles y los elegidos de Dios son los plebeyos y despreciados del mundo –nueva fuente de soberanía– (2013, p. 48). En esta dirección, Hinkelammert subraya que Pablo concibió la crucifixión del mesías-Jesús como un efecto inmediato del cumplimiento de la ley, producto de la sacralización de un régimen de verdad que no reconocía ni la sabiduría de Dios ni su locura divina: “Pablo denuncia a los crucificadores, que son los jefes de este mundo. Pero les concede que actúan según la sabiduría de este mundo, lo que implica que actúan en nombre de la ley (...). No es la maldad que explica la crucifixión, sino la ceguera e inclusive la locura de la sabiduría de este mundo” (pp. 41-42).

⁶ En crítica de la interpretación heideggeriana de Pablo, expuesta en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Dussel asevera que Heidegger asumió la noción de *katechon* desde una óptica “antijudía” (en herencia de Teodoreto, Agustín de Hipona y otros), al presentarlo como el: “(...) orden perverso del Imperio romano que *frena* la persecución de los cristianos por parte de los judíos” (2012d, p. 38).

Vale destacar que el autor no identifica la locura de la sabiduría mundana con la irracionalidad; al contrario, la interpreta como la “irracionalidad de lo racionalizado”, como un tipo de razón que genera que quien busca la vida mediante el cumplimiento de la ley, vía la adecuación a los “criterios racionales” de eficacia imperantes en el mundo, solo encuentra la muerte, o sea, la imposibilidad práctica de vivir y convivir dignamente en él (p. 65). En resumidas cuentas, tanto la sabiduría del mundo como el imperio de la ley –criterios últimos de legitimación del orden vigente– implantan la injusticia en nombre de la justicia, identificando “verdad” con “legalidad”. Así, el autor sostiene que el juicio de la realidad desde el espíritu de Dios implica ver “lo que es” y a “los que son” a la luz de “lo que no es” y de “los que no son”, acentuando en una dimensión de la racionalidad que, al trascender la sabiduría de este mundo, juzga la realidad “desde abajo” y fundamenta una praxis transformadora desde los oprimidos. Moviéndose en el juego hermenéutico de locuras propuesto por el Apóstol, Hinkelammert registra en ese discurso dos polos de la tensión instituyente: lo satánico y lo lucíferico, más allá de lo apolíneo y lo dionisiaco (pp. 63 ss.). En su terminología, lo “satánico” –fuerza de división– alude fundamentalmente al poder dominante, mientras que lo lucíferico –fuerza de rebeldía–, a la praxis de liberación; con esta caracterización teológico-política, se refiere básicamente a la confrontación que se da entre la racionalidad instrumental (regida por el cálculo de utilidad) y la afirmación del otro como fuente originaria del yo (en su fórmula, “yo soy si tú eres”). Sobre la mediación entre ambas dimensiones, piensa que hay que concebirla como el interjuego entre dos escisiones constitutivas de la racionalidad humana, entre aquella que postula un “Dios del poder” y esa otra que afirma un “Dios liberador” (p. 68). En suma, apelando al léxico althusseriano, sostiene que la sabiduría de Dios, esto es, la locura divina que juzga la sabiduría del mundo, se posiciona en el discurso de Pablo como la instancia última que sobredetermina la totalidad de sentido, enmarcando el conjunto de los conflictos en función de un criterio liberador.

Cercano en este punto a la tesis de Badiou, Hinkelammert entiende que la teoría del sujeto de Pablo está enteramente basada en la idea de la resurrección del mesías-Jesús (pp. 45-46). En el marco de dicha formulación, ser un resucitado en el mesías no implica tan solo ser un loco para la sabiduría del mundo sino, principalmente, un maldito, el chivo expiatorio de la maldición que pesa sobre la ley. En lo atinente a la relación entre el sujeto y el orden de legalidad, el autor presenta algunas observaciones esclarecedoras sobre la concepción paulina del pecado: en su discurso político-apostólico la noción es a todas luces versátil, pudiendo aludir tanto a las infracciones de la ley vigente como a la falta máxima, el cumplimiento de la ley que contraría la vida; a su vez, la observancia de la ley no se identifica en ningún caso con la justicia, puesto que quien emplea la ley para conseguir justicia no hace más que producir injusticia –en palabras de Pablo, siendo la ley en primera instancia ley de Dios se transforma en ley del pecado– (p. 18). Asimismo, sostiene que en el discurso paulino la justicia se alcanza únicamente por la “verdad”, inaccesible mediante el cumplimiento de la ley. De este modo, en ese discurso el pecado por excelencia es aquel que se comete cuando, creyendo que se hace justicia, se cumple con la ley; siendo en realidad al revés, ya que cuando se cumple con la ley se obra la injusticia (p. 80). Así, Hinkelammert advierte el sentido que conlleva la conversión (*metanoia*) desde el ser *Saulus*, cumplidor obediente de la ley y perseguidor de cristianos, a ser *Paulus*, Apóstol de la “Buena Nueva”. Se trata de una conmoción que nace de una convicción: el cumplimiento de la ley asesinó al mesías-Jesús, cumplir con la ley hace que la vida y la justicia se conviertan en muerte e injusticia (p. 86). Del mismo modo que Taubes, afirma que dicha posición ubicó al Apóstol como un verdadero “anti-César”, como una voz que, desafiando la ley, dejó al descubierto la ilegitimidad del Imperio a través de la universalización de la categoría de “Hijo de Dios” (p. 89).

Otro punto notable del análisis de Hinkelammert radica en que la crítica de la ley paulina implicó sobre todo una liberación de tipo corporal, de modo tal que si para Platón el cuerpo era la “cárcel del alma” para Pablo la ley era la “cárcel del cuerpo”: la liberación de la verdad es la liberación material del sujeto viviente (p. 91). En su perspectiva, el cuerpo atrapado en la ley es una corporalidad enteramente volcada hacia la codicia, a la abstracción formal de la acumulación (ley del valor) que avasalla la concretes material de la necesidad (ley de la vida). No obstante, constata que en el discurso de Pablo el sujeto habita también otro registro de ley, el de la ley de Dios. En este punto, sostiene que esta última, en contra del mandamiento “no codiciarás” o de la maximización de la codicia abstracta, se basa en la vida, en el buen vivir para todos (p. 96). Por esta razón, afirma que mientras que la ley del pecado legitima la codicia sin límites, la ley de Dios se sustenta en el reconocimiento del otro como sujeto vivo, como prójimo; y que el aporte principal de Pablo a la crítica de la ley radica en la prioridad del amor al prójimo, entendido como criterio último de justificación, como la única y auténtica “plenitud de la ley” (Ro. 13, 8ss.). A partir de una sugerencia interpretativa de Lévinas (1995), retoma la traducción de la Biblia de Martin Buber y Franz Rosenzweig, desde la cual la conocida fórmula del “ama a tu prójimo como a ti mismo” puede ser leída, heterónomamente, como “ama a tu prójimo, él es como tú” (p. 110). En su interpretación, el amor al prójimo no representaba en ese contexto una enseñanza de tipo moral sino, sobre todo, un tipo de racionalidad que orienta la acción práctico-política; tratándose así de un criterio racional incompatible con la irracionalidad del cumplimiento de la ley y sus efectos perversos. Interpretando la *Carta a los Corintios*, Hinkelammert sostiene que, independientemente de su pertenencia étnico-religiosa, los elegidos de Dios son los locos del mundo, “los que no son” (p. 101). Siendo por esto que el otro, en su carácter de sujeto corporal, antecede todo orden de legalidad, haciendo que el sujeto sea soberano frente a la ley (p. 82). En definitiva, observa que la “fe en el Mesías” permitió liberar al sujeto del yugo de la legalidad, dado que “el liberador” mismo fue asesinado por su cumplimiento: “(...) la maldición de la ley es hacer una maldición de todos aquellos que buscan la liberación” (p. 107); y que el otro mundo posible que imaginó Pablo era uno donde se viviera efectivamente la plenitud de la ley, pero un tipo de ley que hace injustificable la legalidad imperial en sus más diversas manifestaciones, antiguas y contemporáneas.

Tanto Dussel como Hinkelammert son herederos de la hermenéutica político-crítica sobre el cristianismo que proveyó la teología latinoamericana de la liberación. Como exponentes de esa perspectiva, pero también y sobre todo como críticos sociales, resaltan de las epístolas algunos puntos sustantivos para la filosofía política contemporánea, en especial la formulación de un criterio nuevo de justificación para la praxis de liberación de los oprimidos. Mediante este último, fundamentan un planteo teórico-práctico crítico ante la fetichización de los órdenes vigentes de legalidad (imperio del formalismo abstracto), en defensa de la vida de los seres vivientes (humanos y no-humanos) y de la formación comunal de consensos contrahegemónicos. Así, para los dos autores “Pablo” funge como un antecedente clave de un tipo de cristianismo que resiste los embates de cualquier orden imperial, desde la denuncia radical de la injusticia que provoca el derecho vigente –desde la Modernidad, el liberal. Asimismo, el discurso del Apóstol les permite presentar ese cristianismo como un antecedente de la insurgencia popular –la *potentia* del pueblo como fuente originaria del poder político–, en tanto lucha por la vida de los oprimidos en su carácter de víctimas de un orden dominador legalizado y como puntapié inicial para la instauración de un nuevo sistema de derecho más justo, esto es, justificado –según el léxico bíblico paulino– o legitimado –en la terminología de la filosofía política– por el consenso de los dominados.

Conclusión

Habiendo analizado algunas contribuciones destacadas de la reflexión filosófico-política actual referidas al legado paulino, no resulta descabellado sumarse a la constatación de la “resurrección política de Pablo”. Como se mostró, buena parte de este fenómeno se debe a la concordancia entre algunos elementos del discurso del Apóstol y ciertos propósitos del pensamiento contemporáneo, de entre los cuales se identificaron dos predominantes: la nulificación de todas las formas que asume el orden del *nomos* (representación, soberanía, propiedad privada, esencialismo o particularismo identitarios, etc.); y la crítica de la legalidad vigente a partir del consenso contrahegemónico de las víctimas o de los que “no-son”, como principio nuevo de legitimación para el sistema de derecho y de soberanía para la praxis política, tendiente a la búsqueda de una justificación creciente de sus instituciones vertebrales (principalmente, el Estado). En el primer caso, en los discursos de la izquierda europea aquí considerados, la crítica de Pablo a la ley funge como una fundamentación filosófica de la política antinomista radical, crítica de todo ordenamiento jurídico-político o *nomos* dominante establecido. En el segundo caso, para los intelectuales de la izquierda latinoamericana estudiados, dicho mensaje contiene un nuevo criterio de legitimación y de soberanía que mejora el sistema de derecho. Así, esta comparación exhibe dos acentos distintos sobre la “justicia mesiánica”⁷.

Además, dichas tendencias delinean, no solo el tono del debate más o menos reciente sobre el mesianismo de Pablo, sino también el de la reflexión filosófica contemporánea sobre la idea mesiánica como tal. En la escena filosófica europea actual suele sostenerse que el dilema que modula la discusión se cifra entre dos opciones irreconciliables: una teología política moderna imperial-estatalista, que sacraliza los dispositivos políticos de la Modernidad europea –desde Schmitt, los de soberanía y representación; y aquella formulación que se configura como una “mística impolítica”, que muestra, apoyada discursivamente en el mesianismo como signo de excedencia y discontinuidad, los límites inherentes a la experiencia homogeneizante y totalizadora que ofrece el Estado (Galindo Hervás, 2008, p. 240). La primera pretende combatir la “anomia mesiánica” con las armas del derecho, subsumiendo el poder instituyente en el poder instituido. Mientras que la segunda, reivindicando la faceta antinomista del dispositivo mesiánico, denuncia la ilegitimidad de las operaciones institucionales modernas con el fin de anular los órdenes jurídico-políticos establecidos. Esta última perspectiva se basa en una concepción del mesianismo como estructura formal de una promesa emancipatoria excesiva, o sea, una democracia y una justicia siempre por venir (Derrida, 2012, p. 73), articulada en base a la ruptura entre la vía de la “justicia mesiánica” y la de la “violencia mítica” (Estado, derecho). Dicho enfoque es adecuado para comprender la posición de varios/as de los/as autores/as europeos/as referentes en el tema, pero no así su transposición inmediata a otros horizontes culturales.

A la hora de reflexionar sobre las claves hermenéuticas que lega el mesianismo paulino en América Latina, tanto Dussel como Hinkelammert realizaron un planteo sostenido en una teología-política encarnacionista, o sea, vertebrado por la idea de “mediación”. Se trata de una comprensión de la “justicia mesiánica” enteramente volcada a las esferas de la historia, la política y el derecho, en tanto lugares privilegiados de condensación de la tensión, propia del mesianismo cristiano, del “ya, pero todavía no”. Este fenómeno reveló que, al menos para el discurso de estos dos autores, la ruptura tajante entre el derecho y la justicia no es –ni puede ser– un punto de llegada de la reflexión filosófica; más bien, se la concibe como el movimiento primero de una política de la liberación, basado en el “desajuste originario” entre la institucionalidad moderna (*potestas*, poder instituido) y el bloque social de los oprimidos (*potentia*, fuente del poder instituyente). En este sentido, la gran apuesta liberacionista se cifra en la transformación efectiva del sistema de derecho y en la discusión sobre la fuente de la soberanía del poder político, es decir, no en la mera desactivación del orden de ley (sea estatal o mercantil) sino, mejor, en su deconstrucción negativa y positiva. Esto último muestra una confianza básica en la política y sobre todo en el componente transformador que todavía contienen sus instituciones (en especial, el Estado), lo cual justifica la lucha por la instauración comunitaria de nuevos

⁷ Es claro que este análisis enfocado exclusivamente en la cuestión mesiánica no agota –ni lo pretende hacer– las múltiples variaciones y los distintos matices presentes en las obras de los cuatro filósofos estudiados. Las posiciones expuestas han servido a los fines de indicar algunas orientaciones u acentos del pensamiento filosófico-político contemporáneo, sin desconocer por ello que la atención exclusiva a los textos seleccionados implica necesariamente cierta cuota de arbitrariedad que no refleja de modo complejo las posturas –ciertamente más complejas– de los autores referidos.

derechos. Con esto, se advierte que la política y el poder no se conciben únicamente como el “arte de hacer la guerra por todos los medios”, sino como el campo propicio para llevar adelante una praxis auténticamente transformadora.

En resumidas cuentas, en América Latina no podemos darnos el lujo de afirmar filosóficamente un desacople de fondo entre la justicia y el derecho, porque este último, aunque siempre deficitario a la luz de la “justicia ideal” o “excesiva”, constituye uno de los pocos recursos que las grandes mayorías populares aún tienen para lograr que sus vidas sean (un poco) más vivibles. Confundir toda mediación con totalización es una posición tranquilizadora pero insuficiente, que tan solo permite aducir que como todo *nomos* produce en sí mismo injusticia solo queda vivir las contradicciones “como si no” se las viviera, en nombre de una justicia y de una comunidad nunca del todo objetivables. En un discurso tal, el mesianismo funge como un dispositivo que, en su carácter de potencia pura respecto de todo orden de ley, privilegia un tipo de “resto” incontaminado que se rehúsa a recorrer la senda indefectiblemente negativa de las contradicciones histórico-políticas. En conclusión, se sostiene que si bien el dispositivo mesiánico fungió en buena parte del discurso filosófico europeo contemporáneo como una respuesta útil ante los abusos de un Estado y una Historia totalitarios, reproducir su enfoque sin una mediación hermenéutica ajustada a otros contextos geoculturales no solo es o puede ser teóricamente infructífero sino también, y más grave aún, políticamente cómplice.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos* (Antonio Piñero Sáenz, Trad.). Trotta.
- Badiou, Alain (1999). *San Pablo: La fundación del universalismo* (Danielle Reggiori, Trad.). Anthropos.
- Benjamin, Walter (2007). Hacia la crítica de la violencia. En W. Benjamin, *Obras. Libro II/Vol. 1.* (Jorge Navarro, Trad.) (pp. 183-206). Abada.
- Benjamin, Walter (2012). Sobre el concepto de historia. En W. Benjamin, *Obras. Libro I/Vol. 2* (pp. 303-318). Abada.
- Buber, Martin (1996). *Dos modos de fe* (Ricardo de Luis Carballada, Trad.). Caparrós.
- Derrida, Jacques (2008). Nombre de pila de Walter Benjamin. En J. Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad* (Patricio Peñalver Gómez y Adolfo Barberá (Trad.) (pp. 69-140). Tecnos.
- Derrida, Jacques (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. (José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trans.). Trotta.
- Dussel, Enrique (1973). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En O. Ardiles et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 118-137). Bonum.
- Dussel, Enrique (2001). Alteridad y liberación. En P. Lancers y A. Ortiz Osés (Dirs.), *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica* (pp. 24-39). Universidad de Deusto.
- Dussel, Enrique (2012a). *El humanismo helénico–El humanismo semita*. Docencia.
- Dussel, Enrique (2012b). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Docencia.
- Dussel, Enrique (2012c). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Docencia.
- Dussel, Enrique (2012d). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. Paulinas.
- Dussel, Enrique (2016). *14 Tesis de Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.
- Fleisner, Paula (2012). *Novitas vitae*. Vida mesiánica, vida común y vida profanada. Algunas versiones de la “vida” más allá de la “vida desnuda”. *Res Publica*, 28, 139-158.
- Fonti, Diego (2018). Paciencia impaciente. La comprensión teológico-política del tiempo en Rosenzweig y Levinas. *Franciscanum*, 169, 109-142. <https://doi.org/10.21500/01201468.3694>
- Galindo Hervás, Alfonso (2008). Mesianismo impolítico. *Isegoría*, 39, 239-250. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2008.i39.631>
- Galindo Hervás, Alfonso (2012). Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes. *Diánoia*, 68, 81-111. <https://doi.org/10.21898/dia.v57i68.153>
- Hinkelammert, Franz (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. DEI.
- Hinkelammert, Franz (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin.
- Lévinas, Emmanuel (1995). *De Dios que viene a la idea*. (Jesús María Ayuso y Graciano González-Arnáiz, Trans.). Caparrós.
- Mate, Manuel Reyes y Zamora, José Antonio (eds.) (2006). *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Anthropos.
- Navarrete Alonso, Roberto (2019). La *psyché* judeoalemana ante el derecho y el Estado: Walter Benjamin y Franz Rosenzweig. *Revista de Filosofía*, 44, 61-77. <https://doi.org/10.5209/resf.64271>
- Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo* (Miguel García-Baró, Trad.). Trotta.
- Zamora, José Antonio (2010). Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo. *Iglesia Viva*, 241, 71-101.
- Žižek, Slavoj (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (Alcira Bixio, Trad.). Paidós.

