



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)

2010

Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)

EdUNLPam

Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa

Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina

Publicación online

ISSN 1853-0621

Pablo ante la ley en el tiempo mesiánico: una lectura política de la Epístola a los Romanos

LIDIA RAQUEL MIRANDA

CONICET-Universidad Nacional de La Pampa

La Epístola a los Romanos fue escrita en la primavera del año 55 en Corinto, poco antes del inicio del viaje de Pablo a Jerusalén para llevar la colecta efectuada por todas las comunidades paulinas. No hay datos certeros acerca del portador de la carta, aunque Esler (2006: 36) supone que debió ser Febe, si se tiene en cuenta Rm 16, 1-2. En cuanto a la estructura retórica de la epístola, fue concebida para un auditorio que la recibiría por vía oral, reunido en algún lugar de Roma mientras se leía en voz alta, lo cual no implica una subestimación de las instancias compositivas de la carta, que debieron demandar a su autor bastante tiempo, costos considerables y una planificación exhaustiva, tal como se advierte en el orden secuencial que tiene el texto de principio a fin.

La misiva escrita a los romanos constituye un caso excepcional dentro de la práctica epistolar de Pablo: es la única carta escrita a una comunidad que no había sido fundada por él y que tampoco conocía personalmente. El origen de esta epístola se explica en su conclusión (Rm 15, 14-33), en la que el Apóstol señala que, finalizada su misión en el hemisferio oriental del Imperio romano, proyectaba una misión hasta el extremo occidental —hasta Σπανίαν, reza Rm 15, 24—, por lo cual el paso por Roma le serviría como impulso para llegar hasta allí. Sin embargo, la carta también se escribe porque Pablo estaba bien informado, gracias a antiguos colaboradores que se mencionan

en Rm 16, de los problemas existentes entre los seguidores de Cristo en la capital romana y pretende, en su carácter de líder, unir y mantener unidos a los dos subgrupos que integraban el movimiento (Ester 2006: 161-194): “La *dimensión ‘ecuménica’*, a cuyo servicio estaba el signo de la colecta, es también central en la carta: toda ella intenta crear la unidad de todos los creyentes, por encima de cualquier barrera (especialmente la del judaísmo) dentro de la comunidad una” (Vidal 1996: 370). Esta particular situación misional explica el carácter reflexivo y ordenado del escrito, pues trata los temas fundamentales de la proclamación paulina: recomendación para la nueva misión, apología frente a las acusaciones externas, presentación sistemática del evangelio y reconciliación para robustecer la armonía de la comunidad compuesta por cristianos judíos y no judíos¹.

Generalmente, esta epístola ha sido considerada como una contestación de Pablo a la acusación judaizante sobre la conducta de los cristianos que no observaban la ley judía. Es claro respecto a eso el tono de Rm 6, 14: “Pues el pecado no dominará ya sobre vosotros, ya que no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia”². Esta interpretación supone un tratamiento del tema de la ley hebrea, por parte de Pablo, como una instancia superada por el acontecimiento mesiánico y, por lo tanto, igualada en ese sentido al pecado y a la maldad que también han quedado atrás.

Este análisis concibe un ‘antes’ —dominado por la ley— y un ‘ahora’ —al servicio de la bondad y la salvación—, pero despoja al debate sobre la ley de connotaciones políticas, aspectos que nos interesa tratar aquí.

En efecto, Taubes (2007: 30) propone considerar esta carta como una declaración de guerra política, ya que Pablo dirige precisamente a la comunidad de Roma un texto que sería leído públicamente, sin saber en qué manos caería, texto que introduce con las palabras “Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios”³, que implican una subversión de valores que estará presente a lo largo de toda la epístola. En esta línea de pensamiento, nos interesa rastrear y analizar en la Epístola a los Romanos las categorías mediante las cuales Pablo se opone al orden establecido en el contexto mesiánico de su mensaje.

El contexto mesiánico y la valoración del tiempo presente

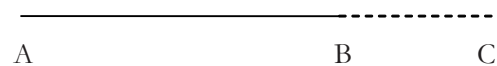
Uno de los objetivos centrales de Pablo en Rm es fortalecer la identidad social del grupo en tanto movimiento cristiano, aspecto que subraya particularmente por sobre la pertenencia de sus miembros a otras identidades, en especial las de tipo étnico. Esler interpreta la acción de Pablo como un intento de ejercer el liderazgo sobre los grupos de cristianos de Roma que estaban “desgarrados por divisiones relacionadas, al menos en parte, con su estatus étnico de judíos o griegos” (p. 29) para recategorizarlos en torno a una nueva identidad única que los incluyera a todos.

La dimensión del tiempo asociada con la vida social es relevante, por tanto, en la epístola. En efecto, Pablo mira hacia el pasado —especialmente en los capítulos 5 y 6— y hacia el futuro —fundamentalmente en los capítulos 8 y 11—, y también focaliza el presente para configurar la identidad de los discípulos de Cristo (Ester 2006: 43). Con respecto al pasado, nutre a los grupos con la valoración de personas y acontecimientos anclados en la memoria colectiva; mientras que el interés por el futuro da lugar a la puntualización de medidas, planes y estrategias frente a lo externo para lograr un comportamiento característico. La carta revela estas formas de consolidación del

grupo en su estructuración general: los capítulos 1 a 8 —y 9 a 11, en menor medida— se ocupan de las cuestiones referidas a la identidad, mientras que los capítulos 12 a 15 tratan, principalmente, de normas o pautas de conducta asociadas con ella.

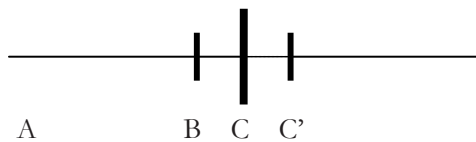
Sin embargo, el contexto mesiánico se configura en la carta a partir de un nuevo paradigma temporal en el que la situación mesiánica instaaura un tiempo remanente, que es el único tiempo real para Pablo y coincide, en términos generales, con el tiempo presente. El tiempo que vive el Apóstol no es el ἔσχατον, el final de los tiempos, sino el tiempo que resta entre el tiempo histórico y el final de los tiempos.

Agamben (2006: 69-80) explica la concepción del tiempo mesiánico de Pablo a través de un esquema muy claro:



en el que A es la creación; B es el evento mesiánico, es decir la resurrección y parusía de Jesús, y A-B corresponde al tiempo profano (χρόνος). Este tiempo se contrae y empieza a acabarse (ὁ νῦν καιρός, el tiempo presente) pero dura hasta la parusía, la presencia plena del mesías, que coincide con el día de la cólera y con el final del tiempo, momento indeterminado, pero inminente, representado en C. En este punto, el ἔσχατον, el tiempo pasa a la eternidad.

Esta representación de Agamben tiene el mérito de mostrar que el tiempo mesiánico no coincide con el fin del tiempo ni con el futuro, ni tampoco con el tiempo cronológico profano, aunque no es exterior respecto a este último. El tiempo mesiánico sería, en palabras suyas, “una porción del tiempo profano que sufre una contracción que lo transforma íntegramente”. Por este motivo propone concebir el tiempo mesiánico como “una cesura que, dividiendo la división misma en dos tiempos, introduce en ella un resto que excede a la división”, pues el tiempo mesiánico sería la parte del tiempo profano que excede constitutivamente el χρόνος junto con aquella parte de la eternidad que excede el futuro, un resto respecto a la división entre tiempo profano y eternidad (B-C’ en el esquema que sigue):



En esa concepción temporal, el momento presente (B-C) es muy importante para los seguidores de Jesús porque es un tiempo de espera de la parusía, tiempo en el que el enviado del mesías, el Apóstol, asume la palabra para hacer frente a las pautas establecidas: como el contexto mesiánico significa una transformación de las categorías mundanas imperantes, que oprimen la verdad bajo el dominio de la injusticia y la maldad (Rm 1,18⁴), la relación de Pablo con el tiempo presente no puede ser sino de tipo político.

En efecto, en la Epístola a los Romanos Pablo proclama el εὐαγγέλιον, anuncio que aparece ya en el *incipit* de la carta, y retoma su contenido a lo largo del texto. Ese anuncio es la forma que asume la promesa del mesías en el tiempo mesiánico. En la proclamación y explicación del evangelio de esta carta, Pablo no identifica lo mesiánico con la destrucción de lo existente, pero propone una “desactivación e inejecutabilidad de la ley” (Agamben 2006: 99), tal como era conocida en el Mediterráneo, a través de la inversión de ciertos valores instaurados y respetados hasta ese momento; por lo tanto, su valoración del acontecimiento mesiánico implica necesariamente un desafío político al orden establecido.

El desafío político: Pablo contra la ley

La vocación mesiánica que el Apóstol reclama para sí desde el *incipit* de su carta, a través del empleo del término κλητός, entraña un llamado a vivir en el mesías. Esa vocación mesiánica, que Pablo quiere hacer extensiva a todos los cristianos, no supone estrictamente una nueva comunidad sino un cambio en la característica jurídico-social de sus miembros.

Pablo ha mostrado en otros escritos que la ley opera ante todo con el establecimiento de divisiones y separaciones. Por ejemplo, 1 Co 7, 17 recomienda que cada cual se mantenga en el estado de vida que Dios le asignó, ya sea circunciso o no circuncidado, esclavo o libre: Εἰ μὴ ἕκαστω ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν

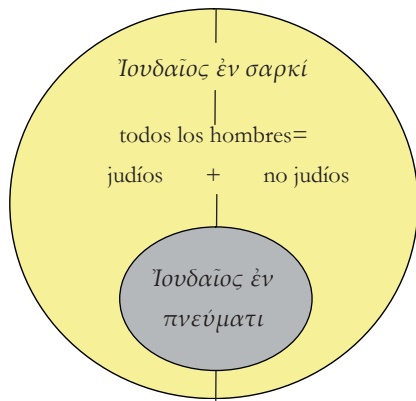
ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω· καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. El principio de orden de la ley es la división de los hombres: en la ley hebrea, esa división separa a los judíos de los no judíos; en la ley imperial, la división se da entre hombres libres y esclavos.

Rm 14-15 revela que los creyentes de Roma estaban cuestionándose acerca de la identidad del grupo. Pablo, como líder, intenta movilizar los elementos identitarios para evitar la disgregación. Esta tarea representó un gran reto porque las diferencias étnicas de los cristianos de origen judeo y de los cristianos de origen pagano de Roma, en el contexto sociocultural del siglo I, eran en gran medida irreconciliables. Dicha división nomística fundamental es expresada por Pablo mediante las antítesis circuncisión/prepucio y judíos/griegos⁵.

La división es clara en cuanto a su criterio de diferenciación —estar o no circuncidado— y exhaustiva en cuanto a su funcionamiento, puesto que escinde al conjunto “hombres” en dos subconjuntos concretos.

El desafío para Pablo consiste en eliminar esa dualidad con la postulación de una nueva división, la de σάρξ/πνεῦμα, que no coincide con la precedente pero tampoco es completamente exterior a ella. Efectivamente, a partir de esta oposición el subgrupo de judíos se segmenta en judíos manifiestos, o según la carne, y en judíos encubiertos, o según el espíritu⁶. Lo mismo ocurre con los no judíos, aunque esto sólo puede deducirse del uso del “todos” de Rm 1,7 con que Pablo se dirige a los destinatarios de su mensaje epistolar.

Desde la perspectiva mesiánica, entonces, la antítesis σάρξ/πνεῦμα despoja de claridad y exhaustividad a la partición nomística judío/no judío porque ahora hay judíos que no son judíos, y no judíos que no son no judíos, pues el verdadero judío no es el manifiesto y la verdadera circuncisión no es la de la carne. Pablo lo afirma claramente en Rm 9, 6: “Pues no todos los descendientes de Israel son Israel”⁷ y en Rm 9, 25, al citar a Oseas: “Llamaré pueblo mío al que no es mi pueblo”⁸.



Para Pablo, en el tiempo mesiánico, la distinción entre los que están en la ley mosaica y los que están fuera de ella ya no funciona. Según Agamben (2006: 106), esto no significa simplemente que Pablo extiende a los no judíos la aplicación de la ley: más bien, el Apóstol hace indiscernibles a judíos y no-judíos a partir del criterio de la ley.

Por su parte, Taubes (2007: 37-38; 88-89) sostiene que el concepto de ley en la epístola paulina también debe ser considerado como una fórmula de compromiso para con el imperio romano, dado que el texto fue escrito, precisamente, para ser enviado a Roma, cuyo ambiente era el culto al César. Desde esta perspectiva, la idea de ley, representada en la figura del emperador, también aparece subvertida porque para Pablo y sus seguidores el *nómos* es, en realidad, aquel que murió clavado en la cruz por disposición de la ley. Así, la muerte de un justo como si fuera un criminal invalida la distinción entre lo puro y lo impuro, que era el fundamento de la religiosidad cultural, por un lado, y del ejercicio judicial, por otro. La paradoja del mesías como chivo expiatorio, sostiene Taubes (2007: 133), “significa el fin de la ley”.

La relación del concepto de ley con la situación jurídico-social de los habitantes del Imperio se advierte también en otra serie de categorías que Pablo emplea para referirse al conjunto de los hombres y a los subgrupos que instaure la ley, además de la ya mencionada de judíos y no judíos.

En Rm 1, 13 Pablo declara su objetivo de “recoger algún fruto” (evangelizar a algunos extranjeros) también “entre vosotros” (los extranjeros de Roma) al igual que “entre los demás extranjeros” (ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν), expresión que subraya con claridad la orientación de su predicación en todos los pueblos no judeos de la región⁹. Sin

embargo, los vv que siguen indican un cambio de perspectiva, al menos en el plano del enunciado. En Rm 1, 14 Pablo afirma que está comprometido o en deuda tanto con los griegos como con los bárbaros (Ἑλλησὶν τε καὶ βαρβάρους), con los sabios y con los incultos (σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις). La frase es una forma retórica que refiere a la totalidad de los destinatarios de su predicación, afín con el uso de “todos” del saludo de 1, 7. Sin embargo, elige en estos vv el vocabulario propio de los griegos para autodesignarse y denominar a los que no forman parte de su etnia: “griegos y bárbaros” remite a la división social del mundo desde la perspectiva del hombre culto helenista, reforzada por la mención de los sabios y los necios, que también es una manera de aludir a “todos” y que replica los términos de la primera frase: los griegos son los sabios y los bárbaros son los incultos, punto de vista que adopta en este caso la expresión de Pablo.

El par opositivo griegos/bárbaros tiene el mismo alcance semántico que judíos/no judíos —aunque con un cambio del centro étnico desde donde se ofrece la categorización de ambos grupos—, diferencia que es abolida por la apelación reiterativa a “todos” que aparece desde el inicio de la carta.

En la misma línea argumental podemos analizar el efecto político que implica el uso del término δοῦλος empleado por el Apóstol en el prescripto de la epístola. La acepción jurídica de δοῦλος se opone a ἐλεύθερος y, por lo tanto, remite a la división social del mundo mediterráneo del siglo I desde la perspectiva del derecho romano: el de esclavo o el de libre son los dos únicos posibles estados jurídicos de la persona en el ámbito del Imperio romano. Sin embargo, en el prescripto paulino, δοῦλος adopta un significado técnico porque, tal como explica Agamben (2006: 23-24), el Apóstol se sirve de esta palabra para neutralizar la división nomística, tanto la que propone la ley de Moisés como la que surge de las condiciones jurídicas y sociales del Imperio romano, al hacerla depender de la situación mesiánica. La condición de esclavo del mesías supone una transformación de todas las condiciones jurídicas anteriores e instaure un nuevo estatuto que se define por un abandono incondicional del creyente al poder de

Jesús y el compromiso de éste a través del amor y la promesa. Por otro lado, el hecho de ser llamado, κλητός, indica la vocación de Pablo, la “particular transformación que todo estado jurídico y toda condición mundana experimentan por el hecho de ser puestos en relación con el evento mesiánico” (Agamben 2006: 32), tal como le sucedió al mismo Pablo.

Mediante la vocación y la servidumbre al mesías, el hombre es, paradójicamente, liberado de la esclavitud, condición fáctica impuesta por la ley que es dejada atrás gracias al acontecimiento mesiánico (Vidal 2005: 114). Esta liberación incluye la futura dependencia del creyente con respecto a aquel que lo ha liberado (Rm 6, 16-18). La imagen de la esclavitud aplicada a la vida ilustra el hecho de que el hombre siempre está bajo algún poder; así, el rescate mesiánico conlleva la liberación del dominio del pecado pero, a la vez, la nueva vida bajo el señorío del Señor mesiánico.

Todas estas instancias de revocación de las divisiones étnicas y jurídicas que impone la ley son subrayadas por otra oposición, anulada por Pablo en Ga 3, 28, que nombra explícitamente a la mujer, no considerada como sujeto independiente ni por la ley hebrea ni por el derecho romano: “Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”¹⁰.

Conclusiones

En síntesis, tal como muestra el análisis de la carta escrita a los romanos, el accionar político de Pablo en el tiempo mesiánico opera sobre las divisiones determinadas por la ley que gobierna la actividad humana: con la oposición mesiánica σάρξ/πνεῦμα, Pablo logra desprenderse de toda atadura jurídica y étnica para dar lugar a un programa de universalización que busca instaurar una nueva comunidad, la ἐκκλησία, que supera las dicotomías y se halla unida, no dividida, en la fe a Cristo.

Esta ἐκκλησία paulina no debe ser entendida como una πόλις autárquica que se halla desprovista de toda marca política, sino más bien como un nuevo orden universal. Por ello, los valores que propone el Apóstol en la Epístola a los Romanos entran en conflicto tanto con la unidad étnica del pueblo judío como con el Imperio romano, estruc-

turas que pugnan por legitimar su preeminencia en el contexto sociocultural mediterráneo del siglo I.

La ἐκκλησία se asienta en una renovada relación social entre los hombres, cimentada sobre nuevas categorías que resisten la ley como fuerza política de orden. La supresión de los poderes mundanos para separar a los hombres que trae aparejada la liberación mesiánica conlleva una redefinición de los aspectos solidarios que unen a los hombres y una valoración del amor y compromiso de éstos con Jesús por sobre los rangos humanos que rigen la vida en el tiempo presente.

Para culminar, resulta oportuno señalar que, desde un punto de vista estrictamente retórico, la estrategia paulina de subversión de valores que caracteriza el tiempo mesiánico consiste en una disimulada presentación que demuestra su habilidad política para el uso de la palabra. Así como aconseja a los creyentes que se sometan a los poderes civiles (Rm 13, 1-7) y les pide que se cuiden de aquellos que suscitan divisiones y escándalos (Rm 16,17), él mismo en su obra, para instaurar un nuevo orden, utiliza la misma figura retórica que emplean los poderes mundanos para caracterizar y dominar a la humanidad: las antítesis judíos/no judíos, circuncisos/prepucio, griegos/bárbaros, sabios/necios, esclavos/libres son superadas, precisamente, por otra antítesis —σάρξ/πνεῦμα— que, en el plano del enunciado, parece asimilarse a las anteriores pero que, sin embargo, las supera y revoca en pos de una nueva legitimación del hombre.

Notas

¹ La traducción de Ἰουδαῖοι (*Iudaei*, en latín) por “judéos” resulta más adecuada que “judíos”, según Esler, porque tiene un sentido étnico y geográfico más preciso, en el contexto del Mediterráneo del siglo I, mientras que “judíos” posee un sentido religioso y/o político desde la perspectiva moderna de consideración del grupo.

² ἄμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει, οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν. Cf también Rm 7, 7-25. Todas las citas en griego de Rm están tomadas de Vidal (1996) y las traducciones corresponden a la Biblia de Jerusalén.

³ Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. (Rm 1, 1).

⁴ Τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.

⁵ Recordemos que los no judíos con los que Pablo se relacionaba eran griegos o hablaban esta lengua. Igualmente, de modo genérico Pablo denomina con el término ἔθνη a todos los miembros de la comunidad mesiánica que no eran de origen judeo.

⁶ Οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή· ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ (Rm 2, 28-29).

⁷ Οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ·

⁸ Καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου

⁹ Conviene aclarar que no todos los estudiosos del tema están de acuerdo con este análisis del texto. Cf. Esler (2006: 163-169).

¹⁰ Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Ediciones y traducciones

BIBLIA DE JERUSALÉN: Ubieta, J. A. (Dir.) (1981). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

PABLO DE TARSO: Vidal, S. (1996). *Las cartas originales de Pablo*. Edición bilingüe griego-español, con introducción y notas. Madrid: Trotta.

Bibliografía

Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.

Esler, P. F. (2006). *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*. Estella: Verbo Divino.

Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.

Vidal, S. (2005). *El proyecto mesiánico de Pablo*. Salamanca: Sígueme.