

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Pablo y la revolución cristiana en el primer siglo [Paul and the Christian Revolution in the first century]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Mfguez, Néstor O.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-07 23:04:33
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/155814">http://hdl.handle.net/20.500.12424/155814</a>

# PABLO Y LA REVOLUCION CRISTIANA EN EL PRIMER SIGLO

por Néstor O. Míguez

Este artículo busca explorar algunas de las condiciones de la estrategia de Pablo en la formación y naturaleza del naciente cristianismo de la gentilidad<sup>1</sup>. Si bien hay casi 2000 años de estudio sobre la teología paulina se hace nuevamente necesario considerar el desarrollo y evolución de su comprensión estratégica de la formación de la fe e Iglesia cristiana. Nuevas herramientas de comprensión de la dinámica social global, así como de lo específico en el campo ideológico y religioso nos permiten hoy nuevas aproximaciones al estudio de esta temática<sup>2</sup>. En este sentido sostengo que Pablo aparece como un "intelectual orgánico" de la naciente Iglesia cristiana de la gentilidad. Su empresa teológica busca articular una ideología contrahegemónica a las fuerzas dominantes en el Imperio Romano del Siglo I. Esta posición contrahegemónica no se manifiesta sólo en el plano simbólico, sino que provee una determinada conducta social que pone bajo cuestión a la política Imperial en su conjunto. Evita, sin embargo, entrar en una oposición política directa en virtud de la esperanza de una próxima venida del Señor. Queda pendiente señalar la relación de lo que aquí se analiza con otros aspectos que pueden ser incluidos como "estrategia": el plan de evangelización paulino, el tema de la extensión geográfica y penetración cultural de la naciente comunidad cristiana en la totalidad del mundo del principado<sup>3</sup>.

## **Pablo "estratega de la revolución cristiana"**

Un recorrido a través de la 1 Ts nos permite llegar a algunas conclusiones sobre el carácter de Pablo como estratega revolucionario y la naturaleza de la "revolución cristiana". Necesariamente provisionarias puesto que nos referiremos a solo un escrito paulino, uno de los más breves, el primero. Asumida, pues, la provisionariedad de estas conclusiones, he de aventurarme a proponer una comprensión de la actividad de Pablo como "estratega de la revolución cristiana", al menos hacia fines del año 50.

¿Cuál es el aporte específicamente paulino? Difícil discernirlo con exactitud, ya que no tenemos forma de saber qué era el cristianismo anterior a Pablo, aún cuando conozcamos elementos de las elaboraciones no paulinas de la fe cristiana<sup>4</sup>. Sobre otras posibles "estrategias" del cristianismo, y aún la del propio Jesús los datos deben apoyarse sobre conjeturas<sup>5</sup>. En este sentido la 1 Ts es el primer documento de la "estrategia cristiana", y por lo tanto su autor, el grupo misionero paulino, aparece como el primer estratega de la

expansión cristiana, especialmente en lo que hace al mundo gentil. Debemos considerar, por lo tanto, como "aporte" la totalidad de la expresión paulina. Y fundamentalmente su capacidad de traducir en conductas prácticas la concepción simbólico-ideológica, la *Weltanschauung* cristiana. "La cualidad esencial de San Pablo es, a los ojos de Gramsci, haber sabido elaborar la actitud práctica —en el nivel moral y político— que permitía la situación política concreta de la época apoyándose en la *Weltanschauung* cristiana: en resumen, haber sido un estratega revolucionario"<sup>6</sup>.

Esta cita nos ayuda a definir la comprensión básica de lo que ha de entenderse como "estrategia" y "estratega" en este escrito: la capacidad de dar una dimensión práctica a los elementos que surgen de la crítica teórica de las prácticas sociales propias y de los otros, y de transformar la propia praxis (y con ello procurar la transformación de la realidad) con un sentido coherente y una finalidad política. Esta capacidad supone otra capacidad anterior: la de efectuar la crítica teórica, lo que define la cualidad de un "intelectual". En este sentido es que consideramos a Pablo como "intelectual" y como estratega. Las condiciones personales y las capacidades intelectuales de Pablo aparecen como fundamentales a la hora de proveer de un cuerpo doctrinario coherente al cristianismo naciente, y de transformar ese cuerpo en una serie de prácticas sociales —políticas y morales— en medio de la formación social del principado.

## 1 Ts y la estrategia paulina

1 Ts es una primera articulación de esa empresa paulina. La intención del escrito es describir, proyectar y asegurar una práctica que aparece como expresión de una concepción alternativa de los elementos fundamentales de la formación social del principado romano<sup>7</sup>, especialmente en su plano ideológico. La carta refleja una manera de producir y comunicar (distribuir) los bienes simbólicos (los bienes soteriológicos) y una concepción y modo de ejercicio del poder contrapuesto al modo dominante en el Imperio. Las dimensiones que adoptan las conductas sociales y personales y sus motivaciones, la función de lo económico y el lugar desde donde se pronuncia el discurso son radicalmente distintos, opuestos, a la práctica de la clase dominante (el patriciado romano con su punta de pirámide, la casa imperial, y sus aliados provinciales) en esos mismos campos.

Esto es no solamente propuesto como ideal, sino que es elaborado como relato. Se narra una práctica verificable en la historia de los propios tesalonicenses. Así lo presenta la primera parte de la carta, la anamnesis paulina de la misión de evangelización en Tesalónica (1 Ts 2:1-2 como explicitación de esa intención). La segunda parte (caps. 4 y 5), las cuestiones ético-doctrinales completa esa narrativa como expresión y proyección de una estrategia<sup>8</sup>.

Así es como Pablo ayuda a crear una nueva cultura, una contra-cultura cristiana. Al darle forma y exponer las enseñanzas que ya formaban parte de la comunidad cristiana y adecuarlas a su expresión en el mundo gentil se instala como un intelectual, como un creador de cultura. "Crear una nueva

cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos "originales"; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, "socializarlas", por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elementos de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho "filosófico" mucho más importante y "original" que el hallazgo, por parte de un "genio" filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales"<sup>9</sup>. El hecho de que esta elaboración no sea, por otro lado, una "pura acción intelectual", ni la "acción de un intelectual puro" sino que esté vinculada, en el caso de Pablo, con el mundo del trabajo, es un dato que no debe ignorarse<sup>10</sup>. No sólo por lo que ello significa como contacto con las clases subalternas. Es también importante pues su "modo de producción simbólico" no depende en su caso del "bloque intelectual" dominante sino que lo desafía. No se constituye sobre la división ya establecida en su sociedad entre trabajo intelectual y trabajo manual, sino como una forma de integración con los sectores del trabajo manual.

El hecho de que Pablo no se haya convertido en un "profesional de la religión" (1 Ts 2:7-9) hace que, al menos en la práctica de la etapa y comunidad concreta que estamos analizando, su lugar en la comunidad misionera sea necesario estudiarlo particularmente. No se constituye en "sacerdote" del grupo, sino en su profeta<sup>11</sup>. Su explícita voluntad de mantener el vínculo con los tesalonicenses en el plano de la reciprocidad, de la fraternidad, es parte no casual de una estrategia. Nótese, en este sentido el uso intensivo del vocativo "hermanos" que caracteriza a esta carta. Otto Maduro explica que el establecimiento de un cuerpo de funcionarios religiosos implica un proceso de *expropiación de los medios de producción religiosa* por un lado, y una masa desposeída de esos medios por el otro<sup>12</sup>. A su vez se produce una división interna del clero, que tiende a reproducir las divisiones en clase de la sociedad en que se encuentra. Las clases dominantes tienen como interés religioso la legitimación de la dominación, y las clases subalternas la compensación de la condición subalterna y la demanda de conatralitimación del orden establecido. Al darle al anuncio del Evangelio este carácter profético y al haber "socializado los medios de producción simbólica" y defender la posibilidad de que se mantenga esa socialización (no apaguéis el Espíritu, no menospreciéis la profecía —1 Ts 5:19-20), Pablo marca una diferencia con la estructura religiosa de su sociedad, y por lo tanto de la estructura de la sociedad global. Al ocurrir esto se socializa aún el carácter profético, de tal manera que toda la *ekklesia* cristiana se hace, en el seno de su sociedad, comunidad profética. Surge como "intelectual colectivo", según la expresión de Togliatti<sup>13</sup>.

De esta manera vemos que Pablo se convierte efectivamente en estrategia, en organizador intelectual de una práctica social diferenciada, que se hace ética diferenciada y que termina por ser una concepción del mundo diferenciada. Esto permitirá una comprensión crítica de sí misma por parte de la propia comunidad cristiana, que se verá apartada de las otras formas de expresión político-religiosa y en su concepción del mundo. "La comprensión crítica de sí mismo se logra a través de una lucha de 'hegemonías' políti-

cas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, para arribar finalmente a una elaboración superior de la propia concepción de la realidad"<sup>14</sup>. Es en el campo de la lucha política donde la *ekklesia* cristiana tomará un sesgo propio que obliga a categorizar de una manera distinta su "lucha por la hegemonía".

**La naciente fe y la lucha antihegemónica**

Efectivamente, en el campo religioso también se manifiesta la dinámica de la resistencia de los dominados<sup>15</sup>. Esta tendencia se expresa en la búsqueda de una autonomía productiva en el campo religioso, como, de ser posible, en el campo material ("para que andéis dignamente ante los de afuera y de nadie tengáis necesidad" —1 Ts 4:12). Esta búsqueda de autonomía le lleva a crear, dadas determinadas condiciones, una simbólica propia, independiente, alterna y opuesta a la dominante. Pablo aparece fundando la ética, la política y la cosmovisión cristiana en hechos y experiencias propios de las clases subalternas: el padecimiento, la persecución, el trabajo. Su edad de oro está en un futuro donde hay otro *kyrios*, uno que también fue muerto por los poderosos (2:15; 4:14). No en la presente, pero ilusoria, *pax et securitas* (1 Ts 5:3) de los romanos. No por acaso, por implicar una desautorización del hecho fundacional que era interpretado como el sustento de la ideología romana de *auctoritas* y dominación, es el cristianismo condenado como *nova superstitio*<sup>16</sup>.

El campo religioso debe considerarse como factor activo en los conflictos sociales. El trabajo intelectual, y el religioso como parte de éste, consiste en la transformación de lo socialmente vivido en socialmente pensado. La religión limita y orienta la conducta de los creyentes por proveer conciencia e identidad<sup>17</sup>. El texto de 1 Ts muestra la vigencia de una estructura gnómica de identidad (conciencia) que enmarcaba la concepción del mundo (ideología) y la realización (praxis) como el esquema habitual de la exposición paulina<sup>18</sup>.

La elaboración de una visión del mundo movida por un interés religioso es el trabajo de producción específicamente religioso. La religión es el resultado de un proceso social de producción<sup>19</sup>. Es un trabajo socialmente productivo ya que cumple una función social. En el caso del naciente cristianismo gentil según lo expresa 1 Ts, sin embargo, es un proceso productivo que no se organiza según el modelo productivo esclavista dominante, sino sobre un modelo alternativo: el modelo de la reciprocidad<sup>20</sup>. Por ello puede decirse que el establecimiento de esta simbólica cristiana es a la vez una realidad que entra dentro de lo que hoy llamamos el campo religioso, pero que justamente por ello es expresión de una conflictividad social que no se agota en ese campo, como lo demuestra la naturaleza del lenguaje analógico que utiliza<sup>21</sup>.

### **La estrategia de Pablo y la Venida del Señor**

Los tiempos descritos en 1 Ts no son tiempos "normales". Son tiempos cargados de una significación escatológica (1 Ts 4-13 a 5:11). Es decir, de una significación política estratégica que hace más aguda la carga contrehege-

mónica de la concepción cristiana. Gramsci señala que los "tiempos normales" son aquellos "cuando la conducta no es independiente ni autónoma, sino precisamente sometida y subordinada"<sup>22</sup>, es decir cuando funcionan los mecanismos de la hegemonía, de la imposición de la ideología dominante, cuando "se toma en préstamo una ideología que no es la suya"<sup>23</sup>. Por eso también el hecho de que Pablo expone este tiempo como un tiempo excepcional, como un tiempo de vigilia que anticipa el día del Señor (la expectativa de la "inminencia revolucionaria") posibilita la crítica de la "normalidad" del Imperio. En esto también Pablo, al construir en 1 Ts la ética en torno del tiempo de la *parousía* (de la inminente venida del Señor), produce una modificación en la comprensión del tiempo. Especialmente del tiempo político y religioso; en consecuencia, "Roma no es eterna". Se verifica que "la elección de la concepción del mundo es también un acto político"<sup>24</sup>.

De esa manera la articulación paulina se conforma como una verdadera construcción alternativa: tiempo y espacio, costumbres, moral, motivaciones y relaciones humanas, el sentido del poder, modalidades productivas y jerarquías sociales, pasado y futuro y aún el sentido de la vida y de la muerte, todo entra en un proceso transformativo que desafía a la conformación ideológica dominante. Se produce una ideología revolucionaria justamente por la modificación de la concepción del mundo: "En ese sentido fue el cristianismo del primer siglo una revolución radical —y debería serlo aún en el día de hoy, también cuando su voz sobria, en la medida en que la oposición política es cuestionada, quizás pueda ser compartida"<sup>25</sup>.

### ¿Qué revolución es la "revolución cristiana"?

Conviene tener presente, al tratar esta pregunta, la distinción que Gramsci hace entre "guerra de movimiento" y "guerra de posiciones"<sup>26</sup>. La primera queda definida básicamente por el enfrentamiento directo en la esfera político-militar entre grupos poblacionales que responden a las distintas clases en pugna. La segunda se define por la lucha por el control de la sociedad civil, donde es fundamental la articulación con el bloque intelectual. Es decir, es una lucha básicamente ideológica. No nos interesa aquí entrar en detalles sobre la naturaleza de cada una de estas estrategias en la lucha de clases. Pero, en términos latos, podemos decir que mientras la guerra de movimiento privilegia el conflicto material, la guerra de posiciones se expresa preferentemente en la confrontación ideológica y en la búsqueda del control del bloque intelectual. Además el mismo Gramsci indica que cuando hay una fuerte articulación entre la estructura de la sociedad civil y el aparato de la sociedad política, es decir, cuando nos enfrentamos con un bloque histórico fuertemente consolidado la lucha no puede sino tomar la forma de una "guerra de posiciones"<sup>27</sup>.

El "bloque histórico" del principado romano tenía esta fortaleza, lo que le permitió sobrellevar sin alteraciones estructurales básicas varios siglos, a pesar de las luchas internas y de las pugnas que se verificaban al nivel de la sociedad política. La articulación entre estructura económica y superestruc-

tura, entre el control y posesión de los medios de producción material y los medios de producción simbólica, entre la sociedad civil y el bloque intelectual permitió el establecimiento de una sólida hegemonía. El surgimiento del cristianismo, al menos en las características que notamos en este segmento del cristianismo gentil paulino que representa 1 Ts, introduce una cuña en ese bloque. Infima, de momento, pero lo suficientemente visible como para provocar la persecución (1 Ts 2:14), como para que más tarde sea connotada como enemiga de la política imperial.

Pero esta oposición toma formas específicas que hacen difícil asimilarla simplemente a la categoría de "guerra de posiciones". El cristianismo naciente es una formación que proviene y se identifica con las clases subalternas. Con la necesaria presencia de algunos intelectuales y sostenedores reclutados entre los sectores medios (que después de todo también son subalternos), que posibilitan la organización y expresión coherente de la "comunidad profética". Participa, sin embargo, de los *habitus* y debilidades ideológicas del sector social en el cual se desarrolla. Entre ellas la falta de una "conciencia de clase". Esto hace que no construya una "teología clasista", y por lo tanto tampoco un medio apto para la transformación social en el plano estructural. Pero el hecho de que aún no se haya formado una "clase sacerdotal" dentro de la naciente *ekklesia* relativiza la posibilidad de las deformaciones ideológicas en esta etapa, lo que seguramente ocurrió en las siguientes.

A esto hay que agregar el factor objetivo de que el poder de la dominación romana aparece como un poder prácticamente inexpugnable. La *Pax et securitas* del Imperio, o mejor dicho, de su clase fundamental, aparece fundada sobre una unidad y fortaleza político-militar aparentemente indestructible. "Roma eterna" sólo puede ser desafiada desde posiciones de una "eternidad" alterna, ya que en ese momento aparece como una verdad evidente. El rechazo a los elementos de opresión y dominación que la sostienen tanto económica como socialmente sólo puede expresarse como un rechazo del mundo total que la estructura. "Sin embargo esta predicación, en el período de formación del cristianismo, fue justamente la expresión de una profunda insatisfacción en la confrontación con la realidad, un intento, en la forma más extrema para la antigüedad, de contraponer la personalidad a la sociedad existente, con su Estado, la desigualdad económica, la jerarquía social, la religión que la consagraba, la cultura en su complejidad que respondía a los principios fundamentales de esta sociedad. La rabiosa condena del mundo real, con sus ordenamientos que habían traído la servidumbre humana, se asoció en el cristianismo primitivo con la tentativa de contraponerle la emancipación interior de la humanidad. Seguidores y adversarios de la nueva religión comprendieron esta dirección. A los primeros el mensaje cristiano les daba la posibilidad de superar la conciencia de su propia impotencia en la confrontación con el poder de la riqueza y de la aristocracia, en la confrontación con la fuerza terrible del estado con su extenuante imposición [...]"<sup>28</sup>.

Por eso, frente a la inmovible *Pax Augusta* no se puede oponer un ejército que la desmienta, pero sí una esperanza que la relativice. Los textos apocalípticos en la 1 Ts tienen justamente esa función. A la fuerza humana

(bien que satánica) que oprime, persigue y, quizás, mata a los hermanos pobres de Tesalónica no se responde con otra fuerza que oprima, persiga y mate a los agentes de la dominación romana, sino con una negación del orden en su conjunto, con la invitación a una práctica diferenciadora en virtud del acotamiento del tiempo presente.

“No estén tristes como los demás, que no tienen esperanza”. No sólo porque serán recuperados los que ahora duermen, sino porque se produce la *parousía tou kyriou hamôn Iristou*, la victoriosa presencia de nuestro Señor Jesús Cristo —una expresión que puede ser leída totalmente como lenguaje político gobernante y también el modo de la dominación. También sus armas son diferentes (1 Ts 5:8). Nunca se cumplió tan acabadamente la propuesta de Gramsci: “la estrategia del sistema hegemónico de las clases subalternas debe ser una estrategia totalmente autónoma: la escisión ideológica y política debe extenderse al nivel estratégico: ‘en la lucha política es preciso no imitar los métodos de las clases dominantes, para no caer en fáciles emboscadas’”<sup>29</sup>.

### La estrategia frente al poder

La estrategia cristiana se hace una estrategia del no-poder. Surge del no-poder y se plantea el no-poder como su forma de realización. Es decir que es totalmente diferenciada de toda estrategia política. Sin embargo ese no-poder político se complementa con la realización de “todo el poder” en la *parousía* de Jesús. Al renunciar a la posibilidad de la conflictividad como estrategia, se transfiere al plano simbólico la conducción político-militar. Esa conducción no es ya la tarea de un agente humano, sino la del Cristo resucitado. La posibilidad de la victoria en el plano de la realización política, de la aniquilación política del enemigo no se plantea como una empresa histórica de esta nueva entidad política, la *ekklesia*, sino como la realización segura del Señor de este nuevo pueblo. Será realizada en un ámbito distinto del histórico, e irrumpirá en la historia como su fin y coronación, pero también como su juicio. Para Pablo esta expectativa ha de realizarse en el tiempo de su vida (1 Ts 4:15) y hace innecesaria una práctica de contra-poder. La práctica hacia adentro y hacia afuera de la comunidad no se afirma entonces en relación de poder sino en virtud de la realización del poder de Cristo. “En Cristo” desaparecen las relaciones desiguales; desaparece aún la barrera entre vivos y muertos (1 Ts 4:16-17).

Sin embargo fuera del ámbito “en Cristo” esas relaciones de poder subsisten, pero subsisten como prácticas pasajeras, condenadas a la ira de Dios. La iglesia las sufre, las padece, como todos los otros componentes de su clase, y más aún porque se agrega a ello la persecución ideológica. Frente a ese padecimiento se dispone a resistir, a “permanecer en vigilia” (1 Ts 5:6) como anticipación de la superación de toda opresión. Su revolución se hace una “revolución de resistencia” afirmada en la seguridad de la venida definitiva del Reino de Dios. Va anticipando esa venida en su testimonio externo y en su conducta interna —plantea Pablo.

En virtud de analizar al cristianismo como una forma particular de

“guerra de posiciones”, lo que he llamado “revolución de resistencia”, puede ubicárselo, como lo hace Portelli<sup>30</sup>, en lo que Gramsci caracteriza como una tercera vía, la que llama “revolución pasiva”. “La actitud pasiva es la consecuencia de una doble debilidad: en el plano ideológico, un determinismo fatalista y la ausencia de dirección político-militar de las fuerzas revolucionarias”<sup>31</sup>. Ya he señalado que el cristianismo paulino deriva la conducción político-militar a la figura del Cristo resucitado. Las alusiones apocalípticas que encontramos en la carta, especialmente 3:13; 4:16-17; 5:2-8; muestran que no hay conducción humana político-militar para la realización militar del conflicto, para la instalación del Reino de Dios. El poder es transferido a la figura del Cristo resucitado. Al hacerse de la conducción político-militar una figura simbólica<sup>32</sup> se hace decisiva la conducción desde lo intelectual, y la realización de la contradicción toma características distintas. El uso de la violencia real sólo puede concretarse desde uno de los polos en oposición, el del Imperio. En el caso del cristianismo naciente hay que considerar si esta es una “debilidad” o una opción en cuanto a la naturaleza de la revolución que proyectaba, y si, por el contrario, cuando se dio una conducción política formal (el surgimiento del “catolicismo primitivo” y del papado, copiando el esquema de la burocracia imperial), no produjo tal asimilación a las formas del dominio imperial que desnaturalizó su propio carácter revolucionario.

#### Historia y determinismo en la “revolución cristiana”

Queda por ver si la convicción de la pronta realización de la *parousía* es un determinismo fatalista en el nivel ideológico. “Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha, y cuando la lucha termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. ‘He sido vencido momentáneamente, pero la fuerza de las cosas trabaja para mí y a la larga...’ etc. La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica de finalismo apasionado, [...]”<sup>33</sup>.

Sin embargo creo que, del análisis de 1 Ts resulta difícil concluir que en Pablo hay tal cosa como un “determinismo mecánico” y menos aún un “determinismo fatalista”. Estas expresiones deben ser matizadas si han de responder a lo que expresa 1 Ts. En la epístola la historia aparece con una dinámica propia que no la lleva, ni mucho menos, a una realización de justicia. Por el contrario, en ella prevalece la persecución, la ambición, la *porneía*, la falsa paz y seguridad que da el poder: en una palabra, es la noche (5:4-7). La justicia le vendrá de afuera, como “día del Señor”, como ira divina. No aparece ningún elemento que permita suponer que esa dinámica del poder pueda ser alterada desde dentro de la historia misma. También y fundamentalmente la padeció el propio Cristo. No hay mecanismo histórico: en la historia —en la noche— hay quien vigila, hay quien está sobrio,

hay quien duerme y hay quien se emborracha. Estas conductas se dan dentro de la dinámica histórica y los criterios intrahistóricos son insuficientes para discriminarlas. Los criterios decisivos vienen de afuera de la historia: de la fe<sup>34</sup>. Esta fe que se manifiesta en la historia, en los hechos históricos, abarca y a la vez excede la historia, pero no la conduce unívocamente como realización humana. Sin embargo la historia no es un simple espacio neutro. Es tensionada hacia la realización del Reino por la presencia y acción (vigilia) de los "hijos del Día" (5:6). Estos, que "caminan hacia el Reino" (2:12) de alguna manera señalan y anticipan el fin de la Historia en la *parousía* de Jesús (tanto conclusión como juicio —1 Ts 2:16).

Es por la fe que la Iglesia, el creyente, se sostiene o cae. Pablo se preocupa, justamente, porque los creyentes (*hoi pisteúoi* 1:7; 2:10; 2:13) mantengan la fe (3:2), y que sea "agregar lo que falta a la fe" lo que dinamice la relación con la comunidad misionera (3:10). No es "la fuerza de las cosas" que inexorablemente trabaja para mí, a la larga. El mundo es el campo aún no resuelto de la contradicción, donde todavía se verifica la lucha. En ese sentido el cristianismo naciente no es pasivo. No es mera resistencia y supervivencia: tiene una dinámica que lo hace misionero. Tiene una ética que lo hace confrontativo. Y si bien como señala Trofimova<sup>35</sup> la *anajoresis* es una forma de protesta social, 1 Ts muestra que la dinámica de resistencia de esa etapa de la vida de la iglesia cristiano-gentil no es una dinámica de evasión, sino una forma activa, desafiante, contracultural de manifestar una concepción alterna del mundo y de las relaciones sociales. Es una actividad política, aunque no se presente como un operador político del poder. La fe les ha permitido "desagregarse" de los símbolos del poder imperial (1:9). Se ha transformado en coraza (5:8) contra la violencia simbólica y material del Imperio.

En ese sentido la "revolución cristiana" no es determinista y menos aún de un "determinismo fatalista". El Reino no se ha de producir por una dinámica histórica inexorable, sino que se produce por un hecho histórico verificable, la muerte de Jesús, y otro verdadero, al menos para los que creen: la resurrección de Jesús. Ese hecho crea una fuerza histórica: la comunidad de los creyentes, la *ekklesía en theō patri kai kyriō Iesou Jristō*. A la vez se eleva a la condición de realización "teleo-histórica". Esa comunidad debe operar históricamente (mientras es de noche), sin otra certeza de su suerte en esta historia que su condición de perseguida (3:3-4). No hay allí determinismo. Sabe (el repetido *oidate* que caracteriza a la epístola) que en el testimonio histórico se juega su fidelidad y su diferenciación, cuyo valor se mostrará en el hecho de que "ya sea que veamos o que hayamos dormido, entonces viviremos con él" (5:10). No hay allí fatalismo sino vitalidad, esperanza.

Si por determinismo se quiere decir la inexorabilidad de los hechos a venir (más allá del modo y tiempo de su realización —con lo cual queda excluído lo de "mecánico"—), podría decirse que hay cierto grado de determinismo. Pero aún esto hay que matizarlo. La fe cristiana implica una seguridad de la realización del Reino en la *parousía* de Jesús. Esta seguridad es

distinta y contrapuesta a la otra seguridad, la romana, la de la "Roma eterna". El valor del "determinismo" cristiano es entonces contrapuesto al "determinismo" del principado. Su seguridad ("la plena convicción" —1:5— dada por el Espíritu Santo) es contrapuesta a la seguridad romana (el poder derivado de las armas y de la explotación económica por parte de los poderosos). La seguridad romana es determinista por lo estática, la "convicción" cristiana es determinista por dinámica. Cuestiona lo que otros han "determinado" que debe ser la realidad. Tiene el valor de una inexorabilidad creativa que se contrapone a la inexorabilidad de los poderosos. Más que un determinismo aparece como un "sueño despierto" de lo que ha de ser la realidad cuando se verifique la aparición del poder que destruye toda forma de poder, aún del poder de matar<sup>36</sup>. Es la función determinista de la imaginación. No es fatalista: todo lo contrario, es la forma de afirmar la vida en medio de los poderes que separan, oprimen, persiguen y matan (2.13-16).

La fe cristiana obra, según esta óptica, desde un "antideterminismo vitalista", no desde un determinismo. Lo que la anima es la construcción de una apertura que quiebre el determinismo estático de la conformación del poder, aún en medio de los poderes más opresivos e inconvencibles que se conforman como un bloque histórico aparentemente inexpugnable. Es esta posición la que la hace vitalista: no hay un designio inescrutable que lleve a la muerte: por el contrario, la muerte se transforma en vida al cumplirse la realización escatológica. No es una "fatalidad" sino una "vitalidad" lo que nutre la concepción cristiana como esperanza, y hace que esta esperanza opere históricamente. Pero opera como una fuerza de resistencia. De una resistencia que no se organiza como fuerza de resistencia armada, sino como la capacidad de soportar desde el no-poder sin renegar de la propia dignidad (de la dignidad aún de aquellos que el orden social del principado les negaba toda dignidad), de la propia concepción del mundo expresada éticamente<sup>37</sup>.

### **Diferenciación y unidad en la estrategia paulina**

El verdadero componente revolucionario de esta "revolución cristiana" es que de esta manera excluye la simbólica de dominación: en ese sentido el cristianismo aparece como "exclusivo", también socialmente. Pero ese carácter exclusivo (en el sentido que divide claramente los campos de adhesión) es, en cambio, inclusivo en cuanto a su extensión. No hay condición social, cuestión racial, nacionalidad, que no pueda ser incluida en su comunidad. En esto mismo es contrario a las formas dominantes de relación en la dinámica social del principado. El "exclusivismo incluyente" cristiano aparece como formador de una nueva forma de relación humana, contrapuesta a la "inclusión subordinante" de la ideología imperial. Es este "exclusivismo incluyente" lo que hace que la comunidad cristiana se constituya como una *ekklesia* diferenciada. Es decir, como un cuerpo político. Pero a la vez con una ética diferenciada, es decir, como una ideología contrehegémica. Y con una estrategia diferenciada, construída desde el no-poder.

## Concluyendo

En base a lo expuesto en estas páginas creo adecuado hablar de "una estrategia de resistencia desde el no-poder". "El cristianismo aparece, pues, inicialmente como un movimiento ideológico y político de los pueblos oprimidos y de las clases subalternas"<sup>38</sup>. Si 1 Ts es efectivamente el más primitivo de los documentos del cristianismo primitivo, esta sentencia parece poder sostenerse. Y sin duda Pablo fue, entonces, el "estratega", el conductor intelectual que da coherencia al discurso y formula las consecuencias éticas en base a su propia experiencia del no-poder (después, quizás, de haber sido portador de "cartas de poder", Hch 9:2) que comparte con sus hermanos artesanos de Tesalónica. Es el primer manifiesto de la esperanza cristiana, de la estrategia de la revolución cristiana. Para que "no estéis tristes como los otros, que no tienen esperanza".

<sup>1</sup> Este artículo es un sumario de uno de los capítulos conclusivos de mi tesis doctoral defendida en ISEDET en diciembre de 1988: *No como los otros, que no tienen esperanza: estudio sociopolítico de la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses*. Las conclusiones que ahora presento suponen el estudio detallado de los textos y algunas de las afirmaciones, sin ese estudio previo, pueden parecer aventuradas. Algunos de los estudios están apareciendo en *Revista Bíblica*, de Buenos Aires, o próximamente en RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana), San José - Santiago de Chile. Espero poder publicar la tesis completa en un futuro próximo.

<sup>2</sup> Para este capítulo me remito principalmente a dos enfoques que estimo pueden considerarse complementarios: uno es el análisis de la sociología de la religión, según los aportes de F. Houtart, P. Bourdieu y O. Maduro; el otro es el pensamiento político de A. Gramsci, en la línea de algunos de sus comentaristas, como J. M. Piotte, H. Portelli o J. F. Gómez Hinojosa (ver bibliografía en las notas).

<sup>3</sup> Programa expuesto en el artículo de J. Vicentini: "Pistas de la estrategia paulina en la formación de comunidades". *Revista Bíblica*, Año 37, n° 168 (1975), pp.325-334. También: Laub, F. "Paulus als Gemeindegründer (1 Thess)", en Hainz, J. (ed.) *Kirche im werden*, Munich 1976.

<sup>4</sup> Ver Köster, H.: "Gnomai Diahorai: Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des Frühen Christentums", en Köster, H. y Robinson, J.: - *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, pp. 107-146.

<sup>5</sup> Ver, p. ej., el esfuerzo de F. Belo por discernir la "estrategia de Jesús" de entre las "estrategias teológicas" de los propios evangelistas, en su *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1973, y en *Lectura Política del Evangelio*, (LPE) Tierra Nueva - La Aurora, Buenos Aires, 1904, pp.71-74 et passim.

<sup>6</sup> Portelli, H.: *Gramsci y la cuestión religiosa*, (GCR), Ed. Laia, Barcelona, 1976, p.49.

<sup>7</sup> Una condensada visión de esa estructura la describe así: "Todo el tenor de vida de la sociedad antigua llevaba la idea de la inevitabilidad de las relaciones de obligación. Los opresores y los oprimidos podían intercambiar lugares, pero no se modificaba el carácter de las relaciones. [...] Era convicción que las luchas intestinas, el dominio de unos y la sumisión de otros era una consecuencia inevitable del desarrollo de la cultura" (Trofímov, M. en: Staerman, E.: *Schiavitu nella Italia Imperiale*, Editori Reuniti, Roma, 1975, pp.288-289).

<sup>8</sup> A. Malherbe ("Exhortation in First Thessalonians", *Novum Testamentum*, Vol. XXV, 1983, pp.238-256) y D. Patte, ("Method for a Structural Exegesis of Didactic Discourses. Analysis of 1 Thessalonians", en Patte, Daniel (ed.) *Narrative and Discourse in Structural Exegesis*. Semeia 26, Scholars Press, 1983, pp.85-129) señalan la complementariedad de ambas partes, uno desde el análisis de los géneros, el otro desde el análisis estructural. Nuestra propuesta confirma esta misma unidad, desde el sentido de complementación entre el nivel de la práctica y el de la formulación teórica en un planeamiento estratégico. El sentido de la estrategia como narración de una práctica en Beño F.: LPE, pp.71-74.

<sup>9</sup> Gramsci, A.: *El Materialismo Histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, (MH) Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1979, p.9.

<sup>10</sup> Para la condición social de la Iglesia de Tesalónica, ver mi artículo publicado en: *Revista Bíblica*, Buenos Aires, Año 50, Nueva Epoca n° 34, 1989/2. Para Pablo como intelectual-artesano ver: Hock, R.: *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*. Fortress Press, Philadelphia, 1980. También Lampe, Peter: "Paulus-Zeitmacher", *Biblische Zeitschrift* 31-2 (1987), pp.256-261.

<sup>11</sup> P. Bourdieu (citando a M. Weber) señala que la renuncia a todo beneficio económico es una de las características universales del profeta ("Gémèse et structure de champ religieux" [GSCR] *Revue Française de Sociologie*, Vol XII, 1971, p.321). "[...] el profeta debe de alguna manera legitimar su poder propiamente religioso por el más absoluto rechazo del interés temporal —i.e., principalmente político— [...]" (p.322). Ver también p.317 donde se habla del profeta y la *ideología profesional*. Nótese también en la diferencia que Bourdieu señala entre "profeta" y "mago", las dos formas de "protesta ante la institución sacerdotal", y cómo la segunda aparece más vinculada al hombre "rústico", campesino, mientras que la profecía tiene que ver con un discurso más articulado, propio de una cultura urbana (p.322).

<sup>12</sup> Maduro, O.: *Religión y Conflicto Social*, (RCS), Ediciones CRT, Méjico, 1980, p.136.

<sup>13</sup> Para esta expresión ver: Pottle, J. M.: *El pensamiento político de Gramsci*, Cuadernos de Cultura Revolucionaria, Buenos Aires, 1973, p.43; también: Gómez Hinojosa, J. F.: *Intelectuales y Pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci*, DEI, San José de Costa Rica, 1987, pp.248-249.

<sup>14</sup> Gramsci, A.: MH, p.16.

<sup>15</sup> Maduro, O.: RCS, p.121.

<sup>16</sup> Suetonio: *De Vita Caesarum, Nerón*, 16.2. Los textos clásicos son citados según la edición de *Loeb's Classics Library*.

<sup>17</sup> Maduro, O.: RCS, pp.168-169.

<sup>18</sup> Este esquema es demostrado a través del análisis de los textos de 1 Ts, que forman el cuerpo de la tesis. Un ejemplo puede verse en la parte ya publicada: "Lectura socio-política de Hechos 17,1-10", en *Revista Bíblica*, 50, Nueva Epoca nn.30/31, Buenos Aires, 1988, pp.183-206.

<sup>19</sup> Maduro, O.: RCS, p.130.

<sup>20</sup> Prefiero hablar de "reciprocidad" y no de igualitarismo, ya que este último término se presta a concepciones indiferenciadoras que no responden al análisis que acabamos de hacer en la epístola, donde, empero, sí hemos visto actuar el modelo de reciprocidad. Creo que la lectura que G. Theissen hace de un modelo de "patriarcalismo de amor" (*Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985, p.230-234) no aparece en 1 Ts, lo cual mostraría, entre otras cosas, que la composición social de la Iglesia de Tesalónica era efectivamente distinta de la que Theissen encuentra en Corinto.

21 El sentido del lenguaje religioso como analogías: Houtart, F.: *Cours de Sociologie de la Religion*, mimeo, s/f, pp.10-18. En otra parte he expuesto la recurrencia de la analogía político-religiosa en el lenguaje paulino.

22 Gramsci, A.: MH, p.11.

23 Gramsci, A.: MH, p.11.

24 Gramsci, A.: MH, p.11.

25 Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysic von Solon bis Agustin*, Band II (Die Christliche Revolution) J. B. C. Mohr, Tubinga, 1959, p.19. En este caso el autor se refiere a la cuestión de la esclavitud y a la comprensión alternativa que el cristianismo puede tener de la relación amo-esclavo. Es cierto que el tema no aparece directamente en 1 Ts (aunque puede estar encubierto en las relaciones del taller artesanal), pero vale la cita porque el autor señala justamente como hay un trastocamiento en la concepción de las relaciones personales, dato que es lo que también comprobamos en 1 Ts. Tras analizar las posibles referencias del Nuevo Testamento a los elementos políticos del helenismo, concluye Ehrhardt: "De aquí se debe por cierto concluir la protesta política conjunta de los escritos neotestamentarios contra el gobierno romano. Es indiscutible que era apasionada, que estaba dominada por una profunda aversión contra Roma y el romanismo" (p.44).

26 Ver Portelli, H.: *Gramsci y el Bloque Histórico*, (GBH), Siglo XXI Editores, Méjico, 1973, pp.134-142.

27 Portelli, H.: GBH, p.139.

28 Trofímov, M. en: Staerman, E.: op. cit., p.278.

29 Portelli, H.: GBH, p.137-138. La cita de Gramsci es de: *Notas sobre Machiavello, sobre la política y sobre el Estado moderno*, (Mach). La edición castellana cotejada es la Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

30 Portelli, H.: GCR, p.51.

31 Portelli, H.: GCR, p.50.

32 Al hablar de una "figura simbólica" en este caso, valga la aclaración por las dudas, no estoy reduciendo teológicamente la Resurrección a la categoría de "evento del espíritu", al Cristo resucitado como realización subjetiva. Soy teológicamente historicista y objetivista en cuanto a la Resurrección de Jesús, por razones que no me es posible desarrollar en esta sede. Sí quiero decir que, en cuanto al campo de lo socio-político, la figura del Cristo resucitado opera desde el nivel de lo simbólico, y en ese sentido incluso como sustituto de lo fáctico-concreto.

33 Gramsci, A.: MH, p.19. Portelli (GCR, p.52) cita parte de este párrafo para aplicarlo al cristianismo naciente, aunque en el contexto de MH aparece en relación al valor y peligro de ciertas variantes mecanicistas del marxismo. Luego Gramsci extiende su paralelo, efectivamente, al cristianismo, señalando brevemente cómo entiende el valor del mensaje como fuerza de resistencia y esperanza en las masas cristianas, pero luego utilizado por la institucionalidad, el "cristianismo jesuitizado", "convertido en puro narcótico para las masas populares" (MH, p.20).

34 En otro lenguaje es lo que sostiene J. L. Segundo (*El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982) cuando habla de la "eficacia de las ideologías y la dimensión de la fe" (ver Tomo 1, primera parte).

35 Trofímov, M. en Staerman, E.: op. cit., pp.277-278.

36 El concepto del valor del "soñar despierto" como factor en la formación de la visión histórico-utópica es de Ernst Bloch. Para un resumen de su concepción: Furter, P.: *Dialéctica de la Esperanza. Una interpretación del pensamiento utópico de E. Bloch*, Tierra Nueva - Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1979, pp.127-128.

<sup>37</sup> Prefiero este término y no el de "subordinación revolucionaria" que propone J. H. Yoder (*The politics of Jesus*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1972, pp.163-192). La tesis de Yoder tiene ciertos puntos de afinidad con lo expuesto en este estudio, aunque también ciertas diferencias fundamentales. Excede nuestra posibilidad discutir a esta altura del trabajo esos matices. Sin embargo, tomando en su conjunto, nuestra concepción le da más lugar a la acción directamente política del cristiano, desde la significación confrontativa de la ética.

<sup>38</sup> Portelli, H.: GCR, p.53.



#### Copyright and Use:

**As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.**

**No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.**

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

#### About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.