

Globethics Repository

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

Pablo, el compromiso de la fe Para una “Vida de Pablo” [Paul, faith commitment to a "Life of Paul"]

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	Miguez, Nestor O.
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-26 22:27:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/190009

Pablo, el compromiso de la fe Para una “Vida de Pablo”

Néstor O. Míguez

La vida y obra de Pablo no pueden separarse porque ambas nacen de una misma fuente: su compromiso con el Crucificado. Este compromiso es la clave de lectura que permite distinguir, más que una teología paulina una visión paulina del mundo y de la vida de la comunidad creyente. Las epístolas de Pablo (1 Ts, 1 y 2 Co, Flp, Flm, Ga) son examinadas a partir de este enfoque. Pablo es visto como un hombre apasionado por su misión pero que también está atento a los conflictos y situaciones de la vida cotidiana. En esa tensión construye una simbólica de la fe que resulta contrahegemónica a la ideología del Imperio.

The life and work of Paul cannot be separated, since both grow out of the same source: his commitment to the Crucified one. This commitment is the reading clue that allows us to recognize, more than a Pauline Theology, a Pauline vision of the world and the life of the believing community. Paul's epistles are examined from this perspective. Paul is seen as a man who is zealous for his mission but at the same time conscious of the situations and conflicts of every day life. In this tension he constructs a symbolism of faith that results anti-hegemonic to the ideology of the Empire.

Olvidemos por un momento, si es posible, de quien hablamos. Consideremos algunos datos objetivos: una persona que se reconoce portadora de violencia y odio en su juventud, apegado a un tradicionalismo oficialista, intolerante y persecutorio. Luego cambia violentamente y se une a una secta disidente. Como parte del nuevo grupo ha estado preso varias veces, tanto en su nación como en otras, fue condenado a distintos tipos de penas por autoridades judiciales tanto en su país como afuera, por lo menos ocho veces. También tuvo conflictos con los dirigentes de su nuevo grupo, disputas por el liderazgo y reconocimiento.

Acostumbrado a convocar multitudes, por lo menos una vez estuvo a punto de ser apedreado. Varias veces huyó en secreto cuando era buscado por las autoridades. Por lo menos tres veces estuvo condenado a muerte. Una de ellas escapó de noche, con la ayuda de unos amigos, de la ciudad donde era buscado. En otra no sabemos bien, pero liberado probablemente por un indulto festivo luego de ardua lucha, y finalmente el último juicio, según parece, terminó en su ejecución. Todos estos datos (excepto el último) reconocidos por esta misma persona en cartas a sus amigos. No parece la biografía de un inocente y disciplinado ciudadano, o de un intelectual de torre de marfil. En nuestra experiencia solo podría tratarse o bien de un jefe de una poderosa banda de delincuentes o de un activista político sumamente combativo. No es usual que la Iglesia llame “santo” ni a unos ni a otros.

Pero efectivamente se trata de Pablo. Estos datos son extraídos de sus cartas, principalmente del capítulo 11 de 2 Co. Pero no son muchos más los que nos da. Reconstruir una *vida de Pablo* no es tarea fácil. Los datos que nos brinda el propio Pablo son escasos. En sus cartas otras cosas son las que le interesan y solamente alude a elementos de su propia vida cuando son parte de argumentos referidos a otros asuntos. Por otro lado tenemos la información que nos brinda el libro de Los Hechos de los Apóstoles, atribuido a Lucas, algunos de cuyos datos parecen dudosos, y lo que aportan algunos libros apócrifos (p. ej., *Hechos de Pablo y Tecla*), más dudosos aún. No es sencillo (y a veces hasta imposible) hacer concordar la versión lucana con lo que dice Pablo en sus cartas. Un problema son las fechas. Los viajes que nos relata Lucas son, con los medios de transporte del mundo antiguo, jornadas larguísimas, que duran meses, aunque en el libro de Hechos parecieran breves. Esto dificulta la posibilidad de que los itinerarios paulinos concuerden con las actividades que demuestran las cartas de Pablo. Según Hechos da la impresión que Pablo es capaz de establecer comunidades duraderas, integradas tanto por judíos como gentiles, en estadias de apenas unas semanas en algunas ciudades. Los encuentros y desencuentros con otros apóstoles no coinciden en ambas fuentes. Hay datos sobre los mismos acontecimientos que son contradictorios. Por ejemplo, en ocasión de la huida de Pablo de la ciudad fortificada de Damasco, Lucas atribuye la persecución a un acuerdo tomado por los dirigentes judíos (Hch 9,23-25). Sin embargo el propio Pablo nos dice que fue el gobernador del Rey Aretas (nabateo) el que quería prenderlo (2 Co 11,32-33). No es detalle sin importancia para comprender a Pablo y su misión discernir si la persecución viene de los judíos o de un rey pagano, vasallo del Imperio.

Tampoco es posible establecer un acuerdo sobre las fechas, ocasión y condiciones en que escribió las cartas. Las disputas se extienden a la autoría directa o indirecta de algunas de ellas y a la autenticidad de otras. Es decir que reconocemos que en esta construcción nos encontramos trabajando siempre sobre conjeturas, algunas más firmes que otras, pero todas igualmente sujetas a revisión. Se hace bastante difícil, en estas condiciones, poder establecer en forma fehaciente una biografía e itinerario de Pablo. Se han hecho varios intentos, pero siempre hay detalles que no encajan (el artículo de P. Richard en esta misma revista nos

muestra uno de los más coherentes)¹.

Pero si ha resultado objeto de discusión el reconstruir una biografía de Pablo, mucho más conflictivo resulta su ubicación en la historia de la Iglesia y la interpretación de su teología. Desde sus disputas en vida con Pedro, Santiago y otros hasta las lecturas de Pablo en el presente siglo, la misión y teología paulina ha sido objeto de inspiradoras renovaciones pero también de ardua controversia (ver art. de Sebastião Gameleira Soares en este número). Aún en tiempos neotestamentarios los escritos paulinos eran leídos con ópticas distintas (2 P 3,15-16). La escisión marcionita, tan importante en la historia de construcción del canon neotestamentario, incluye la interpretación de Pablo como eje de controversia. Pablo ha sido visto por algunos como el intérprete privilegiado del hecho de Cristo, el primero en entender realmente la dimensión soteriológica de la cruz y resurrección, y por lo tanto el verdadero eje canónico del Nuevo Testamento. Para otros, en cambio, Pablo es el gran traidor que domestica el mensaje revolucionario de Jesús de Nazaret para adaptarlo a la ideología e intereses dominantes, colaborando al sometimiento de los esclavos, de las mujeres, quitándole al Evangelio la fuerza contestaria de su humilde origen campesino para hacerlo funcional a la espiritualidad del más allá que justifica dominio, sometimiento e injusticia.

Podríamos seguir enumerando las controversias que en la Iglesia (y fuera de ella) se han suscitado en torno de esta figura. En todo caso, es una prueba más de que no se la puede entender sin su apasionamiento, que despierta el nuestro. Ahora bien, es posible entender, aún con las limitaciones impuestas, cómo concibe Pablo su misión, cómo se transforma en militante? Al responder a esta pregunta el recurso a la *conversión* de Pablo es lo más obvio. Sin embargo, Pablo mismo no parece atribuirle al momento de la conversión un lugar único en su vida. El no lo relata en ninguna de sus cartas, haciendo solo alusión indirecta (1 Co 15,8; Ga 1,12-15; Flp 3,6-8). Es Lucas quien lo introduce tres veces en Hechos, y las tres veces se alteran ciertos detalles en el relato. La comprensión que Pablo tiene no descansa solo en ese momento puntual. Especialmente en el relato de la carta a los Gálatas parece claro que Pablo se comprende a sí mismo en la imagen de algunos profetas vetero-testamentarios: la elección desde el vientre de su madre (como Jeremías), la resistencia inicial a cumplir con su vocación definitiva (como Jonás), su vocación para trascender las fronteras de Israel (como Isaías). Más que el "converso iluminado", que ha sido una de las claves preferidas para leer a Pablo, habría que pensar en el profeta reclamado por Dios, arrojado por el fuego del Espíritu a una tarea absorbente, única, donde se juega la misma fe. Pablo parece entenderse, como lo ha señalado O. Cullmann, como el profeta de los últimos tiempos. Si Jesús ha resucitado y es reconocido como el Cristo de Dios, los últimos tiempos han comenzado, y Pablo ha sido designado su profeta entre los gentiles. Su vida ha quedado absorbida en el compromiso de la fe².

A partir de esta información que él mismo nos proporciona vamos a considerar la vida de Pablo³. Es decir, procuraremos superar ciertas imágenes y estereotipos que presentan a Pablo como un misionero desentendido de los asuntos del mundo, o un intelectual dedicado a la construcción de un sistema teológico, o un pastor mediador en los conflictos que surgen en la iglesia naciente, o de un prejuicioso constructor de ortodoxias. Sin duda hay en Pablo elementos de cada una de estas cosas. Pero al considerar el conjunto de su vida y sus cartas pareciera que todas estas cosas quedaran vinculadas a una experiencia determinante: asumir la fe como un compromiso total, como una proyección global de la vida en la cual se empeña hasta el último esfuerzo. Pablo organiza todo su mundo vital a partir de un amor abarcador "que todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta". El Pablo que se manifiesta en las cartas es un hombre apasionado que se encuentra tan entregado a su misión que a veces hasta se le desdibujan los límites. Es un convencido que arrastra con su fuerza buscando plenitudes. Pero al mismo tiempo es un hombre consciente de su mundo, de los problemas de la gente común, que se desvela por los conflictos que surgen en las comunidades que ha creado, sensible a las dificultades que surgen por la vivencia de la nueva fe en medio de la cultura dominante. Es a partir de esta imagen del hombre plenamente entregado a una misión, diríamos *ilimitadamente* entregado a una misión (que es a su vez una visión) que nos proponemos acercarnos a la vida de Pablo. Este compromiso de la fe se ofrece como una clave interpretativa a partir de la cual se puede entender como se generan las otras dimensiones de la obra paulina. En lo que probablemente sea una de las controversias más arduas de Pablo (contenida en 2 Co 10-13; la otra es la que aparece en Ga) Pablo se define como un militante que renuncia a "las armas de la carne" para usar armas "poderosas en Dios" (2 Co 10,3-4; cf. 1 Ts 5,8-9; ref. a Is 59,16-18; también Sb 5,15-23). Es interesante notar que estas *armas de Dios* en las referencias veterotestamentarias son las "poderosas en Dios" *armas del creyente* en la metáfora paulina. En la literatura deutero-paulina se retoma esta imagen: Ef 6,13-17 acude nuevamente a la armadura del creyente, y en 2 Tm se atribuye a Pablo: "He peleado la buena batalla, he corrido la buena carrera, he guardado la fe" (4,7). Si bien el lenguaje militarista no resulta frecuente en Pablo también le sirve para expresar la idea de militancia como entrega total a una misión (que se vale también de otras metáforas) como examinaremos a lo largo de sus escritos.

Como todo militante Pablo se ve obligado a darse una estrategia, a establecer un proyecto de acción (un proyecto misionero, en este caso), y a la vez a construir un centro de coherencia que permita integrar la inteligencia de una pluralidad de situaciones en ese proyecto. En este segundo sentido, Pablo se transforma en un intelectual, en un "creador de cultura", en un organizador del discurso de un nuevo sector socio-religioso, emergente como contrahegemónico en el campo cultural. Así es como aparecen las facetas

profético-pastorales por un lado y teológicas por el otro. Pero ambas encuentran su integración en la dimensión misionera, en la pasión comprometida. En ese sentido su teología es praxica: surge de una reflexión sobre y desde la praxis; las situaciones prácticas que se originan en la tarea misionera constituyen la materia y la forma en que elabora sus supuestos teológicos.

La naturaleza combativa y contrahegemónica de la misión paulina la veremos a través de sus propios escritos. Haremos un recorrido por la literatura paulina (al menos por aquellas cartas que han encontrado un cierto consenso en cuanto a su indudable origen paulino - 1 Ts, 1 y 2 Co, Flp, Flm, Ga, Rm). Iremos dando cuenta de cómo se expresan en Pablo sus condiciones de hombre comprometido por la fe y la figura o modelo de vida que él conscientemente crea y ofrece a la Iglesia.

1. Primera carta a los Tesalonicenses

La inmensa mayoría de los estudiosos están de acuerdo en señalar a este escrito no solo como la primera carta paulina que nos ha llegado, sino también como el más antiguo escrito del Nuevo Testamento. Este lugar de privilegio lo constituye en un testigo invaluable de las enseñanzas paulinas y de la teología cristiana a veinte años de la muerte de Jesús.

Todos los datos parecen coincidir (ver tabla al final) en que Pablo debía establecerse en Tesalónica hacia el año 48. No sabemos exactamente cuanto tiempo pasó allí. La propia carta nos cuenta que viene de Filipos, donde su estancia fue accidentada, y nos deja entrever que en la propia Tesalónica no tuvo diferente fortuna: “anunciamos el Evangelio de Dios en medio de gran oposición” (2,2). La misma situación azarosa se le presenta a sus lectores (3,4). Esta situación no es creada solo por la oposición judía, como pretende Lucas (Hch 17,3), sino por las propias autoridades tesa-lonicenses (2,14). La salida de Pablo parece haberse decidido en forma intempestiva (en esto coincide con Hch), tanto que el Apóstol teme que esto haya significado el fin de la comunidad (3,5).

En Tesalónica Pablo se ha ubicado como un artesano entre artesanos. Asume su condición de humilde trabajador que debe esforzarse por ganarse la vida (2,9). Desde ese lugar, ciertamente carente de todo poder económico, político o social, Pablo comienza a combatir la simbólica dominante en el Imperio (1,9-10)⁴. La experiencia desde la cual Pablo anuncia el mensaje de Cristo, su evangelio, no es desde un espacio privilegiado ni a un sector privilegiado de la sociedad. Es un artesano entre artesanos, gente que, si bien no era la más pobre o sometida en la estructura económico-social del Imperio, apenas lograba sostenerse en el nivel de subsistencia⁵. Cuando uno lee las recomendaciones paulinas a esclavos, mujeres, o con respecto a las autoridades, conviene tener en cuenta que Pablo no habla desde un lugar patronal o desde una posición oficial, sino que habla a sus compañeros de trabajo, desde una experiencia que él mismo vive. Es un militante que ha probado el hambre y el látigo, el trabajo y la cárcel. Esta primera epístola cristiana nace, justamente, porque le es impedido volver a Tesalónica (2,18 –Satanás sea probablemente una alusión al poder gobernante en Tesalónica, que habría dado orden de captura sobre Pablo en caso de presentarse en la ciudad–).

En esa lucha, crear una nueva simbólica religiosa no es simplemente incorporarse al mercado de las religiones. No es un predicador de religiones extrañas, que también abundaban en aquel tiempo, que lucra adulando a sus oyentes (2,3-7). Pablo reconoce –y lo reconocen sus enemigos también– que el Evangelio que anuncia marca una distancia con el poder dominante. Anuncia otro Reino, otro Señor (2,12, cf Hch 17,7) y se deja determinar por él. La comunidad que se crea se maneja con otras formas de relación humana, diferenciado del modo patronal-clientelar dominante que constituye la trama ideológica y relacional de la sociedad del Imperio (4,1-12). Esta comunidad incluso debe marcar claramente su frontera con el resto del Imperio, con “los otros, que no tienen esperanza” (4,13). El Imperio está amenazado de destrucción: el lema de sus legiones –Paz y Seguridad– solo anuncia su ruina (5,3), porque el verdadero Señor se manifestará convocando a los suyos (4,13-18). Ciertamente a nuestra mentalidad de hoy este anuncio que aparece como más allá de la historia nos suena a escapismo. Pero el lenguaje apocalíptico en Pablo no es un lenguaje de escapismo sino de protesta social, de último grito desde el no-poder acerca de la corrupción del poder existente y del clamor por la justicia⁶.

Esta primera carta muestra la estrategia de Pablo como formador de comunidades y su función como intelectual plasmando una nueva simbólica relacional, que aparece como contrahegemónica. Inserto entre los artesanos urbanos, en contacto con los sectores productivos bajos de la ciudad, convoca a diferenciarse de las prácticas dominantes en lo social, económico y político. El núcleo humano que se forma de sus esfuerzos misioneros pasa a ser modelo para otros similares (1,7). Se genera desde un espacio de no-poder un desafío a la cultura clientelar, honorífica, propia del esclavismo romano. Esto suscita oposición y persecuciones por parte de las autoridades. Pablo por un lado reafirma a la comunidad en sus contenidos esenciales. Por el otro, y esto se verá más claramente en otras cartas, quiere evitar que un conflicto más frontal con el poder de la ciudad termine por aniquilar al grupo naciente. En esta media agua (tantas veces criticada) entre mantener su

identidad contestataria y al mismo tiempo preservar a la comunidad de una persecución aniquiladora o del desencanto (3,4-5) debe navegar Pablo. Allí se muestra la dimensión –incluso ambigua– del compromiso de la fe: totalmente entregado a su causa aún poniendo en juego su propia vida, pero a la vez sensible a los riesgos y condiciones que deben asumir sus hermanos y hermanas en esta lucha y a las limitaciones que esto significa para la expresión total de esta fe.

2. La correspondencia con Corinto

La correspondencia entre Pablo y la Iglesia de Corinto es la más abundante literatura paulina de la que disponemos. Numerosas cartas y mensajeros se cruzaron en uno y otro sentido. No nos detendremos en una enumeración de las varias propuestas para reconocer las distintas cartas que se cruzan y mezclan en la actual 1 y 2 Co (ver artículos de P. Richard y de E. de la Serna y R. López). Las alternativas de subdivisión y oportunidad en que fueron escritas las actuales cartas son objeto de controversia entre los exégetas (p. ej., en los artículos de P. Richard y R. López se proponen, dos soluciones distintas). También es motivo de debate la identificación de los adversarios que Pablo enfrenta, especialmente en la colección que hoy conocemos como 2 Co. Los artículos de E. de la Serna y P. Richard y R. López abarcan cuestiones específicas de estas cartas, y los de I. Foulkes y J. Comblin también hacen referencia a importantes aspectos de las mismas. Resulta imposible en un resumen como éste internarnos en otros importantes temas que aparecen en esta literatura. Desde la óptica que propongo aquí importa descubrir, sobre todo, en qué lugar y de qué manera Pablo se ubica, dado el contexto amplio del conjunto social en el que vive y en la comunidad de cristianos que se ha formado.

Al llegar a Corinto Pablo se ubica nuevamente en el sector de los artesanos manuales y se dispone a ganar su propio sustento. Si bien el dato es del libro de Hechos (18,1-3), la propia literatura paulina parece confirmarlo (1 Co 4,12; 9,1-17; 2 Co. 11 y 12). De ser cierto lo que consigna Hechos en cuanto al oficio de Pablo, un cosedor de carpas encontraba trabajo en el mercado (reparando toldos y coberturas de los comerciantes) y en el puerto (cosiendo velas de los barcos y carpas de almacenamiento). En ambos casos Corinto ofrecía importantes posibilidades de trabajo y múltiples relaciones. Esa práctica de trabajo seguramente lo llevaría tanto al puerto como al ágora (plaza central de la ciudad, donde funcionaba el mercado) donde se relacionaría con comerciantes, con otros artesanos y con desocupados por igual. Esto probablemente dio origen a una comunidad mucho más heterogénea que las de las otras ciudades y aquí sí encontraremos indicios de una presencia de gentes de mejor posición económica y mayor figuración social, pero difícilmente pudiera pensarse en la presencia de los sectores más altos.

Quizás justamente por eso Pablo hace cuestión de honor el no tener dependencia económica de nadie en Corinto. Para la cultura mediterránea del s. I. este dato es importante. No ha establecido una relación clientelar, y por lo tanto también en este caso se siente libre de las subordinaciones y sistema de honores que tal relación clientelar acarrea. Tampoco quiere ser patrón de nadie, por lo cual minimiza hasta sus responsabilidades bautismales (1 Co 1,12-17). Lo que le interesa es mantener su libertad profética y mostrar la posibilidad de una ética relacional y económica distinta. El ascetismo propuesto en 1 Co 7 formaría parte de esta construcción (ver en las reseñas bibliográficas la propuesta de V. Wimbush).

Su posibilidad profética descansa, justamente, en que está libre de toda autoridad institucional y de toda dependencia económica⁷. No depende de nadie, ni reclama otro derecho que el de ser llamado por Dios y de someterse al juicio de Dios (1 Co 4,1-4; el tema reaparece en Ga). Su compromiso con la fe de Jesucristo lo lleva a tratar de despojarse de todo otro compromiso social o económico. En ese sentido su profetismo es como el de Amós (Am 7, 14-158). Es un trabajador convocado por Dios, y no un “profesional de la religión”. Es un militante de la fe cuya única gloria (y posibilidad) consiste en consignar el mensaje que le ha sido confiado, en construir una comunidad que muestre una forma de vida que descansa en esa libertad.

Justamente la preocupación de Pablo en la *Primera carta a los corintios* parece marcarse por su consigna por diferenciar la comunidad cristiana de las formas culturales y de las estructuras de poder de la sociedad y cultura del Imperio. Si uno estudia cada uno de los problemas que se tratan en esta epístola, encuentra un común denominador: *no como en el mundo*. “Lo que en el mundo no es (no tiene poder) elige Dios para que sea” (1,27-28). Los príncipes de este tiempo (*Princeps* era el título oficial de orden político civil del César⁹; Emperador era un título militar romano) no tienen la sabiduría de Dios (2,7-8) mientras que la comunidad de fe tiene “*el nous*” de Cristo (2,16). “El que quiere la sabiduría debe hacerse ignorante, ya que la sabiduría de este mundo es insensatez” (3,18-19). Si bien los creyentes no pueden eludir el contacto con el mundo, lo que deben evitar es que las prácticas que lo caracterizan entren en la comunidad (5,9-13). Podríamos seguir enumerando capítulo por capítulo expresiones similares, cuando se trata el tema de la idolatría (cf. art. de E. de la Serna), del lugar de la mujer (ver el art. de I. Foulkes), del conflicto en torno de la Mesa del Señor (11,32), etc.

Esta búsqueda por diferenciarse de las prácticas hegemónicas implica también desconocer el poder de los

magistrados en el seno de la comunidad creyente. Quizás la más fuerte oposición al poder de las autoridades romanas de toda la literatura paulina se encuentra en 1 Co 6,1-11. Pablo desautoriza como injustos y no confiables a los magistrados civiles encargados de los pleitos. Es más, probablemente haya que interpretar la lista de los vs. 9 y 10 como una caracterización que Pablo hace de las costumbres de la clase decurional del Imperio (que proveía los magistrados de las ciudades) ya que encontramos bastante similitud con la caracterización que hace en Rm 1,22-31 de los que “pretenden ser sabios” (los mismos que juzgaron a Jesús, según 1 Co 2,7-8). Si alguno tenía ese poder –y esas prácticas– ya no es así en la comunidad de los que siguen a Cristo. Quienes detentan el poder en este siglo han de ser juzgados por quienes ahora son débiles, los que sufren la injusticia juzgarán a los injustos cuando se manifieste el Reino.

Sin duda surge la pregunta: ¿si éste es el caso, por qué Pablo no produce un levantamiento social, por qué exhorta a los esclavos a permanecer como están, por qué limita el derecho de las mujeres? Creo que, con la brevedad que nos impone este artículo, deben considerarse dos razones conexas: por un lado, Pablo conoce el poder del Imperio y de sus protegidos, ya que eventualmente él mismo lo fue (si Pablo fue o no ciudadano romano es un dato que brinda *Hechos* y que debe ser tomado con cierta reserva¹⁰). Ahora ya no descansa en ese poder, si no que lo ha experimentado como adversario, lo padece. Pablo sabe que el Imperio puede, en tanto poder “del presente siglo malo” fácilmente aplastar una revuelta de esclavos, diezmar una nación, aniquilar a sus enemigos, y aún crucificar al Rey de Gloria. El tiempo de manifestar la oposición frontal no ha llegado. Conviene no llamar inútilmente la atención de las autoridades y no justificar la persecución.

Pero junto a este elemento de estrategia práctica aparece algo más profundo, la apocalíptica paulina. Sin duda esta dimensión apocalíptica que subyace toda la carta y que se expresa con mayor claridad en el capítulo 15, sostiene su opción. Soportamos por un tiempo este dolor e injusticia porque llegará pronto la reversión de lo existente, lo que hoy nos oprime ya no existirá. Se puede vivir en este mundo anticipando la forma de vida del Reino porque la llegada de Cristo es inminente. La convicción apocalíptica de Pablo¹¹ no es ajena a su fervor militante: le provee su pasión, su seguridad y su límite, el único que reconocerá. Es su urgencia, pero también su descanso. El juicio y la elección de Dios se han hecho ya presentes en Cristo, en su cruz y Resurrección. El creyente por la fe se ha adherido a ese juicio pues se reconoce él mismo juzgado y condenado y perdonado en él, y de esa manera libre ya de toda posterior condena. Pero a la vez reconoce la condena sobre todo sistema de exclusión y muerte¹², los sistemas que, basados en la sabiduría, el poder y el prestigio de este mundo someten a los débiles. Y procura diferenciarse en la vida interna de la comunidad. De esa manera Pablo espera que la comunidad experimente y ejerza esa libertad profética comportándose como un cuerpo (1 Co 12). La “paciencia” que Pablo tiene para con las estructuras de este mundo (soportar la injusticia, tolerar la esclavitud, no resistir a los magistrados) no la puede tener hacia la propia comunidad cristiana, por que se pierde el sentido de su presencia, deja de ser el signo escatológico del Reino. De allí que aparezca cierto rigorismo ético en su comprensión de la vida cotidiana de la comunidad creyente, llegando incluso a la excomunión (1 Co 5). La vida interna de la comunidad debe poner totalmente en cuestión la forma de vida del poder mundano. Quien no es capaz de diferenciar, y come y bebe como en el mundo (sin esperar a los más necesitados y compartir con ellos) “sin discernir el cuerpo del Señor” (esto es, para Pablo, la comunidad creyente) vuelve a hacerse merecedor del juicio de la ira divina (1 Co 11,28-34), porque introduce el sistema mundano de exclusión de los más necesitados en la vida de la comunidad.

Si las divisiones que Pablo señala en la llamada *Primera Corintios* amenazan la proyección liberadora del evangelio, los sucesos que le siguieron resultaron mucho más peligrosos para su estrategia, y la correspondencia reunida en la *Segunda epístola a los Corintios* muestra la faceta combativa hacia adentro de la Iglesia del Pablo militante. La misma pasión con que desarrolla su tarea misionera hacia afuera de la Iglesia se mostrará cuando debe resolver en el frente interno. Es que ambas dimensiones no están separadas en su estrategia: la vida interna de la comunidad es el sustento de su capacidad misionera. Y si los modos de conformarse de la Iglesia se asemejan a las estructuras externas de poder y provocan divisiones en base a jerarquías, prestigios, o símbolos de diferenciación (p. ej., la circuncisión), la tarea de anuncio del Reino se hace vana.

Así se provocan las páginas más encendidas de su literatura, en cuanto a su apasionamiento, en cuanto a “jugarse totalmente”. Tanto es así que la carta contenida en 2 Co 10-13 constituye un verdadero panegírico de su ministerio con un tono irónico sobre las jerarquías (los superapóstoles) o las diferenciaciones y dependencias económicas. En su afán de mostrar que es en la entrega, y no en el bienestar, donde se hacen los “méritos” del ser humano comprometido con Dios por la fe, nos proporciona los datos consignados al principio de este escrito. El que lo soportó todo en este mundo por cumplir con su ministerio, no puede soportar que se ponga en duda la integridad de su evangelio y su libertad para anunciarlo.

Es en este contexto que Pablo habla de su militancia (2 Co 10,3-4) como una apropiación de las armas de Dios en oposición a las que provee la ideología del mundo. Las palabras usadas en este contexto vuelven a mostrar las opciones que ya estaban al principio de 1 Co: sabiduría-locura, fortaleza-debilidad, gloria (o prestigio, nobleza)-humildad. No son un acaso: sabiduría, riqueza, prestigio, mando, son los elementos que constituían la base de la ideología romana del poder¹³. Pablo defiende su ministerio en base a lo indefendible: es verdadero porque su sabiduría es locura, porque su fortaleza es su debilidad, porque su prestigio es su situación de humillado, porque no tiene mando ni aspira a riqueza. A nadie tiene para que lo

proteja o sostenga. Pablo pone en funcionamiento una forma de argumentar que requiere haberse distanciado totalmente de los esquemas del poder como funcionaban en la sociedad de su tiempo. Su teología de la Cruz (cf. artículos de R. López y de J. Comblin) también se manifiesta en esta forma de sostener su militancia. Pablo experimenta la fragilidad de su condición (2 Co 4,7-18). Y también de su posición. Su única arma de victoria en este conflicto es que el mismo Espíritu que lo sostiene y le da libertad (2 Co 3,17) sostenga y libere a la comunidad. En el caso de la Iglesia de Corinto parece ser que el argumento, reforzado por la presencia mediadora de Tito (2 Co 7,13-15; 12,18), surtió efecto. Pablo no solamente logra sostener su posición en Corinto, sino que puede reintegrar a sus ofensores mediante el perdón (2,5-11). Esto asegura su estrategia. Permite suturar la herida producida en la comunidad y recobrar la iniciativa misionera. La ofrenda para los pobres de Jerusalén (caps. 8 y 9) será otro paso en este mismo sentido. Manifestar la unidad interna es también una preocupación vinculada con su estrategia. La solidaridad interna de la Iglesia es también un símbolo y una práctica contrahegemónica en el mundo antiguo greco-romano, donde la dadivosidad fuera de la relación clientelar era vista como una debilidad y necesidad.

De esa manera teología, ética y vida se entretajan en Pablo de una manera decisiva. El epistolario paulino con la Iglesia de Corinto pone de manifiesto más claramente esta profunda interrelación. Pablo hace del conflicto el espacio creativo para profundizar su teología, y para sostener su militancia. No lo busca ni lo crea (por lo menos esa es su intención), pero tampoco lo evita: lo vive como una oportunidad de mostrar la obra del Espíritu en él y en la comunidad. En ese sentido, Pablo, a pesar de haber sido leído muchas veces como un individualista, o incluso como el prototipo del surgimiento del subjetivismo occidental, se muestra como "comunitario-céntrico" (2 Co 3,2-5, cf. 1 Ts 3,6-8): sin la comunidad que se forma por el Espíritu, desaparece el sentido de su propia militancia. Su integridad y vocación son los datos que la comunidad puede reclamarle, y a su vez los ofrece como construcción de sentido para la comunidad creyente. De esa manera busca eludir el juego institucional y afirmar el centro de la comunidad en la comunicación del mensaje evangélico. En ese sentido, introduciendo una diferenciación de carácter sociológico, podríamos decir que en la estrategia paulina era más importante construir la comunidad creyente que la Iglesia, pero no ignora que necesita de la Iglesia para hacerlo.

3. La situación en Filipos

Pablo se había establecido en Filipos en su primera incursión misionera en Europa. Allí logró conformar una comunidad con la cual mantendrá una muy particular y afectiva relación a lo largo de toda su vida. Sin embargo, no fue un terreno fácil. El relato lucano en Hch 16,11ss. muestra una penetración rápida en la comunidad judía en *esacolonía romana*. Pero por primera vez menciona una confrontación con las autoridades romanas y la condena a látigo y prisión. El relato continúa con la conversión del carcelero tras la milagrosa apertura de la cárcel, y una rápida salida de la ciudad tras el encarcelamiento. Si bien el relato es en primera persona (lo cual señalaría una fuente documental más confiable) hay datos que muestran la reformulación redaccional del episodio. Por ejemplo, el rápido reconocimiento de la ciudadanía romana de Pablo y el pedido de disculpas de los magistrados de Filipos, que resultan poco probables. En todo caso, Pablo nos relata que tuvo serias dificultades en Filipos (1 Ts 2,2) pero no que tuvo luego reconocimiento alguno.

Por otro lado, el relato lucano pareciera resolver el tema de la formación de la comunidad en pocos días. La carta (o cartas, como veremos más adelante) a los filipenses muestra una comunidad bien establecida, organizada y relativamente amplia, integrando judeo y pagano-cristianos. Eso nos obliga a sospechar que esa primera pasada de Pablo por Filipos fue más prolongada. Por otro lado parece cierto que la comunidad de Filipos poseía algunos recursos más amplios que la de Tesalónica, ya que en varias oportunidades aportaron ofrendas para el ministerio de Pablo (Flp 4,15-16). Esto no impide que Pablo hable de la "profunda pobreza" de las Iglesias de Macedonia (Filipos y Tesalónica como los dos centros principales) en comparación con la comunidad de Corinto (2 Co 8,1-7). De esta cita surge también que estas Iglesias siguen padeciendo "tribulación" (¿persecuciones? ¿dificultades políticas y legales?). El mismo dato nos lo da Flp. 1,19, que señala que los cristianos de Filipos han "padecido por Cristo" del mismo modo que Pablo y esto lo escribe Pablo desde la cárcel!

Estos escasos datos nos permiten entrever la actividad de Pablo en Filipos. Al entrar en Europa, se establece en este lugar. El hecho de que sea colonia romana no es un dato insignificante: el status de colonia comportaba una condición jurídico-legal significativa para la ciudad. Las ciudades consideradas colonia romana se regían por las leyes romanas y su gobierno era considerado extensión directa del de Roma, por lo cual sus magistrados tenían atribuciones de las que carecían otros gobiernos locales. Era asiento de soldados retirados que recibían tierras en esas ciudades y regiones como compensación por los años de servicio. Esto acentuaba la romanidad de este medio y seguramente el uso del latín era más frecuente que en otros lugares de la región. También Corinto tenía el status de colonia, y las inscripciones en latín halladas correspondientes

a ese período son tantas como las de lengua griega, lo cual podría ser un indicador de la composición poblacional de las colonias.

Pablo logra formar una comunidad en esta colonia, pero pronto surge la tensión entre su praxis y las dinámicas sociales del lugar. El conflicto de Pablo con las autoridades romanas de Filipos cobra así particular significación, especialmente si fuera cierto el relato de *Hechos* en el sentido de que fue acusado de “contrariar costumbres romanas” (Hch 16,21). Se habría puesto inmediatamente de manifiesto, ni bien la actividad de Pablo tomó cierto estado público y afectó intereses locales, que su mensaje y praxis tenía un sentido opuesto a las formas que establecía la hegemonía romana (o las costumbres griegas, que para el caso eran similares).

Sin embargo, es claro que elementos de lucha por el prestigio del entorno cultural han quedado dentro de la comunidad. La cultura mediterránea era una cultura profundamente agonística, donde la competencia por el honor y el prestigio tenía la totalidad de las acciones¹⁴. La comunidad cristiana de Filipos se ve afectada por este “espíritu mundano”, lo cual ha provocado contiendas o envidias que parecen afectar al propio Pablo. La correspondencia filipense muestra dos tipos de conflicto en la comunidad (que probablemente correspondan a dos cartas diferentes, luego fusionadas): cierto orgullo y competencia entre los creyentes, y la presencia de predicadores que ponen en cuestión el mensaje paulino, judeocristianos que predicán la circuncisión, por un lado, y protognósticos libertinistas por el otro¹⁵.

En realidad, la correspondencia de Pablo a los filipenses parece componerse de tres cartas. La primera es lo que tenemos en Flp 4, 10-20: un acuse de recibo por la ofrenda que los creyentes de Filipos enviaron a Pablo para sostenerlo durante su prisión. Esta ofrenda fue enviada con Epafrodito, y Pablo se apura en expresar su gratitud por ella. Probablemente por Epafrodito el Apóstol se entera de ciertas desaveniencias en la comunidad de Filipos. Mientras tanto su situación jurídica se ha agravado, y es posible una sentencia de muerte (1,20-23; 2,17; ¿2 Co 1,8-9?). Epafrodito enferma gravemente. En medio de ese clima trágico Pablo envía una segunda carta (Flp 1,1-3,1 y 4,1-7) con Epafrodito (en tren de recuperarse), dejando como legado un mensaje de unidad y humildad en el sentir de Cristo. Si el resultado de su audiencia fuera adverso, la fidelidad que demuestre la comunidad creyente aún frente a su muerte será lo que Pablo pueda exhibir en “el día de Cristo” (2,14-18). Finalmente liberado, Pablo ha sabido de la presencia de los “enemigos de la cruz de Cristo” (3,18) en Filipos y manda la tercera carta (3,2-21 y 4,8-9). El colofón final (4,21-23) puede pertenecer a cualquiera de las tres cartas, pero probablemente haya que pensar en la segunda, ya que la mención de gente de la “casa del César” indicaría conversos entre los esclavos del pretorio romano (1,12-13).

En el tratamiento de estas cuestiones, pero especialmente en lo que hace al tema de la segunda carta (contiendas y orgullos), Pablo elabora una teología donde se demuestra la fuerza profética de la cruz. No es casualidad que en este contexto Pablo cite el himno –probablemente preexistente en la Iglesia– de 2,5-11. El estudio de la estructura poética de este párrafo muestra que la expresión “y muerte de Cruz” sea probablemente un agregado. No sería extraño que esa frase sea una glosa paulina, introducida por el Apóstol para destacar el sentido de humildad y entrega que es el sustento de la nueva fe. El hecho de la Cruz impacta la teología paulina: el instrumento de muerte, la condena, transformada en señal de vida, en dato de salvación. Pablo está encarcelado esperando una sentencia que puede ser de muerte. Pero tiene un dato nuevo: a la Cruz de Cristo le ha sucedido la resurrección de Cristo. La entrega no se hace sin dolor, pero ese dolor no queda sin gloria, sin triunfo. Esta es la naturaleza de la convicción de la fe. Esa gloria tiene dos expresiones: el Reino definitivo de Cristo, el día de Cristo, por un lado, y por el otro, la existencia de la comunidad que vive y anticipa el Reino.

Es en esta conducta que desafía la circulación de valores impuesta por los crucificadores y condenadores donde se plasma el Evangelio (1,27-29). Lo radicalmente nuevo, en el contexto del Imperio –y de nuestra sociedad competitiva y meritocrática– es el modo de comportarse enunciado en 2,3-4: de ello depende el Evangelio (notar el condicional de 2,1). La construcción de una poderosa fuerza del no-poder, de una gloria de la humildad, de una solidaridad entre despojados, de una seguridad de los amenazados, se hace imposible en la búsqueda de prestigios y señales de este mundo. Si bien el problema será distinto en el caso de la tercera carta, el resultado de confiar en la circuncisión, en los méritos raciales o legales, o satisfacerse con una práctica hedonista, es el mismo: resultan enemigos de la cruz de Cristo. Pablo no puede considerar todo eso sino basura, el lastre que impide vivir la conducta comprometida que trastoca y revierte los poderes de este tiempo.

4. La nota a Filemón

La fecha de esta esquila es difícil de precisar, como así también el lugar desde el cual fue escrito, aunque la referencia a la prisión de Pablo nos remite a una situación similar a la de la correspondencia con los filipenses. Pese a la brevedad de la nota, es de una gran riqueza en cuanto ciertas informaciones de la vida de la comunidad y del propio Pablo. Además tiene la frescura de una nota casi personal y muestra rasgos de la

cotidianidad que nos resultan interesantes.

Al escribir esta nota Pablo está en prisión junto con Epafras. Por otro lado cuenta con otros cinco compañeros y colaboradores (Timoteo, v. 1, y Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, v. 24) con los cuales puede mantener buen contacto, y que no están presos. No deja de llamar la atención la situación en que, por razones de su fe (compañero de prisión por *Cristo Jesús* v. 23) haya dos misioneros presos, y otros estrechos colaboradores estén libres. De alguna manera esto está indicando que la actividad de Pablo ofende a las autoridades de una forma que va más allá del hecho de “ser cristiano”, como ocurrirá posteriormente. Todo parece indicar de que es Pablo, su persona, su militancia, su acción y mensaje los que provocan a la acción de los magistrados encargados del orden ciudadano (probablemente, como vimos para el caso de Flp, en Efeso). No es difícil suponer que Epafras¹⁶ haya sido apresado por estar junto con Pablo en el momento del incidente (desconocido) que haya dado lugar a su captura. Pero alguien tan cercano como Timoteo tiene, por el contrario, oportunidad de ser co-redactor de esta carta (v. 1) sin estar él mismo preso.

Otro dato aparece en el v. 2, donde nuevamente Pablo define el trabajo apostólico como una militancia, ya que llama a Arquipo “nuestro compañero de milicia”. Vale la pena destacar, de paso, que esto muestra el sentido escasamente (o en ninguna forma) clerical con que se concibe la acción misionera. Los colaboradores de Pablo son compañeros en una militancia, no sacerdotes o clérigos, no funcionarios de una organización religiosa. De hecho, el naciente cristianismo paulino no se concibe a sí mismo como una organización religiosa, en los términos en que se entendía la religión en aquellos tiempos, sino como un pueblo, es decir, como una organización política.

El hecho de que la *ekklesia* esté en casa de Filemón (v. 2) es un dato que refuerza esta idea. La casa (el *oikos*) es la estructura base de la ciudad, si bien el poder de la casa y el poder político entran muchas veces en disputa (como confrontación del interés público y el privado). La casa es, en la ciudad, la estructura productiva y de consumo, la agencia económica por excelencia¹⁷. Construir la *ekklesia* cristiana sobre la base del *oikos* helénico es una opción paulina que no queda sin consecuencias. Pero también el *oikos* griego tradicional, sobre el cual se conforma la iglesia, será trastocado por la nueva fe. Esta breve nota a Filemón es una muestra clara y profunda de la subversión del orden *oiko-nómico* que produce el cristianismo naciente. La mayor parte de los comentaristas nos trazan esta imagen: Filemón es un hombre rico (tiene casa, esclavos...), probablemente de Colosas, convertido por Pablo cuando Filemón hizo algún viaje de negocios a una de las ciudades donde Pablo estaba misionando. Onésimo, un esclavo, huye de casa de Filemón, probablemente robándole algún dinero en su fuga. Es capturado y arrojado en prisión, donde va a dar cerca de Pablo encarcelado. Escucha la predicación de Pablo en la cárcel y reconoce en las palabras del Apóstol la nueva fe de su amo. Se convierte y pide a Pablo que interceda por él, pues sabe que en caso contrario un esclavo fugitivo es condenado a muerte (generalmente por crucifixión). Pablo accede y escribe la carta que hoy tenemos.

Pero esta imagen puede ser alterada en varios puntos. En primer lugar, no es necesario suponer a Filemón como un hombre rico. Muchos pequeños artesanos tenían en su taller algunos esclavos jóvenes. Resultaba más barato (los esclavos tenían un precio relativamente bajo en esa época) que contratar jornaleros libres. Filemón podría ser, muy bien, uno de estos tantos artesanos urbanos con un taller en la planta baja y una pieza-habitación en la planta alta, con dos o tres esclavos aprendices. Que esos talleres-hogar eran un lugar donde se originaron comunidades cristianas parece cierto en los casos que ya hemos visto en Tesalónica y Corinto¹⁸.

Onésimo podía ser uno de sus esclavos. Estos esclavos actuaban como aprendices, haciendo las tareas de apoyo que son necesarias en varias artesanías (amasar la arcilla o mantener el horno de los alfareros, mantener la fragua de herreros o artesanos del cobre, lavado y teñido de lana de tejedores, etc.). Incluso, si la familia no tenía descendientes naturales estos esclavos eran a veces adoptados y recibían el taller en herencia¹⁹. En algunos casos estos esclavos recibían alguna compensación económica con la cual formaban un *peculium* para poder comprar su libertad. No era excepción que estos esclavos fueran enviados a hacer compras de material de trabajo, o a vender el producto del taller a otros mercados cercanos.

Sin necesidad de suponer una fuga (la palabra no aparece para nada en la carta) es posible pensar que a Onésimo le fuera encomendada una tarea de ese tipo, y en esas circunstancias haya perdido algún dinero de su patrón²⁰. Por eso teme regresar y se demora en volver. Mientras tanto se entera que el amigo de su patrón está en la ciudad y busca recurrir a él para que Filemón modere su enojo. Le encuentra en la cárcel, y en el diálogo con Pablo es “engendrado en Cristo” por el Apóstol. Le sirve a Pablo en la cárcel, pero finalmente éste decide reenviarlo con Filemón para aclarar las cosas²¹.

Si este fuera el caso, no tendríamos por delante el pedido de clemencia de Pablo, intercediendo ante un hombre rico por un pobre esclavo. Se trataría más bien de repensar la situación de un trabajador subordinado que comparte las horas y esfuerzos en el mismo lugar de trabajo que su patrón. Se equivocó y ahora teme enfrentar las consecuencias. Pablo se pone en su lugar (vss. 12 y 17). En una palabra, le pide a Filemón que no ejerza el poder que tiene sobre Onésimo. Que descubra en su subordinado a un igual. Es interesante el uso de la palabra “hermano” en esta carta. Por un lado es una forma de llamar a todos los de la fe. Pero el eje del pedido de Pablo a Filemón es que considere hermano también a Onésimo (v. 16), porque ya es hermano de Pablo. La casa, que en el mundo greco-romano es en su aspecto económico (relación patrón-esclavo) una

organización jerárquica sobre la cual se estructura la comprensión de cargos y honores, se ha transformado en un espacio igualitario. El esclavo ha recuperado su humanidad.

En esta propuesta Pablo se encuentra teniendo que aplicarse a sí mismo su planteo. Aunque él tendría algún derecho sobre Filemón por haberlo atraído a la fe (Filemón se le debe a Pablo v.19) se obliga a hablarle como a un igual. Un hombre libre frente a otro hombre libre. Es la única manera de plantear el derecho a la libertad de un tercero. Pablo renuncia su jerarquía sobre Filemón y se pone en lugar del esclavo, para que el esclavo pueda tener el lugar de Pablo. Quizás sea ésta la más clara ejemplificación paulina de la significación de la cruz en la vida social, en las relaciones cotidianas. El compromiso de Pablo con la causa de Jesucristo no se explicita en una revolución social que acaba con la esclavitud. Tampoco se limita al plano de una subjetividad que apela a una emocionalidad clemente. No hay ninguna palabra hacia los “buenos sentimientos” de Filemón para que se apiade de Onésimo. Se plantea, en cambio, el hecho de que desde Cristo las relaciones humanas, especialmente las relaciones basadas en el poder, se han modificado en todos los planos. Llamar “hermano” a un esclavo es impensable para la cultura grecorromana. Pablo no se propone iniciar un movimiento para liberar a todos los esclavos. Tal cosa resultaba imposible en el Imperio, como lo comprobó Espartaco. Pablo descubre, sin embargo, que el hecho de Cristo socava toda la cultura del poder, y lo aplica al tema de la esclavitud, no como institución general, sino en el caso particular de cada esclavo y cada patrón.

5. El conflicto en Galacia

¿Qué pasaría si nosotros recibiéramos la *Carta a los Gálatas*? En un taller bíblico en Uruguay una vez elaboramos una carta de respuesta a Pablo como si el grupo fuera una de las congregaciones de Galacia. Recuerdo que la respuesta decía algo así: “Por favor, pónganse de acuerdo entre los dirigentes y no nos desorienten más. De parte de Pedro y Santiago, indudables discípulos de Jesús, nos dicen una cosa. Tú, nuestro apóstol, amigo y padre en la fe nos dices lo contrario. Qué podemos hacer nosotros, que para conocer a Cristo hemos dependido de Ustedes. Agradecemos tu carta, nos ayuda mucho tu invitación continua a ser libres en Cristo. Pero con esa misma libertad les pedimos a ustedes mayor amor y unidad en sus enseñanzas”... y continuaba. Cito esta experiencia porque nos muestra la particularidad de esta epístola paulina. Es la única que revela un desacuerdo directo con otros apóstoles, y es la más auto-biográfica. Aquí se muestra Pablo en una creatividad teológica que brota de su evangelio, de un compromiso con Cristo entendido en términos tan propios que lo confrontan aún con los más cercanos seguidores de Jesús. Como veremos, para Pablo, Jesús sólo puede entenderse como el *Cristo* (cf. 2 Co 5,16). Pero esa elaboración lo aleja de quienes no han sacado conclusiones cristológicas de la vida de Jesús. Pablo va a entender que este paso –que es el paso por la cruz– es lo que permitirá liberar al evangelio de las ataduras de tradiciones, privilegios y legalismos. Es el paso necesario para que Cristo sea verdaderamente liberador. Pero no es un paso que no todos en la Iglesia primitiva (ni en la de hoy) estaban en condiciones de captar, de acompañar, de seguir.

La pasión de Pablo lo llevó a escribir esta carta a los *Gálatas*, que nos revela la realidad de una Iglesia que desde sus comienzos vivió conflictos y desacuerdos. La búsqueda del camino de la fe no fue nunca algo fácil y sin ambigüedades. Pablo no lo oculta. El es un hombre de convicciones y sostiene con decisión su comprensión porque entiende que ese es el evangelio mismo. No es casualidad, a mi entender, que esta carta contenga en su primer capítulo la más extensa autobiografía paulina con que contamos. Su propia vida es la muestra de lo que Cristo hace en los seres humanos. Su misión y el evangelio se le hacen indiferenciables. Quien pretende modificar el último pone en riesgo al primero.

En cuanto a la carta en sí misma, no podemos tener certeza en algunos aspectos y los estudiosos no se han puesto de acuerdo en muchos puntos. Exactamente a quiénes fue dirigida, en qué momento fue escrita, quiénes eran exactamente los adversarios de Pablo en esta oportunidad, y qué conocimiento tenía él de su teología, son cuestiones todas debatibles. Es la única carta que no tiene una ciudad sino una región como destinatario. No tenemos información de cuándo y cómo fue que Pablo misionó en esa región, ni cuales eran las comunidades a las que alcanza. Sí sabemos que son comunidades creadas por él (Ga 1,6-9), y que evangelizó cuando debió detenerse en ocasión de una enfermedad (4,13), probablemente de los ojos (4,15)²². Hay quienes creen que esta carta debe ser una de las primeras de Pablo. Sin embargo, parece que Pablo ha realizado una segunda visita antes de la carta: 4,13 habla de “la primera vez”, lo que implica que posteriormente hubo una segunda visita, quizás en ocasión de levantar la colecta para los pobres de Jerusalén (1 Co 16,1, cf Ga 2,10), lo que ya habría cumplido. A su vez debe haber transcurrido cierto tiempo para que, después de esta visita, se hayan introducido estas nuevas tendencias y Pablo haya tenido noticias de ellas. Por otro lado, la cercanía teológica con *Romanos* así como el hecho de que usa las mismas alegorías, me inclinan a pensar que debe ser cercana a ésta, que ciertamente fue la última.

Los enemigos que han atacado el evangelio paulino aparecen, según distintos estudiosos, como judaizantes de Jerusalén, gnósticos libertinistas, protognósticos judíos como los de Filipos, etc. No es intención de este

artículo entrar en esa polémica. Tampoco es claro hasta qué punto Pablo conocía exactamente a los “invasores” de sus comunidades gálatas, o reacciona asociándolos a los que conocía de otras situaciones. Lo cierto es que a partir de esta polémica Pablo nos permite conocer algo de su vida personal y conversión, y su distancia de la gente de Jerusalén. Nos brinda su versión del llamado “Concilio de Jerusalén” de Hch 15, así como su posterior polémica con Pedro en Antioquía, y el cuestionamiento que hace de la autoridad e integridad de Pedro. Por otro lado clarifica dos puntos esenciales de su comprensión del Evangelio: la relación con la ley y la ética de la libertad.

Presentamos a Pablo como un hombre comprometido con el Evangelio de Cristo. En esta carta aparece como negándose a cualquier compromiso de ese evangelio con cualquier variante que signifique un “Cristo y...” (Cristo y la raza, Cristo y la ley, Cristo y la circuncisión, Cristo y los elementos del mundo²³, Cristo y el calendario astral, etc.). Cualquier cosa que se añada a la cruz de Cristo la anula. Sólo hay gloria en la Cruz de Cristo (6,14, parte ológrafa). Esta carta parece girar en torno de esta consigna. Quien tiene a Cristo tiene todo: no necesita ser reconocido ni autorizado por los “dueños” del mensaje, no necesita –ni puede– separarse de los hermanos por cuestiones de pureza, ya es libre de la tutela de la ley, no hay calendarios ni elementos del mundo que regulen su vida. Tener a Cristo es poder liberarse de todos los “y...” que se transforman en impedimento de la plenitud de la promesa de Dios.

La ley se presenta como el ejemplo típico de esa limitación a la cruz de Cristo, y por ende, a la vida humana liberada. Pero la ley no es abolida sino superada por la acción de Cristo. El juego de palabras esclavitud-libertad nos recuerda a la situación de Onésimo y Filemón. No se propone Pablo abolir la esclavitud mediante el ejercicio de un poder que imponga un nuevo ordenamiento, sino superarla por la invitación a un compromiso irrestricto del amor por parte de Filemón. La ley no hay que abolirla, lo que terminaría imponiendo una nueva ley, sino superarla por el amor que nos hace libres. Así cumplió Cristo su ministerio: se hizo maldito ante la ley, lo que muestra que la voluntad de justicia de la ley, encerrada en el pecado humano, se vuelve injusticia que termina condenando al inocente (3,10-13). La cruz de Jesús se vuelve así el lugar donde se manifiesta la libertad del amor, que supera al mandamiento. Por lo tanto poner algún otro elemento junto a la cruz es desconocerla, es retroceder y anular lo único que queda en pie de la ley: el amor al prójimo (5,14). La cruz descalifica cualquier “y...” que se quiera añadir al evangelio, o cualquier distinción que se introduzca entre los seres humanos. La cruz no trae ni admite prestigio, ni sabiduría, ni riqueza, ni orgullos raciales. La cruz era el modo de muerte de los esclavos y rebeldes, la más denigrante de las condenas, la condena propia de los malditos. Es por lo tanto incompatible con cualquier pretensión de poder, con cualquier señal de mérito. Quien está clavado en la cruz para morir en ella es porque no encontró protección o salvaguarda. Pablo se considera a sí mismo en esa condición (2,20), junto con Jesús. Como nada ni nadie puede rescatarlo de esa cruz, de nada ni de nadie se hace deudor, a nada ni nadie queda sujeto. Es en la extrema maldición de la cruz que se alcanza la libertad más grande. Ni la ley, ni la circuncisión, ni elementos o potestades, pueden reclamar nada del que se encuentra crucificado, porque no le pueden dar nada. Sólo depende de la promesa de Dios. Se hace “hijo de la promesa”, dejando de ser “esclavo de la ley”. La búsqueda de seguridades en cumplimiento de fiestas o rituales, en el socorro de ángeles o potestades, o en las señales de pureza racial o prescripción legal anulan esa libertad que se conquistó a precio de Cruz, vuelve a crear dependencias. Nada se puede poner al lado de la cruz de Cristo sin anularla. Porque esa cruz, a su vez, anula toda diferencia creada por la ley y las tradiciones, por las asimetrías del poder o los prejuicios humanos. Al estar bautizado en Cristo (experiencia de la cruz incorporada a su propia vida), se anula para el creyente la diferencia entre judío y griego, entre esclavo y libre, entre varón y mujer (Ga 3,27-28). En Cristo todos son uno, y nadie vale más que uno, esté o no circuncidado, sea cual sea su condición económico o social, sea cual sea su género. Este es el empuje liberador del Evangelio de Pablo, del cual él mismo a veces no termina de sacar todas sus consecuencias (ver artículo de I. Foulkes).

Así se pasa a la ética de la libertad. Liberado de toda asimetría social, del peso de las tradiciones, de los condicionamientos sexuales, de los prejuicios culturales, el creyente enfrenta al mundo con nuevas perspectivas, pero sin poder sobre otros. ¿Qué hace con esa libertad? ¿Cómo transforma esa libertad de en una libertad para? Allí aparece la respuesta paulina: el otro, el prójimo, es la verdadera ocasión de mi libertad en Cristo. El tan repetido refrán liberal: “mi libertad termina donde comienza la del otro” se contrapone con el evangelio paulino: El otro, el amor al prójimo, es la verdadera dimensión de la libertad. Porque en ese amor se crea comunidad, es la forma de hacer realidad el ser uno en Cristo (5,13-15). Esa es la vida del Espíritu, contrapuesta a la vida de la carne. La ambición y el deseo sobre el otro es la deformación y muerte de esa libertad porque anula la obra de la cruz (5,24-26). Por el contrario, para gloriarse de sí mismo el creyente deberá mostrar la obra de su amor, no su poder sobre otros (6,4). La libertad se conserva en el hacer el bien sin necesidad de ley (6,7-10).

Pablo cierra la carta de su propio puño y letra (6,11-17). Allí ratifica en breves frases el núcleo de lo que acabamos de señalar: la centralidad de la experiencia y las marcas de la Cruz. Esa es la fuente y proyección del evangelio liberador de Pablo. Por eso no puede acordar con Pedro, a pesar de que Pedro cumple con el acuerdo: Pablo a los gentiles, Pedro y Santiago a los judíos (2,9). Pero cuando en el cumplimiento de ese acuerdo Pedro diferencia las comunidades (2,12), para Pablo, aún cuando el acuerdo subsiste, el evangelio cae (2,21).

La carta es una buena muestra del proceder teológico de Pablo: se refiere al problema concreto, y se plantea la cuestión pastoral encerrada en el mismo; a partir de allí elabora teológicamente. En su reflexión profundiza las consecuencias del Evangelio, para extenderlo más allá de la situación que originó su reflexión, y crear desde ese espacio concreto una propuesta de vida abarcadora. En esa vida se compromete.

6. Pablo, modelo de vida

Elsa Tamez nos presenta en esta entrega de RIBLA un artículo sobre la lectura de la Epístola a los Romanos en una línea similar a la que nos guía en este escrito, de manera que damos por hecha la referencia a ese texto. Pablo parece extraer en él datos significativos de lo que fue elaborando en sus cartas anteriores, y ordenarlos en virtud de una nueva etapa en su labor misionera. No sabemos qué pasó después de que Pablo escribiera la Carta a los Romanos, sino por fuentes de terceros. Nos narra Hechos una prisión en Jerusalén y Cesarea, con posterior envío a Roma, donde queda prisionero en una casa; el autor deja su relato en este punto. Escritos posteriores hablan de una eventual liberación y viaje a España, según su intención al escribir Romanos. Allí habría sido encarcelado nuevamente y traído prisionero otra vez a Roma donde fue martirizado. Otras fuentes, a mi entender más creíbles, hablan directamente de su martirio tras la primera prisión romana, en ocasión de la persecución neroniana del 60. El dato de su martirio parece cierto también de las inscripciones de las catacumbas, y según algunos interpretan, de Ap. 11,3-8. Colosenses, y Efesios en mayor medida, aún si fueran escritos hechos bajo la dirección paulina muestran ya otra aproximación y forma de elaboración teológica. No nos detendremos tampoco en estos escritos, ya que en algún próximo número de RIBLA tendremos oportunidad de internarnos en los textos llamados "deutero-paulinos".

A modo de conclusión de la presente reflexión nos interesa mirar nuevamente a Pablo como posible "modelo de vida". La idea de "vidas ejemplares", o "modelos a imitar" no es una idea ajena a la ética de la antigüedad. Por el contrario, muchas enseñanzas éticas se construían sobre la idea de imitación de los grandes hombres (los héroes, Sócrates u otros de los grandes filósofos, etc.). Lo que llama la atención es que Pablo se proponga a sí mismo en forma directa como tipos de vida para sus iglesias (1 Ts 1,6; 1 Co 4,16; 11,1; Ga 4,12; Flp 3,17). En el caso de Gálatas, o de 2 Co 10-13, refuerza este argumento a través de su propia biografía. También en la breve carta a Filemón se ofrece como modelo de conducta en lo que sugiere a su amigo, y como garantía por el esclavo reenviado. Con lo cual, si excluimos Romanos, vemos este esquema en la correspondencia con todas sus iglesias. ¿Es esto una presunción paulina que desmiente la supuesta modestia con que evita "hacer su propia adulación" (2 Co 10,1.12.18 etc.)?

Quizás lo que Pablo nos dice en esta particular forma se refiere a la unidad entre vida y teología. Su teología se podrá comprender a la luz de la experiencia de vida del Apóstol, ya que su teología y su misión, su vida, se encuentran de tal manera entrelazadas que sólo verlas como una unidad nos permitirá acceder a lo que para él es "el compromiso de la fe". Ciertamente no es la reconstrucción de una cronología paulina lo que puede ayudarnos en ese sentido. No se comprende la herencia de Pablo al enumerar sus viajes y peripecias y fijar los itinerarios y las fechas con mayor o menor exactitud. Si bien las circunstancias, como vemos en el caso de las cartas, juegan un papel significativo, la clave no está en fijar rígidamente su sucesión sino descubrir las fuerzas que se ponen en juego en cada caso. Después de todo, entre la primera y última de las cartas que tenemos median apenas 7 años. No es mucho como para hablar de una "evolución" de la teología paulina. No son los años sino los acontecimientos los que generaron en Pablo, como exponente individual de un autor colectivo, como nos recuerda Elsa, la teología que nutrió la misión de la Iglesia entre los gentiles, en aquél segundo tercio del s. I.

Si Pablo ha de ser modelo de vida no es porque construyamos un mapa, una hoja de ruta con su biografía para luego seguirlo o imitarlo. En 1 Co 7,7 aparece otra vez la idea de que quisiera que todos fueran como él. Pero en este caso reconoce que se trata de una cuestión de decisiones y dones personales (permanecer soltero) y que no tiene derecho alguno a exigir este camino. La verdad de Dios no tiene que ver con la imitación de estas decisiones: allí Dios ha creado y permitido distintas formas de vida, igualmente dignas. Después de todo, Pablo tampoco imita a Cristo en cuanto a la vida cotidiana, y la vida terrena de Jesús no aparece con una fuerza modélica en la teología paulina.

Por otro lado la "imitación de Pablo" que el Apóstol mismo nos propone no es sin limitaciones. Hay cláusulas que generalmente acompañan esta exhortación a imitarlo. En un caso es la referencia a Cristo: "como yo de Cristo" (1 Co 11,1). En 1 Ts 1,6 también es la mimesis de Cristo incluida en la expresión. En 1 Co 4,6, el apóstol se ofrece como ejemplo junto con Apolo. En Ga 4,12 la imitación proviene de una reciprocidad con las comunidades. En Flp 3,17 la exhortación está vinculada con un modo de conducta ascético frente a quienes se hacen "enemigos de la cruz de Cristo". Es decir, que de un examen de las citas de la mimesis apostólica queda en claro que esta imitación es afirmada en tres motivos: o por seguimiento de Cristo, o por identidad con la comunidad, o por contraposición a los enemigos de su Evangelio.

Esta particular característica del Apóstol, de ofrecer su propia vida como evangelio quizás tenga que ver el

espacio que ocupa el impacto de la Cruz de Cristo en su teología, con la intensidad de su compromiso con Cristo, de su estar “concrucificado en Cristo” (Rm 6,3-6). “Estar concrucificado en Cristo” es ponerse en el lugar del condenado, de la víctima, del excluido. Es hacer del propio cuerpo una herramienta de justicia (Rm 6,13 y 19). Así, Pablo es gentil con los gentiles porque estos estaban excluidos de la salvación, y en la cruz se borrarán todas las exclusiones. Es esclavo junto con Onésimo, pues en la cruz se borran todas las esclavitudes. Donde su juego de identidades aparece menos consecuente en la tríada gentil-judío, esclavo-libre, varón-mujer, es en el último caso (cf. artículo de Irene Foulkes).

El compromiso de la fe aparece como un estar en la cruz con Cristo. La imitación a la que invita parece ser una invitación a ese compromiso con el débil (notar su cuidado por no escandalizar al hermano débil 1 Co 8; Rm 14-15). La “vida cruciforme” es la imitación de Cristo en primer lugar, y consecuentemente, identidad con la comunidad y confrontación con los que niegan la cruz de Cristo.

La seguridad de que la justicia de Dios triunfará totalmente, el anhelo por el cumplimiento de ese “día de Cristo”, le lleva a una teología apocalíptica. El sentido de la justicia de Dios se hace reclamo si se experimenta la vida desde el oprimido, desde la víctima. Por eso el seguimiento del crucificado será seguimiento del Resucitado. También su ascesis debe entenderse en este contexto. La víctima no se dignifica victimando a su vez a sus opresores, sino quitándole su poder a los mecanismos de victimación. Esa fuerza de victimación puede ser la ley, la raza, la sabiduría de este mundo, el prestigio o el orgullo, los poderes del mundo, la injusticia de los magistrados o aún las jerarquías de poder dentro de la comunidad creyente. Creo que puede interpretarse la manera en que Pablo habla de pecado como una vida que opta por estas –u otras– fuerzas “de la carne”. Una vida que renuncia a encontrar su fuerza y justificación estas seguridades adquiere la única seguridad que puede darle el triunfo sobre la muerte, participar de la victoria de Cristo en su Cruz y Resurrección (1 Co 15,20-27; Flp 3,8-11). Por eso cualquier cosa que se adjunte a la cruz de Cristo le quita su poder de denuncia, su fuerza salvadora.

En distintas circunstancias y problemas diversos Pablo elabora distintas formas teológicas. No se trata de reducir la teología paulina a un solo principio que todo lo explica y ordena. Tampoco creo conveniente construir una teología paulina eligiendo citas de diversos contextos de su correspondencia. Sí se trata de ver si hay una coherencia entre estas diversas propuestas y respuestas teológicas que elabora, y coherencia con su propia vida. Proponemos este “compromiso de fe” como identidad con la víctima como un elemento de esa coherencia desde la cual Pablo construye un “modelo de vida” cristiano.

Pablo es consciente que no termina de conformar su propio modelo (Flp 3,12-14; Rm 7,15-15). Pero también sabe que en Cristo encuentra la perfección que le falta. Su Evangelio descansa en esa búsqueda y en esa confianza, en ese compromiso del cual nos invita a participar, como él lo ha hecho.

Néstor O. Míguez
Camacúá 282
1406 Buenos Aires
Argentina

1 Un estudio exhaustivo de todas las cuestiones, dificultades y variantes para establecer una cronología de la actividad de Pablo en R. Jewett: *Dating Paul's Life*. SCM Press, Londres, 1979.

2 También desde el punto de vista de la sociología de la religión es posible ver a Pablo como profeta: “...el profeta[...] pretende producir y distribuir bienes de salvación de un nuevo tipo y adecuados para desvalorizar los anteriores, carente de todo capital [religioso] inicial y de toda caución o garantía fuera de su ‘persona’, dependiendo de la aptitud de su discurso y de su práctica para movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de determinados grupos o clases de laicos gracias al afecto de consagración que ejerce el sólo hecho de la simbolización y de la explicitación y a contribuir a la subversión del orden simbólico establecido (i.e., sacerdotal) y a la puesta en orden simbólico a la subversión de ese orden, i.e., a la desacralización de lo sagrado (i.e., de lo arbitrario ‘naturalizado’) y a la sacralización del sacrilegio (i.e. de la transgresión revolucionaria).” (P. Bourdieu, “Genese et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, N° XII, 1971, p. 321-322. Mi traducción).

3 La misma óptica adopta Elsa Tamez en su libro *Contra toda condena*, DEI, San José de Costa Rica, 1991. Cf. pp. 62-65, donde detalla las circunstancias de Pablo como prisionero y las cuestiones legales vinculadas.

4 Varios autores (P. Grimal, K. Wengst, Alistair McIntyre entre otros) han examinado la profunda relación entre el Panteón romano y la política imperial. Una exposición extensa de este tema puede verse en mi tesis doctoral (*No como los otros, que no tienen esperanza*) próximamente a ser editada por el DEI.

5 Los más oprimidos y pobres en la formación social del Imperio Romano debe buscarse entre los esclavos de las minas, remeros, o latifundios rurales. También algunos “hombres libres” (y sus familias) sin oficio, desplazados del campo, que mendigaban en las ciudades. Para algunos de ellos vender como esclavos a sus familias y a ellos mismos, era una solución para poder comer (y no siempre lograban venderse). Pero de allí a

que los artesanos ciudadanos constituyeran una "clase media" acomodada, como han sostenido algunos exégetas, hay una gran distancia. La prueba está en que Pablo necesitaba "doble jornada" para sostenerse (trabajaba día y noche) y aún así necesitó de la ayuda de sus hermanos de Filipos mientras estaba en Tesalónica (Flp 4,15-16). Para más datos ver G. de Ste. Croix: *La lucha de clases en el mundo Griego Antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988.

6 Sobre la función de la apocalíptica como protesta ver el No. 7 de RIBLA (1990), dedicado totalmente a ese tema. Allí estudio detalladamente la apocalíptica de Pablo en 1 Ts como lenguaje de esperanza.

7 El sociólogo P. Bourdieu destaca justamente que lo que diferencia al *profeta* del mago, por un lado, y del clero oficial por el otro es que marca su distinción, entre otras cosas, por su negativa a hacer de lo religioso su medio de vida ("Genese et structure...", pp. 321-322).

8 La expresión de Amós "no soy profeta ni hijo de profeta" destaca este carácter no profesional de su vocación, diferenciándose de los profetas oficiales que poblaban las cortes reales de Israel, al modo de los adivinos de otras cortes orientales. Cf también el caso de Miqueas ben Imla, en 1 Re 22,8-28.

9 G. Alföldy: *Historia social de Roma*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 138.

10 W. Stegemann: "War der Apostel Paulus ein römischer Bürger", *Zeitschrift für die Neuestamentliche Wissenschaft*, v. 77, 1986, pp. 220-229.

11 Ha sido objeto de mucho debate en la historia de la interpretación paulina el carácter de su escatología, su comprensión del final de los tiempos, su visión de la historia. Personalmente me inclino a ver en Pablo un apocalíptico (en el sentido de su esperanza de una manifestación súbita, plena y universal del Cristo en un futuro próximo), siguiendo la línea desarrollada, entre otros, por J. C. Beker: *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*, Fortress Press, Philadelphia, 1982.

12 Elsa Tamez: *Contra toda condena*, passim, esp. pp. 179-182.

13 Ver: G. Alföldy: *Historia social...*, pp. 138 y 146-148.

14 Esto ha sido estudiado por varios antropólogos culturales. Un resumen de estos elementos puede verse en B. Malina: *The New Testament World. An Insight from Cultural Anthropology*. John Knox Press, Atlanta, 1981.

15 Algunos autores sostienen que ambos grupos podrían ser en realidad uno solo, de un gnosticismo judaizante (W. Marxsen: *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 74-76). Por otro lado, habría una tercera carta -4: 10-20- (que en realidad habría sido la primera en ser escrita) que sería un acuse de recibo por la ofrenda que los creyentes de Filipos enviaron a Pablo para sostenerlo durante su prisión.

16 Epafras es mencionado en la carta a los colosenses, así como varios de los otros colaboradores de Pablo que figuran en la carta a Filemón. Esto dio lugar a pensar que Filemón sería habitante de Colosas, lo cual coincidiría con el hecho de que Onésimo haya sido capturado en Efeso (centro importante cercano a Colosas). Si bien Col ha sido considerada como "deutero-paulina" ello no quita validez al hecho que los nombres mencionados no hayan sido incluidos para dar más fuerza a la referencia a Colosas. De hecho Epafras liberado parece haber tenido un ministerio especial encomendado por Pablo en esa ciudad (Col 1,7 y 4,12).

17 Es cierto que, durante el tiempo del Principado, el grueso de la producción económica contabilizable del imperio, en términos cuantitativos, descansa sobre los grandes latifundios, las minas y canteras imperiales y el trabajo cautivo en la construcción. Pero ello no quita que para la mayor parte de los habitantes la organización de la economía fuera doméstica. Incluso las posesiones en tierra de medianos productores estaban organizadas en las *villae*, sobre la estructura de la casa amplia (familia extensa más esclavos domésticos, más esclavos administradores -*vilicus*-, y labriegos, ya sea jornaleros asalariados o esclavos). La producción de artesanías, y esto es especialmente significativo para la naciente iglesia urbano-europea de la misión paulina, dependían básicamente de la industria hogareña. Fuera de algunos grandes talleres destinados básicamente a equipar al ejército imperial (industria de armas, equipamiento militar de carpas, vestido, pertrechos), la mayor parte de los utensilios de la vida cotidiana eran fabricados por artesanos independientes (o esclavos artesanos en las grandes propiedades), en pequeños talleres familiares.

18 No solamente en el Cristianismo. El caso era conocido también entre los filósofos cínico-estoicos, probablemente la escuela filosófica más "popular" (en el doble sentido de la palabra) de aquél tiempo. Así se sabe que el maestro cínico Simón "el zapatero" dialogaba con sus discípulos en su taller mientras ejercía su oficio.

19 Cuando hoy leemos que algunos hombres libres pobres vendían a sus hijos como esclavos nos parece una práctica aterradora. Sin embargo, desde un punto de vista práctico, estos esclavos aprendices estaban mucho mejor que la mayoría de los hombres libres sin oficio. Es cierto que la condición de esclavitud es inhumana. Pero dentro del sistema esclavista romano las condiciones reales de todos los esclavos no eran las mismas. Había esclavos administradores más poderosos -y aún más ricos- que muchos hombres libres, que supervisaban las tareas de otros esclavos. En el otro extremo, esclavos que trabajaban en minas, canteras, o como remeros, eran extenuados hasta dejar sus vidas en pocos meses de labor. Los esclavos domésticos, o los que tenían un oficio, podían tener una situación un poco más aliviada, y no era infrecuente que fueran liberados después de los 25 años, aunque ya lo mejor de su vida productiva había pasado -la esperanza de

vida de los estratos poblacionales bajos del Imperio podía llegar a los 35 años—. Tan poco se diferenciaban en la práctica ciertos esclavos de los hombres libres pobres que con el tiempo (hacia el siglo II) la legislación romana los unificó en la categoría de *humiliores*, en contraste con ricos y nobles (*honestiores*). Para mayores datos ver: S. Staerman: *La schiavitu nella Italia Imperiale*. Editori Reuniti, Roma, 1975. También G. de Ste. Croix: *La lucha de clases...*

20 Así supone P. Lampe: "Keine 'Sklavenflucht' des Onesimus", *Zeitschrift für die Nuetestamentliche Wissenschaft*, 76 (1-2, 1985)

21 Esta figura nos parece mucho más coherente. La carta supone que Onésimo no es fugitivo (por eso puede servir a Pablo y éste puede retenerlo o enviarlo). Es imposible suponer, como lo hacen la mayoría de los exégetas tradicionales, que un esclavo fugitivo podía servir a alguien en la cárcel, o que está encarcelado y otro prisionero pudiera retenerlo o enviarlo. La fuga de esclavos normalmente terminaba en la muerte. Un esclavo fugitivo jamás se presentaría en una cárcel donde alguien pudiera reconocerlo. Por eso resulta necesario suponer algún incidente que haya demorado el regreso de un esclavo que circula libremente. Por otro lado esto refuerza la imagen de una casa restringida, con pocos esclavos, antes que la idea de un hombre rico con muchos esclavos.

22 Hay quienes sostienen que esta enfermedad, vinculada con el enceguecimiento que sufrió en su experiencia de conversión, lo acompañó toda la vida, es su debilidad y "aguijón en la carne". Las "grandes letras con que escribo de mi mano" (Ga 6,11) estarían vinculadas con esta condición de su vista. Las condiciones de trabajo de un cosedor de tiendas habrían contribuido a agravar este cuadro. El hecho de que dictara sus cartas y que necesitara siempre algún secretario puede ir en la misma línea. De ser ciertas estas conjeturas el gran apóstol sería, también, parcialmente discapacitado. Por eso su apariencia débil y su continua necesidad de quienes lo ayuden.

23 Qué significa Pablo por este término (griego: *stojjeia tou kosmou*, Ga 4,3.9) ha sido ampliamente debatido. Las soluciones propuestas van desde los dioses míticos paganos o los signos zodiacales, pasando por los rudimentos de las ciencias físicas, los elementos naturales, hasta incluir a la misma Torah hebrea como saber preliminar. En todo caso lo que debe destacarse es que son demasiado "débiles y pobres" como para ser base de libertad, y la sujeción a ellos esclaviza.