





El texto como Caos. El  
contenido apocalíptico  
del subjuntivo  
Caminemos en  
Romanos 6.4c

---

*Francisco Mena Oreamuno*

---

*Editorial SEBILA*

Dr. Francisco Mena Oreamuno, costarricense, Catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica, Dr en Educación con énfasis en Mediación Pedagógica, Máster en Ciencias Bíblicas, Bachiller y Licenciado en Teología.

230

Ms34c

Mena Oreamuno, Francisco  
El texto como caos. El contenido  
apocalíptico del subjuntivo  
“caminemos” en Ro 6.4c. / Francisco  
Mena Oreamuno – Heredia, C.R. :  
SEBILA, 2003. 212p.: 28 cm

ISBN 9977-958-07-6

1 Biblia. 2 Ecuménicas. 3 Teología. 4 Teología  
paulina. 5 Apocalíptica. 6. Teoría del Caos.

*A Isela*



# Índice

---

Introducción	9
Capítulo 1	
El subjuntivo “caminemos” en Ro 6.4c.: fuerza y dinámica de la esperanza	23
Apertura	25
Crítica a la interpretación imperativa del subjuntivo en Ro 6.4c	26
1.2. Una interpretación alternativa para el subjuntivo en 6.4c	37
1.3. Los límites del texto	46
1.4. La estructura de la sección 5.1-8.39 y las estructuras de las subsecciones	52
1.5. Análisis teológico de la sección Ro 5.1-8.39	60
1.5.1. La gracia vivificadora de Dios: Himno a la Paz.	61
1.5.2. El reinado de la gracia como liberación para la justicia.	65
1.5.3. Muerte y liberación de la ley.	68
1.5.4. El pecado se apropia del mandamiento, es el “espíritu” de la ley.	71
1.5.5. Vivenciar lo esperado	74
1.6. Ro 6.4c en el contexto de Ro 6.1-11	77
a. El bautismo como ritual iniciático	84
b. La novedad de vida o la nueva creación	91
1.7. Conclusión	100
Capítulo 2	
Habitar un mundo que apenas está naciendo: Interpretación cosmológica de Ro 6.4c.	105
Apertura	107
2.1. El modelo cosmológico como propuesta de lectura sociológica de Ro 5.1-8.39	108

2.1.1. Una inscripción sobre Augusto	126
2.1.2. “Los elementos del mundo”	132
2.1.3. La antropomancia	136
Resumen	138
2.2. La perspectiva apocalíptica paulina en relación con modelo cosmológico	144
2.2.1. La apocalíptica y la episteme de la semejanza	146
2.2.2. La superación de las antinomias del cosmos presente por medio de la analogía entre el camino de Cristo y el de los creyentes	155
2.2.3. La reconstrucción del cosmos en Ro 5.1-8.39	159
2.3. El discurso analógico como instrumento para la construcción social de la novedad de vida	172
2.4. La radicalidad de la propuesta de Ro 6.4 y la implicación para la construcción social de la realidad del subjuntivo “caminemos”	179
Conclusión	185
Citas Bibliográficas	189
Bibliografía	199



## Introducción

---

- Pero ¿por qué temes tanto a este discurso sobre la risa? No eliminas la risa eliminando este libro.
- No, sin duda. La risa es la debilidad, la corrupción, la insipidez de nuestra carne. Es la distracción del campesino, la licencia del borracho. Incluso la iglesia en su sabiduría, ha permitido el momento de la fiesta, del carnaval, de la feria, esa polución diurna que permite descargar los humores y evita que se ceda a otros deseos y a otras ambiciones... Pero de este modo la risa sigue siendo algo inferior, amparo de los simples, misterio vaciado de sacralidad para la plebe...La risa libera al aldeano del miedo al diablo, porque en la fiesta de los tontos también el diablo parece pobre y tonto, y, por tanto, controlable. Pero este libro podría enseñar que liberarse del miedo al diablo es un acto de sabiduría. Cuando ríe, mientras el vino gorgotea en su garganta el aldeano se siente amo, porque ha invertido las relaciones de dominación: pero este libro podría enseñar a los doctos los artificios ingeniosos, y a partir de entonces ilustres, con los que legitimar esa inversión. Entonces se transformaría en operación del intelecto aquello que en el gesto impensado del aldeano aún, y afortunadamente, es operación del vientre. Que la risa sea propia del hombre es signo de nuestra limitación como pecadores. ! Pero cuántas mentes corruptas como la tuya extraería de este libro la conclusión extrema, de que la risa sería el fin del hombre! La risa distrae, por algunos instantes, al aldeano del miedo. Pero la ley se impone a través del miedo, cuyo verdadero nombre es temor a Dios. Y de este libro podría saltar la chispa

luciferina que encendería un nuevo incendio en todo el mundo; y la risa sería el nuevo arte ignorado incluso por Prometeo, capaz de aniquilar el miedo. Al aldeano que ríe, mientras ríe, no le importa morir, pero después, concluida su licencia, la liturgia vuelve a imponerle, según el designio divino, el miedo a la muerte. Y de este libro podría surgir la nueva y destructiva aspiración a destruir la muerte a través de la emancipación del miedo. ¿Y qué seríamos nosotros criaturas pecadoras, sin el miedo, tal vez el más propicio y afectuoso de los dones divinos? Durante siglos, los doctores y los padres han secretado perfumadas esencias de santo saber para redimir, a través del pensamiento dirigido hacia lo alto, la miseria, la tentación de todo lo bajo...la plebe carece de armas para afinar su risa hasta convertirla en un instrumento contra la seriedad de los pastores que deben conducirla hacia la vida eterna y sustraerla a las seducciones del vientre, de las partes pudendas, de la comida, de sus sórdidos deseos. Pero si algún día alguien, esgrimiendo las palabras del Filósofo y hablando, por tanto, como filósofo, elevase el arte de la risa al rango de arma sutil, si la retórica de la convicción es reemplazada por la retórica de la irrisión, si la tópica de la construcción paciente y salvadora de las imágenes de la redención es reemplazada por la tópica de la destrucción impaciente y del desbarajuste de todas las imágenes santas y venerables...¡Oh, ese día también tú, Guillermo, y todo tu saber, quedaríais destruidos!

- Sí, te han mentido. El diablo no es el príncipe de la materia, el diablo es la arrogancia del espíritu, la fe sin sonrisa, la verdad jamás tocada por la duda. El diablo es sombrío porque sabe adónde va y siempre va hacia el sitio del que procede. Eres el diablo, y como el diablo vives en las

tinieblas. Si querías, convencerme, no lo has logrado. Te odio, Jorge, y si pudiese te sacaría a la explanada y te pasearía desnudo. Te metería plumas de gallina en el agujero del culo y te pintaría la cara como la de un juglar o un bufón, para que todos en el monasterio pudieran reírse de ti, y ya no tuviesen miedo. Me gustaría rociarte de miel y revolcarte después en las plumas, ponerte riendas y llevarte por las ferias, para decir a todos: Este os anunciaba la verdad y os decía que la verdad sabe a muerte, y os convencía menos con sus palabras que con su lóbrego aspecto. Y ahora os digo que Dios, en el infinito torbellino de las posibilidades, os permite también imaginar un mundo en el que este supuesto intérprete sólo sea un pajarraco tonto que va repitiendo lo que aprendió hace mucho tiempo.

*Fragmentos de la novela El nombre de la Rosa de  
Humberto Eco<sup>1</sup>*

Si bien estos fragmentos no tienen que ver, en su superficie, con el tema de este libro, sí en el fondo, en la profundidad de su mensaje están íntimamente relacionados. Se trata de una vieja tensión, humana hasta los huesos, pero perversa en su capacidad de destruir la inocencia, la espontaneidad y la pasión por la vida. Hablamos de la tensión entre gracia y ley. No importa si los componentes la expresan de la manera en que Eco lo ha hecho como risa-miedo, o como lo hacemos nosotros entre potencialidad-obligatoriedad. Lo cierto es que el fondo de nuestro trabajo, y su justificación, es la lucha por hallar luz para una calidad de fe que se sustente en la libertad radical de la gratuidad del amor de Dios. El cristianismo en sus múltiples formas en el siglo primero, debió tomar el camino de la gratuidad como motor constructor de

un nuevo mundo, y sin embargo, al pasar de los siglos, levantó, al contrario, enormes edificaciones y se afianzó en su poder “terrenal” (político, económico, simbólico), en sus alianzas políticas, en estrategias para la adquisición del poder que costaron la vida a millones de campesinos europeos, nativos africanos y pueblos originarios de Abya Yala.

Pongamos nombre a esta enfermedad común de la condición humana: fundamentalismo. Palabra contemporánea para un mal que nos ha acompañado desde siempre. El orden, la ley, la obediencia a la institucionalidad conforman una necesidad humana válida, en principio, sin embargo, se trata, tan solo, de instrumentos de organización de la sociedad, no es, para nada, un signo de lo divino o lo trascendente. Por eso, debemos enfrentarnos a este simple hecho, que el ser humano no es amo y señor de la tierra, que “crecer y multiplicarse” significa la muerte de miles o millones de otras formas de vida, que, en términos ecológicos, la vida humana es tan importante como la de una mariposa, entonces, debemos replantearnos toda la razón de ser de nuestra especie. No tenemos el control del mundo, tan solo lo habitamos por un acto de gracia fortuita de la construcción del universo. Somos cuerpos que necesitan aire, calor, comida, afecto, conocimiento, sueño y sueños para poder sobrellevar la carga de nuestra brevedad y fragilidad.

La lucha contra las diferentes formas de fundamentalismos supone un esfuerzo por recuperar la energía vivificante de la risa, en el caso de Eco, y de la potencialidad en contra de la obligatoriedad, en el caso nuestro.

Sabemos que nuestro tema, que trata de mostrar las posibilidades de lectura de un verbo en

la última línea de un versículo: Ro 6.4c, es irrelevante si lo comparamos con otros temas que en la superficie suponen la construcción colectiva de un discurso humanista. Nuestro tema es insignificante dentro de tal contexto: ¿el verbo “caminemos” en la frase “caminemos en novedad de vida” debe ser leído como un imperativo o debe dársele sentido de subjuntivo? Pero, planteado dentro del contexto de los fundamentalismos, este tema supone un esfuerzo por desarticular un tipo de construcción del discurso oficial de las iglesias: aquel que cree tener los medios para llegar a la verdad por medio de la razón pura (teología, dogma), o por medio del miedo (escatología apocalíptica actual), o de la acomodación al mundo presente (prosperidad, guerra espiritual).

Basta caminar por las calles de San José, para darse cuenta de la condición humana general que se debate allí, en la cotidiana peregrinación por la sobrevivencia. Como en esta pequeña ciudad, tantas otras en América Latina, expresan el mismo paisaje: la soledad, el abandono, la reclusión dentro de sí mismos, el miedo al asalto y a la muerte, la dependencia a diversas drogas, la sed de consumismo, la creación de anhelos de sobrevivencia adobados por la publicidad. ¿Qué ofrecen los cristianismos socialmente relevantes? Pues ofrecen fórmulas para alcanzar la salvación. Marcadas, estas, por un racionalismo aterrador, detrás del cual, se esconde un sentido de la verdad avalado por el poder institucional o por el poder de algún líder con características mesiánicas.

Ante esto leemos Ro 6.4c como un esfuerzo de Pablo por generar una capacidad de respuesta ante la acomodación o el miedo al orden presente de su tiempo. Este breve pasaje debe leerse en el contexto mayor de Ro 5.1-8.39 como una unidad de sentido, como un discurso unitario y bien articulado,

dentro del cual, la perspectiva apocalíptica, como constructora de caos, frente a un exceso de orden y control institucional, marca el camino de la argumentación. Del caos como potencia creacional surge la esperanza de un nuevo mundo que está siendo construido sobre la base de la participación real, por medio del bautismo, en la muerte y resurrección de Jesucristo. Este es el paradigma fundamental sobre el que se levanta el edificio lógico del discurso paulino. Pero este paradigma está, a su vez, sustentado, sobre una base más profunda y compleja, más crítica si se quiere: la decisión radical de Dios de salvar a los pecadores y de dar la vida a los muertos. La contextualización de este discurso debe ubicarse en la matriz epistémica del mundo antiguo: la semejanza y con ella el método analógico que permite generar las imágenes y las relaciones entre los elementos del mundo, de una manera diferente a la lógica formal que nos caracteriza a nosotros habitantes de principios del tercer milenio.

Nos olvidamos por un momento de la discusión general sobre el contexto particular de las condiciones históricas específicas de la carta a los Romanos: clases sociales, dinámica social, organización de los cristianismos primitivos, la comunidad romana. Esto se debe a que el discurso de Pablo en 5.1-8.39 impone una agenda diferente: la construcción de un nuevo cosmos, de un orden alternativo cósmico dentro de la vigencia poderosa del viejo mundo que este habita. Es así que, este discurso, es un esfuerzo por reconstruir el cosmos y, por analogía, esta reconstrucción, es el espacio simbólico fundamental que abre las puertas a la novedad de vida. Entonces, novedad de vida y nueva creación están ligadas íntimamente. Creación de cielos nuevos y nueva tierra implican analógicamente, en el orden de la episteme de la semejanza<sup>2</sup>, un nuevo ser humano. Esta visión no

tiene una dinámica dialéctica sino, más bien sistémica, pues al afectar un punto, dentro del esquema de la semejanza, se afectan todos los demás. Esta es la discusión fundamental de esta investigación.

El libro está construido en dos partes, dos capítulos. El primero tratará de demostrar, sobre todo, con base en el método del criticismo retórico, que la lectura implícita o explícita de diferentes autores sobre el sentido imperativo del subjuntivo en 6.4c no es el único posible. Al estudiar el uso del subjuntivo en general y en particular, en relación con la partícula *hina* (para, a fin de que), en toda la carta y, especialmente, con la estructura sintáctica gemela de 5.21, aparece más claramente el sentido de propósito y exhortación aportado por el subjuntivo en primera persona plural. Este acento no solo es válido sino que va más acorde con la propuesta global de la sección 5.1-8.39 pues, ofrece, un espacio de esperanza por medio de la invitación, la motivación, la potencialización de las fuerzas más profundas de la experiencia humana: los sueños, los anhelos de liberación y libertad, y en última instancia, de la energía creadora de nuevos caminos para sobrevivir en un mundo hostil. En esta introducción no nos detendremos a explicar la discusión en detalle sobre las tendencias a interpretar 6.4c de manera imperativa. Preferimos integrarla al capítulo primero en donde se pueda seguir de manera lógica nuestro razonamiento.

El segundo capítulo, más complejo, tratará de construir un contexto desde el cual leer esta sección y 6.4c en particular. Lo haremos ofreciendo las líneas generales de un modelo de construcción social de la realidad que, nos parece, más acorde a las condiciones generales de producción del conocimiento en el siglo primero y que denominamos *modelo cosmológico*. Para elaborar

este modelo, o mejor dicho, las bases de este modelo, tomamos el trabajo de autores como Michel Foucault y Umberto Eco<sup>3</sup>. El proceso de desarrollo del capítulo segundo parte de una breve discusión sobre lo que significa hacer sociología del N.T. Tomamos el camino de la construcción social de la realidad como vía para interpretar el texto paulino. De ahí pasamos a estudiar la evolución de las investigaciones de Foucault y de Eco para luego mostrar con ejemplos, cómo se da el mismo esquema en el siglo primero, e incluso antes. Luego mostraremos cómo este esquema epistémico se entrelaza con la perspectiva apocalíptica del apóstol para así llegar a una interpretación cosmológica de la sección 5.1-8.39. Concluimos con un estudio sobre los pasajes de esta sección en donde aparecen partículas comparativas que nos dan la base literaria para la integración del modelo cosmológico basado en la episteme de la semejanza con nuestro pasaje y de ahí definir el sentido socioteológico del segmento 6.4c.

Algunas aclaraciones importantes antes de continuar. En primer lugar, cada capítulo inicia, para facilitar su lectura, con un apartado que hemos denominado *Apertura*, este tiene el propósito de explicar el camino que seguiremos en el desarrollo lógico del texto. En segundo lugar, aportamos al final, un resumen que puede ser de utilidad para identificar el camino trazado. Al final, en un Apéndice incluimos la base literaria de este libro, que es, una propuesta de estructuración de toda la sección por subsecciones con el texto griego. Esta estructuración permite comprender los patrones argumentativos del discurso y ver los puntos centrales de cada subsección.

Sobre la teoría teológica que sustenta este libro, debemos indicar que, trabajamos a partir de una antropología sistémica, este fue el producto de



nuestra tesis presentada en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional en 1997 bajo el título *El lenguaje del mito como aporte de la hermenéutica bíblica latinoamericana*. Allí concluíamos de la siguiente manera:

El ser humano es un proceso que apenas se está dando y, por ende, nada de lo que construye puede ser definitivo. Pensar de esta forma nos pone a todos a caminar en el filo de una tensión muy profunda: asumir el papel de constructores de órdenes viables para la sobrevivencia de toda la especie y de los más débiles dentro de ella, y al mismo tiempo, ser críticos y, si se prefiere, ateos de esos mismos órdenes que construimos. Esta actitud depende de nuestra capacidad de vivir la presión del caos. Vivir sin amarras pero no a la deriva, esta es la cuestión de fondo en este trabajo...

El cambio, cualidad que tanto aterra a los fundamentalismos, es nuestra madre y el cambio nos impulsa a condiciones caóticas en donde debemos poner lo mejor de nosotros mismos para sobrevivir construyendo órdenes que posibiliten la continuidad de la vida de toda la especie...

Debemos decir que así como en el proceso de ir siendo humanos existen fuerzas que pretenden fijar de una vez para siempre puntos de referencia permanentes y que han estado y están dispuestas a asesinar y destruir con tal de ofrecernos un puerto seguro para toda la humanidad, así también han existido y existen hoy otras fuerzas que nos invitan a romper las amarras de tales seguridades para continuar el proceso

transformador de la vida. En esta tensión aparece Jesús de Nazaret como símbolo del caos creador. Jesús fue asesinado en defensa propia por unos órdenes que fueron amenazados por el caos de su vitalidad y aún hoy, su muerte, es considerada una necesidad vital para la sobrevivencia (salvación) de los seres humanos. La muerte de Jesús fue y es un intento de detener y controlar el caos. Pero esta necesidad, justificada teológicamente por las teologías sacrificiales, es violada cuando esos mismos credos cristianos incluyen el polo caótico por medio de la fe en la resurrección. Los fundamentalismos se traicionan a sí mismos porque intuyen que sus dinámicas solo pueden conducir a la extinción.

Entonces, hablar de Dios solo es posible desde la condición humana como proceso, allá donde se descubre de manera impactante que estamos viviendo por un hecho fortuito que bautizamos con el nombre de gratuidad de la vida. Al mismo tiempo es importante tener presente en todo momento que también la evolución nos pudo exterminar como hizo con otras especies y que aún hoy caminamos al filo de tal amenaza. Esta propuesta hermenéutica de los textos bíblicos quiere abrir una puerta a la energía vital que está contenida en el lenguaje del mito como posibilidad latente de lo humano y que nos impulsa a preservar la especie a pesar de las circunstancias en que esta se debata. Sobrevivir y aún más, vivir dignamente es el sentido último de todo esfuerzo humano. Por lo tanto, el fundamento epistemológico de estas líneas de una hermenéutica bíblica alternativa está constituido por la valoración del Caos creador por encima del Orden

represivo y de los órdenes operativos, por encima de la imposición de un Reino trascendente<sup>4</sup>.

De este modo, el fundamento teórico que nos alimenta es una comprensión compleja de la condición humana, en donde, el por qué y el para qué de nuestra existencia no necesita ninguna justificación teológica, sino más bien, un profundo agradecimiento por la gratuidad de la vida como un don, así como una enorme capacidad de contemplación de la fragilidad y fuerza de esa misma vida. El caos es el principio creador, no el orden. El orden se levanta como un esfuerzo necesario para la sobrevivencia, necesario y válido. Pero no es válida su divinización. La ley, como cualquier otra forma de orden, es solo un instrumento para organizar la sociedad, no es salvífica y no puede salvar, únicamente puede organizar. Creer en la ley, como muchas veces se recita dogmáticamente en Costa Rica: “este es un estado de derecho”, supone un error trágico, pues nos hace poner la fe en los instrumentos, no en la realidad ambigua de la condición humana.

El trabajo exegético, visto desde aquí, necesita una instrumentación teórica que analice los textos como parte de la construcción humana de órdenes necesarios y posibles. El texto no es sagrado, la experiencia humana detrás del texto lo es, en la medida en que reconocemos en el estar-viviendo un esfuerzo por celebrar la gratuidad de la vida. Para las personas cristianas, la Vida, es Dios. El primer objetivo de un texto es reorganizar el orden del mundo. Todo texto, en ese sentido proviene del lenguaje del mito. Aún aquellos textos que son producto de las ciencias.

Por esto, para nosotros, es tan importante entender la trama del texto, su textura, el mundo

que dibuja y el efecto de significatividad que evoca. Así, desde hace varios años nos hemos abocado a la tarea de ejercitar el análisis retórico por encima de otro tipo de métodos exegéticos. Nos ayudan los métodos histórico-críticos en la medida en que estos abren paso para comprender la historia de las relecturas realizadas en un texto. Sin embargo, no podemos reconstruir la historia, nos faltan datos. El canon ha borrado parte de la complejidad de la evolución histórica de los grupos que participaron en los acontecimientos reflejados en un pasaje particular. No tenemos la otra cara de la moneda para hacer nuestro análisis. Construimos esa otra cara a partir de los fragmentos que tenemos delante. Esto nos exige la enorme responsabilidad de entender las condiciones de producción social de los textos y sobre todo, de volver a su valor antropológico como formas de reconstrucción de un mundo habitable.

En la elaboración de esta investigación han primado estos dos componentes metodológicos: el primero, el análisis retórico; el segundo, la comprensión del texto como hecho social y constructor de mundos posibles. Esto nos demandó rearticular toda la construcción superficial de la isotopía de la relación social amo-esclavo que se expresa en palabras como “reinar”, “se-orear”, “ser esclavizado”, “ser liberado”, “obedecer”, “desobedecer”. La rearticulación la hacemos a partir de la concepción cósmica apocalíptica del discurso que es asumida en el modelo cosmológico que hemos tratado de construir. Nos parece mejor entender las relaciones sociales como parte de una comprensión totalizadora del orden del mundo en lugar de una situación particular y fragmentaria.

Como última observación, queremos indicar que usamos fundamentalmente la Biblia de Jerusalén como marco de referencia para las traducciones y

cuando no, aportamos nuestra propia traducción del griego. En este punto debemos hacer notar que el subjuntivo en primera persona plural lleva implícito, en los idiomas romances, la impronta de un sentido imperativo y esto nos obliga a tener presente el texto griego, para que este sentido de nuestro idioma, afecte lo menos posible el desarrollo de nuestro trabajo.

---

<sup>1</sup> Eco 1998, 678-680 y 682.

<sup>2</sup> Este concepto es tomado de Michel Foucault y será expuesto con detalle en el Capítulo 2.

<sup>3</sup> En especial de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, (1997); y de Umberto Eco *Los límites de la interpretación* (1993). Además de estos dos autores usamos el trabajo de Mauricio Jalón sobre la propuesta de Foucault *El laboratorio de Foucault* (1994).

<sup>4</sup> Mena 1997, 119-122.



---

**Capítulo 1 El subjuntivo  
“caminemos” en Ro 6.4c.:  
fuerza y dinámica de la  
esperanza**

---





## *Apertura*

---

**E**ste capítulo se propone aportar los elementos literarios y teológicos básicos para una lectura alternativa del verbo subjuntivo que da significado a Ro 6.4c. La reinterpretación de este subjuntivo constituye la base de nuestro trabajo. Para lograr un objetivo tal, dividiremos el capítulo en siete secciones. La primera se ocupa, a modo de introducción, de retomar el problema de la interpretación imperativa de este segmento del versículo tal y como lo hace el autor Lorenzo Álvarez-Verdes, así como también, la discusión de sus argumentos. Al mismo tiempo, queremos explicitar elementos teóricos fundamentales como los conceptos de discurso y texto tal y como los entendemos. La segunda, propone, con base en el estudio literario de la sección aquí estudiada y el uso del modo subjuntivo del verbo griego en Romanos, una interpretación alternativa del verbo “caminemos” en Ro 6.4c. La tercera sección define los límites del texto demostrando por qué debemos trascender el capítulo 6 y trabajar con la sección 5.1-8.39 como una unidad de sentido. La cuarta propone una estructuración de toda la sección de acuerdo con marcadores literarios explícitos y del mismo modo, una estructura para cada subsección. La quinta es un esfuerzo de síntesis de la teología de todo el trozo en donde tratamos de resaltar la red de relaciones que abren posibilidades de sentido a Ro 6.4c. La sexta es el estudio exegético de la subsección 6.1-11 y los dos temas centrales que surgen a partir del verso 4: el ritual del bautismo y el tema de la nueva creación. En la séptima y última sección resumimos las conclusiones que se han venido dando a lo largo de este capítulo en cada una de las secciones que lo componen.

### *1.1. Crítica a la interpretación imperativa del subjuntivo en Ro 6.4c*

---

Romanos 6.4c parece remitir, a la persona que lee, a un conocimiento común y claro de lo que significa la novedad de vida por la que se debe caminar una vez que una persona o comunidad ha sido impactada por la experiencia generativa y analógica del bautismo. En principio, podemos aceptar que una lectura a simple vista del texto, nos obliga a pensar que se trata de un imperativo y por ende, de la obligación de cumplir con un compromiso establecido de previo “en este sentido, en la frase final de v.4b se contiene también una coloración imperativa: tenemos que conducir nuestro caminar (cf. v. 11-14) en el ámbito de la vida nuevo, escatológico, que se nos ha abierto; concretamente en la justicia, como Pablo indica enfáticamente en v. 16ss.”<sup>1</sup>. El sentido del imperativo como modo verbal implicaría, según este autor, una orden y quien emite el enunciado espera que esta se realice. Quizá el ejemplo más claro de esta obligatoriedad lo expresa el mismo Pablo cuando habla de la ley en 7.7b:

De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: ¡No te des a la concupiscencia! (BJ 1998).

Maximilian Zerwick indica que “casi siempre en el lenguaje legal del A.T., el futuro se emplea con valor de imperativo categórico”<sup>2</sup>. Los siguientes son algunos ejemplos del uso categórico del futuro en el N.T.: Mt 5.21, 27, 33, 43. “No te des a la concupiscencia” (Traducción literal: “No codiciarás”) (Ro 7.7) pertenece a este grupo. El rasgo de imperativo categórico surge no solo de la construcción gramatical sino de la matriz socio-religiosa de donde es tomada la cita (Ex 20.17; Dt 5.21): la ley. Ella es el marco simbólico conformador de

identidad del judaísmo. Esta obligatoriedad no se puede evadir o suavizar, se trata de un deber sagrado.

Leer Ro 6.4c como un imperativo implica entonces que la novedad de vida abandona el ámbito de la esperanza, como lo enfatizará Ro 8.19-25, y se ubica en el plano de una nueva legislación mucho más cercana a la visión del *Sermón del Monte* en Mateo 5-7. La novedad de vida sería una obligación, un deber sagrado que se asume una vez que se ha participado de la experiencia de la gracia.

Si 6.4c fuese un imperativo, el objetivo de tal enunciado sería contener el fondo antropológico de la experiencia humana que está marcada por fuerzas más complejas que la obediencia a una ley, como son las emociones, los deseos y la pasión. En este sentido, lo nuevo sería una obligatoriedad que conduce, aparte de estas experiencias íntimas del ser humano, en una dirección preestablecida y definitiva. Parece omitirse, en consecuencia, el problema de la imprevisibilidad en la dinámica de las relaciones humanas que implica una condición de nueva creación (novedad de vida 4c). Por esta razón, se requiere clarificar el camino a seguir en ese nuevo contexto, y esto involucra, un desarrollo institucional que tenga el poder de reorganizar, en el plano normativo, esa novedad de vida. En consecuencia, debe ofrecerse un esquema legislativo, más suavemente dicho, un esquema ético que, permita la realización adecuada de las obras nuevas, acorde con el nuevo momento. Esto, sin embargo, conlleva el problema crítico de que el ser humano, como aparece en el capítulo 7.7s., se ve envuelto en la tensión nada feliz entre su querer y su hacer.

Desde el punto de vista de Lorenzo Álvarez-Verdes:

La nueva condición del creyente, descrita por Pablo con “caminar en novedad de vida” Ro 6.4c es una exigencia imperativa

a vivir, desde la perspectiva de la radicalidad que impone la fe, los imperativos éticos concretos que condicionan la existencia histórica del cristiano, como viene claramente supuesto en el imperativo “a poner nuestros miembros al servicio de Dios” (6.13) y a “producir frutos de santidad” (6.22). El imperativo ético en Rom 6 no es un imperativo abstracto o recluso en el puro marco de la fe, sino que apunta necesariamente a la praxis. En Rom 6 no se ofrece, sin embargo, el sistema específico de valores y los criterios a partir de los cuales estos valores deban ser integrados en el imperativo radical cristiano y, consiguientemente, en el indicativo<sup>3</sup>.

Dicho de otro modo, si “caminemos” es un imperativo, entonces, indica la obligación de seguir un camino que, expuesto en detalle, no existe. Esto a pesar de que los capítulos 12-15 de la carta a los Romanos den diversas ideas de lo que podría significar. No hay, según Álvarez-Verdes, “un sistema específico de valores y los criterios a partir de los cuales estos valores deban ser integrados en el imperativo radical cristiano...”. Si comprendemos bien el fondo de la cita anterior debemos concluir que se nos obliga a vivir lo nuevo sin saber claramente en qué consiste. Pero, aquí debemos considerar varias cosas. La primera, en contra de Álvarez-Verdes, es que sí existen valores fundamentales que orientan la experiencia íntima de la gracia, como veremos más adelante. La segunda, es que si bien no hay criterios específicos, la nueva forma de vida se abre a la condición de la nueva creación que se está dando en el corazón de un mundo viejo, se trataría de una visión apocalíptica en donde, el aspecto propio del subjuntivo, más que el imperativo, expresa mejor la situación potencial del ser humano así como su ambigüedad histórica.

Es necesario, entender mejor, el problema humano que genera la libertad producida por la gracia. El ser humano experimenta una suerte de ruptura en relación consigo mismo y con el mundo que le sumerge en una profunda crisis de sentido. Requiere, entonces, buscar diversas salidas para crear los medios necesarios que le permitan reubicarse en un mundo que, de pronto, le parece extraño. Hay por supuesto, una base social que se está contradiciendo aquí: la lógica práctica<sup>4</sup> del judaísmo y de la cultura urbana grecolatina. En este contexto, la ley y la costumbre son organizadoras del cosmos, es decir, hacen habitable el espacio humano. Allí, las diferentes relaciones están organizadas de tal modo que se sabe qué hacer y cómo, qué es lo bueno y qué es lo malo, qué lo puro y qué lo impuro. Pero, en una condición de emergencia de lo nuevo, lo primero que se fractura es la construcción de la lógica práctica. Se abre, en consecuencia, un vacío que se llena con la construcción, a tientas, de un nuevo mundo, una nueva "ley" que, a estas alturas, es básicamente operativa, impulsada sobre todo por la energía de una nueva experiencia del mundo y de todas las relaciones que lo conforman. Esto no implica que el viejo orden ha pasado, al contrario, y esto es lo que hace la situación más crítica: la fuerza impositiva de su vigencia. El viejo orden se vuelve más claro, más evidente, más brutal. Por ende, se debe responder a la pregunta, ahora permanente, sobre ¿cuál camino tomar? o ¿cómo vivir coherentemente con una dinámica cósmica que apenas se está iniciando y por tanto es desconocida? El mundo conocido está ahí, pero ya no es posible discernirlo con el conocimiento acumulado positivamente por la cultura, esto obliga a buscar referentes desde donde recrear un orden habitable.

Álvarez-Verdes aporta una salida para el problema por medio del término "justicia", concepto que él define como justicia-honradez "se trata pues de una categoría ética cuyo sema nuclear es el de 'conformidad con lo debido', sea en relación con Dios sea en relación con los

demás hombres.”<sup>5</sup>. Pero esta definición y la forma como este autor valora el actuar del bautizado, en el resto del capítulo 6, topan con el problema de una falta de diferenciación entre, el significado de la justicia que nace de la lógica práctica de la cultura dominante y de la que nace de la nueva vida. La única propuesta del autor, desde el punto de vista práctico, es que, Pablo “en 12.2cd dejará bien sentado el valor que el plano categorial de la creación sigue teniendo para el cristiano, al proclamar la necesidad de poner en juego toda la capacidad del *nous* en orden a discernir y decidir cuál es en concreto para el individuo la “voluntad de Dios” o lo que es lo mismo, a discernir en cada caso lo que es justo, agradable y perfecto ante Dios, discernimiento que no puede agotarse en un acto de carácter absoluto sino que se proyecta en una sucesión histórica de actos concretos”<sup>6</sup>.

La cuestión central, en consecuencia, estriba en qué es lo que le permite a la persona cristiana activar el “*nous*” (traducción: mente, pensamiento, actitud) en una dirección que agrada a Dios. La respuesta de Álvarez-Verdes sería el indicativo: el acto salvífico de Dios en Jesucristo. Pero el indicativo cristiano no puede ser realmente comprendido a la luz de la analogía bautismal que propone Pablo en Ro 6.3-4 como una relación entre la muerte y la resurrección como analogía con nuestra experiencia en el bautismo. El fondo de esta relación está expuesto en otros lugares de la sección 5.1-8.39 y en la subsección final del capítulo 4. La transformación del *nous*, es la clave para entender el punto germinal desde donde emerge la nueva vida y esto deviene de una experiencia más profunda que el acto salvador de Jesucristo.

Hay dos puntos centrales en la definición de quién es Dios que deben ser puestos como soporte real de la relación muerte-resurrección de Jesús y de nosotros en el bautismo. El primero se encuentra en 4.17: “como dice la escritura: `Te he constituido padre de muchas

naciones: padre nuestro ante Dios a quien creyó, que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean”. Según este verso, Dios, es el que hace vivir a los muertos y llama a lo que no es para que sea. La fe no está sustentada en que Jesús resucitó de los muertos sino en que “creemos en Aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús señor nuestro...” (Ro 4.24). Resumiendo el argumento de 4.17s., diríamos que debemos creer en el poder vivificador de Aquel... (4.21). El participio griego que se traduce “que da la vida” vuelve a aparecer en forma verbal en Romanos, únicamente en 8.11: “y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros”. Dios, en consecuencia, es considerado “el vivificador”, y es esta característica el fundamento de la gracia, no el hecho de que Jesús muriera y resucitara. Pablo expresa el mismo concepto en 2Co 4.14: “sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también nos resucitará con Jesús y nos presentará ante él juntamente con vosotros”. La justicia de Dios está marcada por este rasgo distintivo y trasciende los conceptos de honradez y de adecuadas relaciones con Dios y con los demás que propone Álvarez-Verdes. Pero el argumento no se queda ahí, va más allá y cuestiona la posición de ese mismo autor sobre la falta de valores de referencia para la reestructuración de la vida a partir de la novedad del momento que se está viviendo.

El segundo elemento clave está en los versos 6 y 7 del capítulo 5<sup>7</sup> “En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos —en verdad, apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir—. Si Dios es “el vivificador” se supondría que debe serlo de aquellas personas que son justas. Pero estos versos expresan una situación inusitada, extraña, imprevisible, aun contraria a la experiencia descrita en

Ro 4.13-25 en relación con Abraham: “siendo nosotros débiles, sin fuerzas, por los impíos murió”, y va más allá de esta reflexión en el verso 7 cuando afirma que “apenas habrá quien muera por lo bueno” y deja al descubierto lo radical del hecho de la muerte de Jesús por nosotros. De esto se implica el rasgo más sorprendente de la gratuidad de Dios: actúa vivificando a quienes son pecadores (5.8). Esta acción no tiene sentido dentro de la lógica práctica del mundo de Pablo.

Muy al contrario del planteamiento de Ro 5.6-7, Abraham es presentado en 4.18-25 como: “aquel que esperó contra toda esperanza, creyó, no vaciló en su fe, no cedió a la duda con incredulidad, fortalecido en su fe dio gloria a Dios, tenía pleno convencimiento de que Dios era poderoso”, por todo esto 4.22 concluye: “le fue reputado como justicia”. Morir por gente como Abraham sería la forma lógica que se espera de quien ponga su vida al servicio de la justicia dentro de la lógica práctica vigente en el antiguo orden.

Un ejemplo sobre el sentido honroso de la muerte lo relata Plutarco en las palabras dichas por la esposa de Gayo:

No te despido para que vayas a la tribuna, como antes, en calidad de tribuno de la plebe y legislador, ni tampoco para ir a una guerra gloriosa en la que, si te ocurriese algo de lo que a todos ocurre, me dejarías al menos un duelo honroso, sino que vas a ponerte en manos de los asesinos de Tiberio, hermosamente desarmado, para recibir daño más que para hacerlo y perecer sin provecho alguno para la comunidad”<sup>8</sup>.

En esta cita tenemos una perspectiva del sentido honroso de la muerte en el contexto de la jerarquía política de Roma. El texto de Pablo en Ro 5.6-7 apunta



en la misma dirección pues señala, no la muerte producto de un castigo, sino el sentido de la muerte en cuanto entrega por una causa justa. Lo que Pablo observa es que, si bien es difícil que alguien ponga su vida por algo o alguien bueno o justo que produzca honor, es imposible que alguien la ponga por aquello que es su opuesto: por lo que no tiene valor. El corazón de la gracia es este hecho insólito e inesperado que rompe la lógica práctica de la cultura dominante en la época de Pablo.

Es así que el sema nuclear “justicia” en Romanos no puede ser connotado por conceptos como “honradez” o “relaciones debidas” con la carga cultural que estos conceptos tienen en nuestro tiempo o en el de aquel. La gracia actúa de forma indebida y desde el punto de vista jurídico libera a la persona culpable del delito, lo cual sería falta de honradez. Esto hace que el contenido de la justicia abra una brecha en el muro de la lógica práctica de la época y construya un referente alternativo a la ley o a la costumbre como estructuras de ordenamiento de las relaciones del mundo.

Es aquí donde debemos poner el peso en el modo subjuntivo en 6.4c, pues no se trata de obligar a andar por un camino preestablecido, sino de una orientación proposicional basada en el deseo y la pasión que emanan de la experiencia de ser tocados por esta calidad de la acción divina. Experiencia que se resumiría en la condición de un Dios que es vivificador y que vivifica en franca ruptura con las normas sociales vigentes. Así el punto de partida para la novedad de vida queda asentado y su potencialidad transformadora cobra la suficiente energía psicosocial como para crear nuevas relaciones cósmicas. El mundo está naciendo de nuevo y se nos invita a caminar en él por la esperanza en su arribo.

Debemos señalar que las gramáticas griegas a nuestro alcance no ofrecen una explicación clara y

profunda del sentido del modo subjuntivo en griego pero sí acentúan su carácter potencial. Maximiliano Zerwick dice: “el subjuntivo, según decimos, presenta una acción como ‘probable’ o mejor dicho, como un tanto carente de actualidad (de ahí su afinidad con el futuro)”<sup>9</sup>. Eric Jay apunta: “el subjuntivo, es empleado cuando la idea del verbo es subordinada a otro verbo y expresa contingencia (i.e. que la cosa puede o no puede suceder)”<sup>10</sup>. Gabriel Pérez Rodríguez afirma “por lo que se refiere al significado, el Subjuntivo expresa eventualidad, voluntad, esperanza, duda, en las oraciones principales, pero se utiliza prevalentemente en las oraciones secundarias, en las que indica la subordinación a un tiempo principal (cf. Jn 6.28-30)”<sup>11</sup>.

Pero el subjuntivo tiene un amplio espectro de usos en el N.T. que van desde la prohibición hasta las frases condicionales y ninguna de estas definiciones logran explicar todos los matices de su uso. Como veremos más adelante, el subjuntivo expresa un deseo o una posibilidad y en este sentido, una condición subjetiva que abre un tercer nivel del discurso: la potencialidad de una expectativa.

Entendemos por discurso, en relación con un texto, la consignación clausurada de una reorganización del cosmos (orden del mundo). Este cosmos que es equivalente a la noción de realidad experimentada como dinámica ordenada de las relaciones con Dios, con los seres humanos y con el entorno, tiene su vía de acceso por medio de un punto de vista particular individual pero colectivamente conformado y en donde esa realidad es valorada con el propósito de mostrar su dinámica y reordenarla usando diversos referentes. En consecuencia, los modos verbales indican la forma como la persona que escribe se relaciona no sólo con su propio discurso que es una reconstrucción de la realidad sino con la realidad misma como esta la valora. Así, el modo indicativo expresa el sentido de concreción de la realidad en el plano del discurso. De ahí que el aoristo

indicativo griego sea el tiempo principal para expresar lo que efectivamente ha acontecido. El modo imperativo expresa la obligatoriedad de la transformación de una realidad pero conlleva una carga ambigua entre certeza de la realización del enunciado, al mismo tiempo, que de impotencia frente a la reacción de un auditorio. El imperativo absoluto se expresa por medio del futuro categórico mientras que el modo imperativo requiere de otros elementos de persuasión. Mientras tanto, el modo subjuntivo, es mucho más íntimo y expresa la esperanza, dentro de la realidad, de lo que se añora y por ende, la condición de potencialidad de un proyecto y sus motivaciones internas.

Estos modos verbales comprenden lo que entendemos por los tres niveles del discurso (**modo indicativo**: sentido pleno de la realización de un acto en la realidad; **modo imperativo**: sentido coercitivo que pretende reconfigurar la realidad; **modo subjuntivo**: sentido generador de utopías y sueños). Con esto acentuamos, no el aspecto de profundidad del estructuralismo (estructura superficial y estructura profunda), sino de relacionalidad con la realidad presentada por el texto como reconstrucción y la realidad como experiencia vivida. Cabe resaltar que, la realidad como experiencia vivida, es siempre caótica por su complejidad y por la reducida percepción y limitada capacidad de anticipación del ser humano para comprender la totalidad de los diferentes elementos que la componen o que pueden afectar la evolución de una situación<sup>12</sup>.

Por su parte, como reconstrucción literaria, la realidad, es ordenada pues este es el propósito de la escritura: organizar el mundo a partir de las condiciones sociales que posibilitan la comunicabilidad del discurso. El texto es un conjuro humano contra el caos de la experiencia del estar viviendo. El texto nos lleva a decidir y escoger las variables que lo conforman como totalidad sociológica y el nivel del modo indicativo le

permite articular estas variables como ciertas y confiables. Los otros modos, le insertan diversas alternativas a este nivel fundamental, el imperativo es coercitivo, presiona al auditorio hacia determinada dirección que está siempre sujeta a los parámetros creados por el indicativo: síntesis lingüística de la realidad vivida y teóricamente articulada. El subjuntivo reclama de nosotros participación, apertura de nuestra intimidad dentro de la propuesta de lo novedoso, allí donde el deseo y los sueños nos remiten al hacer y al crear lo nuevo con pasión y anhelo.

La tarea exegética tiene como objetivo la reorganización de la organización que hicieron una serie de discursos fundantes y, por eso, sagrados, para la colectividad creyente: la Biblia. Es decir, la persona que realiza la exégesis trata de reconstruir a partir de unas variables seleccionadas con base en la experiencia presente, el esfuerzo de reconstrucción que quedó clausurado en el texto. Quien hace la exégesis, se ubica en un punto analítico y a veces crítico de las condiciones de producción de aquellos discursos, pero, pocas veces, crítico también de las propias condiciones de producción de su discurso acerca del discurso del texto. Esta última es nuestra principal crítica al análisis de Álvarez-Verdes ya que él reduce el discurso de Pablo en Ro 6 a la tensión entre el indicativo y el imperativo. Lo hace movido por el deseo de organizar un problema del presente: la relación soteriología-ética, pero sin considerar los condicionamientos institucionales desde donde produce su propio discurso. Nosotros consideramos, que lejos de esta tensión, Ro 6.4c expresa este tercer nivel verbal del discurso en donde se manifiesta la fuerza del deseo, del anhelo y de la esperanza y es aquí donde los otros dos niveles toman la energía para su efectividad en el plano de la actualización del discurso dentro de la experiencia vivida.

El significado de lo que Dios ha hecho en la resurrección de Jesús solo adquiere significatividad en el nivel generativo de la esperanza, de ahí es que la relación entre indicativo y subjuntivo se establece como referente fundante de la nueva comunidad y de ahí también emerge la práctica a partir de la esperanza del advenimiento de un mundo nuevo, no del imperativo. Dentro de la perspectiva de Álvarez-Verdes diríamos que, para que la tensión entre indicativo e imperativo pueda darse, es necesaria la fuerza potenciadora del subjuntivo. Es el subjuntivo de 6.4c el que puede estimular al auditorio a soñar con la novedad de vida y a tratar de vivirla aún y cuando esta realidad no se vea en el horizonte inmediato de la experiencia humana. Soñamos por eso creamos. Pero el sueño es un evento sociobiológico y por ende, no reivindicamos aquí un idealismo encubierto. Nuestro punto de partida es la integralidad de la experiencia humana. El subjuntivo es el espacio lingüístico donde expresamos el sentido anhelado de nuestro propósito y de la orientación de nuestra energía vital.

### *1.2. Una interpretación alternativa para el subjuntivo en 6.4c*

---

Como hemos visto antes, tanto para Wilckens como para Álvarez-Verdes, el sentido imperativo del subjuntivo en 6.4c es definitivo. Sin embargo, la construcción gramatical per se tiene implicaciones que nos hacen poner en duda esta conclusión.

1.2.1. Debemos señalar que existe una relación estructural entre 6.4 y 5.21:

6.4 Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte,

a fin que, al igual que resucitó Cristo  
de entre los muertos  
por la gloria del Padre  
Así también nosotros en novedad de  
vida caminemos

5.21 Así lo mismo que reinó el pecado en  
la muerte,  
Así también la gracia reine por la  
justicia  
para vida eterna por medio de Jesús  
Cristo señor nuestro.

En primer lugar, la estructura en ambos versos está conformada de la siguiente manera: *hina ósper* (para que así como) + indicativo aoristo//*oútōs kai*; (así también) + subjuntivo aoristo. Esta conformación es única en todo el Nuevo Testamento, aunque existen múltiples construcciones con la relación *ósper-oútōs*, por ejemplo en Ro 5.12, 19; 6.19. La comparación entre ambos versos, nos lleva a concluir, que el sentido del subjuntivo en 6.4c, debe implicar el mismo aspecto de potencialidad que se infiere de 5.21. Ahora, cuando hablamos de potencialidad debemos entender que se trata de la afirmación de un deseo o de una capacidad abierta por el deseo pero no de una orden.

Así lo ve Fitzmyer, en la traducción del verso en cuestión: “nosotros también podamos conducirnos a nosotros mismos en una nueva forma de vida. Lit., “nosotros también podamos caminar en novedad de vida”, i.e., en una nueva vida, identifica la resurrección de Cristo. El bautismo trae sobre los cristianos la identificación con el Cristo glorificado, capacitándoles para vivir realmente con la vida del mismo Cristo (cf. Gal 2.20; 1Pet 3.21). Entonces, una “nueva creación” está implicada (2Cor 5.17). El subjuntivo aoristo es ingresivo (BDF 337.1)”<sup>13</sup>. El aspecto ingresivo que señala aquí el autor es definido por Juan Mateos como “cambio de estado”<sup>14</sup>. La palabra inglesa “enabling” (capacitar,

habilitar) que usa Fitzmyer como explicitación de la función del bautismo nos parece muy adecuada para fortalecer nuestro punto de vista.

1.2.2. El siguiente aspecto que debemos revisar, es el uso que hace Pablo del subjuntivo en Romanos y en particular cuando está relacionado con la partícula *hina* (para que, a fin de que). A continuación presentamos la lista de lugares donde aparece y su función:

1.11:	Propósito
1.13:	Propósito
2.14:	Presentación de caso
2.25:	Condicional
2.26:	Condicional
3.4:	Propósito
3.8:	Pregunta tipo diatriba
3.19:	Propósito
4.16:	Propósito sin subjuntivo
5.20:	Propósito
5.21:	Propósito
6.1:	Pregunta tipo diatriba
6.4:	Propósito/Exhortación
6.6:	Propósito
7.4:	Propósito
7.13:	Propósito
8.4:	Propósito
8.17:	Propósito
9.11:	Propósito
9.15:	Cita del A.T.
9.23:	Propósito
10.9:	Condicional
11.11:	Pregunta retórica
11.14:	¿Condicional?
11.19:	Propósito
11.22:	Condicional
11.23:	Condicional
11.25:	¿Condicional?
11.31:	Propósito
11.32:	Propósito

12.20:	Condicional
13.4:	Condicional
13.12:	Exhortativo
13.13:	Exhortativo
14.8:	Condicional
14.9:	Propósito
14.13:	Prohibición
14.19:	Exhortativo
15.4:	Propósito
15.6:	Propósito con indicativo
15.16:	Propósito
15.20:	Propósito
15.31:	Propósito con sentido de súplica
15.32:	Propósito
16.2:	Propósito

Es necesario aclarar la diferencia entre el modo imperativo y el concepto “exhortativo”<sup>15</sup> aplicado a una frase que hemos usado como instrumento de clasificación. Es claro, en primera instancia, que el modo imperativo expresa una situación en donde quien enuncia tiene las condiciones de autoridad para considerar que el contenido del enunciado se realizará. En la sección que estudiamos aquí, el modo imperativo aparece en 6.12, 13, 19 y como mandato usando el futuro en 7.7. La forma exhortativa, toma su carácter del uso de la primera persona plural del subjuntivo, en donde esta premisa de la autoridad ha sido modificada, así, quien emite el enunciado y quienes lo reciben conforman una unidad. El modo subjuntivo es empleado porque se requiere un mayor rango de libertad y el objetivo de fondo no es ordenar sino persuadir. En este caso se trata de envolver al auditorio en una visión común que redimensione unas condiciones particulares dadas. Se puede señalar que la distinción entre el mandato y la exhortación está delimitada por la condición de autoridad que asume quien emite el enunciado y por el desarrollo lógico del discurso.



Al mismo tiempo, como lo habíamos señalado, el imperativo más fuerte se expresa en el tiempo futuro (futuro categórico) del indicativo cuando se cita la ley veterotestamentaria como en Ro. 7.7, así sucede en Mt. 4.7; 5.21, 27, 33; 19.18-19; Mr 12.29-31; Lc 4.8,12; Ro 13.9-10; 1Co. 9.9; 1Ti. 5.18; Sant. 2.8, 11; 1Pe. 1.16. Esto se debe a que la ley supone una plataforma de construcción del sentido de la vida y de ahí su capacidad coercitiva para definir las relaciones con Dios, con otras personas y con el medio<sup>16</sup>.

Por último, el uso de la primera persona plural del subjuntivo con función exhortativa aparece dentro del contexto paulino (cartas originales, deuteropaulinas, pastorales y Hebreos) en: Ro. 6.4; 9.13; 14.19; 1Co. 5.8; 10.8; 2Co. 7.1; Ga. 5.25; Fil. 3.15; 1Tes. 5.6, 8, 10; Ti. 2.12; He. 4.1, 11, 14, 16; 6.18; 10.23; 24; 12.1, 28; 13.15. El uso de esta función exhortativa en Pablo no es muy común si observamos la contrastante frecuencia de su uso en Hebreos.

Resumamos lo que se desprende del estudio que presentamos anteriormente. El subjuntivo en Romanos tiene las siguientes funciones: pregunta retórica, oración condicional, presentación de un argumento ajeno o una conclusión que entiende como posible derivación de un argumento suyo anterior, y sobre todo, el sentido de expresar propósito. No se encontró ninguna negación enfática que es una función más cercana al imperativo. Un ejemplo de imperativo formal en Pablo es sin duda la construcción de 6.12: "Entonces, no reine el pecado". Pablo entiende la diferencia de una orden directa que, espera se atienda con base en sus argumentos, y el modo suavizado exhortativo que puede evocar el subjuntivo en determinadas construcciones como 6.4c, o más aún en Ro. 13.12-13. Esta forma de exhortación, que más bien orienta al auditorio hacia la comprensión de un propósito, busca convencer, invitar, exponer la potencialidad de una expectativa que Pablo desea ver realizada. Es por el peso del uso del subjuntivo dentro

de Romanos que podemos concluir que Ro 6.4c tiene la doble dimensión de exhortación y de propósito<sup>17</sup> pero no tiene acento imperativo. No se trata, pues, de un orden.

Un análisis del trozo 13.11-14 puede ayudarnos a entender mejor este sentido exhortativo que raya en la invitación. Vale decir que este texto y el antecedente 13.8-10 tienen vocabulario común con la sección que estudiamos aquí. Veamos ahora el argumento en 13.11s:

- 13.11 Y esto viendo el tiempo (Traducción literal: TL)  
 Y esto, teniendo en cuenta el momento en que vivimos (Biblia de Jerusalén: BJ)  
 Porque hora ya a nosotros del sueño despertar (TL)  
 Porque es ya hora de levantarnos del sueño (BJ)  
 pues ahora cercana de nosotros la salvación (TL)  
 que la salvación está más cerca de nosotros (BJ)  
 Que cuando creímos (TL)  
 Que cuando abrazamos la fe (BJ)
- 13.12 La noche avanzó y el día se ha acercado (TL)  
 La noche está avanzada. El día se avecina. (BJ)  
 despojémonos, entonces, de las obras de las tinieblas (TL)  
 Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas (BJ)  
 revistámonos de las armas de la luz (TL)  
 y revistámonos de las armas de la luz (BJ)
- 13.13 Como en el día decorosamente caminemos (TL)  
 Como el pleno día procedamos con decoro (BJ)  
 no orgías y borracheras, no fornicación y desenfrenos, no discordias y celos. (TL)

- nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias  
y desenfrenos, nada de rivalidades y envidias  
(BJ)
- 13.14 Sino revístanse del señor Jesús Cristo (TL)  
Revestíos más bien del Señor Jesucristo (BJ)  
y de la carne el instinto no hagan para la concupiscencia (TL)  
y no se preocupen de la carne para satisfacer sus concupiscencias (BJ)

El trozo está compuesto sobre una metáfora donde se levanta como elemento analógico la relación día-luz y noche-oscuridad/tinieblas. En esta metáfora parece subrayarse el punto culminante del amanecer como eje de la estructura verbal. Clave son las palabras “*kairon*” (tiempo), “*hora*” (hora), “*ede*” (ahora, ya), “*nun*” (ahora) (Transliteración tomada de Strong’s Concordance). Todas ellas son marcadores temporales que indican la inminencia del advenimiento de lo nuevo en medio del momento que se está viviendo, esto como punto de quiebra entre el pasado y el futuro anhelado. Funcionan como estímulos para la conciencia de la transformación tan esperada, en la llegada de la salvación. El verbo “*eggizo*” (acercarse) (v. 12) y el complemento adverbial “*egguteron*” (“más cerca” v. 11) generan más fuerza sobre la potencialidad de la expectativa de la llegada de este momento. “Hay que despertar”, abandonar el sueño y abrirse a una actitud de espera activa: “Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz” (v. 12) y por supuesto: “como en pleno día procedamos (caminemos) con decoro” (v. 13a). Hasta este momento el centro del argumento depende de la energía generada por el punto motivacional: la salvación está más cercana que cuando creyeron.

El verbo subjuntivo “caminemos” en este texto (v. 13) refleja esta dimensión motivacional y por ende potencial. No se trata de una decisión opcional del auditorio, sino

como estímulo a una práctica alternativa, como reacción a la novedad que se avecina. Refleja una actitud de espíritu que relativiza formas de vida comunes y promueve otras. Como ya dijimos, Pablo conoce la diferencia entre esta forma de argumentar y la forma imperativa como se puede apreciar en el verso 14: “Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer (no satisfagais) sus concupiscencias”. Al pasar a la segunda persona del imperativo, Pablo no deja dudas sobre lo que quiere que el auditorio haga. El contraste entre 13.11-13 y 13.14 es gramaticalmente claro. El uso de subjuntivo estimula, motiva, trata de convencer, mientras que el uso del imperativo cierra las posibilidades indicando el camino a seguir.

El discurso en estos versos abre la relación indicativo-imperativo agregando la dimensión motivacional del deseo (subjuntivo). Lo deseable se transforma en energía transformadora y en generador de lo nuevo. Los imperativos retoman esta energía y la organizan en acciones concretas a realizar.

1.2.3. Como último aspecto de esta argumentación, nos parece muy importante, presentar las conclusiones elaboradas a partir de un estudio sistemático del uso de los distintos modos y tiempos verbales, para que podamos darnos cuenta del patrón modal de la sección:

- a. A pesar de que la sección tiene implicaciones prácticas evidentes, el modo imperativo como marcador de orientaciones éticas es prácticamente nulo con solo una incidencia de 4 apariciones en 6.12, 13, 19.
- b. Los tiempos aoristo y presente del indicativo dominan la sección pero alternadamente: de 5.1-7.13 el tiempo aoristo es dominante; de 7.14-8.28 domina el tiempo presente para luego ceder paso de nuevo al aoristo a partir de 8.29.

- c. El subjuntivo tiene una función menor en toda la sección vinculado sobre todo a las preguntas de tipo diatriba en 6.1 y 15, al sentido de propósito 5.20, 21; 6.1, 4, 6; 7.4, 13; 8. 4, 17 y a las oraciones condicionales en 7.2 y 3. Como ya dijimos 6.4c tiene una doble función en cuanto a expresar propósito y exhortación al mismo tiempo.
- d. El tiempo futuro indicativo tiene una frecuencia moderada en toda la sección desapareciendo casi por completo en el capítulo 7. El sema dominante en este tiempo es el relacionado con “vida”.

De este análisis podemos concluir que la sección presenta cuatro elementos tensionales básicos: los hechos fundantes marcados por el indicativo aoristo, la condición crítica del presente sugerida por el presente indicativo, la expectativa por el nuevo momento que está aconteciendo, se expresa mediante el tiempo futuro, y la propuesta alternativa señalada por algunos de los subjuntivos e infinitivos con sentido de propósito como en 7.4-5.

El discurso en esta sección tiende a impulsar al auditorio hacia la novedad de vida por medio de estas tensiones, las cuales permiten generar energía para realizar, de forma integral, el cambio propuesto. La baja frecuencia del imperativo muestra que no hay intención de construir un discurso ético que nazca de la organización de la vida a partir de los deberes y derechos adquiridos por el auditorio mediante el bautismo, por ejemplo en 6.1-11.

### 1.3. *Los límites del texto*

Otro punto central dentro de nuestra discusión con Álvarez-Verdes, quien nos ha servido como referente, tiene que ver con la delimitación de su objeto de estudio. Este autor basa su análisis y sus conclusiones aislando el capítulo 6 de su entorno literario. Esto nos parece incorrecto y queremos a continuación mostrar cómo la unidad del discurso que abarca el capítulo 6 es parte de la sección 5.1-8.39. Esta sección tiene una unidad que, en su conjunto, puede ser relacionada con el plano mayor de la carta. La implicación hermenéutica que se deriva de aquí es la imposibilidad de interpretar adecuadamente 6.4c sin hacer referencia a todo el contexto de esta unidad del discurso paulino (5.1-8.39).

1.3.1. La primera marca de la sección es la expresión: del Señor nuestro Jesús Cristo. Esta expresión aparece en los siguientes versos de la carta:

1.4 del Jesús Cristo Señor Nuestro  
1.7 y del Señor Jesús Cristo

5.1 Por medio del Señor Nuestro Jesús Cristo  
5.11 Por medio del Señor Nuestro Jesús Cristo  
5.21 Por medio de Jesús Cristo Señor Nuestro  
6.23 en Cristo Jesús el Señor Nuestro  
7.25 por medio de Jesús Cristo Señor Nuestro  
8.39 en Cristo Jesús el Señor Nuestro

13.14Al Señor Jesús Cristo  
15.6 del Señor Nuestro Jesús Cristo  
15.30por medio del Señor Nuestro Jesús Cristo

Se puede observar que esta expresión está repartida en tres secciones diferentes: la introducción 1.1-7; la sección aquí estudiada 5.1-8.39; y la sección exhortativa y final 13.14; 15.6, 30. La ausencia de esta expresión de

las secciones inmediatamente anteriores y posteriores a la nuestra, determina la primera marca de límites de sección y la más importante. La expresión abre la sección en 5.1 y la cierra en 8.39, además aparece en la conclusión de los capítulos 5, 6 y 7. La forma en que está distribuida esta expresión le da unidad a la sección que estudiamos.

1.3.2. La segunda marca en importancia es el grupo de palabras relacionadas con espera y esperanza: “*elpis*” (esperanza) “*elpizo*” (esperar), “*apekdechoma*” (esperar con ansia/anhelar). Estas aparecen en las siguientes citas:

- 4.18 esperando contra toda esperanza (BJ)
- 5.2 y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios (BJ)
- 5.4 mas la persistencia; virtud probada, y la virtud probada, esperanza (TL)
- 5.5 pero la esperanza no decepciona ((TL)
- 8.19 pues la ansiosa espera de la creación la revelación de los hijos de Dios anhela con intensidad. (TL)
- 8.20 La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió en la esperanza. (BJ)
- 8.23 y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo (BJ)
- 8.24 Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? (BJ)
- 8.25 Pero esperar lo que no vemos,

es aguardar con paciencia (perseverancia).  
(BJ)

- 12.12 con la alegría de la esperanza (BJ)  
 15.4 para que con la paciencia y el consuelo  
 que dan las Escrituras mantengamos la  
 esperanza. (BJ)  
 15.12 En él pondrán los gentiles la esperanza (BJ)  
 15.13 El Dios de la esperanza os colme de todo  
 gozo  
 y paz en vuestra fe,  
 hasta rebosar de esperanza por la fuerza del  
 Espíritu Santo. (BJ)  
 15.24 cuando me dirija a España...  
 Pues espero veros al pasar (BJ)

Nos interesa resaltar la concentración de este grupo de palabras que se encuentra en 5.2-5 y en 8.19-25. Aquí emergen relaciones con otras palabras como “*hupomone*” (perseverar/ser paciente 5.3, 4 y 8.25); así también la expresión en 5.2 la gloria del Padre en contraste con 8.21 la gloria de los hijos de Dios.

Aunque el término esperanza aparece en 4.18 esto no menoscaba nuestro argumento de considerarla un marcador importante. En Ro 4.18 “esperanza” se refiere a Abraham que es el telón del fondo del argumento de nuestra sección debido a la aparición del participio “dando vida-que da vida” en 4.17. Este será luego retomado en 8.11 y explica la actividad vivificadora de Dios. Actividad manifiesta con toda claridad a lo largo de la sección 5.1-8.39. El espíritu de este participio se expresa en 8.11:

y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros



Otra expresión que se repite en ambas secciones y que aparece en los versos mencionados arriba es “*ou monon*” de (mas no solo) “*alla ka*” (sino también) (5.3; 8.23).

1.3.3. El tercer marcador relevante es la palabra “*katakrima*” (condenación) porque aparece únicamente en esta sección en todo el N.T.:

- 5.16 Y no sucede con el don como con las consecuencias del pecado en uno solo; porque la sentencia, partiendo de uno solo, lleva a la condenación, mas la obra de la gracia, partiendo de muchos delitos, se resuelve en justificación
- 5.18 Así pues, como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno solo procura toda la justificación de vida.
- 8.1 Por consiguiente ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús

1.3.4. El cuarto marcador es el verbo “mello” (estar a punto/espera/haber/deber) que aparece en:

- 4.24 sino también a nosotros, quienes hemos confiado, los que creemos en el que levantó a Jesús el Señor nuestro de los muertos (Traducción Literal: TL)
- 5.14 Con todo, reinó la muerte desde Adam hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una trasgresión semejante a la de Adán el cual es figura del que había de venir (BJ)
- 8.13 si pues, según la carne vivís,

- estáis a punto de morir,  
 mas si según el espíritu  
 las acciones del cuerpo matasteis,  
 viviréis (TL)
- 8.18 pues considero  
 que no son dignos los sufrimientos de  
 momento presente frente a la gloria  
 que está a punto de ser revelada a los hijos  
 de Dios (TL)
- 8.38 Pues estoy seguro que ni la muerte ni la  
 vida,  
 ni los ángeles ni las autoridades ni lo  
 presente  
 ni lo que está por venir ni los poderes (TL)

Aunque con diferentes referentes, este verbo aparece únicamente en estos versos de la carta, por eso es relevante para establecer las relaciones entre los capítulos 5 y 8. El hecho de que vuelva a aparecer vocabulario semejante en la última sección del capítulo 4 señala la relación de este en su última subsección (4.18-25) como puente con el capítulo 5.

1.3.5. El quinto marcador es la palabra “hijo” referido a Cristo:

- 1.3 acerca de su hijo  
 1.4 hijo de Dios  
 1.9 del hijo de Él
- 5.10 del hijo de Él  
 8.3 Dios a su propio hijo...  
 8.29 del hijo de Él  
 8.32 a su propio hijo

La palabra “hijo” también aparece en 8.14, 19; 9.26 relacionado con la condición de ser hijos de Dios. También en 9.9, 27 en donde en el primer caso se refiere a un hijo nacido de Sara y en el segundo a la expresión general “hijos de Israel”. Por esta razón se

subraya la fuerza de la expresión hijo de Dios en los capítulos 5 y 8.

1.3.6. El sexto marcador es el verbo “sozo” (vivir/salvar/liberar) que aparece en Ro 5.9, 10; 8.24; 9.27; 10.9; 11.14, 26:

- 5.9 viviremos
- 5.10 viviremos
- 8.24 seamos liberados
  
- 9.27 será salvado
- 10.9 seas salvado
- 11.14viviré
- 11.26será liberado

1.3.7. El séptimo marcador de esta sección es la palabra tribulación (*thlipsis*) que aparece cuatro veces en la carta:

- 2.9 tribulación
- 5.3 las tribulaciones, la tribulación
- 8.35 tribulación
- 12.12la tribulación

Estos siete marcadores principales han sido seleccionados a partir del criterio de baja frecuencia de aparición en la carta y de concentración en ambos capítulos 5 y 8 y de escasa o ninguna en los capítulos 6 y 7.

Por el criterio inverso, un marcador que aparece en las secciones inmediatamente anterior y posterior es el sustantivo “*sperma*” (semilla, simiente, descendencia):

- 1.3 simiente de David según la carne
- 4.13 la simiente de Él
- 4.16 la simiente
- 4.18 la simiente tuya
- 9.7 Ni por ser simiente de Abraham

todos son hijos,  
 sino en Isaac será llamada a ti simiente  
 9.8 simiente  
 9.29 simiente  
 11.1 de la simiente

Otra marca importante en este mismo sentido es la que se deriva del núcleo semántico fe/creer: El verbo creer aparece en Ro 1.16; 3.2, 22; 4.3, 5, 11, 17, 18, 24; 6.8; 9.33; 10.4, 9, 10, 11, 14 (2x), 16; 13.11; 14.2; 15.13. Observemos que solo aparece una vez en la sección 5-8 en 6.8. El sustantivo, por su parte, sucede en Ro 1.5, 8, 12, 17 (2x); 3.3, 22, 25, 26, 27, 28, 30 (2x), 31; 4.5, 9, 11, 12, 13, 14, 16 (2x), 19, 20; 5.1, 2; 9.30, 32; 10.6, 8, 17; 11.20; 12.3, 6; 14.1, 22, 23 (2x); 16.26. El sustantivo aparece únicamente dos veces en nuestra sección: 5.1, 2.

Con estos indicadores podemos aportar suficiente evidencia que establezca la relación entre los capítulos 5 y 8, los capítulos 6 y 7 están, por así decirlo, contenidos en este contexto y forman parte de un discurso bien articulado. Por esta razón el capítulo 6 no puede ser correctamente comprendido por sí mismo, se requiere esclarecer las múltiples relaciones en toda la unidad para, así, captar la profundidad del argumento paulino.

#### *1.4. La estructura de la sección 5.1-8.39 y las estructuras de las subsecciones<sup>18</sup>*

---

La metodología exegética aquí utilizada es el criticismo retórico. Este acercamiento busca identificar los patrones del texto que se dan por el uso de la repetición de términos y el orden de esa repetición. Se requiere de un análisis sistemático del texto griego de modo que, se pueda comprender su estructura. Es decir, cómo, por medio del orden de las repeticiones de

palabras, frases o ideas, el autor establece una red de relaciones cuya coherencia no se vincula con la lógica lineal que predomina en nuestra cultura literaria hoy. En un sentido lo que para nosotros sería cacofonía, era en la retórica, un principio estético. Esto se podrá ver con claridad cuando mostremos la estructura retórica de la sección completa y de las diferentes subsecciones en el Apéndice.

Si bien es cierto, existen múltiples formas de organizar el material disponible en un texto y por ende, existe un claro elemento subjetivo, también lo es el hecho de que, un discurso que ha sido preparado cuidadosamente, ofrece indicadores propios que permiten un buen nivel de análisis objetivo para lograr resultados sostenibles por medio de la prueba literaria. Este esfuerzo tiene como objetivo ubicar la red de relaciones en donde 6.4c se articula en el argumento de la sección.

El punto de partida para nuestro trabajo fue establecer los vínculos formales entre el capítulo 5 y el 8. Como resultado encontramos una afinidad de vocabulario entre 5.1-11 y 8.1-39. Esto implica que ambas secciones se complementan. En 5.1-11 se habla de la nueva relación de paz y reconciliación con Dios y en 8.1s. se acentúa la nueva relación de ser “hijos”. Queda fuera de la subsección 5.1-11 el vínculo que se establece por medio de la palabra “*katakrima*” (“condenación”) que aparece únicamente en 5.16, 18 y 8.1 en todo el Nuevo Testamento. Sin embargo, luego de analizar los contenidos de 5.12-21 encontramos que esta segunda subsección tiene mucha más relación con 6.12-23 como veremos más adelante. Hemos decidido, en consecuencia, separar en dos partes el capítulo 5: 5.1-11 (en relación con capítulo 8) y 5.12-21 (en relación en el capítulo 6). Presentamos los resultados del análisis de las secciones 5.1-21 con 8.1-39. Para esto existen cinco puntos de relación estructural:

1. 5.1: por medio del Señor nuestro Jesús Cristo  
8.39: en Cristo Jesús el Señor nuestro
  
2. 5.2-5: y nos gloriamos en la esperanza  
de la gloria de Dios  
y no solo eso;  
nos gloriamos hasta en las tribulaciones  
sabiendo que la tribulación engendra la  
paciencia  
y la paciencia, virtud probada;  
y la virtud probada esperanza  
y la esperanza no falla,  
porque el amor de Dios ha sido derramado  
en nuestros corazones  
por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.  
8.24-25: Porque nuestra salvación es en esperanza;  
y una esperanza que se ve, no es  
esperanza,  
pues ¿cómo es posible esperar una cosa  
que se ve?  
Pero si esperamos lo que no vemos,  
aguardamos con paciencia.
  
3. 5.6: cuando aún en el tiempo  
8.18: del tiempo presente
  
4. 5.10: del hijo de Él  
8.3, 29, 32: a su propio hijo  
de su hijo  
de su propio hijo
  
5. 5.16-18: 5.16 y no sucede con el don  
como con las consecuencias del  
pecado de uno;  
porque el juicio, partiendo de uno,  
lleva a la condenación,  
mas la obra de la gracia,  
partiendo de muchos delitos,  
se resuelve en justificación.  
5.18 Así pues, como el delito de uno

atrajo sobre todos los hombres la  
condenación,  
así también la obra de justicia de uno  
procura a todos la justificación que da  
la vida.

8.1: Por consiguiente, ninguna condenación  
ya sobre los que están en Cristo Jesús.

Separando el marcador 5 y revisando el apartado 1.3 *Los límites del texto* podemos, con confianza, vincular 5.1-11 como apertura de la sección con 8.1-39 como cierre. Cierre largo y que aporta vocabulario y temáticas que profundizan los temas de 5.1-11. La reconciliación anunciada en 5.1ss se expresa en términos mucho más profundos y relacionados con las luchas que la fe cristiana debe enfrentar en el capítulo 8 en el contexto histórico de Pablo. Estas luchas se asumen con esperanza en la revelación de la gloria de los hijos de Dios (8.18-21) y en la presencia del Espíritu. Encontramos el vínculo más importante en la mención de la palabra esperanza tanto en 5.2 como en 8.24-25, en esta última cita se relaciona con la “espera ansiosa” (“*apekdechometha*”).

Lo anterior implica que debemos dividir en dos el capítulo 5 y ubicar 5.12s. con relación a una nueva temática. Romanos 5.12 rompe con el hilo argumentativo de la subsección anterior que sigue los senderos de la paz y reconciliación con Dios mientras en 5.12 se inicia la argumentación del origen de la entrada del pecado y la muerte al mundo. Tres elementos principales nos han permitido observar una relación importante entre 5.12-21 y 6.12-23. El primero tiene que ver con la inclusión que se forma a partir del verbo “reinar” formada por 5.21: “para que así como reinó el pecado en la muerte” y 6.12: “Entonces, no reine el pecado en vuestros cuerpos mortales”. Dicho verbo aparece únicamente 3 veces en Romanos: 5.17, 21 y 6.12, la afinidad entre 5.21 y 6.12 es obvia debido al objeto “pecado” que sigue a cada verbo.

El segundo elemento es la palabra “justicia” que también aparece con particular abundancia en estas dos subsecciones de la sección 5.1-8.39. Así en 5.17, 21; 6.13, 16, 18, 19, 20, y una sola vez en 8.10 (otras apariciones en Ro: 1.17; 3.5, 21, 22, 25, 26; 4.3, 5, 6, 9, 11, 13, 22; 9.28, 30, 31; 10.3, 4, 5, 6, 10; 14.17). La importancia de esta palabra se acentúa al valorar su ausencia del capítulo 5.1-11, 6.1-11, 7.1-25 y casi por completo en el capítulo 8. Por tanto, la consideramos un marcador relevante para establecer la relación entre estas dos subsecciones.

El tercer elemento es el término “*carisma*” (don) que aparece en 5.15, 16 y 6.23 (también 1.11; 11.29; 12.6). Este término juega un papel teológico muy relevante en 5.15 y 16 y esto lo hace resaltar en relación con la ausencia del término en su contexto literario hasta reaparecer en 6.23. Podemos señalar una subestructura que va de 5.12 hasta 6.23b + (c). Siendo 6.1-11 por sus características literarias y teológicas el centro de esa subestructura. Entonces:

- a. 5.12-21 Entrada del pecado y de la muerte al mundo
- b. 6.1-11 El viejo hombre fue cocrucificado para destruir el cuerpo de pecado
- a'. 6.23b + (c) La liberación del pecado tiene fruto de santidad para vida eterna

El centro de toda la sección está conformado por 6.23c-7.6. En esta subsección todo cambia, desde el género literario hasta el vocabulario. Pero, sobre todo, la estructura ideológica de la analogía aquí presentada (caso que analizaremos más adelante).

La siguiente subsección es 7.7-25 cuya temática gira en torno al pecado, haciendo eco de 5.12ss. Pero esta vez el pecado se analiza de una manera más íntima, usando la primera persona del singular. Si 5.12ss habla



de toda la humanidad y del cosmos en 7.7ss emerge el “yo” como foco de reflexión. Una inclusión interesante se da entre los versos 12: “así que la ley es santa y el precepto santo, justo y bueno” y 14 “Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual”. El verso 13 procura explicar el propósito de la ley que, a fin de cuentas, fue tomada por asalto por el pecado, convirtiéndola en un instrumento para la plena manifestación del poder pecaminoso del pecado. Este verso muestra características muy diferentes a las presentadas por 7.7-12 y 14-25. El cambio de sujeto pasa del “yo” al “pecado” que es el gran actor. Así podemos diseñar una estructura de la siguiente forma:

- a. 7.7-12 sujeto: yo:  
Viviendo el pecado por el  
mandamiento  
yo morí
- b. 7.13 sujeto: pecado:  
El pecado usó el mandamiento  
para mostrar  
todo su poder pecaminoso
- a'. 7.14-25. sujeto: yo:  
Sé que no habita en mí lo bueno

El capítulo 8 tiene también una estructura quiástica que se puede identificar, si tenemos en consideración que, la subsección central 8.18-30 está dominada por la glorificación de los hijos de Dios 8.19 y 30, como esperanza, expectativa y espera ansiosa (8.24-25). El tono de esta subsección es apocalíptico así lo muestra la mención del término griego en 8.18 y 19 y el tenor total de la subsección.

Las subsecciones 8.1-17 y 31-39 tienen varios puntos de encuentro diferentes a 8.18ss y esto permite su interrelación. Así el término “condenación” (8.1) tiene eco en 8.34: “¿Quién es el que condena?”. También en 8.3: “Dios a su propio hijo envió en semejanza de carne de pecado” en relación con 8.32: “El que no perdonó a

su propio hijo". Ro 8.31-39 retoma, de un modo más adecuado, para enfrentar las crisis propias del seguimiento a Cristo, la condición expuesta en 8.1ss sobre la nueva condición de filiación con Dios por la que podemos gritar: Abba Padre.

La estructura de esta subsección queda de la siguiente manera:

- a. 8.1-17 No hay condenación para quienes Cristo liberó y viven en el espíritu.
- b. 8.18-30 Espera ansiosa de la liberación de los hijos de Dios.
- a'. 8.31-39 ¿Quién acusará a los elegidos de Dios?  
Dios es quien justifica.  
¿Quién condenará?

Ahora estamos en condiciones de proponer una estructura global para la sección. Esta estructura quedaría formada de la siguiente manera:

#### **A 5.1-11**

Habiendo sido justificados recibimos paz y reconciliación por la acción radical de la gracia de Dios en Cristo.

#### **B 5.12-5.21c-6.23b + (c)**

Si bien el pecado reinó para la muerte el reinado de la gracia les ha liberado del reinado del pecado para la justicia y la santidad y así para la vida.

##### **a. 5.12-5.21**

Así como por el pecado de uno todos murieron, así por la obediencia de Cristo los muchos fueron constituidos justos.

##### **b. 6.1-11**

Considérense muertos al pecado y viviendo para Dios en Cristo Jesús, sabiendo que nuestro viejo hombre ha sido cocrucificado para que fuera destruido el cuerpo de pecado de modo

que ya no sirvamos al pecado pues  
quien ha muerto ha sido justificado del  
pecado.

**a'. 6.12-23b + (c)**

Pues ahora, habiendo sido liberados del  
pecado y sirviendo a Dios tienen su fruto  
en la santidad y al final la vida eterna.

**C 6.23c-7.6**

La muerte en el cuerpo de Cristo  
nos libera de la ley  
para ser de otro  
para que fructificáramos para Dios.

**B' 7.7-25**

El pecado usó la bondad de la ley  
y del mandamiento  
para manifestarse con todo su poder de pecado  
y provocarme la muerte.

**a. 7.7-12**

El pecado tomando ocasión del mandamiento  
actuó en mí toda concupiscencia  
y cuando este vivió yo morí.

**b. 7.13**

El pecado manifestó  
todo su poder pecaminoso  
por medio del mandamiento  
causándome la muerte.

**a'. 7.14-25**

¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?  
Soy de carne y sé que no habita  
en mí carne lo bueno  
así yo en mí nous sirvo a la ley de Dios  
y en mi carne a la ley del pecado.

**A' 8.1-39**

Recibimos el espíritu de adopción  
porque Dios es el que justifica  
por eso, nada podrá separarnos del amor de Dios  
en Cristo Jesús  
pues la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús  
nos liberó de la ley del pecado y de la muerte  
y ahora somos sus hijos.

**a. 8.1-17**

Recibimos el espíritu de adopción  
que nos liberó de la ley del pecado  
y de la muerte y ahora podemos gritar:  
Abba Padre.

**b. 8.18-30**

Esperamos ansiosamente  
la liberación de los hijos de Dios

y por esta esperanza viviremos.

**a'. 8.31-39**

Dios es el que justifica  
¿quién nos condenará?  
Nadie podrá apartarnos del amor de Dios  
en Cristo Jesús señor nuestro.

Esta estructura nos permite observar el tejido general del texto desde el punto de vista de los marcadores literarios, que quién escribió, dejó como señales del camino de su pensamiento. Lo que podemos concluir es, en primer lugar, que la sección 5.1-8.39 está fuertemente “armada” y que no puede ni debe ser seccionada sin considerar las múltiples relaciones que ella propone. En segundo lugar, que la subsección 5.12-6.23b + (c) no es la central en el contexto de todo el trozo. 6.4c pertenece a 6.1-11 que si es el centro del quiasmo de esta subsección.

Así, del estudio de lo particular (6.4c), pasamos a analizar lo general 5.1-8.39 para luego, volver sobre lo particular con nuevas luces y una mejor posición relacional con el desarrollo del pensamiento expuesto en este discurso que, a su vez, está articulado al discurso mayor de la carta. Es necesario profundizar, entonces, dentro de la dinámica del pensamiento expuesto en toda la sección para poder ubicar, como un nudo en esa red de relaciones, el texto que estudiamos. La estructura nos permite entrar a la teología de la sección con una guía literaria adecuada.

*1.5. Análisis teológico de la  
sección Ro 5.1-8.39*

---

A lo largo de estas páginas hemos sostenido la hipótesis de que el subjuntivo de 6.4c debe entenderse dentro del ámbito de la potencialidad y no como un imperativo, esto, aparte de los elementos de prueba que

hemos aportado, tiene que verse en el contexto de la sección, trascendiendo la visión reduccionista de Álvarez-Verdes que se conforma con el análisis del capítulo 6. Procederemos, ahora, a señalar las líneas teológicas fundamentales de la sección según aparecen articuladas dentro de la estructura por subsecciones. Vale, sin embargo indicar, que este acercamiento global a la estructura 5.1-8.39 tiene, como propósito, permitir un mayor campo de visión. Luego, podemos con mayor seguridad cerrar este capítulo con la exégesis más profunda de 6.1-11 que es la subsección en donde está articulado nuestro pasaje de estudio Ro 6.4c. Pasamos inmediatamente a analizar los aspectos teológicos que aporta la sección 5.1-8.39.

### *1.5.1. La gracia vivificadora de Dios: Himno a la Paz.*

“Habiendo sido justificados, entonces, de la fe” (5.1) es la frase de apertura de este himno a la paz y la reconciliación que abre la sección. Esta frase es el resultado lógico de la reflexión que inicia en 4.1 sobre Abraham y tiene como tema la justificación de los impíos (4.5)<sup>19</sup>. Ha creado Pablo un nuevo punto de referencia para comprender la Escritura y la tradición, por ende, apuntala un bastión que sostiene su teoría de la gracia cuya clave, hemos dicho, está en 4.17. La paz es un nuevo estado del ser humano que vive en la fe. Junto a la paz Ro 5.9-10 pone la reconciliación. Ahora “tenemos libre acceso a esta gracia en la que permanecemos” (5.2) y en consecuencia ha cesado la enemistad gracias al amor de Dios 5.5, 8. El tema de la esperanza aparece en 5.2-5 y se proyecta hasta el capítulo 8 como ya hemos señalado antes. El tema de la esperanza es central en la sección. En 5.2 aparece como “nos gloriamos (en la gracia en la que permanecemos) por la

esperanza de la gloria de Dios”, mientras que en 8.24 su objeto es la salvación (tiempo futuro) y tiene como referente el verso 23 que en su línea final trata sobre la liberación del cuerpo. Es la esperanza el punto que atrae la totalidad del discurso y lo dinamiza. Se funden en este tema la cuestión escatológica y apocalíptica que Käsemann subraya con tanta fuerza en su comentario a los Romanos:

Como la resurrección, la imagen divina es para él en primer lugar un predicado cristológico, el cual, aparte de la tradición divergente en 1Co 11.7, es transferido al cristiano solo apocalípticamente. Aquí de nuevo la prueba de fe resiste a una escatología realizada sin protección. Por otro lado, lo apocalíptico hace posible el desarrollo del motivo antropológico como en 1Co 15.49. Las luchas del tiempo presente bajo la égida del Mesías retrotransforma a los creyentes a la imagen perdida de Adam (8.19-29; 2Co 4.7-18). Se puede hacer referencia, entonces, al amanecer de la gloria de los hijos de Dios tal y como esta viene sobre la humanidad<sup>20</sup>.

Luego de la apertura, pasamos a una nueva subsección mayor en donde 5.12-21 abre la problemática generada por el pecado, es decir, la presencia asoladora de la muerte. La nueva condición de paz obliga a volver la vista atrás para observar el imperio del pecado y de la muerte, ambos correlatos inseparables, originantes de la condición presente de los seres humanos. La paz ha tenido un costo cósmico, de igual modo que cuando el cosmos fue invadido por la muerte por medio de la acción de uno (5.12) subyugando a todas las personas. La discusión sobre el cómo hemos participado de la relación pecado-muerte después de la transgresión de Adán ha tenido diferentes

alternativas de interpretación como lo señala Alleti: “(a) este Adán en quien (o ‘a causa de quien’) todos pecaron (relativa), (b) situación en la que (= sobre la base de la cual) todos pecaron (relativa), (c) dado que (o ‘por el hecho de que’) todos pecaron (causal), (d) dando como resultado que todos pecaron (consecutiva).”<sup>21</sup>. Este autor prefiere la opción “b” debido a que considera que está en consonancia con el contexto, en especial, con la explicación sobre la oposición de Adán-Cristo (vv. 15-19).

La discusión sobre este punto es básica si consideramos que se trata de entender la fuerza abrumadora del pecado sobre la especie humana. La irrupción del pecado y de la muerte por medio de uno debía quedar reducida a quien pecó pero la presencia inmisericorde de la muerte obliga a Pablo a considerar que aún antes de la llegada de la ley, el pecado ya había logrado un dominio profundo sobre los seres humanos. La clave para entender el argumento de Pablo es el verso 15 “pero reinó la muerte desde Adán hasta Moisés también sobre los que no habían pecado de una manera similar a la transgresión de Adán”. No se puede especular, ni Pablo lo intenta, sobre el por qué y el cómo de esta continuidad de la muerte en un contexto en donde no había aparecido la ley para determinar qué es y qué no es pecado. El hecho es innegable y está atestiguado a lo largo de las historias del Génesis que él tiene en mente en todo momento desde su trabajo exegético y teológico con la figura de Abraham en el capítulo 4. “Todos pecaron” no es sino una constatación de los hechos atestiguados en la misma escritura. Pero el poder terrible del pecado es tal que en el capítulo 7 verso 13 se indica que aún este logró apropiarse de la bondad del precepto para llevar al ser humano a la muerte.

Tiene razón Wilckens al decir:

En lugar de tratar del pecado de Adán, se habla 'del pecado' que ha 'entrado' a través de él al mundo. "he amartia" (el pecado) aparece como una persona distinta que Adán, mediante el que ha logrado 'entrar' en el mundo, como soberana de éste, tal como se desprende de v. 21. No obstante, la afirmación no es de tipo mítico. Se puede decir, más bien, que Pablo, con la mirada puesta en Gén 3 percibe inmediatamente la consecuencia universal de la acción de Adán, con cuyo pecado comenzó el pecar de todos (v. 12d). Esta es sin duda la razón por la que no aparece el nombre Adán. El pecado no puso su mirada sobre él como individuo, sino desde un principio en el mundo: el cosmos es el lugar de su actuación. Y "dia henos hanthrôpou eiselthen" (por un hombre...entró) sugiere casi la idea de que Adán se limitó a dar al pecado la oportunidad de entrar en el mundo, oportunidad que ha buscado siempre. En este orden de cosas, la acción de Adán tiene una importancia especial frente a todo pecado posterior: en cuanto que en su pecado permitió al pecado que entrara en el mundo, le creó un acceso a todos los hombres. Así, al hablar 'del pecado' se subraya el carácter supraindividual, universal de todo pecar<sup>22</sup>.

Dejando de lado el problema del carácter mitológico que Wilckens rechaza a causa de su marco teórico y con el cual discrepamos, el resto de su pensamiento nos parece adecuado para reforzar lo que habíamos dicho antes. La evidencia de la muerte de los ancestros en el Génesis implica la presencia del poder del pecado aún antes de la ley. Este hecho se superpone a cualquier otra explicación especulativa que Pablo evita. Tiene que



darse una ambigüedad debido al problema que representa el hecho de que la muerte tenga acción aún antes de la ley y por eso 7.8-9: ¿es Dios injusto? No, el problema es que el pecado es un poder cósmico y su accionar se expresa en la muerte. La muerte es el paradigma de la acción cósmica de la irrupción del pecado en el mundo.

### 1.5.2. El reinado de la gracia como liberación para la justicia.

El resto de la sección 5.12-21 está dirigida a mostrar cómo Dios actuó en una perspectiva opuesta al principio retributivo de pecado-condena. Si el pecado es una fuerza que domina el orden del mundo, ahora emerge el don como su contraparte en un hombre: Jesucristo (v. 15-16). Esta nueva situación abre un espacio acorde con la primera sección que habla de paz y reconciliación. La solidaridad en la participación del advenimiento de un nuevo poder genera que, donde abundó el pecado, sobreabunde la gracia (v. 20). El verso 21 completa y clarifica la actual situación de los seres humanos. Allí la tensión entre el aoristo y el subjuntivo supone la apertura creada por un nuevo poder “la gracia reine por la justificación para vida eterna por medio de Cristo Jesús señor nuestro”. El apelativo a Jesús como Señor refuerza esta idea de la llegada de un nuevo poder al mundo y de la emergente transformación de las condiciones anteriores donde dominó la muerte como señora única del cosmos.

El tema del pecado integra dos subsecciones mayores como hemos visto en la estructura general de la sección. Así 5.12-6.23 expresa la problemática del pecado en su acción global sobre el cosmos y cómo esta le ha liberado el poder de la muerte. El capítulo 5.12ss retoma el fundamento originante de la entrada del

pecado y con este de la muerte. El capítulo 6 inicia con una pregunta que resume dos elementos: las conclusiones que se pueden derivar de los argumentos anteriores y lo que se supone, el auditorio, percibe de este tipo de reflexión o lo que está viviendo a causa de ella. Esta pregunta conforma un grupo de cuatro cuestiones fundamentales: 6.1, 15; 7.7, 13. Las dos primeras tratan sobre el pecado mientras las dos segundas tienen como problemática la ley. Las divisiones que proponemos para el capítulo 6 son: 6.1-11 y 12-23b<sup>23</sup>. La primera subdivisión tiene como eje la destrucción del cuerpo de pecado (vv. 6-7) y por ende, la justificación del pecado. La profundidad de la argumentación estriba en la transformación del sentido de la vida que se da en la muerte en Cristo. Ahora, quienes han creído y han sido bautizados son muertos vivientes para Dios (v. 11). Dado que la muerte ha sido el producto de la acción destructiva del pecado y todo ser humano se haya prisionero sin esperanza, la unión en la muerte de Cristo por el bautismo es un pasaje hacia otra realidad en donde, el poder del pecado, ya no tiene capacidad de actuar como poder destructivo. A modo de resumen podemos citar a Wilckens:

'El cuerpo de pecado' somos más bien nosotros mismos; nosotros como 'hombre viejo', en la medida en que en nuestro obrar realizábamos lo que somos. Sin embargo, la formulación encierra otra diferenciación: 'nosotros mismos', en cuanto que como 'hombre viejo' hemos sido cocrucificados con Cristo y aniquilados como 'cuerpo (perteneciente) al pecado', hemos sido liberados del dominio del pecado sobre nuestro cuerpo, de manera que no sirvamos más al pecado como esclavos. Si fuimos 'el cuerpo (perteneciente) al pecado', se distingue ahora entre nosotros y 'el pecado' como poseedor de nuestro cuerpo; y si, como

'hombre viejo' estamos muertos plenamente y nuestro 'cuerpo de pecado' está aniquilado verdaderamente, hemos sido liberados igualmente del pecado.<sup>24</sup>

Es tal experiencia de liberación (que permea toda la actividad humana y la lanza a una vida alternativa fuera del orden presente, mientras al mismo tiempo se vive dentro de él) la que nos hace ver la importancia de comprender el subjuntivo 6.4c como una invitación a vivir en la potencialidad de lo nuevo. La fuerza exhortativa que impulsa a buscar la novedad de vida, tiene como objetivo, reinterpretar el significado vivencial de la liberación expresada en el bautismo: hemos muerto, pero tenemos delante la apertura de una vida alternativa a la que se nos insta a participar. Este es el corazón de la esperanza escatológica y lo que le da energía al auditorio para avanzar en el presente lo que anhelamos apasionadamente (futuro). Este es el centro de la subsección 5.12-6.23b, aquí el bautismo se levanta como símbolo de lo nuevo de donde "quien ha muerto ha sido justificado del pecado". Esta es la clave, si la muerte entró al mundo y le dio forma por el poder de generar muerte a todas las personas, ahora nuestra muerte en Jesucristo se transforma en destructora de toda muerte y por ende en generadora de vida.

La tercera subsección 6.12-23 trata sobre el problema de los poderes dentro de la nueva realidad que se está viviendo de forma escatológica: el ahora de Dios tiene como primer fruto la liberación del pecado volviéndonos hacia Él como camino de vida (6.22). La muerte en Cristo ha generado vida y una vida que impulsa a poner los miembros como armas de la justicia (6.13), haciéndonos siervos de la justicia y la santidad. Palabras como reinar, señorear, obedecer, ser esclavizado o ser liberado conforman el mundo simbólico aquí. Pero se da un paso más que vincula este capítulo con el capítulo 7 y es la aparición de la palabra ley en el verso 15 que es el centro del quiasmo.

### 1.5.3. Muerte y liberación de la ley.

El centro de la sección 5.1-8.39 es 7.1-6. Ya desde el punto de vista literario se puede apreciar el cambio de ritmo y la forma, estamos ante un estudio de caso que ha tomado la imagen clásica del matrimonio y del adulterio. Pero de nuevo, aparece el recurrente tema de la muerte unido al de la pertenencia a un poder bajo el cual se está sujeto. 7.4a indica la condición presente “vosotros habéis muerto a la ley a causa del cuerpo de Cristo” y la consecuencia “para llegar a ser de otro”. Esta nueva condición refuerza el argumento que se ha venido reiterando sistemáticamente: la muerte como liberación del orden presente en donde domina el pecado-muerte-ley. Wilckens acertadamente ubica aquí la cuestión del bautismo mencionada en 6.3-8<sup>25</sup>. Falta el componente que el verso 5 aporta: la carne. Así dice Wilckens “se determina este cambio de soberanía mediante una nueva contraposición ‘en el ámbito (de poder) de la carne’ frente a ‘en el nuevo ámbito (de poder) del espíritu (7.5s)”<sup>26</sup>.

La contextualización que Wilckens hace del pasaje luego de esta cita me parece inadecuada pues no se trata de que esta nueva condición se interprete como permiso para el libertinaje: “Para el interlocutor judío se corrobora mediante esto el juicio de que aquí se propaga una abolición de la ley (3.31) y al mismo tiempo el libertinaje; que, por consiguiente, se invita al pecado (3.8; 6.1). Frente a todo esto, lo que Pablo pretende ahora es derivar el fin de la soberanía de la ley (6.14b) partiendo de la ley misma (v. 4). Para esto apela al conocimiento de la torá que tienen los destinatarios.”<sup>27</sup>. Nuestro punto de vista difiere como explicaremos a fondo en el capítulo siguiente. Pero, como adelanto, podemos decir que lo que sucede aquí es que se pierde un referente fundamental que ha organizado la vida de las comunidades: la ley. Por ende, lo que queda es un vacío que debe ser llenado y de allí que se asuman

diversas alternativas no solo en cuanto a la conducta, sino también en cuanto a la concepción del orden del mundo. Debemos entender la ley en sentido amplio como ordenamiento del cosmos en primera instancia, en su función sociocultural y en segunda instancia la torá como instrucción para la vida. En consecuencia, Pablo reconstruye el nuevo referente que considera válido para una situación nueva: “para así servir nosotros en novedad de espíritu y no en antigüedad de letra” (7.6b).

La analogía que propone aquí el autor toma un rumbo inesperado en el verso 4 que rompe con la lógica de la comparación. En el verso 1 se plantea la cuestión a discutir partiendo de la afirmación: la ley “señorea” únicamente durante el tiempo de vida del hombre. En consecuencia, los versos 2 y 3 exponen la imagen del problema del adulterio, esto es, que en tanto el varón vive la mujer no puede ser de “otro”, se debe a su marido y está bajo su ley (inversión en positivo de “queda obligada por la ley del marido” en el verso 2). Si el varón muere ella queda libre y puede vincularse a “otro”, recupera sus alternativas aunque dentro de un marco que no acepta la libertad individual.

En los versos 1-3 el acento recae en la situación de vida o muerte del varón, pero, en el verso 4, esto se invierte y se toma como centro de atención la condición de libertad o esclavitud que marcaba antes la situación de la mujer: “si llega a estar con otro varón...libre es de la ley, de la que no puede ser considerada adúltera llegando a estar con otro varón -traducción literal-” (v. 3) y “para llegar a ser de otro” (v. 4). Entonces, la analogía es insatisfactoria pues, la lógica exige que “Así, hermanos míos, también vosotros quedasteis muertos respecto de la ley por el cuerpo de Cristo” se refiera al varón que muere (vv. 1-3) y que permite la liberación de la mujer para llegarse a “otro”, no podría referirse a “vosotros” (“fuisteis muertos”). Pero esto es lo que sucede. El “fuisteis muertos” subvierte los términos de la analogía inicial (v. 1) que pretendía explicar el señorío

de la ley mientras el hombre vive, su muerte es la liberación de ella, la mujer.

La escogencia de la imagen de la mujer y su situación como esposa y/o adúltera es a todas luces una contribución a ver en la mujer un ejemplo tangible de la esclavitud cósmica y social al pecado y la muerte por medio de la ley. Ahora, el vosotros implícito en el verbo (ethanatôthete) establece la analogía con la mujer dado que al haber sido muertos para llegarse a otro es la consecuencia de la muerte del marido, sin embargo, aquí se desplaza el punto inicial de comparación y se ubica en la relación entre el “vosotros” y la mujer, al quedar fuera del ámbito legal del marido.

Este nuevo punto de comparación queda definido en 7.6a que está en paralelo con 7.2:

7.2 está atada a la ley	7.6a pero ahora fuimos liberados
mas si muriera el varón	de la ley muriendo
es liberada de la ley	en lo que éramos
del varón	sujetados

El objetivo de Pablo es señalar que se ha pasado de un “señorío” a otro, lo que también supone un aspecto fundamental que empata muy bien con la situación de las mujeres en la antigüedad: la libertad absoluta no existe, siempre dice referencia a un poder superior. En la analogía se transita de un primer nivel de casuística a un segundo nivel estructural de los poderes. Así 7.6b responde a 7.1. La ley, como poder fundante y fundamental que “señorea”, queda desplazada por la muerte del “vosotros” al “ser esclavos “nosotros” (sentido inclusivo absoluto, pues se abandona el “vosotros”) en novedad de espíritu y no en antigüedad de letra” (7.6b). Esto muestra un profundo sentido común en Pablo quien sabe que los poderes que dominan el cosmos no están anulados y por eso, el marido, que ha sido vinculado a la ley como poder dominante: “porque la ley señorea del

ser humano” 7.1, “de la ley del varón” 7.2, en realidad no ha desaparecido, aún vive. Pero la muerte de Jesús se ha encargado de invertir el significado de su poder y sus alcances en el mundo. Entonces la analogía no cae en la ilusión de anular completamente el poder vigente de la ley y por consiguiente de la muerte, sino que ubica al “vosotros” del texto en el contexto de una nueva realidad<sup>28</sup>.

En resumen, el centro de la sección ha comprimido el principio sobre el cual descansa la nueva experiencia humana de la gracia. Plantea la muerte de los poderes, en particular el de la ley que actúa sobre el mundo. Sin embargo, no se hace ilusiones. Revierte esta situación y descarga la analogía sobre la mujer que es esclava y, en tanto esté viviendo de ese modo, no puede crear alternativas.

Pablo, con un giro en el punto de comparación de la analogía, desplaza la muerte del varón (dominador) a la mujer (dominada) y, en ella, concentra nuestra experiencia de liberación como un eco de 6.3-9. En otras palabras, la muerte como analogía es subversiva y nos hace transitar del espacio del orden presente al orden naciente, en donde las personas esclavizadas participan de nuevas alternativas de vida. No es nada extraño, en este sentido que sólo en 6.4c y en 7.6b aparezca el término “kainoteti” (novedad). En el primer caso, en relación con vida y, en el segundo, en relación con Espíritu, haciendo de ambas un paralelismo que apunta a la nueva creación que se ha efectuado.

#### 1.5.4. El pecado se apropia del mandamiento, es el “espíritu” de la ley.

La subsección siguiente es 7.7-25<sup>29</sup> y tiene su centro en el verso 13 en donde el punto clave es la relación

entre el pecado-muerte y la ley-mandamiento. El pecado como poder dominante en el mundo ha tomado ocasión de la ley y del mandamiento (7.8a, 11) haciéndose uno con la carne y conduciendo al ser humano a la muerte. Este es el reconocimiento que Pablo expresa en 7.14: “yo soy carnal”. La discusión sobre la bondad de la ley (7.12, 14, 22) tiene que rendirse ante la fuerza del pecado que se manifiesta a través de ella. La fuerza de esta tensión se expresa sobre todo en 7.14-25 y en especial en los versos 22-25: “¿quién me libraré de este cuerpo de muerte?”

Toda la sección es antropológica como bien lo señala Käsemann<sup>30</sup> y expresa una profunda condición psicológica que muestra, sin lugar a dudas, la incapacidad del ser humano de transformarse a través de la ley. Es el pecado el que está detrás de ella. La ley es buena pero la condición carnal del ser humano es atizada por el mandamiento (vv. 7, 13) y por ende, no hay salida por ese camino que fue dado para el bien y ha conducido a la muerte. Pablo no rechaza la ley sino que la ubica dentro del ámbito del poder vigente del pecado.

Pero este poder “habita” en el ser humano (7.18a, 20) y esto enmarca la situación de muerte que envuelve al cosmos: el pecado ha penetrado en lo profundo del ser humano, a tal grado que, este, se debate entre dos leyes, aquella que busca agradar a Dios y la que ejercitan sus miembros (7.23). Dicha escisión interna, brutal, violenta es la que obliga a Pablo a poner como nuevo paradigma la muerte de Cristo. Muerte en la que nosotros mismos hemos muerto, es la única vía que encuentra para salir de la crisis. No hay otra salida para superar esta contradicción que lucha dentro del ser humano. La psicología contemporánea aportaría mucho con conceptos como alienación o incluso esquizofrenia para entender esta subsección. Pero Pablo no cuenta con tales herramientas para enfrentar la crisis y debe recurrir a lo que para nosotros hoy sería un lenguaje



dualista pero que, lejos de apartarnos de la realidad interna del ser humano, nos acerca a todas las personas por el hecho de encontrarnos prisioneros dentro de la misma situación.

La muerte en Cristo es la forma de integración que Pablo ofrece para superar la crisis de desintegración antropológica. Pero, esta integración antropológica en la muerte de Cristo, genera como resultado una nueva experiencia humana que, a su vez, lanza a la o las comunidades que escuchan este discurso, al reto de reconstruir un universo que ha perdido sentido y requiere otro que pueda ser habitable. Dicho de otro modo, se abre una nueva calidad de crisis antropológica. Se trata de la emergencia de una nueva creación que ha emergido luego de la muerte real de Jesús y de la simbólica de quienes han puesto su fe en él como camino. Ante la pregunta del v. 24 que expresa la rendición total ante la evidente situación del ser humano, se levanta la acción de gracias en el verso 25.

Wilckens señala sobre lo anterior:

Partiendo del horizonte inmanentista de vv. 7-23, la pregunta “¿Quién nos salvará?” solo tiene una respuesta “¡nadie!”. Toda respuesta positiva se contrapone a la “ley del pecado” con su sentencia de muerte escatológicamente definitiva. Cuando Pablo, sin solución de continuidad responde en v. 25a con la fórmula de acción de gracias, lo hace bajo un horizonte completamente nuevo: el del v. 6. Nadie sino Dios mismo podía rescatar de “este cuerpo de muerte” al irremediadamente perdido bajo la ley. Y Dios lo ha hecho en la muerte expiatoria y en la resurrección de Cristo. Así también, la acción de gracias a Dios solo podría ser “por medio de Jesucristo nuestro Señor”<sup>31</sup>.

### 1.5.5. Vivenciar lo esperado

El capítulo 8<sup>32</sup> en contraposición con el capítulo 7, desarrolla el tema del espíritu y como este es la nueva fuerza que orienta la vida de quienes están en Cristo. La escisión interna que se aprecia en el capítulo 7.7ss. ha quedado superada en el capítulo 8 por este nuevo elemento que emerge en el discurso de Pablo. La marca de la muerte (redundante desde el capítulo 5.12ss.) se transforma aquí en vida y vida según el Espíritu (8.15). La tensión varía entre aquella señalada antes: carne-ley-pecado-muerte por una nueva: carne-espíritu. “Katakrima” (“condenación”) es la palabra que vincula el capítulo 5.12ss. y el 8 (5.16, 18 y 8.1). La condenación ha sido abolida y ahora se abre una vida en libertad que espera ansiosa la completa revelación de los hijos de Dios (8.19). Pero, no solo la transformación de la condición del ser humano por el Espíritu es clave aquí, sino también su expectativa: la esperanza y la espera orientadas hacia la condición de la novedad que ha surgido en el cosmos. Toda esta enorme transformación proviene de la acción gratuita de Dios (8.32) que permite la conclusión del discurso: 8.35-38. Allí, a modo de cierre, aparece la cuestión de quién o qué logrará apartarnos del amor de Dios. Nadie-nada, es la respuesta que se vuelve así reacción contra 7.23.

El capítulo 8 explica el fondo de lo expuesto en el capítulo 5: ahora somos hijos de Dios y esta nueva condición es el producto de la paz y la reconciliación. En el ámbito de las prácticas humanas esto tiene profundas implicaciones apocalípticas. En consecuencia, como señala Heinrich Schäfer:

El término central es la *frónesis*. Este concepto (y el verbo derivado) se encuentra varias veces... (vv. 5, 6, 7, y 8). Es clave para entender la antropología en cuanto a la presencia y el efecto del

Espíritu Santo sobre la persona humana. Nosotros queremos entender *frónesis* como “actitud”, siendo que una actitud es algo que abarca todo el ser humano: su cuerpo, su afecto, y su razón. Tal actitud estructura, por tanto, la percepción, el juicio y la acción del ser humano. En la filosofía clásica *frónesis* combina pensar y querer. Se entiende -dicho de manera muy general- como una inclinación, una disposición activa hacia el bien. Una diferencia importante entre el uso griego y paulino es que Pablo no conoce solamente la *frónesis* hacia el bien, unida a las virtudes. El habla también de una *frónesis* hacia el mal; una actitud impregnada por lógica del viejo *aion*.

Esta diferencia es importante. Indica que -según la comprensión de Pablo- la actitud de una persona no responde a los impulsos de su ser más íntimo, su supuesto núcleo esencial que clasifica generalmente como bueno. La actitud más bien responde a la lógica del campo en que se encuentre; o sea -en última instancia- responde a la influencia que tienen los dos contrincantes sobre el ser humano. De este modo uno puede tener una actitud “según la carne” que equivale a auto-gloriarse, a pecado y a muerte; o uno puede tener una actitud “según el Espíritu” que equivale a justicia, a paz y a vida. Tales actitudes se viven en las más diversas esferas de la vida siendo que cobran formas muy diferentes. Pero hay que estar claro: no se comprende la idea si se piensa que las actitudes y disposiciones son algo generado adentro de la persona. Son generadas a través de las relaciones que la persona tiene con Dios y con los

demás. El ser humano es relación; se genera en relaciones o no es<sup>33</sup>.

Dicho de otro modo, el ser humano habita y es habitado por otra realidad que, le hace vivir, dentro de una esfera distinta al orden vigente como lo indica el verso 11:

Mas si el espíritu del que levantó a Jesús de los muertos habita en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo hará vivir también vuestros cuerpos mortales por medio del espíritu que habita en vosotros

“El Espíritu que levantó de los muertos a Jesús” es la clave para integrar toda la estructura antropológica y apocalíptica de la sección 5-8. Ahora, por medio de nuestra muerte en Cristo Jesús, pertenecemos a otro orden de cosas y dentro de este nuevo orden, la fuerza dominante es el Dios que levanta de los muertos y hace vivir. Esta fuerza es el Espíritu de Dios que queda marcado por su poder vivificante como ya se había mencionado en 4.17.

Estamos en el contexto de la visión apocalíptica paulina en donde los poderes que organizan el cosmos y que aún están vigentes quedan superados al pertenecer, la persona que está en Cristo, a otro orden que se desarrolla en medio de la historia y que se expresa en la vitalidad de la práctica de la justicia. Este es el contenido del concepto adopción (8.15b) y explica el sentido profundo de 7.1-6.

En resumen, todo el paisaje teológico de la sección 5-8 depende de la esperanza, de la transformación radical y total del cosmos que, ya está teniendo efecto dentro de la historia por medio de la vivencia de la fe en Aquel que da vida a los muertos y que salva a los débiles e injustos. El Dios que se manifiesta aquí da, por medio de su Espíritu, la fuerza para integrar al ser humano escindido por la fuerza del eón presente y condenado a

la muerte. La muerte de las personas en Cristo supone la ruptura con este orden y se levanta como un testimonio de vida nueva. Todo esto solo se puede captar en el ámbito de la esperanza. De ahí que nuestra lectura del subjuntivo en 6.4c cobra mayor fuerza si es leído dentro del contexto de toda la sección pues el verbo “caminemos” es una mezcla de motivación, exhortación y esperanza y por ende, una potencialidad que somos llamados a desarrollar. La lectura imperativa de este verbo nos pone en el contexto del viejo eon, pues allí, es donde el ser humano está escindido por el cosmos vigente cuya marca es la astucia de valerse de la ley para provocar la muerte. El subjuntivo tiene la capacidad de orientar nuestra vida hacia este nuevo mundo que se está creando en el seno del viejo eon y esta es la conclusión lógica a la que debemos llegar en una comprensión más compleja del bautismo en Ro 6.3-4.

### *1.6. Ro 6.4c en el contexto de Ro 6.1-11*

---

Como último paso de este capítulo nos parece fundamental comprender la subsección en donde se encuentra el texto que estamos estudiando. La delimitación de esta subsección se encuentra explicada, grosso modo, en la cita 23. En resumen, allí señalamos nuestra discrepancia con la forma como los autores han delimitado esta subsección incluyendo hasta el verso 14 para dar paso a las preguntas en 6.1 y 15 como marcadores de la delimitación. Existen otras marcas que cambian totalmente el panorama de una estructura.

Uno de los puntos más relevantes para cuestionar estas delimitaciones tradicionales está en la relación evidente entre 6.13 y 6.19. También sucede algo similar entre 6.14 y 6.16-18, solo que aquí la relación se da

entre el verbo “señorear” y la masiva aparición en 16-17 de términos que tienen que ver con obediencia que es la contraparte de este verbo. El verso 18 presenta la tensión entre los verbos libertar y esclavizar que están enmarcados dentro del contexto de la relación señor-esclavo. Si tomamos estos elementos relacionales como marcadores literarios para comprender la subsección 6.12-23, el verso 12 con el verbo reinar encuentra un eco muy fuerte en el verso 22: “mas ahora, habiendo sido liberados del pecado y siendo esclavizados para Dios”. Por esto, nos inclinamos a presentar una doble dimensión retórica en la estructuración de la sección total usando como marcadores las preguntas reflexivas de 6.1 y 15 y para la estructuración de las subsecciones estos otros juegos de marcadores literarios.

Dentro de la sección 6.1-11 el paradigma fundamental está construido a partir de la muerte y resurrección de Jesucristo. Este paradigma se expresa en la mención del ritual del bautismo. Sin embargo, este paradigma está recargado hacia el polo de la muerte. Polo que retoma la temática del capítulo 5.12ss. Para observar cómo se articula la estructura argumentativa es importante comprender la estructura literaria y a continuación presentamos los elementos que la conforman:

a. La relación entre 6.3-4, 6 con 9:

6.3 o ignorais que

6.9 sabiendo que

6.6. esto sabiendo

6.4 levantó Cristo de los muertos

6.9 levantando a Cristo de los muertos

b. La relación entre 6.5 y 8

6.5 Porque si nos hemos injertado en una  
muerte  
semejante a la suya  
también lo estaremos por una resurrección  
semejante

6.8 Y si hemos muerto con Cristo  
Creemos que también viviremos con él.

c. La relación entre 6.2 y 10:

6.2 ¡De ningún modo!  
Los que hemos muerto al pecado  
¿cómo seguiremos viviendo en él?

6.10 Su muerte fue un morir al pecado,  
de una vez para siempre;  
mas su vida, es un vivir para Dios

Estos marcadores nos ayudan a organizar el texto completo e identificar una estructura quiásmica de la subsección cuyo centro descansa los versos 6 y 7. La estructura a partir del griego queda de la siguiente manera:

A. 6.1 Entonces ¿qué diremos?  
permaneceremos en el pecado  
para que la gracia abunde

6.2 ¡De ningún modo!  
Quienes morimos al pecado  
¿cómo aun viviremos en él?

B. 6.3 Ignoráis que,  
cuantos fuimos bautizados  
en Cristo Jesús,  
En la muerte de él fuimos

bautizados

6.4 fuimos junto con él sepultados,  
en consecuencia, con él,  
por medio del bautismo en la

muerte

para que así como levantó  
a Cristo de entre los muertos

- por la gloria del padre  
así también, nosotros,  
en novedad de vida caminemos
- C. 6.5 pues si unidos a él hemos sido,  
de una misma manera,  
en su muerte,  
así también, en su resurrección  
seremos
- D. 6.6 esto sabiendo  
que nuestro viejo ser  
humano  
ha sido juntamente  
crucificado  
para que se destruya el  
cuerpo de pecado  
para no más servir nosotros  
al pecado
- 6.7 pues el que ha muerto  
ha sido justificado del  
pecado
- C' 6.8 pero si morimos con Cristo  
Creemos  
que también viviremos con él
- B' 6.9 sabiendo  
que Cristo fue levantado de entre  
los muertos  
Ya no muere  
La muerte, de/sobre él no señorea
- A' 6.10 pues el que ha muerto  
al pecado murió de una vez por todas  
mas el que vive  
vive para Dios
- 6.11 así también ustedes considérense a  
ustedes mismos estar muertos  
verdaderamente al pecado  
pero viviendo para Dios en Cristo Jesús

Los versos centrales de la sección, como ya dijimos, son 6-7. En ellos se plantea la destrucción del viejo ser humano “que está crucificado para que sea destruido el



cuerpo de pecado y no sirva al pecado pues quien ha muerto ha sido justificado del pecado”. La idea que prevalece es que la ruptura con el orden presente no puede hacerse a poquitos o formalmente, los alcances del ritual del bautismo son cósmicos, nos une a la fuerza vivificadora de Dios. De ahí que debemos leer los subjuntivos griegos como posibilidad o deseo y en ese sentido como exhortación, propósito, propuesta, proyecto, alternativa. No es exactamente una decisión sino, analógicamente, un involucrarse o sumergirse en un nuevo mundo que se está gestando en la comunidad de fe en la vivencia de la experiencia de Jesús. Vuelve aquí el tema escatológico y que enriquece nuestra lectura de 6.4c y que será explicitado en sus implicaciones socio-históricas en el siguiente capítulo. Wilckens dice:

...Pablo destaca aquí, v. 6, en qué medida en nuestro estar cocrucificados se ha creado la condición necesaria para que podamos “caminar en la nueva vida”: ahí hemos sido liberados del dominio del pecado. “Nuestro hombre viejo” es el que ha sido cocrucificado con Cristo. Con “anthropos” resuena indudablemente 5.12ss pero con una diferencia: lo que se dice allí en general de la cautividad de todos los hombres por el efecto del pecado de “un solo hombre” se aplica aquí de manera que cada uno experimenta individualmente él mismo “ser cocrucificado”. “Viejo” y “nuevo” caracterizan el cambio escatológico, acaecido ya en la muerte de Cristo, que tiene lugar ahora en el destino de cada individuo mediante el bautismo, ya que su vida anterior se ha convertido en pasado (cf. 1Cor 6.11...) del que su vida cristiana está separada radicalmente como “nueva creación” (2Cor 5.17; Gál 6.15)...“El

cuerpo de pecado” somos más bien nosotros mismos; nosotros como “hombre viejo”, en la medida en que en nuestro obrar realizábamos lo que somos<sup>34</sup>.

La destrucción del cuerpo de pecado que caracterizaba la experiencia del viejo eón supone la redimensión del sentido de la muerte. Aquella que, en el capítulo 5, dominaba el cosmos, ahora, se transforma en liberadora (6.3-4; 7.1-6) y abre el camino para una experiencia humana profunda dentro de un nuevo orden que apenas está apareciendo en el horizonte.

La muerte del creyente, en el bautismo, no es formal sino real, la persona concluye su vida dentro del cosmos presente y queda abierta a una vida nueva en la que puede caminar (6.4). En esta subsección A y A' son antitéticas, en donde, la afirmación de 6.1-2 es negación de los fundamentos de la fe, mientras, en oposición a lo anterior, en 6.10-11 se presenta la forma alternativa como lo expresa el v. 11 “así, también vosotros consideraos a vosotros mismos muertos verdaderamente al pecado y viviendo con Dios en Cristo Jesús”.

Las secciones B y B' convergen en la resurrección de Jesús y la impotencia de la muerte sobre él y por ende sobre los creyentes. Algo similar sucede en C y C'. En C' v. 8 aparece el concepto “fe” que nos vuelve sobre 4.17ss. Fe es la orientación de la energía vital humana hacia la energía vivificadora de Dios. Pecado y muerte, dos palabras que inundan esta sección han quedado fracturadas y resimbolizadas: la muerte con Cristo lleva a la vitalidad de Dios, la vida en el pecado lleva a la estaticidad absoluta de la muerte. Usamos el verbo “llevar”, en la frase anterior, no como conclusión de la vida sino como fuerza que es ejercida en la cotidianidad: el ser humano es llevado día a día, empujado, si se quiere, por la espiritualidad del orden del pecado, o por la espiritualidad del nuevo orden.

Las tensiones fundamentales de este pasaje serían: vivir-morir/morir-vivir. En el primer duo, la condición de vivir significa habitar y ser habitado por la dinámica del orden presente, en donde, reina efectivamente el pecado y la muerte. El segundo duo, implica la situación de morir con Cristo que, significa, ser habitado por y habitar cotidianamente, en la fuerza del reinado efectivo de la gracia de Dios.

Estas tensiones están cruzadas por dos otras fuentes energéticas, la estaticidad vinculada a la condición de muerte y la dinamicidad vinculada a la condición de estar viviendo. Es así como 6.1 plantea el problema con el uso de un verbo caracterizado por la estaticidad: “permaneceremos”. Posteriormente es vinculado en 6.2 con el verbo “viviremos”. Por esta razón, hemos estado usando la imagen de “habitar”. Lo que sucede es que existe una dinámica también en el duo vida-muerte, esta es la negación de la esperanza contra toda esperanza y la resignación y la participación en lo inevitable: fuera del orden no hay salvación.

El uso de “habitar” en el contexto de la tensión muerte-vida, implica, la dinámica creacional y vivificadora de Dios. Entonces, el orden, que es habitable, está dentro y fuera de uno mismo y de la comunidad y la naturaleza. Es una fuerza efectiva y por ende, el ritual del bautismo, tal y como lo presenta aquí Pablo, desemboca en la segunda tensión: la de muerte-vida. Pablo opta por la dinamicidad como clave hermenéutica para reconstruir el cosmos que él mismo ha asumido impulsado por la espiritualidad de Dios: el cambio es posible, Dios levantó a Jesucristo de los muertos, por eso nos levantará a nosotros también, resucitó los cuerpos muertos/estériles de Abraham y Sara entonces ¿cómo podemos seguir habitando el orden que más bien destruye y mata? Esta es la pregunta clave que da fuerza y potencial al subjuntivo “caminemos” en 6.4c.

A este argumento, le agregamos el de la sección siguiente: 6.12-23, en donde, se funden los elementos cúlticos con la palabra “ofrecer / presentar” y el sociológico / político / militar / cosmológico con las palabras “ser liberados / obedecer”. Es imposible separar estos niveles, distintos para nosotros habitantes del siglo XX y XXI, pero integrados para los habitantes del siglo I en donde tocar un punto es afectarlos todos. El verso 15 es el eje central ¿cómo podemos vivir en el pecado al ser alcanzados por la gracia? La liberación total se ha dado ya, nuestros miembros, forman parte del ejército de liberación que, actúa por medio de la justicia que, a su vez, es el corazón de Dios: generador de creación y vida. Entonces ¿cómo continuar obedeciendo a nuestros deseos violentos y egoístas? (6.11). Al contrario, la novedad de vida (6.4) es el nuevo camino de donde surge el fruto para santificación (6.22).

Dos temas se desprenden de esta reflexión. Ambos necesitan estudio profundo: el bautismo y la novedad de vida (nueva creación).

#### *a. El bautismo como ritual iniciático*

Nos interesa sobremanera plantear el problema sociológico que emerge de las afirmaciones teológicas de la subsección 6.1-11. Estamos ante un ritual antiquísimo que, aún hoy, tiene vigencia y que, por efecto de perspectiva hermenéutica institucional, se ve como proceso lineal y lógico. Leer Ro. 6.1-11, desde esta óptica institucional, es un error histórico fundamental pues, en este punto de la historia de las comunidades cristianas, el bautismo no constituyó una forma ritual unívoca y teológicamente clara. Gerhard Barth señala:

Que las cartas del apóstol no ofrecen una doctrina explícita sobre el bautismo, es algo que hay que aplicar también al texto que se considera generalmente como el

'lugar clásico' de la doctrina del bautismo: Ro. 6.1-11. Tampoco en Ro. 6.1-11, lo que le interesa a Pablo es dar enseñanzas sobre el bautismo. Esto se ve por de pronto por el hecho de que no se mencionen en absoluto importantes asertos y temas pertinentes al bautismo. Y, así, no se nos dice nada sobre el don del Espíritu que se concede en el bautismo ni sobre la incorporación del bautizando a la comunidad en cuanto cuerpo de Cristo (1Cor. 12.13), ni tampoco se nos dice nada sobre la preparación del bautizando ni sobre la realización del rito. Y, sobre todo, hay que tener en cuenta que el tema propiamente tal, de Ro 6 es un tema diferente, a saber, la fundamentación de la nueva conducta una vez que somos libres del poder del pecado. Y únicamente desde el punto de vista de este tema, habla Pablo del bautismo: el bautizado ha muerto con Cristo, y, por tanto, se halla muerto al pecado y está libre de su señorío. Tan sólo así, evitaremos leer en este texto asertos que Pablo no quiso en absoluto formular. Ahora bien, si tenemos en cuenta estos límites entonces se nos revelará precisamente la manera característica en que Pablo habla del bautismo y recoge tradiciones del cristianismo primitivo, las incorpora a su teología y, al mismo tiempo, las interpreta a su manera<sup>35</sup>.

Esta perspectiva de Barth permite que nos ubiquemos en el contexto socioteológico del texto: se trata de un problema del sentido escatológico del ritual que abre la participación del creyente en el nuevo orden de Dios, y esto significa, en el sentido vital de ese nuevo mundo.

La expresión en 6.3a “cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús”, retoma estas tradiciones básicas que encontramos en Hechos 19.5 por ejemplo: “en el nombre del señor Jesús”. Pero, el fondo de esta subsección, no se detiene aquí, en lo formal, sino en el sentido del rito, que es mucho más claro a la luz de 7.1-6: se trata de la capacidad liberadora de la muerte del poder de la ley y en una instancia más profunda, del poder del pecado. La muerte de Cristo, si se nos permite la metáfora, es una puerta a otra dimensión de la existencia humana, siempre histórica y siempre referida a un acontecimiento histórico: Jesús de Nazareth. Pero la historicidad abierta por medio de esta muerte es radicalmente diferente a la lógica práctica vigente en aquella época. Ahora, la persona y la comunidad, forman parte de “otro” como señala 7.4:

Así, hermanos míos, también vosotros  
fuisteis muertos  
 a la ley por medio del cuerpo de Cristo  
para llegar a ser de otro  
 al que de los muertos fue levantado  
 para que fructificásemos para Dios

Es esta dimensión nueva, a la que se accede por medio de la muerte en unión con la muerte de Cristo, lo que nos llama profundamente la atención y en donde encontramos mayores problemas hermenéuticos en los autores. Barth, por ejemplo no estudia el influjo del lenguaje de la religiosidad misteriosa, sino que se dedica a estudiar el trasfondo judío y judeo-cristiano. Por otro lado el autor Álvarez-Verdes apunta lo siguiente:

El código cultural explica por un lado la vinculación bautismo-muerte por parte de Pablo a partir de la evolución interna al mismo kerygma cristiano, pero no sería legítimo imaginar a un Pablo cerrado al influjo de las religiones de los misterios en donde el mito muerte-resurrección jugaba

un papel fundamental como 'medium' en el simbolismo de la iniciación. Esta copresencia de códigos culturales diversos obliga a Pablo a hacer algunas precisiones que permitan entender lo específico del misterio cristiano, como es ante todo el carácter histórico (ephapax) de la muerte de Cristo y, lógicamente, la imposibilidad de una 'reproducción' de la misma en el simbolismo bautismal, en el sentido de 'medium' propiamente dicho. El proceso simbólico se despega del carácter mítico-mágico dejando un amplio espacio al sistema de relaciones personales Cristo-bautizado. Cristo, como evento salvífico, no queda aprisionado mágicamente en el dinamismo del 'medium'. Pablo no hace con ello más que aceptar la profunda dimensión histórico-salvífica que desde un principio tenía en la comunidad primitiva la administración del bautismo<sup>36</sup>.

Luego, este autor, continúa su análisis volviéndose a las tradiciones prepaulinas se detiene en Hechos de los Apóstoles y cuestiona la influencia de las religiones místicas en el trasfondo del bautismo<sup>37</sup>.

Wilckens tiene una visión mucho más amplia que Barth y Álvarez-Verdes. En primer lugar, señala que el bautismo de Juan no se puede explicar a partir del bautismo de prosélitos ya que este solo se puede demostrar con seguridad a partir del año 80 d.C.<sup>38</sup>. En segundo lugar, explica el problema de demostrar la influencia de los cultos místicos en el bautismo cristiano por la escasez de pruebas y en especial por la discusión que levanta Col. 2.18. Al respecto dice: "si el bautismo como conmorir y conresucitar con Cristo (2.12, cf. 3.2-4) es el contraargumento decisivo del apóstol contra la anexión de los cristianos helenistas bautizados a aquellas comunidades de misterios, es imposible que

vea sus ritos de iniciación como analogía del bautismo”<sup>39</sup>. En tercer lugar, concluye con una propuesta para comprender el sentido de la preposición “con-(morir)” a partir de lo que nosotros entendemos como una radicalización del discipulado en su seguimiento a Cristo: “Los sufrimientos apostólicos se han entendido claramente como participación y representación de los sufrimientos y de la muerte de Cristo. De todo esto se desprende que no se está lejos de la idea de que lo mismo vale en general también del sufrimiento de los cristianos (cf. 2Cor. 4.10-18 según 4.7-15); además, especialmente Rom. 8.17; 1Pe. 4.13). En todos estos lugares se palpa la proximidad que existe respecto del logión sinóptico acerca del seguimiento en el dolor (cf. de manera paradigmática Mc. 8.34ss según 8.31-33). Es muy probable que exista aquí un contexto histórico-tradicional aunque no se cite en parte alguna”<sup>40</sup>.

Es obvio que Wilckens trabaja con mucha más capacidad crítica que los otros dos autores antes mencionados. Y es esta capacidad crítica, la que lo lleva a señalar un aspecto muy importante para nuestra comprensión de la lógica práctica del mundo aquel, en donde este discurso tuvo un útero cultural:

Por otra parte, está fuera de toda duda que las religiones místicas estaban ya ampliamente extendidas en tiempos del cristianismo primitivo, y en el contexto de tendencias sincretistas generales hay que contar sin duda también una difuminación creciente de las *differentiae specifica*e entre cada uno de los cultos. De hecho, había como una especie de “pensamiento de los misterios” que marcó el lenguaje religioso mucho más allá de los límites estrechos del círculo exclusivo de los iniciados. Y por eso es casi seguro que los misterios fueron conocidos en el cristianismo primitivo; y es muy natural que



entraran al menos en su lenguaje, motivos de este ámbito de tradición. En virtud del estado en que se encuentran ahora las investigaciones tiene que quedar al menos como pregunta o cuestión abierta hasta qué punto, sin embargo, las expresiones paulinas, en cuanto a contenido, pudieron nacer mediante transmisión de tradiciones místicas<sup>41</sup>.

Es este el punto central que nos interesa destacar, pues consideramos que, no se puede depender de prueba absoluta para mostrar cómo un discurso encuentra diversos anclajes en significantes viables en un contexto determinado, ni cómo se entendió tal discurso a ciencia cierta. Se trata más de una búsqueda, de explorar los posibles puntos de acceso hermenéutico que permitieron su comprensión o precomprensión. En el caso de Ro. 6.3-4 el bautismo en la muerte de Cristo supone una comprensión del discurso de Pablo que va más allá de las puras fuentes cristianas o precristianas entendidas estas últimas como tradiciones de los diversos grupos judíos. La unidad en la muerte si puede devenir, como apunta Wilckens, de una radicalización de la interpretación del discipulado, pero al mismo tiempo eso supondría que el mensaje cristiano debía mantenerse fuera de todo contacto con los lenguajes matriciales de su propio contexto no judío, las religiones místicas entre ellos. La crítica de Wilckens en relación con Colosenses 2.18 supone este tipo de relación y apoya nuestro punto de vista.

La misma cita textual de Álvarez-Verdes nos puede ayudar en nuestra argumentación si, valoramos, el elemento simbólico como una expresión que, trascendiendo la base lingüística significante-significado, o el mismo concepto técnico de tradición, nos ayuda a aceptar la mezcla de lenguajes que es propia de la conjunción de diversas culturas o experiencias de vida tal y como la lógica práctica las articula por necesidad de

sobrevivencia dentro de un medio. Las religiones místicas no tenían que imponerse como una estructura formal sobre la experiencia de iniciación abierta en el bautismo cristiano, todo lo que se necesitaba era una comunidad en donde los diversos lenguajes convivieran. Así, la capacidad de escucha o competencia hermenéutica de un auditorio, podía ir adelante con las conclusiones que sacaran de algunos postulados que se articularan apropiadamente a su mundo simbólico.

Por otro lado, la muerte es el enemigo que ha destruido al ser humano desde los orígenes de la especie, esta es una constatación transparente en la cotidianidad de cualquier cultura humana. Por esto, el problema de la muerte y la vida o de cómo morir apropiadamente o evitar morir definitivamente son constantes que nos siguen aún hoy. El punto central de la argumentación sobre la muerte en Ro. 6.1-11 es que el creyente ha muerto verdaderamente al pecado y (está) viviendo con Dios en Cristo Jesús (6.11). Este es el hecho que se ritualiza en el bautismo: el nuevo nacimiento, la nueva vida. Este es el útero significativo de la expresión “caminemos en novedad de vida” (Ro 6.4c). No se puede vivir como si el pecado aún tuviera el poder de ser el Señor de nuestras vidas, ahora se vive en otra dimensión, histórica sí, pero escatológica, final, en donde la muerte no es decisiva como conclusión de la vida. La muerte es la puerta a esta otra dimensión: al unirnos en la muerte de Cristo nos unimos en la esperanza de la resurrección.

Vale citar en este punto a Margaret Y. MacDonald sobre la función sociocultural del rito: “Según Geertz, cuando emergen las funciones implicadas en la forma ritual, se genera de algún modo la convicción de que las concepciones religiosas son verdaderas, y las normas religiosas, saludables. La creencia religiosa, argumenta Geertz, implica la aceptación previa de un problema del sentido. Se descubre esta autoridad en el marco de la celebración -en medio de la acción ritual- donde se

acepta el señorío de alguien distinto a uno mismo. La forma ritual implica, como nota distintiva, una acción reservada para el contacto con lo sagrado. A diferencia de un observador no implicado, el que participa en ella experimenta simultáneamente una transformación y una ordenación de su sentido de la realidad. Para el que participa en una acción religiosa, la forma ritual se convierte en realización de una perspectiva religiosa particular, en modelo de lo creído y en modelo para creerlo. En estos dramas los individuos alcanzan su fe representándola<sup>42</sup>.

¿Cuál es el eje del argumento de Pablo? Pues el hecho fundante de que, en el bautismo, participamos de la muerte de Cristo y, a la vez, nos abrimos a la expectativa futura de la resurrección y de la vida. Este es el drama que se realiza en el rito bautismal, drama cuyo lenguaje fue comprensible dentro de su útero cultural, pero difícil de captar para el nuestro. Allí no existe el sacramento teológicamente formado sino el camino existencial de los seres humanos en búsqueda de vida.

Ahora, desde el punto de vista del análisis del subjuntivo en 6.4c, podemos concluir que su sentido potencial como propósito y exhortación tiene más sentido, en tanto, el mundo presente con su ley que conduce a la muerte sigue vigente en la cotidianidad y, la persona creyente, se ve en la necesidad de reorganizar su cosmos desde un punto de referencia sustancial y sólido: la muerte y resurrección de Jesucristo y analógicamente la nuestra.

#### *b. La novedad de vida o la nueva creación*

A lo anterior, va unido el tema de la novedad de vida, que es el objetivo de ese caminar nuevo del bautizado (Ro 6.4c). Una vez asumida la unión en la muerte de Cristo, el ser humano queda frente a un horizonte complejo, en donde, debe ubicarse de una manera

radicalmente distinta. Otra vez debemos recordar la tensión entre estaticidad y dinamicidad: 6.1: “permaneceremos en el pecado” y 6.4c: “en novedad de vida caminemos”. La estaticidad que refleja el verbo permanecer en 6.1 contradice el propósito de tal permanencia: “para que la gracia abunde”. Esta es la ruptura fundamental. En 6.2 la frase “quienes morimos al pecado cómo viviremos en él” supone la misma contradicción. El verbo morir refleja estaticidad mientras que el verbo vivir dinamicidad. El vivir en el ámbito del pecado (dinamicidad) produce la muerte (estaticidad absoluta). El punto central gira en torno a la permanencia en la vida, a continuar viviendo y por ende, implica, desde la argumentación de Pablo, la muerte al pecado y el asumir la vida auténtica. El acontecimiento de la resurrección de Cristo de los muertos, deviene, en posibilidad de caminar en novedad de vida como calidad de vida o vivir dentro de otro orden de cosas (6.4).

El término “kainoteti” (novedad) aparece únicamente aquí y en 7.6 en todo el Nuevo Testamento. En el primer caso, se trata de “novedad de vida” y en el segundo de “novedad de espíritu”. De este modo, se construye un paralelismo que integra vida y espíritu como objetos de la condición de novedad. En el caso de 6.4 el antecedente es 6.2: vivir en el pecado. Mientras que en 7.6 es la antigüedad de la letra con referencia contextual a la ley.

¿Cuál es el significado socioteológico de esta expresión? Iniciemos con la perspectiva de Wilckens “Como pone de manifiesto de manera especial 5.18-21, Pablo concibe el ‘así como-de igual manera’ en el sentido de una correspondencia eficaz, de forma que la comparación tiene fuerza fundante. La relación ôsper-outôs (así como-de igual manera) explícita, pues, el efecto del bautismo (v. 4a); mediante él ha entrado en vigor la correspondencia entre la suerte de Cristo y la nuestra. Esto se traduce en la vida cristiana en el ‘caminar’ que debe llevarse a cabo ‘no en el pecado’ (v.

2) sino 'en Cristo Jesús' (v. 11); y, como éste ha resucitado, 'en la nueva realidad de vida'<sup>43</sup>. De esta cita quisiéramos resaltar el frase "fuerza fundante" pues se trata de una visión que se expresa en lenguaje mitológico. Cristo es el nuevo Adán y en su muerte abre camino a la resurrección, un ámbito de vida nuevo del cuál, por nuestra muerte ritual en el bautismo, nosotros formamos parte. Pero la cuestión no se queda ahí, debemos revisar más profundamente el texto particular y la sección total para lo cual haremos uso del estudio estadístico de algunos términos clave.

Tomamos como punto de partida el verbo "basileuô". Esta raíz griega que designa el sema rey/reinar, tiene la connotación primaria de poder y orden del cosmos, en el sentido de que la autoridad legítima, sería la "materialización de los poderes organizadores del cosmos"<sup>44</sup>.

La raíz de esta palabra aparece 25 veces (entre sustantivos y formas verbales) en las cartas paulinas y deuteropaulinas. De estas 25, 6 veces aparece en forma verbal en la sección de Ro. 5.1-8.39 (1x 5.14, 2x 5.17, 2x 5.21, 1x 6.12) y en particular en las subsecciones 5.2-21 y 6.1-7.6. También sucede en forma verbal, además de Ro, únicamente en 1Co 15.25 que es un texto estrechamente vinculado a Ro 6 lo mismo que 2Ti 2.12 en donde el autor cita Ro 6, y dos veces más en 1Co 4.8 con fuerte sentido irónico y en un contexto totalmente diferente. Este uso verbal de la raíz "basile..." nos pone en el contexto del ejercicio del poder como dinámica y fuerza movilizadora de la comunidad humana en un contexto de habitabilidad. Dado el porcentaje de esta raíz en forma verbal en esta sección en relación con su uso en el corpus paulino y deuteropaulino, su importancia es clara y definitiva: dos poderes organizadores están en lucha dentro de la comunidad humana. Esta comunidad, que, en el tenor de la carta, apunta a personas vinculadas a Jesucristo, no está en una lucha cósmica metahistórica en sentido

estricto. Se trata de una lucha cósmica dentro de la cotidianidad y por ende, dentro de la historia humana.

En contraste con la perspectiva moderna, en donde el individuo por principio es autónomo y autosuficiente, incluso más allá de las condiciones de su comunidad, en la antigüedad, se trata de una lucha cósmica ya que la relación fundamental es individuo-comunidad-naturaleza. Si bien Pablo no apunta directamente a una visión apocalíptica en donde todos los poderes cósmicos están en pugna en el cielo y en la tierra al estilo de Ap. 12-14, el hecho de que esta lucha se esté dando al interior de un grupo (comunidad de fe), dentro de la comunidad mayor, lo cósmico se da ya por la impronta de la prevalencia de lo comunitario sobre lo individual<sup>45</sup>. En otras palabras, cualquier lucha de poderes intracomunitaria simboliza la lucha efectiva de todo el cosmos en un breve espacio particular. Veamos los textos en donde esta tensión cósmica se da:

- 5.14 pero reinó la muerte  
desde Adán hasta Moisés
- 5.17 pues si con la transgresión de uno  
la muerte reinó por causa de uno  
Mucho más la abundancia de la gracia y  
del don de la justicia quienes los  
recibimos  
en la vida reinaremos por medio de uno:  
Jesús Cristo.
- 5.21 para que así como reinó el pecado en la  
muerte  
así también la gracia reine por la justicia  
para vida eterna por Jesús Cristo el  
Señor Nuestro
- 6.12 entonces, no reine el pecado  
en vuestro cuerpo mortal  
para obedecer a sus concupiscencias

Se pueden observar las oposiciones en 5.17 y 21 de estos dos reinados irreconciliables (No reine 6.12) que

se debaten a muerte en las prácticas de quienes creen en Jesucristo. Las formas verbales ponen el acento, precisamente, en el aspecto energético y dinámico de los poderes, relacionando, por un lado: reinado-muerte-pecado y por otro lado: reinado-gracia-justicia-vida.

Como correlato de reinado aparecen las formas de la raíz “doul...”: ser esclavizados/esclavos. Estas aparecen en la sección 5.1-8.39, 13 veces de 60 en total en los escritos paulinos y deuteropaulinos: Ro. 6.6, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 7.6, 25, 8.15, 21. En el capítulo 6 aparece 9 veces, 3 en formas verbales y 6 como sustantivos en posición atributiva su mayoría. La mayor concentración de estas palabras sucede en la sección 6.12-23, en un contexto en donde, domina el verbo “*paristemi*” que es en primer lugar, un término técnico del lenguaje sacrificial helenístico: ofrecer dones, y presentarse ante una autoridad: el emperador o un juez; en segundo lugar, en los LXX, esta palabra tiene, en perspectiva amplia, el sentido del siervo que se presenta ante su amo, pero cuando aparece con el término *leitourgeo* tiene el acento de presentarse ante Dios para servirle<sup>46</sup>. Este es el mismo verbo que aparece en Ro. 12.1 también como término técnico del lenguaje sacrificial helenista.

En la subsección 6.12-23 las formas verbales de esclavizar aparecen en tensión con el verbo liberar (5x en Ro en la sección 5.1-8.39: 6.18, 20, 22, 7.3; 8.2, 21). Además una forma sustantiva-atributiva de esclavo en tensión con una forma sustantiva-atributiva: liberados. Quedando plasmadas así las oposiciones:

- 6.18 mas siendo liberados del pecado  
fuisteis esclavizados a la justicia
- 6.20 pues cuando esclavos erais del pecado  
libres fuisteis a la justicia
- 6.22 pero ahora habiendo sido liberados del  
pecado  
mas siendo esclavizados a Dios

teneis el fruto vuestro en santificación  
y al final la vida eterna

Continúa el texto poniendo el acento en el aspecto dinámico por encima de la estaticidad del sustantivo-atributo (4x contra 2x). Sin embargo, si consideramos la forma de estas frases, descubrimos un quiasmo por inclusiones en donde los versos 18 y 20 serían A y A' y su eje B marcaría lo cualitativo por medio de las formas del verbo ser. Por relación de paralelismo sinónimo se vincula Dios con justicia dado que 18a, 20a y 22a tienen como objeto el pecado y 18b y 20b la justicia, la frase de 22b debería tener el mismo objeto de 18b y 20b, pero este ha sido cambiado por la palabra: Dios.

En el ámbito del nuevo cosmos, que, ha nacido por la acción gratuita de Dios en Jesús, el Cristo, la nueva esclavitud, cualidad con la que nos presentamos ante Dios y la comunidad, está orientada por la fuerza de la espiritualidad de la justicia. La relación antropológica individuo-comunidad-naturaleza tiene sentido en un nuevo orden que es efectivamente habitable, mientras la comunidad, se dinamiza por la energía liberadora de la justicia-gratuidad de Dios. Se nota un contraste muy fuerte con la mentalidad moderna que aísla al individuo y lo erige en fundamento del cosmos, el pasaje apunta a la relación individuo-comunidad-naturaleza, en donde, el reinado de un poder, es fundamental para que la habitabilidad del mundo sea posible. Este poder es el reinado de Dios ante quien debemos presentarnos como sacrificios vivos (Ro 12.1). La cualidad de este sacrificio es el estar "vivo" y anula la muerte de las víctimas como requisito para el apaciguamiento y el estar bien con la divinidad.

En este contexto debemos integrar las formas de señor/señorear las cuales suceden 9 veces: 6x como título que cualifica a Jesucristo y solo 3 en formas verbales: 6.9,14, 7.1:



- 6.9 la muerte de él no señorea
- 6.14 pues el pecado de vosotros no señorea
- 7.1 porque la ley señorea del ser humano durante su tiempo de vida

Como se puede apreciar, “señorear”, está vinculada a la presencia dinámica del poder del pecado, la muerte y la ley que ya no son efectivos dentro del nuevo orden inaugurado por Dios. Debemos relacionar “señorear” con “reinar” en esta sección.

El texto, sin embargo, está saturado con las palabras pecado/pecar y muerte/morir. Iniciemos con pecado/pecar como polo signifiante de la sección, en tanto poder que domina y mata, tipifica así, la espiritualidad del orden presente, su fuerza y su dinámica. El término “pecado” tanto en formas verbales como sustantivales, en una estadística preliminar dentro del contexto de las cartas paulinas y deuteropaulinas aparece aproximadamente 75 veces. De estas, la sección 5.1-8.39 cuenta con 49x un 65% del total y el capítulo 6 con 17x, aproximadamente un 25%. Podemos decir que esta sección y el trozo 6.1-11 en especial, nos dan la impresión de estar, los seres humanos, sumergidos en el pecado como una presencia inevitable y omnipresente pero en crisis. Un término relacionado con pecado es “*adikia*” (injusticia) que aparece una vez en esta sección mientras que predominó en los capítulos 1.18-3.5 (6x) de un total de 17 ocurrencias en las cartas paulinas y deuteropaulinas.

Junto a pecado e injusticia, aparecen los términos muerte, morir, mortal. De la base griega “*thanatos*”, la estadística, en las cartas paulinas y deuteropaulinas indica 47 apariciones, básicamente, todos, sustantivos. De esta cantidad, 24 aparecen en la sección 5.1-8.39, siete de los cuales suceden en el capítulo 6. Junto a “*thanatos*” aparece la raíz “*nekro*” “muerto” (47x: paulinas y deuteropaulinas), 9x en nuestra sección y 4x en el capítulo 6. Aparece 2 veces “*thnetos*” (mortal) en

la sección y 1x en el Cap. 6. Además, el verbo morir 28 veces en total, 15 de las cuales están en la sección que contiene el capítulo 6 y dentro de este, 5 veces. De nuevo la connotación de muerte cunde por toda la sección, aunque se desdobra, dado que el uso de “*thanatos*” y de “*nekros*” tiene matices opuestos vinculados a la fuente primordial de vida, en tanto, se refieren a Jesucristo y a los que creen en él.

Pecado y muerte conforman el poder destructor que reina en el viejo orden y al cual ya no están sometidos quienes han creído en Jesucristo. Junto a pecado y muerte se establece un vínculo negativo y coercitivo en el término ley. Así, “ley” se integra al triunvirato que apreciamos relacionado con señorear. Ley aparece 34 veces en los capítulos 1.18-4.16; 33x en 5.1-8.39, pero, con especial énfasis en el capítulo 7: 23x. En total 67 apariciones en Ro contra 96 en todos los escritos paulinos y deuteropaulinos.

En oposición a los términos relacionados con la muerte aparecen, en toda la sección, los relativos a vida y vivir. En esta lista de términos debemos contar: “*zô-zôe-zôopoieô*” (vivir, vida, hacer vivir: 27x los tres), “*anastaseôs*” (resucitar: 1x), “*egeirô*” (levantar, en sentido de resucitar: 2x), “*sozô*” (salvar, liberar: 3x). En el capítulo 6 la tríada primera sucede 9 veces, los términos relativos a la resurrección 3x, y ninguno del tercer término. Este es el otro poder que pugna contra su opositor primordial: la muerte. El texto libera una tensión que penetra toda la condición humana dándose esta, dentro del esquema antropológico: individuo-comunidad-naturaleza, se proyecta como lucha cósmica que, en términos del orden establecido, juega un papel caótico.

La vida tal y como la propone Pablo, vinculada a gracia-justicia supone el núcleo significativo que quebranta los límites del orden y reorganiza la habitabilidad del cosmos. Se revela, de manera

asoladora, desde el punto de vista de la resimbolización, lo que se planteó en la sección 1.18-4.25, que la vida vivida dentro del orden presente, sólo es experiencia de muerte.

Vinculados a vida/vivir está la raíz “justicia”: justo, hacer justicia, justificar. 96 veces suceden términos vinculados sinónimamente de los cuales Ro. cuenta a su haber con 64, de estos, 31 forman parte de la sección 1.18-4.25, y 7 en el capítulo 6. Junto a justicia y vida encontramos “gracia y dones/don” 11 veces, los tres en la sección y 3x en el cap. 6.

Otros términos particularmente llamativos en la sección y en capítulo 6 son: 5 veces: ofrecer/presentarse, en sentido litúrgico, libertar 6 veces en toda la sección, 3 veces en el capítulo 6.

En conclusión, podemos apreciar que “reinar”, como verbo de aspecto dinámico, juega el papel de articulador dentro de una sección (en particular los capítulos 5-6) en donde se debate la tensión entre la acción destructora del pecado y la vivificadora de la gracia.

Queda así establecido el contenido de la novedad de vida: la participación dentro de un nuevo orden de cosas que, abarca, toda la experiencia humana y la reorienta a partir de la experiencia fundante del bautismo en la muerte de Cristo y en la esperanza de resurrección y, por ende, de vida. La novedad de vida es la novedad del momento radical que se está viviendo en el presente, mientras se manifiesta en todas las esferas del orden cósmico, el poder del orden antiguo aún vigente.

### 1.7. Conclusión

El subjuntivo “caminemos” en Ro 6.4c está marcado por el sentido dual de propósito y exhortación, pero no es, en definitiva, un imperativo. Pablo no articula sus argumentos en la sección para decir que “debemos caminar” sino para indicar cómo, la muerte de Cristo y en él la nuestra, por medio del ritual del bautismo, abre la puerta a una nueva dimensión de la existencia: el pertenecer a “otro” como lo indica 7.4. La forma subjuntiva, ayuda a darle una dinámica flexible y motivacional a esta experiencia, por eso, dijimos antes, que se trata de una invitación.

Ver aquí un imperativo significa volver a la ley. La persona creyente habría pasado, de la ley que ha sido secuestrada por el pecado, a la ley que ha revitalizado la gracia, pregunta clave en 6.15. Todo lo contrario sucede si leemos la sección desde una hermenéutica de la esperanza, como lo indica la afinidad léxica del capítulo 5.2ss y 8.24ss. Esta esperanza se ve subrayada, en la cotidianidad, por la presencia del Espíritu, de aquí la argumentación de 7.6: “por eso servir nosotros en novedad de espíritu...”. Recordemos que la palabra “novedad” aparece únicamente dos veces en todo el N.T. y 7.6 es el segundo lugar en donde la encontramos, esta vez, en relación con Espíritu. Identificamos la columna vertebral que se desarrolla en el capítulo 8.1b: “pues la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte”.

En este punto, debemos entender ley, en un sentido amplio, como constructora de orden y no como ley judía o ley romana, ambas están incluidas: son parte del viejo orden y el nuevo se abre por medio de la adopción: “Pues no recibisteis espíritu de servicio para otra vez (vivir) en temor, sino recibisteis espíritu de adopción en el que gritamos: Abba, padre” (8. 15). Las personas que

han creído participan de este nuevo orden como hijos/as de Dios y no están sometidos al viejo eón que conduce a la muerte.

Todos estos elementos nos permiten señalar el carácter potencial y esperanzador del subjuntivo en 6.4c, “caminemos”: está cargado de la energía que proviene de la gracia. Nos conduce a una nueva calidad de vida en un orden que nos estimula a reorganizar profundamente nuestra forma de vivir.

Entendemos que diversos factores han influido para ver aquí un imperativo, pero no podemos compartir la posición de Wilckens o de Álvarez-Verdes, pues ambos, han olvidado que, el carácter escatológico del texto y de toda la sección, se fundamenta en la esperanza y esta actúa como conformadora de la calidad de fe en la que se participa: el acto de gracia de Dios, o sea, la liberación de la gloria de los hijos e hijas de Dios (8.21c). El subjuntivo apunta hacia un camino que se transita en la esperanza, la cual, da energía para vivir la novedad del acontecimiento cósmico que es la calidad de vida experimentada en la resurrección de Cristo.

Por esto, podemos señalar que la tensión dialéctica entre indicativo e imperativo que propone Álvarez-Verdes, se abre como un sistema complejo, con un tercer nivel en el discurso por medio del subjuntivo, esto es, la potencialidad generadora de una expectativa de vida que impulsa a la aventura de transitar las sendas de un nuevo orden desconocido, inesperado y gratuito.

En consecuencia, esta complejidad plantea un problema mayor para la conciencia cristiana: ¿es la gracia, en la perspectiva de la novedad de vida, un nuevo orden? O quizá ¿apunta, más bien, la gracia hacia la experiencia caótica de cualquier orden fundado en la seguridad de la ley? Tal vez sería una forma germinal de organización cuyos patrones no están en manos de la institucionalidad sino más bien en las

tensiones múltiples que conforman las relaciones sociales. Pues bien, la búsqueda de repensar el subjuntivo “caminemos” y devolverle su condición propia de anhelo, esperanza, deseo, es, para nosotros un esfuerzo para crear un “atractor extraño”, un punto que hace balancear impredeciblemente el péndulo de la dialéctica de Álvarez-Verdes.

Aunque el término Caos tiene en su acepción más común el sentido de desorden, en realidad este apunta a sistemas abiertos en donde la no linealidad es la tónica, en consecuencia el principio de incertidumbre se abre como posibilidad de lo nuevo. Pues, ¿qué es la vida sino complejos procesos de incertidumbres? No puede la teología, y menos las Ciencias Bíblicas, pretender algo que ya no pretenden Ciencias como la Física o la Biología: la certeza de sus mediciones y sus conclusiones. La ciencia de finales del siglo XX y principios del XXI se enfrenta a la no linealidad de los fenómenos físicos y químicos. El control no es viable. Se trata de crear una conciencia de participación. El ser humano es un elemento de la red ecológica. La ecología nos enseña que vivimos en sistemas de redes en donde la desestabilización de los organismos más pequeños genera cambios gigantes.

La gracia según pensamos es un factor desestabilizador de la seguridad de la teología institucional y, por ende, de la arrogancia de las Instituciones Religiosas de poseer la verdad última. Por eso la dialéctica de Álvarez-Verdes es una ilusión. El carácter subjuntivo del verbo estudiado supone una lucha violenta en el útero de las teologías cristianas. En el orden depositamos nuestra confianza. Parece que hemos avanzado en la comprensión de ese concepto que denominamos “Dios”. La ley obliga, la gracia invita. La gracia produce alternativas, la ley castiga la ruptura del orden. Como toda ley es un esfuerzo por controlar la vida. La justicia que viene de la ley produce estabilidad del orden: juzga, condena, castiga, reprime y es

coercitiva. La justicia que viene de la gracia es la posibilidad de amar la vida más allá de la ley misma.

Pablo, en su esfuerzo por orientar a las primeras comunidades cristianas, tiene que enfrentar la ley como espíritu del orden. En sus luchas descubre el poder mortal de la ley. Crear un nuevo discurso que llama a la ensoñación. Sueña con una nueva creación y con este sueño, el mundo tal cual es pierde su fuerza, muere, como autoridad válida para llevar a la vida. Esto se verá con mayor claridad en el siguiente capítulo.





**Capítulo 2 Habitar un mundo que apenas está naciendo: Interpretación cosmológica de Ro 6.4c.**

---



### *Apertura*

---

En el capítulo anterior defendimos la hipótesis de leer Ro 6.4c con acento en su carácter subjuntivo, descargando el tono imperativo que se le había impuesto por otros autores. Esto nos lleva a ver en el pasaje un sentido de estímulo, de invitación, de toma de conciencia de la potencialidad transformadora de la experiencia en la muerte y resurrección de Jesús. Un mundo nuevo, con un nuevo orden ha nacido y nos convoca a crear relaciones sociales y prácticas sociales alternativas. Pero la novedad no es la implantación de una nueva ley. Lejos de eso deja abiertas todas las posibilidades humanas de ejercer el amor desde la impronta de la gracia.

Más allá de las implicaciones de una orden o un mandamiento, estamos en presencia de la liberación de una energía humana, social, que permite la construcción de aquel anhelo. Al plantear una lectura de este tipo, nos vemos en la necesidad de preguntarnos también sobre su impacto social y, en este sentido, a buscar cómo construir un modelo sociológico que nos permita comprender el texto dentro de su contexto. El discurso teológico no es un discurso metahistórico, todo lo contrario, este forma parte de la construcción social de la realidad y por ende, es nuestra obligación el valorar su capacidad de comunicar sentido social. De este modo la pregunta clave es ¿cómo interpretar el potencial sociológico de sentido que está contenido en Ro 6.4c?

Esta tarea supone varias etapas, todas ellas complejas pero necesarias. En primer lugar, trabajaremos un modelo de construcción social de la realidad adecuado para la dinámica histórica del siglo primero, este modelo lo estructuramos a partir del concepto de cosmología. En segundo lugar, analizamos la matriz apocalíptica de la teología paulina, que

entendemos, se articula a este modelo cosmológico y estudiamos las relaciones entre el discurso global de Pablo en la sección 5.1-8.39 y el modelo propuesto. En tercer lugar, buscamos explicitar las implicaciones socioteológicas de Ro 6.4c en el marco de su útero social.

### 2.1. El modelo cosmológico como propuesta de lectura sociológica de Ro 5.1-8.39

---

Hablar sobre el acercamiento sociológico a un texto bíblico dice referencia a un proceso de comprensión de la interacción e interrelación entre el texto y su contexto considerando ambos como productos sociales. Nuestra lectura de Romanos 5.1-8.39 y en especial 6.4c, tomará un camino menos transitado, en el que haremos referencia a las condiciones sociales de producción del conocimiento en el siglo primero. Nos interesa mostrar cómo este pasaje reconstruye el cosmos (orden del mundo) que ha sido irremediablemente fracturado por la acción gratuita de Dios en Jesucristo. Así, nos ubicamos en el campo de la sociología del conocimiento y en particular en la búsqueda de reconstruir los fundamentos que hicieron posible que este discurso pudiera ser comprendido en su contexto.

Sobre el papel de la lectura sociológica de los textos bíblicos, Álvarez-Verdes nos ofrece una orientación:

El método sociológico contempla el hecho religioso como expresión sintética del hombre integral, que es a la vez espíritu y cuerpo, individualidad original y miembro de un grupo. Por ello trata de descubrir la

interacción operante entre la realidad social y el discurso teológico, analizando, como escribe G. Theissen, 'el comportamiento interhumano de quienes crean, transmiten y reciben los textos'. Para ello reúne datos, pero sobre todo trata de sistematizarlos mediante el recurso a estructuras y modelos capaces de dar razón de la eclosión, persistencia y proceso de transformación de determinadas formas religiosas. No se trata de una 'tipificación' con finalidad meramente taxonómica sino orientada especialmente a dar razón de los factores que han condicionado dichos comportamientos. Tales factores vienen a identificarse con la vida como tal, en su amplitud fenoménica, y no ya solo con aquellos aspectos que pueden parecer homogéneos con los comportamientos estudiados, como se ha podido advertir por ejemplo, en la historia de las formas<sup>47</sup>.

En este sentido, ha sido interesante leer el libro editado por Richard Horsley *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*<sup>48</sup>. Dentro de los artículos que lo componen, S.R.F. Price analiza la relación entre ritual y poder. Explica Price "deseo desarrollar la idea de que los rituales imperiales también fueron una forma de conceptualizar el mundo. No veo los rituales como meras series "de honores" dirigidos al emperador sino como un sistema que cuya estructura define la posición del emperador"<sup>49</sup>. Basado en Clifford Geertz afirma "la interpretación del ritual como un sistema cognitivo, el cual ha probado ser fructífero entre los antropólogos, será, espero, de ayuda para esparcir nueva luz sobre el culto imperial"<sup>50</sup>.

Apunta, Price, dos críticas a la forma cómo ha sido tratada la cuestión acerca del simbolismo en relación

con ritual. En primer lugar, el darle mayor relevancia, desde el punto de vista de la investigación, a preguntas relacionadas sobre lo que él llama “real belief” como algo connatural a la condición humana. A esto responde que tal tipo de acercamiento es implícitamente cristianizador<sup>51</sup>. En segundo lugar, el cuestionamiento a un énfasis inadecuado sobre el individuo o lo individual: “Metodológicamente los individualistas pueden estudiar la organización del ritual por las elites y la explotación política del ritual real con fines de propaganda. Esto es, que ellos dibujan una clara distinción entre el simbolismo y el mundo “real” de los individuos, y no pueden tratar el ritual como una articulación de las representaciones colectivas”<sup>52</sup>.

Si entendemos bien, lo que aquí se pone en juego, es una concepción del ritual como mera representación externa a las personas participantes en relación con lo que estas realmente creen o sienten. Concluye Price su artículo con una afirmación que nos parece acertada, en primera instancia, pero que aún, no logra mostrar la complejidad de relaciones que se dan dentro de la construcción social de la realidad en la antigüedad:

El culto imperial estabiliza el orden religioso del mundo. El sistema del ritual fue cuidadosamente estructurado: el simbolismo evocó un cuadro de las relaciones entre el emperador y los dioses. El ritual fue también estructurante; impuso una definición del mundo. El culto imperial, junto con la política y la diplomacia, construyeron la realidad del imperio romano<sup>53</sup>.

La última línea de esta cita, nos parece que conduce a una visión fragmentaria de la realidad a contrapelo de lo que se afirma antes: el ritual como estabilizador del orden religioso del mundo o incluso estructurador de una definición del mundo. Uno tendería a preguntarse si en

el siglo primero existió un orden que no fuese religioso en sí mismo. El problema aquí, es epistemológico, solo así se puede explicar que al finalizar su análisis, Price, hable del culto imperial poniéndolo a la par de la política y la diplomacia como constructores de la realidad del Imperio Romano.

Nos interesa ir un paso más allá de Price y momentáneamente sustentar en Berger y Luckmann la relevancia de lo psicosocial y agregaríamos, biológica de un orden del mundo. Para esto queremos aportar la forma que David Horrell en su artículo *Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles*<sup>54</sup>, resume el proyecto de ambos autores que da pie al tipo de acercamiento que presentaremos en este capítulo:

El proyecto de Berger and Luckmann consiste en un intento por comprender la realidad social como una construcción humana: la realidad que el pueblo da por sentada como “la forma en que son las cosas”, es de hecho un producto humano. Cada sociedad humana representa una empresa de “construcción de mundo” en la cual la conducta e interacción son conformadas por normas socialmente construidas dando orden y sentido a la vida. La construcción de mundos sociales es un intento humano de hacer de la vida algo lleno de significado de cara a la siempre presente amenaza del caos, la anomia y la muerte<sup>55</sup>.

Pero Horrell observa el peligro que esto implica en términos de la legitimación del poder “la idea de que la continuidad del orden social es necesaria para el bienestar de la sociedad es por demás peligrosa dada la insistencia en que el orden social intenta, tan lejos como es posible, permanecer incuestionable. “No es

suficiente” escribe Berger, “que los individuos vean los significados clave del orden social como útiles, deseables, o correctos. Es mucho mejor (mejor, que es, en términos de estabilidad social) si los ve como inevitables, como parte y parcela de la naturaleza universal de las cosas”... Pero ¿es tal representación de la manera en que la sociedad trabaja mejor necesariamente verdadera, o es un peligro en sí misma de legitimar ideológicamente el orden social dominante?”<sup>56</sup>

Comprender correctamente el resumen de Horrell nos obliga a asumir una tensión verdaderamente difícil de solucionar. Por un lado, está esa necesidad fundamental de que el mundo tenga un orden que dé sentido a la vida, y tal orden es producto social frente al desamparo humano contra el caos, la anomia y la muerte. Por otro lado, ese mismo orden, corre el peligro de buscar su propia legitimación a través de la apropiación del poder ejercida por un grupo específico dentro de la dinámica social.

La necesidad humana de un orden estable, y, la función social del ritual como estabilizador y definidor de un orden, se integran un paso antes de que el ritual y el orden sean tales en la lucha humana por la sobrevivencia. La habitabilidad del mundo es fundamental para que este tenga sentido y los seres humanos podamos construir la vida en él.

El concepto de habitabilidad es una construcción nuestra que expresa metafóricamente la experiencia de sentirnos cómodos en dinámica situación cotidiana. Es habitable lo que conocemos, en donde podemos comunicarnos con las demás personas y en donde comprendemos las relaciones institucionales y ecológicas.

La cultura posibilita esta mediación por medio de un largo proceso de transformaciones de la construcción



social de la realidad y nos permite hacer de las experiencias cotidianas algo ordenado y con sentido. Sin embargo, este sentido, se rompe cuando, por ejemplo, ocurre una catástrofe natural o social y por eso, las personas, y las comunidades, se ven en la necesidad de explicar lo que ha sucedido y reconstruir, no solo sus casas o las ciudades, o sus campos de cultivo, sino también su sentimiento de pertenencia y relacionamiento. Así, el concepto de habitabilidad, supone esta condición de bien estar. Al mismo tiempo, este bien estar no significa una situación de justicia e igualdad, se puede habitar en un mundo de opresión y de represión en tanto entendamos sus reglas y podamos sobrevivir en él.

El concepto de habitabilidad ha nacido como un medio para comprender de la situación centroamericana como situación de guerra y pobreza primero, y luego, en el año 1998, a causa de los desastres naturales que han causado millones de refugiados y damnificados. En este contexto, en particular en los años de guerra, quienes actuaron política y militarmente para cambiar las condiciones de vida fueron considerados, por los estados y sus prácticas de seguridad nacional, como elementos caóticos que destruían el orden existente. La habitabilidad no es siempre hospitalaria y por ende, la urgencia generada por la necesidad de vida se transforma en acciones de lucha con el propósito de obtener ese preciado don. Pero quienes trataron y aún tratan de buscar formas más humanas de vida fueron y son, considerados/as como destructores/as de la paz y del orden. En consecuencia, lo que es habitable para los grupos humanos en un momento histórico específico, no lo es para otros. La habitabilidad puede ser ejercida como represión o como praxis de liberación.

Ahora, ¿cómo se construyó esa habitabilidad en el siglo primero? Es nuestro criterio, que la construcción social de la realidad en esa época, estuvo marcada por la **episteme de la semejanza**. Esta es la base

epistemológica sobre la que debemos construir cualquier modelo de producción social del discurso en el Nuevo Testamento.

Lo que nosotros deseamos es poner las bases para construir un modelo de interpretación de la producción social del discurso en aquella época y para esto, también necesitamos definir qué es un modelo. En consecuencia asumimos la definición de “modelo” que tanto Holmberg como Álvarez-Verdes toman de Bruce Malina “como representación abstracta y esquematizada de un objeto, evento o interacción de mundo real, elaborada para servir de instrumento de comprensión, control o predicción”<sup>57</sup>.

En principio, es difícil para cualquier teoría de las ciencias sociales hoy, devolverse 2000 años en el pasado para interpretar la dinámica social dentro de ese pasado. En especial, cuando no cuenta con todos los medios empíricos, ni siquiera documentales, para realizar una investigación de campo que pueda ser efectivamente científica. Esto no significa una descalificación de tales esfuerzos sino un reconocimiento de nuestras limitaciones frente al desarrollo del tiempo. Reconocer que vivimos en otro mundo, nos puede ayudar a mantener una distancia apropiada y respetuosa frente al mundo antiguo que estamos estudiando. Por eso, todo acercamiento de este tipo, debe ser aproximativo, hipotético, buscando más la sugestión que la explicación.

En consecuencia, consideramos necesario construir un modelo que recoja mejor la dinámica de la experiencia de la realidad y su construcción en el siglo primero. Así, hemos llegado a entender que la forma de construir la realidad social en esta época está marcada por lo que para nosotros es el concepto de cosmología. La cosmología constituye un esfuerzo de construcción simbólica (como toda forma de conocimiento) de la experiencia humana. Esta le permite a los seres

humanos comprenderse a sí mismos en las múltiples relaciones que componen su existencia. Oden define así el concepto, “cosmología es un plano o un mapa, en el sentido más amplio, del universo como una lugar comprensible y lleno de sentido”<sup>58</sup>. Observemos que esta concepción de Oden tiene fuertes vínculos a la expresada por Horrell sobre Berger y Luckmann. De este modo, el ser humano hace habitable el mundo, dándole orden a través de la descripción de la organización de las diferentes relaciones que se dan entre los diversos elementos que componen la realidad.

Nos permitimos aportar aquí la conclusión del artículo de Oden que ilumina muy bien el tipo de modelo que queremos construir:

Por ejemplo, Jonathan Z. Smith recientemente ha argumentado que “esos mitos y rituales que pertenecen a un mapa de ubicación del cosmos, trabajan para superar toda incongruencia por medio de asumir la interconectividad de todas las cosas, la suficiencia de la simbolización (usualmente expresada como un credo en la correspondencia entre el macro y microcosmos) (Smith 1978: 308-9). Finalmente, Geertz también ve los asuntos problemáticos de la vida religiosa humana, tales como el clásico dilema de la teodicea, haciendo emerger “la incómoda sospecha de que quizá el mundo y en consecuencia, el ser humano en su vida en el mundo, no tiene un orden genuino del todo –no hay regularidad empírica, no una forma emocional, no coherencia moral. Y la respuesta religiosa a esta sospecha es en cada caso, la misma: la formulación, por vía de símbolos, de una imagen de un orden genuino del mundo que tomará en cuenta, e incluso celebra, las

ambigüedades percibidas, rompecabezas, y paradojas de la existencia humana. El esfuerzo no es para negar lo innegable - que existen eventos inexplicables, que la vida duele, o que la lluvia cae sobre justos e injustos- sino, para negar que existen eventos inexplicables”<sup>59</sup>.

Estas últimas dos formulaciones expresan de manera más cercana, nuestra posición sobre el ser humano como ser simbólico y su necesidad de comprender las relaciones con su intimidad como individuo, como ser comunitario y como ser en relación con su entorno. Geertz ha captado muy bien el problema de la conciencia de la caoticidad de la vida y cómo, esta falta de control sobre el medio y las relaciones humanas, el dolor y la muerte, exigen la necesidad de buscar coherencia en un mundo donde, el ser humano, no puede tener el control puramente material, aunque sí real-simbólico. Un texto clave en la Biblia, en el que se expresa esta tensión entre cosmología y caos es la historia de Job. Bildad, uno de los amigos de Job, le indica el camino a seguir para que pueda superar la dura prueba que está pasando. Lo hace recurriendo a una manera de comprender el orden del mundo, en donde, macrocosmos y microcosmos se integran en un todo inteligible para el ser humano:

¿Acaso Dios tuerce el derecho,  
Sadday pervierte la justicia?  
Si tus hijos pecaron contra él,  
ya los dejó a merced de sus delitos.  
Mas si tú a Dios recurres e imploras a Sadday,  
Si eres irreprochable y recto  
desde ahora él velará sobre ti  
y restaurará tu morada de justicia.  
Tu pasado parecerá insignificante  
al lado de tu espléndido futuro.  
Pregunta si no a la generación pasada,  
medita en la experiencia de tus padres (Job 8.3-8).

El orden del cosmos está regido por reglas que, según Bildad, son eficaces y respetadas por todas las personas (tradición). El romper esas reglas lleva a la perdición y a la muerte. Yahveh y sus mandamientos sostienen ese orden, conocerlo es alcanzar la vida y la felicidad, desconocerlo es la destrucción. La vida, de este modo, se torna posible, el mundo habitable. Pero Job ve las cosas desde otro punto de vista y dice a Dios:

¿Acaso te está bien mostrarte duro,  
 menospreciar la obra de tus manos,  
 y el plan de los malvados avalar?  
 ¿Tienes tú ojos de carne?  
 ¿Como ve un mortal, ves tú?  
 ¿Son tus días como los de un mortal?  
 ¿Tus años como los días de un hombre?  
 ¡para que andes rebuscando mi falta,  
 inquiriendo mi pecado,  
 aunque sabes muy bien que yo no soy culpable,  
 y que nadie puede de tus manos librar! (Job 10. 3-7).

...Mientras viven en paz las tiendas de los salteadores,  
 en plena seguridad los que irritan a Dios,  
 los que meten a Dios en su puño (Job 12.6).

Job presenta una valoración diferente al orden del mundo que propuso Bildad. Para Job ese orden no funciona. Dios parece ensañarse con él y favorecer a los malvados. Por lo tanto, el orden del cosmos de Bildad es caos para Job y viceversa, las palabras de Job son caóticas para Bildad. Esta discusión, indica que, el mundo está en una crisis de habitabilidad y esta debe resolverse para que la vida continúe. El cosmos ha perdido sentido o su sentido está fracturado frente a la realidad cotidiana que presenta una agenda muy distinta a la esperada.

La cosmología y su compañera inseparable la cosmogonía suponen, ambas, procesos de apropiación

de la realidad experimentada como crisis de sentido y por ende, como necesidad fundamental de búsqueda antropológica de comprensión. Severino Croatto indica que en el caso de Platón “el Timeo tiene una intención antropológica: descubrir al hombre sus raíces divinas, su vocación por la verdad, por contemplar las cosas inmortales y divinas (cf. 90b y sobre todo 90d.). Para ello Platón demuestra que todo el universo sensible y fenoménico tiene un logos paradigmático que lo hace inteligible y le permite al hombre negar todo lo caótico, desequilibrado y perecedero. El hombre queda ‘polarizado’ hacia lo eterno y verdadero. Cabe señalar también que el hombre es el centro de referencia del pensamiento de Platón, sea porque el Mundo inteligible y paradigmático es tal desde una perspectiva antropológica (el intelecto humano lo capta así), sea porque el mundo y el hombre se corresponden pero siendo el último la medida del primero (la imagen tan rica del Alma del mundo es una feliz transposición de la del microcosmos), sea en fin porque la armonía de la naturaleza humana dotada del noús superior posibilita la realización de la Polis justa (véase las otras obras de Platón y la posible intención de la trilogía Timeo-Critias-Hermócrates)<sup>60</sup>.

Es difícil separar el pensamiento racional del intuitivo y del mismo modo separar diversas formas de conocimiento humano<sup>61</sup>. Platón mismo se sirve del mito como lenguaje que comparte con el pensamiento lógico<sup>62</sup>. El proceso cognoscitivo del ser humano no es puramente racional y está conformado por aspectos tan irracionales como lo son los procesos hormonales. Así lo explica Heinrich Schäfer:

Últimamente se ha iniciado una nueva discusión antropológica en la que la filosofía ya no es la única que opina. Influyen, por lo menos, también la biología (neurología), la psicología, la sociología y la semiótica. Tres grandes temas que se

discuten desde hace mucho tiempo nos parecen importantes...

1. El cuerpo, como actor físico del pensamiento, de la personalidad y, con ello, de la conciencia humana.

2. La sociedad, como determinante del pensamiento humano. Es un lugar común que las estructuras sociales influyen las estructuras del pensamiento. Además, las relaciones sociales se entienden como intersubjetivas, constituyéndose las subjetividades por estas relaciones.

3. La relación entre lo subconsciente, los deseos y lo consciente, en la tradición del psicoanálisis (sobre todo Sigmund Freud), es otro tema clásico que se discute en el contexto de la constitución del sujeto<sup>63</sup>.

El planteamiento anterior responde críticamente a un mal de la modernidad que ha llevado a las ciencias a fragmentarse a niveles insospechados. Tal es el caso patente de la medicina con sus excesivas especializaciones. Esto ha llevado al desarrollo opuesto, el concepto “holístico” que implica la búsqueda de integralidad entre los diversos sistemas, no siempre de la mejor manera y a veces con menosprecio del conocimiento científico acumulado.

El mundo del siglo primero está complejamente articulado en su integralidad y la búsqueda de comprensión de su dinámica es central. La cosmología sería la forma como en la antigüedad se describiría y explicaría la dinámica social y natural, y las diversas relaciones entre ambas. No disponemos en la actualidad de una “teoría del todo” que logre explicar o describir la intrincada complejidad de relaciones que se dan entre los elementos que conforman el mundo conocido. Por el contrario, el ser humano en el siglo primero sabe que existe una relación determinada entre los diversos componentes de su mundo: es consciente

de su relacionalidad, el mundo no existiría sin una estructura jerárquica, por ejemplo.

Desde el punto de vista epistemológico, la cosmología del siglo I, se articula a partir del principio analógico, este principio que fue instrumento de conocimiento lógico y práctico, puede caracterizarse en la frase: "Como es abajo así es arriba". Umberto Eco, en su libro *Los límites de la interpretación*<sup>64</sup> ha resumido de esa forma el intrincado proceso de construcción de la realidad predominante allí, pero su base epistemológica es el producto de las investigaciones de Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*<sup>65</sup>. Foucault estudió este principio en la Edad Media mientras que Eco lo lleva hasta la literatura hermética en el siglo II.

Foucault pone las bases de este principio con su estudio sobre la semejanza como episteme dominante hasta el siglo XVI:

Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación -ya fuera fiesta o saber- se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar<sup>66</sup>.



Mauricio Jalón en su investigación sobre Michel Foucault profundiza el postulado anterior:

Desde la Antigüedad, ha aflorado, con recurrencia, la idea de que el universo es una entidad orgánica y animada, un macrocosmos, que, a su vez, es equiparable analógicamente con el hombre, concebido como un cosmos reducido, un microcosmos; la idea, pues, de que existe una dualidad correlativa entre estas dos unidades completas y de que el hombre ocupa una posición privilegiada en la cadena de los seres, compendiándose en él todas las potencias del macrocosmos. La antigua filosofía jónica tomó ya como objeto de sus especulaciones la naturaleza del universo, de la cual es una porción la naturaleza humana. Platón (Georgias, 506 e 508 a) hablaba de que cada cosa se halla dispuesta y concertada por el orden (cosmos) y que en este se resumía la convivencia, la amistad y todos los elementos necesarios para el gobierno social, ordenándose, pues, sus comportamientos en el marco de una armonía cósmica superior. Y ese lazo ha sufrido varias metamorfosis tanto en los estoicos como, ya en el siglo XII Bernardo Silvestre, cuyo *De universitate mundi* (dividido en dos partes, *Megacosmos* y *Microcosmos*) significa uno de los eslabones de la cadena dorada que liga la baja Edad Media con la Antigüedad<sup>67</sup>.

Eco retoma la perspectiva de Foucault<sup>68</sup> al referirse a la función de Hermes dentro de la cultura griega:

Fascinada por el infinito, la civilización griega elabora, junto al concepto de identidad y no contradicción, la idea de la metamorfosis continua, simbolizada por Hermes. Hermes es volátil, ambiguo, padre de todas las artes pero dios de los ladrones, iuvenis et senex al mismo tiempo. En el mito de Hermes se niegan los principios de identidad, no de contradicción, de tercero excluido, las cadenas causales se enroscan sobre sí mismas en espiral, el después precede al antes, el dios no conoce fronteras espaciales y puede estar, bajo formas diferentes, en lugares distintos en el mismo momento<sup>69</sup>.

Es este espíritu de simpatía<sup>70</sup> entre todas las cosas lo que, nos permite comprender, que el mundo antiguo se regía por reglas de construcción de la realidad y por ende, del discurso, muy diferentes a las nuestras. Eco toma como punto de referencia el hermetismo del siglo II: “El hermetismo del siglo II...busca una verdad que no conoce, y posee solo libros. Por ello imagina, o espera, que cada libro contenga un destello de la verdad, y que todos los destellos se confirmen entre sí. En esta dimensión sincrética, entra en crisis uno de los principios del modelo racional griego, el del tercero excluido. Muchas cosas pueden ser verdad en el mismo momento, aunque se contradigan entre sí”<sup>71</sup>.

Probablemente es difícil para nosotros imaginar las implicaciones de esta manera de comprender el mundo, pero, es necesario asimilarla para no caer en malentendidos, aun tan bien intencionados, como el de Walter Wink quien dice con respecto a los “poderes” (concepto técnico usado en el estudio del Nuevo Testamento) “Les encontramos primeramente con referencia a la realidad material o “terrena” de la que ellos son su más íntima esencia”<sup>72</sup>. Esta visión de los

poderes corresponde a una forma de comprender, desde el punto de vista de la lógica formal, la relación en términos del discurso, de la ambigüedad de palabras relativas a poderes institucionales que también son usadas con referencia a fuerzas cósmicas durante el siglo primero. Los conceptos de interno y externo corresponden a un dualismo necesario, hoy, para una comprensión de un mundo que no funciona con el tipo de relaciones entre las cosas que conforman nuestra cultura.

Así, estamos ante un mundo cuya dinámica era movida por infinitas relaciones cósmicas: “Como es abajo, así es arriba. El universo se vuelve un gran teatro de espejos, donde cualquier cosa refleja y significa todas las demás”<sup>73</sup>. Como ejemplo “Una planta no se define en sus características morfológicas y funcionales, sino por su semejanza, aunque parcial, con otro elemento del cosmos. Si se asemeja vagamente a una parte del cuerpo, la planta tiene sentido porque remite al cuerpo. Pero esa parte del cuerpo tiene sentido, a su vez, porque remite a una estrella, ésta tiene sentido porque remite a una gama musical, esta porque remite a una jerarquía angélica, y así hasta el infinito”<sup>74</sup>.

Es este el contexto sociológico (en sentido amplio) en donde respira el Nuevo Testamento y no el ambiente racionalista o cientificista en que lo hemos encarnado. Entonces, el modelo cosmológico, que hemos descrito antes, como una interrelación entre todas las cosas que conforman el cosmos y en donde, afectar una de ellas es afectarlas a todas, supone una manera crítica de evaluar las teorías funcionalistas o dialécticas para la comprensión de la construcción social de la realidad en nuestro mundo.

Esto no evade una lectura política de los textos o de las prácticas de Jesús o Pablo, todo lo contrario, cada palabra y cada acción, si la vemos en el contexto que

señalaba Mauricio Jalón, implica una afectación cósmica. En este sentido entender un texto como la epístola a los “Efesios” es sin duda un reconocimiento a la construcción “política” del cosmos. Allí, todas las relaciones posibles tanto del “cielo” como de la “tierra” (1.3-14) e incluso del inframundo (4.9) tienen un nuevo orden: el cosmos ha sido tocado y transformado por el poder de la gratuidad de Dios (2.4). Todos los poderes celestes como el Príncipe de la potestad del aire tienen una nueva posición en el cosmos y su poder asolador y mortal ya no puede actuar sobre quienes han abrazado la fe (2.1-3). “Efesios” construye, con su discurso, una nueva Polis cósmica que se desdobra en los diversos niveles del cosmos.

En consecuencia, el mundo de las relaciones humanas debe ser reconstruido dentro de una dinámica alternativa y nueva, por ende, la lectura política no es estrictamente una acción organizada con el propósito de tomar el poder, sino una nueva manera de vivir comunitariamente en el mundo. Se trata de una nueva cosmología que se abre espacio junto a la antigua. De este modo, estamos frente a un proceso de empoderamiento en el corazón mismo del poder absoluto del Imperio Romano y su compleja realidad cultural.

Entonces, volviendo a la postura de Price diríamos que el ritual es una metáfora experiencial de la vivencia relacional de todos los elementos que componen el cosmos y le dan sentido a la vida humana. El ritual, por eso, es el todo y la parte al mismo tiempo. La analogía que proviene de la episteme de la semejanza posibilita la construcción social de la realidad como un todo ordenado en donde macrocosmos y microcosmos se interrelacionan formalmente. Forma y contenido son uno y dos cosas diferentes al mismo tiempo. Se destruye la lógica formal y su principio del tercero excluido<sup>75</sup>. La hermenéutica es una tarea fundamental para comprender las múltiples relaciones que existen en

la extensión del universo y el concepto, tan querido por su capacidad de abstraer y definir elementos, queda fracturado por su incompetencia de comprender múltiples relaciones entre el enunciado y el mundo al que hace referencia.

El modelo cosmológico expresa la integralidad del universo en un orden en donde todos los elementos están relacionados formalmente sin que exista la rigidez del concepto como medio de definir la verdad. La verdad sería en todo caso el descubrimiento de una relación. No existiría, en consecuencia, en el Nuevo Testamento, un concepto de creer sino una serie de metáforas o de objetos que conforman el universo relacional del enunciado en la experiencia vivencial del orden del mundo. No es una definición teológica lo fundamental, sino, una metáfora que exprese la relación dentro de un orden que tampoco es abstracto sino vivencial y lleno de sentido vital.

Al leer el discurso de Pablo contenido en Ro 5.1-8.39 debemos ubicarlo dentro de esta matriz cosmológica y dentro de la episteme de la semejanza. Así se da el paso de un discurso teológico a un discurso cosmológico y por ende, a la capacidad recreadora de la condición humana que está contenida en el discurso. Si bien no tenemos seguridad de cómo se comprendió y/o asimiló este texto paulino, y por eso no podemos valorar cómo afectó o reorientó las prácticas sociales, sí podemos, al ubicarlo aquí, comprender el grado de impacto cósmico que proponía.

La propuesta del bautismo como ritual iniciático y de la nueva creación (Ro 6.4) como nuevo orden del mundo que ofrece este discurso, expresan la transformación de toda la creación desde un nuevo punto de referencia **que obliga al auditorio a entrar en un caos creador**. El orden del mundo organizado en lo que hoy conocemos, “grosso modo” como Imperio Romano, queda fatalmente fracturado al ser desplazado

por la sola posibilidad de imaginar un mundo nuevo. Dentro de la crítica de Horrell a Berger y Luckmann, Pablo es un elemento desestabilizador del orden el cual debería ser incuestionable para que pueda funcionar eficientemente.

Nos permitimos aportar tres ejemplos, fuera del Nuevo Testamento, que muestran la complejidad de relaciones constitutivas el modelo cosmológico que estamos proponiendo como matriz social de la construcción de la realidad.

### *2.1.1. Una inscripción sobre Augusto*

Desde el modelo cosmológico, el estudio de un texto como el siguiente, arroja una luz que permite trascender las implicaciones sociopolíticas de una lectura ideológica como la haríamos en la actualidad. Para las ciencias sociales, afincadas en el marxismo y nacidas dentro de la cultura de la modernidad, es sumamente difícil comprender el culto al emperador como soporte del orden del mundo, como protección contra el caos destructor y por ende, como punto convergente de todas las fuerzas que posibilitan la vida, tal y como se observa en el argumento de esta inscripción sobre Augusto:

Puesto que la eterna e inmortal naturaleza del Universo, a más de los sobresalientes beneficios, concedió graciosamente a los hombres el mayor bien, al traernos en nuestra vida feliz a César Augusto, padre de su propia patria, la diosa Roma, y Zeus Patroos y salvador del común género humano, cuya providencia no solo ha colmado sino sobrepasado las súplicas de todos pues están en paz la tierra y el mar, florecen las ciudades en el orden de la ley,

la concordia y la prosperidad, y hay sazón y fruto de todo bien, estando llenos los hombres de buenas esperanzas para el futuro, y de tranquilidad de ánimo con respecto al presente...<sup>76</sup>.

Podemos leer esta inscripción como una manipulación que hace el poder político sobre los pueblos sometidos militar y culturalmente. De hecho lo es, a tal punto que, a partir de esta cita, no podemos valorar, o se nos impide valorar, el costo humano de esta augusta tranquilidad que se alaba tanto. Así, una lectura política o ideológica de ella arrojará como resultado final que el objetivo de la misma es sustentar el poder imperial. Sin embargo, el mismo texto nos pone en contacto con una perspectiva de la realidad como un todo complejo:

a. César y Roma fueron el gracioso designio de la naturaleza eterna e inmortal del Universo.

b. Felicidad, paz, crecimiento de las ciudades fundamentadas en el orden de la ley, concordia y prosperidad son el producto, en última instancia, de la naturaleza del Universo que se manifiesta en Augusto.

c. Esperanza hacia el futuro, tranquilidad y ánimo en el presente son los movilizados de la vida humana y los elementos básicos que la posibilitan y se concentran en César.

El texto nos remite a una concepción integrada de diferentes aspectos de la realidad humana y por ende, trasciende el puro análisis político e ideológico con que muchas veces nos hemos acercado analíticamente a tal fenómeno de la antigüedad. No se trata de evaluar con

ingenuidad las acciones opresoras o represoras que fueron desarrolladas como parte del orden de Roma en el siglo primero. Tampoco desvalorizamos su costo humano. Más bien tratamos de percibir con una sana distancia nuestro análisis político e ideológico actual de la cultura Mediterránea del Nuevo Testamento. Este análisis tiende a compartimentalizar la realidad en aspectos casi autónomos. Por eso, es necesario comprender, que esta inscripción participa de una visión central de mundo en donde el ser humano no puede vivir sin orden y el tal, por más arbitrario y represor que fuese o sea, es mucho mejor que el caos. El orden del mundo allí propuesto, que nosotros no podemos casi ni imaginar por nuestra nueva condición vital, implica que todos los componentes de la dinámica humana y natural están interligados en un solo sistema cuyo pilar, desde el punto de vista antropológico es el rey o el emperador o el Templo, todos integrados en el “orden natural” del cual depende la vida.

Es desde esta perspectiva que debemos comprender lo que señala Richard Horsley:

El decreto del concilio provincial de Asia en el año 9 A.E.C. en que el cumpleaños de Augusto sería el principio del año nuevo sirve de ejemplo de cómo el emperador quedaría inscrito en el conciente del público a través de la organización de un calendario. “El cumpleaños del más divino emperador es la fuente de todo bien publico y privado. Justamente uno tomaría este día para ser el comienzo de todo el Universo...Justamente uno tomaría este día para ser el comienzo de la Vida y del sustento de cada uno”<sup>77</sup>.

El concepto de ideología que tanto usamos hoy para comprender “el proceso de sustentar las relaciones asimétricas de poder –esto es, el proceso de mantener



la dominación<sup>78</sup>, no ayuda para observar el efecto de una construcción social de la realidad que se sostiene bajo el símbolo de César como “Padre de su propia Patria”. Una visión de este tipo, deja de lado la experiencia de seguridad y confiabilidad en la continuación de la vida. No negamos que esto es una construcción social basada en una cosmología sustentada por el poder militar imperial, pero a fin de cuentas, como ha sucedido hoy también con estados represivos, personas de distintas clases sociales encuentran en estas formas represivas una cierta regularidad de la dinámica del mundo y por ende, una seguridad básica. Este es el hechizo del orden, este cautiva gracias a su poder de ofrecer, aun a un altísimo costo humano, un espacio de seguridad y de sentido.

Veamos la contraparte de esta inscripción sobre Augusto, un poema elaborado por Horacio durante la situación crítica marcada por guerras civiles y las luchas por el poder antes de que Augusto llegara al poder (siglo 1 A.E.C.). Horacio ha construido una analogía basada en la metáfora de un barco en su lucha contra las inclemencias del mar:

Oh nave; ¿y así afrontas los temporales  
nuevos de la alta mar?  
¿Qué haces?  
Vuelve a seguro puerto.  
¿No ves que tu costado desnudo está de  
remos, que ha herido ya tu mástil el Africo  
violento,  
que tus antenas gimen, y que sin cables  
tensos no es fácil que resistas los oleajes  
fieros?  
No tienes vela sana, ni en el cielo halla eco  
tu clamor angustioso ante el abismo  
abierto.  
Aunque fuiste en los bosques del Ponto  
pino enhiesto,

Tu estirpe en vano invocas: no fía el  
 marinero de los dioses pintados en tu  
 popa.  
 Ve presto, guárdate si no quieres ser  
 juguete del viento.  
 Aún ayer me inspirabas zozobras y  
 desvelos, y hoy mi cuidado avivas...  
 Atiende mi deseo:  
 Evita las brillantes Cícladas y sus riesgos<sup>79</sup>.

El poema expresa los ecos de una inestabilidad que trasciende lo político y, en su lenguaje, evoca una lucha mítica contra las fuerzas del caos primordial. La analogía muestra el por qué de la experiencia de paz social que es producto de la llegada al poder de Augusto. Paz que sin duda fue producto de la acción y el control militar y cultural que fueron impuestos en su momento. Quisiera reiterar que no caeremos en la trampa de ver esta cosmología como algo positivo en forma total. Las acciones políticas y militares de Augusto no fueron, como diríamos hoy, “desde los/las excluidos/as”. Fueron actos de represión y de coacción de los pueblos rebeldes y de control de los grupos de poder en Roma y su unificación. Pero lo que si queremos es mostrar cómo, en el plano del discurso que describe el poema en confrontación con la inscripción, el orden del mundo ha regresado como integralidad de la creación en Uno: Augusto. Este ha logrado hacer del mundo un lugar habitable.

Dieter Georgi nos ayuda a contrastar esta visión sobre Augusto como creador de vida, de paz y reconciliación universal con la postura de Pablo en Romanos 5:

En Rom 5.6-11 y 15-21, Pablo compite con Augusto y sus sucesores. Ellos fueron, supuestamente, los primeros entre iguales, y de acuerdo con su propaganda, representantes de una nueva clase de

seres humanos. Pablo, sin embargo, hace a Jesús de Nazaret, quien aceptó la muerte, representante de la nueva humanidad. Además, Jesús, significa el nuevo mundo de reconciliación y paz -no como un modelo de hegemonía o autoridad, sino como un ejemplo de compañerismo. El no es el paradigma de la fuerza destinada a la muerte, sino en cambio el prototipo de una comunidad orientada a la vida.

Romanos 5, para estar seguros, también usa ideas judías (Adán/Cristo, etc.). Pero estas habían sido permeadas por el judaísmo gnóstico y son dirigidas a competir en una forma crítica con las nociones de una Nueva Época (saeculum) que habían sido personificadas en un individuo singular, el César. Esta idea floreció de nuevo durante el periodo del principado. Romanos fue escrita al puro principio del gobierno de Nerón, cuando la propaganda en tales especulaciones proféticas y teológicas, con intensas expectativas escatológicas, adquirió gran popularidad. Para Pablo, Jesús es lo que príncipe reclamó ser: representativo de la humanidad, reconciliador y dominador del mundo. Jesús es todo esto porque demuestra la asociación e identificación de Dios con esos que están en rebelión contra Dios. El representa la debilidad de Dios y en consecuencia, el dominio de la gracia, la única forma digna tanto de la humanidad como de Dios. El retorno de la era dorada esperada bajo Nerón viene, cara a cara con una humanidad quien solidariamente es establecida por Jesús<sup>80</sup>.

Así volvemos sobre el esfuerzo paulino de redimensionar el orden dominante mediante la construcción de otro, uno nuevo, en donde los referentes han sido redefinidos no por la mano humana, sino por Dios mismo en Jesucristo, centro de la nueva creación. Lo contestatario en esta cita, es este aspecto cosmológico, su fuerza y su impacto sobre el orden del mundo no sólo la competencia que marca Pablo entre el Príncipe y Jesús.

En conclusión, el primer elemento del modelo cosmológico aquí presentado por la inscripción sobre Augusto, implica la construcción social de la realidad que, integraba el orden del mundo, a través de la simpatía del arriba con el abajo, organizando sus relaciones por medio de la estabilidad del poder y el control, “en el orden de la ley”.

Por esto, al proponer Pablo en la sección 5.1-8.39, un discurso sustentado en la nueva creación hace que este esquema cosmológico vigente se relativice y por ende, pierda el poder de organizar el sentido de la vida. Al mismo tiempo abre un espacio crítico cuya profundidad alcanza todos los niveles posibles del cosmos. El acto de gratuidad de Dios construye un nuevo arriba y por analogía un nuevo abajo: un orden cósmico sustentado en la fuerza vivificadora de Dios que da vida a quienes son pecadores e impíos, a las personas injustas y sin honor.

### *2.1.2. “Los elementos del mundo”*

Otro aspecto importante para agregar a la reflexión sobre el modelo cosmológico es el concepto de “elementos del mundo”, que según Walter Wink “En Gálatas...parecería referirse a esas prácticas básicas, credos, rituales, y celebraciones que son fundamentales

a la existencia religiosa de todos los pueblos, tanto judíos como gentiles”<sup>81</sup>. Vale señalar que Gálatas es una carta que está íntimamente relacionada con Romanos. La forma como Wink define “elementos del mundo”, hace parece que experiencia fuera solo una parte del universo de significaciones que conformaron la vida humana en esa época, pero debemos valorar esta observación desde la perspectiva de la “ semejanza”, episteme de nuestro modelo. Lo característico de este paradigma epistémico es la convicción de que todos los elementos que conforman el mundo sensible y/o espiritual se reflejan unos en otros y que, por lo tanto, la tarea del ser humano es descubrir sus relaciones.

Un ejemplo, Plotino: “los astros son como letras que se escriben constantemente, o mejor, que están escritas en el cielo”. Si los astros son como letras que se reescriben constantemente se implica que el ser humano debe estar atento a sus diversas configuraciones para leerlos y descifrar los mensajes que estos revelan. También Plotino dice que “las cosas están llenas de signos” dando así sustento a la adivinación, pues esta puede descifrar las relaciones entre unos objetos dados y el acontecer humano<sup>82</sup>. Por eso, la lista de significaciones que contiene el concepto “elementos del mundo” y que expone Longenecker<sup>83</sup> con base en TDNT (7: 670-83), es básica:

- Grados en el reloj solar por los cuales el tiempo es calculado.
- Letras, sílabas, o palabras de una frase, o los sonidos que estas representan.
- Los elementos fundamentales por los que el cosmos es compuesto, especialmente los cuatro elementos: tierra, agua, aire, y fuego.
- Los principios fundamentales o las enseñanzas rudimentarias de materias tales como música, matemáticas y el cuidado de los niños.

- Las estrellas y otros cuerpos celestes, presumiblemente porque están compuestos del principal y más finos de los elementos, fuego.
- Espíritus estelares, dioses, demonios y ángeles.

En la cita de Plotino se puede reconocer, relacionados, el rango de significaciones número 2 de esta lista con el rango número 5. Esto nos debe llevar a ver en Pablo, al usar este concepto en Gá 4.3, un alto contenido de significaciones que iban desde letras, demonios, dioses o la misma ley, el paradigma epistémico de la época daba por sentado la relación de facto entre todos ellos. Claro que es difícil establecer con exactitud a que se refiere Pablo con esta expresión, sin embargo, en la sección de Gá 4.1-11 hay una serie de indicios: 4.8: “servíais a los que en realidad no son dioses”; 4.10: “Andáis observando los días, los meses, las estaciones, los años”. El concepto “elementos del mundo” en esta sección de Gálatas participa también de diferentes rangos según la lista que aporta Longenecker y los integra sin que se requiera una explicación diferenciadora: dioses y tiempos, ambos son constitutivos del concepto que está utilizando.

Walter Wink nos ofrece una lista sobre el uso del concepto “elementos del mundo” en el N.T.:

Mirando atrás sobre lo examinado, vemos stoicheia (elementos del mundo) usado de las siguientes maneras:

- El ABC, lo elemental o primeros principios de la fe, Heb 5.12, y Gá 4.9 en parte.
- Los elementos constitutivos del universo físico, 2Pe 3.10, 12.
- Los constituyentes básicos de la existencia religiosa comunes a judíos y

gentiles (rituales, festivos, leyes, creencias), Gá 4.3, 9; Col 2.20.

- Los elementos fundamentales o principios fundantes del universo físico, Col 2.8.

El lector del siglo primero estaba, aparentemente, esperando comprender cada uno de estos significados inmediatamente, sobre la base de pistas dadas por los autores en cada contexto. Hemos trabajado para concluir donde ellos comenzaron: con la comprensión de *stoicheia* como una categoría formal para cualquier cosa que fuese fundamentalmente constitutivo de una cosa<sup>84</sup>.

Lo que podemos observar de esta lista clarifica mucho nuestro punto, pues, en el ámbito del discurso del N.T. podemos encontrar esa plasticidad que ofrece el concepto “elementos del mundo” y que es producto de una episteme basada en la semejanza y como resumen de esta, en el principio “Como es abajo así es arriba”. Wink también aporta el estudio de este concepto en Filón y obtiene la siguiente estadística:

Naturaleza	54 Los cuatro elementos: tierra, aire, fuego, agua
	3 ha sido creada
	3 fuerzas de la naturaleza
Gramática	13 Letras del alfabeto
	1 Los sonidos básicos del habla
	1 Las vocales
	1 El alfabeto en sí mismo
	1 La fuente de los números
Otros:	2 Una parte constitutiva de algo
	1 Elemental (opuesto de “completo”)

- 1 Elemental (teniendo un estado de existencia)
- 4 (expresiones idiomáticas)<sup>85</sup>

Puestas estas citas en perspectiva, podemos comprender, como, la dinámica de construcción social de la realidad, capta el mundo como una serie de relaciones profundas entre elementos que, para nosotros, habitantes de otro milenio, corresponden al objeto de estudio de diferentes disciplinas, en su mayoría aisladas unas de otras. El mundo era un todo ordenado y organizado que debía ser aprehendido por medio de la identificación de sus relaciones de simpatía o antipatía, es decir, analógicamente. Esa es la tarea del conocimiento en la antigüedad, no el establecimiento de teorías explicativas de los fenómenos.

Un segundo aspecto, de la estructura de este modelo cosmológico, es que, un enunciado, tiene la capacidad de expresar una amplia pluralidad de significados. El lenguaje no es unívoco, como en apariencia, construyen las ciencias hoy al elaborar conceptos o categorías de análisis. La polisemia es parte de una construcción social de la realidad. Esta permite integrar diferentes elementos del mundo en un solo enunciado. La condición hermenéutica no es solo pluridimensional sino también, compleja e interactiva. Nuestro actual lenguaje teológico trata de evadir la polisemia imponiendo al discurso religioso de una persona como Pablo, un esquema lógico diferente al suyo propio.

### *2.1.3. La antropomancia*

La antropomancia fue la técnica que se usó para estudiar las vísceras de seres humanos con el propósito de entender el porvenir. Santiago Montero nos informa



sobre la relevancia del estudio del hígado para tales efectos:

Platón había formulado ya, con ocasión de su explicación de los fundamentos de la hepatoscopia griega, su teoría acerca de la función adivinatoria del hígado humano; este era como un espejo que, después de haber servido en vida de reflector del pensamiento divino y haber producido la adivinación intuitiva, guardaba después de la muerte huellas de las imágenes contempladas por el alma...La especial facultad de la mujer para predecir en estado de trance, según la teoría platónica, como consecuencia de la actividad del hígado, explica sin duda que sus órganos internos fueran los más interesantes de consultar. En cualquier caso, es significativa la casi total ausencia de alusiones a hombres adultos como víctimas sacrificiales para tales prácticas adivinatorias<sup>86</sup>.

Sobre los sacrificios humanos dice Montero:

Los sacrificios de la mujer y el niño no se justificaban, pues, de la misma forma. En la biografía de Apolonio de Tiana (VII, 11) escrita por Filóstrato, su protagonista es acusado de haber realizado el sacrificio de un joven arcadio con fines adivinatorios: "Dicen que sacrificaste a un niño con objeto de conocer el vaticinio que revelan las entrañas de los animales jóvenes". Estas palabras lo dicen todo: no cabe duda de que se escoge al niño (incluso fetos arrancados del seno materno) en razón de simbolizar el futuro mismo, de ser el porvenir en potencia<sup>87</sup>.

La búsqueda de conocimiento utilizando estos medios y otros, como la adivinación por medio del trance, suponen una construcción social de la realidad en donde el ser humano, en particular las mujeres, tenían la capacidad de ver relaciones entre tiempo y espacio de una manera analógica, es decir, en el orden de la semejanza. Recordemos, en relación con esto, el midrash mateano de los sabios que son guiados por una estrella hasta el lugar en donde nace Jesús (Mt 2.1-12).

Un tercer elemento del modelo cosmológico es la búsqueda de conocimiento por medio de establecer relaciones entre los elementos del mundo. Así, técnicas como la antropomancia, responden a esta condición fundamental del ser humano de comprender su destino y su posición dentro del orden del mundo. La analogía, por medio de la identificación de las simpatías o antipatías entre los elementos del mundo, es una tarea central y conforma el proceso de construcción social de conocimiento. La episteme de la semejanza permitió construir un esquema analógico como el que aparece reflejado en el ejercicio de la antropomancia. Escogimos esta práctica por la claridad con que refleja la búsqueda de las simpatías y porque implicó el sacrificio de personas, especialmente mujeres y niños en su esfuerzo por comprender el orden del mundo y la dinámica de sus relaciones.

### *Resumen*

Lo que deberíamos tomar como punto de partida para comprender a Pablo, es que no se trata de un teólogo occidental moderno. No contó con el instrumental de la teología moderna para hacer sus reflexiones o escribir sus textos. Ni tampoco estuvo limitado por el marco de una institución eclesial. Se

trata de una persona que, únicamente, puede recurrir al lenguaje vigente en su tiempo que es el lenguaje de su propio cuerpo y por ende, su epistemología, proviene de este modelo que hemos denominado cosmológico. En este sentido, entendemos que Pablo y el discurso en Ro 5.1-8.39 debe ser ubicado en tal contexto, por lo tanto, su argumentación implica una nueva comprensión del cosmos y una nueva comprensión del sentido del mundo.

Por consiguiente, los tres elementos que dedujimos de los ejemplos tratados anteriormente, como elementos de la estructura del modelo cosmológico, nos ayudan a valorar el discurso de Pablo en su esfuerzo de reconstrucción cósmica. Pablo no está haciendo teología, está preparando a quienes han creído para habitar un mundo que aún no existe como realidad material general, sino como experiencia de pequeños grupos humanos.

Todo esto está concentrado en Ro 6.3-4. Así, en relación con la inscripción de Augusto, encontramos que Pablo opone la acción gratuita de Dios que vivifica a pecadores e impíos, construyendo un nuevo punto de referencia para la comprensión del orden cósmico (“así como fue levantado Cristo de los muertos por la gloria del Padre así también nosotros en novedad de vida caminemos”). En el segundo caso, en relación con el concepto “elementos del mundo”, Pablo ha articulado una compleja carga polisémica sobre los conceptos de muerte y vida que son elementos fundamentales, presupuestos de toda acción humana (“sepultados juntamente, entonces, con él por el bautismo en la muerte”). Vida y muerte están integrados al nuevo punto de referencia que es la acción de Dios en Jesucristo, y que, analógicamente, alcanza a quienes han sido bautizados. Así de un nuevo referente (Jesucristo), se ha generado una reorganización de los elementos constitutivos del mundo, y en particular, de la relación entre vida y muerte. En cuanto a la búsqueda

de conocimiento por medio de técnicas como la antropomancia, Pablo opondría el conocimiento que deviene de la experiencia de haber muerto con Cristo en el bautismo (“O ignoráis que, cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en la muerte de él fuimos bautizados”).

Esta reconstrucción del orden del mundo es lo que se infiere de la reflexión de Guiseppe Barbaglio sobre Gá 1.15-16:

Es necesario precisar el significado del término bíblico ‘revelación’ (apokalypsis), ‘revelar’ (apokalypto), propio de la literatura apocalíptica. Sirve para indicar el desvelamiento de un mundo nuevo que habrá de sustituir al actual, destinado a la destrucción al estar irremediamente dominado por el mal y por la muerte. Pues bien, haciendo suyo el lenguaje de los apocalípticos, Pablo afirma que el Altísimo lo ha aferrado en la hora decisiva de la historia humana que ha sonado con Cristo. En este sentido concreto: lo ha llevado a comprender la identidad escondida de Jesús de Nazaret y le ha confiado la misión de proclamarlo en el mundo de los que están lejos y perdidos como Hijo de Dios, es decir, como único camino de salvación para todos<sup>88</sup>.

Jürgen Becker también señala la relevancia de este cambio profundo de perspectiva del mundo en Pablo:

El sabía, en efecto, en un ahora siempre vigente, que con su vocación todo había cambiado para él definitivamente y para siempre (1Co 9.16; Gá 1.16). El mismo era diferente y con él había cambiado toda su experiencia de la realidad y toda su

interpretación del mundo y de la historia. Por algo se entrevé en todos los textos cómo Pablo desecha lo antiguo y acoge lo nuevo como su futuro válido. Así, la experiencia vocacional es una repetición del comienzo de la creación (2Co 4.6); otro tanto ocurre con su cambio de vida: “Si alguien está en Cristo, lo (único) decisivo es la nueva creación; lo viejo ha pasado; mirad existe algo nuevo” (2Cor 5.17). Está “muerto a la ley y vivo para Dios” (Gá 2.19); no vive ya él, sino Cristo en él (Gá 2.20). Según Gá 6.14, el mundo está muerto para él y él para el mundo. Frente a la realidad superior de Jesucristo todo pierde valor, incluida la observancia irreprochable de la ley (Flp 3.6-9). Pablo lucha ya sólo por someter todo pensamiento a Cristo (2Co 10.5). Estas citas, entre tantas otras, con una u otra formulación sugieren la fase inicial de su vida cristiana: reflejan su experiencia básica, el convencimiento íntimo de haber actuado antes en falso y la disposición a volver a empezar bajo unas condiciones totalmente distintas. Esto no se refiere solo a su persona individual sino que toda realidad aparece a una nueva luz. No en balde es tan típico de Pablo el adjetivo ‘todo’ con su pretensión globalizante (cf., por ejemplo, 1Co 3.21s; 2Co 5.14s, 18; 10.5; Flp 3.8)<sup>89</sup>.

Para interpretar la crisis en la vida de Pablo, en su encuentro con el Resucitado, usaremos nuestro modelo antropológico (ver Introducción) y en particular el concepto de “hueco”, esto es, de potencialidad creadora “...el concepto de hueco como potencialidad supone una doble dimensión estructurada por dos niveles de tensión constante, por un lado el profundo, aquel fontal

del estar-constituyéndose lo humano que no es perceptible a corto plazo sino como memoria de las significancias, y por otro lado el superficial, particular a la producción de la experiencia inmediata del estar consciente que permite construir una sucesión de presentes. Esta perspectiva articula la dinámica de las experiencias sincrónicas de lo humano y de la experiencia diacrónica de lo humano como potencias actualizables no resueltas y como antienergía generadora de significancias. Este sistema de sistemas no funciona armónicamente sino por medio de procesos en donde el caos es generador de lo productivo y ordenado<sup>90</sup>.

Una recta comprensión de la situacionalidad de Pablo, supone, identificar en él, la necesidad, en condición de emergencia, de construir un mundo habitable que posibilite una orientación de las comunidades en un mundo que ha dejado de tener sentido, o cuyo sentido está en crisis, con el propósito de configurar otro mundo, en donde Jesucristo, sea la cabeza y nuevo referente organizador del cosmos.

Todo el conocimiento adquirido debe ser reelaborado según esta nueva luz y por ende, se abre en el horizonte significativo el espacio para una nueva creación generada por la gracia que es un punto central en la teología paulina. No es solo una persona la que ha sufrido el impacto de la gracia, se trata de todo el cosmos que queda iluminado con una nueva luz. Esto es posible gracias al paradigma epistémico vigente en aquella época: la semejanza. Así, por analogía la experiencia original y originante de Pablo se transforma en nuevo punto de referencia para reconstruir el cosmos. Este principio analógico de conocimiento dentro del paradigma de la semejanza se observa en 6.4 en el uso de las partículas comparativas griegas *ôspër-outôs* (como-de igual manera) como veremos en la última sección de este capítulo.

Volvamos brevemente sobre la comprensión del ritual, importante aquí porque 6.3-4 integran el ritual del bautismo con la visión de una nueva creación. Esta integración se hace, como hemos señalado repetidas veces por medio de la analogía. Esta supone una concepción del mundo, de su orden y dinámica. Por esto, es fundamental traer a la mente el punto de vista de Clifford Geertz resumido por S.R.F. Price "Clifford Geertz argumenta que complejos de símbolos, enraizados en el ritual y descansando fuera del individuo "en la intersubjetividad del mundo de conocimiento común" modela el mundo al inducir al individuo a cierto distintivo conjunto de disposiciones que resultan en acciones"<sup>91</sup>. La experiencia humana realizada en el bautismo, como apertura de la comunidad a la nueva creación que se está llevando a cabo en la muerte y resurrección de Jesucristo, implica una nueva vida, nuevas prácticas, nuevos símbolos, por ende, una nueva cosmología que organiza el mundo según un referente alternativo.

Price ofrece una posición esclarecedora citando a Durkheim "de Durkheim hacia adelante la insistencia sobre lo social como el área primaria de análisis ha sido un lugar común en antropología y también en la historia moderna. En particular, el lenguaje es enfatizado como el fenómeno central. El lenguaje no es una ventana hacia el mundo real sino es, en cambio, la sustancia del pensamiento en sí mismo. Los individuos nacen dentro de una sociedad que ya contiene conjuntos de instituciones, prácticas y un lenguaje común, desde el cual los individuos construyen el mundo y a ellos mismos... Rituales es lo que había (Rituals is what there was)"<sup>92</sup>.

La relación entre lenguaje, ritual y construcción social de la realidad y del ser humano como tal, expresan claramente lo que hemos tratado de decir. El ritual es la vida misma representada y expresada en forma dramática. No se trata de algo externo o individual, sino

de una manifestación de la experiencia humana en su intersubjetividad.

Ahora, en relación con 6.4c, todo lo anterior subraya la fuerza potenciadora del subjuntivo “caminemos”. La novedad de vida existe en potencia. Se realiza en las prácticas de los seres humanos quienes, por la fe en la gracia vivificadora de Dios, asumen por medio del bautismo, la realidad de su muerte al cosmos presente y renacen en un cosmos nuevo, con nuevos retos. Estos llevan a las personas a una situación crítica. Así, se abre una situación caótica. El caos aquí es el punto generador de una nueva creación. Hablamos de caos porque el orden que daba sentido y organización a la vida humana ha sido realmente roto. Si entendemos el modelo cosmológico que hemos presentado aquí, entonces, debemos comprender las implicaciones profundas que se asumen dentro de esta invitación de Pablo a caminar en novedad de vida.

## *2.2. La perspectiva apocalíptica paulina en relación con modelo cosmológico*

---

Lo que hemos dicho hasta ahora sobre el modelo cosmológico y en el capítulo anterior sobre la teología paulina en Ro 5.1-8.39, no tiene sentido si no podemos relacionar nuestros planteamientos con una base religioso-cultural de fondo. Esta base permitiría comprender cómo se articuló el universo simbólico de los escritos cristianos con su matriz cultural y, en ella, con la episteme de la semejanza. La clave para integrar todos estos elementos está en el papel de la apocalíptica dentro de la visión teológica cristiana primitiva.



Al leer Romanos 5, y en especial 5.12ss, abrimos un texto que propone una remitologización<sup>93</sup>. Romanos indica puntos de referencia que, abren a quienes leyeron, una visión cósmica alternativa en franca oposición al fondo de la propuesta de la inscripción de Augusto que citamos anteriormente. Pablo “cose” la nueva experiencia humana, surgida alrededor de Jesús el Cristo, a los pilares fundamentales del orden vigente en su época. Les da a estos un giro radicalmente diferente y novedoso. En consecuencia, debemos señalar los puntos de referencia que Pablo propone a la hora de “coser” su discurso en el mundo significativo que él habita. Se trata de un orden integrado en donde la condición humana tiene sentido en tres dimensiones: como persona, como comunidad y como naturaleza<sup>94</sup>.

Un discurso no puede comunicar si no se articula al mundo de significancias<sup>95</sup> que construyen un espacio habitable para la comunidad humana. De esta forma, el discurso de Pablo requiere anclarse en puntos clave de tal orden, para desde ahí, decir con sentido lo que desea. Pablo, sin embargo, con su discurso, pudo adaptarse a tal orden modificando puntos que no afecten los referentes fundamentales del mismo (caso del estoicismo), o rechazarlo sin afectar tales referentes (caso del judaísmo). Tanto el estoicismo como el judaísmo de la diáspora, habitan con libertad el mundo dominado por los referentes básicos del orden romano. En el caso del judaísmo de la diáspora, había logrado, en muchos lugares, construir sus espacios culturales y litúrgicos lado a lado con los espacios grecolatinos. Pero Pablo no opta por ninguna de estas dos opciones.

### *2.2.1. La apocalíptica y la episteme de la semejanza*

Pablo habla como apocalíptico. J. Louis Martyn indica con base en Käsemann y Beker “la teología de Pablo es profundamente apocalíptica, y es diferente de la teología del temprano cristianismo entusiasta primeramente en su insistencia a) que el mundo no está aun completamente sujeto a Dios, a pesar b) de que la sujeción escatológica del mundo ya comenzó, causando que su final esté a la vista”<sup>96</sup>. Así también piensa Adela Yabro Collins: “Es ampliamente aceptado que la visión de mundo de Pablo es apocalíptica (Käsemann 1980; Becker 1980). Pablo vio la resurrección de Jesús como el inicio del evento apocalíptico de la resurrección general (1Cor 15.12-20; cf. Dan 12.2-3). En su más temprana carta, el foco es sobre el inminente retorno del Señor resucitado y la unión de los cristianos en compañerismo con él, tanto los cristianos que habían muerto como la mayoría esperando sobrevivir (1Tes 4.13-18; cf. 1Cor 15-52). En sus últimas cartas, Pablo acepta la posibilidad de que él morirá antes del retorno de Cristo (Fil 1.19-26; cf. 2Cor 5.1-10)”<sup>97</sup>.

La valoración de la perspectiva apocalíptica de Pablo debe ser ponderada a la luz del ambiente vital en donde esta se ubica y, para tal efecto, Richard Horsley nos ofrece una excelente perspectiva:

...Es importante reconocer que el problema con que está tratando de lidiar la literatura apocalíptica no es el caos o la anomia, para lo cual la solución sería el orden reinstituído por Dios. El problema es en cambio demasiado orden, y una lucha por resistir el sucumbir a ese orden, y la solución es liberación (“tu pueblo será liberado” Daniel 12.1). Finalmente debe ser señalado que tenemos poca evidencia sólida sobre la cual sustentar hipótesis

sobre cualquier clase de “movimiento apocalíptico”, si se trataba solo de un conventículo o “amplias secciones transversales de la sociedad”. Hasta que una investigación más precisa sea hecha sobre situaciones y literatura en particular, estaremos satisfechos con el reconocimiento de que en literatura apocalíptica como Daniel y I Enoch la oposición principal religiosa y política no es entre un conventículo y “la sociedad dominante”, sino entre el pueblo en general y/o el fiel justo en una mano y los regímenes imperiales extranjeros y/o los malvados y apóstatas gobernantes judíos, en la otra<sup>98</sup>.

Lo central en la cita anterior es la conclusión de Horsley: la apocalíptica trata de responder al problema de un exceso de orden frente al cual, la imaginación que genera los sueños y anhelos de vida, se ve sometida a tal fuerza que no tiene más salida que la total sumisión<sup>99</sup>. La capacidad de control del orden presente, como aparece descrita en la cita sobre la inscripción de Augusto, es total y nos hace recordar las palabras de Pablo en Ro 1.18: “En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en injusticia”. Este verso supone una valoración de cosmos como un todo, el sujeto que aprisiona es la humanidad total que luego en el argumento que sigue, se divide en gentiles y judíos. Se enuncian así dos sistemas que, aunque diferentes, participan del mismo ser. En consecuencia la conclusión de Pablo: “Pues ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado como dice la Escritura: ‘No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo...todos se desviaron, a una se corrompieron, no hay quien obre el bien, no hay siquiera uno...’” (Ro 3.10ss) y “todos pecaron y están privados de la gloria de Dios” (Ro 3.23).

Esta condición se retomará con toda profundidad cósmica en 5.12 “Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron”. Ese verso plantea en lenguaje mitológico el argumento del capítulo 3.10ss. Pablo vuelve a los orígenes para identificar cómo se da la situación de muerte que impera en el cosmos presente. Esto es vital como ya lo explicamos en el Capítulo 1.

Junto a este punto, que Horsley denomina como un exceso de orden, debemos agregar la posición de Gonzalo Aranda Pérez en su artículo *El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica*<sup>100</sup>. Allí el autor apunta, en base a los oráculos de Is 55-66, “en los que se supone un mundo nuevo (cielo nuevo y tierra nueva) creado por Dios, donde los israelitas fieles vivirán dichosos. El autor de estos oráculos, afirma Hanson, pertenece a un grupo desarraigado que fue excluido del poder en el Templo de Jerusalén restaurado a la vuelta del destierro”<sup>101</sup>. Lo que consideramos central aquí es la condición de desarraigo que supone la matriz sociológica de la apocalíptica. Luego recurre a Sachi “si quisiera definir los orígenes de la apocalíptica en el plano histórico, creo, que se podría decir que se trata de un movimiento cultural, desarrollado sobre corrientes de pensamiento meridionales de Israel, cuando, a continuación del destierro babilónico, quedaron aisladas en la patria”<sup>102</sup>.

El aislamiento al que hace referencia aquí Sachi tiene más o menos la misma connotación sociológica que lo que Hanson definió como “desarraigo”. Aranda termina diciendo que “conviene tener en cuenta que el argumento del destierro en estas obras no se introduce únicamente a modo de recuerdo o de marco literario, sino que el destierro adquiere el carácter del comienzo del fin o de ‘tipo’ de una situación y de una experiencia que vuelve a repetirse, a actualizarse”<sup>103</sup>.

Destierro, desarraigo, y aislamiento suponen condiciones psicosociales de ruptura con la construcción social de la realidad vigente o dominante. Al considerar este autor que, en las diversas obras que estudia, el destierro se constituye en “tipo” de una situación que vuelve a repetirse, explicita lo que consideramos central dentro de la experiencia apocalíptica: la condición de desarraigo como experiencia espiritual. En este sentido, Pablo, encaja muy bien como una persona que ha sufrido, a causa de Cristo, un proceso sistemático de desarraigo social y espiritual. Su nueva matriz sociológica está en la experiencia fundamental de verse separado, no sólo de sus tradiciones, sino del mundo socioreligioso al que pertenecía. Ahora debe volver a reinterpretar todo a la luz de su encuentro con el resucitado.

Exceso de orden y desarraigo son componentes fundamentales que conforman la matriz sociológica de la apocalíptica y que afectan la visión paulina de la experiencia con Dios. Ambos permiten recomponer el orden del discurso desde un ángulo crítico frente a la construcción social de la realidad propuesta por el orden dominante. Lo que es habitable, para la mayoría, se ha vuelto inhabitable para Pablo, él participa de otro mundo, uno que apenas está naciendo, su discurso implica un desconocimiento de los referentes de aquel mundo viejo, que aunque vigente, está destinado a la destrucción. La nueva creación es un tema fundamentalmente crítico y destructor de la realidad presente.

Nos interesa aquí mostrar la relación entre el modelo cosmológico, como construcción social de la realidad, y la apocalíptica. Este modelo se basa en la episteme de la semejanza y su método de análisis es la analogía. Para esto vamos a servirnos de J. Christian Beker en uno de los apartados de su libro *Paul's Apocalyptic Gospel* sobre el dualismo en la apocalíptica y como este es reformulado por Pablo. Empieza Beker afirmando:

El dualismo entre “esta época” y la “época por venir” debe ser comprendido en conexión con la antropología cósmica de la apocalíptica. Las fuerzas del mal que dominan el mundo presente son tanto poderes macrocósmicos como microcósmicos: las fuerzas angélicas bajo Satán no solo gobiernan el mundo de la historia y la naturaleza sino también el ser interior de las personas. Esto ha llegado a ser a causa de la caída de Adán y de la humanidad tanto como habría causado la caída de la naturaleza y la historia. Así Satán y los poderes cósmicos de la oscuridad, ocupan tanto el alma del mundo como el alma de la humanidad pero, también, el mundo de la naturaleza será radicalmente transformado y así participa en la Gloria de Dios, esto es, en la vindicación de Dios de su creación. El mundo será transformado en la Gloria del paraíso y los humanos serán revestidos con un nuevo cuerpo incorruptible de gloria<sup>104</sup>.

Si observamos cuidadosamente el lenguaje de Beker veremos las resonancias tanto con nuestro modelo: la mención de macro y microcosmos y el concepto de la antropología cósmica de la apocalíptica; como también una serie de alusiones a Ro 5.1-8.39: Adán, Gloria de Dios, vindicación de la creación. Esto nos da la confianza de transitar por un camino seguro sobre lo que estamos tratando de demostrar aquí: que la episteme vigente detrás del discurso paulino es la de la semejanza y desde ahí debemos comprender el esquema analógico de Ro 6.4 como reorganización del cosmos con el propósito de hacerlo habitable para una(s) comunidad(es) que ha(n) visto fracturado su mundo por la irrupción en sus vidas de la experiencia de Jesús, el Cristo.

Según Beker, Pablo suaviza y al mismo tiempo intensifica el dualismo de la apocalíptica judía<sup>105</sup>. Ofrece el autor 5 puntos que pasamos a resumir:

1. “Pablo suaviza el dualismo entre la época presente y la época por venir interpretando la historia de Israel de manera tipológica. La era ‘del Viejo pacto tiene su propio (temporal) ‘esplendor’ (2Cor 3.7-11); la historia del éxodo tiene sentido escatológico para los creyentes (1Cor 10.1-13); los privilegios de Israel son reales y duraderos (Rom 9-10); y aunque Cristo es el fin de la Ley (Rom 10.4), la ley es ‘santa y justa y buena’ (Rom 7.12) y juega una parte necesaria de la historia de la salvación”<sup>106</sup>.
2. “...el evento Cristo ha modificado fuertemente la estructura dualista del pensamiento apocalíptico judío. Ya los poderes de la nueva época están trabajando en la iglesia y ya los creyentes pueden resistir ‘los hechos del cuerpo’ (Rom 8.13) a causa de la presencia del Espíritu -el signo de la nueva época- en su medio. Ciertamente el Espíritu posibilita ‘una nueva creación’ para que ocurra en medio de la vieja creación (2Cor 5.17), y esto se manifiesta en ‘signos, maravillas y actos poderosos’ (2 Cor 12.12; cf. Rom 15.17-19) y en glosolalia, profecía y sanidades, (1 Cor 12.4-11). El dualismo entre la vieja y la nueva época, entonces, es templada, en primer lugar, por el énfasis de Pablo en la continuidad en medio de la discontinuidad con respecto a la continuada fidelidad de Dios a Israel. En segundo lugar, la incursión de la nueva época ocurre en el medio de la vieja a causa de la nueva vida traída por la muerte de Cristo y la resurrección”.

3. El dualismo en Pablo se ve intensificado porque las fuerzas del futuro están ya en el presente entre las fuerzas de la muerte, lo que agrava la crisis. Esto radicaliza la posición de la iglesia en el mundo haciendo que esta luche contra el mundo: “Todo esto es así porque la cruz de Cristo representa el radical ‘No’ de Dios a las estructuras de valor de nuestro mundo presente. Porque los poderes de esta época no solo han crucificado a Cristo (1 Cor 2.8) sino que continúan crucificando a quienes pertenecen a Cristo (2 Cor 4.7)”<sup>107</sup>. Según el argumento de Beker la iglesia sería el amanecer de la nueva edad en medio de la vieja, y por eso la vanguardia del nuevo mundo de Dios que lucha contra las fuerzas del mal, así lo sugieren Gá 5.17 y 2.15-21. La iglesia vive una tensión continua entre estar contra el mundo y estar por el mundo. En esta tensión se pueden enfatizar cualquiera de dos polos, ambos con peligros muy concretos. Por un lado, puede retirarse del mundo y volverse un grupo apocalíptico sectario traicionando la muerte y resurrección de Cristo como el plan redentivo de Dios. Por el otro lado, puede acomodarse al mundo y volverse parte de él, lo que también sería una traición a ese mismo plan. Los tres puntos que Beker señala como conclusión de este tercer apartado son los siguientes: Primero, “Pablo ahora afirma que los cristianos en realidad participan en la victoria de Cristo sobre el pecado así que en lo sucesivo el poder del pecado no está operando en la iglesia como dominio de Cristo (Rom 6.1-23)”. Segundo, “De acuerdo con Pablo, los cristianos también participan en la victoria de Cristo sobre la muerte (Rom 6.9) en algún sentido. Ellos son gente’ (Rom 6.13), aunque Pablo establece en otro sitio



que la muerte permanece como 'el último enemigo' (1 Cor 15.26)". Tercero, "¿Cómo puede Pablo simultáneamente unir y desunir los poderes del pecado y de la muerte? Por un lado, señala que el pecado y la muerte están íntimamente relacionados, que la presencia o ausencia de uno significa la presencia y ausencia del otro (Rom 5.12). Pero, por otro lado, indica que el poder del pecado ha sido derrotado por Cristo, mientras el poder de la muerte es aún un poder presente en la vida cristiana y así causa sufrimiento y muerte"<sup>108</sup>.

4. "Esta contradicción en Pablo ocurre porque es reacio a establecer lo que nosotros debemos afirmar: que el pecado y la muerte son, en algún sentido, agentes independientes porque el sufrimiento causado por el pecado y aquellos causados por la muerte no pueden ser completamente equivalentes en la experiencia humana. Hay mucho sufrimiento en el mundo, aparentemente sin sentido precisamente porque este no puede ser reducido al pecado humano"<sup>109</sup>.
5. Pablo piensa que la muerte y el sufrimiento deben ser atribuidos al pecado, pero, deja espacio para pensar que existe un espacio oscuro crucial y misterioso en donde habita un residuo del mal en el orden creado por Dios. Este residuo del mal, no puede ser atribuido a que el pecado humano causa el sufrimiento, y será removido solo en el momento del triunfo final de Dios.

El dualismo de la apocalíptica que señala Beker muestra, en primer lugar, que esta participa de una visión cósmica del orden del mundo y la lucha entre los poderes es una lucha que muestra la dinámica de tal

orden, ahora afectado violentamente por la acción de gratuidad efectuada por Dios. En segundo lugar, que lo que Dios ha concebido como “plan” en los cielos se hace manifiesto en la tierra, Cristo es el punto crucial en donde la revelación del nuevo orden de Dios transforma la manera de ver la dinámica del mundo, así se cumple la lógica de la semejanza “Como es abajo así es arriba”. No caigamos en el error de entender que todo lo que sucede en el “cielo” sucede en la “tierra” de manera mecánica. Lo que esto significa es que el conocimiento del orden del mundo antiguo y/o nuevo nace de la episteme de la semejanza por analogía y por eso, el punto máximo de revelación ha dejado de ser la búsqueda de conocimiento en otros medios, y, se ha concentrado en la acción de Dios en Cristo y de este en nosotros. Es Cristo el punto de referencia, para, por analogía, definir quiénes son los creyentes y cómo se da en estos la experiencia del nuevo orden en el corazón del viejo.

El dualismo no implica ruptura entre los poderes. Estos convergen en el mismo momento de la historia. Se trata de una lucha que involucra a todas las personas y las llama a hacer un compromiso con una posición determinada. El dualismo expresa el sentido tensional entre el caos y el orden. El caos es la nueva creación que desconoce como válido el orden del mundo, pero, que está consciente de su vigencia y poder. Aquí el dualismo no es desmovilizador sino una fuerza motivadora que, estimula a asumir la vida dentro de la nueva creación como un caminar producto de la analogía con la muerte de Cristo y previo a la resurrección de las personas que han creído (Ro 6.4c).

### *2.2.2. La superación de las antinomias del cosmos presente por medio de la analogía entre el camino de Cristo y el de los creyentes*

Además del estudio sobre el dualismo presentado en el apartado anterior, encontramos en J. Louis Martyn en su artículo *Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatian*<sup>110</sup> un nuevo elemento de la construcción social de la realidad: las "antinomias". La relación de esta perspectiva con la anterior sobre el dualismo, gira en torno a la nueva creación como punto de referencia alternativo como ya explicaremos. La cercanía teológica entre Gálatas y Romanos nos permite usar este marco teórico como instrumento de lectura de nuestra sección y en especial de 6.4c. Señala Martyn a partir de Gá 6.15 y en 5.6 que, la estructura del cosmos en la antigüedad, estaba fundamentada en pares de oposiciones. De esta forma surge la tensión entre la observancia-de-la-Ley y la no-observancia-de-la-Ley como un par de oposiciones fundamental a la que Pablo niega validez: "En una palabra, a lo que Pablo desea negar existencia real es, en el sentido técnico de la expresión, un par de opuestos, que Aristóteles pudo haber llamado una instancia de tanatia"<sup>111</sup>:

Esta observación puede probar que es de considerable ayuda en nuestro esfuerzo por oír el texto como los Gálatas mismos lo oyeron. Porque cuando notamos que Pablo habla acerca de un par de opuestos, y que lo hace así dentro de la construcción de dos anuncios cósmicos, podemos recordar cuán esparcido estaba, en el mundo antiguo, el pensamiento de que los bloques fundamentales de construcción del cosmos eran pares de opuestos. En una forma o en otra encontramos ese pensamiento en Grecia, desde Anaximandro, a Aristóteles; en Persia, de

Zoroastro hasta los magos; en Egipto desde las tradiciones Pitagoreas hasta Filón; y en Palestina misma, desde el Segundo Isaías a Quehelet a Ben Sira, al Maestro de justicia, a algunos rabinos<sup>112</sup>.

Resume, Martyn su hipótesis de trabajo sobre Gálatas de la siguiente forma:

Quizá, en su párrafo final (Gá 6.13) Pablo está diciendo a los Gálatas que, el todo de la epístola, no es sobre el mayor de dos mistagogos, o aun sobre el mayor de dos caminos, y ciertamente no sobre el fallo del judaísmo. Él está diciendo en cambio, que la carta es sobre la muerte de un mundo, y el advenimiento de otro. En relación con lo anterior, quizá Pablo está diciendo a los Gálatas que uno sabe que el viejo mundo ha muerto, porque conoce que sus estructuras fundamentales se han ido, que esas estructuras fundamentales del cosmos fueron ciertamente identificables en pares de opuestos, y que, dada la situación entre sus congregaciones en Galacia, el par de opuestos, cuya despedida recuerda con énfasis, es ese de circuncisión e incircuncisión<sup>113</sup>.

La perspectiva de fondo del planteamiento de Martyn es muy útil para leer Romanos como, precisamente, aporte al reordenamiento de un cosmos que ha sido quebrantado fatalmente por la muerte y resurrección de Jesús. Si tal orden ha sido definitivamente fracturado y destruido en un sentido, pero al mismo tiempo está vigente en otro, el problema antropológico es cómo vivir, cómo habitar, este orden antiguo y al mismo tiempo habitar el nuevo. Esto supone una crisis de sentido que tenderá a buscar apoyo en referentes de-lo-viejo-conocido. Aquí emerge el drama humano de la idolatría:

la búsqueda de una seguridad fundamental en medio del cambio radical de la habitabilidad de un orden. Es útil recordar, en este punto, la discusión en Romanos 1.18-3.20. Un aspecto de la idolatría es retener, a cualquier costo, un pasado que ya no existe, en medio de un presente que apenas está siendo parido. La forma como Martyn plantea el nuevo par de oposiciones: “El anuncio de la horripilante muerte del cosmos y el sorprendente amanecer de una Nueva Creación”, expresa plásticamente el profundo sentido de caos en que, las primeras comunidades cristianas, tuvieron que “deambular” en el mundo del primer siglo.

La opción de Pablo no es ni adaptarse ni apartarse del cosmos presente, sino la de mostrar el surgimiento de un nuevo punto de referencia en donde el “cosmos” alternativo supone la celebración de la muerte del antiguo y, por eso, su discurso en Romanos, y en todas sus cartas auténticas, enfatizará que el punto central de este nuevo nacimiento es la muerte de Cristo y su resurrección como paradigma, por medio del cual, por analogía, las personas creyentes participan de la misma condición. Las implicaciones sociológicas de este reordenamiento cósmico son, por un lado, aniquiladoras de instituciones, pero a la vez, irrealizables en forma absoluta en la brevedad del presente. El elemento equilibrante de lo escatológico como espera (Ro 8.19ss; 13.11ss) es vital. Supone un aporte básico, pues, fortalece las prácticas humanas como medios efectivos de verificar la vitalidad del nuevo cosmos parido por el mismo Dios en la muerte y resurrección de Jesucristo.

Dentro de la propuesta de Pablo emerge la liberación de las energías profundas que explicábamos en el primer capítulo: **Dios ha quebrado el orden del mundo justificando a los impíos.** En este sentido el reordenamiento que propone Pablo es básicamente movilizador, convocador. Evoca la energía que alimenta la lucha de los seres humanos por sobrevivir, así resalta el acento subjuntivo de 6.4c: “caminemos en novedad de

vida". En franca oposición al nuevo orden que Pablo habita, está, esa realidad compleja que, a falta de una mejor definición, llamamos Imperio Romano en el siglo primero. Allí, la sobrevivencia es la prerrogativa del poder absoluto simbolizado en una persona, el Emperador, que se filtra en las instituciones y clases dominantes que le dan cohesión a tal orden.

Los juegos de gladiadores y de lucha contra las bestias en el circo son el símbolo más dramático de cómo ese orden particular plastifica el drama de la especie humana en su lucha con las fuerzas de la vida y la muerte. El circo expresa el poder destructor de su energía y al mismo tiempo su espiritualidad que penetra todas las esferas de la organización social, cultural, religiosa, económica. Las graderías, donde se ubican a distancia los espectadores y, la arena, donde se desarrolla la trama psicobiológica de la evolución humana, se transforman en el magno ritual en que Roma y las ciudades grecolatinas celebran su victoria contra las fuerzas naturales (lucha entre personas y animales) y las otras culturas (lucha entre dos personas). El ritual de los juegos refuerza, en quienes observan, el sentido de habitabilidad de su orden, al poder controlar simbólicamente la vida y la muerte de quienes vivencian el drama humano y ecológico por sobrevivir abajo en la arena.

El fundamento de la cruz y la resurrección en la teología paulina expresan simbólicamente la subversión del ritual expuesto en este tipo de juegos. La teología paulina reconstruye el orden del mundo devolviendo a la vida una profunda dignidad y afirmando que, la relación vivir-dentro-del-orden-es-vivir-muriendo mientras que, en el crucificado-resucitado, morir-dentro-del-orden-es-vivir-auténticamente.

En resumen, el planteamiento de Martyn nos ayuda a visualizar el cambio epistémico que emerge en el pensamiento de Pablo. Cristo, como nuevo punto de

referencia, le permite problematizar la situación presente de una manera nueva y radical. Pone en evidencia que, los fundamentos del cosmos vigente, ordenados por medio de antinomias como griego y judío, mujer y hombre, esclavo y libre, son obsoletos y deja al descubierto una antinomia alternativa. Con razón Martyn habla de la horripilante muerte del cosmos en oposición al advenimiento de un cosmos nuevo. La crisis simbólica que tal perspectiva crea tiene alcances dramáticos en todas las áreas de la vida cotidiana y del pensamiento.

El vacío de sentido que surge de esta nueva condición, debe ser llenado con un nuevo sentido de la vida y de la historia, del pasado, del presente y del futuro. Lo nuevo asusta porque en el fondo se vislumbra la presencia asoladora de la muerte, ya nada podrá volver a ser igual para quien ha tomado este camino. Y es aquí donde el sentido del subjuntivo en 6.4c aporta un elemento fundamental: la invitación a ser parte de este potencial advenimiento que no puede ser observado en lo cotidiano y del cual, analógicamente, formamos parte al participar del destino de Cristo por medio del bautismo. La lógica práctica del presente cosmos sigue vigente y la nueva lógica práctica debe abrirse paso reconstruyendo a duras penas un camino que no conoce y no puede predecir.

### *2.2.3. La reconstrucción del cosmos en Ro 5.1-8.39*

Volvamos al pensamiento que Adela Yabro Collins apunta en relación con el capítulo 8 de Romanos:

Desde que el género literario apocalipsis y los textos relacionados que expresan una escatología apocalíptica no son siempre

caracterizados por una expectación inminente, el cambio en el pensamiento de Pablo no puede ser usado para argumentar que sus últimas cartas no son apocalípticas. La comprensión de la historia expresada en Rom 8.18-25, por ejemplo, es apocalíptica. El pasado primordial es dibujado indirectamente como una época de gloria y libertad perdida hasta su decadencia (nótese la alusión a Gén 3.17 en v. 20). Los sufrimientos del tiempo presente son los Ayes escatológicos que preceden la nueva época de gloria y libertad que comenzará con la resurrección general, la 'redención de los cuerpos' (v. 23; cf. 1Cor 15-28)<sup>114</sup>.

El modelo cosmológico que hemos concentrado en la frase "como es abajo así es arriba", supone una intrincada y compleja relación entre los diferentes elementos que componen el mundo "visible" e "invisible". La relación entre ambos mundos no es evidente y, por eso, se requiere de una permanente búsqueda de sus relaciones (como se puede comprobar en la tarea de la antropomancia). Pero este tipo de búsqueda es solo una entre muchas otras (oráculos, astrología, adivinación, análisis de sueños, estudio de las plantas, observación de las estrellas, desarrollo de las matemáticas, etc.). De aquí la relevancia del papel del vidente (así en el Apocalipsis de Juan 1.9ss), este cumple con la función de mediador entre los mundos ayudando a la comunidad a entender las relaciones de estos y las implicaciones vivenciales que de ellas se derivan.

Pablo usa el verbo revelar (apokaluptô) y el sustantivo revelación (apokalupsis) 6 veces en Romanos, 2 de ellas en Ro 8.18, 19. En Gálatas 1.12 y 16 Pablo habla de la revelación de que ha sido objeto no "de carne o sangre" sino de una autoridad mayor, de Jesucristo y de Dios



respectivamente. Pablo en este sentido, está funcionando como mediador de un conocimiento que no es producto de sus propias fuerzas o de la tradición, sino de un contacto más profundo con lo trascendente, con el otro mundo<sup>115</sup>. Lo que ha comprendido, con esta experiencia, es que el mundo, el cosmos, tal y como es experimentado por las comunidades, ha muerto, aún y cuando su vigencia se hace manifiesta de múltiples formas. Junto a esta muerte terrible, también, ha venido otro mundo, otro cosmos diferente, al cual pertenecen quienes han creído en Jesucristo y en el poder de la gracia vivificadora de Dios.

El tema de la nueva creación que, hemos recalcado con tanta insistencia, es la clave para comprender el modelo cosmológico propuesto. En consecuencia, tal modelo permite comprender la perspectiva paulina en una dimensión reconstructiva más profunda y dinámica. Así, la sección 5.1-8.39 es una propuesta de reconstrucción cosmológica. Esto significa que, Pablo, se ve confrontado con la urgencia de ofrecer un marco global de significación que pueda sostener su nuevo acceso a la comprensión de la realidad. Esta, como viejo orden, ha perdido su sentido al ser vivida, ahora, en la experiencia de Cristo. El problema es la implicación cósmica de la novedad de Cristo y para comprender esta crisis nos ayuda 2Co 5.17ss:

Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación...

La nueva creación apunta en la dirección de una reconfiguración del universo simbólico vigente. Este ha pasado y ahora se abre algo nuevo que requiere el despliegue de una enorme energía humana para hacerlo habitable. El vínculo entre estos versos de 2Co y Ro 5 se da por el uso del verbo y el sustantivo “reconciliar” y “reconciliación” respectivamente: a. Sustantivo: Ro 5.11; (11.15); 2Co 5.18,19; b. Verbo: Ro 5.10 (2x); (1Co 7.11); 2Co 5.18, 19, 20. Además sucede también el sustantivo “transgresión” 2Co 5.19 y Ro 5.15 (2x), 16, 17, 18, 20, también en Ro 4.25; 11.11, 12. En el contexto del capítulo 5, la reconciliación y la paz (5.1), se refieren directamente a la condición de enemistad del ser humano con Dios (5.10) a causa del reinado del pecado y de la muerte (5.12, 21). Entonces, si las relaciones entre Dios y los seres humanos han cambiado radicalmente, la significación de la realidad vivida está siendo transformada: lo viejo ha pasado y emerge lo nuevo.

Aquí surge la dificultad. ¿Cómo vivir lo nuevo en el corazón de lo viejo? El problema no se resuelve en el plano del imperativo que, únicamente, puede referirse a acciones concretas y particulares. El camino es más complejo. Se necesita comprender el impacto de este hecho sobre la experiencia de la realidad y la dinámica de las relaciones que esta conlleva. Al hablar de **novedad** se indica que, todas las relaciones ordenadas por la ley como conformadora del orden del mundo, están rotas. En Cristo, el indicativo, la ley deja de ser el referente de sentido para la vida y se muestra como instrumento de verificación del poder mortal del pecado: “Sino que el pecado, para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena (la ley), para procurarme la muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto.” (Ro 7.13).

James D.G. Dunn en su libro *Jesus, Paul and the Law*<sup>16</sup>, nos ayuda a tener una idea del significado organizacional del cosmos que contiene el concepto

“ley”. La conformación del mundo social requiere de identidad y de límites, por esto, tanto los rituales como las leyes son fundamentales en el proceso humano de autoorganización<sup>117</sup>. Si lo entendemos así, entonces, debemos, en consecuencia, comprender que más allá de los judíos, cualquier pueblo o grupo humano, está regido por la misma necesidad. En ese sentido, Dunn señala “la ley era parte y parcela de la identidad de Israel, tanto como nación como religión. La ley era un correlato con judaísmo. Era imposible, en el tiempo de Pablo concebir al judaísmo sin la Ley, apenas posible para un judío concebir la membresía a la comunidad del Pacto aparte de la Ley. Todo esto habría sido dado por sentado ampliamente por la mayoría de los judíos, con mucho, fue parte de la actitud presuposicional de la autocomprensión de los judíos. Tan pronto como este punto ha sido asumido, a la vez se vuelve claro que la enseñanza de Pablo sobre la Ley y la circuncisión debió haber sido identificada como una severa amenaza para la autocomprensión e identidad de la mayoría de sus prójimos, no como individuos, sino como judíos, como miembros de un pueblo marcado para Dios por la Ley. A menos que, esta dimensión social, podemos decir nacional y racial, de los aspectos confrontados por Pablo sea claramente asumida, será muy cercano a imposible el alcanzar una exégesis del tratamiento de la Ley en Pablo que nos dé un apropiado respeto al contexto histórico”<sup>118</sup>. Recordemos que también la inscripción sobre Augusto destaca el valor de la ley como organizadora del cosmos y productora de paz y tranquilidad.

Si la ley se rompe, o pierde su vigencia o siquiera es percibida en una diferente dirección, entonces, todo el sistema simbólico sufre un colapso y requiere de un proceso de reorganización que le permita a los seres humanos volver a habitar el mundo en que viven.

Volvamos al problema de la nueva creación. Entendemos que la visión paulina sobre la ley es una

puesta en entredicho de todo el orden del mundo. Dicho orden es lo que entendemos como cosmos: el mundo habitable con sus marcas identificadoras distintivas y sus fronteras y límites. El cosmos viejo ha sido roto por la acción de Dios y se abre uno nuevo y desconocido. Lejos de que esto signifique solamente una alegría pura y simple ante la llegada de la buena nueva de liberación, debemos captar la crisis humana que conlleva: la pérdida de un cosmos y la urgencia de reconstrucción de otro. Este, según nuestro análisis en el capítulo anterior, es lo que está contenido en Ro 5.1-8.39. No de manera absoluta y conclusiva sino como anhelo y deseo. Condiciones psicosociales, ambas, que generan la energía humana necesaria para asumir el sentimiento colectivo de desamparo que produce el sentido de vivir, como refugiados, en un mundo que hasta hace muy poco tiempo era habitable.

Por esta razón, el subjuntivo en Ro 6.4c no puede ser comprendido desde el punto de vista del imperativo. No es una orden de vivir lo nuevo porque, lo nuevo, no existe como cosmos. El subjuntivo expresa una forma mixta entre lo proposicional y lo exhortativo. Se trata de una propuesta que urge al auditorio a continuar reconstruyendo el nuevo cosmos desde un nuevo punto de referencia: Cristo. Aquí está la novedad de vida y el ritual iniciático que la instaura es el bautismo, el cual recrea analógicamente la muerte y la resurrección de Cristo en nosotros como se infiere de la expresión “*tô homoiômati*” (del mismo modo). Pablo aquí habla de la muerte de la muerte:

¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte...Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya...sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él,

a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto, queda libre del pecado... (Ro 6.3-7).

Es el indicativo aoristo el que marca el fondo de la experiencia bautismal. Muestra la verificabilidad de un hecho: hemos muerto y con esta muerte ha muerto aquello que nos lleva a la muerte liberándonos, en consecuencia, de su poder. Lo que hemos recortado del trozo anterior es lo que toca a la vida: "...a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre así también nosotros vivamos (caminemos en novedad de vida) una vida nueva" (6.4); "sino también de una resurrección (semejante) seremos" (6.5). El subjuntivo del verso 4c "caminemos" está en tensión con el futuro en 6.5. En ambos casos se abre paso el sentido de esperanza que está marcando los enunciados. No es una orden, es la fuerza de un anhelo lo que se pone delante.

El proceso de reconstrucción del cosmos tiene su fuente aquí: en el ritual del bautismo como experiencia iniciática, analogía de la experiencia de Jesús, el Cristo. Experiencia que está marcada por el acto radical e inusitado de Dios: el vivificador da vida a los pecadores y con esto ha roto la lógica práctica de la cultura dominante. El cosmos, como ha sido conocido, se ha roto, y las leyes que conforman su habitabilidad, ya no tienen sentido ni pueden darlo. Por eso, el proceso de reconfiguración cósmica empieza en el capítulo 5 (5.1-11) poniendo como centro los versos 6-7 que muestran la condición inesperada, radical, del acto reconciliador de Dios. La paz es producto de un acto de gracia y de una gracia caótica. Hablamos de caos porque esta gracia rompe con los fundamentos del orden dominante como ya hemos señalado en el capítulo anterior. El caos es un elemento que potencia la creatividad y obliga a reorganizar todas las relaciones humanas y ecológicas. El mundo ha vuelto a nacer, surge de una

situación crítica primordial. Así, la paz que tenemos con Dios, se opone a cualquier otra paz ofrecida por el mundo como orden vigente.

La siguiente subsección es 5.12-21 en donde se abre el mito de la irrupción de la muerte en el mundo por el pecado de un hombre: Adán. Pero esto cambia radicalmente por la acción de otro:

mucho más la gracia de Dios  
y el don en gracia con un hombre  
Jesús Cristo  
para los muchos abundó (5.15b)  
mucho más a los que la abundancia de la  
gracia  
y el don de la justicia reciben  
en vida reinarán por medio de uno Jesús  
Cristo  
(5.17b)

El círculo de la muerte ha sido cerrado por la acción poderosa de la gracia por medio de un hombre nuevo: Jesús el Cristo. La muerte ha sido destruida. Pero el uso del futuro "reinarán" supone el espacio de la expectativa y por ende, de la esperanza. La presión de la fuerza del deseo se incrementa. El mito ha logrado reconfigurar la definición antropológica de la nueva creación que se está dando en el corazón del viejo cosmos. El caos irrumpe y ahora, la forma de ver al ser humano, está marcada por la gracia como reinado de la vida.

El capítulo 6 continúa con este trabajo de reconfiguración pues, al destruir los límites y traspasar las fronteras, ha quedado un hueco de significaciones que debe ser llenado con algo nuevo o correrá el peligro de retornar, por la fuerza atractora de lo viejo, al pecado como poder dominante. La subsección 6.1-11 está marcada por un centro de gravedad que atrae hacia otro punto de referencia y que se encuentra expuesto en los

versos 6-7: “el viejo hombre ha sido crucificado con él a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto, queda liberado del pecado”.

Esta es la nueva clave para entender la novedad del acontecer que se está viviendo: estamos muertos, pero muertos con Cristo. El bautismo como rito iniciático se abre como una puerta para dar acceso al nuevo cosmos que se está formando. Así también, la siguiente subsección 6.12-23, continúa con la misma discusión pero en clave constitutiva antropológica. Si hemos muerto y hemos sido liberados del pecado (6.7) entonces, el hueco cosmológico se ahonda, y el referente de la ley, que Pablo usa críticamente, no puede dar ya ninguna salida ¿ahora qué? Por eso, esta sección está marcada por la abrumadora presencia del verbo ser/estar (6.14, 15, 16, 17, 20). El problema antropológico es crítico pues sin referentes el ser humano de verdad ha muerto, peor, está vivo en un mundo totalmente extraño y caótico.

La tensión entre los poderes, deja al ser humano en una posición deficitaria. Esta sección está diseñada para abordar esta condición por medio de una rearticulación de los poderes: gracia y justicia son los poderes dominantes que deben poblar nuestros miembros. El pecado como poder dominante del antiguo cosmos ha caído. Aquí el imperativo (6.12) es fundamental y salvífico si se quiere, porque señala, no el camino preciso, sino la condición humana actual entre los poderes que luchan entre sí en el ser humano y en la comunidad como se verá después en 7.7ss. El drama es brutal y la salida muy angustiante.

La subsección 6.23c-7.6 es central en la sección 5.1-8.39 y expone un caso que permite ver que, ahora, la crisis cósmica no es una crisis de falta de pertenencia sino de definición de esa pertenencia:

Así, hermanos míos, también vosotros  
habéis muerto  
a la ley por causa del cuerpo de Cristo,  
para llegar a ser de otro  
al que de los muertos había levantado  
para que diéramos fruto para Dios (7.4)

La libertad no es una ausencia de referentes sino la pertenencia a algo radicalmente nuevo: “para ser vosotros de otro”. Esta es la clave de la reconfiguración simbólica que se está efectuando en el discurso. Lejos de la mentalidad contemporánea en donde el ideal es ser uno su propio jefe o, del concepto de privacidad como la expresión más pura del individualismo, en el siglo primero, estas concepciones son imposibles de imaginar. El problema de la libertad es básicamente relacional: con referencia a quién vivo.

La subsección 7.7-25 tiene su centro en el verso 13:

7.12 Así, la ley en verdad es santa  
y el mandamiento santo y justo y

bueno

7.13 Entonces ¿lo bueno llegó a ser  
muerte para mí?  
¡De ningún modo!  
Sino el pecado  
para que se mostrara como pecado  
por medio de lo bueno  
produjo la muerte  
para poder llegar a ser  
excesivamente pecador,  
el pecado (lo hizo) por medio del  
mandamiento

7.14 sabemos, pues, que la ley es  
espiritual  
pero yo carnal soy

Si el capítulo 6 trata con el pecado como poder dominante que, ha sido puesto en crisis pero sigue



haciendo presión sobre la vida cotidiana por la vigencia de su poder en el mundo presente, el capítulo 7 trata sobre la ley. Los poderes que están aquí en juego se confrontan en la ley. Esta es santa, espiritual, buena, como atestiguan los versos 12 y 14, entonces, ¿cómo llegó a ser tan destructiva? Pues la respuesta sería, según Pablo, porque la ley organiza el cosmos de tal forma que deja al descubierto el poder terrible y abrumador del pecado que habita en mí (7.17).

La situación antropológica es crítica, a la luz de esta nueva reorganización, pues supone la conciencia de esta lucha cósmica dentro del ser mismo: la lucha entre los deseos (7.15-21). El nous, elemento antropológico fundamental se confronta con esta nueva manera de ver el mundo, lo entiende, desea cumplir esta nueva ley pero debe hacerle frente a la vigencia del cosmos antiguo que sigue vivo en lo que Pablo denomina “cuerpo de muerte”. Veamos su argumentación en 7.22-25:

me deleito, pues, en la ley de Dios  
según lo más profundo de mi ser  
pero veo otra ley en mis miembros  
haciendo la guerra a la ley de mi nous  
y tomándome prisionero realmente  
en la ley del pecado  
la que está en mis miembros  
¡Miserable yo hombre!  
¿quién me liberará de este cuerpo de  
muerte?  
Pero, gracias a Dios  
por Jesucristo el Señor nuestro  
Así, entonces, yo en mi nous realmente  
esclavo a la ley de Dios (soy)  
pero por la carne a la ley del pecado

Dos leyes aparecen confrontadas aquí y muestran la situación crítica que mencionamos arriba, es así que, el grito de Pablo, no se hace esperar al cerrar la sección: ¿quién me libraré de este cuerpo de muerte?

En el capítulo 8 hace su aparición el espíritu que se transforma en la fuerza interna del nuevo cosmos que se está desarrollando. Como ya vimos, en el capítulo anterior, el capítulo 8 está construido por tres subsecciones 8.1-17, 18-30 y 31-39. La primera subsección es antropológica, y vuelve a aparecer de forma abrumadora el verbo ser (8.5, 8, 9, 12, 14, 16), pues se debate aquí el problema de la pertenencia al nuevo cosmos del cual participamos como hijos de Dios y herederos, ya no como siervos:

Pues no recibisteis espíritu de esclavitud  
para otra vez tener temor  
Sino recibisteis espíritu de adopción en el  
que gritamos: Abba Padre (8.15)

La subsección siguiente 18-30 es el centro del capítulo 8 y es claramente apocalíptica. Su tema fundamental es la espera ansiosa de la revelación de los hijos de Dios. Revelación que se plantea en términos de esperanza. Retoma el tema inicial en 5.2: “y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios”. Se cierra así, el círculo de la reconstrucción del cosmos propuesta desde 5.1: del indicativo de la gracia al subjuntivo del deseo, ahora transformado en espera ansiosa de liberación total de las condiciones del cosmos presente que, está dominado por el poder del pecado. Así el centro del texto es 8.24-25:

Pues con esperanza seremos liberados  
Pero, esperanza vista no es esperanza  
Pues el que ve ¿qué espera?  
Más si lo que no vemos esperamos  
Por medio de la perseverancia esperamos  
expectantes

La última subsección 8.31-39, tiene como centro un resumen de todo lo antes dicho que, está orientado a ofrecer certeza acerca de la acción liberadora de Dios contra toda condena:

¿Quién presentará cargos contra los  
 elegidos de Dios?  
 Dios es el que justifica  
 ¿Quién acusará?  
 Cristo es el que murió  
 Pero más, resucitó  
 El que está a la diestra de Dios  
 El que intercede por nosotros (8.33-34)

Sobre esta base la subsección construye una serie de dos listas de oponentes que luchan y que podrían llevar a juicio por su presión a los hijos de Dios. Pero aún las más brutales situaciones de opresión y represión cósmicas no podrán separarnos del amor de Dios (8.35-39). Así se cierra, en principio, el argumento de Pablo en relación con la novedad de vida en Cristo: con una afirmación del nuevo estado de paz con Dios y por ende, de confianza en la continuidad de la vida de las personas que han creído.

La esperanza es la clave, esperanza en la liberación total que proviene de la fuerza crítica de la gracia sobre la comunidad y el ecosistema. La fuerza de esa esperanza es lo que se proyecta en el subjuntivo “caminemos” (6.4c).

El ser humano necesita recuperar su condición de nueva criatura, para esto Pablo ha reconstruido el mito cosmogónico en 5.12ss, contraponiendo, al antiguo mito de Adán el nuevo de Jesucristo. El espíritu marca esta nueva experiencia en el capítulo 8, mientras en los capítulos 6-7 trata los fundamentos rituales y estructurales de la condición humana. El fin del discurso es, apoyar la lucha por vivir la fe en condiciones críticas. Las cuales van más allá de los actos opresivos concretos del antiguo orden hasta alcanzar las dimensiones de la representación de su destrucción cósmica. Trata de liberar al ser humano desde su raíz humana, reconfigurando su mundo simbólico, al poner nuevos fundamentos que posibiliten la novedad de vida.

### *2.3. El discurso analógico como instrumento para la construcción social de la novedad de vida*

---

Pedimos disculpas a la persona que lee por el largo compás de espera que conscientemente hemos construido en las anteriores páginas. Este funciona como un filtro epistemológico para ver un texto que pertenece a “otro mundo” tan ajeno al nuestro. Pero era una condición obligada si queríamos tener un punto de acceso más apropiado para entender las implicaciones sociológicas de un texto que ya no pertenece a nuestra forma de vida. Ahora, nos volvemos sobre el tema de nuestra propuesta para ubicarla en el corazón de este “mundo posible” que hemos construido y le pedimos respetuosamente que vuelva atrás, especialmente al primer apartado de este capítulo para recordar los fundamentos teóricos de nuestro análisis.

Si hemos logrado, como esperamos, mostrar que el modelo cosmológico es un medio posible para entender cómo se estructura el conocimiento durante el siglo primero, y que, este esquema se aprecia en el pensamiento apocalíptico de Pablo, entonces, debemos ahora dirigir nuestra mirada a los lugares en donde el principio analógico de producción de conocimiento se aprecia con mayor claridad en la sección que estudiamos y en particular en 6.4 para luego, volver sobre el impacto social de 6.4c.

Para esto vamos a revisar los lugares en donde aparecen vinculadas las partículas comparativas “hōsper-houtōs” (así como-de igual manera). En realidad, lejos de lo que pareciera, esta combinación no es muy común<sup>119</sup> y menos lo es aquella que incluye la partícula “hina” (para)<sup>120</sup>. Debemos dejar claro lo que queremos señalar aquí. En primer lugar, indicar con

Umberto Eco que la enciclopedia dominante en esta época funciona con un principio de lo “real” diferente al nuestro:

El lector antiguo que leía que Jonás fue devorado por un pez y permaneció tres días en su vientre para después salir intacto, no lo percibía como un dato que estuviera en desacuerdo con su enciclopedia. Las razones por las que consideramos que nuestra enciclopedia es mejor que la suya son de carácter extrasemiótico..., pero es indudable que, al lector antiguo, la historia de Caperucita Roja le hubiese resultado verosímil porque hubiese concordado con las leyes del mundo ‘real’... El mundo de la Biblia debería ser ‘accesible’ a un lector medieval porque la forma de su enciclopedia no estaba en contradicción con la forma de la enciclopedia bíblica<sup>121</sup>.

Lo que se deriva de aquí es fundamental. Se trata de una distinción epistemológica en donde el carácter del símbolo no resulta externo sino interno a la realidad. Esto significa que lo que para nosotros es relegado a metáfora, resultó real para casi cualquier auditorio de la antigüedad. El ritual del bautismo, por ejemplo, no es una metáfora o un símbolo (entendido este como una realidad puramente evocativa en el sentido propio del racionalismo), sino, una experiencia de participación concreta con Jesús el Cristo en su muerte y resurrección. Pablo no siente necesidad de explicar que 6.4 se refiere “simbólicamente” a la forma como, en el bautismo, nos unimos a la muerte de Cristo. Dentro de su discurso, esta participación es real, lejana, por demás, a lo que el ritual significa hoy para nosotros desde el punto de vista sacramental. Vale recordar aquí a Geertz: “la forma ritual implica, como nota distintiva, una acción reservada para el contacto con lo sagrado. A

diferencia de un observador no implicado, el que participa en ella experimenta simultáneamente una transformación y una ordenación de su sentido de la realidad...En estos dramas los individuos alcanzan su fe representándola”<sup>122</sup>.

Así, estamos ante un principio fundamental de la episteme del siglo primero: la semejanza y de esta forma macroepistémica, la analogía como método de conocimiento. Pero el conocimiento aquí no es un saber explicativo empírico que analiza los fenómenos y sus causas, no se organizan teorías explicativas de la dinámica del cosmos a partir de la distanciaci3n entre el sujeto y el objeto. Ambos est3n implicados, ambos participan de tal din3mica del cosmos y no pueden separarse pues, el conocimiento producido es, si se me permite el t3rmino, apelativo, involucra, obliga, es parte de la interioridad del ser, pues el ser es una din3mica relacional en unidad con el cosmos.

Es este el marco que hemos construido para poder sugerir una compresi3n de las implicaciones sociales de 6.4. Veamos ahora, en Romanos, la articulaci3n anal3gica que se expresa en los versos donde las part3culas comparativas “h3sper-hout3s” (as3 como-de igual manera) aparecen juntas:

- 5.12 Por esto, as3 como por causa de un hombre el pecado entr3 en el mundo y por medio del pecado la muerte, tambi3n, de igual manera a todos los hombres la muerte pas3 por lo que todos murieron
- 5.19 Pues, as3 como por causa de la desobediencia de un hombre pecadores constituy3 a los muchos de igual manera tambi3n por la obediencia de uno justos fueron constituidos los muchos

- 5.21 para que así como reinó el pecado en la muerte  
de igual manera también la gracia reinara por medio de la justicia  
 para vida eterna por Jesús Cristo el Señor nuestro
- 6.4 fuimos conjuntamente sepultados con él por medio del bautismo en la muerte  
 para que así como fue levantado Cristo de entre los muertos  
 por la gloria del Padre  
de igual manera también nosotros en novedad de vida caminemos
- 6.19 como ser humano digo por la debilidad de la carne nuestra  
 pues, así como presentasteis los miembros vuestros como armas de la impureza y la maldad para la maldad  
de igual manera ahora presentéis los miembros vuestros a la justicia para santidad

Dicho sea de paso, esta construcción sintáctica es particularmente recurrente en la sección que estudiamos en relación con las veces que aparece en todo el N.T. (20x, Ro 5-6: 5x.).

Iniciamos el análisis de la lista anterior con los tres versos del capítulo 5. En 5.12 parece viable construir un silogismo, de tal modo que, si la marca del pecado es la muerte y la muerte es evidente en todas las personas, entonces, todos pecaron. La muerte es el principio paradigmático de la existencia del ser en el mundo dominado por el pecado. La analogía aquí funciona como atractor (simpatía<sup>123</sup> entre los elementos del mundo y su signatura). La señal sobre la cual se debe construir la analogía<sup>124</sup> es la muerte. La discusión sobre la interpretación de la preposición “epi” (por) en este verso quedaría fuera de lugar porque el problema no es de estructura literaria sino epistemológica. Pablo no

piensa, entonces, en la explicación sobre cómo se da el pasaje del pecado de uno al pecado de todos, sino en la relación formal de la simpatía entre los elementos. La muerte es esa signatura que muestra la presencia del pecado como entidad dominante en el espacio del mundo, todos son parte de esta realidad.

El mito de Adán, como principio constructor del orden del cosmos, está marcado por su acción en 5.19, con la tensión entre la desobediencia de aquel y su contraparte, la obediencia del nuevo ser primordial: Jesús. La analogía aquí, en 5.19, supone un punto climático en la historia en la relación analógica entre la desobediencia y la obediencia. En cada una, la relación de atracción entre los elementos se expresa en la forma “uno por todos”. La marca de la acción de uno se hace manifiesta en la situación de todos: la muerte que ha llegado al mundo por la desobediencia de uno, es transformada, en una nueva relación de simpatía en la vida, por la obediencia de uno. El nuevo Uno, es el nuevo paradigma, construido a base de la reformulación del mito del ser primordial alternativo.

La conclusión aparece en 5.21: “para que de la misma manera como reinó el pecado en la muerte, así también la gracia reinara por la justicia para vida eterna por Jesús Cristo señor nuestro”. La analogía expresa el sentido último de la nueva organización del cosmos. Esta rompe la relación entre los dos paradigmas, articula, pues, la tensión entre el aoristo en que se expresa la acción del pecado en la muerte, y el subjuntivo, que abre la potencialidad de la novedad de vida en la gracia.

La función analógica y paradigmática de la construcción sintáctica por medio de las partículas “hōsper-houtōs” implica, la relación tensional entre el antes y el después. Ahora la situación de las personas que creen, se ubica dentro de otro paradigma marcado por la gracia. El antes y el después no son excluyentes



históricamente, habitan juntos el presente pero son cualitativamente opuestos<sup>125</sup>.

Saltaremos, en este punto, el análisis de 6.4 pues, a dicho verso, le dedicaremos una mayor atención en la última parte de este capítulo. Entonces, sigamos nuestra reflexión con 6.19. Tenemos de nuevo ambas partículas comparativas seguidas de el verbo “presentar”, y el complemento “miembros”. Su estructura está conformada como un paralelismo antitético y de nuevo aparece como en 5.19 y 21 la tensión repulsora de la antipatía. Pasado y presente vuelven a retomar el juego temporal expresado en 5.21, solo que ahora en 6.19, el segundo miembro de la comparación se da en imperativo, mientras en 5.21 es un subjuntivo. Pero, en el primer miembro de ambos, tenemos la fuerza histórica del indicativo aoristo. La relación con 6.4 es definitiva, como lo es también con los versos del capítulo 5 que estudiamos en este apartado.

Se trata sin duda de un esquema analógico en donde se expresan los fundamentos de la novedad de vida que se mencionaba en 6.4c. Así “impureza” y “anomia (maldad)” se contraponen a “justicia” y “santificación”. La experiencia de habitar en un nuevo paradigma, lleva a las personas que han creído, a una condición de calidad de vida diferente. El mundo que nace requiere de otros instrumentos para la continuación de su construcción.

En resumen, el paradigma contra el que se pelea en estos versos está conformado de la siguiente manera: pecado-muerte-la desobediencia de uno-el reinado del pecado en la muerte-presentar vuestros miembros como esclavos de la impureza y a la maldad para la maldad. Esta es la realidad concreta dentro de la que, según el texto 5.1-8.39 se desarrolla la vida en el contexto al que se dirige. Como orden del cosmos y por el principio de la semejanza, todos participan de este paradigma (recordemos 3.9ss), no importa lo buenas personas que

se sientan. El conocimiento analógico funciona aquí como un instrumento de verificación de una realidad dentro de la cual, toda persona, es solidaria en el estar sujeta al dominio de la muerte. No hay escape.

El paradigma opuesto se abre en 5.19 y continúa verso por verso de la siguiente manera: la obediencia de uno-la gracia reinara para vida eterna-presentad vuestros miembros esclavos de la justicia para santidad. La clave de pertenencia a este nuevo paradigma es 6.4, y la analogía bautismal que estudiaremos más adelante. En este sentido, los conceptos de obediencia/desobediencia deben entenderse más bien como participación dentro de un paradigma particular. Pablo, desde el principio de Romanos, ha dejado claro que no hay excusa para justificar esta participación dentro del orden de pecado: “pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó...” (1.19), “Por eso, no tienes excusa quienquiera que seas, tú que juzgas, pues juzgando a otros a ti mismo te condenas, ya que obras esas mismas cosas tú que juzgas” (2.1). Así se participa dentro del orden de pecado o se participa dentro del orden de la gracia. La obediencia implica en realidad este deseo de participar en el orden de Dios.

En conclusión, el pasado se conforma como experiencia dentro del paradigma del pecado y la muerte, el ahora (6.19b) es la experiencia dentro del segundo paradigma dominado por la gracia y la vida. Esto conforma la nueva construcción social de la realidad la cual nace de la episteme de la semejanza y que, recurriendo al método analógico, ha descrito la forma como el ser humano participa en la “trama de las cosas”, en el orden del mundo.

Este nuevo paradigma es posible gracias a la perspectiva apocalíptica que permea el discurso paulino. La reacción al exceso de orden y el sentimiento de desarraigo del orden dominante, permiten tomar una

distancia crítica de las condiciones de habitabilidad del mundo presente lanzando a Pablo hacia la visión de otro mundo. Este mundo nuevo está marcado por la esperanza de la liberación de “los hijos de Dios” que, ha empezado ya, al anunciar la ausencia de condenación para quienes han creído en Él. Debemos recordar la argumentación de 13.11ss en donde se habla de la cercanía de la salvación. La condición apocalíptica del discurso paulino permite la radicalidad de su reconstrucción del cosmos. Pues él no se siente ya, arraigado al mundo presente, como se sentía antes de su conversión. Todo ha cambiado, y la vida se abre hacia un nuevo mundo que, se espera ansiosamente como espacio total de salvación dentro del cual se motiva a las personas, que han creído, a caminar en novedad de vida.

#### *2.4. La radicalidad de la propuesta de Ro 6.4 y la implicación para la construcción social de la realidad del subjuntivo “caminemos”*

---

Romanos 6.4 presenta lo que consideramos la analogía fontal de la sección 5.1-8.39. Es fontal porque expresa la experiencia del bautismo de donde emerge la persona nueva. Persona que tiene las condiciones para participar en este nuevo mundo en proceso de construcción y que fue inaugurado por el poder de la vitalidad de Dios. Un poder expresado en la resurrección de Jesús de la muerte. Repasemos nuevamente el texto:

Fuimos sepultados, entonces, con él por causa del bautismo en la muerte, para que así como fue levantado Cristo de entre los muertos

por la gloria del Padre  
de igual manera, también nosotros  
en novedad de vida caminemos

La primera línea del verso supone el punto de partida de la situación nueva, matriz del planteamiento fundamental. La muerte vence a la muerte. La muerte, es la salida de una vida marcada por el poder del pecado. La analogía se inicia con la negación de la muerte como un absoluto: “así como fue levantado Cristo de los muertos”. Esto modifica el planteamiento de la primera línea que indica el destino último de la condición humana luego de ser tocada por la gracia. El ritual recoge la carga sociológica y cultural de una experiencia crítica de transformación de las condiciones de vida de la(s) comunidad(es) cristiana(s). La muerte de la persona que se bautiza es real no simbólica (entendido este concepto como pura representación según el enfoque racionalista), la unión en la muerte de Cristo es material, tangible a través del poder del rito.

El segundo aspecto de la analogía no continúa el ritmo lógico del primer aspecto, el cual sería: así también vosotros seréis levantados. Todo lo contrario, la analogía se vuelve hacia la historia y la orienta como una potencialidad vital: “así también nosotros en novedad de vida caminemos”. El ritual abre la puerta para el contacto íntimo con la fuerza vivificadora de Dios: las personas que han creído están vivas y vivas dentro del esquema destructivo del mundo presente en su exceso de control, organización de los símbolos y de su cosmología. Neil Elliot ofrece la siguiente interpretación que ayuda a sistematizar y clarificar diversos aspectos de este verso:

Aquí la significación de la muerte de Jesús es que, a través del bautismo, ella causa que los cristianos mueran al dominio del pecado, justo como Cristo muere al dominio del pecado (6.2, 6-7, 11-14). Esta

nueva posibilidad es creada no por la sola muerte de Cristo, sino por el poder de Dios al levantar al crucificado Jesús de la muerte. Ese poder habilita al bautizado a “caminar en novedad de vida” (6.4), a “vivir para Dios en Cristo Jesús” (6.11), a “producir frutos ustedes mismos para Dios como esos quienes han sido traídos de la muerte a la vida, y sus miembros para Dios como instrumentos de justicia” (6.13). A través del bautismo, la muerte y la resurrección de Cristo, transfiere a hombres y mujeres de la esfera cósmica del poder del pecado y la muerte a la esfera de la justificación, santificación y vida del poder dador de Dios<sup>126</sup>.

La finalidad de la existencia, según el cosmos dominado por el pecado y la muerte, es la que se fractura en el ritual del bautismo, y Pablo, vuelve sistemáticamente, como lo ha hecho a lo largo de estos cuatro capítulos, a asestar un golpe mortal a la conciencia de la totalidad controladora del orden presente. Este ha sido reducido a escombros por el nacimiento de un nuevo mundo habitado por unas pocas personas.

Es, en esta condición crítica, que estas pocas personas deben aprender a vivir dentro de un nuevo paradigma. Toda la construcción social de su realidad ha sido transformada y ahora son peregrinos y peregrinas en un mundo extraño que, hasta hace poco, los/las había cobijado como un padre amoroso que premia y castiga. Así, el impacto del sentido del subjuntivo “caminemos” se puede apreciar con toda su fuerza. ¿Qué es lo que estas personas tienen? ¿Con qué elementos reales cuentan para emprender este viaje hacia la nada de lo nuevo? ¿De dónde sacarán la energía psicosocial para sobreponerse al impacto de la

“horripilante” destrucción del cosmos que habían habitado desde siempre?

El sentido subjuntivo como potencialidad, como anhelo, deseo, o pasión, supone una fuente de energía psicosocial que puede potenciar una nueva calidad de vida, aún habitando, en el seno de un mundo extraño, muerto en principio, pero vivo en su actividad, instituciones, y poder. El poder que necesitan las personas creyentes en este contexto no está disponible por medio del dogma o de una nueva ley, debe provenir de una experiencia vivificadora que abra sus ojos y les permita valorar la belleza de una condición humana alternativa, dolorosa, violenta, cruel, pero liberadora y gratuita. De eso trata, precisamente, el sentido potencial del subjuntivo: El estar consepultados con Cristo no se resuelve analógicamente en la esperanza de una resurrección futura sino en la realidad de una vida nueva ahora. “Caminemos” es una invitación a saborear la profundidad vitalizadora de Dios, a creer en su capacidad de dar vida a quienes están muertos o, irremediamente, condenados a la muerte. Sobre todo, a su capacidad de dar nueva vida a quienes aún están vivos/as en medio de la muerte cotidiana del orden total y asfixiante.

El subjuntivo acentúa la condición de movimiento de las pequeñas comunidades cristianas, el imperativo refuerza la condición de institucionalización. No se puede amar por decreto. No es posible aceptar el nuevo mundo por medio de una orden directa. Esta aceptación debe provenir de una experiencia humana, interna, confortadora y reconfiguradora de sentido social. La fuerza del subjuntivo está en su condición de apertura y libertad y tal, es el espíritu de la gracia. Es el Espíritu actuando al que hace referencia el capítulo 8. Es la esperanza que recogen tanto el capítulo 5 como el 8. La ley no salva. La fe nos acerca a Dios y en él a la vida de Jesús. Jesús es el paradigma de la gracia de Dios. La tensión entre los dos paradigmas, que hemos construido

anteriormente, se supera en la nueva lógica práctica de quienes acogen la invitación a caminar en la novedad de vida, o como se dirá más adelante “en novedad de espíritu” (7.6b).

La estructura analógica de 6.4 implica que Pablo ha logrado ver la simpatía entre la resurrección de los muertos y la vitalidad del caminar en novedad de vida. Pero si esta novedad de vida es real, entonces, no puede acogerse a las mismas disposiciones autoritarias de cosmos viejo, y por esto 6.4c usa la primera persona plural, pues él mismo es parte de esta condición que, a duras penas, ha tratado, como pastor y misionero, de construir. En consecuencia, ha defendido la pluralidad cultural que pende hacia el símbolo del nuevo paradigma: Jesús, el Cristo.

La historia, vista desde Jesús, aparece con una serie de valores y símbolos tan profundos, radicales y complejos que Pablo debe luchar contra la desesperanza, el cansancio y la acomodación. Por eso la expresión en 8.35: “¿Quién nos separará del amor de Cristo?” (también 8.39). Lo nuevo es siempre un principio de caos, desorganizando las estructuras que, aunque humanas, se perciben como dones del cielo o de los dioses. Recordemos una vez más la inscripción sobre Augusto y las implicaciones cósmicas que esta describe. La fe en Cristo significó la falta de fe en el cosmos habitable y comprendido, aun con sus males, como donación y gratuidad. La invitación a caminar en novedad de vida supone e implica, abiertamente, el ateísmo a un mundo que se entiende a sí mismo como organización divina. Por eso, la tensión entre el indicativo y el imperativo que tanto preocupa a Álvarez-Verdes adolece de la perspicacia de observar que es el aspecto subjuntivo de la construcción en 6.4c lo que hace la diferencia, alejándose del discurso propio de la lógica práctica dominante en aquel mundo lejano. Este acento en la interpretación subjuntiva en lugar de la imperativa muestra la condición de

desinstitucionalización y enfatiza el sentido de comunidad de fe, de participación y de movimiento.

Dios se ha vuelto a reír de nuestra pequeñez que, se construye enormes edificios para alcanzar el cielo, olvidando que es aquí, en la relación cara-a-cara entre los elementos del mundo en donde se juega el sentido último de toda existencia: el reconocimiento de que la vida es un don de Dios. Dios está presente en cada vida, no en las piedras y constituciones que conforman los símbolos institucionales por excelencia. El orden, y aquí la fuerza del imperativo, es siempre una tentación para apropiarse del poder y subyugar a las personas más pequeñas. El subjuntivo subvierte el orden invitando, en tono de igualdad, a todas las personas a vivir por deseo, pasión, amor, una calidad de vida diferente, adelantando en cada acto el desarrollo de ese mundo que, recién nacido en Cristo nuestro Señor, crece con nuestro caminar en las brumas de lo desconocido.

El modelo cosmológico, sustentado en la episteme de la semejanza, permite valorar que la analogía entre la resurrección de Jesús y el subjuntivo “caminemos” abren el espacio para la constitución de una forma de vida alternativa, desconocida y caótica para el orden del mundo presente. No hay forma de comprender el potencial de significación de este verso (6.4c) fuera de dicho modelo sin que limitemos la experiencia humana vivida en aquel contexto a una simple formulación moral. Se trata de algo más profundo. Pablo está invitando a vivenciar el nacimiento de esta novedad de vida. Se trata de un algo inusitado, potencialidad generadora de otro orden del mundo, reconfiguración de todos los espacios de la actividad humana y nuevo fundamento epistemológico.



## Conclusión

---

Esta investigación ha demostrado que la lectura imperativa del subjuntivo 6.4c no es la única posible. Existe evidencia de que el uso del subjuntivo en primera persona plural de este verso puede tener sentido de potencialidad. Esto abre un tercer nivel en el discurso de Pablo. Nivel que contiene o enfatiza aspectos íntimos de la condición humana como lo son los deseos, anhelos, pasiones, sueños. Aspectos que generan la energía básica necesaria para asumir los grandes retos que los seres humanos tienen que aceptar para sobrevivir en un mundo precariamente hospitalario.

Pero, además de mostrar este aspecto lingüístico que, los autores cuestionados en el Capítulo 1 han omitido, quisimos ubicar el discurso de Pablo dentro de un modelo sociológico que separara, aunque fuese un poco, nuestra manera de construcción social moderna de la realidad y por lo mismo nos acercara a la del siglo primero. El modelo propuesto lo hemos bautizado con el nombre de “cosmológico” y su finalidad es mostrar la compleja red de relaciones que constituían el mundo antiguo y cómo estas relaciones están regidas por la episteme de la semejanza. Pablo participa de esta episteme y la expresa dentro del esquema apocalíptico de su discurso. Pero, por las condiciones críticas del discurso apocalíptico, Pablo construye un discurso crítico y destructor del orden presente. De este modo, el discurso de Pablo en Ro 5.1-8.39 es un esfuerzo de reconstrucción cosmológica para un mundo nuevo, naciente apenas, en confrontación con un viejo cosmos que sigue vigente aunque ya condenado a la muerte.

El sentido socioteológico del subjuntivo “caminemos” es una invitación que nace de una analogía con la

muerte-resurrección de Jesús en 6.4. El bautismo como ritual iniciático es real y no simbólico, o dicho de otra forma el símbolo no es pura metáfora sino vivencia concreta, resumen de toda la experiencia humana. La “resurrección” en este sentido es la invitación a vivir de una manera nueva, ahora, en medio de la crisis cósmica que ha iniciado con la irrupción de Jesús el Cristo en la historia humana. La muerte, asumida en el bautismo es real en tanto expresa la experiencia de la pérdida de fe en el orden del mundo tal y como hasta ese momento se daba. Esto no se puede decretar, al contrario, debe nacer desde las entrañas de quienes han creído y Pablo, por experiencia propia, sabe que una ley o un mandamiento no pueden lograr este efecto tan profundo.

El subjuntivo en primera persona plural implica una crítica a cualquier discurso jerárquico y por eso institucional. Para esta época de la evolución de los cristianismos, el proceso de institucionalización es muy básico o no se está dando. Debe entonces construir, con otros materiales, y el principal es la condición apocalíptica. Esta puede dar la energía psicosocial capaz de motivar a las personas creyentes a vivir de una manera alternativa al sistema social dominante. El sentido de desarraigo se levanta como detonante de la potencialidad de lo nuevo.

Nuestro trabajo exegético, quizá intrascendente por su objeto de estudio, es un esfuerzo por recomprender la experiencia cristiana originante como caos frente al poder del orden dominante. Ahora, lejos de los símbolos del Imperio Romano, nos encontramos frente a la totalización del mercado y de su estructura simbólica construida sobre la base de la interconexión en red. La existencia humana actual está marcada por un orden que penetra hasta lo más profundo de su ser y su hacer, constituyéndose en verdadero aprisionamiento de la verdad. Oculta el sufrimiento o, como en los juegos del circo romano, observa la lucha por la sobrevivencia de las víctimas de las catástrofes sociales y naturales,

desde las graderías salvíficas de nuestra televisión. Ritual este, al fin, que nos lleva a la indiferencia y a la acomodación.

Nos toca aceptar el reto de participar con pasión y anhelo, con fuerza y esperanza, quizá no en los cambios estructurales que soñábamos años atrás, pero sí en la capacidad de amar lo suficiente, de creer lo suficiente, de tener el valor suficiente para no abandonar a quienes en la arena cotidiana, ofrecen sus cuerpos en sacrificio vivo para sobrevivir y, en cuya muerte diaria y anónima, producen vida para alimentar a otras personas incluidas, entre estas, las vidas nuestras. ¿Con qué energías responderemos a semejante reto? ¿Tendremos la transparencia y la autenticidad para no conformarnos al orden del mundo presente? ¿Podremos abandonar nuestras comodidades para volver a transitar la senda apocalíptica del desarraigo espiritual y material capaz de devolver al mundo un rostro humano?

Concluyo con las palabras de Malcolm X:

Estoy por la verdad, no importa quien la diga. Estoy por la justicia, no importa quien esté a favor de ella o en contra de ella. Soy primero y como más importante, un ser humano, y como tal estoy por quien sea o lo que sea que beneficia a la humanidad como un todo.

Malcolm X  
Autobiography 1965<sup>127</sup>



## Citas Bibliográficas

---

<sup>1</sup> Wilckens 1992, 24-25.

<sup>2</sup> Zerwick 1997, 125.

<sup>3</sup> Álvarez-Verdes 1980, 230.

<sup>4</sup> Según Heinrich Schäfer “para nosotros, los actores sociales, la realidad existe como realidad percibida. La lógica práctica, incorporada y transformada en la misma praxis de vida, actúa según su sistema de orientaciones y limitaciones en relación con los bienes, las posibilidades, las oportunidades, el poder, las perspectivas de futuro, etc., que son distribuidos de una manera desigual en la sociedad. Claro que los bienes materiales cobran de este modo también la función de signos, y que los signos se vuelven factores activos en las luchas por los bienes y el poder, es decir: influyen sobre la producción y distribución de los bienes y la obtención de posiciones de poder”. Schäfer 1997, 160.

<sup>5</sup> Álvarez-Verdes 1980, 232.

<sup>6</sup> Álvarez-Verdes 1980, 234.

<sup>7</sup> Sobre el problema textual en el verso 6 seguimos las conclusiones de Wilckens quien prefiere ἔτι γὰρ a las otras alternativas. Wilckens 1989, 359-360.

<sup>8</sup> J. Leipoldt y W. Grundmann 1975, Vol. 2, 18.

<sup>9</sup> Zerwick 1997, 131.

<sup>10</sup> Jay 1961, 15.

<sup>11</sup> Gabriel Pérez Rodríguez 1997, 85.

<sup>12</sup> Mena 1997, 7.

<sup>13</sup> Fitzmyer 1993, 434.

<sup>14</sup> Mateos 1977, 24.

<sup>15</sup> Zerwick habla de “matiz exhortativo” refiriéndose al uso regular dentro del N.T. de la primera persona plural del subjuntivo, así Lc 2.15; 1997, 131.

<sup>16</sup> Duling, 1993, 171.

<sup>17</sup> Fitzmyer entiende esta frase completa del verso 4 como una cláusula de propósito a partir del uso de la partícula *hina*, 1993, 434.

<sup>18</sup> Hemos ubicado la estructura de cada subsección en el Apéndice 1 por lo que invitamos a la persona que lee a consultarlo.

<sup>19</sup> Wilckens relaciona el participio en 5.1: “habiendo sido justificados” con “nuestra justificación” en 4.25. 1989, 350.

<sup>20</sup> Käsemann 1980, 133.

<sup>21</sup> Alletti 1999, 1434.

<sup>22</sup> Wilckens 1989, 383-384. Käsemann señala: “Pablo no está hablando en principio de un acto y castigo sino de los poderes gobernantes los cuales implican a toda la gente individualmente y en cualquier lugar determinando la realidad como destino”. 1980, 150.

<sup>23</sup> Usualmente diferentes comentaristas entre ellos Aletti, Wilckens y Roland dividen el capítulo 6 en el verso 14 de la siguiente manera 6.1-14, 15ss. Esta división es válida si consideramos como punto de referencia las preguntas iniciales que tienen una estructura semejante. Sin embargo, esta división no es adecuada si utilizamos otros referentes literarios como temas, frases o palabras, en esto tenemos el apoyo de Käsemann (1990, 159). Por ejemplo, la relación entre 6.2 y 10-11 con los semas vida-muerte así como también 6.5 y 8 dejando como centro los versos 6-7. El verso 12 abre la subsección con el imperativo del verbo reinar y este domina ideológicamente toda la subsección aún y cuando no se repita el mismo verbo al final de la misma. Si aparece su contraparte en 6.22 “habiendo sido liberados del pecado”. Las relaciones más importantes se encuentran en 6.13 y 19 con las frases “presentar vuestros miembros”, las cuales articulan la subsección. También debemos resaltar la relación entre el verbo señorear en 6.14 y la insistencia en el sema obedecer en 6.16-17. Por esto consideramos que no es del todo adecuado utilizar como marcador de la subsecciones únicamente 6.1 y 15.

<sup>24</sup> Wilckens 1992, 30-31.

<sup>25</sup> Wilckens 1992, 88.

<sup>26</sup> Wilckens 1992, 83-84.

<sup>27</sup> Wilckens, 1992, 84.

<sup>28</sup> Es importante mantener siempre la perspectiva escatológica-apocalíptica de los capítulos que tratamos aquí. Se subraya la tensión entre poderes que están en lucha en un mismo momento histórico y que expresan la fuerte vigencia de lo antiguo y la renovadora fuerza de lo nuevo. En este punto Käsemann indica “La perspectiva de la doctrina paulina de la justificación es que junto con el pecado y la muerte adscribe la ley al viejo eón. Si esto no se percibe la visión del apóstol es domesticada a los intereses de la edificación. 2 Corintios 3 en particular muestra que Pablo entiende la ley como un poder universalmente efectivo, el cual, por eso, continúa amenazando a los cristianos desde afuera a pesar de que ya no puede demandarle nada. Debe también ser recordado que a través de la ley como en ninguna otra cosa Pablo estaba confrontando su propio pasado...”. 1980, 186.

<sup>29</sup> La estructura de esta subsección aparece en el Apéndice 2 con una forma ABA' 7.7-12, 13, 14-25. Las razones son literarias y vuelven, como en el capítulo 6 a romper la estructura basada en las preguntas (v. 7 y 13). En 7.7-12 el verso 7.b y 12a se relacionan y el último contesta el primero: ὁ νόμος ἁμαρτία... y ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, de igual forma 8a: ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς y 11a: ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς. Así 7.12:

ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἅγια καὶ δικαία καὶ ἀγαθή  
 αθή se relaciona con 7.14a:

οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν. El verso 13 queda como centro del quiasmo. Por otro lado, la sección 7.14-25 también tiene relaciones literarias muy evidentes. 7.14 presenta la tensión carne-espíritu mientras que 7.21-25 lo hace con los términos nous-miembros-carne. Los versos 15-17 se sustentan en los verbos desear y actuar así como también 18b-20 dejando el verso 18a como centro de otro quiasmo.

<sup>30</sup> Käsemann 1980, 192.

<sup>31</sup> Wilckens 1992, 121.

<sup>32</sup> La estructura del capítulo 8 está constituida por tres subsecciones 8.1-17, 18-30, 31-39. Κατάκριμα (8.1) y ὁ κατακριθῶν (8.34) conforman el marco del capítulo: ya no hay condenación porque Dios es el que justifica (8.33). La subsección central tiene un tema diferente (8.18-30) basado en la relación revelación-espera ansiosa-esperanza. En toda la sección (5-8) solo aquí y en 5.2 aparece el tema de la esperanza.

<sup>33</sup> Schäfer 1999, 20.

<sup>34</sup> Wilckens 1992, 29-30.

<sup>35</sup> Barth 1986, 106.

<sup>36</sup> Álvarez-Verdes 1980, 174-175.

<sup>37</sup> Álvarez-Verdes 1980, 175.

<sup>38</sup> Wilckens 1992, 74-75.

<sup>39</sup> Wilckens 1992, 79.

<sup>40</sup> Wilckens 1992, 82.

<sup>41</sup> Wilckens 1992, 78.

<sup>42</sup> Macdonald 1994, 99-100.

<sup>43</sup> Wilckens 1992, 24.

<sup>44</sup> Wink 1984, 5.

<sup>45</sup> John J. Pilch indica "Individual people are not known or valued because of their uniqueness, but in terms of their dyad, that is, some other person or thing. Dyadism, therefore, is a means value by which one's honor can be continually checked, affirmed, or challenged. And individual people would describe themselves in this way, as a servant of God, as a priest of God's temple, and as a centurion of the Italian cohort. Personal identity and knowledge of this sort belong in a cultural world which is highly ordered and carefully classified, so that there is a place for everyone and everyone in his place. The source of this system is God, who 'arranged the organs of the body, each one as God chose' (1Cor 12.18). It follows that such people tend to think of themselves and others in stereotypes which tell of their role and status: as fishermen and carpenters, as scribes and lawyers, as governors and kings". 1993, 51.

<sup>46</sup> Coenen. *DTNT*. Vol. 1, 1985, 318-319.

<sup>47</sup> Álvarez-Verdes 1989, 12-13.

<sup>48</sup> Horsley 1997.

<sup>49</sup> Price 1997, 50.

<sup>50</sup> Price 1997, 50.

<sup>51</sup> Price 1997, 50.

<sup>52</sup> Price 1997, 51.

<sup>53</sup> Price 1997, 71.

<sup>54</sup> Porter 1997.

<sup>55</sup> Horrell 1997, 104.

<sup>56</sup> Horrell 1997, 108-109.

<sup>57</sup> Álvarez-Verdes 1989, 15 y Holmberg 1995, 28.

<sup>58</sup> Oden 1992, 1162 I.

<sup>59</sup> Oden 1992, 1171 I.

<sup>60</sup> Severino Croatto 1974, 85. En esta obra el autor analiza, en el capítulo *Caos y cosmos en el mundo antiguo*, una serie de cosmologías que van desde Egipto hasta las culturas amerindias. Entre ellas tomamos, lógicamente la griega por ser la más cercana al contexto que estudiamos.

<sup>61</sup> "...lo racional debe ubicarse como parte de la constitución de la imaginación simbólica como una aspecto y no como componente fundamental, de este modo, el ser humano no es un animal racional tal y como lo señalaban Aristóteles y Descartes, sino un ser simbólico. El racionalismo occidental es sólo 'una estructura polarizante particular, entre muchas otras, del campo de las imágenes.'" Mena 1997, 46.

<sup>62</sup> Croatto 1974, 86. George Auzou en su libro *En un principio Dios creó el mundo* afirma "El hombre siente más de lo que sabe y sabe más de lo que piensa." 1982, 31.

<sup>63</sup> Schäfer 1997, 153-154.

<sup>64</sup> Eco 1992.

<sup>65</sup> Foucault 1997.

<sup>66</sup> Foucault 1997, 26.

<sup>67</sup> Jalón 1994, 185.

<sup>68</sup> Eco 1992, 15: "De un paradigma de la semejanza se había ocupado ya Michel Foucault en *Les mots et les choses*, pero su atención se dirigía principalmente a ese momento umbral en el que el paradigma de la semejanza, entre Renacimiento y Barroco, se disuelve en paradigmas propios de la ciencia moderna. Mi hipótesis era históricamente más comprensiva y pretendía subrayar un criterio interpretativo cuya supervivencia señalaba a través de los siglos –como, por otra parte, había sugerido ya en el ensayo sobre la Epístola XIII de Dante, publicada en mi libro precedente, *De los espejos y otros ensayos* (1985). Esa manera de pensar que llamo semiosis hermética ha adoptado formas reconocibles y documentables en los primeros siglos de la era cristiana, se ha desarrollado de manera bastante clandestina en el período medieval, ha triunfado con el redescubrimiento humanístico..."

<sup>69</sup> Eco 1992, 51.

<sup>70</sup> "En el año académico 1986-87 di un curso monográfico, en el Instituto de Disciplinas de la Comunicación de la Universidad de Bolonia, sobre la semiosis hermética, es decir, sobre esa práctica interpretativa del mundo y de los textos basada en la determinación de relaciones de simpatía que vinculan recíprocamente micro y macrocosmos. Para poder alimentar la confianza de que lo similar



actúa simpatéticamente sobre lo similar es necesario que una metafísica y una física de la simpatía universal se rijan sobre una semiótica (explícita o implícita) de la semejanza". Eco 1992, 15.

<sup>71</sup> Eco 1992, 51.

<sup>72</sup> Wink 1994, 105.

<sup>73</sup> Eco 1992, 53: "Pero ¿cuál era el saber misterioso que poseían los sacerdotes de los bárbaros? La opinión difundida era que conocían las cadenas ocultas que unen el mundo espiritual al mundo astral y este al sublunar, por lo que, actuando sobre una planta, se puede influir en el curso de las estrellas, el curso de las estrellas influye en el destino de los seres terrestres, y las operaciones mágicas realizadas sobre una imagen de la divinidad obligan a la divinidad a seguir nuestra voluntad. Como es abajo, así es arriba. El universo se vuelve un gran teatro de espejos donde cualquier cosa refleja y significa todas las demás".

<sup>74</sup> Eco 1992, 53.

<sup>75</sup> "Para poder explicar el mundo a través de causas hay que elaborar una noción de cadena unilineal: si un movimiento va de A hacia B, ninguna fuerza en el mundo podrá hacer que vaya de B hacia A. Para fundar la unilinealidad de la cadena causal es necesario haber admitido algunos principios: el principio de identidad ( $A = A$ ), el principio de no contradicción (imposible que algo sea A y no sea A al mismo tiempo) y el principio del tercero excluido (o A verdadero o A falso y *tertium non datur*). De estos principios deriva la forma de razonamiento típica del racionalismo occidental, el *modus ponens*: si p, entonces q; pero p; entonces q". Eco 1992, 49.

<sup>76</sup> Leipoldt y Grundmann. 1975, Vol. II, 116-117.

<sup>77</sup> Horsley 1997, 21-22. Antes Horsley había dicho "Recent studies have not only placed the emperor cult in a whole new perspective, but made it appear integral to Roman imperial society. In the most civilized areas of the empire, the imperial cult provided the principal means by which disparate cities and provinces were held together and social order produced. This is difficult to grasp because of our previous discounting of the emperor cult as superficial religiously and insignificant politically. However, that the imperial cult pervade the urban ethos in cities such as Corinth and Ephesus and was the most widespread of religious cults particularly in Greece and Asia Minor has serious implications for our understanding of Paul's mission, which was focused precisely in those areas". 20.

<sup>78</sup> Horrell 1997, 104. Este toma la definición aportada aquí del trabajo de Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*. p. 4.

<sup>79</sup> Leipoldt y Grundmann 1975, Vol. II, 26.

<sup>80</sup> Georgi 1997, 154.

<sup>81</sup> Wink 1973, 72.

<sup>82</sup> Jalón 1994, 197.

<sup>83</sup> Longenecker 1990, 165. "The first four of these uses appear in Greek writings before and during the NT period. The fifth does not appear in the literature until the middle of the second century A.D.

The sixth uses comes about only in the third or fourth century A.D.”  
165.

<sup>84</sup> Wink 1984, 77.

<sup>85</sup> Wink 1984, 69.

<sup>86</sup> Montero 1993, 173-174.

<sup>87</sup> Montero 1993, 172.

<sup>88</sup> Barbaglio 1992, 71.

<sup>89</sup> Becker 1996, 102-103.

<sup>90</sup> Mena 1997, 46.

<sup>91</sup> Price 1997, 50.

<sup>92</sup> Price 1997, 51.

<sup>93</sup> Según Luis Garagalza “Para Durand, el mito representa la primera emergencia de la conciencia del comienzo de la derivación cultural en la que se actualiza la naturaleza humana, el surgimiento de la ‘diferencia’. Siendo un discurso último que lleva a cabo la primera interpretación vivencial del hombre y del mundo el mito viene a instaurar la significación afectiva en la que enraiza todo posterior despliegue de sentido, sea en el lenguaje natural, en el artístico o en el científico, etc. Aquí, en este metalenguaje último (o, en terminología de Ortiz-Osés protolenguaje), se establece el sistema último de integración asintótico de los antagonismos irreductibles para cualquier otro tipo de logos, dándose así el primer tránsito de lo sentido a su representación figurada. De este modo, el discurso mítico aparece como un intento de conciliar diacrónicamente las entidades semánticas que sincrónicamente (en abstracto) no se pueden sobreponer, y su campo de aplicación se extiende entre las cuestiones y problemáticas que Kant consideraba antinómicas para la razón pura” citado por Mena 1997, 52.

<sup>94</sup> Esta afirmación va más allá de la concepción de la personalidad diádica que proponen Bruce Malina y otros autores como Neyrey “Individual people are not known or valued because of their uniqueness, but in terms of their dyad, that is, some other person or thing. Dyadism, therefore, is a means value by which one’s honor can be continually checked, affirmed, or challenged. And individual people would describe themselves in this way, as a servant of God, as a priest of God’s temple, and as a centurion of the Italian cohort. Personal identity and knowledge of this sort belong in a cultural world which is highly ordered and carefully classified, so that there is a place for everyone and everyone in his place. The source of his system is God, who ‘arranged the organs of the body each one as God chose’ (1Cor 12.18). It follows that such people tend to think of themselves and others in stereotypes which tell of their role and status: as fishermen and carpenters, as scribes and lawyers, as governors and Kings”. John Pilch and Bruce Malina 1993, 51. Decimos que va más allá porque incorpora una visión de tipo cosmológico, es decir que incluye el aspecto que hoy conocemos como ecológico, la relación intrínseca entre los seres humanos y la naturaleza.

<sup>95</sup> “Con esta categoría queremos significar que en un momento dado de la historia humana, un grupo determinado vinculó sistémicamente diversos aspectos (económicos, éticos, sociales, culturales, corporales, etc.) en símbolos matrices que funcionaron como referentes para el desarrollo de la experiencia humana. En Centroamérica este hecho es evidente alrededor de la significancia ‘paz’ en los años que van desde mediados de los setentas hasta alrededores del 93. Hablar de paz fue hablar de una experiencia vital de la que emanaron diversas posibilidades de creación de sentidos, que involucraban tanto el desarrollo económico, como y hasta el ensanchamiento de la cantidad de mártires centroamericanos. Paz supuso entonces una matriz de donde partieron luchas populares, movimientos políticos, música, utopías, estrategias militares, inversiones, etc. La paz fue punto de partida y de llegada para el desarrollo de unas seguridades básicas tanto en el presente como en el futuro”. Mena 1997, 74.

<sup>96</sup> Martyn 1985, 411.

<sup>97</sup> Adela Yabro Collins 1992, 290 - I. El trabajo fontal de John J. Collins aparecido en la revista Semeia: *Towards the Morphology of a Genre*, indica que “Human life is set in a context which is shaped by this otherworldly, supernatural dimension. Finally, the transcendent nature of apocalyptic eschatology looks beyond this world to another. The forms of salvation are diverse, exaltation to the heavens or renewal of the earth, but in all cases they involve a radically different type of human existence, in which all the constraints of the human condition, including death, are transcended. Both the manner of revelation and the eschatological content point beyond this world to another which is at one the source of revealed knowledge and of future salvation”. 4.

<sup>98</sup> Horsley 1993, 140.

<sup>99</sup> Horsley indica que “Apocalypticism was the distinctive cultural form taken by imagination in late second Temple Jewish society. In that context apocalyptic traditions and literature carried the crucial liberative functions of the imagination or ‘fantasy’ or ‘vision’. It may be useful to reflect analytically on the particular interrelated functions of the imagination in order to discern more precisely just how important the apocalyptic orientation may have been in Jewish Palestine under Roman rule, especially under conditions of systematic injustice and forcible repression and, occasionally, of special provocation”. Seguidamente ofrece tres funciones fundamentales de la imaginación apocalíptica: “...*remembering* was foundational, for it maintained a historical orientation and perspective...*creative envisioning*. Seemingly illusory fantasies of ‘new heavens and new earth’ in fact expressed the knowledge that life could again be human, that God, who willed human values such as justice and freedom from oppression, was still ultimately in control of history and faithful to the historic promises...*a critical demystifying* of the pretensions and practices of the established order. Emperors were no divine, and high priests were no

sacrosancts. Indeed, far from being sacred or 'ordained by God', the established order was permeated with demonic forces. The apocalyptic imagination thus had a strengthening effect on the people's ability to endure, and even a motivating effect toward resistance or revolt". 1993, 143-144.

<sup>100</sup> Aranda Pérez 1998, 335-355.

<sup>101</sup> Aranda Pérez 1998, 342.

<sup>102</sup> Aranda Pérez 1998, 347.

<sup>103</sup> Aranda Pérez 1998, 348.

<sup>104</sup> Beker 1983, 39.

<sup>105</sup> Resumimos aquí la posición de Beker 1983, 40-44.

<sup>106</sup> Beker 1983, 40.

<sup>107</sup> Beker 1983, 41.

<sup>108</sup> Beker 1983, 43.

<sup>109</sup> Beker 1983, 43.

<sup>110</sup> Martyn 1985, 410-424.

<sup>111</sup> Martyn 1985, 413.

<sup>112</sup> Martyn 1985, 413. En este punto Martyn cita Ben Sira 33.15 "...all the works of the Most High are in pairs one the opposite of the other".

<sup>113</sup> Martyn 1985, 414.

<sup>114</sup> Adela Yabro Collins 1992, 290 - I.

<sup>115</sup> Sin pretender hacer un parangón entre el concepto bíblico de revelación y el gnóstico hermético, pero, motivado por la sugestividad del argumento de Umberto Eco, me permito citar lo siguiente: "Para comprender el mensaje misterioso contenido en los libros es necesario buscar una revelación que va más allá de los discursos humanos, que llegue anunciada por la divinidad misma, a través de las modalidades, del sueño, o del oráculo". Eco 1992, 52. Al mismo tiempo me permito agregar una cita de Santiago Montero sobre una profecía del 91 a.C. en el contexto de una reestructuración de tierras. Esta profecía fue dada por Vegoia de la región de Chiusi. Lo que nos importa aquí es observar el esquema epistémico del discurso: "Sepas que el mar ha sido separado de la tierra. Cuando Júpiter reivindicó la tierra de Etruria estableció y ordenó que las llanuras fueran medidas y los campos limitados. Conociendo la avaricia humana y la pasión suscitada por la tierra, quiere que todo fuese definido con signos de los confines. Estos signos, cuando alguno, un día, llevado por la avaricia al acabar el octavo siglo, no contento con los bienes que ha recibido, desee los de otros, serán violados con maniobras dolosas, removidos y desplazados por los hombres. Pero quien los haya removido y desplazado para engrandecer su propia propiedad y disminuir otras será, por este delito condenado por los dioses. Aquellos que hayan desplazado los signos serán alcanzados por las peores enfermedades y afligidos por los miembros más débiles. La tierra será después sacudida por tempestades y tormentas que la harán vacilar; las cosechas irán mal, serán arruinadas por la lluvia y el granizo, morirán bajo la canícula y serán destruidas por al

herrumbre. Habrá numerosas discordias entre pueblos. Sepas que estos castigos tendrán lugar cuando tales delitos se verifiquen". Santiago Montero 1994, 139. Lo importante aquí es subrayar el concepto de signo en la pluralidad de sentidos que conlleva y que muestra el principio de simpatía y por ende, el de la semejanza, en donde una persona funciona como medio de revelación que permite identificar la relación del mundo de abajo con el de arriba.

<sup>116</sup> James D.G. Dunn 1990.

<sup>117</sup> Dunn 1990, 216.

<sup>118</sup> Dunn 1990, 219.

<sup>119</sup> Mt 12.40; 13.40; 24.27; 24,37; Lu 17.24; Jn 5.21, 26; Ro 5.12, 19, 21; 6.4, 19; 1Co 11.12; 15.22; 16.1; 2Co 9.5; Ga 4.29; Ef 5.24; St 2.26.

<sup>120</sup> Ro 5.21; 6.4; 2Co 9.5.

<sup>121</sup> Eco 1981, 186 y 191.

<sup>122</sup> Macdonald 1994, 99-100.

<sup>123</sup> Sobre la simpatía nos dice Jalón: "...el mundo encerrado por estas figuras de la similitud -un mundo en acuerdo, duplicado, proporcionado y sintonizado-, quedaría reducido a un mero concierto, únicamente constatable y cuyo acceso nos estaría vedado, si no contuviese en sí mismo un sistema de señales bien arraigado: la semejanza sería sólo evidente, aunque inacotable e indescriptible, a no ser que se añadiese una figura más de esta, la signatura. Para poder descifrar se requiere, entonces, que lo similar esté ya señalado 'en la superficie de las cosas', que exista 'una marca visible en las analogías invisibles'". Mauricio Jalón 1994, 196.

<sup>124</sup> "Pues bien, al considerar el concepto de espacio, según Cassirer, sería lícito confrontar el espacio funcional de la matemática, derivado genéticamente de unos elementos básicos por unas reglas de construcción formales, con el espacio estructural del mito, en el que existe 'una relación puramente estática de inherencia'; de modo que en cada una de sus partes se encuentra la estructura de la totalidad. 'Todo el mundo espacial, y con él el cosmos en general, aparece construido de acuerdo con un modelo determinado que puede manifestárenos en mayor o menor escala pero que, amplio o reducido, siempre es el mismo. Cualquier relación en el espacio mitológico se basa en última instancia en esta identidad originaria; no se funda en una semejanza en cuanto a la operancia, en una ley dinámica, sino en una igualdad originaria de esencia'. Ello repercute en el punto de vista astrológico, donde se desarrolla, hasta la sistematización más extrema, la intuición causal mítica, anudada con la del citado espacio estructural del mito, y para la cual, dada la multipolaridad de nexos que manipula, 'la predeterminación del ser vale tanto para el individuo como para el universo'". Jalón 1994, 200-201.

<sup>125</sup> "La simpatía es la semejanza en movimiento, es una similitud dinámica y sin cortapisas, que no está preceptuada por el contacto encadenador, la especularidad o la comunidad formal. Pero el

juego de simpatías y antipatías establece, a la vez, una atracción y repulsión entre las cosas de modo tal que la cadena de la conveniencia, los anillos que tanto se imitan como se emulan y el foco articulador de la analogía se mantienen en un medio dúctil que 'no cesa de acercar las cosas y de tenerlas a distancia". Jalón, 1994, 106.

<sup>126</sup> Neil Elliot, 1994. 129.

<sup>127</sup> Citado por James H. Cone 1991, 181.

# Bibliografía

---

## Biblias, Nuevos Testamentos en Griego y traducciones

- Aland, Barbara, Aland, Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, editores. 1994. *The Greek New Testament*. 4ta edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Metzger, Bruce M. 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2da edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Nestle, E., y Kurt Aland, editores. 1993. *Novum Testamentum Graece*. 27va Edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rahlfs, Alfred, editor. 1979. *Septuaginta*. 2da edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ubieta, J.A., director del equipo de traducción. 1975. *Biblia de Jerusalén*. Segunda. edición revisada y aumentada. España: Desclée de Brouwer.
- Vidal. Senén. 1996. *Las cartas auténticas de Pablo*. España: Trotta.

## Apócrifos y Padres de la Iglesia

- Alcalá, Manuel. 1989. *El evangelio copto de Tomás*. Salamanca: Sígueme.
- de Santos, Aurelio. 1984. *Los evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*. Cuarta edición. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Jurgens, William A. 1970. *The Faith of the Early Fathers*. Minnesota: The Liturgical Press. Vol. 1.

Ruiz, Daniel. 1950. *Pabres Apostólicos. Edición bilingüe completa*. España: BAC.

### Diccionarios

Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, editores. 1980–1985. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 2da edición. Traducidos del alemán por Mario Sala y Araceli Herrera. Salamanca: Sígueme. Cuatro tomos.

Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov. 1980. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Sexta edición en español. México: Siglo Veintiuno.

I.P.A. 1991. *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana I. A–I*. Salamanca: Sígueme.

I.P.A. 1992. *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana II. J–Z*. Salamanca: Sígueme.

Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Dobleday. Seis volúmenes.

### Gramáticas, lexicos y concordancias

Bosque, Ignacio. 1990. *Tiempo y aspecto en español*. España: Cátedra.

Corsani, Bruno. 1997. *Guía para el estudio del griego del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica. Traducido de la segunda edición italiana por Gabriel Pérez Rodríguez.

Han, Nathan. 1971. *A Parsing Guide to the Greek New Testament*. Pennsylvania: Herald Press.

Jay, Eric. 1961. *New Testament Greek. An Introductory Grammar*. London: SPCK.

Mateos, Juan. 1977. *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad.

MacDonald, William. 1989. *Greek Enchiridion. A Concise Handbook of Grammar for Translation and Exegesis*. Massachusetts: Hendrickson.



- Moule, C.F.D. 1960. *An Idiom-Book of New Testament Greek*. Cambridge: University Press
- Moulton, W.F. y Geden A.S. 1906. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T.&T. Clark.
- Ortiz, Pedro. 1977. *Concordancia manual y diccionario griego-español del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica.
- Pabón, José M. 1996. *Diccionario manual griego-español*. Barcelona: Vox.
- Robertson, A.T. 1923. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Nashville: Broadman Press.
- Stegenga, J. y Tuggy A.E. 1985. *La concordancia analítica greco-española del Nuevo testamento greco-español*. España: Clie. Traducción y compilación por Alfred Tuggy.
- Urban, Angel; Mateos, Juan; Alepuz, Miguel. 1977. *Cuestiones de gramática y léxico*. Madrid: Cristiandad.
- Zerwick, Maximiliano. 1997. *El griego del Nuevo Testamento*. España: Verbo Divino. Traducido y adaptado del inglés por Alfonso de la Fuente Adame.

### Introducciones al Nuevo Testamento

- Grelot, Pierre y George Agustín, editores. 1983. *Introducción crítica al Nuevo Testamento*. España: Herder. Dos volúmenes.
- Köster, Helmut. 1988. *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme. Traducido del inglés por Javier Lacarra y Antonio Piñero.
- Vielhauer, Philipp. 1991. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Sígueme. Traducido por del alemán por Manuel Oasagasta, Antonio Piñero y Senén Vidal.

### Comentarios sobre Romanos

- Cranfield, C.E.B. 1993. *La epístola a los romanos*. Traducido del inglés por David R. Powell. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Fitzmyer, Joseph A. 1993. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: The Anchor Bible.
- Käsemann, Ernst. 1990. *Commentary on Romans*. Traducido y editado por Geoffrey W. Bromiley. Michigan: W. Eerdmans Publishing Company.
- Stuhlmacher, Peter. 1994. *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*. Traducido del alemán por Scott J. Hafemann. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Wilckens, Ulrich. 1989. *La carta a los romanos*. Traducido del alemán por Victor A. Martínez. Salamanca: Sígueme. Volumen 1.
- Wilckens, Ulrich. 1992. *La carta a los romanos*. Traducido del alemán por Victor A. Martínez. Salamanca: Sígueme. Volumen 2.

### Pablo, estudios paulinos y del cristianismo primitivo.

- Alegre, Xavier, José I. Gonzáles Fauz, editores. 1986. *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom. 1, 18)*. Santander: Sal Terrae.
- Aletti, J.N. 1990. "La presence d'un modele rhetorique en Romains: Son rule et son importance." *Biblica*, 71, 1-24.
- Aletti, J.N. 1997. "Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction." *Biblica*, 78, 3-32.
- Alonso, J., José I. González Fauz, Víctor Codina, José María Castillo, J. Vives. 1981. *Fe y justicia*. Salamanca: Sígueme.
- Alvarez Verdes, Lorenzo. 1980. *El imperativo cristiano en San Pablo. La tensión indicativo – imperativo. Análisis estructural*. Navarra: Institución San Jerónimo/Verbo Divino.

- Aune, David E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Barbaglio, Guiseppe. 1989. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Traducido del italiano por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.
- Barth, Gerhard. 1986. *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*. Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.
- Becker, Jürgen. 1996. *Pablo, el apóstol de los paganos*. Traducido del alemán por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Beker, J. Christiaan. 1989. *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*. Philadelphia: Fortress Press.
- Brown, R.E. 1984. *The Churches the Apostles Left Behind*. New York: Paulist Press.
- Brown, R.E. and John Meier. 1983. *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist Press.
- Carras, G.P. 1992. "Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals." *Biblica*, Vol. 73, 183-207.
- Cook, J. G. 1994. "The Logic and Language of Romans 1,20." *Biblica*, 75, 494-517.
- Dunn, James D.G. 1990. *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Elliot, Neil. 1994. *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Maryknoll: Orbis Books.
- Georgi, Dieter. 1997. "Who is the prophet?" En Porter, Stanley, Evanas, Craig. *New Testament: Interpretation and Methods*. England: Sheffield.
- Gieniusz, A. 1993. "Rom 7,1-6: Lack of Imagination? Function of the Passage in the Argumentation of Rom 6,1-7,6." *Biblica*, 74, 389-400.
- González Fauz, José, Rafael de Sivatte, Xavier Alegre, Josep Vives, Víctor Codina, J.M. Rambla. 1982. *La justicia que brota de la fe (Rom. 9, 30)*. Santander: Sal Terrae.

- Hill, Robert. 1987. "Synoptic Basileia' and Pauline 'Mysterium.'" *Estudios Bíblicos*. XLV. Cuadernos 3–4.
- Horrell, David. 1997. "Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles." En Porter, Stanley, Evans, Craig. *New Testament: Interpretation and Methods*. England: Sheffield.
- Legido López, Marcelino. 1982. *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*. Salamanca: Sígueme.
- León–Dufour, Xavier. 1982. *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid: Cristiandad. Traducido del francés por Teodoro Lamber.
- Levoratti, Armando J. 1984. "Materiales para la historia social del cristianismo primitivo" *Revista Bíblica*. Octubre–diciembre.
- Longenecker, Richard N. 1990. *Galatians*. Dallas: Word Books Publisher
- Mac Donald, Margaret. 1994. *Las iglesias paulinas. Estudio socio–histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*. Traducción del inglés por Ignacio González Gallego. Salamanca: Sígueme.
- Martyn, J. Louis. 1985. "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians." *New Testament Studies*, Vol 31, pp. 410–424.
- Meeks, Wayne A. 1988. *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*. Traducción del inglés Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Miranda, J. Porfirio. 1975. *Marx y la Biblia*. Salamanca: Sígueme.
- Nanos, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans. The Jewish context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press.
- Price, S.R.F. 1997. "Rituals and Powers." En Horsley, Richard. Ed. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Reumann, John. 1982. *Righteousness in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Schäfer, Heinrich. 1999. "El Espíritu de la creación, la iglesia y la persona: algunas reflexiones acerca de Romanos 8." En *Vida y Pensamiento*, 1999. Vol. 19.1.

- Schoenborn, Ulrich. 1989. "El yo y los demás en el discurso paulino." *Revista Bíblica*: Julio–setiembre.
- Tamez, Elsa. 1993. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. Segunda edición. San José: DEI.
- Tamez, Elsa. 1991. *Justicia de Dios, vida para todos. La justificación por la fe en Pablo*. San José: SEBILA.
- Tuñi, Josep Oriol. 1987. "Pablo y Jesús. La vida de Jesús y la vida de Pablo." *Estudios Bíblicos*. Volumen XLV. Segunda Epoca. Cuadernos 3–4. Madrid, España.
- Vaage Leif, E. 1994. "Redención y violencia: el sentido de la muerte de Cristo en Pablo." *RIBLA* No18: Goel: Solidaridad y redención. San José: DEI.
- Vidal, Senén. 1982. *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*. Salamanca: Sígueme.
- Wedderburn, A.J.M. 1991. *The Reasons for Romans*. Minneapolis: Fortress Press.

### Métodos exegéticos y perspectivas hermenéuticas

- Agua Pérez, Agustín. 1985. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Institución San Jerónimo/Verbo Divino.
- Aland, Kurt y Barbara Aland. 1995. *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Segunda edición. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Alonso Schökel, Luis, y José María Bravo. 1993. *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Trotta.
- Alonso Schökel, Luis. 1986. *Hermenéutica de la palabra*. Madrid: Cristiandad.
- Alvarez-Verdes, Lorenzo. 1989. "El método sociológico en la investigación bíblica actual. Incidencia en el estudio de la ética bíblica." En *Studia Moralia*. Vol XXVII/I. # 25. Páginas 5-41.
- Blount, Brian K. 1995. *Cultural Interpretation. Reorienting New Testament Criticism*. Minneapolis: Fortress Press.

- Cardoso, Nancy. 1994. "Hermenéutica feminista". *Memoria del Primer encuentro-taller de profesoras de teología*. Feb. San José: Sebila. Páginas 29-31
- Comblin, José. 1989. "Los pobres como sujeto de la historia" *RIBLA No 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación*.
- Croato, J. Severino. 1984. *Hermenéutica Bíblica*. Buenos Aires: Aurora.
- Egger, Wilhelm. 1990. *Lecturas del Nuevo Testamento: metodología lingüística*. Navarra: Verbo Divino. Traducido del alemán por Constantino Ruiz Garrido.
- Elliot, John. 1980. *A Home for the Homeless*. Segunda edición. Philadelphia: Fortress Press.
- Krüger, René y José S Croatto. 1993. *Métodos exegéticos*. Argentina: Publicaciones Educab.
- Mateos, Juan. 1989. *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*. Cordoba: Ediciones El Almendro.
- Melano, Beatriz. 1994. "Hermenéutica feminista. El papel de la mujer y sus implicaciones." *Memoria del Primer encuentro-taller de profesoras de teología*. Febrero. San José: Sebila, 1994, pp. 32-54. Publicado también en *Vida y Pensamiento*, Sebila, Costa Rica, vol. 14, # 1 (1994), pp. 15-34.
- Powell, Mark Allan. 1990. *What Is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press.
- Robbins, Vernon K. 1996. *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Scroggs, Robin. 1993. *The text and the times. New Testament Essays for Today*. Minneapolis: Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, E. 1983. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, E. 1992. *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.

- Soulen, Richard. 1981. *Handbook of Biblical Criticism*. Atlanta: John Knox Press.
- Stowers, Stanley. 1986. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Tiffany, Frederick and Sharon Ringe. 1996. *Biblical Interpretation. A Roadmap*. Nashville: Abingdon Press.
- Trible, Phyllis. 1994. *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress Press.
- Yoder, Perry. 1982. *From Word to Life. A Guide to the Art of Bible Study*. Pennsylvania: Herald Press.

### Contexto antiguo

- Aranda, Gonzalo. 1998. "El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica". En *Estudios Bíblicos* 56. Madrid: Centro de Estudios Teológicos "San Dámaso".
- Aune, David. 1992. "Early Christian Eschatology." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Dobleday. Volumen I.
- Ayaso, José Ramón. 1990. *Iudea Capta: la Palestina romana entre las dos guerras judías (70–132 d.C.)*. Navarra: Institución San Jerónimo/Verbo Divino.
- Cohen, Shaye. 1987. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Collins, John J. 1992. "Early Jewish Apocalypticism." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Dobleday. Volumen I.
- Countryman, L. William. 1988. *Dirt, Greed & Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress Press.
- Croatto, José. 1992. "La destrucción de los símbolos de los dominados." *RIBLA No11: Biblia: 500 años. ¿Conquista o evangelización?*
- Eliade, Mircea. 1978. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad. 4 tomos.

- Finley, Moisés. 1981. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona:Crítica. Traducido del inglés por Antonio-Prometeo Moya.
- Finley, Moisés. 1974. *La economía de la antigüedad*. México:Fondo de Cultura Económica. Traducido por inglés Juan José Utrilla.
- García Martínez, Florentino (traductor y editor). 1993. *Textos de Qumrán*. Tercera Edición. Madrid: Trotta.
- García Martínez, Florentino y Julio Trebolle Barrera. 1993. *Los hombres de Qumrán. Literatura y estructura social y concepciones religiosas*. Madrid: Trotta.
- Guillén, José. 1980. *Urbs Roma, vida y costumbres de los romanos*. Salamanca: Sígueme. 3 tomos.
- Hanson, Paul D. 1992. "Apocalypses and Apocalypticism." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Doubleday. Volumen I.
- Horsley, Richard. 1993. *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press.
- Horsley, Richard, editor. 1997. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Josefo, Flavio. 1986. *Antigüedades de los judíos*. Barcelona: CLIE.
- Josefo, Flavio. 1988. *La guerra de los judíos*. Barcelona: CLIE.
- Leipoldt, J. y W Grundmann, editores. 1973. *El mundo del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad. 3 Tomos.
- Levoratti, Armando J. 1984. "Materiales para la historia social del cristianismo primitivo." *Revista Bíblica*. Nueva Epoca No15. Octubre–diciembre.
- Malina, Bruce J. 1981. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Louisville: John Knox Press.
- Malina, Bruce J. 1986. *Christian Origins and Cultural Anthropology. Practical Models for Biblical Interpretation*. Atlanta: John Knox Press.



- Malina, Bruce J. 1995. *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*. U.S.A: Hendrickson Publishers, Inc.
- Malina, Bruce J., Jerome Meyrey. 1996. *Portraits of Paul. An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Míguez, Néstor. 1990. "El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario." *RIBLA* No 5 y 6: *Perdónanos nuestras deudas*.
- Orbe, Antonio. 1988. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Salamanca: Sígueme.
- Pilch, John, Malina, Bruce. 1993. *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*. Massachusetts: Hendrickson.
- Pixley, Jorge. 1989. *Historia Sagrada, Historia Popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*. San José: DEI-Cieets.
- Price, S.R.F. 1997. "Ritual and Power". En Horsley, Richard, editor. 1997. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Strack, H.L. y G. Stemberger. 1988. *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Valencia: Institución San Jerónimo.
- Tassin, Claude. 1988. *El judaísmo desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*. Segunda Edición. España: Verbo Divino.
- Trebolle Barrera, Julio. 1993. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción al estudio de la Biblia*. Madrid: Trotta.
- Wilken, Robert L. 1984. *The Christians as the Romans Saw Them*. U.S.A: Yale University Press.
- Yabro-Collins, Adela. 1992. "Early Christian (Apocalypticism)." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Dobleday. Volumen I.

### Obras teóricas y otras

- Azou, Georges. 1982. *En un principio Dios creó el mundo*. Traducido por Jesús M. Asurmendi. Navarra: Verbo Divino.
- Cone, James H. 1991. *Martin & Malcolm & America. A Dream or a Nightmare*. Maryknoll: Orbis Books.
- Croatto, Severino. 1974. *El hombre en el mundo. Creación y designio. Estudio de Génesis 1.1-2.3*. Buenos Aires: Aurora.
- Duling, Dennis C. "Torah Orientation (Law-Mindedness)". En Pilch, John, Malina, Bruce. 1993. *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*. Massachusetts: Hendrickson.
- Eco, Umberto. 1998. *El nombre de la Rosa*. Traducido por Ricardo Pochtar. Barcelona: Plaza & Janés Editores S.A.
- Eco, Umberto. 1992. *Los límites de la interpretación*. España: Lumen. Traducido por Helena Lozano.
- Foucault, Michel. 1997. *Las palabras y las cosas*. España: Siglo XXI.
- Holmberg, Bengt. 1990. *Historia Social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*. Cordoba: Editorial El Almendro. Traducido por Jesús Valiente Malla.
- Jalón, Mauricio. 1994. *El laboratorio de Foucault. Descifrar y ordenar*. Madrid: Anthropos.
- Mena, Francisco. 1997. *El lenguaje del mito como aporte a la hermenéutica bíblica Latinoamericana*. Tesis de Licenciatura presentada en la Esc. Ecuménica de Cs. de la Religión. Inédita.
- Oden, Robert A. 1992. "Cosmogony, Cosmology." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Doubleday. Volumen I.
- Schäfer, Heinrich. "¿Existe mi mamá porque yo existo?" El ser humano como red de relaciones: Una propuesta sociológica más allá del 'sujeto'". En Duque, José. Ed. 1997. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. Costa Rica: DEI.

