

GIORGIO AGAMBEN

EL TIEMPO QUE RESTA

UN DIARIO A LA CARTA A LOS ROMANOS
Traducción: Enrique

El tiempo que resta
Cómentario a la carta a los Romanos

Giorgio Agamben

Traducción de Antonio Piñero

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*

© Editorial Trotta, S.A., 2006
Ferrer, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Giorgio Agamben, 2000

© Antonio Piñero Sáenz, 2006

ISBN: 84-8164-834-5
Depósito Legal: M. 34.066-2006

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

<i>Advertencia</i>	11
Primera jornada: <i>Paulos doulos christou Iesou</i>	13
Segunda jornada: <i>Kletos</i>	29
Tercera jornada: <i>Aphorismenos</i>	51
Cuarta jornada: <i>Apóstolos</i>	65
Quinta jornada: <i>Eis euaggelion theou</i>	91
Sexta jornada: <i>(Eis euaggelion theou)</i>	113
Umbral o <i>tornado</i>	135
<i>Apéndice: Textos paulinos de referencia</i>	143
<i>Bibliografía</i>	173
<i>Índice de autores</i>	177
<i>Índice general</i>	181

משא דמה אלי קרא משעדר
שמר מה מלילה שמר מה מלילה

*Oráculo del silencio.
Me dan voces desde Seir:
Centinela, ¿cuánto resta de la noche?
Centinela, ¿cuánto resta de la noche?*

(Isaías 21,11)

ADVERTENCIA

Las ideas expuestas en este libro se han ido elaborando a lo largo de varios seminarios. Por primera vez, de forma breve, en el Colegio Internacional de Filosofía de París en octubre de 1998, luego en el semestre de invierno de 1998-1999 en la Universidad de Verona y, finalmente, en la Northwestern University en abril de 1999 (Evanston), y en la Universidad de Berkeley (California) en octubre del mismo año. El libro que ahora publicamos es el fruto de este crecimiento progresivo y debe necesariamente mucho a las conversaciones con los estudiantes y docentes que han asistido a los seminarios. La elección de la forma ha permanecido inalterable en todas las ocasiones: el comentario, *ad litteram* y en todos los sentidos, de las diez palabras del primer versículo de la carta a los Romanos.

G. A.

NOTA DEL TRADUCTOR

En la transcripción de los términos griegos a caracteres latinos sólo hemos señalado el acento en los polisílabos, y en los bisílabos cuando cae en la última sílaba. De todos modos el lector podrá encontrar en el Apéndice el texto griego con una traducción interlineal de los pasajes analizados en el seminario y de otros íntimamente relacionados. El texto griego es el de la edición crítica de Nestle-Aland, *Novum Testamentum graece. Textum graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidon-*

poulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ²⁷1984. En la presente edición española la traducción interlineal es la del traductor, que ha tenido siempre en cuenta las interpretaciones del autor.

Las expresiones y términos no italianos a los que el autor recurre con frecuencia a lo largo de su argumentación han sido vertidos al castellano siempre que nos ha parecido que con ello se ayudaba a la lectura. En estos casos la traducción figura entre corchetes acompañando al texto original. Nuestra es también la versión de la sestina de Arnaut Daniel que cita el autor.

SIGLAS DE LOS LIBROS BÍBLICOS CITADOS

1. *Cartas paulinas*

Col: carta a los Colosenses; 1/2 Cor: primera/segunda cartas a los Corintios; Ef: carta a los Efesios; Fil: carta a Filemón; Flp: carta a los Filipenses; Gál: carta a los Gálatas; Heb: carta a los Hebreos; Rom: carta a los Romanos; 1/2 Tes: primera/segunda cartas a los Tesalonicenses; 1 Tim: primera carta a Timoteo; Tt: carta a Tito

2. *Otros libros*

Ab: Abdías; Am: Amós; Dt: Deuteronomio; Ga: libro del Génesis; Ex: libro del Éxodo; Hch: Hechos de los apóstoles; Is: Isaías; Jn: evangelio de Juan; Jr: Jeremías; Lv: Levítico; Mc: evangelio de Marcos; Miq: Miqueas; Mt: evangelio de Mateo; 2 Pe: segunda carta de Pedro; 1 Sam: primer libro de Samuel; Zac: Zacarías

Primera jornada

PAULOS DOULOS CHRISTOÚ IESOÚ

Este seminario se propone ante todo restituir a las Cartas de Pablo su rango de textos mesiánicos fundamentales de Occidente. Tarea a primera vista banal, porque nadie osaría negar seriamente el carácter mesiánico de las Cartas. Sin embargo, es una labor aún no realizada puesto que una práctica milenaria de traducción y comentario, que coincide con la historia de la Iglesia cristiana, ha eliminado literalmente el mesianismo —e incluso el término mismo de «mesías»— del texto paulino. Pero ello no significa que se deba pensar necesariamente en una estrategia consciente de neutralización del mesianismo. En la Iglesia como en la Sinagoga han actuado sin duda, en tiempos y modos diversos, tendencias antimesiánicas. Pero el problema es aquí más radical. Por razones que se expondrán a lo largo del seminario, una institución mesiánica —una comunidad mesiánica que desee presentarse como institución— se halla ante una tarea paradójica. Como observó irónicamente en cierta ocasión Jacob Bernays, «tener al mesías en las espaldas no es una posición cómoda» (Bernays, 257), pero tenerlo perennemente delante puede resultar a la postre igualmente incómodo.

Lo que está en cuestión en ambos casos es una aporía que afecta a la estructura misma del tiempo mesiánico, la conjunción particular de memoria y esperanza, de pasado y presente, de plenitud y deficiencia, de origen y fin que ello implica. La posibilidad de comprender el mensaje paulino coincide íntegramente con la experiencia de este tiempo, y sin ella queda como letra muerta. Por tanto, restituir a Pablo a su contexto mesiánico significará para nosotros ante todo intentar comprender el sentido y la forma interna del tiempo que Pablo define como *ho nyn kairós*, el «momento presente».

En este sentido se puede decir que existe aquí una suerte de solidaridad subterránea entre la Iglesia y la Sinagoga para presentar a Pablo como el fundador de una nueva religión, cualidad que evidenti­simamente el Apóstol, que esperaba el fin de los tiempos en breve, jamás pensó reivindicar. Las razones de esta complicidad son perspicuas: se trata, tanto para la una como para la otra, de eliminar, o al menos difuminar, el judaísmo de Pablo, es decir, de arrancarlo de su contexto mesiánico originario.

Éste es el motivo por el que existe desde hace tiempo una literatura judía sobre Jesús que lo presenta en términos benévolos: *a nice guy* [«un tipo simpático»] como ha comentado divertidamente J. Taubes, o *Bruder Jesus* [Hermano Jesús], como reza el título de un libro de Ben Chorim de 1967. Sólo en tiempos recientes se ha emprendido un examen riguroso del contexto hebreo de Pablo por parte de estudiosos judíos. Todavía en los años cincuenta del pasado siglo, cuando el libro de W. D. Davies *Paul and Rabbinic Judaism* [Pablo y el judaísmo rabínico] llamaba la atención sobre el carácter sustancialmente judeo-mesiánico de la fe paulina, los estudios judíos sobre la cuestión se hallaban ampliamente dominados por el libro de M. Buber *Zwei Glaubensweisen* [Dos tipos de fe]. La tesis de este libro —«en extremo improbable, pero del que he aprendido mucho» (Taubes, 27), sobre la que tendremos oportunidad de retornar— contrapone la *emuná* hebrea, fe objetiva e inmediata en la comunidad a la que se pertenece, a la *pistis* griega, reconocimiento subjetivo, como verdadera, de la fe a la que uno se convierte. La primera es para Buber la fe de Jesús (*Glauben Jesu*), y la segunda, la fe en Jesús (*Glauben an Jesus*), es naturalmente la de Pablo. Desde entonces han cambiado las cosas naturalmente, y tanto en Jerusalén como en Berlín y en los Estados Unidos, los estudiosos judíos han comenzado a leer las Cartas de Pablo en su contexto propio, incluso sin admitir todavía lo que ante todo son, a saber el más antiguo —y exigente— tratado mesiánico de la tradición judía.

En memoria de Jacob Taubes

En esta perspectiva el libro póstumo de Taubes *Die politische Theologie des Paulus* (1993)* señala —a pesar de la rapidez y la incompleción propias de un seminario que duró sólo una semana— un momento

* *La teología política de Pablo*, trad. de M. García-Baró, próxima publicación en Trotta.

importante. Taubes —que pertenecía a una antigua familia de rabinos asquenazíes y que había trabajado en Jerusalén con Scholem (cuya relación con Pablo, como veremos, era tan complicada como la que le ligaba a W. Benjamin)— ve en Pablo a un representante perfecto del mesianismo. Nuestro seminario, que tiene lugar once años después del suyo en Heidelberg, se propone interpretar el tiempo mesiánico como paradigma del tiempo histórico, y no puede comenzar sin una dedicatoria *in memoriam*.

La lengua de Pablo

Las Cartas de Pablo están escritas en griego. Pero ¿de qué griego se trata? ¿De ese griego neotestamentario del que Nietzsche escribió una vez que Dios había dado una prueba de delicadeza al elegir para su uso una lengua tan decadente? No sólo los léxicos conceptuales, sino también los diccionarios y las gramáticas del griego neotestamentario tratan los textos que componen el corpus canónico como si fuesen perfectamente homogéneos. Naturalmente esto no es verdad ni en el plano del pensamiento ni en el de la lengua. El griego de Pablo no es en absoluto, como el de Mateo o el de Marcos, un griego de traducción, tras el cual un oído atento como el de Marcel Jousse podía percibir el ritmo y el aliento del arameo. El sentimiento anti Nietzsche de Wilamowitz tenía razón por una vez al reivindicar el carácter de «lengua de autor» del griego paulino:

El hecho de que su griego no tenga nada que ver con la escuela o con ningún modelo, sino que surja directamente de su corazón, torpe y con gesto precipitado, y que, sin embargo, sea griego de verdad y no arameo de traducción (como los dichos de Jesús) es lo que hace de él un clásico del helenismo (Wilamowitz, 159).

«Clásico del helenismo» es sin embargo una definición particularmente infeliz. Una anécdota referida por Taubes es iluminadora a este propósito. Un día, durante la segunda guerra mundial, en Zúrich, Taubes paseaba con Emil Staiger, el ilustre germanista que era también un helenista excelente (el mismo que mantuvo un interesante intercambio epistolar con Heidegger a propósito de la interpretación de un verso de Mörike):

Caminábamos juntos por la Rämistrasse, de la Universidad al lago, hasta el Belvedere, desde donde él iba a volverse mientras yo iba a dirigirme al barrio judío de Enge, cuando me dijo: «Sabes, Taubes,

ayer leí las cartas del apóstol Pablo». Luego añadió con profundo sentimiento: «Pero no es griego, isino yiddish!». A lo que respondí: «Cierto, profesor, precisamente por ello lo entiendo» (Taubes, 22).

Pablo pertenece a una comunidad judía de la diáspora que piensa y habla en griego (en judeogreco), al igual que los sefardíes hablan en ladino (o judeoespañol) y los asquenazíes, en yiddish. Es una comunidad que lee y cita la Biblia en la traducción de los Setenta, como hace Pablo cada vez que tiene necesidad (aunque a veces parece disponer de una versión corregida sobre el original hebreo, o como se diría hoy, personalizada). No es éste el lugar para hablar de esta comunidad judeogreca, que —por razón de la circunstancia de que Pablo perteneciera a ella no nos es ciertamente extraña— ha permanecido singularmente en la sombra en la historia del judaísmo. Al menos, a partir de la publicación del libro de Chestov (1938) —que W. Benjamin definió como «admirable, pero absolutamente inútil» (Benjamin, 1966, 803)— la oposición entre *Atenas y Jerusalén*, entre cultura griega y judaísmo, ha llegado a ser un lugar común, especialmente entre aquellos que no conocen bien ni la una ni la otra. Según este lugar común, habría que desconfiar de la comunidad a la que pertenecía Pablo (que no sólo produjo a Filón y a Flavio Josefo, sino también otras cosas que tarde o temprano habrá que estudiar) puesto que estaba imbuida de cultura griega y leía la Biblia en la lengua de Platón y Aristóteles. Exactamente como si se dijera: desconfiad de los judeoespañoles, porque leen a Góngora y han traducido la Biblia al ladino; y no os fiéis de los judíos orientales porque hablan una jerga alemana. Nada hay más puramente judío que habitar una lengua del exilio y trabajarla desde el interior hasta difuminar su identidad y hacer de ella algo distinto a una lengua gramatical: lengua menor, jerigonza (como Kafka denominaba al yiddish), o lengua poética (como en las *Kharge* [jarchas] judeo-andaluzas de Yehudá ha Leví o de Moisés ben Esdras, encontradas en la *genizah* [depósito] de la sinagoga de El Cairo), en todo caso lengua materna, aunque —en palabras de Rosenzweig— ella da testimonio precisamente del hecho de que «la vida lingüística del judío se siente siempre en tierra extranjera y sabe que su verdadera patria lingüística se halla en otro lado, en el ámbito lingüístico de la lengua santa, inaccesible al discurso cotidiano» (Rosenzweig, 323). (La carta de Scholem a Rosenzweig de diciembre de 1926 —uno de los raros textos en los que el estudioso adopta un tono estrictamente profético para describir la potencia religiosa de la lengua que se revuelve contra los que la hablan— es uno de los documentos más intensos de este rechazo del hebreo como lengua de uso diario.)

En esta perspectiva es en la que hay que contemplar la lengua de Pablo y la de la comunidad judeogreca que constituye en la diáspora judía un capítulo tan importante como la cultura sefardí hasta el siglo XVIII y la asquenazí en los siglos XIX y XX. Éste es el sentido de la observación de Staiger («No es griego, es yiddish») así como de las reservas expresadas por E. Norden en su bello libro sobre la *Antike Kunstprosa* [Prosa artística antigua] cuando escribe que el estilo de Pablo globalmente considerado no es griego (Norden, 509), aunque sin embargo no tenga un colorido propiamente semítico. Ni griego ni hebreo. Ni *lašon hakodeš* [la lengua sagrada] ni idioma profano. Justamente esto hace tan interesante su lenguaje (aunque no podamos plantear aquí el problema del estatuto mesiánico de la lengua).

Métodos

Me gustaría leer y casi silabear con ustedes este no-griego, al menos todo el texto de la carta a los Romanos, compendio testamentario por excelencia del pensamiento de Pablo, de su evangelio. Pero no tenemos tiempo para ello. Por razones que no es momento de discutir debemos apostar por tratar del tiempo breve, de esa radical abreviación del tiempo que es el tiempo *restante*. La contracción del tiempo, el remanente (1 Cor 7,29: «el tiempo es breve [lit., 'contraído/abreviado']», el resto...) es la situación mesiánica por excelencia, el único tiempo real. Mi elección será, pues, la siguiente; leeremos juntos sólo el primer versículo de la carta, que traduciremos y comentaremos palabra por palabra. Me declararé satisfecho si al final del seminario hemos comprendido qué quiere decir verdaderamente este primer versículo, literalmente y en todos los sentidos. Es una tarea modesta pero que supone una apuesta preliminar: trataremos este versículo como si recapitulara en sus diez palabras el mensaje entero del texto.

Según los usos epistolares de la época, Pablo comienza sus cartas con un preámbulo, en el que se presenta a sí mismo y nombra a sus destinatarios. Se ha señalado con frecuencia que el prescripto de la carta a los Romanos se distingue de los otros por su amplitud y contenido doctrinal. Nuestra hipótesis es más extrema: supone que cada una de las palabras del *incipit* [comienzo] contiene en sí en una recapitulación vertiginosa («recapitulación» es, como veremos, un término esencial del vocabulario mesiánico) todo el texto de la carta, por lo que comprender su *incipit* significará comprender todo el texto.

Las diez palabras

PAULOS DOULOS CHRISTOU IESOU, KLETOS APOSTOLOS APHORISMENOS EIS EUAGGELION THEOU. La traducción latina de Jerónimo, que la Iglesia católica ha usado durante siglos, reza: *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei*.

Una traducción literal castellana del tipo corriente sería: «Pablo, siervo de Jesús mesías, llamado apóstol, separado para el evangelio de Dios».

Una observación filológica preliminar. Leemos el texto paulino en ediciones modernas (en nuestro caso la edición crítica de Nestle-Aland: se trata de una revisión ultimada en 1984 de la edición publicada por Eberhard Nestle en 1898, quien abandonó el *textus receptus* [texto recibido] erasmiano y se basó en una comparación de las ediciones de Tischendorf de 1869 y de Westcott-Hort de 1881). Respecto a la tradición manuscrita estas ediciones introducen necesariamente convenciones gráficas modernas, por ejemplo la puntuación, que presuponen a veces una elección semántica determinada. Así, en nuestro versículo, la coma después de «Jesús» implica una escansión sintáctica que separa *doulos* de *kletós* y refiere este último a *apóstolos* («siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación»). Nada impide, sin embargo, optar por una escansión diversa y leer *Paulos doulos christou Iesou kletós, apóstolos aphorismenos eis euaggelion theou* («Pablo, llamado como esclavo de Jesús mesías, separado como apóstol para el anuncio de Dios»), lectura que estaría más de acuerdo, entre otras cosas, con la explícita afirmación de Pablo en 1 Cor 15,9: *ouk eimi hikanós kaleísthai apóstolos* («No soy digno de ser llamado apóstol»). Sin embargo, sin tomar por ahora partido por una de las dos escansiones, será bueno no olvidar que desde el punto de vista sintáctico el versículo se presenta como un sintagma nominal único, absolutamente pararáctico, proferido en un único hálito de voz según el *crescendo* siguiente: *esclavitud, vocación, envío, separación*.

Paulos

Les ahorro aquí las interminables discusiones sobre el nombre *Paulos*, a saber si, como nombre romano, debe considerarse un *praenomen* o un *cognomen*, o incluso un *signum* o *supernomen* (una suerte de apodo), y sobre las razones por las que «un joven judío que llevaba el soberbio nombre bíblico-palestinense de *Sha'ul*, que subrayaba el origen de la familia, de la tribu de Benjamín, había recibido este so-

brenombre latino tan poco usual» (Hengel, 47). Y ¿por qué Pablo no presenta nunca su nombre entero que, según una conjetura sin fundamento alguno, sería *Gaius Julius Paulus*? Y ¿qué relación hay entre su nombre romano y el judío, Sha'ul, que en los Setenta se escribe *Saoul* o *Saulos* y no *Saulos*? Estos y otros problemas tienen su origen en un pasaje de los Hechos (13,9) en el que se lee: *Saulos ho kai Paulos* (el *ho kai* es el equivalente griego del latín *qui et*, que equivale a decir «se llama también» e introduce por lo general un sobrenombre).

Mi elección metodológica (que es también una precaución filológica mínima) en este caso, como en general en toda la interpretación del texto paulino, es no tener en cuenta las fuentes posteriores a él, incluidos el resto de los textos neotestamentarios. Pablo en sus cartas se denomina a sí mismo siempre y sólo *Paulos*. Esto es todo y no hay nada que añadir. Si desean saber algo más de ello, les remito al estudio ya antiguo de Hermann Dessau (1910) o a uno más reciente —pero no más sapiente— de Gustave Adolphus Harrer (1940); pero muchas de las cosas que allí encontrarán, así como todas las especulaciones sobre el oficio de Pablo, sobre sus estudios con Gamaliel, etc., son simplemente habladurías. Y no es que el chismorreó no pueda ser interesante; incluso por la relación no trivial que mantiene con la verdad —que elude el problema de la verificación y de la falsación y pretende ser algo más íntimo a ella que la adecuación factual—, el chismorreó es ciertamente una obra de arte. La particularidad de su estatuto epistemológico es que prevé la posibilidad de un error, que no prejuzga, sin embargo, en absoluto la definición de la verdad, por lo que la habladuría inteligente nos interesa independientemente de su verificabilidad. Pero tratar las habladurías como una información es verdaderamente una *apaideusia* [falta de educación] imperdonable.

Sobre el buen uso de las habladurías

Que no sea lícito extraer inmediatamente de un texto informaciones sobre la realidad anagráfica, es decir, descriptiva, del autor o de los personajes, no significa que no sea posible obtener ciertos puntos útiles para una mejor comprensión del texto mismo, o de las funciones que el autor, o los personajes, o sus nombres, desempeñan en el interior del texto, o que no sea también posible un buen uso de las habladurías. En este sentido, el súbito cambio por el cual el autor de los Hechos muda el nombre del personaje, al que hasta el momento había llamado *Saulos*, en *Paulos* no puede dejar de ser significativo. En los textos literarios ocurre a veces que incluso el autor cambia su iden-

tividad en el curso de la narración, como, por ejemplo, el supuesto autor del *Roman de la rose*, Gillaume de Lorris, deja el puesto a un Jean de Meun, no mejor conocido; o como Miguel de Cervantes, quien en un cierto momento declara que el verdadero autor de la novela no es él, sino un tal Cide Hamete Ben-Engeli (en este caso se puede saber después que Ben-Engeli es la transcripción de un vocablo árabe que significa «hijo del ciervo», que contiene una probable alusión irónica [ciervo = buco o cabrón] al nacimiento poco claro del autor respecto a las leyes de la limpieza de sangre, que discriminaban a los que tenían una ascendencia judía o mora).

En el ámbito judío, el arquetipo de la metanomasia, es decir, del cambio de nombre de un personaje, se halla en Gn 17,5, donde Dios mismo interviene para mudar el nombre de Abrahán y de Sara, añadiendo a cada uno una letra. Filón de Alejandría dedica todo un tratado a esta cuestión, el *De mutatione nominum*, en el que comenta ampliamente el episodio de Abrahán y de Sara (al mismo tema se dedican también dos de sus *Quaestiones et solutiones in Genesin*). Contra aquellos que consideraban ridículo el hecho de que Dios se tomara la molestia de regalar a Abrahán simplemente una letra, Filón hace notar que esta mínima adición cambia en realidad el sentido del nombre entero y, con él, la persona entera de Abrahán. Y a propósito de la adición de la letra *rho* al nombre de Sara escribe:

Lo que parece la simple adición de una letra produce en realidad una armonía nueva. En vez de lo pequeño, esta letra genera lo grande; en vez del particular, el universal; en vez de lo mortal, lo inmortal (Filón, 124-125).

Que este tratado no sea, sin embargo, mencionado en la bibliografía reciente sobre el nombre del Apóstol (aunque aparece citado tanto en el comentario de Orígenes como en el de Erasmo) es un buen ejemplo de lo que Giorgio Pasquali solía llamar *conjunctivitis profesoral* (en nuestro caso teológico-profesoral). También Saulo, al cambiar una sola letra del nombre, sustituyendo una *sigma* por una *pi*, podía tener en mente —según el autor de los Hechos, buen conocedor del judaísmo helenizado— una «nueva y análoga armonía». Saulo es de hecho un nombre real, y el hombre que lo llevaba superaba a cualquier otro israelita no sólo por su belleza, sin también por su estatura (1 Sam 9,2; en el Corán se llama a Saúl *Talut*, es decir, el grande). La sustitución de una *sigma* por una *pi* significa nada menos que el paso de la realeza a la minimez, de la grandeza a la pequeñez. *Paulus* en latín significa «pequeño, de poca estatura» y en 1 Cor 15,9 Pablo se define a sí mismo como «el más pequeño (*eláchistos*) de los apóstoles».

Pablo es pues el sobrenombre, el *signum* mesiánico (*signum* equivale a *supernomen*) que el Apóstol se otorga a sí mismo en el momento que asume plenamente la vocación mesiánica. La fórmula *ho kai* no permite dudar de que se trata de un sobrenombre y no de un *cognomen*, y resulta increíble que tras los estudios de Lambertz sobre los *supernomina* en el Imperio romano se pueda aún sostener lo contrario. Según un uso difundido desde Egipto por toda Asia Menor, *ho kai* introduce como norma un sobrenombre. Entre los ejemplos registrados por Lambertz figura también un *ho kai Paulos*, que el autor considera moldeado sobre el nombre del Apóstol, pero que probablemente no hace más que repetir el gesto implícito de humildad (Lambertz, 1914, 152). Los estudiosos de la onomástica han señalado hace tiempo que, cuando el sistema trinominal romano comienza poco a poco a ceder terreno al sistema uninominal moderno, muchos de los nuevos nombres no son otra cosa que apodos, incluso diminutivos o despectivos, que por efecto de la reivindicación cristiana de la humildad de la creación se aceptan luego como nombres propios. Poseemos elencos de esos sobrenombres, en los que el paso de la onomástica gentilicia latina al nuevo *seminombre* cristiano se halla documentado *in flagranti*:

Januarius qui et Asellus [asnillo]
Lucius qui et Porcellus [cochinillo]
Ildebrandus qui et Pecora [ganado]
Manlius qui et Longus [largo]
Aemilia Maura qui et Minima... [la menor].

Saulos qui et Paulos contiene pues una profecía onomástica que debía tener una larga duración. La metanomasia realiza ya el intransigente principio mesiánico, sólidamente enunciado por el Apóstol, según el cual en los días del mesías lo débil y de poca entidad —cosas que por así decirlo no existen— prevalecerán sobre las que el mundo considera fuertes e importantes (1 Cor 1,27: «Dios ha escogido lo débil del mundo... para confundir a los fuertes... las que no son para hacer inactivas las que son»). El tiempo mesiánico separa el nombre propio de su portador, que de ahora en adelante sólo puede tener un nombre impropio, un apodo. Después de Pablo todos nuestros nombres no son más que *signa*, sobrenombres.

Una confirmación de este significado mesiánico de la metanomasia puede encontrarse también en el versículo que estamos comentando. Aquí el nombre de Pablo va unido inmediatamente al vocablo *doulos*, «esclavo». Puesto que no tenían personalidad jurídica, los esclavos en el mundo clásico no poseían un verdadero nombre, sino que podían

recibir un nombre por parte del amo, a su capricho. A menudo en el momento de la adquisición recibían un nombre nuevo (Lambertz 1906-1908, 19). Platón alude a esta costumbre (*Cratilo* 384d) cuando escribe: «Mudamos el nombre a nuestros esclavos, sin que la nueva denominación sea menos justa que la precedente», y Filóstrato cuenta que Herodes Ático había dado a sus esclavos el nombre de las veinticuatro letras del alfabeto, de modo que su hijo pudiera ejercitarse al llamarlos. Entre estos «no nombres», sino más bien meros *signa* de esclavos, encontramos a menudo, además de las designaciones que indican procedencia geográfica, apodos que aluden a cualidades físicas, del tipo *mikkós*, *mikrós*, *mikrine* [pequeño, pequeñita], o del tipo *longus*, *longinus*, *megellos* [alto, grande]. En el momento en el que la llamada lo ha constituido de hombre libre en «esclavo del mesías», el Apóstol debe, como siervo que es, perder su nombre —sea cual fuere, romano o judío— y llamarse con un simple apodo. Este hecho no escapó a la sensibilidad de Agustín quien —contra la descaminada sugerencia de Jerónimo, repetida por los modernos, según la cual el nombre de Pablo se derivaría del nombre del procónsul por él convertido— sabe perfectamente que Pablo significa simplemente «pequeño» (*Paulum... minimum est: Comm. in Psalm. 72,4*). Lo dicho puede bastar como muestra de habladorías.

La precaución metodológica que consiste en ignorar todo lo que sigue a un determinado texto no puede mantenerse verdaderamente. Se puede comparar la mente de un lector culto a un diccionario histórico que contiene todas las acepciones de un vocablo desde su primera aparición hasta el presente. Una entidad histórica (como es por definición el lenguaje) incluye siempre y monádicamente en sí misma toda su historia completa (como dice Benjamin, su pre- y posthistoria). Se puede intentar por consiguiente, como haremos con el máximo escrúpulo posible, no tener en cuenta las acepciones de un vocablo posteriores a una fecha determinada; pero mantener perfectamente separados los momentos sucesivos de la historia semántica de una palabra no es siempre factible, sobre todo cuando, como ocurre con el texto paulino, esta historia coincide con la de la cultura occidental en su totalidad, con sus cesuras decisivas y con su continuidad. Pero si la interpretación del Nuevo Testamento es inseparable de la historia de su tradición y de sus traducciones, la precaución propuesta es precisamente por ello aún más necesaria. Muy a menudo, de hecho, un significado posterior, resultado de discusiones teológicas seculares, se reproduce en los diccionarios y se proyecta acriticamente sobre el texto. Un léxico técnico paulino (y no del Nuevo Testamento en su totalidad) es aún una tarca necesaria; desearíamos que nuestro seminario fuera considerado como una primera contribución, parcial, en esta dirección.

Esta precaución no implica ningún juicio sobre el valor histórico de un texto como los Hechos, que ha sido objeto de muchas discusiones. La precau-

ción vale en el sentido señalado, como cautela general de orden filológico y conceptual. Dilucidar cuándo el texto de Lucas tiene valor histórico y cuándo es una construcción hagiográfica (por ejemplo, si «las lenguas de fuego» de las que se habla en el capítulo 2 son o no un evento histórico) es sin más una tarea superior a nuestras fuerzas.

Doulos

La importancia del término *doulos*, «siervo, esclavo», en Pablo queda atestiguada por su frecuencia: 47 veces; más de un tercio de las 127 ocurrencias en el Nuevo Testamento. Y Pablo en esta carta elige presentarse a los romanos como esclavo más que como apóstol (como también en Flp 1,1 y en Tt 1,1). Pero ¿qué significa ser «esclavo del mesías»? Al trazar la historia semántica del término, los léxicos neotestamentarios suelen contraponer el sentido predominantemente jurídico que tiene *doulos* en el mundo clásico, en donde designa técnicamente al siervo en cuanto subordinado al poder del *dominus-despótes* (si los griegos deseaban subrayar la relación genérica de pertenencia del esclavo al *oikos* [casa, familia] del amo, se servían del término *oikétes*), a la connotación específicamente religiosa que el correspondiente hebreo *'ebed* —como también el árabe *'abd*— puede adquirir en el mundo semita. Pero esta contraposición no es útil para comprender el uso técnico paulino que indica una condición jurídica profana y a la vez la transformación que ésta sufre por su relación con el evento mesiánico.

La acepción jurídica del término es evidente en aquellos pasajes (como 1 Cor 12,13: «Porque en un solo espíritu hemos sido todos bautizados para [ser] un solo cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres»; cf. también Gál 3,28 y Col 3,11), en los que *doulos* aparece contrapuesto a *eleútheros* (libre) y que van detrás de la antítesis judío/griego. Pablo evoca aquí las dos divisiones fundamentales de la persona: la primera según la ley hebrea (judíos/*goyim* [gentiles], reutilizada en Gál 3,28 en la forma circuncisión/prepucio), y la otra según el derecho romano. En efecto, en el libro I del *Digesto*, en la rúbrica *de statu hominum* se lee que *summa... de iure personarum divisio haec est, quod omnes aut liberi sunt aut servi*, «en derecho la división principal de la persona es que todos son o libres o esclavos».

Doulos adquiere en Pablo un significado técnico (como en «esclavo del mesías», o en la expresión *hypér doulon*: «superesclavo», de Fil 16, propia de la jerga paulina), porque el Apóstol se sirve de ella para expresar la neutralización que la división nomística, es decir, de

la ley de Moisés —y más genéricamente las condiciones jurídicas y sociales— sufren por efecto del acontecer mesiánico. El pasaje decisivo para comprender este uso del término es 1 Cor 7,20-23:

Cada uno permanezca en la vocación a la que ha sido llamado. ¿Fuiste llamado esclavo? No te preocupes. Pero si puedes convertirte en libre, haz uso de ello. El que ha sido llamado como esclavo por el Señor es un liberto del Señor. Igualmente el que ha sido llamado como libre es esclavo del mesías.

Puesto que más tarde deberemos comentar largamente este pasaje al interpretar los términos *kletós* y *klesís*, remitimos al lector a ese momento para un análisis más completo. Aquí nos es suficiente anticipar que el sintagma «esclavo del mesías» define según Pablo la nueva condición mesiánica, principio de una transformación particular de todas las condiciones jurídicas (que no son por ello simplemente abolidas). Observamos además que la comparación con 1 Cor 7,22 —con la fuerte relación que establece el pasaje entre el grupo del verbo *kaleo*, «llamar», y el vocablo *doulos*, «esclavo»— sugiere una escansión diferente de nuestro *incipit*: «Pablo, llamado (como) siervo del mesías Jesús, separado como apóstol para la buena noticia de Dios». *Kletós*, «llamado», que se halla exactamente en el centro de las diez palabras que componen el versículo, constituye una suerte de charnela conceptual, que puede orientarse tanto hacia la primera mitad (el que era libre se transforma en esclavo del mesías) como hacia la segunda (el que no era digno de ser llamado apóstol ha sido separado como tal). En cualquier caso la llamada mesiánica es el evento central tanto en la historia individual de Pablo, como en la de la humanidad.

Talmud y Corpus iuris

Los estudios sobre las relaciones entre el derecho romano y la ley judía, y sobre la posición de Pablo respecto a ambos, hasta hoy muy insuficientes, se anuncian particularmente prometedores (sobre la relación de Jesús con la ley judía y romana hay aspectos interesantes en los libros de Alan Watson, en particular *Jesus and the Law*, y *Ancient Law and Modern Understanding* [Jesús y la Ley; Ley antigua y concepciones modernas]; poco útil por el contrario es el libro de Boaz Cohen, *Jewish and Roman Law* [Derecho romano y judío]; sobre las relaciones entre Pablo y la ley judía, el libro de Peter Tomson, *Paul and the Jewish Law* [Pablo y la ley judía], muestra bien la actual inversión de tendencias entre los estudiosos, empeñados ahora en encontrar a cualquier precio —naturalmente no sin buenas razones— la *Halachá* [leyes

judías] en el texto paulino. Justamente aquí, de cualquier modo, la simple contraposición entre mundo clásico y judaísmo se revela muy inadecuada. La Misná y el Talmud parecen a primera vista, en su estructura formal, no tener ninguna similitud con otras obras de la cultura occidental. Pero el lector no ayuno de historia del derecho advierte bien presto que en esta última se encuentra por el contrario una obra fundamental que se asemeja hasta tal punto a esas compilaciones judías que formalmente son casi indiscernibles. Se trata del *Digesto*, el *Codex iuris*, en el que Justiniano reunió los pareceres de los grandes jurisconsultos romanos. En esta obra se recogen una detrás de otra las opiniones de juristas de distintas épocas sobre diversas cuestiones, a menudo con un vivo contraste entre ellas, exactamente del mismo modo en el que la Misná y el Talmud presentan los pareceres de los rabinos de la escuela de Shammai y los de la de Hillel. En el pasaje que sigue a continuación bastará sustituir los nombres romanos por otros judíos para comprobar más allá de toda duda esta analogía formal: «Ulpiano, en el *Libro XX a Sabino*: Si alguien deja un legado de provisiones alimentarias, hay que ver qué es lo que comprende el tal legado. Quinto Mucio, en el libro II de las *Leyes civiles*, dice que el legado afecta a todo lo que se puede comer y beber. Sabino escribe lo mismo en su *Libro a Vitelio*: todo lo que se encuentra en la casa para el uso del cabeza de familia, de la mujer o de los hijos, y todo lo que está en sus alrededores, por ejemplo los jumentos para uso del amo. Pero Aristón observa que se incluyen también en el legado cosas que no son directamente de comer o beber, por ejemplo las cosas con las que acostumbramos a ingerir los alimentos como el aceite, salsa de pescado, miel y otras por el estilo. Sin embargo, Labeón afirma, en el libro IX de su obra póstuma, que si el legado consta sólo de cosas para comer, no están comprendidas en él ninguna de estas últimas, porque nosotros no las comemos directamente, sino aquellas otras por medio de éstas. En el caso de la miel Trebazio sostiene lo contrario, porque tenemos también la costumbre de ingerir miel. Pero Próculo tiene razón al escribir que todas estas cosas se hallan contenidas en el legado, a menos que conste la intención de excluirlas por parte del testador. ¿Ha legado éste como cosas de comer sólo cosas que acostumbramos a ingerir o también aquellas con las que acostumbramos [a preparar] las que comemos? Habría que considerar incluidas a esta últimas, a menos que la intención del cabeza de familia parezca ser diferente. Ciertamente la miel va con las provisiones y ni siquiera Labeón niega que se incluyan también los pescados junto con su salsa...» (*Digesto* XXXIII, ix). La analogía es tanto más notable cuanto que el *Corpus iuris civilis* y el Talmud son contemporáneos (ambos datan de la mitad del siglo VI d.C.).

Christoú Iesoú

Si se lee una versión usual de nuestro versículo, no puede dejar de notarse que ya a partir de la Vulgata no se traducen algunos términos

del griego, sino que se sustituyen por un calco: apóstol por *apóstolos*, evangelio por *euaggélion*, y sobre todo Cristo por *Christós*. Toda lectura y toda nueva traducción del texto paulino debe partir de la idea de que *christós* no es un nombre propio, sino que es —ya desde los Setenta— la traducción griega del término hebreo *mašiah*, que significa el «ungido», es decir, el mesías. Pablo no sabe nada de Jesucristo, sino de Jesús mesías o el mesías Jesús, como escribe indiferentemente. Tampoco el Apóstol usa jamás el vocablo *christianós*, pero si lo hubiera conocido (como parece implicar Hch 11,26), el vocablo no podría significar otra cosa para él que «mesiánico», sobre todo en el sentido de seguidor del mesías. Esta observación es obvia, puesto que ninguno puede negarla seriamente; sin embargo, no es trivial ya que una costumbre milenaria, que deja sin traducir la palabra *christós*, haya acabado por hacer desaparecer el vocablo «mesías» del texto paulino. El *euaggélion tou christou* de Rom 15,19 es la buena nueva de la venida del mesías, y la fórmula *Iesous estin ho christós*, que en Jn 20,31 y Hch 9,22 expresa la fe mesiánica de la comunidad a la que Pablo se dirigía, no tendría sencillamente sentido si *christós* fuese un nombre propio. Es absurdo hablar, como lo hacen los teólogos modernos, de una «conciencia mesiánica» de Jesús y de los apóstoles, si luego se formula la hipótesis de que éstos entendían el vocablo como un nombre propio. En Pablo la cristología —concediendo que se pueda hablar en él de una cristología— coincide íntegramente con la doctrina del mesías.

Así pues, traduciremos siempre *christós* como «mesías», y consecuentemente si el término «Cristo» no aparece nunca en nuestra versión, ello no implica ninguna intención polémica ni una lectura judaizante del texto paulino, sino sólo un escrúpulo filológico elemental, que todo traductor —disponga o no del *imprimatur*— debe observar.

Nombres propios

La afirmación, que no raramente se halla en los comentarios modernos, según la cual el sintagma *Christós Iesoús* (o *Iesoús Christós*) constituiría un nombre propio único, no tiene obviamente ninguna base filológica. La distinción entre *Christós* (con mayúscula) y *christós* como apelativo ha sido introducida por los editores modernos. Los manuscritos más antiguos no sólo no distinguen entre mayúscula y minúscula, sino que escriben *christós* —como los otros *nomina sacra*, *theós* [dios], *kýrios* [señor], *pneûma* [espíritu], *Iesoús*, etc.)— median-

te abreviaturas (cuyo origen se halla, según Traube, en la prohibición judía de pronunciar el tetragramma, o nombre de Yahvé). En el prefacio de la edición de Nestle-Aland se lee:

Se escribirá *christós* con minúscula cuando se trata de la «designación del cargo» (*Amtsbezeichnung*) de mesías (p. ej., en Mt 16,16); por el contrario, se escribirá con mayúscula cuando se ha transformado evidentemente en un nombre propio (p. ej., Gál 3,24-29).

En esta transgresión más o menos consciente de las más elementales cautelas filológicas el problema radica obviamente en el «cuándo» hay pruebas de tal cambio. Ciertamente no las había para los evangelistas, que sabían perfectamente lo que significaba el término *christós* («Hemos encontrado al mesías, que se traduce por el 'cristo'»: Jn 1,41) ni para los primeros Padres, desde Justino (quien de otro modo no habría hecho decir al judío Trifón: «Todos nosotros esperamos al mesías») hasta Orígenes (*ten christós proegortian*: «la denominación 'cristo'»).

Del mismo modo carece de valor en el texto paulino la distinción entre *ho christós* con artículo y *christós* sin artículo. De un modo absolutamente análogo Pablo escribe a veces *nomos* [ley] con artículo y otras veces sin él, lo que no implica que *nomos* se haya convertido para él en un nombre propio. Al contrario: un análisis formal del texto paulino demuestra que *christós* no puede ser más que un apelativo desde el momento que el Apóstol jamás escribe *kýrios christós* [señor mesías] (uniendo dos apelativos con diversa connotación), sino siempre *kýrios Iesoús christós* [señor Jesús mesías], *kýrios Iesoús* [señor Jesús], o *christós Iesoús kýrios hemôn* [mesías Jesús señor nuestro] (Coppens, 133). En general no se debe olvidar jamás que no se encuentra entre las capacidades de un autor transformar en nombre propio un vocablo de uso corriente en el contexto lingüístico en el que vive, y mucho menos cuando se trata de un concepto fundamental como era para un judío el término «mesías». El problema de distinguir en el texto paulino los pasajes en los que el vocablo mantiene su significado «veterotestamentario» (es decir, mesías) es por tanto un pseudoproblema: no sólo Pablo no podía obviamente oponer un Nuevo Testamento a otro Antiguo, como hacemos nosotros, es decir, como dos conjuntos textuales, sino que la *kainé diathéke* [la nueva alianza], de la que él habla es justamente una cita «veterotestamentaria» (Jr 31,31), que significa exactamente el cumplimiento mesiánico de la Torá (la *palaia dia-*

théke [antigua alianza] «queda inoperante sólo en el mesías»: 2 Cor 3,14).

Así, cuando encontramos en un comentario moderno a la carta a los Romanos, «aquí leemos en primer lugar Cristo Jesús y luego Jesucristo. Las dos fórmulas constituyen un único nombre propio en el cual tiende a desvanecerse el sentido apelativo de mesías» (Huby, 38-39), no hay que echar cuenta de esta afirmación. Tal aserto no hace otra cosa que proyectar en el texto paulino nuestro olvido del significado original del término *christós*, lo cual no es obviamente un incidente, sino uno de los resultados de la admirable tarea de construcción de esa sección de la teología cristiana que los modernos llamamos cristología. Nuestro seminario no tiene como propósito abordar el problema cristológico sino, más modesta y filosóficamente, comprender el significado de la palabra *christós*, es decir, «mesías». ¿Qué significa «vivir en el mesías»? ¿Qué es la vida mesiánica? ¿Cuál es la estructura del tiempo mesiánico? Estas preguntas, que eran las de Pablo, deben ser también las nuestras.

Segunda jornada

KLETÓS

El vocablo *kletós*, del verbo *kaléo*, «llamar», significa «llamado» (*vocatus*, traduce Jerónimo). El término figura también en el prescripto de la primera carta a los Corintios; en otras se encuentra a menudo la fórmula «apóstol por voluntad de Dios». Es preciso detenerse en este vocablo porque en Pablo la familia de *kaléo* adquiere un significado técnico esencial para la definición de la vida mesiánica, especialmente en la forma del derivado verbal *klesís*, «vocación, llamada». El pasaje decisivo es 1 Cor 7,17-22:

Por lo demás, que cada cual camine conforme le ha asignado en suerte el Señor; cada cual como le ha llamado Dios. Es lo que ordeno en todas las iglesias [*ekklesiáis* es también una palabra de la familia de *kaléo*]. ¿Que fue uno llamado como circunciso? No rehaga su prepucio. ¿Que fue llamado como incircunciso? No se circuncide. La circuncisión es nada, y nada el prepucio... Que permanezca cada cual en la llamada en la que fue llamado. ¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Pero si puedes llegar a ser libre, haz más bien uso de ello (de tu condición de esclavo). Pues el que ha sido llamado como esclavo en el Señor, es un liberto del Señor. Del mismo modo, el que ha sido llamado como libre, es esclavo del mesías.

Beruf

¿Qué significa aquí *klesís*? ¿Qué significa la frase «Que permanezca cada cual en la llamada en la que ha sido llamado» (*en te klesēi he eklēthe*)? Antes de responder a estas preguntas será preciso tener en cuenta la función estratégica que el término *klesís* —o mejor la traducción alemana de él, *Beruf*— asume en una obra decisiva de las

ciencias sociales de nuestro siglo: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber (1904). Ya conocen ustedes la tesis de Weber: lo que él llama «espíritu del capitalismo» —es decir, la mentalidad que hace de la ganancia un bien, independientemente de sus motivaciones hedonistas o utilitaristas— tendría su origen en la ascesis calvinista y puritana de la profesión, emancipada de su fundamento religioso. Con otras palabras: el espíritu capitalista es una secularización de la ética puritana de la profesión. Pero esta ética —y éste es el punto que nos interesa— se construye a su vez justamente a partir del pasaje paulino sobre la *klesis* que hemos leído apenas hace un momento, transformando la vocación mesiánica, que es de lo que se trata en él, en el concepto moderno de *Beruf*, vocación y profesión mundana a la vez.

Un momento decisivo en este proceso de secularización de la *klesis* mesiánica es de hecho la traducción luterana de *klesis* por *Beruf* en varios momentos de la carta y luego en particular en nuestro pasaje de 1 Cor 7,17-22. Un término —que significa sólo en origen la vocación que Dios o el mesías otorgan a un ser humano— adquiere luego de hecho, a través de la versión luterana, el significado moderno de «profesión», al que poco después calvinistas y puritanos dotarán de un sentido ético enteramente nuevo. Según Weber, el texto paulino no contiene ninguna valoración positiva de la profesiones mundanas, sino sólo una disposición de «indiferencia escatológica» a consecuencia de la espera en un final inminente del mundo propio de la primera comunidad cristiana: «Como todo espera la venida del Señor, cada uno puede permanecer en la clase o en la ocupación mundana en la cual lo encontró la «llamada» del Señor y trabajar como antes» (Weber, 71). Lutero, que en un primer momento participa de la indiferencia escatológica de Pablo, a partir de un cierto instante —a consecuencia de la experiencia de las revueltas de los campesinos— se orienta progresivamente hacia una nueva valoración de la importancia de la profesión concreta de cada uno como orden dada por Dios de cumplir con los deberes de la posición mundana que la providencia le ha asignado: «El individuo debe fundamentalmente permanecer en el estado en el que Dios le ha puesto y mantener sus esfuerzos terrenales en los límites de la posición que le ha sido otorgada en la vida» (73).

Es éste el contexto en el que Weber se ocupa del problema del significado exacto del término *klesis* en el texto paulino, al que dedica además una larga nota:

En primer lugar, Lutero traduce la *klesis* paulina como llamada a la salvación eterna por parte de Dios. Así, por ejemplo, en 1 Cor 1,26; Ef 1,18; 4,1; 4,4; 2 Tes 1,11; Heb 3,1; 2 Pe 1,10. En todos estos casos

se trata del concepto *puramente* religioso de «llamada» que viene de Dios por medio del evangelio anunciado por los apóstoles, por lo que el concepto de *klesis* no tiene el menor elemento en común con las «profesiones» mundanas en el sentido actual (63).

Según este autor, el puente entre la acepción «puramente» religiosa del término «llamada» y la del moderno vocablo *Beruf*, «profesión», se halla precisamente en nuestro pasaje de 1 Cor 7. Convendrá citar por extenso las consideraciones de Weber que dejan traslucir una dificultad que este autor no llega a resolver:

El puente entre las dos acepciones, aparentemente tan heterogéneas, de la palabra *Beruf* en Lutero se halla en el pasaje de la primera carta a los Corintios y en su traducción. En Lutero (según las versiones corrientes modernas), el contexto completo en el que se encuentra este pasaje reza así: «Que cada uno proceda como le ha llamado el Señor... Si alguno está circuncidado en el momento de la llamada, no haga crecer su prepucio; y si alguno tiene prepucio en el momento de la llamada, no se haga circuncidar. La circuncisión es nada, y el prepucio es nada; lo que cuenta es atenerse al mandamiento del Señor. Que cada uno permanezca en la profesión en la que ha sido llamado [*en te klese he eklétthe*, sin duda un hebraísmo, como me dice A. Merx, traducido en la Vulgata por *qua vocatione vocatus est*; M. W.]. Si eres siervo en el momento de la llamada, no te preocupes de ello...». En su exégesis de este capítulo, en el versículo 20, Lutero, siguiendo versiones alemanas más antiguas, había traducido aún en 1523 *klesis* por *Ruf*, interpretándola como «estado». En efecto, es evidente que la palabra *klesis* se corresponde bastante en este pasaje —pero sólo en éste— con el latín *status* y nuestro «estado» [alemán, *Stand*]; (estado matrimonial, estado servil, etc.), pero ciertamente no, como supone L. Brentano..., en el sentido de «profesión» con el significado de hoy (64).

¿Qué importancia tiene que el término *klesis* tenga o no aquí el significado actual de *Beruf*? ¿Es correcto interpretar, como lo hace Weber, la concepción paulina de la llamada como expresión de una «indiferencia escatológica» respecto a las condiciones mundanas? ¿De qué modo se realiza, en el pasaje en cuestión, el paso del significado de vocación religiosa al de profesión? El punto decisivo se halla evidentemente en el versículo 20 en esa frase de *en te klese he eklétthe* que Weber, recogiendo una sugerencia de Merx, interpreta como un hebraísmo. En verdad, la hipótesis no tiene ninguna necesidad filológica y refleja más bien una dificultad de comprensión puramente semántica.

Desde el punto de vista sintáctico-gramatical la frase es de hecho perspicua y Jerónimo la traduce sin dificultad como *in qua vocatione*

vocatus est. De un modo aún más literal podría haber escrito *in vocatione qua vocatus est*: «En la vocación en la cual ha sido llamado». El pronombre anafórico griego *he* (lat. *qua*) expresa perfectamente el sentido de la fórmula, su peculiar movimiento *tautegórico*, es decir, dirigido hacia las dos palabras de la misma raíz, que procede de la llamada y retorna a ella. Según el sentido propio de toda anáfora, *he* indica de hecho la repetición del término *klesis*, mencionado un momento antes. Este movimiento anafórico es el que constituye el sentido de la *klesis* paulina y hace de ella un término técnico de su vocabulario mesiánico. *Klesis* indica la particular transformación que todo estado jurídico y toda condición mundana experimentan por el hecho de ser puestos en relación con el evento mesiánico. Por tanto no se trata aquí de la indiferencia escatológica, sino de la mutación, casi del cambio íntimo de cada condición humana en virtud de haber sido «llamada». La *ekklesia*, la comunidad mesiánica, es para Pablo literalmente el conjunto de las *kleseis*, de las vocaciones mesiánicas. La vocación mesiánica no tiene, sin embargo, ningún contenido específico: no es más que la asunción de las mismas condiciones fácticas o jurídicas en las cuales o como cual se es llamado. En cuanto describe esta dialéctica inmóvil, este movimiento *sur place*, en el mismo lugar, puede confundirse con la condición fáctica y con el estado y significar tanto «vocación» como *Beruf*, «profesión».

Pero este movimiento es ante todo, según el Apóstol, una nulificación: «La circuncisión es nada y el prepucio es nada». Lo que según la ley, hacía de uno un judío y de otro un gentil, un goi, de uno un esclavo y de otro un hombre libre, queda ahora anulado por la vocación. Pero entonces, ¿por qué permanecer en esta nada? Una vez más el *menéto* (permanezca) no expresa indiferencia, sino el inmóvil gesto anafórico de la llamada mesiánica, su ser, esencialmente y ante todo, una llamada de la llamada. Por ello, la vocación puede unirse a cualquier condición; mas, por la misma razón, la revoca y la pone en cuestión radicalmente en el acto mismo en el cual se une a ella.

Vocación y revocación

Esto es lo que Pablo dice poco después en un pasaje extraordinario, quizá la definición más rigurosa que el Apóstol haya dado de la vida mesiánica (1 Cor 7,29-32) cuya traducción literal es la siguiente:

Os digo, pues, hermanos, el tiempo es corto [más lit. «contraído»; gr. *sunestalménos*]; por lo demás, que los que tienen mujer vivan como no

(*hos me*) teniéndola y los que lloran como no llorando, y los que están alegres como no estándolo; los que compran como no poseyendo, y los que disfrutan del mundo como no abusando de él. Pasa de hecho la apariencia de este mundo. Deseo que no tengáis cuidados.

Hos me, «como no»: ésta es la fórmula de la vida mesiánica y el sentido último de la *klesis*. La vocación llama a nada y hacia ningún lugar; por ello puede coincidir con la condición fáctica en la cual se encuentra cada uno al ser llamado; pero precisamente por esto la revoca de arriba a abajo. *La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación*. En este sentido tal afirmación define la sola vocación que *me* parece aceptable. De hecho, ¿qué es una vocación sino la revocación de toda vocación concreta y fáctica? No se trata naturalmente de sustituir una vocación menos auténtica por otra verdadera. ¿En nombre de qué podría uno decidirse a favor de una en vez de por otra? No, la vocación llama a la vocación misma, es como una urgencia que la trabaja y ahonda desde el interior, que la hace nada en el gesto mismo por el cual se mantiene y permanece dentro de ella. Esto —y nada menos que esto— significa tener una vocación, vivir en la *klesis* mesiánica.

El *hos me* se revela en este momento como un término técnico esencial del vocabulario paulino, del que conviene entender su especificidad, tanto en el plano sintáctico-gramatical, como en el semántico. Es conocido que la partícula *hos* desempeña una función importante en los Sinópticos, como término introductorio de una comparación mesiánica (por ejemplo, en Mt 18,3: «Si no os hacéis como niños [*hos ta paidía*])» o negativamente en Mt 6,5: «No seáis como los hipócritas»). ¿Cuál es el sentido de estas comparaciones o, más en general, de cualquier comparación? Los gramáticos medievales interpretaban el comparativo no como la expresión de una identidad o de una simple semejanza, sino —en el ámbito de la teoría de la grandeza por intensidad— como la tensión (intensiva o remisiva) de un concepto respecto a otro. Así, en el ejemplo precedente, el concepto *hombre* se halla en tensión respecto al concepto *niño* sin que por ello se identifiquen los dos términos. El *hos me* paulino aparece entonces como un tensor de tipo especial, que no tensa el campo semántico de un concepto en la dirección del otro, sino que lo tensiona en sí mismo por medio de la forma del *como no*: «los que lloran como no llorantes». Así pues, la tensión mesiánica no va hacia otro ni se agota en la indiferencia hacia cualquier cosa o su opuesta. El Apóstol no dice «los que lloran como los que ríen», ni tampoco «los que lloran como (es decir, igual a) los que no lloran», sino «los que lloran como no llorantes». Según el principio de la *klesis* mesiánica, una determinada condición fáctica

se pone en relación consigo misma —el llanto en tensión con el llanto; la alegría, con la alegría— y de este modo es revocada y puesta en cuestión sin alterar su forma. Por esta razón, el pasaje paulino sobre el *hos me* puede concluirse con la frase *parágei gar to schema tou kosmou toutou* (1 Cor 7,31): «Pasa, pues, la figura, el modo de ser, de este mundo». Al poner en tensión cada cosa consigo misma por medio del *como no*, el hombre mesiánico no la cancela sin más, sino que la hace pasar, preparando su fin. Pero eso no es otra figura, otro mundo: es el paso de la figura de este mundo.

Un paralelo apocalíptico al *hos me* paulino se halla en IV Esdras 16,42-46:

*Qui vendit, quasi qui fugiet
et qui emit, quasi qui perditurus;
qui mercatur, quasi qui fructum non capiat;
et qui aedificat, quasi non habitaturus;
qui seminat; quasi qui non metet;
et qui vineam putat, quasi non vindemiaturus;
qui nubunt, sic quasi filios non facturi;
et qui non nubunt, sic quasi vidui.*

[«El que vende (sea) como el que huye;
el que compra como el que va a perder;
el que hace negocio como el que no va recibir fruto alguno;
el que edifica como el que no va a habitarlo;
el que siembra como el que no cosechará;
el que poda la viña como el que no vendimiará;
los que se casan como si no fueran a engendrar hijos;
los que no se casan, como viudos.»]

Un análisis atento del texto muestra, sin embargo, que la aparente semejanza (*hos me/quasi non*: como el que — como — como si no) esconde profundas diferencias. No sólo Esdras contrapone verbos diversos, mientras que Pablo emplea la negación del mismo verbo, sino también, como se ha observado (Wolbert, 122), Esdras distingue dos tiempos, presente y futuro, que Pablo confunde en un único presente. En Pablo la nulificación mesiánica que opera el *hos me* está perfectamente insertada en el interior de la *klesis*, no le adviene en un segundo momento (como ocurre con Esdras), ni le añade cosa alguna. En este sentido la vocación mesiánica es un movimiento immanente, o si se quiere una zona absolutamente indiscernible entre immanencia y trascendencia, entre este mundo y el futuro. Será preciso no olvidarlo cuando tratemos de comprender la estructura del tiempo mesiánico.

En esta perspectiva es posible leer 1 Cor 7,29-32 como un texto que contiene una contraposición implícita, quizás inconsciente, al pasaje del

Eclesiastés (3,4-8) en el que el Qohelet separa claramente los tiempos que Pablo une: «Hay un tiempo [*kairós* en los Setenta] para llorar y otro para reír; un tiempo para lamentarse y otro para danzar... un tiempo para buscar y otro para perder, un tiempo para guardar y otro para tirar... un tiempo para la paz y otro para la guerra». Pablo define la condición mesiánica simplemente superponiendo, por medio del *hos me*, los tiempos que el Qohelet divide.

Chresis

Para expresar la solicitud mesiánica de un *como no* en toda *klesis*, la urgencia que revoca toda vocación mientras permanece en ella, Pablo se sirve de una expresión singular, que ha dado mucho que hacer a los intérpretes: *chresai*, «hacer uso de». Releamos 1 Cor 7,21: «¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Pero si puedes llegar a ser libre, haz más bien uso de ello [de tu condición de esclavo]». Contra Lutero, que refiere el *chresai* a la libertad, y no —como está implícito en la fórmula *ei kai* (y [pero] si) y *mallon* (más bien)— a la esclavitud, será mejor entender la frase, con la mayoría de los intérpretes: «Pero si puedes llegar a ser libre, haz más bien uso de ello, de tu llamada como esclavo». Uso: ésta es la definición que da Pablo de la vida mesiánica en la forma del *como no*. Vivir mesiánicamente significa usar la *klesis* y, a la inversa, la *klesis* mesiánica es algo que sólo se puede usar, no poseer.

Se entiende ahora mejor el sentido de las antítesis de los versículos 30-31: «Los que compran como no poseyentes y los que usan (*chrómenoi*) el mundo como no abusantes (*katachrómenoi*)». Se trata de una referencia explícita a la definición de la propiedad (*dominium*) en el derecho romano: *ius utendi et abutendi*, «derecho de uso y abuso» (el sentido está confirmado por la lectura del manuscrito L: *parachrómenoi*: «abusantes» en sentido técnico-jurídico). Pablo contrapone el *usus* mesiánico al *dominium*: permanecer en la llamada en la forma del *como no* significa no hacer nunca de ella una propiedad, sino sólo objeto de uso. Por tanto, el *hos me* no tiene sólo un contenido negativo: para Pablo es el único *uso* posible de las situaciones mundanas. La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso; libre/esclavo; hombre/mujer). Pero esta expropiación no funda una nueva identidad; la «nueva criatura» no es más que el uso y

la vocación mesiánica de la vieja (2 Cor 5,17: «Si uno está en el mesías, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo»).

Sólo sobre el trasfondo de esta concepción paulina de la vocación mesiánica adquiere todo su sentido la reivindicación franciscana del *usus* contra la propiedad. En su fidelidad al principio de la *altissima paupertas* [pobreza radical], las corrientes espirituales franciscanas no se limitaban de hecho a rechazar —contra las indicaciones de la curia romana— toda forma de propiedad; como notó muy pronto el acumen jurídico de Bártolo de Sassoferrato —que hablaba a propósito de los franciscanos de una *novitas vitae* [vida novedosa], en la cual el derecho civil resultaba inaplicable— estos religiosos propusieron implícitamente la idea de una *forma vivendi* [forma de vivir] totalmente sustraída de la esfera del derecho. *Usus pauper*, «uso de pobre», es el nombre que dieron a la relación de esta forma de vida con los bienes mundanos. Contra aquellos que sostenían que el uso podía ser reconducible en último término a un «derecho de uso» (*ius in usu, usum habere*) y equivaler así a una *potestas licita utendi rem ad utilitatem suam* [lícita potestad de usar una cosa para utilidad propia] como ocurre por ejemplo con el usufructo, Olivi replica que «uso y derecho no son la misma cosa: podemos de hecho usar cualquier cosa sin tener derecho alguno sobre ella o sobre su uso, al igual que el esclavo usa las cosas de su amo sin ser amo ni usufructuario» (Lambertini, 159).

Aunque el texto paulino al que los franciscanos se refieren con mayor frecuencia sea 1 Tim 6,8 («Estemos contentos con tener simplemente alimento y vestido») muchos pasajes de la *quaestio de altissima paupertate* [(sobre el) tema de la pobreza radical] de Olivi sobre la distinción entre *usus* y *dominium* pueden ser leídos como auténticas y verdaderas glosas a 1 Cor 7,30-31: «dicendum quod dare et emere et ceteri contractus» [«hay que decir que comprar, vender y otros contratos»], escribe, «in apostolis erant solo nomine et solo ritu exteriori non autem in rei veritate» [«se daban entre los apóstoles sólo de nombre y como un rito exterior, de ningún modo en verdad»] (Lambertini, 161). Al desarrollar la tendencia, ya presente en los escritos de san Francisco, a concebir la orden como una comunidad mesiánica y a disolver la regla en el Evangelio concebido como forma de vida (la primera regla comienza así: «Haec es vita evangelii Jesu Christi» [«ésta es la vida del evangelio de Jesucristo»]), tanto Olivi como Angelo Clareno trataban de crear un espacio que se escapase de las manos del poder y de sus leyes, no entrando en conflicto con él, sino sencillamente haciéndolo inoperante. La estrategia paulina respecto a la ley —de la cual forma parte integrante el pasaje de 1 Cor 7 sobre el *como no*— puede leerse, como veremos, en una perspectiva análoga.

No será inútil en este punto comparar el *como no* paulino con una institución jurídica que parece presentar con él una cierta analogía: la *fictio legis*, definida con razón como una creación sin precedentes del derecho civil romano (Thomas, 20). La «ficción» —que no debe confundirse con la *presunción*, que se refiere a un hecho incierto— consiste en sustituir una verdad cierta por

una presunción contraria, de la cual se hacen derivar consecuencias jurídicas («*fictio est in re certa contrariae veritatis pro veritate assumptio*» [«la ficción es, en una cosa cierta, la asunción como verdad de una verdad contraria»]). Según que la presunción sea positiva o negativa, se expresa con las fórmulas *ac si non/ac si, perinde ac si non/perinde si* [como si no/como si]. Un ejemplo de la *fictio legis* es la *lex Cornelia* del 81 a.C. sobre la validez de los testamentos de los ciudadanos romanos muertos en cautividad. Según el derecho romano, la cautividad implica la pérdida del estatuto de ciudadano libre y, por tanto, la capacidad de otorgar testamento. Para remediar las consecuencias patrimoniales de este principio la *lex Cornelia* determinaba que en el caso de que un ciudadano romano caído en esclavitud hubiese hecho testamento, se debía proceder como si «no hubiese sido hecho prisionero» (o en la formulación positiva equivalente, «como si hubiera fallecido como ciudadano libre»: *atque si in civitate decessisset*). La *fictio* consiste en este caso en hacer como si el esclavo fuera un ciudadano libre, y deducir de esta ficción la validez de un acto jurídico, por lo demás nulo. Esta ficción podía a veces desarrollarse hasta el punto de anular una disposición legal (*ac si lex lata non esset*) o un determinado acto jurídico que —sin contestar su realidad— se pensaba como si no hubiese existido (*pro infecto*).

En su *como no* Pablo —con un gesto suyo característico— lleva hasta el extremo y dirige contra la ley un procedimiento exquisitamente jurídico. ¿Qué significa de hecho permanecer como esclavo en la forma del *como no*? En este caso la condición jurídica fáctica, investida de la vocación mesiánica, no es negada en cuanto a sus condiciones jurídicas para hacer valer en su lugar —como en la *fictio legis*— diversos efectos legales, incluso opuestos; más bien, por medio del *como no*, tal condición, aun permaneciendo jurídicamente sin cambio, es asumida y trasladada a una zona que no es de hecho ni de derecho, sino una zona que se sustrae a la ley como un lugar de pura praxis, de simple *uso* («más bien haz uso de ello»). La *klesis* fáctica, puesta en relación consigo misma en la vocación mesiánica, no es sustituida por otra, sino que permanece inoperante (Pablo, como veremos, se sirve de un vocablo especial que significa «desactivar», «hacer ineficaz») y, de este modo, abierta para su verdadero uso. Por ello el esclavo, investido de la vocación mesiánica, es definido por Pablo —con un *hápax* extraordinario— como *hypér doulos*, «superesclavo», «esclavo en segunda potencia».

Klesis y clase

En su nota sobre el significado de *klesis* en Pablo, Weber debe enfrentarse con un pasaje de Dionisio de Halicarnaso que constituiría a su modo de ver el único texto de la literatura griega en el que *klesis* tiene un «significado que por lo menos recuerda al que aquí tratamos» (Weber, 65). En el pasaje en cuestión Dionisio hace derivar del griego *klesis* el término latino *classis*, que indica la parte de los ciudadanos llamados a las armas («*kláseis katá tas hellenikás kléseis paranomá-*

santos» [«las clases toman su nombre del griego *kléseis*»]. Aunque los filólogos modernos rechazan esta etimología como improbable, no puede dejar de interesarnos porque permite poner en relación la *klesis* mesiánica con uno de los conceptos claves del pensamiento marxista. Se ha observado a menudo que Marx es el primero que sustituye sin reservas por el galicismo *Klasse* el más usual *Stand* (que es el término que usa Hegel corrientemente en su filosofía política). Que esta sustitución tenía para Marx una función estratégica se prueba por el hecho de que la doctrina hegeliana de las clases (*Stände*) está en el punto de mira de su *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* (1841-1842). Aunque el uso marxista del término no sea siempre consistente, es sin embargo cierto que Marx reviste el concepto de clase de un significado que va mucho más allá de la crítica de la filosofía hegeliana y designa la gran transformación con la que el dominio de la burguesía ha marcado el tejido político. La burguesía representa de hecho la disolución de todos los *Stände*; ella es realmente una *Klasse* y no un *Stand*: «La revolución burguesa ha deshecho los *Stände* junto con sus privilegios. La sociedad burguesa sólo conoce clases» (Marx, IV, 181); «La burguesía es una clase y no un *Stand*...» (III 62). Mientras el sistema de los *Stände* estaba aún en pie, la escisión, producida por la división del trabajo, entre la vida personal de cada individuo y la de ese mismo individuo en cuanto subsumido en una cierta condición laboral y profesional, no podía ver la luz:

En el *Stand* —y más aún en el clan familiar— este hecho permanece aún oculto. Por ejemplo, un noble es siempre un noble, un *roturier* [plebeyo] es siempre un *roturier*, prescindiendo de cualquier otra relación que tenga: se trata de una cualidad inseparable de su individualidad. La diferencia entre el individuo personal y el individuo como miembro de una clase, la casualidad de la condición de vida del individuo, se produce solamente con la aparición de la clase, la cual es a su vez un producto de la burguesía (III, 76).

La clase representa, pues, la escisión entre el individuo y su figura social que se vacía del significado que tenía mientras pertenecía al *Stand*, y se muestra ahora como mera casualidad (*Zufälligkeit*). La clase —el proletariado— que encarna en sí misma esta fractura y exhibe al desnudo por así decirlo la contingencia de toda figura y de toda condición social es también la única que puede abolir la división misma en clases para emanciparse a un tiempo a sí misma y a la sociedad entera. Es conveniente releer el célebre pasaje de la *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho* en el que Marx expone la función redentora que asigna al proletariado:

¿Dónde, pues, se halla la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: en la formación de una clase con *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, de un *Stand* que es la disolución de todos los *Stände*, de una esfera que tiene un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reivindica ningún *derecho particular*, porque sobre ella se ha ejercido no una injusticia particular, sino la injusticia absoluta (*das Unrecht schlechthin*), que no se opone unilateralmente a las consecuencias del Estado alemán, pero por todas partes a sus presupuestos; de una esfera, en fin, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y sin emancipar por ello a todas las otras esferas de la sociedad, que, en una palabra, es la *pérdida total* del hombre (*der völlige Verlust des Menschen*) y que podrá lograrse a sí misma sólo rescatando íntegramente al hombre. Esta disolución de la sociedad como *Stand* particular es el proletariado (I, 390).

Ven ustedes aquí con claridad cómo la tesis benjaminiana, según la cual en el concepto de «sociedad sin clases» Marx habría secularizado la idea del tiempo mesiánico, es absolutamente pertinente. Procedamos de hecho a tomar por un momento en serio la etimología propuesta por Dionisio de Halicarnaso y a aproximar la función de la *klesis* mesiánica en Pablo a la de clase en Marx. Como la clase representa la disolución de todos los órdenes y la emergencia de la fractura entre el individuo y su condición social, del mismo modo la *klesis* mesiánica significa el vaciamiento, la nulificación, en la forma del *como no*, de todas las divisiones jurídico-fácticas. La indeterminación semántica entre la *klesis*-llamada y la *klesis-Beruf* (que tanto preocupaba a Weber) expresa en este sentido la casualidad que —para el hombre mesiánico como, en Marx, para el proletariado— es constitutiva de la propia condición social. La *ekklesia* —en cuanto comunidad de la *klesis* mesiánica, es decir, de los que han tomado conciencia de esta casualidad y viven en la forma del *como no* y del uso— presenta, pues, más de una analogía con el proletariado marxista. Como el que recibe la llamada, crucificado con el mesías, muere al mundo viejo (Rom 6,6) para resucitar a una nueva vida (Rom 8,11), así el proletariado sólo puede liberarse en cuanto se autosuprime: la «pérdida integral del hombre» coincide con su rescate integral. (El que con el curso del tiempo el proletariado haya acabado por ser identificado con una determinada clase social —la clase obrera, que reivindica para sí prerrogativas y derechos— es desde este punto de vista la peor interpretación del pensamiento marxista. Lo que era en Marx una identificación estratégica —la clase obrera como *klesis* y figura histórica contingente del proletariado— se transforma por el contrario en una verdadera y propia

identidad social y sustancial, que acaba necesariamente por perder su vocación revolucionaria.)

La secularización del tiempo mesiánico operada por Marx es hasta aquí puntual y evidente. Pero, ¿es posible hablar en Pablo «de una sociedad sin *kleseis*», al igual que Marx habla de «una sociedad sin clases»? La pregunta es legítima porque —aunque es verdad que las *kleseis* fácticas permanecen como tales («que cada uno permanezca...») — éstas son nulificadas y vaciadas de su sentido («La circuncisión es nada y el prepucio es nada»; «El que ha sido llamado como esclavo en el Señor es un liberto del Señor»). Naturalmente existen varias respuestas posibles. Dos de ellas están ya, por lo demás, prefiguradas en la oposición stirneriana entre revuelta (*Empörung*) y revolución (*Revolution*) y en la amplia crítica que Marx hace de ella en *La ideología alemana*. Según Stirner (al menos en la exposición que ofrece Marx de su pensamiento) la revolución consiste en «una inversión del estado de cosas existente, o *status*, en el Estado y en la sociedad, y es por tanto un acto político y social», que tiene como objetivo la creación de nuevas instituciones. La revuelta, por el contrario, es «un levantamiento de los individuos... que no tiene como objetivo las instituciones que de ella nacen... No es una lucha contra lo que existe, porque si tiene éxito, lo que existe se derrumba por sí mismo; es el esfuerzo de apartarme a mí mismo de lo que existe» (Marx, III, 361). Como comentario de estas afirmaciones, Marx cita un pasaje de un libro de Georg Kuhlmann, con un título inconfundiblemente mesiánico, *El reino del espíritu*:

No debéis machacar y destruir lo que os resulte un obstáculo en el camino, sino esquivarlo y dejarlo estar. Y cuando lo hayáis esquivado y dejado estar, dejará de existir por sí mismo, porque no encontrará ya alimento (*ibid.*).

Aunque Marx consiga de este modo poner en ridículo las tesis stirnerianas, éstas representan ciertamente una posible interpretación —que podemos llamar ético-anárquica— del *como no* paulino. La otra interpretación, la de Marx, que no separa revuelta y revolución, el acto político de la necesidad individual, se enfrenta a una dificultad que se expresa en la aporía del partido como idéntico a la clase y, a la vez, distinto de ésta (el partido comunista no difiere de la clase obrera sino porque asume en su totalidad el camino histórico de aquélla). Si la acción política (la revolución) coincide perfectamente con el acto egoísta de cada individuo (la revuelta), ¿por qué es necesario algo parecido a un partido? Es conocida la respuesta que Lukács ha dado a esta cuestión en *Historia y conciencia de clase*: el problema de la

organización es el problema de la conciencia de clase, de la cual el partido es, a la vez, portador y catalizador universal. Pero ello equivale en último término a afirmar que el partido es distinto de la clase como la conciencia lo es del hombre, con todas las aporías implícitas en esta tesis (aporía averroísta: el partido se transforma en algo parecido al intelecto agente de los filósofos medievales que debe pasar a acto el intelecto en potencia de los seres humanos; aporía hegeliana: ¿qué es la conciencia, si a ella le compete el poder mágico de transformar la realidad... en sí misma? El que Lukács, sobre esta base, haya acabado por hacer de la «teoría justa» el criterio decisivo para la definición del partido, muestra una vez más la proximidad entre este nudo problemático y la *klesis* mesiánica. Y también, cuando la *ekklesia*, como comunidad de las vocaciones mesiánicas, quiera darse una organización distinta de la comunidad misma —pretendiendo a la vez coincidir con ella— el problema de la recta doctrina y de la infalibilidad (es decir, el problema del dogma) se convierte en crucial del mismo modo.

Hay también una tercera interpretación posible, la anarco-nihilista, que presenta Taubes tras los pasos de Benjamin y que se mueve en la indiscernibilidad absoluta entre revuelta y revolución, entre *klesis* mundana y *klesis* mesiánica, con la consiguiente imposibilidad de articular algo así como una conciencia de la vocación distinta del movimiento de su tensión y revocación en el *como no*. Esta interpretación tiene a su favor la explícita afirmación de Pablo, quien no pensaba haberse aprehendido a sí mismo, sino haber sido aprehendido y, a partir de este haber sido aprehendido (por el mesías), lanzarse hacia delante, hacia la *klesis* (Flp 3,12-13). La vocación coincide aquí con el movimiento de la llamada hacia sí misma. Como ven, son posibles varias interpretaciones, y quizá ninguna de ellas sea la apropiada. Por otro lado, la única interpretación que no es posible de ningún modo es la propuesta por la Iglesia sobre la base de Rom 13,1: todo poder viene de Dios; por tanto, trabajad, obedeced, y no pongáis en cuestión el lugar que os ha sido asignado en la sociedad. ¿Dónde está el *como no* en todo esto? ¿No se reduce la vocación mesiánica de este modo a una suerte de reserva mental o, en el mejor de los casos, a una especie de marranismo *ante litteram*?

A comienzos de los años veinte del siglo pasado, en el curso que lleva el título *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger se ocupa de Pablo y comenta brevemente el pasaje de 1 Cor 7,20-31 sobre la *klesis* y sobre el *hos me*. Según Heidegger, no son esenciales en Pablo ni el dogma ni la teoría, sino la experiencia fáctica, el modo en el cual se viven las relaciones mundanas (*der Vollzug*, la ejecución, el modo de vivir).

está determinado por Pablo por medio del *hos me*: «Se trata de conseguir una nueva relación fundamental. Ésta debe producirse ahora según la estructura de la ejecución. Los significados existentes de la vida efectiva son contemplados a través del *hos me*, como si no (*als ob nicht*)... Es importante 1 Cor 7,20. Cada uno debe permanecer en la llamada en la que se encuentra. El *genesthai* [llegar a ser] es un *menein* [permanecer]... Aquí se muestra un peculiar contexto de sentido. Las relaciones con el mundo circundante reciben su significado no de la importancia del contenido del que proceden, sino al contrario: la relación y el sentido de los significados que se viven se determinan originalmente a partir del modo en el que son vividos. Esquemáticamente: todo permanece inmutable y sin embargo, todo se transforma radicalmente... Lo que se transforma no es el sentido de la relación, y aún menos el contenido. Por tanto, el cristiano no abandona el mundo. Si uno ha sido llamado como esclavo, no debe creer que su liberación implica una ganancia para su ser. El esclavo debe permanecer como esclavo. Es indiferente la condición mundana en la que se halla. En cuanto cristiano, el esclavo está libre de toda atadura; el libre en cuanto cristiano se transforma en esclavo de Dios... Las relaciones respecto al mundo, la profesión y lo que cada uno es no determinan en modo alguno la facticidad del cristiano. Sin embargo, existen, se conservan, y sólo así son por vez primera apropiadas (*zugeeignet*)» (Heidegger 1995, 117-119).

Este pasaje es importante porque contiene algo más que un simple presentimiento de lo que debía más tarde convertirse, en *Ser y tiempo*, en la dialéctica de lo propio (*Eigentlichkeit*) y de lo impropio (*Uneigentlichkeit*). En esta dialéctica es esencial que lo propio y auténtico no sean «algo que fluctúa sobre la caduca cotidianidad, sino existencialmente sólo una aprehensión modificada de ésta» (179), que lo auténtico no tiene, por tanto, otro contenido que lo inauténtico. A través de una interpretación del *hos me* paulino es como Heidegger parece elaborar por vez primera la idea de una apropiación de lo impropio como carácter decisivo de la existencia humana. En efecto, el modo de vida cristiano no se halla determinado de hecho por las relaciones mundanas y por su contenido, sino por el modo como éstas son vividas —sólo de este modo— y apropiadas en su misma impropiedad.

Resta decir que para Pablo no se trata de apropiación, sino de uso, y que el sujeto mesiánico no sólo no es definido por la propiedad, sino que ni siquiera puede poseerse a sí mismo como un todo, sea en la forma de la decisión auténtica o en la del ser-para-la-muerte.

Como si

Al final de sus *Minima moralia*, Adorno puso como sello un aforismo que porta el título mesiánico de «Zum Ende», «Para concluir». Allí se define la filosofía en los siguientes términos:

La filosofía, que sólo podría justificarse por la desesperación, sería la tentativa de considerar todas las cosas como si se presentaran a sí mismas desde el punto de vista de la redención.

Taubes ha observado que este texto —«extraordinario, pero en último término vacío» (Taubes, 140)— constituye en realidad, si se le confronta con Benjamin y Karl Barth, una estetificación de lo mesiánico en la forma del *como si*. Por ello —sugiere Taubes— el aforismo puede concluirse con la tesis según la cual «la cuestión de la realidad o irrealidad de la redención llega a ser casi indiferente». Me pregunto a menudo si la acusación de «estetificación del mesianismo» —que implica una renuncia a la realidad de la redención a cambio de su apariencia— no sea quizás injusta respecto al autor de aquella *Teoría estética* en la cual la desconfianza hacia la bella apariencia llega hasta definir la belleza misma como *der Bann über den Bann*, «el hechizo del hechizo». En todo caso, este punto nos interesa ya que permite arrojar luz sobre la distancia que separa el *como no* paulino de cualquier *como si*, en particular de ese *als ob* [como si] que, a partir de Kant, debía gozar de tanta fortuna en la ética moderna. Conocen ustedes el libro de Hans Vaihinger, *La filosofía del como si*. Aunque contiene ya todos los vicios del neokantismo, la tesis de la centralidad de la ficción en la cultura moderna —no sólo en la ciencia y en la filosofía, sino también en el derecho y en la teología— acierta en verdad en su indicación. Vaihinger define la ficción (o «actividad ficcional» del pensamiento) como la «producción y el uso de los medios lógicos capaces de alcanzar los objetivos del pensamiento con la ayuda de conceptos auxiliares respecto a los cuales se ha mostrado al inicio, más o menos claramente, que no pueden corresponder a ningún objeto real» (Vaihinger, 24-25). El problema radica aquí naturalmente en cuál es el estatuto de existencia de estas ficciones, de las cuales el lenguaje mismo es, por así decirlo, el arquetipo. Pero sería en verdad excesivo esperar que Vaihinger planteara este problema. Su reconstrucción de la importancia de la ficción —ino se confunda con una hipótesis!— en la ciencia moderna es, sin embargo, interesante. Lo que en cambio no procede en absoluto es el modo en el que Vaihinger convierte el *als ob* de la razón práctica y la concepción kantiana de la idea como *focus imaginarius* en una especie de glorificación del fariseísmo. Con una notable falta de tacto Vaihinger oculta a Kant bajo el manto de Forberg, un mediocre teólogo al que atribuye la invención de una «religión del como si» que tendría el mérito de exponer «límpidamente en sus principios fundamentales la concepción kantiana» (284). Desventuradamente Forberg es el inventor *ante litteram* de la teoría

socialdemócrata del ideal como progreso infinito que constituye el blanco de la crítica benjaminiana en sus *Tesis sobre el concepto de la historia*. Escuchen:

El reino de la verdad es un ideal... por tanto no puede jamás verificarse con certeza, y el propósito de la república de los doctos según todas las apariencias no verá su cumplimiento nunca. No obstante esta realidad, exigir una verdad eterna es un interés indestructible en el corazón de todo hombre pensante, como lo es debilitar el error con todas las fuerzas posibles y difundir la verdad por todas partes, es decir, proceder *como si* el error fuese a ser aniquilado alguna vez y se pudiese alcanzar el reino universal de la verdad. Y precisamente éste es el carácter de una naturaleza que, como la humana, se halla determinada a proyectar hacia el infinito su ideal... Es cierto que no puedes demostrar científicamente que deba ser así; pero es sin embargo suficiente —¡ite lo dice tu corazón!— que obres *como si* fuese verdadero (*ibid.*).

Hay aún hoy día algunas personas —bastante pocas en verdad y convertidas en estos tiempos en gente casi respetable— que están convencidas de que la ética y la religión se agotan en la acción, *como si* Dios, el Reino, la verdad, etc., existieran. En el intervalo el *como si* ha llegado a ser en psiquiatría una figura nosográfica extremadamente difusa, casi como una condición de la masa: se llama personalidad *como si* a todos los casos —denominados también *borderline* [fronterizos]— que no se pueden ascribir claramente a la psicosis ni a la neurosis, y cuyo mal consiste precisamente en no tener ningún mal preciso. Éstos viven *como si* fuesen normales —como si existiese el reino de la normalidad, como si no hubiere problema alguno (como suena la estúpida fórmula que han aprendido a repetir en toda ocasión)— y justamente esto constituye el origen de su malestar, su particular sensación de vacío.

El hecho es que la cuestión del *como si* es infinitamente más seria de lo que Vaihinger hubiera podido imaginar. Ocho años antes de la aparición del libro de este autor, Jules de Gaultier —un escritor muy interesante por otros motivos— publicaba su obra maestra, *Le Bouvarisme*, en la cual se restituye el problema de la ficción al rango que le compete, el ontológico. Según Gaultier, en los personajes de Flaubert aparece de modo patológico la «facultad de creerse diferentes a lo que son», que constituye la esencia del hombre, es decir, la esencia del animal que no tiene esencia. Al no ser por sí mismo nada, el hombre sólo puede ser actuando como si fuese diferente de lo que es (o mejor, de lo que no es). Gaultier era un lector atento de Nietzsche, y había comprendido que todo nihilismo implica de algún modo un *como*

si; el problema sólo radica en cómo se está en el *como si*. La superación nietzscheana del nihilismo debe tener en cuenta este *bovarismo* fundamental, y saberlo entender en su justo punto (de aquí nace la importancia del artista en Nietzsche).

Volvamos ahora a Adorno, al proceso incoado contra él por Taubes acusándolo de estetificación del mesianismo. Si tuviera que asumir el papel del fiscal en este proceso, propondría leer el último aforismo de *Minima moralia* junto con el inicio de la *Dialéctica negativa*: «La filosofía sobrevive porque el momento de su realización ha fallado». El que haya sido un fracaso el momento de la propia realización es lo que obliga a la filosofía a contemplar indefinidamente la apariencia de la redención. La belleza estética es, por así decirlo, el castigo que la filosofía debe sufrir por haber fracasado en su realización. En este sentido se puede verdaderamente hablar de un *als ob* en Adorno, por cuanto la belleza estética no puede ser más que un hechizo del hechizo. No hay aquí autocomplacencia alguna, más bien el *como si* es el castigo que el filósofo se ha infligido ya a sí mismo.

Impotencial

Benjamin Whorf —un lingüista que tenía una conciencia aguda del modo en el que las estructuras de la lengua determinan las del pensamiento— habla en un cierto momento de una especial categoría verbal de la lengua *hopi*, que define como «impotencial» (*impotential*). Se trata de una categoría modal particularmente difícil de expresar en las lenguas que Whorf llama SAE (Standard Average European [europeo medio normal]) y que se corresponde con una suerte de «inefectividad teleológica» (Whorf, 121):

Si un *hopi* está contando una historia en la cual un hombre corre para escapar de sus perseguidores, pero es capturado después, utilizará el impotencial y dirá: *ta' qa' as wa' ya*, «el hombre se ponía en camino», implicando, sin embargo, que no tuvo éxito en escapar de sus perseguidores. Por el contrario, si el hombre consiguió huir, el *hopi* dirá más bien *ta' qa wa' ya* (122).

Toda la filosofía de Adorno está escrita en impotencial, y el *como si* no es en este sentido más que el indicio de esta modalidad íntima de su pensamiento. La filosofía se estaba realizando, pero el momento de su realización ha sido un fracaso. Esta omisión es absolutamente contingente y absolutamente irreparable a la vez: impotencial. La

redención es en consecuencia sólo un «punto de vista»... Adorno no podía ni siquiera imaginar que fuera posible restituir su posibilidad a lo acaecido ya que, como en Pablo, la «fuerza se cumple en la flaqueza» (2 Cor 12,9). A pesar de las apariencias, la dialéctica negativa es un pensamiento absolutamente no mesiánico..., más cercano a la tonalidad emotiva de Jean Améry que a la de Benjamin.

Conocen el feroz modo que Escoto toma prestado de Avicena para probar la contingencia: «Los que niegan la contingencia deberían ser torturados hasta que admitan que habrían podido no ser torturados». Jean Améry ha padecido esta terrible prueba y se ha visto obligado a admitir la insensata crueldad de la contingencia. Desde aquel momento lo acaecido llega a ser para él absolutamente irreparable y el resentimiento, la única legítima tonalidad emotiva respecto a ello. En su extraordinario testimonio *Más allá de la culpa y de la expiación* —el título es una justificación ética del resentimiento; pero también el subtítulo de los *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada (beschädigten Lebens)* refleja algo parecido a un resentimiento—, Améry cuenta cómo la poesía de Hölderlin, que acostumbraba a repetir de memoria, perdía en Auschwitz la capacidad de salvar y trascender el mundo. También para la poesía vale aquí lo del «hechizo del hechizo»..., para Améry, como para Adorno, el gesto que podría turbar el hechizo está ausente.

Exigencia

¿Hay ahí algo parecido a una modalidad mesiánica que permita definir la especificidad respecto al impotencial adorniano y al resentimiento de Améry, sin que por ello se niegue simplemente la contingencia? Esta modalidad —raramente tematizada como tal en la historia de la filosofía y, sin embargo, tan esencial a ésta que puede decirse que su existencia coincide con la posibilidad misma de la filosofía— es la exigencia. Probemos a poner este concepto en la tabla de las categorías sociales junto a posibilidad, imposibilidad, necesidad, contingencia. En su ensayo juvenil sobre *El idiota* de Dostoievski, Benjamin escribe que la vida del príncipe Mishkin debe permanecer como inolvidable, incluso aunque ninguno la recuerde. Esto es una exigencia. La exigencia no ignora ni intenta exorcizar la contingencia. Afirma por el contrario: esta vida, aunque de hecho haya sido totalmente olvidada, exige el permanecer inolvidable.

En el *De veritatibus primis* Leibniz define la relación entre posibilidad y realidad de este modo: «omne possibile exigit existere», «todo

lo posible tiene la exigencia de existir, de llegar a ser real». A pesar de mi incondicional admiración por Leibniz, creo que esta formulación no es correcta, y que para definir qué es verdaderamente una exigencia debemos darle la vuelta y escribir: *omne existens exigit possibilitatem suam*, «todo existente exige su propia posibilidad, exige llegar a ser posible». La exigencia es una relación entre lo que es —o ha sido— y su posibilidad; y ésta no precede, sino que sigue a la realidad.

Lo inolvidable

Supongo que Benjamin tenía presente algo de este tipo cuando hablaba, a propósito de la vida del idiota, de una exigencia de permanecer inolvidable. Naturalmente esta exigencia no significa simplemente que cualquier cosa —que ha sido olvidada— debe tornar de inmediato a la memoria, ser recordada. La exigencia concierne propiamente no al hecho de ser recordado, sino al de permanecer inolvidable. Se refiere a todo lo que, en la vida colectiva como en la individual, está siendo olvidado en cada instante, a la masa exterminada de lo que se va perdiendo en ellas. A pesar del esfuerzo de los historiadores, escribas y archiveros de toda especie, la cantidad de lo que —en la historia de la sociedad como en la de los individuos— se va perdiendo irremisiblemente es infinitamente más grande que lo que puede recogerse en los archivos de la memoria. En cualquier instante, la medida del olvido y de la ruina, el derroche ontológico que llevamos con nosotros mismos excede largamente la piedad de nuestros recuerdos y de nuestra conciencia. Pero este caos informe del olvido no es inerte ni ineficaz, al contrario, opera en nosotros con no menor fuerza que la masa de los recuerdos conscientes, aunque de un modo diverso. Existen una fuerza y una operación del olvido que no pueden ser medidas en términos de memoria consciente ni acumuladas como saber, pero cuya insistencia determina el rango de todo saber y de todo conocimiento. Lo que exige lo perdido no es el ser recordado o conmemorado, sino el permanecer en nosotros y con nosotros en cuanto olvidado, en cuanto perdido, y únicamente por ello, como inolvidable.

De aquí se sigue la insuficiencia de toda relación con el olvido que pretenda simplemente restituirlo a la memoria, conservarlo en los archivos y en los monumentos de la historia o, llevado al límite, en construir para él otra tradición y otra historia, la de los oprimidos, la de los vencidos, que se escribe con instrumentos diversos a la de las clases dominantes, pero que no difiere sustancialmente de ésta. Contra esta confusión es conveniente recordar que la tradición de lo involi-

dable no es una tradición; es más bien la que marca a toda tradición con el marchamo de la infamia o de la gloria y, a veces, las dos cosas a la vez. Lo que hace histórica a toda historia y transmisible a toda tradición es justamente el núcleo inolvidable que lleva dentro de sí. Aquí la alternativa no está entre olvidar y recordar, ser inconsciente o tomar conciencia: sólo es decisiva la capacidad de permanecer fiel a lo que —aunque sea continuamente olvidado— debe quedar como inolvidable, exige permanecer con nosotros de alguna manera, ser aún para nosotros posible de algún modo. Responder a esta exigencia es la única responsabilidad histórica que sentiría poder asumir incondicionalmente. Si por el contrario rechazamos esta exigencia, si —tanto en el plano colectivo como en el individual— perdemos toda relación con la masa de lo olvidado que nos acompaña como un *golem* silencioso, entonces se manifestará en nosotros de un modo destructivo y perverso, en la forma de lo que Freud llamaba el retorno de lo rechazado, es decir, el retorno de lo imposible como tal.

¿Qué tiene que ver Pablo con todo esto? Lo mesiánico es para él el lugar de una exigencia que concierne precisamente la redención de lo que ha sido. No es un punto de vista desde el cual se pueda contemplar el mundo como si se hubiese realizado la redención. La venida del mesías significa que todas las cosas —y con ellas el sujeto que las contempla— están prisioneras del *como no*, llamadas y revocadas en el mismo gesto. No hay aquí además ningún sujeto que contemple y que pueda en un cierto momento decidir su acción *como sí*. La vocación mesiánica traslada y nulifica sobre todo al sujeto: éste es el sentido de Gál 2,20: «No soy yo el que vive (*zo ouk éti egó*); es el mesías el que vive en mí». Y éste vive en él precisamente como un «no más yo», como el cuerpo muerto del pecado que aún acarreamos con nosotros y que por medio del espíritu es vivificado por el mesías (Rom 8,11). La creación entera ha estado sujeta a la caducidad (*mataiotes*, la futilidad de lo que se pierde y se corrompe); pero precisamente por ello la creación gime en espera de la redención (Rom 8,20-22). Y a este lamento de la criatura que se pierde incesantemente corresponde en el espíritu no un discurso bien formado, que puede calcular y registrar esa pérdida, sino sólo «gemidos indecibles» (*stenagmois alalétois*, Rom 8,26). Por ello, el que se mantiene fiel a lo que se pierde no puede creer en identidad alguna o *klesis* mundana. El *como no* no es en modo alguno una ficción en el sentido de Vaihinger o de Forberg: nada tiene que ver con un ideal. La asimilación a lo que se pierde y se olvida es absoluta: «Nos hemos convertido en la basura del mundo, como la escoria de todo» (1 Cor 4,13). La *klesis* paulina es más bien una teoría de la relación entre lo mesiánico y el sujeto, que ajusta

de una vez por todas las cuentas con sus pretensiones identitarias y de propiedad. También en este sentido lo que no es (*ta me onta*) es más fuerte que lo que es.

La tesis de Karl Barth, según la cual no hay sitio en el tiempo mesiánico para el *como si*, porque la «esperanza es la *Aufhebung* [eliminación, en este caso] del *como si*» y «ahora vemos verdaderamente... lo que sin embargo no vemos» (Barth, 298), es sustancialmente correcta..., aunque se queda corta respecto a la exigencia paulina. Como Kafka había intuido en su extraordinaria parábola sobre las parábolas («Von den Gleichnissen»), lo mesiánico es al mismo tiempo abolición y realización del *como si*, y el sujeto que desea mantenerse indefinidamente en la semejanza (en el *como si*), mientras contempla su propia ruina, pierde simplemente la partida. El que se mantiene en la vocación mesiánica no conoce ya el *como si*, no dispone ya de semejanzas. Él sabe que en el tiempo mesiánico el mundo salvado coincide con lo irremediabilmente perdido, que —en palabras de Bonhoeffer— él debe vivir ahora en el mundo sin Dios y que no le está permitido camuflar en modo alguno ese estar sin Dios del mundo, que el Dios que lo salva es el Dios que lo abandona, que la salvación de las representaciones (la del *como si*) no puede pretender salvar también la apariencia de la salvación. El sujeto mesiánico no contempla el mundo como si estuviera salvado. Más bien —en palabras de Benjamin— contempla la salvación sólo mientras se pierde en lo insalvable. Así de complicada es la experiencia de la *klesís*, así de difícil es permanecer en la llamada.

Parábola y reino

El término parábola viene del griego *parabolé* (*Gleichnis* en la traducción de Lutero). Este término tiene en los Evangelios una función tan importante en relación con los discursos de Jesús —en cuanto que éste habla en parábolas (Mt 13,10)— que de ella se deriva en las lenguas románicas (provenzal, francés e italiano; el español «hablar» viene por el contrario de *fabulare*, pero «palabra» deriva de *parabolé*) el verbo que significa hablar (*parlare*, derivado del latín vulgar *parabolare*). El precedente hebreo es *mašal*, que significa «comparación», «proverbio». Una correspondencia entre la estructura de la parábola y el reino mesiánico está ya implícitamente en el pasaje de Mt 13,18-19 [parábola del sembrador], en el que el discurso del reino es el que hace necesario hablar en parábolas. La parábola del sembrador, que se trata de explicar en este pasaje, concierne a este mismo *logos*, en cuanto la simiente representa precisamente el lenguaje mismo (en la exégesis de Mc 4,13: «el sembrador siembra el *logos*»). En la sarta de parábolas que siguen

se compara al reino mesiánico con un campo, en el que crecen juntos el trigo y la cizaña, a un grano de mostaza, a la levadura, a un tesoro escondido en el campo, a un mercader que va en busca de una perla, y a una red lanzada al mar. Jünger ha observado a este propósito que «el reino de Dios se expresa en la parábola en cuanto parábola» (Jünger, 385 [380]), de tal modo que se exponen juntas las diferencias y las semejanzas entre el reino de Dios y este mundo. En la parábola la diferencia entre *signum* y *res significata* tiende por ello a anularse, pero sin desaparecer del todo. En este sentido se puede decir que —como en la parábola del sembrador en Mateo— las parábolas mesiánicas son siempre parábolas del lenguaje, es decir, de la representación del reino, en el cual no sólo éste y su término de comparación están puestos el uno junto al otro, sino también el discurso sobre el reino y el reino mismo, de modo que la comprensión de la parábola coincide con la comprensión del *logos tes basileías* [el discurso del reino]. *Signum* y *res significata* son similares en la parábola mesiánica, puesto que en ella la cosa significada es el lenguaje mismo. Y éste ciertamente es el sentido —aunque también la inevitable ambigüedad— de la parábola kafkiana, de toda parábola. Si lo que debe ocurrir en la parábola es el paso más allá del lenguaje y si esto es posible, según Kafka sólo al transformarse en lenguaje («Si habéis seguido la parábola, llegáis a ser vosotros mismos parábola»), se hace depender todo del momento y del modo en el que el *como si* queda abolido.

En esta perspectiva es decisivo que Pablo no sólo se sirva raramente de parábolas en sentido técnico, sino que el *como no* —que define para él la *klesis* mesiánica— no compara dos términos distintos, sino que pone en tensión consigo mismo todo ser y todo término. El evento mesiánico —que para Pablo se ha producido ya con la resurrección— no se expresa como parábola en la parábola, sino que está presente *en to nyn kairô* [en el tiempo presente] como la revocación de toda condición humana, que la libera de sí misma para permitir el uso.

Tercera jornada

APHORISMÉNOS

Aphorisménos es el participio pasado de *aphorízo* y significa «separado», *segregatus*, como traduce Jerónimo. Debe tratarse de un término importante para Pablo ya que define su vocación en la carta a los Gálatas con una forma de este verbo: «El que me ha separado en el seno de mi madre y me ha llamado por su gracia...» (Gál 1,15). Este término plantea, sin embargo, un problema nada desdeñable: ¿cómo es posible que Pablo, que predica el universalismo y anuncia el fin mesiánico de toda separación entre judíos y gentiles, se refiera a sí mismo como un separado? En Ef 2,14-15 dice textualmente el Apóstol que el mesías «ha hecho de dos uno y ha destruido el muro de la separación (*to mesótoichon tou fragmoû*)». La expresión es fuerte porque cuestiona un punto fundamental del judaísmo (el autor de la *Carta de Aristeas*, que no es ciertamente un fanático, define a los judíos en estos términos: «Nuestro legislador nos rodeó de un tupido seto y de murallas de hierro para que no nos mezclamos lo más mínimo con otros pueblos [*ethne*]» [Aristeas, 139]). El sentido del anuncio mesiánico es que estos muros se han derrumbado, que ya no hay más división entre los hombres y entre éstos y Dios. ¿Por qué Pablo continúa entonces definiéndose como un «separado»? ¿No había criticado con dureza a Pedro, en su encuentro en Antioquia, porque se había separado (*aphórizen heautón*) de los no judíos (Gál 2,12)? Separarse significaba cuestionar hasta tal punto «la verdad del anuncio mesiánico» (*ten alétheian tou euaggeliou*), que Pablo no podía dejar de intervenir: «Si tú, que eres judío, vives como un gentil y no como los judíos (*ethnikós kai ouchi ioudaikós zes*), ¿cómo puedes obligar a los gentiles a vivir como los judíos (*ioudaizein*)» (Gál 2,14). Sin embargo,

Pablo puede citar en otro lugar a Is 52,11: «Salid de en medio de esta gente y separaos (*aphoristhete*)» (2 Cor 6,17).

Por tanto, comprender el sentido exacto del vocablo *aphorisménos* significa para nosotros plantear correctamente un problema fundamental: el del universalismo —o el del pretendido universalismo— de Pablo, el de la «vocación católica» de la comunidad mesiánica. Ante todo una observación que concierne a la autobiografía de Pablo. La biografía del Apóstol está presente en sus cartas no sólo de modo directo, como en el largo *excursus* de la carta a los Gálatas, sino también indirectamente a través de alusiones que es preciso saber reconocer. El vocablo *aphorisménos* es una de estas alusiones ocultas. Definiéndose como «separado», Pablo evoca su pasado, un «entonces», un *pote* en griego, que aún debía quemarle en su memoria: «Entonces yo perseguía con ensañamiento a la comunidad de Dios» (Gál 1,13). *Aphorisménos* no es de hecho otra cosa que la traducción griega del término hebreo *paruś*, o del arameo *p̄riš*, es decir, fariseo (*pharisaíos* es un calco griego del arameo). En la carta a los Filipenses, cuando reivindica su judaísmo ante los circuncisos, Pablo dice de sí mismo: «Circuncidado al octavo día, de la estirpe de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo, hijo de hebreos, en cuanto a la ley fariseo (*kata nomon pharisaíos*)» (Flp 3,6).

Fariseo

Pablo era, pues, un fariseo, es decir, un separado. Sean cuales fueren los orígenes de esta secta —o mejor de este movimiento judío— que los historiadores consideran a veces un producto de los *hasidim* [los «piadosos»] de la época macabea, es cierto que los fariseos eran unos separados que, para distinguirse de la masa se obligaban, aun siendo laicos, a observar escrupulosamente las reglas de pureza sacerdotal. Se «separaban» en este sentido..., no sólo y no tanto de los gentiles, sino también y sobre todo del *am-ha-ares*, del pueblo de la tierra, es decir, de los campesinos ignorantes que no observaban la ley (el «campesino» del apólogo kafkiano *Ante la ley* puede ser visto en este sentido como un *am-ha-ares*, y el guardián, como un *paruś*, un fariseo). Los fariseos llegaron a ser una clase dominante en Palestina en torno al final del siglo I a.C. Si Pablo dice «en cuanto a la ley, fariseo» es porque el ideal fariseo constituía una ordenación nomística integral (es decir, respecto a la ley) de la vida de sus adeptos. Pero lo que distinguía a los fariseos de otras corrientes del judaísmo era que para ellos la ley no era sólo la Torá en sentido estricto, la ley escrita,

sino también la Torá oral, la tradición concebida como una «pared divisoria», como una «cerca» en torno a la Torá, que debía protegerla de todo contacto impuro.

Definiéndose como *aphorisménos*, un «separado», Pablo retoma, pues, irónicamente —mas se trata de una ironía cruel— su separación en tiempos anteriores, su segregación como fariseo. La vuelve a tomar y reniega de ella en nombre de otra separación que no es esta vez según la ley, sino para el anuncio mesiánico (*eis euaggélion theou*). En este sentido es como se debe leer en el pasaje antes citado de la carta a los Efesios 2,14 la expresión *to mesoitochon tou fragmoû*, que hemos traducido como «el muro de la separación», pero que literalmente dice: «el muro divisorio de la cerca»; se trata de una alusión clara a la «pared divisoria» y a «la cerca» en torno a la Torá que constituía el ideal fariseo. El muro que el anuncio mesiánico proclamado por el *aphorisménos* hace caer es aquel que el fariseo mantenía en torno a la Torá, para protegerla del *am-ha-ares* y de los *gojim*, los no judíos.

Si esto es verdad, si la separación generada por el *aphorismós* [división] mesiánico retoma y divide la separación del *parus*, entonces el vocablo *aphorisménos* implica por así decirlo una separación en la segunda potencia, una separación de la separación misma, que divide y atraviesa las divisiones nomísticas de la ley farisea. Pero esto significa también que el *aphorismós* mesiánico tiene una estructura compleja, que debemos ahora comprender con exactitud si queremos entender correctamente el sentido de las separaciones que Pablo dibuja en sus Cartas. Todo el cuerpo a cuerpo del Apóstol con la ley, no sólo en la carta a los Romanos, está de hecho escandido por una serie de divisiones, entre las cuales *sarx/pneuma*, carne/soplo-espíritu, ocupa una posición decisiva. ¿Cuál es el sentido y la función estratégica de esta división, que Pablo hace actuar contra las divisiones nomísticas?

Pablo comienza de hecho constatando que la ley opera ante todo estableciendo divisiones y separaciones. De este modo, el Apóstol parece tomarse en serio el significado etimológico del término griego *nomos* —del que se sirve para designar la Torá y también la ley en general— que deriva de *nemo*, «dividir», «attribuir partes». Recordarán que al comienzo del pasaje sobre la vocación en 1 Cor 7,17 Pablo había dicho refiriéndose a las diversas condiciones en las que los hombres se encuentran divididos: *hos emérisen ho kýrios*, «como el Señor ha repartido», «distribuido en suerte». Y en Ef 2,14 el «muro de la separación» que el mesías ha abolido coincide con el *nomos ton entolón*, la ley de los mandamientos, que había dividido a los seres humanos en «prepucio» y «circuncisión».

El pueblo dividido

El principio de la ley es, pues, la división. Y la partición fundamental de la ley hebrea es entre judíos y no judíos. Con palabras de Pablo: entre *ioudaíoi* y *ethne*, judíos y gentiles. De hecho en la Biblia el concepto de pueblo está ya siempre dividido: *am* y *goj* (pl. *gojim*). *Am* es Israel, el pueblo elegido, con el cual Yahvé ha establecido una *berit*, un pacto; *gojim* son los otros pueblos. Los Setenta traducen *am* por *laos* y *gojim* por *ethne*. (Comienza aquí un capítulo fundamental en la historia semántica del término «pueblo» que sería pertinente seguir hasta el uso hodierno del adjetivo «étnico» en el sintagma «conflictos étnicos»; igualmente sería interesante indagar las razones que indujeron a los Setenta a no recurrir a otro vocablo griego para «pueblo», tan prestigioso en nuestra tradición filosófico-política, *demos*. En cualquier caso, se ve aquí con claridad cómo el término «pueblo» está siempre dividido, atravesado por una falla teológico-política originaria.)

Aunque el conjunto de Israel se llame *am*, aquí son posibles también diversas denominaciones. Así, el vocablo *jehudí* (gr. *ioudaíoi*), que indica en principio a los habitantes del reino de Judá, y se extiende progresivamente a todos los miembros del *am* (sobre todo cuando los que hablan son no judíos). Existe también el vocablo *ibrí* (gr. *hebraíoi*) que tiene al principio una coloración jurídica, pero que en la literatura rabínica designará en particular la *lašon hakodeš*, el hebreo en cuanto lengua santa, para extenderse luego por todo Israel. Pablo se sirve de los tres términos: *Israel*, *hebraíoi*, *ioudaíoi*. Se diría que el nombre mismo se divide, que la ley, que constituye a Israel como *am*, es el principio de una incesante división.

La división nomística fundamental es de todos modos la de judíos y no-judíos, que Pablo expresa crudamente con la antítesis *circuncisión/prepucio*. Ciertamente los profetas pueden dirigir su mensaje a todos los pueblos; pero en Is 49,6, el «esclavo del Señor» anunciado por el profeta queda definido como *berit am*, «una alianza para Israel» y como *or gojim*, es decir, simplemente una «luz» para los no judíos. También en Pablo se encuentra 23 veces el vocablo *ethne* en este sentido de oposición. La misma oposición se expresa también en las cartas paulinas con los términos *ioudaíoi/hellén* (los no-judíos con los que se relacionaba Pablo eran griegos o hablaban esta lengua). Pero Pablo llama genéricamente *ethne* a todos los miembros de la comunidad mesiánica que no son de origen judío. Por ello, en Rom 11,13, se define como *ethnôn apóstolos*, apóstol de las gentes, de los no-judíos, y en Ef 3,1 puede decir: «Yo, Pablo, prisionero del mesías por vosotros, *ethne*». Y en el mismo sentido —en aquella discusión

con Pedro en Antioquía, que no era en absoluto una comedia, como suponía Jerónimo— había dicho Pablo: «¿Por qué quieres obligar a los *ethne* a vivir como judíos (lit. a judaizar: *ioudaízein*)?» (Gál 2,14).

El problema es ahora el siguiente: ¿cuál es la estrategia de Pablo frente a esta división fundamental? ¿De qué modo consigue neutralizar las *particiones nomísticas en la perspectiva mesiánica*? Es cierto que este problema no puede separarse de la crítica paulina de la ley, que se halla en el centro de la carta a los Romanos y cuyas aporías culminan en los *theologoumena* mesiánicos de Rom 3,31 («¿Abolimos, pues, la ley por medio de la fe? De ningún modo. Más bien la afianzamos») y de Rom 10,4 («El mesías es el *telos*, la finalidad, de la ley»). Intentaremos más tarde, al comentar la palabra *euaggélion*, resolver estas aporías que son consustanciales al evento mesiánico. El mesías es de hecho el lugar por excelencia de un conflicto con la ley, que los cabalistas resolverán distinguiendo dos aspectos de la Torá: la Torá de la *Beriah*, la ley de la creación, que es la ley del mundo aún no redimido, y la Torá de la *Atzilut*, la ley que precede a la creación y que el mesías debe justamente restaurar. Por el momento es importante observar que en la carta a los Romanos las particiones del *nomos* pasan también al interior del hombre que, bajo la acción de la ley, se escinde en sí mismo («No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago»: Rom 7,19). Pero también la ley se divide, puesto que quien está dividido por la ley ve en sus miembros «otra ley», que lucha contra la «ley del espíritu o hálito vital» (Rom 7,23).

¿De qué modo afronta Pablo esta división? Y cómo le es preciso concebir la ley mesiánica del espíritu o soplo? ¿Se trata quizá de *contraponer una ley a otra ley*, similar a la precedente, pero más universal? Y ¿qué ocurre en el tiempo mesiánico con las particiones nomísticas fundamentales?

Frente a estas particiones Pablo hace actuar otra división, que no coincide con la precedente, pero que tampoco es algo exterior a ella. El *aphorismós* mesiánico se ejercita más bien en las mismas divisiones nomísticas y las divide con un tajo ulterior. Este corte es el del *sarx/pneuma*, «carne/soplo-espíritu».

Sea la división nomística fundamental: judío-no judío. Esta división es clara en cuanto a su criterio (circuncisión/prepucio) y exhaustiva en cuanto a su funcionamiento, puesto que divide al conjunto «hombres» en dos subconjuntos, sin dejar resto alguno. Pablo escinde esta división con una nueva, la de carne/soplo-espíritu. Esta partición no coincide con la de judío-no judío, pero no está fuera de ella: escinde la división misma.

El corte de Apeles

En la edición alemana del *Passagenwerk* benjaminiano se lee la siguiente frase en el fragmento 7a, 1: «Como una línea dividida según el corte de Apolo (*nach dem apoll[i]nischen Schnitt*) percibe su propia división más allá de sí misma». La frase no tiene sentido porque no existe un «corte de Apolo» en la mitología griega, ni en ninguna parte. Se trata naturalmente de un error de lectura por *apellnischen Schnitt* (la inserción de una *i* no es necesaria en modo alguno): el corte de Apeles. Alguno de ustedes recordará ciertamente la historia, contada por Plinio, de la disputa entre Apeles y Protógenes. La tradición clásica está llena de retos entre artistas (X que consigue engañar a los pájaros que van a picar las uvas que ha dibujado, e Y que engaña al pintor mismo pintando un velo que el otro intenta levantar en vano, etc.). Pero aquí la disputa concierne justamente a una línea. Protógenes traza una línea tan sutil que parece no haber sido trazada por un pincel humano. Pero Apeles, con su pincel, divide por la mitad la línea trazada por el rival con una línea aún más sutil.

El *aphorismós* mesiánico es en este sentido un corte de Apeles que no tiene un objeto propio, sino que divide la división trazada ya por la ley. El subconjunto «judíos» se escinde así en «judíos manifiestos», o según la carne (*ioudaios... en to phanerô en sarkí*), y en «judíos encubiertos» o según el soplo/espíritu (*en to kryptô ioudaios... en pneûmati* [Rom 2,28-29]). Lo mismo ocurre (aunque Pablo no lo diga expresamente) con los no judíos. Lo cual significa que «el verdadero judío no es el manifiesto y que la verdadera circuncisión no es la de la carne» (*ibid.*). Bajo el efecto del corte de Apeles, la partición nomística judío/no-judío no es ya clara ni exhaustiva, porque hay judíos que no son judíos, y no-judíos que no son no-judíos. Pablo lo afirma claramente: «Pues no todos los de Israel son Israel» (Rom 9,6); y poco después, citando a Oseas: «Llamaré pueblo mío al que no es mi pueblo» (Rom 9,25). Esto significa que la división mesiánica introduce en la partición nomística de los pueblos un resto, y que judíos y no-judíos son constitutivamente «no todos».

Este «resto» no es algo así como una porción numérica o un residuo sustancialmente positivo, del todo homogéneo respecto a las divisiones precedentes, sino que tiene en sí mismo —aunque no se sabe cómo— la capacidad de superar las diferencias. Desde un punto de vista epistemológico, se trata más bien de escindir la partición bipolar judío/no judío, para pasar de este modo a otra partición lógica de tipo intuitivo, o mejor, del tipo utilizado por Nicolás de Cusa en su obra *De non aliud*, en la cual la oposición A/no-A admite una tercera,

que tiene la forma de una doble negación: no no-A. La evocación de este paradigma lógico tiene su fundamento en el texto mismo de Pablo, en el pasaje de 1 Cor 9,20-23, en el cual el Apóstol define su posición respecto a la división judío (*hypó nomon*, «bajo la ley»)/no judío (*ánomoi*, «sin ley») con la singular progresión: «como sin ley, no sin la ley de Dios, sino en la ley del mesías (*hos ánomos, me on ánomos theou all'énnomos christou*)». Aquel que se mantiene en la ley mesiánica está no-no en la ley.

La división nomística judío/no-judío, en la ley/sin la ley, deja ahora fuera por ambas partes un resto, que no es posible definir como judío, ni como no-judío: el no no-judío, el que está en la ley del mesías. Más o menos según el siguiente esquema:

JUDÍOS		NO-JUDÍOS	
Judíos según el soplo/espíritu	Judíos según la carne	No-judíos según el soplo / espíritu	No-judíos según la carne
NO NO-JUDÍOS		NO NO-JUDÍOS	

¿Cuál es el interés de esta «división en la división»? ¿Por qué me parece tan importante el *aphorismós* paulino? Ante todo porque obliga a pensar de un modo completamente nuevo la cuestión del universal y del particular, no sólo en la lógica, sino también en la ontología y en la política. Saben ustedes que Pablo ha sido siempre considerado el apóstol del universalismo y que «católica», es decir, universal, es el título que ha reivindicado para sí la Iglesia que ha procurado fundarse sobre su doctrina. Así, *El fundamento del universalismo* es el subtítulo de un libro reciente sobre Pablo, que pretende mostrar justamente cómo «partiendo de la proliferación mundana de la alteridad... un pensamiento universal produce lo Mismo y lo Igual» (Badiou, 117). Pero ¿son las cosas verdaderamente así? ¿Es posible pensar en Pablo un universal como «producción de lo Mismo»?

Es evidente que el corte de Apeles mesiánico no alcanza jamás un universal. El «judío según el soplo/espíritu» no es un universal, porque no se puede predicar de todos los judíos, así como tampoco es un universal el «no-judío según la carne». Pero eso no significa que los no no-judíos sean sólo una parte de los judíos o de los no judíos. Representan más bien la imposibilidad de los judíos y de los *gojim* [gentiles] de coincidir consigo mismo: son algo parecido a un resto

entre cualquier pueblo y él mismo, entre toda identidad y ella misma. Aquí se puede medir la distancia que separa la operación paulina del universalismo moderno, en el cual cualquier cosa —por ejemplo, la humanidad del hombre— se hace valer como el principio que elimina todas las diferencias, o como la última diferencia más allá de la cual no es posible ninguna división. Así Badiou, en el libro que acabamos de mencionar, concibe el universalismo de Pablo como una «benevolencia hacia las costumbres y opiniones» o una «indiferencia tolerante para con las diferencias», las cuales a su vez llegan a ser «lo que es preciso trascender para que la humanidad misma pueda edificarse» (105-106).

Cualquiera que pueda ser la legitimidad de conceptos como «tolerancia» o «benevolencia», que conciernen en último término a la postura del Estado respecto a los conflictos religiosos (aquí se ve cómo los que declaran su deseo de abolir el Estado no consiguen liberarse de un punto de vista estatal), ciertamente no son conceptos mesiánicos. Para Pablo no se trata de «tolerar» o de trascender las diferencias para encontrar más allá lo idéntico y lo universal. Lo universal no es para él un principio trascendente desde el cual contemplar las diferencias —Pablo no dispone de tal punto de vista— sino una operación que divide las divisiones nomísticas mismas y las hace inoperantes, pero sin que por ello se alcance un único último. En el fondo del judío o del griego no existe el hombre universal o el cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay sólo un resto, ahí se halla sólo la imposibilidad para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo. La vocación mesiánica separa toda *klesis* de sí misma, la pone en tensión consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior: judío *como no* judío, griego *como no* griego.

A propósito del libro de Antelme, Blanchot ha escrito en cierta ocasión que el hombre es el indestructible que puede ser infinitamente destruido. Reflexionen en la estructura paradójica implícita en esta formulación. Si el hombre es el indestructible que puede ser infinitamente destruido, ello significa que no existe una esencia humana que pueda destruirse o volver a encontrarse, sino que el hombre es un ser que tiene una carencia infinita en sí mismo, que está siempre dividido en sí mismo. Pero si el hombre es lo que puede ser *infinitamente* destruido, eso significa también que queda siempre algo en esa destrucción y más allá de ella, que el hombre es ese resto.

Ven ustedes por qué no tiene mucho sentido hablar de universalismo a propósito de Pablo —al menos hasta que el universal sea pensado como un principio superior a los cortes y a las divisiones, y el individual, como el límite ínfimo de toda división—. En Pablo no

existen en este sentido ni principio ni fin: en él se da sólo el corte de Apeles, la división de la división, y, después, un resto.

Resto

Desde esta perspectiva es preciso leer la teoría del resto que Pablo desarrolla en Rom 11,1-26, es decir, justo en el punto en el que lleva a su formulación extrema el problema *am/goingim*, judío/no-judío. El Apóstol comienza preguntándose: «¿Acaso Dios ha repudiado a su pueblo?», para responder inmediatamente: «¡De ningún modo!», y reivindicar su judaísmo carnal: «También yo soy israelita, del linaje de Abrahán, de la tribu de Benjamín». Dios no ha repudiado al pueblo que ha elegido, sino que, al igual que en tiempos de Elías, ante las acusaciones del profeta contra Israel, Dios se había reservado para sí siete mil hombres, así «en el tiempo presente [*en to nyn kairō*, expresión técnica para el tiempo mesiánico] se ha producido un resto, elegido por la gracia» (Rom 11,5).

Resto es, en el griego de Pablo, *leimma*. Pablo no inventa este concepto, sino que lo toma, con un gesto característico suyo, de la tradición profética. Se trata de un término técnico del lenguaje profético, que desempeña una función importante en particular en Isaías, Amós y Miqueas. Los vocablos hebreos correspondientes son *šear* y *šerit* (en los Setenta: *katáleimma* e *hypóleimma*). En las expresiones de estos profetas hay algo parecido a una paradoja: se dirigen al pueblo elegido, a Israel, como a un todo, pero le anuncian que sólo se salvará un resto. El pasaje paradigmático, que también cita Pablo, es Is 10,20ss.:

En aquel día el resto de Israel, los supervivientes de la casa de Jacob, no se apoyarán más sobre el que les golpea, sino que se apoyarán con firmeza en Yahvé... Volverá un resto, el resto de Jacob, al Dios fuerte. Aunque sea tu pueblo, Israel, como la arena del mar, sólo un resto volverá.

La idea de un resto mesiánico está ya contenida en el nombre del hijo que Yahvé anuncia a Isaías, Šearjašub, literalmente «un resto volverá» (retorno y salvación están tan estrechamente relacionados en el judaísmo, que los Setenta traducirán *jašub* por *sothésetai*, «se salvará»). La salvación mesiánica, que es una obra divina, tiene como objeto un resto: «De Jerusalén saldrá un resto, supervivientes del monte Sión» (Is 37,32). Pero también la elección y la llamada configuran un resto: «Escuchadme casa de Jacob y todo el resto de Israel», grita Isaías (46,3) con palabras que luego tendrán una profunda resonancia

en el texto paulino: «Los que habéis sido transportados desde el seno materno, tomados del seno de la madre». De igual modo, en Miq 4,7, el anuncio mesiánico concierne a un resto:

En aquel día, dice el Señor, reuniré a las [ovejas] cojas, recogeré a las dispersas y a las que he tratado con dureza. De las cojas haré un resto, de las dispersas una nación fuerte.

Y Amós, que anuncia la destrucción total del pueblo de Dios, presenta sin embargo aporéticamente la idea de un resto: «Odiad el mal y amad el bien. Observad la justicia en la puerta, y quizás el Eterno, el Dios de los ejércitos, tenga piedad del resto de Jacob» (Am 5,15).

¿Cómo debemos concebir el «resto de Israel»? Se malinterpreta el problema desde el comienzo mismo si, como hacen algunos teólogos, se entiende el resto como una porción numérica, es decir, como aquella parte de los judíos que sobrevive a las catástrofes que caracterizaban en principio la escatología profética, como una suerte de puente entre ruina y salvación. Pero aún más descaminado resulta interpretar el resto como simplemente idéntico a Israel, en cuanto pueblo elegido que sobrevive a la destrucción final de los pueblos. Una lectura más atenta a los textos proféticos muestra que el resto es más bien la consistencia o la figura que Israel asume respecto a la elección o al evento mesiánico. Pero éste no es ni el todo ni la parte, sino que significa la imposibilidad para el todo y la parte de coincidir consigo mismo o entre ellos. *En el instante decisivo el pueblo elegido —todo pueblo— se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo.*

Éste es el concepto profético-mesiánico que Pablo recoge y desarrolla y éste es el sentido de su *aphorismós*, de su división de la división. Para él el resto no es ya, como para los profetas, un concepto que mira hacia el futuro, sino una experiencia presente que define el «ahora» mesiánico: «En el tiempo presente se ha producido (*gégonen*) un resto» (Rom 11,5).

El todo y la parte

Hay aquí una extraordinaria dialéctica, que convoca sin mediación alguna tres elementos. En primer lugar, el todo (*pas, panta*). Taubes ha observado ya que toda la primera carta a los Corintios está construida como una fuga sobre la palabra *pas* (en la Biblia griega el vocablo *pas* es el más frecuente en absoluto después de la palabra *kýrios*, «Señor»:

cerca de 7.000 ocurrencias). En Pablo, *pas*, «todo», es la expresión propia del *telos*, «fin», escatológico. Al final de los tiempos Dios «será todo en todo» (*panta en pasin*: 1 Cor 15,28; la fórmula que une en sí tanto el sentido acumulativo como el distributivo de *pas* será luego utilizada por los panteístas). En el mismo sentido Pablo precisa que al final «todo Israel será salvado» (Rom 11,26).

Tenemos ahí, pues, la parte (*meros*) que define al mundo profano, al tiempo bajo la ley. Aquí todo está dividido, todo es *ek meros*, «en parte». Recuerden el célebre pasaje de 1 Cor 13,9-13:

En parte (*ek merous*) conocemos y en parte profetizamos; pero cuando venga el cumplimiento (*to téleion*), lo que es parcial será inoperante... ahora vemos en un espejo, en enigmas; entonces por el contrario cara a cara; ahora conozco en parte; entonces conoceré como soy conocido; ahora subsisten (*menei*) la fe, la esperanza, el amor, estas tres. Pero la mayor de ellas es el amor.

En fin, el resto mesiánico, que no está más allá de la parte, sino que procede, como hemos visto, de su división, está íntimamente ligado a ella. Que el mundo mesiánico no sea en este sentido diferente del profano, que sea de algún modo parcial, lo recuerda Pablo claramente en 1 Cor 12,27 a los miembros mismos de la comunidad mesiánica: «Sois el cuerpo del mesías y miembros en parte (*ek merous*)». Y, sin embargo, el resto es precisamente lo que impide a las divisiones ser exhaustivas, y excluye que las partes y el todo puedan coincidir consigo mismos. El resto no es tanto el objeto de la salvación cuanto, más bien, su instrumento, lo que propiamente la hace posible. En Rom 11,11-26 expresa Pablo con claridad esta dialéctica soteriológica del resto: la «disminución» (*héttema*) que configura a Israel como «parte» y como resto se produce para la salvación de los gentiles (*ethne*), de los no-judíos, y preludia su *pléroma*, su plenitud como todo, puesto que al final, cuando la plenitud (*pléroma*) de los pueblos haya entrado, «todo Israel se salvará». El resto es, pues, a la vez un excedente del todo respecto a la parte, y de la parte respecto al todo, que funciona como una máquina soteriológica muy especial. Como tal, el resto concierne sólo al tiempo mesiánico y existe sólo en él. En el final, en el *telos*, cuando Dios sea «todo en todos» (1 Cor 15,28), el resto mesiánico no tendrá ningún privilegio particular, y habrá agotado su sentido para perderse en el *pléroma* (1 Tes 4,15: «Nosotros, los vivientes que aún quedamos, no nos adelantaremos en la venida del Señor a los que durmieron»). Pero en el tiempo presente, el único real, no hay más que un resto. Éste no pertenece propiamente ni a la escatología de la ruina, ni a la escatología de la salvación, sino

que es más bien —en palabras de Benjamin— el insalvable en cuya percepción puede sólo alcanzarse la salvación. El aforismo kafkiano, según el cual existe la salvación, pero «no para nosotros», halla aquí su único sentido. Como resto, nosotros, los vivientes, los que quedamos en el tiempo presente (*en to nyn kairō*), hacemos posible la salvación, somos su «primicia» (*aparché*, Rom 11,16); estamos ya salvados por así decirlo, pero precisamente por ello no estamos salvados en cuanto resto. El resto mesiánico excede irremediabilmente al todo escatológico; es el insalvable que hace posible la salvación.

Si tuviera que indicar el legado político inmediatamente actual de las Cartas de Pablo, creo que el concepto de resto no podría dejar de formar parte de él. En particular, el resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya anticuadas, aunque quizá no renunciables. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que —a pesar de aquellos que gobiernan— no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real.

El concepto mesiánico de «resto» presenta indudablemente más de una analogía con el proletariado marxista, el cual no puede coincidir consigo mismo en cuanto clase y excede necesariamente tanto la dialéctica referente al estatus como la dialéctica social de los *Stände* [estamentos], puesto que ha sufrido «no una injusticia particular, sino la injusticia absoluta (*das Unrecht schlechthin*)». Esto permite además comprender mejor lo que Deleuze llama «pueblo menor», que se halla constitutivamente en posición de minoría (concepto que tiene ciertamente orígenes más antiguos, porque recuerdo que José Bergamín, que había vivido la guerra civil española, solía repetir casi como un adagio que «el pueblo es siempre minoría»). En un sentido probablemente análogo, Foucault, en una entrevista de 1977 con Jacques Rancière, habla de la plebe como elemento inasignable y absolutamente irreductible a las relaciones de poder, que, sin embargo, no es simplemente externo respecto a aquéllas, sino que le señala de algún modo su límite: «La plebe probablemente no existe, pero la hay (*il y a de la plèbe*)». Existe la plebe en los cuerpos, en las almas, en los individuos, en el proletariado, pero con extensión, forma, energía e irreductibilidad diversas en cada caso. Esta parte de la plebe no representa tanto una exterioridad respecto a las relaciones de poder, cuanto más bien sus límites, su reverso, su contrapartida» (Foucault, 421).

Muchos años después, el mismo Rancière ha retomado de nuevo este concepto foucaultiano para desarrollarlo en la noción de pueblo, entendido como «parte de los sin parte», o supernumerario, portador de una injusticia que instituye la democracia como «una comunidad en litigio». Todo depende

aquí de qué se entiende por «injusticia» y «litigio». Si se entiende el litigio democrático como lo que es verdaderamente, es decir, como posibilidad de una *stasis*, una «revuelta», o de una guerra civil, entonces la definición es pertinente. Si por el contrario, como parece interpretarlo Rancière, la injusticia, de la cual el pueblo es la cifra o figura, no es —como ocurría en Marx— «absoluta», sino que es por definición «tratable» (Rancière, 64), en ese caso la línea que separa la democracia de su contrahechura consensual o postdemocrática —que Rancière critica explícitamente— tiende a eliminarse.

Cuarta jornada

APÓSTOLOS

El vocablo *apóstolos* —que en nuestra lectura depende de *aphorisménos*, por lo que debemos comentarlo ahora— tiene en Pablo una importancia particular, porque precisa, y no sólo en los prescriptos de casi todas sus cartas, su función propia. El significado, que procede del verbo griego *apostéllo*, es claro: el apóstol es un enviado, en este caso no de los hombres, sino del mesías Jesús y de la voluntad de Dios para el anuncio mesiánico (así en las dos cartas a los Corintios, en Gálatas, Efesios y Colosenses). El precedente hebreo evocado en los diccionarios, *šaliah*, es una noción esencialmente jurídica: un mandatario, un hombre enviado para ejecutar un encargo determinado. Sea cual fuere la naturaleza de este encargo (contrato, matrimonio, etc.) al *šaliah* se aplica la máxima rabínica (usual también en el derecho romano): «El enviado de un hombre es como el hombre mismo» (los efectos del acto del mandatario recaen sobre el mandante). Esta figura originariamente jurídica adquirió en el judaísmo un significado religioso (admitiendo que tenga sentido distinguir en el judaísmo entre religión y derecho): las comunidades de Palestina enviaban *šeluhim* a las comunidades de la diáspora. Pero se trataba siempre, incluso cuando el encargo tenía un carácter religioso, de una tarea determinada y de una figura sin demasiadas pretensiones. De aquí el humor del dicho que circulará siglos después sobre Sabatai Zevi: «Salió *šaliah* (mensajero) y se ha convertido en *mašiah* (mesías)».

¿Por qué Pablo se define como apóstol y no, por ejemplo, como profeta? ¿Cuál es la diferencia entre apóstol y profeta? ¿Juega el propio Pablo con esta diferencia modificando un tanto una cita de Jeremías en Gál 1,15-16? Donde Jeremías decía: «Te he constituido

profeta en el seno de tu madre», Pablo, que unos momentos antes se ha definido como «enviado (*apóstolos*) no de los hombres o por los hombres, sino de Jesús mesías y de Dios padre», elimina «profeta» y escribe simplemente: «El que me ha separado en el seno de mi madre». En el tiempo mesiánico el apóstol ocupa el puesto del profeta; está en su lugar.

Nabí

Conocen ustedes ciertamente la importancia del profeta, *nabí*, en el judaísmo y, en general, en el mundo antiguo. Menos conocida es la tenaz descendencia de esta figura en la cultura occidental hasta los umbrales de la Modernidad, en donde no puede decirse que haya desaparecido definitivamente. Aby Warburg clasificaba a Nietzsche y a Jacob Burckhardt como dos tipos opuestos de *nabí*: el primero orientado al futuro; el segundo, hacia el pasado. Y recuerdo que Michel Foucault, en su lección del 1 de febrero de 1984 en el Collège de France, distinguía cuatro figuras generadoras de la verdad en el mundo antiguo: el profeta, el sabio, el técnico y el «parresíasta» [del griego *parresía*: «hablar con libertad»]; y en las lecciones siguientes trazaba su descendencia en la historia de la filosofía moderna. (Es un ejercicio interesante que les sugiero que ensayen.)

¿Qué es un profeta? Es ante todo un hombre en relación inmediata con el *ruah Jahweh*, con el espíritu/soplo de Yahvé, y que recibe de Dios una palabra que no le pertenece en absoluto. «Así habla —o ha hablado— Yahvé» es la fórmula que abre el discurso profético. Como portavoz extático de Dios, el *nabí* se distingue netamente del apóstol. Éste, por el contrario, en cuanto mandatario para un fin determinado, debe cumplir su encargo con lucidez y encontrar por sí mismo las palabras de su anuncio, al que puede por ello definir como «mi notificación», «mi evangelio» (Rom 2,16; 16,25). En el judaísmo, sin embargo, el profetismo no es una institución cuyas funciones sea posible definir o cuya figura sea posible determinar; es más bien algo parecido a una fuerza, o a una tensión en lucha continua con otras fuerzas que intentan limitarla en su modalidad, y sobre todo en el tiempo. Por ello la tradición rabínica tiende a encerrar el profetismo legítimo en los límites de un pasado ideal, que concluye con la primera destrucción del Templo, en el 587 a.C. En este sentido hay que entender afirmaciones del tipo siguiente: «El segundo Templo tiene cinco cosas menos que el primero: el fuego, el arca, el óleo de la unción, los *urim y tummim* [las «suertes» que utilizaba el Sumo Sacerdote] y

el sopleto santo [es decir, el espíritu profético]; o bien: «Tras la muerte de los últimos profetas, Ageo, Zacarías y Malaquías, el espíritu santo se ha alejado de Israel; sin embargo, los mensajes celestes le llegan por medio de la *bat kol* [lit. «la hija de la voz», es decir, un eco o un resto de la profecía]». Pero a esta delimitación de la profecía, por así decirlo, desde el exterior, corresponde curiosamente una limitación desde el interior de la profecía misma, como si contuviese en su interior el anuncio de su propia conclusión e insuficiencia. Así en Zac 13,2 se lee por ejemplo:

En aquel día haré desaparecer del país a los profetas y a los espíritus impuros. Y si alguno osa aún hacer de profeta, su padre y su madre le dirán: «Morirás porque profetizas mentiras en nombre del Señor». Su padre y su madre le atravesarán el corazón con una espada a causa de sus profecías. En aquel día todos los profetas se avergonzarán de las visiones que anuncian.

(Habrán reconocido aquí el arquetipo de la maldición del poeta al inicio de *Las flores del mal* [Baudelaire]; a pasajes como éste se refiere la afirmación paulina: «No me avergüenzo de mi anuncio» [Rom 1,16].)

Sea cual fuere el modo como se deba entender esta delimitación de la profecía, el profeta se define esencialmente por su relación con el futuro. En el salmo 74,9 se lee: «No vemos nuestras enseñanzas, no existen ya profetas, ni hay nadie entre nosotros que sepa hasta cuándo». *Hasta cuándo*: cada vez que los profetas proclaman la venida del mesías, el anuncio se refiere siempre a un tiempo que ha de venir, aún no presente. En esto consiste la diferencia entre profeta y apóstol. Este último habla después de la venida del mesías. En este momento la profecía debe callar: ya se ha cumplido verdaderamente (éste es el sentido de su tensión íntima hacia su fin). Entonces la palabra pasa al apóstol, al enviado del mesías, cuyo tiempo no es el futuro, sino el presente. Por ello, la expresión técnica para el evento mesiánico es en Pablo *ho nyn kairós*, «el tiempo presente». Por ello Pablo es un apóstol, no un profeta.

Apocalíptico

Pero se debe distinguir también al apóstol de otra figura, con la que se le confunde a menudo, del mismo modo que se confunde el tiempo mesiánico con el escatológico. No la profecía, que se refiere al futuro, sino el apocalipsis, que contempla el final de los tiempos, es la peor

y más insidiosa interpretación del anuncio mesiánico. El apocalíptico se sitúa en el último día, en el día de la cólera: contempla cómo se cumple el fin y describe lo que ve. Por el contrario, el tiempo que vive el apóstol no es el *éschaton*, el final de los tiempos. Pero si quisiera reducir a una fórmula la diferencia entre mesianismo y apocalipsis, entre el apóstol y el visionario, creo que podría decir, volviendo a valerme de una sugerencia de Gianni Carchia, que el tiempo mesiánico no es el final del tiempo, sino el tiempo del final (Carchia, 144). Lo que interesa al apóstol no es el último día, no es el instante en el que concluye el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse (*ho kairós synestalmenos estin*: 1 Cor 7,29: «el tiempo se abrevia») o, si lo desean, el tiempo que resta entre el tiempo y su final.

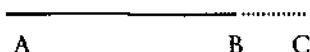
La tradición de la apocalíptica judía, y también la rabínica, conocían la distinción entre dos tiempos o dos mundos (*olamim*): el *olam hazzéh*, que designa la duración del mundo desde la creación hasta su fin, y el *olam habbá*, el mundo que viene, la eternidad intemporal que seguirá al fin del mundo. En la tradición del judaísmo de lengua griega se distinguen también dos *aiones* o dos *kosmoi*: *ho aiôn touto*, *ho kosmos houtos* («este eón, este mundo») y *ho aiôn mellon* («el eón/mundo futuro»). Ambos términos aparecen en el texto paulino. Pero el tiempo mesiánico, el tiempo que vive el apóstol y el único que le interesa, no es el *olam hazzéh* ni el *olam habbá*, ni el tiempo cronológico ni el *éschaton* apocalíptico; es —una vez más— un resto, el tiempo que queda entre estos dos tiempos, si se divide con una cesura mesiánica, con un corte de Apeles, la división misma del tiempo.

Por ello es necesario corregir ante todo el equívoco común que consiste en igualar el tiempo mesiánico con el escatológico, haciendo así impensable lo que constituye lo específico del tiempo mesiánico. Hacia la mitad de los años sesenta del siglo pasado, a partir del libro de Blumenberg *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966), y el anterior de Löwith, *Historia del mundo e historia de la salvación* (1953), tuvo lugar en Alemania un amplio debate sobre el tema «secularización y Modernidad». Aunque las posiciones de estos dos autores fueran diversas y en ciertos aspectos opuestas, ambos compartían un presupuesto común: la antítesis irreconciliable entre Modernidad y escatología. La concepción cristiana del tiempo orientada hacia la salvación escatológica y por tanto hacia un fin último era para ambos obsoleta, y en último término antitética a la que la Modernidad se hace de su tiempo y de su historia. Sin entrar en el valor de este debate, desearía sólo señalar que tanto Blumenberg como Löwith confunden el mesianismo con la escatología, el tiempo del fin con el fin del tiempo, con lo que permiten que se les escape justamente

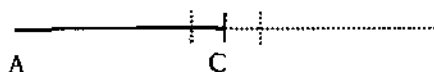
lo que es esencial para Pablo: el tiempo mesiánico en cuanto pone en cuestión la posibilidad misma de una clara división entre los dos *olamim*, o tiempos.

¿Cómo podemos representarnos este tiempo? En apariencia las cosas son sencillas: existe ante todo el tiempo profano —al que Pablo se refiere comúnmente con el término *chronos*— que va desde la creación hasta el evento mesiánico (que para el Apóstol no es el nacimiento de Jesús, sino su resurrección). Este tiempo se contrae y comienza a acabarse. Pero este tiempo contraído —al que Pablo se refiere con la expresión *ho nyn kairós*, «el tiempo presente»— dura hasta la parusía, la presencia plena del mesías, que coincide con el día de la cólera y con el final del tiempo (que permanece indeterminado, aunque inminente). Aquí el tiempo explota, o mejor implota, en el otro eón, en la eternidad.

Si intentamos representar este esquema sobre una línea tendríamos algo parecido a lo siguiente:



A es la creación; B, el evento mesiánico, la resurrección de Jesús; C, el *éscaton*, en el cual el tiempo pasa a la eternidad. Esta representación tiene el mérito de mostrar claramente que el tiempo mesiánico —*ho nyn kairós*— no coincide con el fin del tiempo ni con el eón futuro, ni tampoco con el tiempo cronológico profano, aunque no es exterior respecto a este último. Es una porción del tiempo profano que sufre una contracción que lo transforma íntegramente (esta heterogeneidad está representada de modo insuficiente en nuestro esquema por medio del trazo discontinuo). Por este motivo sería probablemente más exacto recurrir a la idea del corte de Apeles, y representar el tiempo mesiánico como una cesura que, dividiendo la división misma en dos tiempos, introduce en ella un resto que excede a la división:



En este esquema el tiempo mesiánico se presenta como aquella parte del tiempo profano que excede constitutivamente al *chronos* y aquella parte de la eternidad que excede al eón futuro, siendo ambos un resto respecto a la división entre los dos eones.

Pero ¿podemos decir que hemos comprendido verdaderamente de este modo la experiencia mesiánica del tiempo? Tenemos aquí

un problema general que concierne a nuestras representaciones del tiempo que son de orden espacial. Se ha observado a menudo que estas representaciones espaciales —punto, línea, segmento— son responsables de una falsificación que hace impensable la experiencia vivida del tiempo. La confusión entre *éschaton* y tiempo mesiánico es un ejemplo flagrante de ello: aquí, si representamos el tiempo como una línea recta y su fin, como un instante puntual, se obtiene algo perfectamente *representable*, pero absolutamente *impensable*; por el contrario, si reflexionamos sobre una experiencia real del tiempo, obtenemos algo *pensable*, pero estrictamente *irrepresentable*. Del mismo modo la imagen del tiempo mesiánico como un segmento situado entre los dos cones es clara, pero no nos dice nada de la experiencia de un tiempo restante, de un tiempo que empieza a concluirse. ¿De dónde procede esta disociación entre representación y pensamiento, entre imagen y experiencia? ¿Es posible otra representación del tiempo que se sustraiga a este equívoco?

Tiempo operativo

Para intentar responder a esta cuestión me serviré de un concepto que no proviene de la filosofía ni de la ciencia, sino de la obra de un lingüista que es quizás el más filósofo entre los grandes lingüistas del siglo pasado: Gustave Guillaume. Aunque Guillaume haya trabajado junto a Meillet y Benveniste, sus reflexiones sobre el lenguaje se han apartado singularmente de la lingüística del siglo XIX, y sólo ahora comienzan a ser exploradas en toda su riqueza. Guillaume considera la lengua a partir de la distinción entre potencia y acto de Aristóteles, y consigue así presentar una perspectiva original ya implícita en la distinción saussuriana entre *langue* y *parole*, «lengua y habla», aunque mucho más compleja. El libro de Guillaume que ahora nos interesa es *Temps et verbe*, que reúne dos estudios publicados respectivamente en 1929 y 1945; el concepto al que me refiero es el de «tiempo operativo», presente en ambos estudios. Según Guillaume, la mente humana tiene la experiencia del tiempo, pero no de su representación, por lo que debe recurrir para representarlo a construcciones de orden espacial. Así, la gramática representa el tiempo verbal como una línea infinita, compuesta de dos segmentos, el pasado y el futuro, separados por el corte del presente:

pasado

presente

futuro

Esta representación, que Guillaume denomina también imagen-tiempo es insuficiente porque es demasiado perfecta. Nos presenta un tiempo siempre ya construido, pero no nos muestra el tiempo en acto de construirse en el pensamiento. Para comprender verdaderamente cualquier cosa, argumenta Guillaume, no basta con considerarla en el estado de compleción o ya construida; es preciso poder representarse las fases que el pensamiento ha recorrido para construirla. Toda operación mental, por rápida que sea, requiere un cierto tiempo para ejecutarse, que puede ser brevísimo, pero no por ello menos real. Guillaume define el tiempo operativo como *el tiempo que la mente emplea para realizar una imagen-tiempo*. Ahora bien, un examen atento de los fenómenos del lenguaje muestra que las lenguas organizan sus sistemas verbales no según el esquema lineal precedente —pobre, porque es demasiado perfecto—, sino por medio de la referencia a la imagen construida en el tiempo operativo de su formación. Guillaume puede así complicar la representación cronológica del tiempo proyectando sobre ella la del proceso de formación de la imagen-tiempo, obteniendo así una nueva representación —no ya lineal, sino tridimensional— que es la del tiempo «cronogenético». El esquema de la cronogénesis permite así aprehender la imagen-tiempo en su estado puramente potencial (tiempo *in posse*), en el proceso de su formación (tiempo *in fieri*) y, finalmente, en su estado de compleción o ya construido (tiempo *in esse*), dando cuenta según un modelo unitario de todas las formas verbales de las lenguas (aspectos, modos y tiempos en sentido estricto).

El interés de la introducción del concepto de tiempo operativo en la ciencia del lenguaje es evidente. No sólo permite a Guillaume restituir el tiempo a cualquier representación espacial que —como toda imagen— está en sí misma del todo carente de él—, sino que la idea de que la lengua pueda referirse al tiempo operativo de su mismo devenir contiene ya las bases —y a la vez el principio de una complicación ulterior— de la creación más genial de la lingüística del siglo XIX: la teoría de Benveniste de la enunciación. A través de los indicadores de la enunciación la lengua se refiere a su propio tener lugar, a la pura instancia del discurso en acto, y esta capacidad de referirse a la pura presencia de la enunciación coincide, según Benveniste, con la cronotesis, con el origen de nuestra representación del tiempo, de la cual constituye el punto de referencia axial. Pero si toda operación mental, todo «pensamiento en acción de lenguaje» —como dice Guillaume— implica un tiempo operativo, la referencia a la instancia del discurso en acto implicará también un cierto tiempo, y la cronotesis contendrá en su interior un tiempo ulterior que introduce una incongruencia/desconexión y un retraso en la «pura presencia» de la enunciación. Y puesto que Benveniste hace de la enunciación el fundamento mismo de la subjetividad y de la conciencia,

esta separación y este retardo pertenecerán constitutivamente a la estructura del sujeto. En cuanto el pensamiento está siempre «en acción de lenguaje», e implica por ello necesariamente en sí mismo un tiempo operativo, entonces —por muy grande que sea su velocidad y su capacidad de sobrevuelo— el pensamiento no podrá coincidir jamás perfectamente consigo mismo, y la presencia de la conciencia en sí misma tendrá ya siempre la forma de tiempo. Lo que explica también, entre otras cosas, por qué el pensamiento del tiempo y su representación no pueden coincidir jamás: para formar la palabra en la que se expresa —y en la cual se realiza una cierta imagen-tiempo— el pensamiento tiene necesidad de un tiempo operativo, que a su vez no puede ser representado en la representación que, sin embargo, lo implica de algún modo.

Procedamos ahora a desarrollar el paradigma del tiempo operativo más allá de los confines de la lingüística para transferirlo a nuestra cuestión del tiempo mesiánico. En toda representación que nos hagamos del tiempo, en todo discurso en el que definamos y representemos el tiempo, se halla implicado un tiempo ulterior, que no puede quedar agotado en tal discurso o representación. Es como si el hombre, en cuanto ser pensante y parlante, produjera un tiempo ulterior respecto al cronológico que le impidiera coincidir perfectamente con el tiempo del que puede hacerse imágenes y representaciones. Este tiempo ulterior no es, sin embargo, otro tiempo, algo así como un tiempo suplementario que se añade desde fuera al tiempo cronológico; es, por así decirlo, un tiempo dentro del tiempo —no ulterior, sino interior— que mide sólo mi desfase respecto a él, mi ser en cuanto desfasado y no coincidente respecto a mi representación del tiempo, pero precisamente por esto, también mi posibilidad de completarla y entenderla.

Podemos, pues, ahora proponer una primera definición del tiempo mesiánico: es *el tiempo que el tiempo nos da para acabar* —o más exactamente el tiempo que empleamos para realizar la conclusión, para completar nuestra representación del tiempo—. Este tiempo no es una línea —representable, pero impensable— del tiempo cronológico, ni el instante —igualmente impensable— del fin, tampoco es simplemente un segmento tomado del tiempo cronológico, que va desde la resurrección al final del tiempo; es más bien el tiempo operativo que urge en el tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo... y en este sentido, *el tiempo que resta*. Mientras que nuestra representación del tiempo cronológico, como tiempo en el que estamos, nos separa de nosotros mismos, transformándonos por así decirlo en espectadores impotentes de nosotros mismos, que

contemplamos sin tiempo el tiempo que huye, su incesante carencia de sí mismo, el tiempo mesiánico, como tiempo operativo en el cual aprehendemos y completamos nuestra representación del tiempo, es el tiempo *que* somos nosotros mismos..., y por ello el solo tiempo real, el solo tiempo que tenemos.

Precisamente porque está insertada en este tiempo operativo, la *klesis* mesiánica puede tener la forma del *como no*, de la incesante revocación de toda vocación. «Esto os digo, pues, hermanos» —así se inicia el pasaje de 1 Cor 7,29 sobre el *hos me* que hemos comentado ampliamente— «el tiempo se ha contraído» [*ho kairós synestalménos estín*; *systellō* indica tanto la acción de enrollar las velas como la contracción de un animal antes de dar un salto]. «El resto es [así literalmente: *to loipón*: «lo que queda»; se ha observado justamente que no se trata de un «resto» sin más, sino del tiempo mesiánico como tiempo restante] de modo que el que tiene mujer obre *como no* teniéndola, y los que lloran *como no* llorando...». Pero por la misma razón el tiempo mesiánico es el tiempo que tenemos («Mientras tenemos tiempo [*hos kairón échomen*], obremos el bien» [Gál 6,10]). Dos veces se sirve Pablo de la expresión *ton kairón exagorazómenoi*, «rescatando el tiempo» (Ef 5,16 y Col 4,5) para expresar la condición temporal de la comunidad mesiánica.

Kairós y chronos

En general *kairós* y *chronos* se oponen como cualitativamente heterogéneos, lo cual es correcto sin más. Pero aquí es decisiva no tanto —o no sólo— la oposición, cuanto la relación entre los dos. ¿Qué tenemos cuando tenemos el *kairós*? La más bella definición del *kairós* que conozco se encuentra en el *Corpus Hippocraticum*, que lo caracteriza justamente en relación con el *chronos*. Reza así: «*chronos* esti en *ho kairós*, *kai kairós* esti en *ho ou pollós chronos*», «el tiempo es aquello en lo que hay *kairós* y *kairós* es aquello en lo que hay poco tiempo». Observen la extraordinaria implicación de los dos conceptos, que están literalmente uno dentro del otro. El *kairós* (traducir simplemente «la ocasión» sería aquí banalizarlo) no dispone de otro tiempo, lo que aprehendemos cuando aprehendemos un *kairós* no es otro tiempo, sino sólo un *chronos* contraído y abreviado. El texto hipocrático continúa con las siguientes palabras: «La curación tiene lugar a veces por medio del *chronos*; otras, por el *kairós*». Es evidente que la curación mesiánica tiene lugar en el *kairós*; pero éste no es otra cosa que un *chronos* aprehendido. La perla engastada en el anillo de la ocasión es

sólo una parcela del *chronos*, un tiempo restante. (De aquí se sigue la pertinencia del apólogo rabínico según el cual el mundo mesiánico no es otro mundo, sino este mismo mundo profano con un poco de distancia, una ínfima diferencia. Pero esta pequeña diferencia —que resulta del hecho de que yo he aprehendido mi falta de conexión respecto al tiempo cronológico— es decisiva en cualquier sentido.)

Parusía

Analícemos ahora más de cerca la estructura del tiempo mesiánico en Pablo. Como es bien conocido, Pablo descompone el evento mesiánico en dos tiempos: la resurrección y la parusía, segunda venida de Jesús al final del tiempo. De aquí se sigue la tensión paradójica entre un *ya* y un *aún no* que define la concepción paulina de la salvación. El evento mesiánico se ha producido ya, la salvación se ha completado ya para los creyentes; sin embargo, para completarse enteramente la salvación implica un tiempo ulterior. ¿Cómo debemos interpretar esta escisión singular que parece introducir en el tiempo mesiánico una dilación constitutiva? El problema es decisivo, puesto que de él depende la solución correcta de las antinomias que caracterizan las interpretaciones que nuestro tiempo ha dado del mesianismo. Según Scholem —que representa un punto de vista bastante difundido en el judaísmo— la antinomia mesiánica se define como una «vida vivida en el aplazamiento» (*Leben im Aufschub*), en la cual no se puede llevar a cumplimiento nada: «La así llamada existencia judía», escribe, «es una tensión que no halla jamás alivio» (Scholem 1963, 73-74). Igualmente aporética es la posición —propia de cierta teología cristiana— que concibe el tiempo mesiánico como una especie de zona terminal, o más bien como «un tiempo de transición entre dos períodos, a saber, entre dos parusías, la primera de las cuales determina el inicio del nuevo eón y la segunda, el fin del eón antiguo» y que como tal pertenece a los dos eones. El riesgo radica aquí en una dilación implícita de algún modo en el concepto mismo de «tiempo de transición» que, como toda transición, tiende a protraerse al infinito y a hacer así inaprehensible el fin que ella, por el contrario, debería producir.

La descomposición paulina encuentra su verdadero sentido en la perspectiva del tiempo operativo. En cuanto tiempo operativo, en cuanto tiempo que se desea para concluir la representación del tiempo, el *ho nyn kairós* mesiánico no puede jamás coincidir con un instante cronológico interno a esa representación. El fin del tiempo es de hecho una imagen-tiempo, que representa sobre la línea homógé-

nea de la cronología un punto último. Pero en cuanto imagen vacía de tiempo es en sí misma inaprehensible y tiende por tanto a diferirse indefinidamente. En un tiempo de este estilo es en el que debía pensar Kant cuando hablaba, en «El final de todas las cosas», de una concepción «contra natura» y «pervertida» del fin del tiempo, «que se produce en nosotros mismos cuando no entendemos bien el fin último» (Kant, 223); Giorgio Manganelli parece aludir también a una representación del fin insuficiente en este sentido, cuando hace decir a su extraordinario heresiarca que nosotros no advertimos que el mundo se ha acabado ya, porque este mismo fin «genera una suerte de tiempo, en el que estamos, que nos impide la experiencia de él» (Manganelli, 19). El error consiste aquí en transformar el tiempo operativo en un tiempo suplementario, que se añade al tiempo cronológico para diferir indefinidamente el fin. Por ello es importante entender correctamente el sentido del término «parusía». Este vocablo no significa la «segunda venida» de Jesús, un segundo evento mesiánico que sigue e integra al primero. *Parousía* indica en griego simplemente «presencia» (*para-ousía*, lit. «estar junto a», en el presente el ser está, por así decirlo, junto a sí mismo). Ese vocablo no significa un complemento, que se añade a cualquier cosa para hacerla completa, ni un suplemento, que se añade ulteriormente sin alcanzar jamás su cumplimiento. Pablo se sirve de él para designar la estructura íntima *unidual* del evento mesiánico en cuanto compuesto de dos tiempos heterogéneos, un *kairós* y un *chronos*, un tiempo operativo y un tiempo representado, unidos, mas no adicionales. La presencia mesiánica está junto a sí misma porque, sin coincidir jamás con un instante cronológico y sin añadirse a éste, sin embargo lo aprehende y lo lleva a cumplimiento desde el interior. La descomposición paulina de la presencia mesiánica se asemeja a la contenida en un extraordinario *theologóúmenon* kafkiano, según el cual el mesías no llega el día de su venida, sino sólo el día después, no el último día, sino el ultimísimo («Er [el mesías] wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten» [Kafka, 67]). El mesías ha llegado ya; el evento mesiánico se ha cumplido ya, pero su presencia contiene en su interior otro tiempo, que extiende la parusía, pero no para diferirla, sino, por el contrario, para hacerla aprehensible. Por ello, cualquier instante puede ser, en palabras de Benjamin, «la puercecita por la cual entra el mesías». El mesías hace siempre su tiempo, es decir, hace suyo el tiempo y a la vez lo cumple.

Sobre el error, hoy tan difundido, que consiste en mudar el tiempo operativo —el tiempo que el tiempo emplea para acabar— por un tiempo suplementario, que se añade indefinidamente al tiempo,

el comentario rabínico conocido como *Génesis Rabbah* contiene reflexiones instructivas. Éstas se refieren al sábado —que, en el judaísmo como también en los Padres de la Iglesia, constituía una suerte de modelo del tiempo mesiánico— y consideran en particular la interpretación de Gn 2,2: «Dios cumplió en el séptimo día la tarea que había hecho, y en el séptimo día cesó Dios toda la tarea que había hecho». Los Setenta, para evitar esta paradójica coincidencia de cumplimiento e interrupción, enmiendan la primera oración escribiendo «día sexto» (*en te hemera te ekte*) en vez de «séptimo», de modo que la interrupción de la obra creativa tiene lugar en otro día (*te hemera te hebdomē: «en el séptimo día»*). Pero el autor del *Génesis Rabbah* comenta por el contrario: «El hombre que no conoce los tiempos, los momentos y las horas, toma algo del tiempo profano y lo añade al tiempo sagrado; pero el Santo, bendito sea su nombre, que conoce los tiempos, los momentos y las horas, entró en el sábado sólo un poquito» (Gén. Rab. 10,9). El sábado —el tiempo mesiánico— no es otro día, homogéneo a los demás; está más bien en el tiempo, la incongruencia íntima a través de la cual se puede —por un pelo, por un poco— aprehender el tiempo y llevarlo a su cumplimiento.

El reino milenar

Es éste el momento de evocar el tema del reino milenar —o del reino intermedio (*Zwischenreich*) mesiánico— en Pablo. Según una concepción que tiene ciertamente un origen judío, pero también sólidas raíces en la tradición cristiana, habrá sobre la tierra después de la parusía y antes del final del tiempo un reino mesiánico que durará mil años (de aquí proviene el vocablo quiliasmo, griego *chiliasmós*). Aunque Eusebio —y más tarde Jerónimo— acusaban a Papías de Hierápolis de haber puesto en circulación esta «historieta judía», la idea está presente, además de en el *Apocalipsis* y en el Pseudo Bernabé, también en Justino, Tertuliano, Ireneo y, al menos en un cierto punto, en Agustín, hasta emerger de nuevo con fuerza en el siglo XII con Joaquín de Fiore.

En lo que concierne a Pablo la cuestión se reduce esencialmente a la interpretación de 1 Cor 15,23-27 y 1 Tes 4,13-18. Contra la lectura quiliástica de estos pasajes Wilcke ha observado que «la *basileia Christi*, el reino de Cristo, debía equivaler en Pablo al nuevo eón, por tanto a una grandeza presente distinta del reino divino escatológico» (Wilcke, 99), y que «en la escatología paulina... no hay lugar para un interregno mesiánico en la tierra, sino que éste desemboca directamente sin estadios intermedios en el reino eterno de Dios al final de los tiempos» (156). Bultmann, por su parte, ha escrito que «la comunidad cristiana primitiva era consciente de estar situada 'entre los tiempos', es decir, de encontrarse al final del antiguo eón y al inicio, o al menos inmediatamente antes, del inicio del eón nuevo. La comunidad comprende,

pues, su presente como un singularísimo 'entre'. En 1 Cor 15,23-27 esta idea encuentra una expresión particularmente clara. La teoría rabinica mantiene que entre el antiguo y el nuevo eón se sitúa el reino mesiánico. Para Pablo este reino es el presente que se encuentra entre la resurrección y la *parusía*» (Bultmann, 691).

La justa comprensión del problema del reino (como también la de su equivalente secularizado, el problema marxista de la fase de transición entre prehistoria e historia) depende del sentido que se otorgue a este «entre». Ello significa que las interpretaciones milenarísticas tienen y no tienen razón a la vez. Son erróneas si pretenden identificar literalmente el reino mesiánico con un cierto período del tiempo cronológico situado entre la *parusía* y el fin del tiempo. Tienen razón en cuanto el tiempo mesiánico en Pablo implica —como tiempo operativo— una transformación actual de la experiencia del tiempo, capaz de interrumpir aquí y ahora el tiempo profano. El reino no coincide con ninguno de los instantes cronológicos, sino que está entre ellos distendiéndolos en la *para-ousía*. Ésta es su particular «vecindad», que corresponde en Pablo, como veremos, a la cercanía de la palabra de la fe. En este sentido es importante ver que en el pasaje de Lucas «el reino de Dios está *entós hymôn*» (17,21), *entós hymôn* no significa, según la traducción común, «dentro de vosotros», sino «en vuestra mano; en el ámbito de la acción posible, es decir, cercano» (Rüstow, 214-217).

Tipos

Pablo define la íntima relación del tiempo mesiánico con el tiempo cronológico, es decir, con el tiempo que va desde la creación a la resurrección, por medio de dos nociones fundamentales. La primera es la de *typos*, «figura», «prefiguración». El pasaje decisivo es 1 Cor 10,1-11. El Apóstol evoca aquí sumariamente una serie de episodios de la historia de Israel:

No quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, y todos atravesaron el mar, y todos fueron inmersos en Moisés en la nube y en el mar, y todos comieron el mismo alimento espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual: bebieron de hecho de una roca espiritual que... era el mesías. Pero la mayoría de ellos no agradó a Dios y quedaron postrados en el desierto.

En este momento añade Pablo: «Estas cosas sucedieron en figura (*týpoi*) de nosotros, para que no codiciemos lo malo, como ellos lo codiciaron». Y unos pocos renglones después vuelve a utilizar la misma imagen:

Estas cosas les sucedieron figuradamente (*typikós*) y fueron escritas para nuestra instrucción, para nosotros, para quienes las extremidades de los tiempos están una frente a la otra [*ta tele ton aiónon katénteken*; *antáo*, verbo derivado de la preposición *antí*, significa «estar frente a frente», «contraponerse»].

Auerbach ha mostrado la importancia que esta concepción «figurativa» (Jerónimo traduce *týpoi* de 1 Cor 10,6 por *in figura*) del mundo asume en el Medioevo cristiano, en el que llega a ser el fundamento de una teoría general de la interpretación alegórica. Por medio del concepto de *typos* Pablo establece una relación —que podemos denominar de ahora en adelante tipológica— entre todo evento del tiempo pasado y *ho nyn kairós*, el tiempo presente mesiánico. Así en Rom 5,14 Adán, por medio del cual entró el pecado en el mundo, es definido como *typos tou méllontos*, «figura del futuro», es decir, del mesías, por cuyo medio la gracia abundará para los hombres. (En Heb 9,24 el templo construido por hombres se define como *antitypos* del santuario celeste, lo que podría implicar una relación simétrica respecto al *typos*.) Desde el punto de vista que aquí nos interesa es decisivo no tanto el hecho de que todo evento del pasado —transformado en figura— anuncie un evento futuro y encuentre en él su cumplimiento, cuanto la transformación del tiempo implicada por la relación tipológica. No se trata sólo —según el paradigma que ha acabado por prevalecer en la cultura medieval— de una correspondencia biunívoca que liga ahora el *typos* con el *antitypos* en una relación por así decirlo hermenéutica —que concierne por tanto esencialmente a la interpretación de la Escritura—, sino de una tensión que comprime y transforma pasado y futuro, *typos* y *antitypos*, en una constelación inseparable. El tiempo mesiánico no es simplemente uno de los dos términos de la relación tipológica, sino que *es esta relación misma*. Es éste el significado de la expresión paulina: «Para nosotros para los que las extremidades de los tiempos (*aiónon*, los *olamim*) se hallan una frente a la otra». Las dos extremidades del *olam hazzeh* [este mundo] y del *olam habbah* [el mundo por venir] se contraen la una sobre la otra hasta ponerse enfrente, pero sin coincidir. Y este «frente a frente», esta contracción es el tiempo mesiánico, y ninguna otra cosa. Una vez más: el tiempo mesiánico no es en Pablo un tercer eón entre dos tiempos; más bien es una cesura que divide la división misma entre los tiempos, introduciendo entre ellos un resto, una zona de indiferencia indistinguible, en la cual el pasado queda trasladado al presente y el presente, extendido en el pasado.

Una de las tesis (la octogésima tercera, para ser exacto) que Scholem pretendía regalar a Benjamin por su vigésimo sexto cumpleaños

en 1918 reza: «El tiempo mesiánico es el tiempo del *waw* inversivo» (Scholem 1995, 295). El sistema verbal hebreo distingue las formas verbales no tanto según los tiempos (pasado y futuro) cuanto según los aspectos: completo (que normalmente se traduce por el pasado) e incompleto (*normalmente traducido por el futuro*). Pero si se coloca un *waw* delante de una forma completa, ésta se transforma en incompleta y a la inversa (por ello se llama inversivo a este *waw*). Según la aguda sugerencia de Scholem (de la que Benjamin se acordaría muchos años después), el tiempo mesiánico no es completo ni incompleto, ni pasado ni futuro, sino su inversión. La relación tipológica paulina expresa perfectamente este movimiento inversivo: es un campo de tensión en el cual los dos tiempos entran en la constelación que el Apóstol llama *ho nyn kairós*, en donde el pasado (completo) vuelve a encontrar su actualidad y se transforma en incompleto, y el presente (incompleto) adquiere una suerte de compleción.

Recapitulación

La segunda noción, complementaria a la de *typos*, por medio de la cual Pablo articula el tiempo mesiánico es la de *recapitulación* (Pablo no utiliza el sustantivo *anakephalaíosis*, pero sí el verbo correspondiente *anakephalaiómai*, lit. «recapitular»). El pasaje decisivo es Ef 1,10. El Apóstol, que acaba de exponer el proyecto divino de la redención (*apolytrosis*) mesiánica escribe:

Por la economía [el diseño de salvación divino] de la plenitud (*pléroma*) de los tiempos todas las cosas se recapitulan en el mesías, tanto las celestes como las terrestres (*eis oikonomían tou plerómatos ton kairón, anakephalaiósasthai ta panta en to christō, ta epi tois ouranois kai ta epi tes ges en autō*).

Este versículo se halla en verdad cargado de significado hasta reventar, tan cargado que se puede decir que algunas de las tesis fundamentales de la cultura occidental —la doctrina de la *apocatástasis* de Orígenes y de Leibniz, la de la reanudación en Kierkegaard, el eterno retorno en Nietzsche y la de la repetición en Heidegger— no son más que fragmentos resultantes de su explosión.

¿Qué dice exactamente Pablo? Que el tiempo mesiánico —en cuanto que en él se trata del cumplimiento o plenitud de los tiempos— (*pléroma ton kairón*, ide los *kairoi* y no de los *chronoi*!, cf. Gál 4,4: *pléroma tou chronou*, «plenitud del tiempo») opera una recapitulación, una suerte de abreviación en resumidas cuentas de todas las

cosas, tanto celestes como mundanas, es decir, de todo lo acaecido desde la creación hasta el «ahora» mesiánico, de la totalidad del pasado. El tiempo mesiánico es por tanto una recapitulación sumaria —también en el sentido que el adjetivo tiene en la expresión jurídica de «juicio sumario»— del pasado.

Esta recapitulación del pasado produce un *pléroma*, una plenitud y un cumplimiento de los *kairoí* (los *kairoí* mesiánicos están, pues, literalmente llenos de *chronos*, pero de un *chronos* sumario, abreviado) que anticipa el *pléroma* escatológico, cuando «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28). El *pléroma* mesiánico es, pues, una abreviación y una anticipación del cumplimiento escatológico. No es casualidad que «recapitulación» y *pléroma* se encuentren uno junto al otro. La misma aproximación se encuentra en Rom 13,9-10 donde Pablo dice que en el tiempo mesiánico todo mandamiento «se recapitula (*anakephalaíoutai*) en esta frase: amarás a tu prójimo como a ti mismo». E inmediatamente después añade: «El amor... es la plenitud (*pléroma*) de la ley». Si la recapitulación paulina de la ley contiene algo más que la máxima de Hillel (a quien normalmente se atribuye lo siguiente: dijo a un goj [extranjero] que le pedía que le enseñara toda la ley: «Lo que no te gusta que te hagan a ti, no se lo hagas a tu prójimo»), es porque esa idea paulina no es una consigna práctica, sino que es indistinguible del cumplimiento mesiánico de los tiempos: es una recapitulación mesiánica.

Es decisivo aquí que el *pléroma* de los *kairoí* sea entendido como la relación de cada instante con el mesías —cada *kairós* está relacionado inmediatamente con Dios (*unmittelbar zu Gott*)— y no —según el modelo que Hegel dejará en herencia al marxismo— como resultado final de un proceso. Como Ticonio había intuido en el capítulo de *recapitulatione* de sus *Reglas* (*Regulae*), cada tiempo es la hora mesiánica (*totum illud tempus diem vel horam esse*) y lo mesiánico no es el fin cronológico del tiempo, sino el presente como exigencia de cumplimiento, como aquello que se pone «a modo de final» (*licet non in eo tempore finis, in eo tamen titulo futurum est*) (Ticonio, 110).

En este sentido la recapitulación no es sino la otra cara de la relación tipológica que el *kairós* mesiánico instaura entre el presente y el pasado. Que no se trate sólo de una prefiguración, sino de una constelación y casi de una unidad entre los dos tiempos, está implícito en la idea de que todo el pasado está por así decirlo contenido sumariamente en el presente, y también en que la pretensión del *resto* de situarse como un *todo* encuentra aquí una fundamentación ulterior. Las tres cosas que «quedan» en 1 Cor 13,13 («Ahora quedan estas tres: fe, esperanza y amor») no son estados de ánimo, sino los tres

arcos que tienden y realizan al completo la experiencia mesiánica del tiempo. Ciertamente, de lo que se trata es sólo de una recapitulación sumaria: Dios no es todavía «todo en todos» como lo será en el *éschaton* (donde no habrá ya repetición alguna). Pero esta recapitulación mesiánica es tanto más decisiva cuanto que es justamente a través de ella como los eventos del pasado adquieren su verdadero significado y se transforman, por así decirlo, en hechos que van a ser salvados (Ef 1,3-14, pasaje del que forma parte el versículo 10, está enteramente dedicado a la exposición del «anuncio de la salvación»: *euaggélion tes soterías*).

Recuerdo y salvación

Ocurre aquí como en esa visión panorámica de la propia vida que dicen que tienen los moribundos, en la cual, en un instante, ven desfilar ante sus propios ojos su existencia entera en un sumario vertiginoso. Como en este caso, también en la recapitulación mesiánica se halla en cuestión algo así como un recuerdo, pero se trata de un recuerdo particular que tiene que ver únicamente con la economía de la salvación (pero, ¿no se puede decir esto mismo de todo recuerdo?). El recuerdo aparece aquí como una propedéutica y una anticipación de la salvación. Y al igual que sólo en el recuerdo, el pasado —al liberarse de la remota extrañeza de lo vivido— se transforma por vez primera en mi pasado, así, en la «economía de la plenitud de los tiempos» los hombres se apropian de su historia, y lo que en otro tiempo había ocurrido a los judíos se reconoce ahora como figura y realidad de la comunidad mesiánica. Y así como en el recuerdo el pasado se torna posible de algún modo —lo que estaba completo se hace incompleto; y lo incompleto, completo— del mismo modo, en la recapitulación mesiánica, los hombres se preparan a decir por siempre adiós al recuerdo en la eternidad, que no conoce pasado ni repetición.

Por ello, la representación común que ve el tiempo mesiánico como orientado únicamente hacia el futuro es falsa. Estamos habituados a que nos digan repetidas veces que en el momento de la salvación es preciso mirar al futuro y a lo eterno. Por el contrario, para Pablo recapitulación, *anakephalaíosis*, significa que *ho nyn kairós*, el tiempo presente, es una contracción del pasado y del presente, y que, en la instancia decisiva, debemos arreglar cuentas sobre todo con el pasado. Pero esto no significa obviamente apego o nostalgia; al contrario, la recapitulación del pasado es también un juicio sumario realizado sobre éste.

Esta doble orientación del tiempo mesiánico permite también comprender la singular fórmula por medio de la cual expresa Pablo su tensión mesiánica: *epekteinómenos*. Después de haber evocado su pasado de fariseo y de judío según la carne, escribe: «Hermanos, no mantengo que me haya alcanzado todavía a mí mismo; una cosa, sin embargo: por una parte me olvido de las cosas de atrás; por otra, *epekteinómenos* [me extendiendo] hacia las cosas de delante». Las dos preposiciones contrarias *epí* («sobre», «hacia») y *ek* («de») situadas delante de un verbo que significa «estar en tensión», «extender», expresan el doble movimiento del gesto paulino: la tensión hacia lo que está delante sólo puede producirse desde, o partir de, lo que está detrás: «Olvidando el pasado, y por ello y sólo a partir de ello tendiendo al futuro». Por este motivo, preso de esta doble tensión, Pablo no puede comprenderse o alcanzarse a sí mismo, ni estar completo o perfecto; sólo puede comprender su propio ser comprendido (por el mesías): «No que lo tenga ya alcanzado o que yo sea perfecto, sino que intento aprehenderlo, habiendo sido yo mismo aprehendido (alcanzado/comprendido) por el mesías» (Ef 3,12).

El poema y la rima

Desearía ahora mostrarles algo así como un ejemplo concreto, o más bien una especie de modelo en miniatura de la estructura del tiempo mesiánico, que hemos intentado obtener del texto paulino. Este modelo podrá quizá sorprenderles, pero creo que la analogía estructural que presenta no es de hecho impertinente. Se trata del poema. O mejor, de la estructura poética que representa —en la poesía moderna y en particular en la lírica románica de los orígenes— la institución de la rima.

La rima —que en la lírica clásica aparece sólo ocasionalmente— se desarrolla en la poesía latina cristiana a partir del siglo IV hasta llegar a ser después en la lírica de las lenguas románicas un principio constructivo esencial. Dentro de la variedad de las formas métricas románicas, escogeré una forma particular, la sextina, que ejemplificaremos por medio de su arquetipo más prestigioso, la sextina *Lo ferm voler qu'el cor m'intra* de Arnaldo (Arnaut) Daniel. Antes de comenzar la lectura, avanzo una observación que concierne a la estructura temporal de la poesía lírica en general, sobre todo cuando se encarna en una forma métrica dada: el soneto, la oda, la sextina, etc. Una poesía es en este sentido algo de lo que desde el principio se sabe que tendrá un fin, que se concluirá necesariamente en un cierto punto —14 versos si se trata de un soneto— con algún posible retraso, tres versos en el caso de que el soneto tenga, como se dice, una coda o estrambote.

El poema es, pues, un organismo o un artificio temporal que

tiende desde el inicio hacia su propio fin..., existe por así decirlo una escatología interna en el poema. Pero, durante el tiempo más o menos breve de su duración, el poema tiene temporalidad específica e inconfundible; tiene su propio *tempo*. Y es aquí donde la rima —en el caso de la sextina, la palabra-rima— entra en juego.

La sextina tiene de hecho un rasgo particular, a saber, que en ella la rima se modifica en el sentido de que el retorno regular de la homofonía de las sílabas finales es sustituido por la reaparición —según un orden complicado, pero regular— de las seis palabras-rima que concluyen cada verso de las seis estrofas. Y, al final, una *tornada* recapitula las palabras-rima combinándolas en tres versos.

Leamos el ejemplo:

*Lo ferm voler qu'el cor m'intra
no m pot ges becs escoissendre ni ongla
de lauzengier qui pert per mal dir s'arma;
e pus no l'aus batr'ab ram ni ab verja,
sivals a frau, lai on non aurai oncle,
jauzirai joi, en vergier o dins cambra*

El firme querer que en mi corazón entra
aniquilar no puede pico ni uña
del maldiciente, que por mal hablar pierde su alma;
y pues no oso golpearlo con rama o verga,
al menos en secreto, allí donde no haya tío
placer tendré en vergel o cámara.

*Quan mi sove de la cambra
on a mon dan sai que nulhs om non intra
—ans me son tug plus que fraire ni oncle—
non ai membre no'm fremisca, neis l'ongla,
aissi cum fai l'ensans devant la verja:
tal paor ai no'l sia prop de l'arma.*

Cuando recuerdo la cámara
donde, a mi pesar, sé que nadie entra
—pues todo es para mí más que hermano o tío—
no hay miembro que en mí no tema, ni uña;
así como le ocurre al niño ante la verga:
tal pavor tengo de no estar cerca de su alma.

*Del cors li fos, non de l'arma
e cossentis m'a celat dins sa cambra,
que plus mi nafra'l cor que colp de verja,
qu'ar lo sieus sers lai ont ilh es non intra:*

*de lieis serai aisi cum carn e on gla
e non creirai castic d'amic ni d'oncle.*

De su cuerpo lo fuera, no de su alma,
y consienta en recibirme secretamente en su cámara
pues me hiere el corazón más que golpe de verga
el que su siervo allí, donde ella está, no entre:
para ella seré como carne y uña
y no seguiré consejo de amigo o tío.

*Anc la seror de mon oncle
non amei plus ni tan, per aquest'arma,
qu'aitan vezis cum es lo detx de l'ongla,
s'a lieis plagues, volgr'esser de sa cambra;
de me pot far l'amors qu'ins el cor m'intra
miels a son vol c'om fortz de frevol verja.*

Ni a la hermana de mi tío
amé más ni tanto, ipor esta alma!
pues, como es el dedo cercano a la uña,
así, si le pluguiere, cercano estar quisiera de su cámara:
de mí puede hacer el amor que en el corazón me entra,
con su voluntad un hombre fuerte de frágil verga.

*Pus florir la seca verja
ni de n'Adam foron nebot e oncle
tan fin'amors cum selha qu'el cor m'intra
non cug fos anc en cors no neis en arma:
on qu'eu estei, fors en plan o dins cambra;
mos cors no's part de lieis tun cum ten l'ongla.*

Pues cuando floreció la seca verga
y de Adán surgieron sobrino y tío,
un amor tan fino como el que en mi corazón entra
nunca pensé que hubiere jamás ni en cuerpo o alma:
donde ella esté, fuera en la plaza, o en la cámara,
mi corazón no se aparta de ella como (la carne) de la uña.

*Aissi s'empren e s'enongla
mos cors en lieis cum l'escors'en la verja,
qu'illh m'es de joi tors e palais e cambra;
e non am tan paren, fraire ni oncle,
qu'en Paradis n'aura doble joi m'arma,
si ja nulhs hom per ben amar lai intra.*

Así se afirma y se fija cual uña
mi corazón por ella, como la corteza a la verga.

Ella es para mí gozo, torte, palacio y cámara
y no amo más a pariente, hermano o tío.
Y en el Paraíso doble gozo tendrá mi alma
si algún hombre por bien amar allí entra.

*Arnaut tramet son cantar d'ongl'e d'oncle
a Gran Desiei, qui de sa verj'a l'arma,
son cledisat qu'apres dins cambra intra.*

Arnaldo compuso este cantar de uña y tío
para el Gran Deseo, quien de su verga tiene el alma,
su conclusión: que finalmente en la cámara entra.

El orden que gobierna la repetición de la rima es, como pueden ver, la denominada *retrogradatio cruciata*, una alternancia de inversión y progresión, por la cual la última palabra-rima de una estrofa se sitúa en la primera línea de la siguiente; la primera se desliza a la segunda línea; la penúltima al tercer puesto, la segunda al cuarto, etc., de modo que si el movimiento continuase más allá de seis estrofas, la séptima repetiría el mismo orden que la primera. Sin embargo, no es tanto la intrigante numerología la que —al menos por ahora— nos interesa cuanto la estructura temporal que pone en funcionamiento la sextina con este sistema. Porque la secuencia de los 39 versos (36 + 3) —que podría disponerse idealmente según una sucesión perfectamente homóloga al tiempo cronológico lineal— se escande, por el contrario, y se anima por medio del juego alternante de las palabras-rima, de modo que ninguna de ellas repite o recuerda a otra palabra-rima (o mejor, a sí misma como si fuera otra) en las estrofas precedentes aunque, a la vez, anuncia su propia repetición en las sucesivas. Por medio de este complicado va y viene, dirigido a la vez hacia delante y hacia atrás, la secuencia cronológica del tiempo homogéneo lineal se transforma completamente para recomponerse en constelaciones rítmicas, ellas mismas en movimiento. Sin embargo, no existe aquí otro tiempo que, procedente de no se sabe dónde, sustituye al tiempo cronológico. Al contrario: es este mismo tiempo que, por medio de sus más o menos recónditas pulsaciones internas, se organiza para dar lugar al tiempo del poema. Hasta que, justo en el momento del final, cuando el movimiento «retrógrado cruzado» se ha completado y el poema parece condenado a repetirse, la *tornada* retoma y recapitula las palabras-rima en una nueva secuencia que exhibe a la vez su singularidad y su secreta conexión.

Creo que ahora han entendido ustedes perfectamente en qué sentido he propuesto la sextina como modelo en miniatura del tiempo mesiánico. La sextina —y en este sentido todo poema— es una má-

quina soteriológica que, por medio de un complicado mecanismo (*mechané*) de anuncios y utilidades de las palabras-rima —que corresponden a las relaciones tipológicas entre pasado y presente—, transforma el tiempo cronológico en tiempo mesiánico. Y como éste no es otro tiempo respecto al cronológico y a la eternidad sino la transformación que el tiempo sufre haciéndose un resto, del mismo modo el tiempo de la sextina es la metamorfosis que el tiempo sufre en cuanto tiempo del fin, en cuanto *tiempo que el poema nos proporciona para concluir*.

Lo más sorprendente es —al menos en el caso de la sextina— que la analogía estructural no parece ser casual. Los estudiosos modernos han redescubierto la importancia de las relaciones numerológicas en la poesía medieval. Así, la relación evidente de la sextina con el número seis ha sido puesta en relación oportunamente (Durling y Martínez, 270) con el significado particular que este número tiene con el relato de la creación. Ya Honorio de Autun subrayaba en un dístico la importancia del día sexto —en el cual tienen lugar la creación y la caída del hombre— y de la sexta edad del mundo, en la cual se lleva a cabo la redención: «*sexta namque die Deus hominem condidit, sexta aetate, sexta feria, sexta hora eum redemit*», «pues en el sexto día creó Dios al hombre, y en la sexta edad, en el día sexto, a la hora sexta, lo redimió». En Dante, la «hora sexta» se refiere explícitamente a las seis horas de Adán en el paraíso (*Divina Comedia, Paraíso XXVI, 141-142*): «De la prim'ora a quella che seconda / come' l sol muta quadro, l'ora sesta», «desde la primera hora a la que sigue, cuando el sol muda el cuadrante, la hora sexta», y su uso de la sextina en las rimas pétreas se colorea así de un significado soteriológico (Adán es el tipo del mesías). El movimiento de la sextina por medio de sus seis estrofas repite lo de los seis días de la creación, y a su vez articula su relación con el sábado (la *tornada*) como cifra o figura del cumplimiento mesiánico del tiempo. Se diría que Arnaut, como el autor del *Génesis Rabbah*, no considera el sábado como un día homogéneo a los otros, sino más bien como la recapitulación y abreviación mesiánica (la *tornada* en tres versos recapitula la estructura de todo el poema) de la historia de la creación. Por ello, la sextina no puede concluir verdaderamente; su fin, por así decirlo, falta, como falta la séptima estrofa.

Quizás estas consideraciones puedan arrojar alguna luz sobre el problema del origen de la rima en la poesía europea, una cuestión sobre la que los estudiosos se hallan muy lejos de alcanzar ni siquiera la sombra de un acuerdo. El libro de Eduard Norden que tuvimos ocasión de citar a propósito del estilo de Pablo, *Die antike Kunstprosa* [La prosa artística antigua] contiene un apéndice largo e intere-

santísimo sobre la historia de la rima. Según Norden —que trata la antigua cuestión de qué pueblo «inventó» o introdujo la rima en la poesía occidental moderna (según W. Meyer, la rima tendría orígenes semíticos)— la rima nace en la retórica clásica, en particular a partir de los *homoiooteleuta* [terminaciones iguales] que subrayaban la figura llamada paralelismo. La retórica denominada «asiática», a la que Norden dedica gran parte de sus análisis, dividía el período en breves *commata* o *cola*, que se articulaban y conectaban a su vez por medio de la repetición de la misma estructura sintáctica. Y justamente en el ámbito de esta repetición paralela de los *cola* es donde vemos aparecer por vez primera algo parecido a una rima, que unía ulteriormente los miembros contrapuestos por medio de la rima consonántica de las sílabas finales de las últimas palabras (*homoiooteleuta*).

Es ésta una teoría interesante y, a la vez, no privada de una cierta ironía, porque hace derivar de la prosa una institución que estamos habituados a asociar exclusivamente con la poesía. Pero la teoría nada nos dice sobre las razones por las cuales una figura retórica de la prosa, absolutamente secundaria, fue traspuesta y absolutizada hasta llegar a constituir una entidad poética decisiva en todos los sentidos. Ya les he dicho que la rima aparece en la poesía latina cristiana del final de la época imperial y se desarrolla progresivamente hasta asumir, en los umbrales de la Edad Moderna, la importancia que nos es familiar. Georges Lote, en su extraordinaria *Histoire du vers français*, cita entre los primerísimos ejemplos de poesía rimada una composición de san Agustín, un autor, como saben ustedes, particularmente sensible al problema del tiempo. En este poema, dirigido contra los donatistas, aparecen rimas propias y auténticas justo en el punto en el que Agustín utiliza la parábola evangélica que compara el reino de los cielos a una red marina (Lote, 38). Y cuando este autor quiere citar una composición poética en la que la rima se ha transformado en un principio consciente de organización formal, el ejemplo que presenta concierne justamente a la *hora novissima* [la última hora] del evento mesiánico (98):

*Hora sub hac novissima
mundi petivit infima,
promissus ante plurimis
propheticis oraculis.*

En esta ultimísima hora
[Cristo] se dirigió a las partes ínfimas del mundo,
tras haberlo prometido antes
por medio de muchos oráculos proféticos.

Pero hay más. Los estudiosos de la poesía latina cristiana han notado que ésta organiza su relación con la Sagrada Escritura según una estructura tipológica. A veces, como en los dísticos epianalécticos (dísticos sobre una *lexis* o dicho anterior) de Sedulio y Rabano Mauro, esta estructura tipológica se traduce en una estructura métrica en la cual el tipo y el antitipo se corresponden por medio del paralelismo entre dos hemistiquios (la primera mitad del verso A corresponde a la segunda mitad del verso B).

Llegados a este punto habrán comprendido la hipótesis que intento sugerir, aunque debería ser entendida más bien como un paradigma epistemológico que como una hipótesis histórico-genética: la rima nace en la poesía cristiana como transcodificación métrico-lingüística del tiempo mesiánico, estructurado según el juego paulino de las relaciones tipológicas y de la recapitulación. Pero el texto mismo de Pablo —sobre todo si está dispuesto, como hacen ciertas ediciones, por *stichoi*, es decir, por unidades sintagmáticas no muy diversas de los *cola* y *commata* de la retórica clásica— se revela enteramente como animado por un juego inaudito de rimas internas, de aliteraciones y de palabras-rima. Norden señala que Pablo se sirve tanto del paralelismo formal de la prosa artística griega como del paralelismo semántico de la prosa y poesía semítica; y ya Agustín, que leía sin embargo al Apóstol en latín, había advertido el uso paulino de «la figura que los griegos llaman *klimax* y los latinos *gradatio*... que se produce cuando se relacionan alternativamente palabras y sentido» (Agustín, 266). Jerónimo —quien como exegeta de Pablo es de poco valor e incluso malévol— como traductor, por el contrario, entiende muy bien el valor de la rima de los *homoiooteleuta*, que se esfuerza por mantener a toda costa. Pablo lleva al extremo el paralelismo, las antítesis y las homofonías de la retórica clásica y de la prosa hebrea, pero el desmenuzamiento del período en esticos breves y apretados, articulados y escandidos por la rima, alcanza en él una altura desconocida tanto en la prosa griega como en la semítica, que parece proceder de una exigencia interna y de una motivación singular.

Les ofreceré tan sólo algunos ejemplos. El primero es el pasaje sobre el *hos me*, que hemos comentado ampliamente. Una traducción, incluso fiel, no rinde justicia a la estructura por así decir prosódica del original:

Kai oi klaífontes
hos me klaífontes,
kai oi chaífontes
hos me chaífontes,
kai oi agorázontes,

Los que lloran
 como no llorando,
 y los que se alegran
 como no alegrándose,
 y los que compran

<i>hos me katéchontes,</i>	como no comprando,
<i>kai oi chrómenoi ton kosmon</i>	y los que utilizan el mundo
<i>hos me katachrómenoi.</i>	como no utilizándolo (1 Cor 7,29-30).

Y también en la misma primera carta a los Corintios (15,42-44):

<i>Speiretai en phthorá</i>	Se siembra en corrupción
<i>egeiretai en aphtharsía</i>	se resucita en incorrupción,
<i>speiretai en atimía</i>	se siembra en deshonor,
<i>egeiretai en doxe,</i>	se resucita en honor,
<i>speiretai en astheneía</i>	se siembra en debilidad
<i>egeiretai en dynámei</i>	se resucita en poder,
<i>speiretai soma psychikón</i>	se siembra un cuerpo animado,
<i>egeiretai soma pneumatikón.</i>	se resucita un cuerpo espiritual.

Y en la segunda carta a Timoteo (4,7-8), en donde la vida misma del Apóstol, cerca ya de su final, parece rimar consigo misma (Jerónimo parece advertirlo, ya que en su traducción multiplica la rima: *bonum certamen certavi / cursum consummavi / fidem servavi*):

<i>Ton kalón agóna egónismai,</i>	Competí en noble competición
<i>ton drómon tetéleka,</i>	concluí la carrera,
<i>ten pistin tetéleka,</i>	guardé la fe,
<i>loipón apókeitai moi</i>	por lo demás me aguarda
<i>ho tes dikaiosýnes stéphanos</i>	la corona de la justicia.

La rima —y ésta es la hipótesis con la que desearía concluir nuestra exégesis del tiempo mesiánico— entendida en sentido amplio, como articulación de la diferencia entre serie semiótica y serie semántica, es el legado mesiánico que Pablo deja en herencia a la poesía moderna, y la historia y el destino de la rima coinciden en la poesía con la historia y el destino del anuncio mesiánico. En qué medida hay que entender esto al pie de la letra, en qué sentido no se trata simplemente de una secularización, sino de un verdadero y propio legado teológico que la poesía asume a beneficio de inventario, lo prueba un solo ejemplo más allá de toda duda. Cuando Hölderlin, en los umbrales del nuevo siglo, elabora su doctrina del ocaso de los dioses —y en particular del último dios, el Cristo—, entonces, en el punto en el que asume esta nueva *ateología*, la forma métrica de su lírica se descompone hasta perder en los últimos himnos toda identidad reconocible. El ocaso de los dioses forma un todo compacto con la desaparición de la forma métrica cerrada; la *ateología* se hace inmediatamente *aprosodia*.

Quinta jornada

EIS EUAGGÉLION THEOÛ

En la terminología de un autor la jerarquía de los signos gramaticales no tiene importancia, y una partícula, y hasta un signo de puntuación, puede adquirir el rango de *terminus technicus* no menos que un sustantivo. M. Puder ha señalado la importancia estratégica del adverbio *gleichwohl*, «igualmente», en Kant; con la misma razón se podría señalar la función decisiva que tiene en Heidegger tanto el adverbio *schon*, «ya», como el guión en expresiones *In-der-Welt-sein*, «estar-en-el-mundo», o *Da-sein*, «estar-ahí»: el guión es el más dialéctico de los signos de puntuación, porque sólo une en la medida que separa.

No sorprende, pues, que en Pablo la preposición *eis*, que en griego indica en general el movimiento hacia cualquier cosa, pueda adquirir un carácter terminológico. El Apóstol se sirve de ella para expresar de hecho la naturaleza de la fe en fórmulas como *pisteúein eis* —o *pistis eis*— *christón Iesoûn* (que a través de la versión de Jerónimo se ha convertido en nuestros «creer en» o «fe en»). Pero como más tarde analizaremos este uso específico paulino al tratar del término *euaggelion*, dejamos para ese momento toda consideración ulterior.

Euaggélion

Euaggélion (como el hebreo *besorá*; aunque en la Biblia hebrea y en los Setenta se encuentran sobre todo las formas verbales de *bsr* y *euaggelizesthai*) significa la «buena nueva», el «alegre mensaje» anunciado por el *euáγγελos*, el mensajero de la alegría. El vocablo indica tanto el acto del anuncio como su contenido. Por ello, con una falta de distinción absoluta entre los dos sentidos, Pablo utiliza dos veces,

en la carta a los Romanos (2,16; 16,25), la fórmula «según mi buena nueva» (*katá to euaggélion emou*). Sólo más tarde, cuando comenzó a formarse el canon de las Escrituras, se identificó el término con un texto escrito. De este modo, ya Orígenes siente la necesidad de precisar la diferencia, justo a propósito de la fórmula paulina *katá to euaggélion emou*: «En los escritos de Pablo», escribe, «no encontramos un libro denominado *euaggélion*, sino que todo lo que él proclamó y dijo era *euaggélion*, anuncio» (Orígenes, 1993, 73). De este mismo período procede el dicho de Rabbí Meir, quien con un juego de palabras entre el griego y el hebreo llama *awen gillaion*, «el margen de la desdicha», al *euaggélion* cristiano, lo que sólo es comprensible si el *euaggélion* indicaba ya un libro.

Como el apóstol se distingue del profeta, así la estructura temporal implícita en su *euaggélion* lo hace de la estructura de la profecía. El anuncio no se refiere a un evento futuro, sino a un hecho presente. «*Euaggélion*», escribe Orígenes, «es un discurso (*logos*) que contiene la presencia (*parousía*) de un bien para el creyente, o bien un discurso que anuncia que un bien adquirido está presente (*pareinai*)» (75). Esta definición expresa perfectamente el nexo entre anuncio-fe-presencia (*euaggélion-pistis-parousía*) que trataremos de comprender. El problema del significado del término *euaggélion* no puede separarse del significado del vocablo *pistis*, «fe», y de la *parousía* que él implica. ¿Qué es un discurso, *logos*, capaz de operar una presencia en el que lo escucha?

En este sentido toda la carta a los Romanos no es más que una paráfrasis del término *euaggélion* que aparece en el *incipit*, y que a la vez coincide con el contenido del anuncio. Así, la carta representa la imposibilidad de distinguir entre el anuncio y su contenido. Cuando los diccionarios teológicos modernos observan que en Pablo el «*euaggélion* como promesa de salvación une conjuntamente la concepción teológica de una *palabra que promete* con la de un *bien que es el objeto de una promesa*», lo que hay que pensar justamente es el sentido de esta coincidencia. Medirse con el *euaggélion* significa necesariamente adentrarse en una experiencia del lenguaje, en la cual el texto de la carta se confunde totalmente con el anuncio, y éste con el bien anunciado.

Pistis es el nombre que Pablo otorga a esta zona de indiferencia. Inmediatamente después del prescripto de la carta, Pablo define la relación esencial entre *euaggélion* y *pistis* en los siguientes términos: «El anuncio es poder (*dýnamis*) para la salvación para todo el que cree (*panti to pisteuonti*)» (Rom 1,16). Esta definición parece implicar que el anuncio —en cuanto *dýnamis*, potencialidad (*dýnamis* significa

tanto potencia como posibilidad)— tiene necesidad para ser eficaz del complemento de la fe («para todo el que cree»). Pablo conoce perfectamente la oposición —típicamente griega: categoría lingüística y de pensamiento a la vez— entre potencia (*dýnamis*) y acto (*enérgeia*), y se refiere a ella en otros lugares (Ef 3,7: «según la *enérgeia* de su *dýnamis*»; Flp 3,21: «según la *enérgeia* del *dýnasthai*», «según el acto de [su] poder»). Además el Apóstol une repetidas veces fe y *enérgeia*, ser en acto: la fe es así por excelencia un *energúmeno* (gr. *energouménē*) respecto a la potencia, principio de actualidad y de operación (Gál 5,6: «*pistis di' agápes energouménē*», «fe que opera por medio del amor»; Col 1,29: «según la *enérgeia* del mesías que opera [*energouménē*] en mi potencia»). Pero para Pablo este principio no es algo externo al anuncio, sino que es precisamente lo que en él muda la potencia en acto (Gál 3,4: «lo que en vosotros muda la potencia en acto [*energôn dýnameis*] proviene de haber prestado oídos a la fe») y puede por tanto ser presentado como el contenido mismo del anuncio (Gál 1,23: «él [Pablo] anuncia ahora la fe [*euaggelizetai ten pistin*]»). Lo que se anuncia es la fe que muda en acto la potencia del anuncio. La fe es pasar a acto; es la *enérgeia* del anuncio.

Plerophoría

El *euaggélion* no es en realidad simplemente un discurso, un *logos* que dice algo de algo, independientemente del contenido de su enunciación y del sujeto que la oye. Por el contrario, «nuestro anuncio no se ha realizado sólo por medio de un discurso (*en logo*), sino también en potencia y en mucha *plerophoría*» (1 Tes 1,5). *Plerophoría* no significa simplemente «convicción», en el sentido de un estado de ánimo interior, ni tampoco, como alguno ha sugerido, «abundancia de actividad divina». El vocablo es claro etimológicamente: *pleros* significa «lleno, completo» y *phoréo* es el frecuentativo de *phero*, y significa «llevar frecuentemente» o, en pasiva, «ser transportado violentamente». El compuesto significa, pues, «llevar a la plenitud» y, en pasiva, «ser llevado a la plenitud», «adherirse plenamente a algo», sin que haya huecos..., y en este sentido, «estar convencido» (en el sentido no psicológico, sino ontológico que Michelstaedter otorga al término «persuasión»). El anuncio no es un *logos* vacío en sí mismo, que puede, sin embargo, ser creído o verificado. Nace (*egenéthe*) en la fe de quien lo profiere y de quien lo escucha y sólo vive en ella. La implicación recíproca entre anuncio, fe y *plerophoría* se refuerza en Rom 4,21, donde el Apóstol parece casi acercarse a la consciencia

de que la promesa tiene implícitamente un poder específico performativo (*epaggelia*, vocablo del que Pablo subraya en el prescripto su conexión etimológica con *euaggélion*: *euaggélion ho proeppegeílato*: «el anuncio que ha sido preanunciado», es decir, prometido [1,1-2]). La fe consiste en tener la plena persuasión de la necesaria unidad de promesa y realización: «[Abrahán] estaba firmemente persuadido de que poderoso es Dios para cumplir lo que ha prometido...» (Rom 4,21). El anuncio es la forma que toma la promesa en la contracción del tiempo mesiánico.

Nomos

La comprensión del significado del término *euaggélion* implica en este sentido la intelección también de los vocablos *pistis* [fe] y *epaggelia* [promesa]. Por otra parte, el tratamiento paulino de la fe y de la promesa se desarrolla en un contrapunto tan estrecho con una crítica de la ley, que puede decirse que las aporías y las dificultades ahí implicadas coinciden íntegramente con las aporías y dificultades de su crítica a la ley (*nomos*), y que sólo esclareciendo esta cuestión se puede entrar en la otra. El carácter aporético del tratamiento paulino del problema de la ley ha sido señalado ya desde los más antiguos comentarios, en particular por Orígenes, que fue el primero en comentar sistemáticamente la carta a los Romanos. Antes de él hay dos siglos de enigmático silencio, apenas interrumpido por algunas citas, no siempre favorables. Después de él comienza la desmesurada floración de comentarios, sea en griego —Juan Crisóstomo, Dídimo el ciego, Teodoreto de Ciro, Teodoro de Mopsuesta, Cirilo de Alejandría, etc.—, o en latín: el primero fue Mario Victorino, un escritor aburridísimo (Hadot no se perdonó jamás el haberle dedicado veinte años de su vida), pero que como mediador entre la cultura griega y la cristiana desarrolló una función fundamental. Orígenes —quien como teórico de la interpretación es insuperable— había aprendido de un rabino, como él mismo nos informa, a comparar los textos de la Escritura con la multitud de habitaciones de una casa, cada una de las cuales está cerrada con llave; sobre cada cerradura hay una llave, pero alguien se divirtió cambiándolas, por lo que éstas no se corresponden ya a la puerta en la que se encuentran. Pero ante la oscuridad del tratamiento paulino de la ley en la carta a los Romanos, Orígenes siente la necesidad de complicar aún más el apólogo rabínico y compara el texto a un palacio real lleno de magníficas estancias en algunas de las cuales hay otras puertas escondidas. Puesto que el Apóstol, al componer su escrito, entra por

una puerta y sale por otra sin dejarse ver («per unum aditum ingressus per alium egredi», «tras haber entrado por uno de los accesos sale por otro», reza la mala traducción de Rufino, pero el original se perdió [Orígenes 1993, 42]), no conseguimos entender el texto, y tenemos la impresión de que al hablar de la ley Pablo cae en contradicciones. Un siglo después, Ticonio —un personaje extremadamente interesante, cuyo *Liber regularum* [Libro de las reglas] es mucho más que el primer tratado sobre la interpretación de las Escrituras—, tras equiparse de «llaves y lámparas» (Ticonio, 3) para abrir e iluminar los secretos de la tradición, dedicaba la más larga de sus *Regulae* justamente a las aporías del tratamiento paulino y a la aparente contradicción entre promesa y ley que contiene.

Los términos del problema son conocidos. Tanto en la carta a los Romanos, como en Gálatas, Pablo contrapone *epaggelía* y *pistis*, por una parte, y *nomos*, por otra. Para él, de lo que se trata es de situar fe, promesa y ley en relación con el problema decisivo del criterio de la salvación, según la afirmación perentoria de Rom 3,20: «Ninguna carne será justificada ante Dios por las obras de la ley», y en 3,28: «Mantenemos, pues, que el ser humano se justifica por la fe sin las obras de la ley». Pablo se deja arrastrar aquí a formulaciones fuertemente antinomísticas hasta afirmar que «cuanto dice la ley... lo dice para que toda boca enmudezca y el mundo entero se reconozca culpable ante Dios», y que la ley no ha sido dada para la salvación, sino «para que se conozca (*epignosis*, «conocimiento *a posteriori*») el pecado» (Rom 3,19-20).

Abrahán y Moisés

En este sentido, poco después, Pablo contrapone la promesa a la ley y —más claramente aún en la carta a los Gálatas— presenta a Abrahán, por así decirlo, contra Moisés mismo. «No por la ley, sino por la justicia de la fe fue hecha a Abrahán y a su posteridad la promesa de ser heredero del mundo» (Rom 4,13). La promesa hecha a Abrahán es genealógicamente anterior a la ley mosaica, la cual —según la cronología hebrea— vino sólo cuatrocientos treinta años después, por lo que no puede revocarla.

La ley, que llega cuatrocientos treinta años más tarde, no invalida un pacto firmado por Dios, haciendo inoperante la promesa; si la herencia procediera de la ley, ésta no vendría ya de la promesa. Por el contrario, Dios concedió la gracia a Abrahán mediante la promesa. ¿Para qué entonces la ley? Fue otorgada en razón de las transgresiones,

hasta que llegara la descendencia a quien iba destinada la promesa (Gál 3,17-18).

El antagonismo entre *eppagellá-pistis* y *nomos* parece oponer aquí dos principios totalmente heterogéneos. Sin embargo, la cuestión no es tan simple. Ante todo Pablo —ciertamente no sólo por sagacidad estratégica— tiende a reforzar la santidad y bondad de la ley («La ley es santa y el mandamiento es santo, justo y bueno» [Rom 7,12]). Además el Apóstol parece neutralizar en muchos momentos la antítesis misma para articular una relación más complicada entre promesa-fe y ley. Así en Rom 3,31, Pablo atenúa —aunque en la forma de una interrogación retórica— su talante antinomístico: «¿Hacemos, pues, inoperante la ley por medio de la fe? ¿De ningún modo! Más bien la afianzamos». Y en Gál 3,11-12 el Apóstol parece excluir aporéticamente una sujeción jerárquica de la ley respecto a la fe:

Queda claro que nadie es justificado ante Dios por medio de la ley, puesto que «el justo vivirá por la fe». Sin embargo, la ley no procede de la fe, sino que «quien practicare sus preceptos vivirá por ellos».

La cita mixta de Ab 2,4 («el justo vivirá por la fe») y de Lv 18,5 (Dios dice a Moisés: «Habla a los hijos de Israel y diles... Cumplid mi ley y mis preceptos, y caminad tras ellos, y quien los cumpla vivirá por ellos») sugiere aquí no tanto una oposición o una relación de subordinación jerárquica entre ley y fe cuanto una relación más íntima, casi como si se implicasen y se confirmasen mutuamente, tal como había observado Ticonio (*invicem firman*).

Tratemos de urdir más de cerca los términos de esta aporía en el texto paulino sobre los que tanto se ha discutido. Es conocido que *nomos* en el judeo-greco de los Setenta y de Pablo es un término genérico que tiene muchos significados. Por ello tiene cuidado Pablo de precisar muchas veces el sentido en el que *nomos* aparece contrapuesto a *eppagellá* y a *pistis*: se trata de la ley en su aspecto prescriptivo y normativo, que él denomina *nomos ton entolón*, «la ley de los mandamientos» (Ef 2,15) —*entolé* es en los Setenta la traducción del hebreo *miswá*, precepto legal; recuerden las 613 *miswoth* que todo judío debe observar!—, o también *nomos ton ergon*, «ley de las obras» (Rom 3,27-28), es decir, de los hechos realizados para observar los preceptos. La antítesis afecta, pues, a *eppagellá* y *pistis* de una parte, y de la otra no simplemente a la Torá, sino a su aspecto normativo. Por ello Pablo, en un pasaje importante (Rom 3,27) puede contraponer un *nomos písteos*, una «ley de la fe» al *nomos ton ergon*, «ley de las obras»: la antinomia no concierne a dos principios sin re-

lación alguna y heterogéneos de hecho, sino a una oposición interna al *nomos* mismo, la oposición entre un elemento normativo y otro de promesa. Hay en la ley algo que excede constitutivamente la norma y es irreducible a ella, y es a este exceso y a esta dialéctica interna de la ley a la que Pablo se refiere por medio del binomio *epaggelia* (cuyo correlato es la fe)/*nomos* (cuyo correlato son las obras). En el mismo sentido, en 1 Cor 9,21, después de haber dicho que se ha hecho *hos ánomos*, «como sin la ley», para aquellos que están sin la ley (es decir, los gentiles, los *gojim*), Pablo corrige inmediatamente esta afirmación precisando que él no está *ánomos theoù*, «fuera de la ley de Dios», sino *énomos christoû*, en la «ley del mesías». La ley mesiánica es la ley de la fe, y no simplemente la negación de la ley: pero ello no significa que se trate de sustituir las antiguas *miswoth* por nuevos preceptos, se trata más bien de oponer un aspecto no normativo de la ley a otro normativo.

Katargein

Si esto es verdad, ¿cómo debemos entender este aspecto no normativo de la ley? Y ¿cuál es la relación entre estos dos aspectos del *nomos*? Comencemos por la respuesta a la segunda pregunta. Y ante todo una observación de carácter léxico. Para expresar la relación entre *epaggelia-pistis* y *nomos* —y más en general entre lo mesiánico y la ley— Pablo se sirve constantemente de un verbo, en el que debemos detenernos un poco porque he hecho casualmente a este propósito un descubrimiento que para un filósofo es cuando menos sorprendente. Se trata del verbo *katargéo*, una verdadera palabra clave del vocabulario mesiánico paulino (¡de las 27 ocurrencias del Nuevo Testamento 26 están en las Cartas!). *Katargéo* es un compuesto de *argós*, que procede a su vez del adjetivo *argós*, que significa «inoperante» «que no está en acción» (*a-ergos*), «inactivo». El compuesto significa, por tanto, «hago inoperante, desactivo, suspendo la eficacia» (o como sugiere el *Thesaurus* de Estéfano: «reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo», «hago *aergon*, hago cesar su obra, eliminar, abolir»). Como observaba ya Estéfano, el verbo es esencialmente neotestamentario y, además, como hemos ya señalado, sencillamente paulino. Hasta el Apóstol es muy raro (se encuentra en Eurípides a propósito de las manos que quedan inoperantes y en Polibio, en un pasaje que el léxico de la Suda glosa como *anenergéton einai*, «ser inoperante»; después de Pablo es muy frecuente en los Padres griegos (146 ocurrencias sólo en san Juan Crisóstomo), que

obviamente derivan del Apóstol y sólo indirectamente pueden servirnos para comprender el uso paulino. Antes de Pablo, y en un contexto que él no podía ignorar, es notable la utilización de la forma *argéo* en los Setenta, para traducir un verbo hebreo que significa el reposo del sábado (p. ej., en 2 Mac 5,25): no es ciertamente casualidad que en el vocablo con el que el Apóstol expresa el efecto del tiempo mesiánico sobre las obras de la ley resuene un verbo que significa la suspensión sabática de las obras.

Pueden ustedes encontrar en las concordancias del Nuevo Testamento las 22 ocurrencias del verbo *katargeîn* en el texto paulino, yo me limitaré a dar de ellas un muestreo significativo. Ante todo una consideración de carácter general sobre el significado del vocablo. Como hemos visto, este término (que Jerónimo vierte prudentemente con *evacuari*, «vaciar») no significa —como se puede leer a menudo en las traducciones modernas— «aniquilar», «destruir», o peor aún, en un diccionario reciente, «hacer perecer»: «El creador, además de su poderoso '¡Sea!', pronuncia también su poderoso '¡Perezca!' [*katargéo*, correspondiente negativo de *poiéo*, 'hacer']». El más elemental conocimiento del griego debería haber dado por sentado que el correspondiente positivo de *katargéo* no es *poiéo*, sino *energéo*, «hacer activo», «poner en acción». Tanto más que Pablo mismo juega con esta correspondencia en un pasaje significativo, con el que podemos comenzar nuestra ejemplificación:

Cuando estábamos en la carne, las pasiones del pecado habían sido puestas en acto por la ley en nuestros miembros para dar frutos de muerte. Ahora, por el contrario, hemos sido desactivados (*katargethêmen*, «hechos inactivos») respecto a la ley... (Rom 7,5-6).

Como muestra con claridad la oposición etimológica con *energéo*, *katargéo* indica la acción de salir del ámbito de la *enérgeia*, del acto (en pasiva: «no estar ya en acto», «estar en suspenso»). Pablo —lo hemos visto ya— conoce perfectamente la relación de oposición, típicamente griega, *dýnamis/enérgeia*, potencia/acto, con la que juega más veces. En esta relación, el tiempo mesiánico opera una inversión análoga a la que, según Scholem, caracteriza el *waw* inversivo: como, por efecto de esta acción, lo completo se hace incompleto y lo incompleto, completo, así la potencia pasa a acto y alcanza su fin (*telos*) no en la forma de fuerza o *ergon*, sino en la de debilidad, en la *asthêneia*. Pablo formula este principio de inversión mesiánica de la relación potencia-acto en el célebre pasaje en el que, cuando suplica al Señor que lo libere de la espina clavada en su carne, siente que Aquel le responde: «La potencia se cumple en la debilidad (*dýnamis en astheneia teleítai*)»

(2 Cor 12,9), reforzado en el versículo siguiente: «Cuando soy débil, entonces soy poderoso».

Asthéneia

¿Cómo debemos entender la finalidad (*telos*) de una potencia que se realiza en la debilidad? La filosofía griega conocía el principio según el cual la privación (*stéresis*) y la impotencia (*adynamia*) son de algún modo una especie de potencia («Toda cosa es potente bien por medio de la posesión de algo o bien por la privación de esa misma cosa» [Aristóteles, *Metafísica* 1019b 9-10]; «Toda potencia es impotencia respecto a lo mismo y según lo mismo» [1046a 32]). Para Pablo la potencia mesiánica no se agota en su obra, *ergon*, sino que permanece potente en ella en la forma de la debilidad. En este sentido, la *dýnamis* mesiánica es constitutivamente «débil». Pero justamente por medio de su debilidad es como puede realizar sus efectos: «Dios ha escogido lo débil del mundo para confundir a los fuertes» (1 Cor 1,27).

La inversión mesiánica de la relación potencia/acto tiene además otro aspecto. Como la potencia mesiánica se realiza y opera en la forma de la debilidad, así esta potencia ejerce su efecto en la esfera de la ley y sus obras no simplemente negándolas o aniquilándolas, sino desactivándolas, haciéndolas inoperantes, no-ya-en-obra. Y éste es el sentido del verbo *katargéo*: como en la ley (*nomos*) la potencia de la promesa se traspone en obras y en preceptos obligatorios, así, ahora, el tiempo mesiánico hace inoperantes estas obras, las restituye al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia. Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley.

Sólo en esta perspectiva son comprensibles las afirmaciones paulinas, según las cuales el mesías, por una parte, «hará inoperantes (*katargése*) todo Principado y toda Potestad y Poder» (1 Cor 15,24) y, por otra, constituye «el fin (*telos*) de la ley» (Rom 10,4). Se ha formulado aquí la cuestión —en verdad con poca inteligencia— de si *telos* significa «fin» o «cumplimiento». Sólo en cuanto el mesías hace inoperante al *nomos* (la ley), lo hace salir del acto y lo restituye a la potencia, puede ser visto como *telos*: a la vez fin y cumplimiento de la ley. Es posible llevar la ley a su cumplimiento sólo si esta ley ha sido restituida al estado de inoperabilidad de la potencia. Como se afirma en la originalísima perícopa de 2 Cor 3,12-13, el mesías es el *telos tou katargouménou*, el «cumplimiento de lo que ha sido desactivado», de lo que ha salido del acto..., es decir, desactivación y cumplimiento a la vez.

De aquí la ambigüedad de la frase de Rom 3,31, que constituye la piedra de escándalo de toda lectura de la crítica paulina a la ley: «¿Hacemos, pues, inoperante (*katargoumen*) la ley por medio de la fe? ¡De ningún modo! Hacemos firme (*histánomen*) la ley». Ya los primeros comentaristas señalaron que el Apóstol parece contradecirse aquí (*contraria sibi scribere*: Orígenes 1993,150): después de haber declarado muchas veces que el tiempo mesiánico hace inoperante la ley, en este pasaje parece que se afirma lo contrario. En verdad, es justamente el significado de su *terminus technicus* lo que el Apóstol trata de precisar aquí, refiriéndolo a su étimo. Lo que está desactivado, lo que ha sido sacado de su *enérgeia*, no está anulado por este hecho sino conservado y afirmado para su cumplimiento.

Existe un pasaje extraordinario de Juan Crisóstomo en el que analiza este significado doble del *katargeîn* paulino. Cuando el Apóstol usa este verbo (por ejemplo en la expresión *gnosis katargethêsetai*, 1 Cor 13,8), llama en realidad *katárgesis* no a la destrucción del ser (*aphánisis tes ousías*) sino al progreso hacia un estado mejor:

Esto significa el vocablo *katargeítai*, como el Apóstol nos lo explica más adelante. A fin de que, al oír esta palabra, no se crea que se trata de una destrucción total, sino de algún modo de un acrecentamiento y de un don hacia algo mejor, después de haber dicho *katargeítai* añade [1 Cor 13,9]: «En parte conocemos y en parte profetizamos; mas cuando venga lo perfecto, lo que es en parte *katargethêsetai*», es decir, no será ya parcial, sino completo... Hacer inoperante (*katárgesis*) es un cumplimiento (*plérosis*) y un añadido hacia lo mejor (*pros to meizon epídoxis*) (Juan Crisóstomo, 104).

La *katárgesis* mesiánica no elimina simplemente, sino que conserva y lleva a su cumplimiento.

Aufhebung

En este punto debo hablarles del descubrimiento al que antes aludí a propósito de la vida póstuma del verbo *katargeîn* en el ámbito filosófico. ¿Cuál es de hecho el término con el que Lutero traduce el verbo paulino en Rom 3,31 y en la mayor parte de sus ocurrencias en el texto de las Cartas? *Aufheben*, es decir, una palabra con una significación doble («abolir» y «conservar»: *aufbewahren* y *aufhören lassen*) sobre el cual funda Hegel su dialéctica. Un examen del léxico luterano muestra que Martín Lutero es consciente del doble significado del verbo, atestiguado antes que él pero poco frecuente, y muy probablemente sus traducciones de las cartas paulinas son la vía a través de la cual el

término ha adquirido la fisionomía particular que Hegel debía más tarde recoger y desarrollar. Precisamente porque ha sido usado para verter el gesto antinómico de la *katárgesis* paulina («Heben wir das Gesetz auff / durch den glauben? Das sey ferne / sondern wir richten das Gesetz auff», «Eliminamos la ley por la fe? De ningún modo, sino que la hacemos firme» [Rom 3,31]) es por lo que el verbo alemán ha adquirido ese doble significado, del cual el «pensador especulativo» no puede sino «alegrarse» (Hegel, 113). Un término genuinamente mesiánico, que expresa la transformación de la ley por efecto del poder de la fe y del anuncio, llega a ser así el vocablo clave de la dialéctica. Que ésta sea —en este sentido— una secularización de la teología cristiana no es una novedad; pero que Hegel —no sin alguna ironía— haya aplicado a la teología un arma que ella misma contenía —y que esta arma fuese auténticamente mesiánica— no es ciertamente irrelevante.

Si la genealogía de la *Aufhebung* aquí propuesta es correcta, entonces no sólo el pensamiento hegeliano, sino toda la Modernidad —entendiendo por estos términos la época que se halla bajo el signo de la *Aufhebung* dialéctica— está empeñada en un cuerpo a cuerpo hermenéutico con lo mesiánico, en el sentido de que todos sus conceptos decisivos son interpretaciones y secularizaciones más o menos conscientes de un tema mesiánico.

En la *Fenomenología del espíritu*, la *Aufhebung* hace su aparición a propósito de la dialéctica de la certeza sensible y de su expresión en el lenguaje por medio del «esto» (*dieses*) y el «ahora» (*jetzt*). A través de la *Aufhebung* Hegel no hace otra cosa que describir el movimiento mismo del lenguaje, que tiene la «naturaleza divina» de transformar la certeza sensible en un negativo y en una nada, y luego, el poder de conservar esta nada, transformando lo negativo en ser. En el «esto» y en el «ahora» lo inmediato es siempre, pues, *aufgehoben*, es decir, eliminado y conservado. Por cuanto el «ahora» ha dejado ya de ser mientras es proferido (o escrito), el intento de aprehender el ahora produce ya siempre un pasado —un *gewesen* [sido] que como tal es *kein Wesen*, un no-ser— y es este no-ser el que es conservado en el lenguaje, y es puesto así sólo al final como lo que verdaderamente es. El «misterio eleusino» de la certeza sensible, cuya exposición abre la *Fenomenología del espíritu*, no es otra cosa que la exposición de la estructura de la significación lingüística en general. En términos de la lingüística moderna —al referirse a su «tener lugar» por medio de los indicadores de la enunciación, «esto» y «ahora»— el lenguaje *produce como un pasado y, a la vez, difiere hacia el futuro lo sensible que en él se expresa*, que de este modo está siempre preso en una historia y en un tiempo. En cualquier caso, el presupuesto de la *Aufhebung* es que lo eliminado no es anulado totalmente, sino que persiste de algún modo y puede así ser conservado («Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts», «Lo que se elimina no se transforma por ello en nada» [ibid.]).

El problema de la *Aufhebung* muestra aquí su conexión —y a la vez su

diferencia— con el tema del tiempo mesiánico. El tiempo mesiánico —en cuanto tiempo operativo— introduce también en el tiempo representado una desconexión y un retraso, pero esto no puede añadirse al tiempo como un suplemento o como una dilación infinita. Al contrario, el tiempo mesiánico, la inaprehensibilidad del «ahora», es precisamente el paso a través del cual es posible aprehender el tiempo, completar y llevar a su fin nuestra representación de él. En la *katárgesis* mesiánica, la Torá, hecha inoperante, no queda encerrada en un aplazamiento y una traslación infinita..., sino que encuentra más bien su plenitud, su *pléroma*. En Hegel emerge también una exigencia genuinamente mesiánica en el problema del *pléroma* de los tiempos y del fin de la historia. Pero Hegel entiende el *pléroma* no como la relación de todo instante con el mesías, sino como el resultado último de un proceso global. Los intérpretes franceses de Hegel —en verdad autores rusos, Koyré y Kojève, lo que no sorprende si se tiene en cuenta la importancia de la apocalíptica en la literatura rusa del siglo XX— parten así de la convicción de que la «filosofía hegeliana, el 'sistema', es posible sólo si la historia fuese finita, si no hubiese ya un futuro y el tiempo pudiera detenerse» (Koyré, 458). Pero —como es evidente en Kojève— tales intérpretes acaban así por confundir lo mesiánico con lo escatológico, identificando el problema del tiempo mesiánico con el de la posthistoria. Que el concepto del *désœuvrement*, «inoperancia» —que es una buena traducción del *katargeîn* paulino—, efectúe su primera aparición en la filosofía del siglo XX, justamente en Kojève, para definir la condición del hombre posthistórico, el *voyou désœuvré* [el granuja ocioso, inoperante] como «*sabbat* del hombre» después del fin de la historia, prueba suficientemente que la conexión con el tema mesiánico no está aquí, sin embargo, del todo neutralizada.

Grado cero

Consideraciones de algún modo análogas pueden hacerse tanto para los conceptos de oposición privativa, grado cero y superávit del significante en las ciencias humanas del siglo XX como para los de señal, o marca, y suplemento originario en el pensamiento contemporáneo. El concepto de oposición privativa en Trubezkoy define una oposición en la cual uno de los términos está caracterizado por la existencia de una marca, y el otro por la ausencia de ella. En esta oposición el presupuesto es que el término no marcado no se opone al marcado simplemente como una ausencia (una nada) a una presencia, sino que la no presencia equivale de algún modo a un grado cero de presencia (a saber, que la presencia *falta* por su ausencia). Esto se muestra, según Trubezkoy, en el hecho de que cuando se neutraliza la oposición —Trubezkoy utiliza aquí no por casualidad el vocaŕlo *Аннѳвѳнг*, el cual en la *ŦŦŦencia* *ae'ia' toŦica* de Hegel, implica justamente la unidad de los opuestos—, el término marcado pierde valor y el no marcado permanece únicamente como relevante al asumir la función de archifonema, es decir, de representante del conjunto de los rasgos distintivos comunes a los dos términos. En la *Aufhebung* el término no marcado —en cuanto señal de una falta de señal— vale como archifonema,

significado cero, y la oposición queda eliminada, aunque a la vez se conserva como grado cero de la diferencia. (Ha sido Jakobson —tras las huellas de Bally— el que ha sistematizado el uso de las expresiones «signo cero» y «fonema cero» en vez de las de grado no marcado y archifonema. Así, para Jakobson, el fonema cero, aunque no comporta ningún carácter diferencial, tiene como función propia la de oponerse a la simple ausencia de fonema. El fundamento filosófico de estos conceptos se halla en la ontología aristotélica de la privación. Aristóteles [Metafísica 1004a 16] distingue en efecto entre la privación [stéresis] y la simple ausencia [apousía] en cuanto la privación implica aún una referencia al ser o a la forma de la cual es una privación, que se manifiesta de algún modo por medio de su ausencia. Por ello, Aristóteles puede escribir que la privación es una especie de *eidos*, de forma.)

En 1957 Lévi-Strauss desarrolló estos conceptos en su teoría del superávit constitutivo del significante respecto al significado. Según esta teoría, la significación tiene originariamente un exceso respecto a los significados que pueden llenarla, y esta diferencia se traduce en la existencia de significantes libres o fluctuantes, en sí mismos carentes de sentido, cuya única función es expresar la separación entre significante y significado. Se trata, pues, de no-signos o de signos en estado de *Aufhebung* o *désœuvrement*, «con valor simbólico cero, que expresan simplemente la necesidad de un contenido simbólico suplementario» (Lévi-Strauss, L.) y que se oponen a la ausencia de significación sin comportar por ello ningún significado particular.

A partir de sus obras *La voz y el fenómeno* y *De la gramatología* (1967), J. Derrida ha restituido la ciudadanía filosófica a estos conceptos poniéndolos en relación con la *Aufhebung* hegeliana y desarrollándolos en una verdadera y propia ontología de la marca y del suplemento originario. Por medio de una atenta deconstrucción de la fenomenología husserliana, Derrida critica el primado de la presencia en la tradición metafísica y muestra que en ella se insinúan siempre la no-presencia y la significación. En este horizonte Derrida introduce el concepto de un «suplemento originario», que no se añade a algo concreto, sino que viene a suplir una «falta de» o una no-presencia originaria, a su vez siempre ya incluida en el significado. «Lo que queremos afirmar es que el *per se* de la presencia para sí (*für sich*) —tradicionalmente determinada en su dimensión dativa, como autodonación fenomenológica, reflexiva o perirreflexiva— surge del movimiento de la suplementariedad como sustitución originaria en la forma de un «para algo» (*für etwas*), es decir, como hemos visto, en la operación misma de la significación en general» (Derrida 1972, 98). El concepto de «marca» señala esta imposibilidad con el signo de la extinción en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta. La marca debe ser pensada en este sentido como «anterior al ser», la cosa misma ya siempre *como signo o representamen*, el significado ya siempre en posición de significante. No hay aquí una nostalgia del origen, porque el origen no existe, se produce como efecto retroactivo de un no-origen y de una marca que llega a ser así el origen del origen. Estos conceptos (o mejor estos no-conceptos, o como prefiere Derrida, estos «indecibles») ponen en cuestión el primado de la presencia y del significado en la tradición filosófica, pero en verdad no el de la significación en general. Al radicalizar la noción de *stéresis* [privación] y de

grado cero, éstos conceptos presuponen no sólo la exclusión de la presencia, sino también la imposibilidad de una extinción del signo. Presuponen, pues, que exista también la significación más allá de la presencia y de la ausencia, que la no-presencia —cualquiera que sea el modo en el que signifique— sea en este sentido una «archimarca», una suerte de archifonema entre presencia y ausencia. Si no existe nostalgia del origen es porque su recuerdo está contenido en la forma misma de la significación, como *Aufhebung* y grado cero. Lo que debe quedar excluido para que pueda funcionar la deconstrucción es que la presencia y el origen *no falten*, sino que sean puramente insignificantes. «Es preciso que el signo de este exceso (del signo sobre la presencia) sea al mismo tiempo absolutamente excedente respecto a toda posible presencia-ausencia, de toda producción o desaparición de un ente en general y que, sin embargo, *de algún modo* ello signifique aún. El modo de la señalización de una tal marca en el texto metafísico es tan impensable que es preciso describirlo como una cancelación de la marca o signo mismo. La marca se comporta aquí como su propia cancelación» (Derrida 1967, 75-77). La «archimarca» muestra aquí su conexión —y, a la vez, su diferencia— respecto a la *Aufhebung* hegeliana y su tema mesiánico. El movimiento de la *Aufhebung* que neutraliza los significados, manteniendo y llevando a cumplimiento su significación, se transforma aquí en principio de una dilación infinita. El significarse de la significación no se aprehende jamás a sí mismo, no alcanza jamás un vacío de representación, no permite jamás que exista una «in-significancia», sino que resulta deportado y diferido por su propio gesto. La marca es en este sentido una *Aufhebung* suspendida que no conoce jamás su plenitud, su *pléroma*. La deconstrucción es un mesianismo bloqueado, una suspensión del tema mesiánico.

En nuestra tradición conviven un tema metafísico —que insiste sobre todo en el momento de la fundación y del origen— y un tema mesiánico, que insiste en el cumplimiento. Pero propiamente mesiánica e *histórica* es la idea de que el cumplimiento sólo es posible retomando y revocando la fundación, haciendo las cuentas finales con ella. Cuando los dos elementos se escinden, se obtiene la situación testimoniada del modo más evidente en la *Crisis* husserliana: una fundación a la que corresponde sólo una función infinita. Si, dejando aparte el tema mesiánico, se insiste sólo en el momento de la fundación y del origen o —lo que es lo mismo— en su ausencia, se obtiene la significación vacía —de grado cero— y la historia como su dilación infinita.

Estado de excepción

¿Cómo debemos pensar el estatuto de la ley bajo el efecto de la *katárgesis* mesiánica? ¿Qué es una ley que está a la vez suspendida y llevada a su cumplimiento? Para responder a estas preguntas no encuentro nada más instructivo que recurrir a un paradigma epistemológico que se halla en el centro de la obra de un jurista que puso su concepción de la ley y del poder soberano al amparo de una constelación explíci-

tamente antimesiánica —pero que, precisamente por ello, en cuanto «apocalíptico de la contrarrevolución»— no puede evitar introducir en ella *theologoumena* genuinamente mesiánicos. Según Carl Schmitt —ya habrán caído en la cuenta de que es a él a quien me refiero— el paradigma que define la estructura y el funcionamiento propio de la ley no es la norma, sino la excepción.

La excepción hace evidente del modo más claro la esencia de la autoridad estatal. La decisión se distingue aquí de la norma jurídica, y (formulándolo de un modo paradójico) la autoridad demuestra que no tiene necesidad del derecho para crear derecho... La excepción es más interesante que el caso normal. Este último no prueba nada; la excepción prueba todo; no sólo confirma la regla: la regla misma vive sólo de la excepción (Schmitt 1921, 41).

Aquí es importante no olvidar que, en la excepción, lo que está excluido de la norma no queda por ello sin relación con la ley; al contrario, ésta se mantiene respecto a la excepción en la forma de una autosuspensión propia. La norma se aplica, por así decirlo, a la excepción des-aplicándose, retirándose de ella. La excepción no es, pues, simplemente una exclusión, sino una exclusión inclusiva, una *ex-ceptio* en el sentido literal del término: una captura de lo que está fuera. Al definir la excepción, la ley crea y define al mismo tiempo el espacio en el cual puede tener valor el orden jurídico-político. El estado de excepción representa en este sentido para Schmitt la forma pura y originaria de la vigencia de la ley, sólo a partir de la cual puede ella definir el ámbito normal de su aplicación.

Procedamos a analizar más de cerca los caracteres de la ley en el estado de excepción:

1) Ante todo, tenemos aquí una absoluta indeterminación de «dentro» y «fuera». Es lo que Schmitt expresa con la paradoja del soberano que, por cuanto tiene el legítimo poder de suspender la validez de la ley, está a la vez dentro y fuera de ella. Si en el estado de excepción la ley está vigente en la forma de la suspensión, se aplica des-aplicándose, entonces la ley incluye, por así decirlo, lo que rechaza fuera de sí o, si lo prefieren, no existe un fuera de la ley. En el estado de la autosuspensión soberana, la ley alcanza pues el máximo de su vigencia y, al incluir en sí lo que está fuera de ella en la forma de la excepción, coincide con la realidad misma.

2) Si esto es verdadero, en el estado de excepción es imposible distinguir entre observancia y transgresión de la ley. Cuando la ley está vigente sólo en la forma de su suspensión, cualquier comportamiento

que en la situación normal se presenta como conforme a la ley —por ejemplo, pasear tranquilamente por la calle— puede representar una transgresión —por ejemplo, durante el toque de queda— y, viceversa, la transgresión puede configurarse como un cumplimiento. En este sentido se puede decir que en el estado de excepción la ley, en cuanto coincide pura y simplemente con la realidad, es absolutamente incumplible, y que la incumplibilidad es la figura originaria de la norma.

3) Corolario de esta incumplibilidad de la norma es que en el estado de excepción la ley es absolutamente informulable, no tiene ya —o no todavía— la forma de una prescripción o de una prohibición. Entendemos aquí la informulabilidad al pie de la letra. Se considera el estado de excepción en su forma más extrema: el instaurado en Alemania por el «Decreto para la protección del pueblo y del Estado» del 28 de febrero de 1933, es decir, a la mañana siguiente de la conquista del poder por el partido nazi. Tal decreto rezaba simplemente: «Los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153 de la Constitución del *Reich* quedan suspendidos hasta nueva orden» (de hecho el Decreto estuvo vigente durante toda la permanencia del régimen nazi). Este enunciado lacónico no ordena ni prohíbe nada, pero por medio de la simple suspensión de los artículos de la Constitución concernientes a las libertades personales, hace imposible saber y decir qué es lícito y qué no lo es. Los campos de concentración, en los que todo resulta posible, nacen en el espacio abierto de esta informulabilidad de la ley. Esto significa que en el estado de excepción la ley no se configura como una nueva normativa, que enuncia nuevas prohibiciones y obligaciones nuevas: opera más bien únicamente por medio de su informulabilidad.

Confrontemos ahora esta triple declinación de la ley en el estado de excepción con el estado de la ley en el horizonte de la *katárgesis* mesiánica.

En cuanto al primer punto (indistinción de un dentro y de un fuera de la ley): en el tiempo mesiánico —lo hemos visto ya— la distinción entre judíos y no-judíos, los que están en la ley y los que están fuera, no puede ya funcionar. Esto no significa que Pablo extienda simplemente a los no judíos la aplicación de la ley: más bien el Apóstol hace indiscernibles a judíos y no judíos, el fuera y el dentro de la ley por medio de la introducción de un resto. Este resto —los no no-judíos— no está propiamente ni dentro ni fuera de la ley, no es ni *énnomos* ni *ánomos* (según la definición que Pablo se aplica a sí mismo en 1 Cor 9,21): ésta es la figura de la desactivación mesiánica de la ley, de su *katárgesis*. El resto es una excepción llevada hasta el

extremo, conducida hasta su formulación paradójica. En la condición mesiánica del creyente Pablo radicaliza la condición del estado de excepción, en el cual la ley se aplica desaplicándola, y no se advierte ya ni un dentro ni un fuera. A la ley que se aplica desaplicándose corresponde ahora un gesto —la fe— que la hace inoperante y la lleva a su cumplimiento.

Esta figura paradójica de la ley en el estado de excepción mesiánico es la que Pablo denomina *nomos pisteos*, «ley de la fe» (Rom 3,27), porque ya no se define por medio de las obras, la ejecución de los *miswoth* [preceptos], sino como manifestación de una «justicia sin la ley» (*dikaíosyne chorís nomou*, 3,21), lo que equivale casi —si se considera que en el judaísmo el justo por excelencia es el que observa la ley— a una «observancia de la ley sin la ley». Por esto Pablo puede afirmar que la ley de la fe es la «exclusión» —la suspensión!— (*exekleisthe*, 3,27) de la ley de las obras. La aporía dialéctica que Pablo formula en este contexto, afirmando que la fe es a la vez desactivación (*katargeín*) y conservación (*histánein*) de la ley, no es más que la expresión coherente de esta paradoja. Una justicia sin la ley no es la negación, sino la realización y el cumplimiento —el *pléroma*— de la ley.

Las dos declinaciones ulteriores del estado de excepción —la incumplibilidad y la informulabilidad de la ley— aparecen en Pablo como consecuencias necesarias de la exclusión de las obras actuada por la ley de la fe. Toda la crítica del *nomos* en Rom 3,9-20 no es más que la firme enunciación de un verdadero y exacto principio mesiánico de la incumplibilidad de la ley:

No hay ni un justo, ni siquiera uno... Sabemos que lo que la ley dice a los que están bajo la ley lo dice para que toda boca enmudezca y todo el mundo sea culpable ante Dios; por ello, ninguna carne quedará justificada ante Dios por las obras de la ley (Rom 3,9.19-20).

La expresión singular que utiliza Pablo en 3,12, «todos *echreóthesan*» —que Jerónimo traduce por *inutiles facti sunt*— significa al pie de la letra (*a-chreíō*), «han sido hechos incapaces de usar» y expresa perfectamente la imposibilidad de uso, es decir, la incumplibilidad que caracteriza a la ley en el tiempo mesiánico y que sólo la fe puede poner nuevamente en *chrésis*, en uso. Y la célebre descripción de la división del sujeto en Rom 7,15-19 («No soy yo el que obra... puesto que no hago lo que quiero... sino que lo que no quiero eso hago») presenta con la misma claridad la angustiosa condición del hombre ante una ley que llega a ser para él absolutamente incumplible y, que

como tal, funciona simplemente como un principio universal de imputaciones contra él.

Un poco antes, la drástica abreviación del precepto mosaico —que no dice simplemente «No desear», sino «No desear la mujer, la casa, el esclavo, el asno, etc., del vecino»— lo hace no sólo incumplible, sino también in formulable:

¿Qué decir entonces? ¿Que la ley es pecado? ¡De ningún modo! Pero yo no conocí el pecado sino a través de la ley. En efecto, no habría conocido la concupiscencia, si la ley no hubiera dicho: «No desees torcidamente» (Rom 7,7).

La ley no es ya aquí *entolé*, norma que prescribe o prohíbe claramente algo —«No darse a la concupiscencia» no es un mandamiento—, sino sólo conocimiento de la culpa, proceso en el sentido kafkiano del término, autoimputación continua sin precepto.

A esta contracción de la ley mesiánica corresponde por parte de la fe la recapitulación mesiánica de los mandamientos, de la que habla Pablo en Rom 13,8-9:

El que ama a otro ha cumplido (*pepléroken*) la ley. En efecto, no adulterar, no matar, no robar, no desear inconvenientemente y cualquier otro mandamiento se recapitulan en estas palabras: amarás al prójimo como a ti mismo.

Después de haber dividido la ley en una ley de las obras y en una ley de la fe, en una ley del pecado y en una ley de Dios (Rom 7,22-23), y después de haberla hecho de este modo inoperante e inobservable, Pablo puede cumplirla y recapitularla en la forma del amor. La plenitud, el *pléroma* mesiánico de la ley es una *Aufhebung* del estado de excepción, una absolutización de la *katárgesis*.

El misterio de la anomía

Debemos enfrentarnos en este punto al célebre y no menos enigmático pasaje sobre el *katéchon* [el/lo que retiene] en 2 Tes 2,3-9. Pablo —que ha estado hablando de la parusía del mesías— pone aquí en guardia a los tesalonicenses contra la turbación que puede causarles el anuncio de su inminencia:

Que nadie os engañe de ningún modo: primero ha de venir la apostasía, y se ha de revelar el hombre de la *anomía* [ilegalidad, impiedad],

el hijo de la destrucción, el que está en contra y se alza contra todo lo se dice Dios y es objeto de culto, hasta sentarse él mismo en el templo de Dios, exhibiéndose a sí mismo como Dios. ¿No recordáis que cuando estaba aún entre vosotros os decía estas cosas? Ahora sabéis qué es lo que lo retiene (*to katéchon*) para que se revele a su debido tiempo. En efecto, el misterio de la *anómia* está ya en acto, sólo hasta que el que lo retiene (*ho katéchon*) sea quitado de en medio. Entonces se desvelará el *ánomos* [sin ley], a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca y hará inoperante con la aparición de su presencia (*parousía*). La presencia (*parousía*) de aquél [el *ánomos*] ocurrirá con la puesta en acto de Satanás en toda potencia.

Si la identificación del «hombre de la *anómia*» con el antimesías (*antíchristos*, anticristo) de la carta de Juan es algo aceptado generalmente (aunque no de un modo pacífico en verdad), queda el problema de quién o qué es el *katéchon* (en forma impersonal, neutro, en el v. 6, y en personal, masculino, en el v. 7). Una tradición antigua, ya presente en Tertuliano, identifica a este poder que retarda o retiene el final de los tiempos con el Imperio romano, que desarrollaría en este sentido una función histórica positiva. (Por ello puede decir Tertuliano que «nosotros oramos por la permanencia del mundo [*pro statu saeculi*], por la paz de las cosas, por el retraso del fin [*pro mora finis*]). Esta tradición culmina en la teoría schmittiana que ve en 2 Tes 2 el único fundamento posible de una doctrina cristiana del poder estatal:

Carácter esencial del Imperio cristiano es no ser un reino eterno, sino tener siempre presente su propio fin y el fin del eón presente, a pesar de ser capaz de ejercer el poder histórico. El concepto decisivo e históricamente importante que está en la base de su continuidad es el de la «fuerza frenante», el *kat-échon*. «Imperio» significa aquí el poder histórico que consigue *retener* la venida del anticristo y el fin del eón presente: una fuerza *qui tenet*, según las palabras del apóstol Pablo en la segunda carta a los Tesalonicenses, capítulo segundo... No creo que la fe cristiana original haya podido tener en general una imagen de la historia diversa de la del *kat-échon*. La fe en una fuerza que frena hasta retener e impedir el fin del mundo construye los únicos puentes que desde la parálisis escatológica de todo acaecer humano llevan hasta una grandiosa potencia histórica como fue la del Imperio cristiano de los reyes germánicos (Schmitt 1974, 43-44).

Las cosas no cambian mucho con los intérpretes modernos que identifican al *katéchon* con Dios mismo, y ven en el retraso de la parusía la expresión del plan salvífico de la providencia («El *katéchon* correctamente entendido es Dios mismo... No se trata de una potencia intramundana, que retrasa la venida del anticristo, sino del

retraso de la *parusía* contenida en el plan divino sobre el tiempo» [Strobel, 106-107]).

Como ven, lo que está en juego es considerable. En cierto sentido, toda teoría del Estado —incluida la de Hobbes— que ve en él un poder destinado a impedir o retrasar la catástrofe, puede ser considerada como una secularización de esta interpretación de 2 Tes 2. El hecho, sin embargo, es que el pasaje paulino, a pesar de su oscuridad, no contiene valoración alguna positiva del *katéchon*. Éste además debe ser quitado de en medio para que se revele plenamente el «misterio de la anomía». Es decisiva, por tanto, la interpretación de los versículos 7-9:

En efecto, el misterio de la anomía está ya en acto (*energeítai*), sólo hasta que sea quitado de en medio el que lo retiene. Entonces se desvelará el *ánomos* [sin ley], a quien el Señor destruirá con el sople de su boca y hará inoperante (*katargései*) con la aparición de su presencia (*parousía*). La presencia (*parousía*) de aquél [el *ánomos*] ocurrirá con la puesta en acto de Satanás en toda potencia (*kat' énergeian tou sataná en pase dýnamei*).

No se debe traducir aquí *anomía*, como lo hace Jerónimo, con un genérico «iniquidad» o, peor aún, por «pecado». *Anomía* no puede significar otra cosa que «ausencia de ley» y *ánomos* es el que está fuera de la ley (recuerden que Pablo mismo se presenta como *ho ánomos* ante los gentiles [1 Cor 9,21]). Pablo se refiere, pues, a la condición de la ley en el tiempo mesiánico, cuando el *nomos* ha sido hecho inoperante y en estado de *katárgesis*. Por eso encontramos aquí el vocabulario técnico paulino de la *enérgεια* y de la *dýnamis*, del ser en acto (*energeín*) y del estar inoperante (*katergeín*). El *katéchon* es entonces la fuerza —el Imperio romano, pero también toda autoridad constituida— que se opone y esconde la *katárgesis*, el estado de anomía tendencial que caracteriza el tiempo mesiánico y, en este sentido, retrasa el desvelamiento del «misterio de la anomía». El desvelamiento de este misterio significa la aparición a la luz de la inoperancia de la ley y de la sustancial ilegitimidad de todo poder en el tiempo mesiánico.

Es posible entonces que el *katechon* y el *ánomos* (Pablo no habla jamás, como Juan, de un *antíchristos*) no sean dos figuras distintas, sino que designen un único poder, antes y después del desvelamiento del final. El poder profano —el Imperio romano o cualquier otro— es la apariencia que cubre la realidad de la anomía sustancial del tiempo mesiánico. Con la supresión del misterio esta apariencia es eliminada, y el poder asume la figura del *ánomos*, del fuera de la ley absoluto. El tiempo mesiánico se cumple así con el encuentro de dos *parousíai*:

la del *ánomos*, caracterizada porque Satanás está en acto con toda su potencia, y la del mesías, que hará inoperante esta *enérgeia* (hay aquí una alusión clara a 1 Cor 15,24: «Luego será el fin: cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de hacer inoperante a todo Principado, Potestad y Dominio»). Decididamente, 2 Tes 2 no puede servir para fundar una «doctrina cristiana» del poder.

Anticristo

Puede ser útil interrogar desde esta perspectiva la relación de Nietzsche con este pasaje paulino. A este propósito se ha formulado alguna que otra vez la cuestión de cómo este pensador tituló *El anticristo* a su declaración de guerra contra el cristianismo y Pablo. El anticristo es precisamente en la tradición cristiana la figura que señala el final de los tiempos y el triunfo de Cristo sobre todo poder, comprendido también «esa obra de arte de gran estilo, totalmente admirable» que era para Nietzsche el Imperio romano. En verdad, no se puede creer ciertamente que Nietzsche ignorase que el «hombre de la anomía» —con el cual él mismo se identificaría en último término como anticristo— era una invención paulina. El gesto por tanto —con el cual sella su declaración de guerra contra el cristianismo con el nombre de una figura que pertenece enteramente a esa tradición y que tiene en ella una función precisa— no puede contener sino una cierta intención paródica. *El anticristo* es, pues, una parodia mesiánica, en la cual Nietzsche —vestido con las ropas del antimesías— no hace más que recitar hasta el fin un guión escrito por Pablo. Se entiende entonces por qué el libro se presenta ya en el subtítulo como una «maldición» y que concluya con la promulgación de una «ley» con pretensiones mesiánicas («otorgada en el día de la salvación») y que ella misma sea una «maldición de la historia sagrada». No sólo la idea de una equiparación entre ley y maldición es genuinamente paulina (Gál 3,13: «El mesías nos rescató de la maldición de la ley [*ek tes katáras tou nomou*]), sino que el hecho de que el «hombre de la anomía» no pueda hacer otra cosa que promulgar esa ley-maldición, es también una lectura lúcidamente irónica del *katéchon* de 2 Tes 2,6-7.

Sexta jornada

(EIS EUAGGÉLION THEOÚ)

Al comienzo de este seminario les hablé del libro de M. Buber *Dos tipos de fe*, en el que el autor opone la *emuná* hebrea, fe inmediata en la comunidad en la que se vive, y la *pistis* paulina, que es a su vez el acto de reconocer como verdadera una cosa. En 1987 David Flusser, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que estaba preparando un epílogo para una nueva edición del libro, paseando por una calle de Atenas, cayó en la cuenta de un letrero que había sobre una puerta: *Trápeza emporikés písteos*. Lleno de curiosidad por el significado de la enigmática fórmula, en la cual figuraba la palabra *pistis*, «fe», se detuvo a mirar con más detenimiento y cayó en la cuenta de que se trataba simplemente del cartel de un banco: «Banco de crédito comercial». Flusser dedujo de ello una confirmación de lo que ya sabía, a saber que la oposición buberiana entre *emuná* y *pistis* no tenía desde el punto de vista lingüístico ningún fundamento: «Propiamente la *pistis* griega significa lo mismo que la *emuná* hebrea y algo absolutamente análogo hay que decir de los respectivos verbos hebreo y griego» (Buber, 211). El interés del libro de Buber debía buscarse, pues, en otros ámbitos, cosa que como veremos logró hacer Flusser con mucha inteligencia.

Juramento

Si *pistis* no significa «reconocer algo como verdadero», si no hay en este sentido dos tipos de fe, ¿cómo debemos entender, pues, esta palabra en el texto de Pablo? Y ante todo, ¿cuál es el significado de la

familia de *pistis* en griego? Una de las más antiguas acepciones del vocablo *pistis* y del adjetivo *pistós*, «fiel», «digno de confianza», es la de actuar como sinónimo —o en el caso de *pistós* también como atributo— del vocablo *horkos*, «juramento», en expresiones del tipo: *pistin kai horka poiésai*, «prestar juramento», o *pistá dounai kai lambánein*, «otorgar o recibir un juramento». En Homero *pistá*, «dignos de fiar», son por excelencia los juramentos, los *horkia*. En la Grecia arcaica *horkos* designaba simultáneamente el juramento y el objeto que se sostenía con la mano al pronunciarlo. Este objeto tenía el poder de hacer morir al perjurio (el *epíorkos*) y constituía de este modo la mejor garantía de su cumplimiento. Ni siquiera los dioses, que juraban por el agua de la laguna Estigia, podían escapar al terrible poder del *horkos*: el inmortal reo de perjurio yacía en el suelo como muerto durante un año, y luego era excluido durante otros nueve de la compañía de los demás dioses. El juramento pertenece, pues, a la esfera más arcaica del derecho que los estudiosos franceses llaman *pré-droit*, prederecho, en el cual magia, religión y derecho son absolutamente indiscernibles (se podría más bien definir la magia precisamente como la falta de distinción entre religión y derecho). Pero esto significa entonces que la *pistis* —que desde los orígenes está estrechamente ligada al juramento y que sólo más tarde comienza a asumir el significado técnico-jurídico de «garantía», «crédito»— proviene de este mismo fondo oscuro prehistórico, y que Pablo, al contraponer la *pistis* a la ley, no introduce contra la vetustez del *nomos* un elemento nuevo y más luminoso, sino que más bien hace actuar un elemento del prederecho contra otro —o cuando menos intenta distinguir entre sí dos elementos que se presentan en sus orígenes estrechamente imbricados—.

Es mérito de un gran lingüista sefardí —quizás el lingüista más grande del siglo pasado, Émile Benveniste— el haber reconstruido a partir de datos puramente lingüísticos las líneas originales de aquella antiquísima institución indoeuropea que los griegos denominaban *pistis* y los latinos *fides*, y que él define como *fidélité personnelle*, «fidelidad personal». La «fe» es el crédito que se tiene ante alguno, a consecuencia de haber puesto en él nuestra confianza, de haberle entregado alguna cosa como prenda por la que nos ligamos a él con una relación de fidelidad. Por esto, la fe es tanto la confianza que *acordamos* a alguien —la fe que otorgamos—, como la confianza de la que gozamos ante alguien, la fe o el crédito que *tenemos*. El antiguo problema de dos significados simétricos del término «fe», activo y pasivo, objetivo y subjetivo, «garantía» (dada) y «confianza que inspiramos», sobre el que había llamado ya la atención Eduard Fränkel en un célebre artículo se explica sin dificultad desde esta perspectiva:

Aquel que posee la *fides* puesta en él por un hombre tiene a ese hombre en su poder. Por ello *fides* llega a ser casi sinónimo de *dicio* y *potestas* [dominio y potestad]. En su forma primitiva estas relaciones implican una cierta reciprocidad: poner la propia *fides* en alguien procuraba a cambio su garantía y ayuda. Pero justamente este hecho subraya la desigualdad de las condiciones. Se trata de una autoridad que se ejerce junto con la protección sobre el que se ha sometido a ella, como correspondencia a su sumisión y en la misma medida que ésta (Benveniste 1969, 118-119).

En el mismo sentido es fácilmente comprensible la fuerte ligazón entre dos términos latinos, *fides* y *credere*, que será tan importante en el ámbito cristiano: *credo* significa literalmente, según Benveniste, dar el **kred*, es decir, poner la potencia mágica en un ser del que se espera protección y, por consiguiente, «creer» en él. Y puesto que el antiguo nombre-raíz **kred* había desaparecido en latín, *fides*, que expresaba una noción muy similar, ha tomado el puesto de aquél como sustantivo correspondiente al verbo *credo*.

Deditio in fidem

En su reconstrucción de la fidelidad personal Benveniste apenas menciona el aspecto, por así decir, político de esta institución —sobre la que ha llamado la atención Salvatore Calderone—, que no concierne tanto a los individuos como a la ciudad y a los pueblos. En una guerra la ciudad enemiga podía ser vencida y destruida por la fuerza (*kata kratos*) y sus habitantes asesinados o reducidos a la esclavitud. Pero podía ocurrir también que la ciudad más débil recurriera a la institución de la *deditio in fidem*, es decir, que capitulase, entregándose incondicionalmente en las manos del enemigo, pero obligando así de algún modo al vencedor a un comportamiento más benévolo (Calderone, 38-41). En tal caso la ciudad podía ser perdonada y se podía conceder a sus habitantes la libertad personal, aunque no plena: éstos formaban un grupo especial, justamente el de los *dediticii*, «los que han sido dados», una especie de apátridas... Es preciso que se tenga en mente a este grupo particular de no esclavos, pero no plenamente libres, cuando se piensa en el estatuto de los mesiánicos según Pablo. Esta institución era llamada *pistis* por los griegos (*doumai eis pistin*, *peithesthai*, «entregarse a la fe», «confiarse») y *fides* por los romanos (*in fidem populi romani venire* o *se tradere*, «venir o entregarse a la fe del pueblo romano»). Dos observaciones importantes a este propósito. Ante todo volvemos a encontrar aquí la estrecha relación y casi la sinonimia entre fe y juramento, que hemos señalado al principio...

y es probable también que justamente en este contexto encuentren éstas su propia razón de ser. Las ciudades y los pueblos que se ligaban recíprocamente por la *deditio in fidem* se intercambiaban solemnes juramentos para sancionar esta relación. Por otra parte, esta relación —como se halla implícito en el parentesco etimológico, ya conocido por los romanos, entre *fides* y *foedus*— presenta muchas analogías con un pacto o con un tratado de alianza entre pueblos, aunque los estudiosos modernos, para subrayar la disparidad de las condiciones, prefieren hablar de «pseudo tratados» en el caso de la *deditio in fidem*.

La fe es, pues, en el mundo grecorromano un fenómeno complejo, a la vez jurídico-político y religioso, que tiene su origen, como el juramento, en la esfera más arcaica del prederecho. Pero el vínculo con la esfera jurídica no desaparecerá jamás tanto en Roma —donde los juristas elaboraron la noción de *bona fides*, tan importante en la historia del derecho moderno— como en Grecia, donde *pistis* y *pistós* se referirán al crédito y a la confianza que se derivan de los vínculos contractuales en general.

Si queremos comprender el sentido de la oposición entre *pistis* y *nomos* en el texto paulino, es bueno no olvidar que la fe hunde sus raíces en la esfera del derecho —mejor dicho, del prederecho, es decir, en algo en lo que derecho, política y religión se hallan estrechamente imbricados—. La *pistis* mantiene en Pablo algo de la *deditio*, del abandonarse incondicionalmente al poder de otro, pero que obliga también al receptor.

Berit

Pero también pueden hacerse consideraciones análogas sobre la *emuná* hebrea. En la Biblia, como saben, Yahvé concluye con Israel una *berit*, un pacto o alianza, en virtud del cual, como se lee en Dt 26,17-19:

Él será tu Dios a condición de que camines por sus senderos, observes sus leyes y sus mandamientos, y obedezcas su voz... y tú serás para él un pueblo especial, según lo que Él ha dicho, y observarás sus preceptos, el pacto con el que te ensalza por encima de todos los pueblos, para que seas un pueblo santo para Yahvé tu Dios, como Él ha prometido.

Ahora bien, aunque ello pueda crear una situación embarazosa a los teólogos, que prefieren hablar aquí de una intención teológica que se verifica por vías jurídicas, esta *berit* no se distingue en nada de un pacto jurídico, como el concluido por ejemplo entre Jacob y Labán (Gn 31,44ss.). En ambos casos la *berit* designa una especie de

alianza con juramento, en la cual las dos partes se vinculan con una relación de fidelidad recíproca, con lo que parece pertenecer a esa esfera del prederecho que está en el origen del vínculo de fidelidad personal reconstruido por Benveniste. La «sangre de la alianza» (Ex 24,8, repetida en Mt 26,28) que Moisés asperja, la mitad sobre el altar (que representa a Yahvé) y la otra mitad sobre el pueblo, no es tanto un sacrificio como la sanción de la unión íntima que el pacto establece entre los dos contrayentes. Por eso en hebreo se dice literalmente «cortar una *berit*», exactamente como el griego dice *horkia témnein* [cortar] y el latín *foedus ferire* [lit. «herir un tratado», referido al corte infligido a la víctima]. El problema de si la *berit* entre Yahvé e Israel es un pacto teológico o jurídico pierde todo interés una vez que se ha restituido el hecho a la esfera de la fidelidad personal y del prederecho, en la cual —como hemos visto— estas distinciones no son posibles. (Y no sería, creo, una mala definición del judaísmo la que lo define como una terca reflexión sobre la situación paradójica que resulta de pretender establecer vínculos jurídicos con Dios.)

Así pues, el término hebreo *emuná* significa justamente el comportamiento que debe resultar de la *berit*, y corresponde perfectamente en este sentido al griego *pistis*. Y, según la estructura simétrica que define el vínculo de fidelidad, *emuná* es tanto la fe de los hombres como la de Yahvé, como en Dt 7,9, en donde (en el griego de los Setenta) *pistós* es por excelencia el atributo de Dios:

Sabed, pues, que el Señor vuestro Dios es un Dios fiel (*pistós* = *ne eman*), que mantiene su pacto (*diathéke* = *berit*) y su misericordia (*éleos* = *hésed*) por mil generaciones con los que le aman y observan sus mandamientos.

En este pasaje no sólo es evidente la relación entre fe y pacto, entre la *pistis* y el pacto de fidelidad personal concluido entre Yahvé e Israel, sino también que el otro concepto que Pablo opone a la ley y a sus obras, *charis*, gracia, tiene de algún modo su precursor en el *hésed*, la bondad y el favor que Dios reserva a sus fieles (aunque los Setenta traducen normalmente *hésed* por *éleos* y reservan *charis* para *hen*).

Pienso que está claro en estos momentos en qué sentido se puede decir que, al contraponer *pistis* y *nomos*, Pablo no contrasta simplemente dos elementos heterogéneos, sino que hace actuar, por así decirlo, entre ellos a dos figuras o dos planos, o dos elementos, propios del derecho, o más bien del prederecho. ¿Cuáles son estos dos planos? Ya lo hemos visto: Pablo llama al primero *epaggelia*, «promesa», o *diathéke*, «pacto»; y al segundo, *entolé*, «mandamiento» (o *nomos ton entolôn*). En Gn 15,18 la promesa que Yahvé hace a Abrahán —tan

importante en la estrategia de Pablo— se distingue simplemente de cualquier otra como *diathéke*, «alianza», y se trata del pacto originario de Yahvé con la descendencia de Abrahán que precede totalmente al de la ley mosaica (por ello, Pablo en Ef 2,12 puede referirse a ella como *diathékai tes epaggelías*, «los pactos de la promesa»). Si quisiéramos traducir la antítesis paulina al lenguaje del derecho moderno, podríamos decir que Pablo enfrenta la constitución contra el derecho positivo, o más exactamente, el plano del poder constituyente con el del derecho constituido, y que en este sentido la tesis schmittiana sobre la teología política («Todos los conceptos más importantes de la moderna doctrina sobre el Estado son conceptos teológicos secularizados») recibe una ulterior confirmación. La escisión entre poder constituyente y poder constituido, que en nuestro tiempo se manifiesta con particular evidencia, tiene su fundamento teológico en la escisión paulina entre el plano de la fe y el de la ley (*nomos*), entre la fidelidad personal y la obligación positiva que de ella deriva. En esta perspectiva, el mesianismo aparece como una lucha interna en el ámbito del derecho, en el cual el elemento del pacto y del poder constituyente tiende a contraponerse y a emanciparse del elemento de la *entolé*, de la norma en sentido estricto. Lo mesiánico es, pues, el proceso histórico por medio del cual el nexo arcaico entre derecho y religión, que tiene en el *borkos*, en el juramento, su paradigma mágico, entra en crisis, y en el que el elemento de la *pistis*, de la fe en el pacto, tiende paradójicamente a emanciparse del elemento del comportamiento obligatorio y del derecho positivo (las obras realizadas en cumplimiento del pacto).

Gratuidad

Por estos motivos vemos emerger con fuerza en Pablo junto al tema de la fe el de la gracia (*charis*), que —como ha demostrado una vez más Benveniste (1969, 201-202)— tiene esencialmente el significado de una prestación gratuita, desligada de los vínculos obligatorios de la contraprestación y del mandamiento. No se entiende bien el sentido de la contraposición entre ley y gracia (como se expresa por ejemplo en Rom 6,14) si no se la sitúa en su contexto propio, que es el del cumplimiento de la unidad originaria entre *epaggelia* y *nomos* y entre derecho y religión en la esfera del prederecho. No se trata de contraponer dos principios heterogéneos y de excluir las obras en favor de la fe, sino de afrontar la aporía que proviene de esa ruptura. Lo que resulta ahora desdibujado —a la par que el nexo entre religión y derecho— es el vínculo entre prestación y contraprestación,

ejecución y mandamiento. Gracias a lo cual, por una parte, está una ley «santa, justa y buena» —convertida, sin embargo, en inobservable e incapaz de producir la salvación: la esfera del derecho en sentido estricto— y, por otra, una fe que, aunque dependa originariamente de un pacto, es capaz de operar la salvación «sin la ley». Fe y ley, unidas en el prederecho en mágica indiferencia, se escinden ahora y dejan emerger entre ellas el espacio de la gratuidad. La fe —en el ámbito de la fidelidad personal en el cual tiene su origen— implicaba obviamente el cumplimiento de los actos de fidelidad sancionados en el juramento. Pero ahora aparece un elemento del pacto que excede constitutivamente cualquier prestación con la cual se intente satisfacer su exigencia, y que introduce así en la esfera de la ley una disimetría y una desconexión. La promesa va más allá de cualquier pretensión sobre la que ella pueda fundarse, así como la fe sobrepasa cualquier deber de contraprestación. La gracia es este exceso que —mientras divide en todo momento los dos elementos del prederecho y les impide coincidir— al mismo tiempo no les permite dividirse completamente. La *charis* a su vez —que resulta de la fractura entre fe y obligación, entre religión y derecho— no constituye, sin embargo, una esfera sustancialmente separada, sino que sólo puede mantenerse por medio de una relación antagónica con ellas, es decir, como instancia en ellas de una exigencia mesiánica, sin la cual el derecho y la religión se hallan a la larga condenados a atrofiarse.

De aquí nace en Pablo la compleja relación entre la esfera de la gracia y la de la ley, que no llega a ser jamás una ruptura completa, sino que por el contrario ve la gracia como complemento de la demanda de justicia de la ley (Rom 8,4), y a ésta como «pedagogo» del tiempo mesiánico (Gál 3,24), cuya tarea es mostrar hiperbólicamente (*kath' hyperbolén*) la imposibilidad de su propia ejecución, haciendo aparecer el pecado como tal (Rom 7,13). Resta que en Pablo la relación entre gracia y pecado, entre gratuidad y prestación, se defina como un exceso constitutivo (*perisseía*):

El don de la gracia no es como el del pecado. En efecto, si a través del pecado de uno solo muchos murieron, en mucho mayor grado la gracia de Dios y el don de la gracia de un solo hombre, Jesús mesías, sobreaabundó para muchos... La ley sobrevino a fin de que abundara el pecado. Pero donde abundó el pecado, sobreaabundó (*hyperperisseusen*) la gracia (Rom 5,15-21).

En un pasaje, cuya importancia quizá no haya sido suficientemente destacada, la gracia parece afirmar una verdadera y propia «soberanía» (*autárkeia*) de lo mesiánico respecto a las obras de la ley:

Dios ama al que da con alegría. Dios puede hacer que toda gracia sobreabunde en vosotros, a fin de que, teniendo en todo una absoluta soberanía (*en pantí pántote pasan autárkeian*), sobreabundéis respecto a toda obra buena (2 Cor 9,7-8).

Autárkeia, como debería ser obvio, no significa aquí una disposición autosuficiente de bienes, sino la capacidad soberana de realizar gratuitamente obras buenas independientemente de la ley. No existe en Pablo algo parecido a un conflicto de poderes, sino sólo su desconexión, de la cual emerge, soberana, la *charis*.

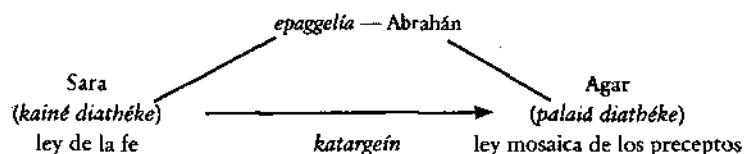
Las dos alianzas

El origen jurídico —o prejurídico— de la noción de fe y la situación de la gracia en la fractura entre fe y obligación permiten también comprender correctamente la doctrina paulina de la «nueva alianza» y de las dos *diathékai* [alianzas]. La ley mosaica —la *diathéke* normativa— fue precedida de la promesa a Abrahán, jerárquicamente superior a ella, por cuanto la ley de Moisés no tiene el poder de hacerla inoperante, *katargeín* (Gál 3,17: «La ley, llegada cuatrocientos años después, no invalida un pacto concluido por Dios, haciendo así inoperante la promesa»). La ley mosaica de las obligaciones y de las obras —que en 2 Cor 3,14 es definida como «antigua alianza», *palaiá diathéke*— queda convertida por el contrario en inoperante por el mesías. La *kainé diathéke* (*kainé*, «nueva» en todos los sentidos, no simplemente *nea*, «más reciente») de la que el Apóstol habla a los corintios (1 Cor 11,25: «Este cáliz es la nueva alianza de mi sangre», y 2 Cor 3,6: «Él nos ha hecho ministros de una alianza nueva, no de la letra, sino del espíritu») representa el cumplimiento de la profecía de Jeremías 31,31 («He aquí que vendrán días —dice el Señor— en los cuales yo estableceré una nueva alianza con la casa de Israel y con la casa de Judá») y a la vez procede de la promesa a Abrahán, de la cual recibe su legitimidad.

En Gál 4,22-26 Pablo traza una genealogía alegórica de las dos *diathékai*:

Está escrito que Abrahán tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre. Pero el uno nació de la esclava según la carne; el otro, de la mujer libre gracias a la promesa. Éstas son alegorías: son las dos alianzas; una la del monte Sinaí que genera para la esclavitud, y ésta es Agar. Agar es el monte Sinaí que está en Arabia y corresponde a la Jerusalén de aquí, y se halla en la esclavitud junto con sus hijos. Por el contrario, la Jerusalén de arriba es libre, y es nuestra madre.

Las dos *diathékai*, aunque proceden ambas de Abrahán, representan sin embargo dos líneas genealógicas distintas. La ley mosaica proviene de Agar y corresponde a la servidumbre de los mandamientos y de las obligaciones; la nueva alianza, que proviene de Sara, corresponde a la libertad de la ley:



La situación mesiánica, que opera en el tiempo histórico haciendo inoperante la ley mosaica, procede genealógicamente de un momento anterior a ésta, el de la promesa. El espacio que se abre entre las dos *diathékai* es el de la gracia. Por ello la *kainé diathéke* no puede ser —como de hecho ha llegado a ser— algo como un texto escrito que contuviera nuevos y diversos preceptos. Como dice el extraordinario pasaje que precede a la reivindicación de la nueva alianza, ésta no es una letra escrita con tinta sobre tablas de piedra, sino por el soplo de Dios sobre corazones de carne, es decir, no un texto, sino la vida misma de la comunidad mesiánica, no *escritura*, sino *forma de vida*: ¡«he epistolé hemon hymeís este», «vosotros sois nuestra carta» (2 Cor 3,2)!.

Esta situación aporética de la gracia en la fractura entre fe y ley hace comprensible cómo en la historia de la Iglesia haya podido dar lugar a conflictos que emergen por vez primera con gran fuerza en la disputa en torno al pelagianismo, de la cual es un documento el *De natura et gratia* de Agustín. Según Pelagio, por medio de la redención la gracia fue dada de una vez por todas a la naturaleza humana, que la posee como un bien «inamisible», impetible, de modo que la gracia supera siempre en el cristianismo la posibilidad y la actualidad del pecado. La Iglesia por el contrario sostendrá el carácter amisible de la gracia y la necesidad de una intervención ulterior para hacer frente a su pérdida por el pecado. Esto equivale —si se reflexiona bien— a introducir frente a la gracia un tema sencillamente jurídico, una suerte de compromiso entre *charis* y *nomos*: por la transgresión y la culpa el hombre pierde incesantemente la gracia que era sólo la contraprestación a la fidelidad al pacto. Más en general: con la reintroducción del *nomos* en la teología cristiana, la gracia llegará a ser un lugar tan aporético como lo era la ley en el judaísmo. En la dogmática cristiana hay propiamente un universo kafkiano de la gracia, como hay en el judaísmo un universo kafkiano de la ley.

Don y gracia

Es éste el momento de examinar las analogías y diferencias entre la *charis* paulina y el sistema de las «prestaciones totales» descrito por Mauss en su *Ensayo sobre el don*, así como también interrogar el curioso silencio de este autor (que cita, sin embargo, además de los materiales etnográficos, textos griegos y romanos e incluso islámicos) acerca de este ámbito por excelencia de la gratuidad en nuestra cultura que es la gracia. Ciertamente, el don es concebido por Mauss como anterior a las prestaciones utilitarias; pero el punto decisivo —y a la vez el más aporético— de su doctrina es la absoluta indisolubilidad entre don y obligación. No sólo la obligación del donador es la esencia del *potlatch*, sino que el don fundamenta también en el que lo recibe la obligación incondicional de la contraprestación. Hay más: como observa Mauss al final de su ensayo, la teoría de las prestaciones totales exige que las nociones que estamos habituados a oponer por pares (libertad/obligación; liberalidad/ahorro; generosidad/interés; lujo/utilidad) sean neutralizadas e intercambiadas. Como es evidente por sus conclusiones, teniendo en cuenta todo lo que pertenece tanto a la socialdemocracia como al progresismo, lo que formula el *Ensayo sobre el don* no es una teoría de la gratuidad, sino la del nexo paradójico entre gratuidad y obligación. (Incluso hoy día, los que intentan sustituir el contrato por el regalo como paradigma fundamental de la sociedad no tienen presente otra cosa diferente.)

También en Pablo, como hemos visto, la fe y la gracia no han sido simplemente arrancadas del ámbito de la ley, sino que se sitúan en una relación compleja con ella. Sin embargo, diversamente a lo que ocurre en Mauss, la gratuidad no fundamenta la prestación obligatoria, sino que es respecto a esta última un excedente irreductible. La gracia no es el fundamento de los intercambios y de las obligaciones sociales..., es más bien su interrupción. El gesto mesiánico no fundamenta, sino que lleva a cumplimiento.

Georges Bataille ha intentado recoger este exceso constitutivo de la gratuidad en su doctrina de la soberanía del gasto improductivo (ies curioso que no haya caído en la cuenta de que la expresión está ya en Pablo! [cf. el texto de 2 Cor 9,7-8, arriba citado]). Sin embargo, en su intento Bataille transforma la gratuidad en una categoría privilegiada de hechos, opuestos a los utilitarios (la risa, el lujo, el erotismo...). Es evidente que en Pablo la gracia no puede ser un ámbito particular al lado de la obligación y de la ley; la gracia no es sino la capacidad de *usar* la esfera íntegra de las determinaciones y las prestaciones sociales.

La fe dividida

La antítesis de Buber entre la *emuná* hebrea y la *pistis* paulina no tiene, pues, ningún fundamento lingüístico. Como expresión de la actitud que nace al concluir un pacto, ambas son sustancialmente equivalentes, y no es posible distinguirlas como si significaran «tener confianza»

y «tener por verdadero». En el epílogo que sigue a la nueva edición de *Dos tipos de fe*, Flusser, por su parte, ha especificado otro sentido de la distinción propuesta por Buber al considerarla como una escisión de la fe dentro del cristianismo. En el cristianismo convivirían, según Flusser, dos tipos de fe tan difícilmente conciliables que constituyen algo así como «un problema trágico, del que quizá los cristianos comiencen a darse cuenta solamente hoy» (Buber, 241). La primera es la fe de Jesús, la religión del Jesús histórico, por él profesada con palabras y actos, y la segunda es la fe en Cristo Jesús, madurada por la comunidad cristiana tras la crucifixión, que coincide con la construcción de la cristología y con la asunción como verdadero que Jesús es el hijo unigénito de Dios, hecho hombre y muerto por la redención de nuestros pecados.

El primero en expresar con claridad esta distinción fue Lessing, en un fragmento de 1780 titulado «La religión de Cristo»:

La religión de Cristo y la religión cristiana son dos cosas completamente diversas. La primera, la de Cristo, es la religión que él mismo reconoció y practicó como hombre... La segunda, la cristiana, es la religión que asume como verdadero que él fue más que un hombre, y en cuanto tal lo eleva a objeto de la propia veneración. Cómo estas dos religiones, la de Cristo y la cristiana, puedan encontrarse en Cristo como en una única y misma persona es incomprensible... La religión de Cristo está contenida en los Evangelios de modo completamente diverso a la religión cristiana. La religión de Cristo se expresa con palabras claras y distintas; por el contrario, la cristiana, lo hace de un modo tan incierto y equívoco, que es difícil encontrar dos hombres de cuantos existen en el mundo que se hayan formado de ella la misma idea (246-247).

La exactitud de la observación de Lessing se hace aún más evidente si, como sugiere Flusser, se observan desde esta perspectiva las tesis que componen el Nuevo Testamento, los Evangelios y los Hechos, por un lado, y las Cartas de Pablo, de Juan, de Santiago, etc., por otro. Si sólo se hubieran conservado estas últimas, nuestras informaciones sobre la persona y la vida de Jesús serían extremadamente fragmentarias (Pablo apenas dice nada del Jesús histórico); si, por el contrario, se hubiesen conservado sólo los Evangelios, sabríamos muy poco de la teología cristiana y del drama cristológico. Esto significa que sólo por los Evangelios conocemos la fe de Jesús, mientras que la fe en Cristo —es decir, algo así como una *pistis* en el sentido de Buber— nos es conocida sólo por los otros textos.

Conjugando las consideraciones de Lessing con la teoría de Buber, Flusser expresa una antinomia que es ciertamente instructiva para la

comprensión del problema mesiánico y, sobre todo, para la historia de la teología cristiana. Todo el pseudoproblema de la conciencia mesiánica de Jesús nace justamente para cubrir el hiato abierto entre estos dos tipos de fe. ¿En qué creía Jesús? La pregunta tiene algo de grotesco si la formulamos del modo siguiente: ¿qué podía significar para Jesús creer en Jesucristo? En los Evangelios no encontramos respuesta alguna, y el pasaje de Mc 8,29 —aunque no esté interpolado, como afirman algunos con buenas razones— dice bien poco. Jesús pregunta a los discípulos: «¿Quién decís que soy yo? Pedro responde: Tú eres el mesías (*su ei ho christós*). Y él les ordenó no hablar nada de ello». Lo mismo puede decirse de las controversias cristológicas que agitaron a la Iglesia en el siglo III y culminaron en Nicea con la intervención de Constantino, aconsejado por un personaje que Overbeck caracteriza como su *friseur*, su peluquero personal, Eusebio de Cesarea. La mediación allí elaborada y que lleva a la formulación del Símbolo Niceno, que de vez en cuando tienen ustedes ocasión de repetir («pisteúomen eis hena theón...», «creemos en un solo Dios, Padre omnipotente... y en un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito del Padre...») es una tentativa más o menos lograda de conjuntar en una las dos fes de Buber y las dos religiones de Lessing.

Pero ¿cómo están las cosas en Pablo? ¿Se puede hablar también en él de una escisión de la fe en el sentido que hemos visto? No lo creo. La fe de Pablo comienza con la resurrección, ya que el Apóstol no conoce a Jesús según la carne, sino sólo a Jesús mesías. La separación es clara ya en el prescripto de la carta que estamos comentando:

Respecto a su hijo, nacido de la estirpe de David según la carne, constituido hijo de Dios en poder según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de los muertos... (Rom 1,3-4).

En 2 Cor 5,16 se lee: «Aunque hubiésemos conocido al mesías según la carne, sin embargo, ahora no lo conocemos». De un modo absolutamente coherente con la tradición hebrea, en la que no puede existir algo así como una «vida del mesías» (el mesías —o al menos su nombre— ha sido creado antes de la creación del mundo), el contenido esencial de la fe paulina no es la vida de Jesús, sino Jesús mesías, crucificado y resucitado. Pero ¿qué significa tener fe en Jesús mesías? ¿De qué modo está aquí superada para siempre la escisión entre la fe de Jesús y la fe en Jesús?

Credere in

Para responder a esta pregunta, convendrá partir de algunos datos lingüísticos. En los Evangelios la fórmula narrativa común es del siguiente tipo: «Entonces dijo Jesús a sus discípulos»; «Yendo Jesús a Jerusalén»; «Jesús entró en el Templo». En Pablo —con la sola y obvia excepción de 1 Cor 11,23— no encontramos jamás expresiones diégeticas, explicativas, de este tipo. El Apóstol utiliza casi siempre una fórmula característica: *kýrios Iesouís cristos*, «el señor Jesús, mesías». En los Hechos (9,22) Lucas nos presenta al Apóstol que afirma en las sinagogas *hoti houtos estin ho cristos*, «que él [Jesús] es el mesías». Pero en el texto de Pablo no encontramos nunca —con la sola excepción de Rom 10,9, texto al que volveremos— esta fórmula. Para expresar su fe, Pablo usa por el contrario la expresión *pisteúein eis Iesouín christón*, «creer en Jesús mesías». Esta frase —que a través de la traducción latina se ha convertido en la expresión canónica de la fe— es anómala en griego: *pisteúo* se construye normalmente con dativo (lit. «creer a alguien») o con acusativo, o bien con la conjunción *hoti* más un verbo, para expresar el contenido de la fe. La fórmula paulina es tanto más significativa cuanto que no aparece jamás en los Sinópticos y precisa de modo sustancial su concepción de la fe. Es como si para Pablo no hubiese espacio para un *es* copulativo entre Jesús y *mesías*. Característico es el pasaje de 1 Cor 2,2: «En efecto, no afirmo saber otra cosa entre vosotros que Jesús mesías»: el Apóstol no sabe que Jesús *es* el mesías... conoce sólo a Jesús *mesías*. (De aquí pudo surgir más tarde el equívoco de que este sintagma sería en realidad un nombre propio.)

Frase nominal

Desde el punto de vista lingüístico esta expresión es un sintagma nominal. La teoría de la frase nominal es uno de los capítulos más interesantes de la lingüística. En griego y en latín —y también en hebreo y en árabe— se encuentra muy a menudo una proposición que es tal desde el punto de vista semántico porque expresa una aserción completa sin contener ningún predicado verbal. Dos ejemplos célebres en Píndaro: «*skiás onar ánthropos*», «de un sueño la sombra, el hombre» (*Píticas* VIII, 95). (En las versiones corrientes se lee: «El hombre es el sueño de una sombra») y «*áriston hydor*», «Excelente el agua» (*Olimpicas* I, 1) traducido comúnmente como «El agua es lo mejor»). La tarea de la lingüística de nuestro tiempo —en particular

de Meillet y Benveniste— ha consistido justamente en mostrar que la interpretación corriente de la oración nominal como una frase en la que la cópula está sobreentendida o presente sólo en grado cero es sencillamente falsa. La oración nominal y la que muestra expresamente una cópula no son sólo distintas morfológicamente, sino también semánticamente.

La oración nominal y la frase con *estí* [es] no afirman de la misma manera y no pertenecen al mismo registro. La primera es discurso; la segunda, narración. La primera expresa un absoluto; la segunda describe una situación (Benveniste 1966, 165).

Es preciso continuar en sentido filosófico la distinción de Benveniste. Se suelen distinguir dos significados fundamentales del verbo ser en las lenguas indoeuropeas: el existencial (la manifestación de una existencia: el mundo es/existe) y el predicativo (la predicación de una cualidad o de una esencia: el mundo es eterno). De estos dos significados proviene la división fundamental de la ontología: la ontología de la existencia y la de la esencia (la relación entre las dos es la de la «presuposición»: todo lo que se dice, se dice del *hypokelmenon* [sustrato, base, lo que subyace] de la existencia [Aristóteles, *Categorías* 2a, 35]). La oración nominal escapa a esta distinción y presenta un tercer tipo, irreducible a los dos precedentes, sobre el que debemos reflexionar aquí.

¿Qué significa entonces el hecho de que en Pablo la fe se exprese por un sintagma nominal, «Jesús mesías» y no por uno verbal, «Jesús es el mesías»? Pablo no cree que Jesús tenga la cualidad de ser el mesías: cree en «Jesús mesías» y basta. Mesías no es un predicado que se añade al sujeto, Jesús, sino algo que es inseparable de él, sin constituir por ello un nombre propio. Y esto es la fe en Pablo: una experiencia del ser, más allá tanto de la existencia como de la esencia, tanto del sujeto como del predicado. Pero ¿no es esto precisamente lo que ocurre con el amor? El amor no soporta la predicación copulativa, jamás tiene por objeto una cualidad o una esencia. Yo amo a María, bella-morena-tierna, no amo a María porque es bella, morena y tierna, en cuanto que tiene éste u otro atributo. Todo decir *significa* decaer del amor. En el momento en el que caigo en la cuenta de que la amada tiene ésta o tal otra cualidad, este defecto o tal otro... me he salido irrevocablemente del amor, aunque —como ocurre muy a menudo— continúe creyendo que la amo, porque tengo sin duda buenos motivos para hacerlo. El amor no tiene motivos. Por ello, en Pablo se halla estrechamente relacionado con la fe. Por ello, como se lee en el himno de 1 Cor 13,4-7, «el amor es magnánimo, es servicial, no es

envidioso, ni jactancioso, no se engríe, no quiebra su compostura, no busca su interés, no se irrita, no toma en cuenta el mal, no se alegra de la injusticia, se goza por el contrario de la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta».

¿Cuál es, pues, el mundo de la fe? Un mundo que no está hecho de sustancia ni cualidad, no un mundo en el que la hierba es verde, el sol, cálido y la nieve, blanca. No. No es un mundo de predicados, de existencias y de esencias, sino un mundo de eventos indivisibles, en el que no juzgo y creo que la nieve es blanca y que el sol es cálido, sino en el que estoy transportado y trasladado en el ser-la-nieve-blanca y en el ser-el-sol-cálido. Un mundo en fin en el que yo no creo que Jesús, un cierto ser humano, es el mesías, hijo unigénito de Dios, generado y no creado, consustancial con el Padre, sino un mundo en el que creo sólo en Jesús mesías, y soy arrebatado y trasladado a él, un mundo en el que «no vivo yo, sino que el mesías vive en mí» (Gál 2,20).

La palabra de la fe

Ciertamente, esta fe es en Pablo ante todo una experiencia de la palabra, por lo que es preciso partir de este hecho. «La fe [viene] de la escucha; la escucha por la palabra del mesías», afirman categóricamente los dos densos sintagmas nominales de Rom 10,17. En la perspectiva de la fe oír una palabra no significa constatar la verdad de un cierto contenido semántico, ni tampoco renunciar simplemente a comprender, tal como queda implícito en la crítica paulina de la glosolalia, hablar en lenguas, de 1 Cor 14. Pero ¿cuál es entonces la relación justa de la fe con la palabra? ¿Cómo habla la fe y qué significa oír su palabra?

Pablo define la experiencia de la palabra de la fe (*to rema tes písteos*) en un pasaje importante que convendrá leer con atención (Rom 10,6-10):

La justicia de la fe habla así: «No digas en tu corazón: ¿quién subirá al cielo?». Es decir, para hacer descender de allí al mesías. O bien: «¿Quién descenderá al abismo?». Es decir, para hacer subir al mesías de entre los muertos. Entonces, ¿qué dice? Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón; ésta es la palabra de la fe (*to rema tes písteos*) que anunciamos. Porque si confiesas (*homologeîn*, lit. «decir la misma cosa») en tu boca al señor Jesús y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo. En efecto, con el corazón se cree para [conseguir] la justicia; con la boca se confiesa para [conseguir] la salvación.

Pablo parafrasea aquí, y enmienda a la vez a Dt 30,11-14, donde se habla de la ley que Dios da a los judíos:

Porque estos mandamientos que hoy te ordeno no son superiores [a tus fuerzas] ni están lejos [de tu alcance]. No están en el cielo para que tengas que decir: ¿quién subirá por nosotros al cielo para recogerlos, para que los oigamos y los observemos? Ni tampoco están más allá del mar, de modo que digas: ¿quién atravesará el mar y los recogerá para nosotros de modo que los escuchemos y los pongamos en práctica? La palabra está cerca de tu boca y de tu corazón, y está en tu mano observarla.

Con su habitual violencia hermenéutica, Pablo —que ha afirmado unos momentos antes que el mesías es el *telos* [el fin] de la ley— transfiere a la fe y al mesías lo que el Deuteronomio refería a la ley mosaica. Así, en vez del mar, habla del abismo, el *sheol*, al que ha descendido el mesías, y elimina las palabras «está en tu mano ponerlas en práctica», que hacían referencia a las obras de la ley y eran por lo demás un añadido de los Setenta. La palabra cercana, que era una palabra de mandamientos, se transforma ahora en «palabra de la fe» y es esta expresión la que Pablo intenta precisar añadiendo los versículos 9-10: «Porque si confiesas en tu boca al señor Jesús...». *Homologeín* —que Jerónimo traduce por *confiteri* y que desde entonces se ha convertido en el término técnico para la profesión de fe— significa «decir la misma cosa»: la concordancia de una palabra con la palabra de otro (y por tanto el acuerdo contractual) o la concordancia con una realidad (por ejemplo, la correspondencia entre *logoi* y *erga*, «palabras» y «obras»). Para Pablo, sin embargo, la correspondencia no se da entre palabras diversas, o entre palabras y hechos, sino que por así decirlo se produce en el interior de la palabra misma, entre la boca y el corazón. *Eggýs*, «cerca», es desde este punto de vista un vocablo muy interesante. No significa sólo la cercanía en el espacio, sino ante todo la proximidad temporal (así, por ejemplo, en Rom 13,11). La correspondencia entre boca y corazón en la palabra de la fe es una cercanía y casi una coincidencia en el tiempo. Por otra parte, *eggýs* deriva etimológicamente de una raíz que indica el cuenco de la mano y, por consiguiente, dar o poner en la mano. *Eggýe* significa la prenda que se pone en la mano de alguien, y un oído griego no podía dejar de percibir la proximidad entre los dos vocablos, tanto más cuanto que en Heb 7,22 *éggýos* es Jesús, «garante de una alianza mejor». La cercanía es también prenda y garantía de eficacia. La experiencia de la palabra de la fe es, pues, experiencia no del carácter denotativo de la palabra, de su referencia a algo, sino de estar cercana, situada en la correspondencia entre boca

y corazón y, por medio de este *homologeîn*, operadora de la salvación. El que Pablo construya aquí, por una vez, *pisteúein* con *hoti* no contradice este carácter por así decir autorreferencial de la palabra de la fe. Como se especifica inmediatamente después, se trata de una articulación puramente lógica de la eficacia salvífica de la palabra en dos momentos: creer en el corazón no es tener por verdadero, ni tampoco la descripción de un estado interior, sino que se refiere a la justificación, y sólo el confesar con la boca lleva a efecto la salvación. La palabra de la fe no es glosolalia carente de significado, ni palabra simplemente referencial; la palabra de la fe efectúa su sentido gracias a ser simplemente proferida. Debemos pensar aquí en algo así como una eficacia performativa de la palabra de la fe, que se realiza con su elocución misma en la cercanía de boca y corazón.

Performativo

Desde que Austin, en su libro *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), definió la categoría del performativo, ésta ha encontrado una aceptación creciente no sólo entre los lingüistas, sino también entre los filósofos y juristas. El performativo es un enunciado lingüístico que no describe un estado de cosas, sino que produce inmediatamente un hecho real. La paradoja (que la filosofía analítica compendia en la fórmula *speech act*, «acto lingüístico») radica aquí en que el significado de un enunciado (por ejemplo, los sintagmas *yo juro*, *yo declaro*, *yo prometo*) coincide con una realidad que es la misma que ha de producirse por medio de su elocución (por ello el performativo no puede ser ni verdadero ni falso). Comentando la tesis de Austin, Benveniste distinguía el performativo en sentido propio de otras categorías lingüísticas con las que el filósofo lo había confundido (el imperativo «¡Abre la puerta!» o el letrero «perro» sobre una cancela) y observaba que el enunciado performativo no tiene valor sino en las circunstancias que, al autorizarlo como acto, garantizan su eficacia:

Cualquiera puede gritar en la plaza pública: «Decreto la movilización general». Pero al no poder ser un *hecho* por falta de la autoridad necesaria, tal afirmación no es más que *palabra*; se reduce a un clamor inane, burla o locura (Benveniste 1966, 273).

Lo que de esta manera sacaba a la luz el gran lingüista era la estrecha relación que conecta el ámbito del performativo y el del derecho (atestiguado por la proximidad etimológica entre *ius* y *iurare*). Se puede definir el derecho como el ámbito en el que todo el lenguaje tiende

a asumir valor performativo. Hacer cosas con las palabras no es, pues, una ocupación tan inocente, y el derecho puede ser considerado así como el residuo en el lenguaje de un estadio mágico-jurídico de la existencia humana, en el cual coincidían palabra y hechos, expresión lingüística y eficacia real.

Pero ¿de qué modo realiza sus fines el performativo? ¿Qué permite a un cierto sintagma adquirir mediante su sola enunciación la eficacia de un acto, desmintiendo así la antigua máxima que afirma que del dicho al hecho hay un gran trecho? Los lingüistas no lo dicen como si se toparan aquí con un último estrato propiamente mágico de la lengua, como si creyeran verdaderamente en la magia. Aquí es esencial ciertamente el carácter autorreferencial de toda expresión performativa. Sin embargo, esta autorreferencialidad no se agota simplemente en el hecho de que el performativo, como señala Benveniste, se tome a sí mismo como referente, en cuanto hace referencia a una realidad que él mismo debe constituir. Más bien es necesario precisar que la autorreferencialidad del performativo se constituye siempre por medio de una suspensión del carácter normalmente denotativo del lenguaje. En efecto, el verbo performativo se construye necesariamente con un *dictum* que, considerado en sí mismo, tiene una naturaleza puramente constatativa, sin la cual el performativo resulta vacío e ineficaz (yo *juro*, yo *decreto* no tienen valor si no van seguidos, o precedidos, de un *dictum* que los complete). Este carácter constativo del *dictum* es el que resulta suspendido y puesto en cuestión en el momento mismo en el que llega a ser objeto de un sintagma performativo. Así, la expresión constatativa «Ayer me encontraba en Roma» o «La población queda movilizad» cesan de ser tales si van precedidas respectivamente de los performativos yo *juro*, yo *decreto*. Así pues, el performativo sustituye la normal relación denotativa entre palabra y hecho por una relación autorreferencial que pone fuera de juego a la primera y se sitúa a sí misma como el hecho decisivo. Aquí no es esencial la relación de verdad entre palabra y cosa, sino la pura forma de la relación entre lenguaje y mundo, que llega a ser productora de vínculos y efectos reales. Así como en el estado de excepción la ley suspende su propia aplicación sólo para fundamentar de este modo su vigencia en los casos normales, del mismo modo, en el performativo, el lenguaje suspende su denotación sólo y justamente para fundamentar su nexo con las cosas. La antigua fórmula de las Doce Tabas que expresa el poder performativo del derecho (*uti lingua nuncupassit, ita ius esto*, «sea así el derecho tal como ha proferido la lengua») no significa que lo que se ha dicho es factualmente verdadero, sino sólo que el *dictum*

es en sí mismo un *factum*, que como tal obliga a las personas entre las que ha sido proferido.

Esto significa que el *performativo* es el testimonio de una fase de la cultura humana en la cual el lenguaje no se refiere a las cosas —como estamos habituados a pensar— sobre la base de una relación constatativa o veritativa, sino por medio de una operación particular en la cual la palabra jura sobre las cosas, y es ella misma el hecho fundamental. Se puede decir que la relación denotativa entre lenguaje y mundo es simplemente lo que resulta de la ruptura de la relación original mágico-performativa entre la palabra y las cosas.

¿Cómo debemos entender el *homologeín*, la confesión paulina, respecto a este ámbito del performativo, que tiene su paradigma prejurídico en el juramento? En los últimos años de su vida Michel Foucault trabajaba en un libro sobre la confesión, del cual quedan algunas trazas, entre otras en un curso del 1981 en la Universidad Católica de Lovaina. Foucault considera la confesión dentro del ámbito de las que él llama «formas de la veredicción, generadoras de la verdad», en las cuales es importante no tanto (o no sólo) el contenido asertivo cuanto el acto mismo de proferir lo verdadero. Este acto es parecido a un performativo, puesto que a través de la confesión el sujeto se vincula a la verdad propia y modifica tanto la relación con los demás como consigo mismo. En el curso de Lovaina Foucault comienza por oponer la confesión al juramento, que representa en el mundo clásico la forma arcaica del proceso y —antes de pasar al análisis de la confesión en el proceso moderno— examina la práctica de la *exomológesis* cristiana, la confesión penitencial de los pecados, que se formaliza a lo largo de los siglos XII y XIII. Pero entre estas dos formas de generación de la verdad —el performativo sacramental y el performativo penitencial— se sitúa otra, sobre la que Foucault no se interroga, y que es precisamente la confesión de fe documentada en el pasaje de Pablo que estamos comentando. Entre el performativo del juramento y el penitencial, el *performativum fidei* define la experiencia original mesiánica —es decir, cristiana— de la palabra.

Performativum fidei

¿Qué relación existe entre el *performativum fidei* y el performativo sacramental y penitencial? Como en todo acto lingüístico, también para Pablo la palabra de la fe va más allá de la relación denotativa entre lenguaje y mundo hacia un estatuto de la palabra diverso y más original; tampoco para Pablo hay *homología* entre las palabras y las

cosas, sino en el interior mismo del lenguaje, en la cercanía de la boca y del corazón. Toda revelación es siempre y ante todo revelación del lenguaje mismo, experiencia de un puro evento de la palabra que excede toda significación y que está, sin embargo, animado por dos tensiones opuestas: la primera —a la que Pablo llama *nomos*— intenta colmar ese excedente articulándolo en preceptos y contenidos semánticos; la segunda —que coincide con la *pistis*— procura por el contrario mantenerla abierta más allá de todo significado determinado. Correspondientemente hay dos modos de ir más allá de la relación denotativa hacia la experiencia del evento del lenguaje. El primero, siguiendo el paradigma del juramento, intenta fundamentar en ella sólo el vínculo y la obligación; para el otro, por el contrario, la experiencia de la pura palabra abre el espacio de la gratuidad y del uso. Éste, el segundo, expresa la libertad del sujeto («Nuestra libertad, la que tenemos en el mesías» [Gál 2,4]); el primero expresa su sujeción a un sistema codificado de normas y de artículos de fe. (Ya a partir del siglo IV, en los símbolos de fe conciliares, los credos, el acento se desplaza del acto del *homologein* y de la experiencia de la cercanía de la palabra, hacia el contenido dogmático-assertivo de la confesión.) Como muestra con claridad la historia de la Iglesia —y no sólo la de ésta, sino la de la *societas humana* en su totalidad—, es esencial la dialéctica entre estas dos experiencias de la palabra. Si, como ocurre fatalmente y como parece suceder hoy de nuevo, la segunda cae en la oscuridad y sólo vige absolutamente la palabra del *nomos*, si el *performativum fidei* se halla enteramente recubierto por el *performativum sacramenti*, entonces la ley misma se vuelve rígida y se atrofia, y las relaciones entre los hombres pierden toda gracia y toda vitalidad. La juridificación integral de las relaciones humanas, la confusión entre lo que podemos creer, esperar y amar, y lo que estamos obligados a hacer y a no hacer, a saber e ignorar, señala no sólo la crisis de la religión, sino también y ante todo, la del derecho. Lo mesiánico es la disposición —tanto en la religión como en el derecho— de una exigencia de cumplimiento que —poniendo en tensión origen y fin— restituye las dos mitades del prederecho a su unidad prejurídica y, a la vez, muestra la imposibilidad de su coincidencia. (Por ello, la oposición actual entre Estados laicos —fundamentados únicamente sobre el derecho— y Estados fundamentalistas —apoyados únicamente sobre la religión— es sólo aparente y esconde una misma decadencia política.) Pero con ello este hecho apunta —más allá del prederecho— hacia una experiencia de la palabra que —sin ligarse denotativamente a las cosas, ni valer ella misma como una cosa, sin quedar indefinidamente suspendida en su apertura, ni encerrarse

en el dogma— se presenta como un puro y común poder de decir, capaz de un uso libre y gratuito del tiempo y del mundo.

La palabra cercana

La interpretación de la «palabra de la fe» de Rom 10,9-10 en términos de una potencia que existe en cuanto potencia aparece ya en el comentario de Orígenes. En el *De anima* (417a 211ss.) Aristóteles distinguía dos figuras de la potencia: la genérica, según la cual podemos decir que un niño puede llegar a ser gramático, obrero o piloto, y la efectiva (o según la *hexis* [posesión]) que compete al que es ya en acto tales cosas. En la primera el paso al acto implica agotamiento y destrucción de la potencia; en la segunda, por el contrario, se tiene más bien una conservación (*sotería*) de la potencia en el acto y algo parecido a una donación de la potencia a sí misma (*epídoxis eis beautô*). Aplicando la distinción aristotélica al texto paulino, Orígenes opone la cercanía meramente virtual del verbo de Dios a cualquier hombre a la que, por el contrario, existe efectivamente (*efficacia vel efficientia*) en el que confiesa con su boca la palabra de la fe:

Así también Cristo, que es el verbo de Dios, está cerca de nosotros, es decir, a todo ser humano, según la simple posibilidad, como el lenguaje está cerca del niño, pero según la eficacia se dice que está en mí cada vez que confieso con mi boca a Cristo Jesús y he creído en mi corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos (Orígenes 1993, 204).

La palabra de la fe se presenta aquí como experiencia efectiva de una pura potencia de decir que, como tal, no coincide con una proposición denotativa ni con el valor performativo de un enunciado, sino que se da como cercanía absoluta de la palabra. Se comprende entonces por qué en Pablo la potencia mesiánica tiene su *telos*, su fin, en la debilidad. El acto de una pura potencia de decir, una palabra que se mantiene siempre cerca de sí misma, no puede ser una palabra significativa, que enuncia opiniones verdaderas sobre los estados de las cosas, ni un performativo jurídico, que se pone a sí mismo como un hecho. No existe un contenido de la fe, profesar la palabra de la fe no quiere decir formular proposiciones verdaderas sobre Dios y el mundo. Creer en Jesús mesías no significa creer algo de él, *légein ti katá tinos...*, y la tentativa de los concilios de articular en los *symbola*, los credos, un contenido de la fe puede sólo valer en este sentido como una sublime ironía. Mesiánica y débil es la potencia de decir que, manteniéndose cercana a la palabra, excede no sólo todo dicho, sino también el acto mismo de decir, el poder performativo mismo del lenguaje. Es ese resto de potencia que no se agota en el acto, sino que se conserva cada vez y permanece en él. Si este resto de potencia es débil en tal sentido, si no puede acumularse en un saber o en un dogma, ni imponerse como derecho, tal resto no es, sin embargo, pasivo ni inerte: al contrario, obra precisamente por medio de su debilidad haciendo inoperante

la palabra de la ley deconstruyendo y deponiendo los estados de hecho y de derecho, a la vez que llega a ser capaz de usar de ellos libremente. El *katargein* [hacer inoperante] y el *chrésthai* [usar] son el acto de una potencia que llega a su cumplimiento en la debilidad. Sin embargo, que esta potencia halle su *telos*, su fin, en la debilidad significa que no queda simplemente suspendida en una dilación infinita; más bien, volviéndose hacia sí misma, lleva a cumplimiento y desactiva el exceso mismo de significar sobre todo significado, extingue el hablar en lenguas (1 Cor 13,8), y de este modo es un testimonio de lo que, inexpressado e insignificante, queda en el uso, un uso por siempre cercano a la palabra.

UMBRAL O TORNADA

Recordarán ciertamente, en la primera tesis sobre la filosofía de la historia de Benjamin, la imagen del enano corcovado que se mantiene escondido bajo el tablero de ajedrez y que con sus movimientos encontrados asegura la victoria al muñeco mecánico vestido de turco. Benjamin toma esta imagen de un cuento de Poe; pero transponiéndola al terreno de la filosofía de la historia, añade que aquel enano es en realidad la teología, «que hoy es pequeña y fea, y que en ningún caso debe dejarse ver», y que si el materialismo histórico llegara a aprender a tomarla a su servicio, vencerá en la partida histórica contra sus temibles adversarios.

De este modo, Benjamin nos invita a considerar el texto mismo de la tesis como un tablero sobre el que se desarrolla una batalla teórica decisiva que debemos suponer, también en este caso, se libra con la ayuda de un teólogo tras las filas del tablero. ¿Quién es este teólogo corcovado que el autor ha sabido ocultar tan bien en el texto de las Tesis y que ninguno ha logrado identificar hasta ahora? ¿Es posible en las Tesis encontrar indicios y trazas que permitan asignar un nombre a este personaje que no debe dejarse ver de ningún modo?

Cita

En uno de los apuntes de la sección N de su fichero (que contiene notas sobre teoría del conocimiento) Benjamin escribe: «Esta tarea debe desarrollar al máximo el arte de citar sin comillas» (Benjamin 1974-1989, V, 572). Como saben, la cita tiene en Benjamin una función

estratégica. Así como entre las generaciones pasadas y la nuestra hay un pacto secreto de encuentro, también entre la escritura del pasado y el presente hay igualmente un pacto del mismo género, y las citas son por así decirlo las velas que impulsan tal encuentro. No sorprende, pues, que tales citas deban ser discretas y que de vez en cuando sepan cumplir de incógnito su labor. Esta tarea no es tanto de conservación cuanto de demolición: «La cita», se lee en el ensayo sobre Kraus, «llama a la palabra por su nombre, la arranca del contexto al que destruye»; la cita «salva y castiga» al mismo tiempo [II, 363]. En el ensayo «¿Qué es el teatro épico?» escribe Benjamin: «Citar un texto significa interrumpir el contexto al que pertenece». El teatro épico brechtiano, al que se refiere Benjamin en su ensayo, se propone hacer citables los gestos. «El actor», añade, «debe estar en disposición de espaciar sus gestos, como el tipógrafo hace con las letras» (536).

El verbo alemán que traduzco por «espaciar» es *sperrén*. Designa la convención tipográfica, no sólo alemana, de sustituir la cursiva por un espacio entre las letras de la palabra que por alguna razón se pretende destacar. Benjamin mismo —cada vez que usaba la máquina de escribir— se servía de esta convención. Desde un punto de vista paleográfico, se trata de lo contrario a las abreviaturas que los copistas usaban para ciertas palabras frecuentes en los manuscritos, que por así decirlo no era preciso (o, si pensamos en los *nomina sacra* de Traube [es decir, «Dios», «Jesús», «Espíritu», etc.], no se debía) leer: los vocablos espaciados son por así decirlo hiperleídos, leídos dos veces, y esta doble lectura podía ser, como sugiere Benjamin, una lectura palimpséstica de la cita.

Si echan ustedes una ojeada al *Handexemplar* [ejemplar usado por el autor] de las Tesis, verán que en la segunda Benjamin recurre a esta convención. En la cuarta línea desde el final se lee: *Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben*, «A nosotros, como a toda generación que nos ha precedido, se nos ha dado una d é b i l fuerza mesiánica». ¿Por qué «débil» es destacada con el espaciado? ¿Qué tipo de citabilidad está aquí en cuestión? Y ¿por qué es débil la fuerza mesiánica, a la que Benjamin confía la redención del pasado?

Pues bien, sólo conoce un texto en el que se teoriza explícitamente sobre la debilidad de la fuerza mesiánica. Se trata, como habrán comprendido, del pasaje de 2 Cor 12,9-10, que hemos comentado muchas veces, en donde Pablo, que le ha pedido al mesías que lo libere de esa espina que tiene en su carne, siente que aquél le responde: «he gar dýnamis en astheneía teleítai», «la potencia se cumple en la debilidad». «Por ello», añade el Apóstol, «me complazco en las debilidades,



Walter Benjamin, *Autógrafo de las tesis «Sobre el concepto de la historia», tesis II.*

en los ultrajes, en la necesidad, en las persecuciones, y en las angustias por el mesías; cuando de hecho soy débil, entonces soy fuerte (*dynatós*). Que se trata de una verdadera y auténtica cita sin comillas está confirmado por la traducción de Lutero que Benjamin tenía probablemente ante sus ojos. Mientras Jerónimo traduce «virtus in infirmitate perficitur», «el poder se perfecciona en la debilidad», Lutero, como la mayoría de los traductores modernos, presenta: «denn mein Kraft ist in den schwachen Mechtig», «pues mi fuerza es poderosa en las debilidades»; los dos términos (*Kraft* y *schwache*) están presentes en el texto de Benjamin, y es esta hiperlegibilidad, esta presencia secreta del texto paulino en el de las Tesis benjaminianas, lo que el espaciado quiere señalar discretamente.

Comprenderán que el descubrimiento de esta cita paulina escondida —pero no demasiado— en el texto me emocionó un tanto. En cuanto podía saber, sólo Taubes había sugerido una posible influencia de Pablo sobre Benjamin, pero su hipótesis se refiere a un texto del inicio de los años veinte del siglo pasado, el «Fragmento teológico-político», que Benjamin pone en relación con Rom 8,19-23. La intuición de Taubes es en verdad acertada. Sin embargo, no sólo no es posible en este caso hablar de cita (salvo quizá para el término benjaminiano *Vergängnis*, «caducidad», que podría corresponder al *vergänglichliches Wesen* [entidad caduca, corrupción] de la traducción luterana del v. 21), sino que hay entre los dos textos diferencias sustanciales. En

efecto, mientras en Pablo la creación fue sometida sin quererlo a la caducidad y a la destrucción, y por ello gime y sufre a la espera de su redención, en Benjamin, en una inversión genial, la naturaleza es mesiánica precisamente por su eterna y total caducidad, y el ritmo de esta caducidad mesiánica es la felicidad.

Imagen

Una vez descubierta la cita paulina en la segunda tesis (les recuerdo que las tesis «Sobre el concepto de la historia» es uno de los últimos escritos de Benjamin, casi una suerte de compendio testamentario de su concepción mesiánica de la historia), queda abierta la vía para la identificación del teólogo corcovado que guía en secreto las manos del muñeco, el materialismo histórico. Uno de los conceptos más enigmáticos del pensamiento de Benjamin en los últimos años es el de *Bild*, imagen. Este concepto aparece muchas veces en el texto de las Tesis, señaladamente en la quinta, en la que leemos:

La verdadera imagen (*das wahre Bild*) del pasado *pasa* de largo *a prisa*. Sólo en la imagen, que centellea una vez por todas en el instante de su cognoscibilidad, se deja fijar el pasado... Puesto que se trata de una imagen irrevocable del pasado que corre el riesgo de desvanecerse en todo presente que no se reconozca como significado en ella.

Tenemos varios pasajes en los que Benjamin intenta definir este verdadero y personal *terminus technicus* de su concepción de la historia, pero quizá ninguno sea tan claro como Ms 474:

No es que el pasado arroje su luz sobre el presente, o que el presente arroje luz sobre el pasado; la imagen es más bien aquello en lo que el pasado converge con el presente en una constelación. Mientras que la relación del entonces con el ahora es puramente temporal (continua), la relación del pasado con el presente es dialéctica, a saltos» (Benjamin 1974-1989, I, 1229).

Bild es pues para Benjamin todo aquello (objeto, obra de arte, texto, recuerdo o documento) en lo que un instante del pasado y un instante del presente se unen en una constelación, en la cual el presente debe saber reconocerse como significado en el pasado, y en la que este pasado encuentra en el presente su sentido y cumplimiento. Pero nosotros hemos encontrado ya en Pablo una constelación similar entre pasado y futuro en lo que hemos llamado «relación tipológica».

También aquí un momento del pasado (Adán, el paso del mar Rojo, el maná, etc.) debe ser reconocido como *typos* del ahora mesiánico o, mejor, como hemos visto, el *kairós* mesiánico es precisamente esta relación. Pero ¿por qué Benjamin habla de *Bild*, «imagen», y no de tipo o figura (que es el término de la Vulgata)? Pues bien, disponemos de una contraprueba textual que nos permite hablar también en este caso de una verdadera y auténtica cita sin comillas: Lutero traduce Rom 5,14 (*typos tou méllontos*) por «welcher ist ein Bilde des der zukunfftig war», «el cual es una imagen de lo que será futuro» (en 1 Cor 10,6 *typos* se traduce por *Furbilde*; en Heb 9,24 *antitypos* por *Gegenbilde*). Por lo demás, Benjamin usa también en esta tesis el espaciado, pero lo sitúa tres palabras después de *Bild*, en un término que no parece tener necesidad alguna de ser subrayado: «das wahre Bild der Vergangenheit h u s c h t v o r b e i», «la verdadera imagen del pasado p a s a de largo a p r i s a», que naturalmente puede contener una alusión a 1 Cor 7,31: «parágei gar to schema tou kósmou toutou», «pasa, pues, la figura de este mundo», del cual Benjamin ha tomado quizá la idea de que la imagen del pasado corre el riesgo de desvanecerse para siempre si el presente no se reconoce en ella.

Recordarán que en las Cartas paulinas el concepto de *typos* está estrechamente ligado al de *anakephalaíosis*, recapitulación, que junto con aquél define el tiempo mesiánico. También este concepto está presente en el texto benjaminiano en una posición particularmente significativa, al final de la última tesis (que después del descubrimiento del *Handexemplar*, no es la décimo octava, sino la décimo novena). Leamos el pasaje en cuestión: «Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbreviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit d e r Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht» («La actualidad que, como modelo del tiempo mesiánico, resume en una ingente abreviatura la historia de la humanidad entera, coincide al milímetro con la figura que la historia de la humanidad escribe en el universo»).

Jetztzeit

Ante todo, unas pocas palabras sobre el término *Jetztzeit*. En uno de los manuscritos de las Tesis, el único manuscrito en sentido técnico, ya propiedad de Hannah Arendt, la palabra, cuando comparece por vez primera en la tesis XIV, va escrita entre comillas (al escribir a mano no es posible *sperren*, espaciar). Esto indujo al primer traductor italiano

de las Tesis, Renato Solmí, a traducir el término como «tiempo-ahora». Ello es ciertamente arbitrario (por cuanto el vocablo alemán significa simplemente actualidad), aunque aprehende algo de la intención benjaminiana. Después de todo lo que hemos dicho en este seminario sobre el *ho nyn kairós* como designación técnica del tiempo mesiánico en Pablo, es imposible no señalar la correspondencia literal entre los dos términos («el-tiempo-de-ahora»). Tanto más cuanto que en alemán la historia reciente del vocablo muestra que tiene usualmente connotaciones negativas y antimesiánicas: tanto en Schopenhauer («Éste, nuestro tiempo, se denomina a sí mismo con un nombre que se autootorga, característico en cuanto que es eufemístico, *Jetztzeit*, sí, justamente *Jetztzeit*, es decir, se piensa sólo en el ahora y no se contempla el tiempo que viene y que juzga» [Schopenhauer, 213-214]) como en Heidegger («Llamamos *Jetzt-Zeit* al tiempo mundano como aparece en el uso del reloj, que cuenta las 'horas'... [en el *Jetzt-Zeit*] la temporalidad estático-horizontal se halla cubierta y anulada» [Heidegger 1972, 421-422]). Benjamin invierte esta connotación negativa para restituir al vocablo ese mismo carácter de paradigma del tiempo mesiánico que tiene el *ho nyn kairós* en Pablo.

Pero volvamos al problema de la recapitulación. La última frase de la tesis —el tiempo mesiánico como una ingente abreviatura de la historia entera— parece retomar indudablemente el texto de Ef 1,10 («Todas las cosas se recapitulan en el mesías»). Pero también esta vez —si miramos la traducción luterana— advertiremos que la utilización es en verdad una cita sin comillas: «alle ding zusammen verfasset würde in Christo», «todas las cosas recapituladas en Cristo». El verbo *zusammenfassen* [resumir, recapitular] corresponde en los dos casos al *anakephalaiósasthai* paulino.

Como prueba interna de una correspondencia textual y no sólo conceptual entre las Tesis y las Cartas paulinas pueden bastar estos indicios. En esta perspectiva todo el vocabulario de las Tesis aparece como de cuño genuinamente paulino. Y, ciertamente, no llamará la atención el que el vocablo «redención» (*Erlösung*) —un concepto absolutamente central en la concepción benjaminiana del conocimiento histórico— sea obviamente el mismo con el que Lutero vierte el paulino *apolýtrosis*, igualmente central en las Cartas. Que este concepto paulino sea de origen helenístico (la manumisión de los esclavos por parte de la divinidad, según sugerencia de Deissmann) o simplemente judío —o más probablemente las dos cosas a la vez—, en cualquier caso la orientación hacia el pasado que caracteriza el mesianismo benjaminiano tiene su canon en Pablo.

Mas hay también otro indicio, esta vez externo, que permite in-

ferir que el mismo Scholem estaba quizás al corriente de esta cercanía del pensamiento de Benjamin respecto a Pablo. La postura de Scholem sobre el Apóstol —autor al que conoce muy bien y al que define una vez como el «ejemplo más notable del misticismo revolucionario judío» (Scholem 1980, 20)— no está ciertamente carente de ambigüedad. De cualquier modo, el descubrimiento de la inspiración paulina de algunos aspectos de las especulaciones mesiánicas de su amigo no podía resultarle reconfortante y se hallaba ciertamente entre las cosas de las que no sentía placer en hablar. Sin embargo, existe en su libro un pasaje en el que —con la misma cautela con la que, en su volumen sobre Sabatai Zevi, establece una conexión entre Pablo y Natán de Gaza— parece sugerir directamente, aunque de un modo críptico, que Benjamin podía identificarse con Pablo. Se halla en su interpretación de «Agesilaus Santander», el enigmático fragmento compuesto por Benjamin en Ibiza en agosto de 1933 (cf Scholem 2004, 59 ss.). La interpretación de Scholem se funda sobre la hipótesis de que el nombre *Agesilaus Santander*, que Benjamin parece referir a sí mismo en el texto, es en realidad un anagrama de *der Angelus Satanas* [el ángel Satanás]. Si, como pienso, no han olvidado ustedes la aparición de este *äggelos sataná* como «espina en la carne» de 2 Cor 12,7, no se extrañarán de que Scholem reenvíe a este pasaje de Pablo como posible fuente de Benjamin. La alusión es sumaria y no se repite nunca más. Pero si se tiene en cuenta que tanto el fragmento de Benjamin como el pasaje paulino son fuertemente autobiográficos, ello implica que Scholem está sugiriendo que su amigo, al evocar su relación secreta con el ángel, pueda de algún modo identificarse con Pablo.

Sea de ello como fuere, creo que no se puede dudar de que —separados casi por dos mil años y compuestas las dos, las Cartas y las Tesis, en una situación de crisis radical— estos dos importantísimos textos mesiánicos de nuestra tradición forman una constelación que, por cualquier razón sobre las que les invito a reflexionar, experimenta justamente hoy día el momento de su legibilidad. *Das Jetzt der Lesbarkeit*, «la hora de la legibilidad» (o de la «cognoscibilidad», *Erkennbarkeit*) define un principio hermenéutico genuinamente benjaminiano, que es la contrapartida exacta del principio corriente, según el cual toda obra puede ser en todo instante objeto de una interpretación infinita (infinita en el doble sentido de que no se agota jamás y de que es posible independientemente de su situación histórico-temporal). El principio benjaminiano supone, por el contrario, que toda obra, todo texto, contiene un indicativo histórico que no señala sólo su pertenencia a una determinada época, sino que dice también que llega a su legibilidad en un determinado momento histórico. Sólo en

este sentido, tal como está escrito en un apunte, al que Benjamin ha confiado su formulación mesiánica extrema, y que constituye por tanto la mejor conclusión a nuestro seminario:

Todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad (*Jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit*). En él la verdad está cargada de tiempo hasta convertirse en añicos. (Este convertirse en añicos, y no otra cosa, es la muerte de la *Intentio*, que coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad.) No se trata de que el pasado arroje su luz sobre el presente, o el presente, su luz sobre el pasado, sino que imagen es aquello en lo cual lo que ha existido se une en una constelación con el ahora con la brillantez de un rayo. Con otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Puesto que, mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la que se da entre lo que ha sido y el ahora es dialéctica: no temporal, sino como imagen. Sólo las imágenes dialécticas son auténticamente históricas, es decir, no arcaicas. La imagen leída, es decir, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, porta en grado sumo la marca de ese momento crítico y peligroso que se halla en la base de toda lectura (Benjamin 1974-1989, V 578).

Απένδixε

TEXTOS PAULINOS DE REFERENCIA

De la carta a los Romanos

1	Παῦλος	δούλος	χριστοῦ	Ἰησοῦ,	κλητὸς	ἀπόστολος	ἀφωρισμένος	εἰς	1, 1-7
	Pablo	esclavo	del	mesías	Jesús,	llamado,	enviado,	separado	para
	εὐαγγέλιον	θεοῦ,	2	ὃ	προεπηγγέλατο	διὰ	τῶν		
	(la) buena noticia	de Dios		que	había prometido anteriormente	por medio	de los		
	προφητῶν	αὐτοῦ	ἐν	γραφαῖς	ἁγίαις,	3	περὶ	τοῦ	
	profetas	de él	en	(las) Escrituras sagradas	acerca	del	hijo	de él,	el
	γενομένου	ἐκ	σπέρματος	Δαυὶδ	κατὰ	σάρκα,	4	του	
	nacido	de	(la) estirpe	de David	según	(la) carne,	el	constituído	hijo
	θεοῦ	ἐν	δυνάμει	κατὰ	πνεῦμα	ἀγιωσύνης	ἐξ	ἀναστάσεως	
	de Dios	en	potencia	según	(el) espíritu	de santidad	desde	(la) resurrección	
	νεκρῶν,	Ἰησοῦ	χριστοῦ	τοῦ	κυρίου	ἡμῶν,	5	δι'	οὗ
	de (los) muertos,	de Jesús	mesías	el	Señor	de nosotros,	por medio	del	cual
	ἐλάβομεν	χάριν	καὶ	ἀποστολὴν	εἰς	ὑπακοήν	πίστεως	ἐν	
	recibimos	(la) gracia	y	(el) mandato	para	obediencia	de (la) fe	entre	
	πᾶσιν	τοῖς	ἔθνεσιν	ὑπὲρ	τοῦ	ὀνόματος	αὐτοῦ,	6	ἐν
	todos	los	gentiles	a favor	del	nombre	de él,	entre	los
	καὶ	ὑμεῖς	κλητοὶ	Ἰησοῦ	χριστοῦ,	7	πᾶσιν	τοῖς	οὖσιν
	también	vosotros	llamados	de Jesús	mesías,	a todos	los	que	están
	ἀγαπητοῖς	θεοῦ,	κλητοῖς	ἁγίοις·	χάρις	ὑμῖν	καὶ	εἰρήμη	ἀπο
	amados	de Dios	llamados	santos:	gracia	a vosotros	y	paz	de Dios
	πατρὸς	ἡμῶν	καὶ	κυρίου	Ἰησοῦ	χριστοῦ.			
	padre	de nosotros	y	del	Señor	Jesús	mesías.		

1,14-17. 14 Ἑλλήσιν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ
 Para (los) griegos y también (para los) bárbaros, para (los) sabios y también
 ἀνοήτοις ἀφελέτης εἰμί 15 οὕτως το κατ' ἔμε πρόθυμοι καὶ
 para (los necios) deudor soy, así en cuanto a mí deseo también
 ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. 16 Οὐ γάρ
 para vosotros los que (estáis) en Roma anunciar (os) la buena nueva. No, pues,
 ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς
 me avergüenzo de (la) buena nueva, potencia, pues, de Dios es para
 σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι. Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι·
 (la) salvación, para todo el que cree, (el) judío - primero y (el) griego.
 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς
 (La) justicia, pues de Dios en él se revela de fe en
 πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.
 fe, como está escrito: el, empero, justo de (la) fe vivirá.

2,9-16 9 θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου
 Tribulación y angustia sobre toda alma de ser humano
 τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλλημος·
 que obra el mal, judío - en primer lugar y griego.
 10 δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ
 gloria por el contrario y honor y paz a todo el que obra el
 ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. 11 οὐ γάρ ἐστιν
 bien, al judío - en primer lugar y al griego. No, pues, existe
 προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ. 12 Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον,
 acepción de personas cabe - Dios. Cuantos, pues, sin Ley pecaron,
 ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου
 sin Ley también perecerán y cuantos en (la) Ley pecaron, por la Ley
 κριθήσονται. 13 οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ
 serán juzgados: no (son) pues los oidores de (la) Ley justos cabe la
 θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. 14 ὅταν γὰρ
 divinidad, sino los obradores de (la) Ley serán justificados. Cuando, pues,
 ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου
 (los) gentiles que no Ley tienen por naturaleza las (cosas) de la Ley
 ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος·
 obran, éstos, Ley sin tener, para sí mismos son Ley.
 15 οὕτως ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς
 los que muestran (que) la obra de (la) Ley (está) escrita en los
 καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτοῖς τῆς συνειδήσεως καὶ
 corazones de ellos, dando testimonio de ellos la conciencia y (los)
 μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγοροῦντων ἢ καὶ
 contrapuestos - pensamientos (que los) acusan o también

ἀπολογουμένων, 16 ἐν ᾗ ἡμέρᾳ κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ
(los) defenden, en el día (cuando) juzgue - Dios las (cosas) ocultas
τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ χριστοῦ Ἰησοῦ.
de los seres humanos según la buena noticia mía por medio del mesías Jesús.

25 περιτομή μὲν γὰρ ὠφελεῖ εἰς νόμον πράσσης· εἰς δὲ 2,25-29
(La) circuncisión ciertamente pues, ayuda si (la) Ley ejecutas: si empero

παραβάτης νόμου ἴης, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν.
transgresor de (la) Ley eres, la circuncisión tuya (en) prepuccio* se convierte.

26 εἰς οὖν ἡ ἀκροβυστία τα δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσει, οὐχ
Si pues el prepuccio las prescripciones de la Ley guarda, ¿caso no

ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομήν λογισθήσεται· 27 καὶ κρίνει ἡ
el prepuccio de él como circuncisión tendrá en cuenta? Y juzgará el,

ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος
por naturaleza prepuccio (que), la Ley cumple, a tí, al que por (la) letra

καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου. 28 οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ
y (la) circuncisión transgresor de (la) Ley (eres). No, pues, el, en lo visible,

Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή· 29 ἀλλ' ὁ
judío es, ni la, en lo visible, en (la) carne, circuncisión: sino el

ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ
en lo secreto judío, y (la) circuncisión (del) corazón en espíritu no

γράμματος, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων· ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ.
en la letra, del cual la alabanza no de (los) seres humanos, sino de - Dios (procede).

9 τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως, προηπιστάμεθα γὰρ 3,9-12
¿Qué, pues? ¿Somos superiores? No en absoluto: hemos acusado antes, pues,

Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑπ' ἁμαρτίαν εἶναι,
a (los) judíos y también a (los) griegos: (que) todos bajo (el) pecado están.

10 καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἰς, 11 οὐκ ἔστιν
Como está escrito que no hay justo ni siquiera uno, no hay

ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν. 12 πάντες ἐξέκλιναν,
quien comprenda, no hay quien busque a Dios; todos se desviaron

ἅμα ἡχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ
a la vez se volvieron inútiles; no hay quien haga bondad [no

ἔστιν] ἕως ἑνός.
hay] ni siquiera uno.

19 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ 3,19-24
Sabemos, empero, que cuanto la Ley dice a los que (están) en la Ley

* Incircuncisión.

λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος
habla, a fin de que toda boca se cierre y culpable sea todo el mundo

τῷ θεῷ· 20 διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ
(ante) - Dios; porque por (las) obras de (la) Ley no será justificada toda carne

ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις
delante de Él. Por medio, pues, de la Ley (se produce el) conocimiento posterior
ἀμαρτίας.
del pecado.

21 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
Ahora bien, pero sin (la) Ley (la) justicia de Dios se manifiesta,

μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22 δικαιοσύνη
testimoniada por la Ley y los profetas, justicia

δὲ θεοῦ διὰ πίστεως [Ἰησοῦ] χριστοῦ, εἰς πάντας τοὺς
empero de Dios por medio de (la) fe en Jesús mesías para todos los

πιστευόντας· οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή· 23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ
creyentes; no, pues, hay diferencia; todos, pues, pecaron y

ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ
están privados de la gloria de Dios, justificados gratuitamente por la

αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ·
de Él gracia por medio de la redención, la (que existe) en (el) mesías Jesús.

3,27-31 27 Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου;
¿Dónde, pues, la jactancia? Ha quedado eliminada. ¿Por medio de qué ley?

τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. 28 λογιζόμεθα
¿De las obras? No. Sino por medio de (la) ley de la fe. Pensamos,

γὰρ δικαιῶσθαι πίστει ἀνθρώπου χωρὶς ἔργων νόμου.
pues, (que) es justificado por (la) fe (el) ser humano sin (las) obras de (la) Ley.

29 ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχί καὶ ἐθνῶν; ναὶ
O ¿de (los) judíos [es] - Dios sólo? ¿Acaso no también de (los) gentiles? Sí

καὶ ἐθνῶν, 30 εἶπερ εἰς ὁ θεός, ὃς δικαιώσει
también de los gentiles. Si, pues, un (solo) - Dios (hay), el que justificará

περιτομῇ ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίας διὰ τῆς
a (la) circuncisión a partir de la fe y (al) prepucio por medio de la

πίστεως. 31 νόμον οὖν καταργούμεν διὰ τῆς πίστεως;
fe. ¿[La] Ley, pues, hacemos inoperante por medio de la fe?

μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.
¿De ningún modo!, sino que (la) Ley sustentamos.

4,2-3 2 εἰ γὰρ Ἀβραάμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα·
Si, pues, Abrahán por (las) obras ha sido justificado, tiene (posibilidad de) jactancia;

ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν. 3 τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; Ἐπίστευσεν δὲ
pero no cabe Dios. ¿Qué, pues, la Escritura dice? Creyó, empero,

'Αβραάμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.
Abrahán a Dios, y (le) fue computado a él como justicia.

10 πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν
¿Cómo, pues, (le) fue computada? En (la) circuncisión estando o en (el)

ἀκροβυστία; οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ· 11 καὶ σημείον
prepucio? No en (la) circuncisión, sino en (el) prepucio! Y (el) signo

ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς
recibió de (la) circuncisión (como) sello de la justicia de (la) fe, la (que está)

ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν
en el prepucio, para - que fuera él padre de todos los

πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς
creyentes por medio d(el) prepucio, para que (les) fuera computada a ellos

[τὴν] δικαιοσύνην, 12 καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς
la justicia, y (para que fuera) padre de (la) circuncisión para los que

οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦν τοῖς
no a partir de (la) circuncisión sólo, sino también para los que siguen las

ἵχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν 'Αβραάμ. 13
huellas de (la), en (el) prepucio, fe, del padre de nosotros Abrahán.

Οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ 'Αβραάμ ἢ τῷ
No, pues, por medio de (la) Ley (fue hecha) la Promesa, a Abrahán o al

σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ
linaje de él, de heredero él ser del(l) mundo, sino por medio de

δικαιοσύνης πίστεως· 14 εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι,
(la) justicia de (la) fe. Sí, pues, - a partir de la Ley (son) herederos,

κεκενύεται ἡ πίστις καὶ κατήρηται ἡ ἐπαγγελία· 15 ὁ γὰρ νόμος
queda vaciada la fe y hecha inoperante la Promesa. La, pues, Ley

ὀργὴν κατεργάζεται· οὐ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὔδε παράβασις.
(la) ira opera; donde, empero, no existe Ley, tampoco transgresión.

16 Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι
Por ello, a partir de (la) fe, a fin de que por gracia - sea

βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου
firme la Promesa para todo el linaje, no al de la Ley

μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως 'Αβραάμ ὅς ἐστιν πατὴρ
sólo, sino también al de (la) fe, de Abrahán, el cual es padre

πάντων ἡμῶν, 17 καθὼς γέγραπται ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν
de todos nosotros, como está escrito: - padre de muchas gentes

τέθεικά σε κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ
(te) he constituido a ti, ante Aquél (a quien) creyó, Dios, el que

ζωοποιῶντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα·
hace vivir a los muertos y llama a los que no son como que son;

18 ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ
 el cual (Abrahán), contra (la) esperanza en (la) esperanza creyó para -
 γενέσθαι αὐτῶν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον. οὕτως
 llegar a ser, él, padre de muchas gentes según lo dicho: Así
 ἔσται τὸ σπέρμα σου· 19 καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν
 será la descendencia tuya, y no flaqueando en la fe consideró
 τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νεκρωμένον, ἑκατονταετίας που ὑπάρχων,
 el suyo cuerpo ya muerto, centenario aproximadamente como era,
 καὶ τὴν ἐκκρῶσιν τῆς μήτρας Σάρρας, 20 εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ
 y la sacción del útero de Sara; por, empero, la promesa de
 θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει,
 Dios no dudó en (la) incredulidad, sino que fue potenciado por la fe,
 δοῦς δόξαν τῷ θεῷ 21 καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι
 habiendo dado gloria a Dios y siendo transportado por la convicción de que
 ὁ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι. 22 διὸ [καὶ]
 el que hace la promesa poderoso es también para cumplirla. Por ello también
 ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.
 fue computado a él como justicia.

5,12-14 12 Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον
 Por esto, como por medio de un ser humano el pecado en el mundo
 εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. καὶ οὕτως εἰς πάντας
 entró, y por medio del pecado, la muerte. también así a todos
 ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον· 13 ἄχρι
 (los) seres humanos la muerte pasó, porque todos pecaron; hasta,
 γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ
 en efecto, (la) Ley, (el) pecado existía en (el) mundo, (el) pecado, empero, no
 ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· 14 ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος
 fue tenido en cuenta al no existir (la) Ley; pero reinó la muerte
 ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ
 desde Adán hasta Moisés, y también sobre los que no habían pecado a
 τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.
 - semejanza de la transgresión de Adán, que es figura del que viene.

5,19-21 19 ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ
 Como, pues, por medio de la desobediencia de un (solo) ser humano pecadores
 καταστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ
 han sido constituidos los muchos, así también por medio de la obediencia de
 εἰς δικαιὰ κατασταθήσονται οἱ πολλοί. 20 νόμος δὲ παρεῖσθαι
 uno (solo), justos han sido constituidos los muchos. (La) Ley, empero, sobrevino
 ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία,
 a fin de que abundase el pecado: donde empero abundó el pecado,

ὑπερπερίσσευσεν ἡ χάρις, 21 ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία
 ha sobreabundado la gracia, a fin de que como reinó el pecado
 ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης
 en la muerte, así también la gracia reinara por medio de (la) justicia
 εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.
 hacia (la) vida eterna por medio de Jesús mesías el señor de nosotros

7 Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν 7,7-24
 ¿Qué, pues, diremos? ¿La Ley (es) pecado? ¡De ningún modo! Sino que el pecado

οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου, τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν
 no conocí si no por medio de (la) Ley; la, - pues, concupiscencia
 οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν, Οὐκ ἐπιθυμήσεις· 8 ἀφορμὴν
 no habría conocido si no la Ley hubiera dicho: No codiciarás; impulso

δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ
 empero, tomando el pecado por medio del precepto, ha puesto en obra en mí
 πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. 9 ἐγὼ δὲ
 toda concupiscencia; sin, pues, (la) Ley, (el) pecado (está) muerto. Yo, empero,

ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς
 viví sin Ley cierto tiempo; habiendo llegado, por el contrario, el precepto

ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, 10 ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὗρέθη μοι
 el pecado revivió. Yo, empero, morí, y se encontró (que) para mí

ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον· 11 ἡ γὰρ
 el precepto, el (dirigido) hacia (la) vida, ese mismo (se convertía) en muerte: el, pues,

ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ
 pecado, impulso tomando por medio del precepto, engañó a mí y

δι' αὐτῆς ἀπέκτευσεν. 12 ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος,
 por medio de él (me) mató. De modo que la, ciertamente, Ley (es) santa

καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. 13 Τὸ οὖν ἀγαθὸν
 y el precepto, (es) santo y justo y bueno. ¿Acaso, pues, (lo) bueno

ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα
 para mí llegó a ser muerte? ¡De ningún modo! Pero el pecado, a fin de que

φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον·
 apareciera (como) pecado, por medio del bien en mí está operando (la) muerte,

ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς
 a fin de que llegue a ser en exceso pecaminoso el pecado por medio del

ἐντολῆς. 14 οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν· ἐγὼ δὲ
 precepto. Sabemos, pues, que la Ley espiritual es; yo por contra

σάρκικος εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. 15 ὃ γὰρ
 carnal soy, vendido bajo el (imperio del) pecado. Lo que, pues,

κατεργάζομαι οὐ γινώσκω οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ
 pongo en acto no (lo) sé; no, pues, lo que quiero eso hago, sino lo que

μισῶ τοῦτο ποιῶ. 16 εἰ δέ ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι
odio eso hago. Sí, empero, lo que no quiero eso hago, estoy de acuerdo
τῷ νόμῳ ὅτι καλός. 17 νῦν δέ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι
con (la) Ley (en) que (es) buena. Ahora, empero, no ya yo obro
αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκουσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν
eso, sino el, que habita en mí, pecado. Sé, pues, que no habita en
ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παρὰκειται
mí, esto es en la carne mía, (el) bien; el, pues, querer está junto
μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ· 19 οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ
a mí. El, empero, obrar el bien, no; no, pues, el que quiero hago
ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. 20 εἰ δέ ὁ
(el) bien, sino el que no quiero mal, eso hago. Sí, empero, lo que
οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ
no quiero yo eso hago, no ya yo hago esto, sino el, que
οἰκουσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 21 Εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι
habita en mí, pecado. Encuentro, por tanto, la (siguiente) ley: - queriendo
ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παρὰκειται· 22 συνιᾶμαι
yo hacer el bien, - para mí el mal está cerca; (me) complazco,
γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἀνθρώπου, 23 βλέπω δέ
pues, en (la) ley de Dios según el del interior hombre. Veo, empero
ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατεύμενον τῷ νόμῳ τοῦ
otra ley en los miembros míos que combate la ley del
νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας
pensamiento mío y que hace prisionero a mí en la ley del pecado,
τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. 24 ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με
la que está en los miembros míos. Desgraciado yo ser humano. ¡Quién me
ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;
liberará del cuerpo de muerte éste?

8,19-25 19 ἡ γὰρ ἀποκαρδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ
La, pues, ansiosa espera de (la) creación la revelación de los hijos de
θεοῦ ἀπεκδέχεται· 20 τῇ γὰρ μεταιώτητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ
Dios aguarda. A la, en efecto, vanidad la creación fue sometida, no
ἐκούσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι
voluntariamente, sino por medio de aquel que (la) ha sometido, con (la) esperanza
21 ὅτι καὶ αὕτη ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς
de que también ella, la creación, será liberada de la esclavitud de
φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.
(la) corrupción hacia la libertad de la gloria de los hijos de Dios.
22 οἶδμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συσπενδίζει καὶ συνωδίνει
Sabemos, pues, que toda la creación gime y sufre dolores de parto

ἄχρι τοῦ νῦν· 23 οὐ μόνον δε, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν
hasta ahora: no sólo (ella), empere, sino también nosotros (que) la primicia

τοῦ πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς
del espíritu tenemos, nosotros también mismos, en nosotros mismos

στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος
gemimos la adopción aguardando, la redención del cuerpo

ἡμῶν. 24 τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δέ
de nosotros. En la, pues, esperanza hemos sido salvados; (la) esperanza, empero,

βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει;
vista no es esperanza; lo que, pues, ve, ¿(acaso) alguno (lo) espera?

25 εἰ δέ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς
Si, por el contrario, lo que no vemos esperamos, con paciencia

ἀπεκδεχόμεθα.
aguardamos (recibirlo).

3 ἡσχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ χριστοῦ 9,3-9
Descartar, pues, maldición ser mismo yo, separado del mesías

ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, 4 οἵτινες
en pro de los hermanos míos, de los conacionales míos según (la) carne, los cuales

εἰσιν Ἰσραηλίται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι
son israelitas, de los cuales (es) la adopción y la gloria, y las alianzas

καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, 5 ὧν οἱ
y la legislación y el culto y las promesas, de los cuales (son) los

πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα· ὁ ὧν ἐπὶ
padres, y de los cuales (es) el mesías, el según (la) carne, el que es sobre

πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. 6 Οὐχ οἶον δέ ὅτι
todos Dios bendito por los siglos, amén. No (es) tal - que

ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι
haya fracasado la palabra de Dios. No, pues, todos los de Israel éstos

Ἰσραὴλ· 7 οὐδ' ὅτι εἰσιν σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ'
(son) Israel, ni porque son descendencia de Abrahán, todos (son) hijos, sino que

ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα. 8 τοῦτ' ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς
en Isaac será llamada tu descendencia. Esto es, no los hijos de la

σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας
carne éstos (son) hijos de Dios, sino los hijos de la Promesa

λογίζεται εἰς σπέρμα· 9 ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος·
son computados como descendencia. De (la) Promesa, pues, (es) la palabra ésta:

κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός.
En el tiempo este vendré y tendrá Sara (un) hijo.

24 οὗς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ 9,24-28
A los que también llamé, a nosotros no sólo de (entre) los judíos sino

καὶ ἐξ ἐθνῶν· 25 ὡς καὶ ἐν τῷ Ὄση λέγει· καλέσω τὸν
también de entre los gentiles. Como también en — Oseas dice: Llamaré al
οὐ λαὸν μου λαὸν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην· 26 καὶ
no pueblo mío pueblo mío, y a la no amada, amada, y
ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς· Οὐ λαὸς μου ὑμεῖς, ἐκεῖ
será en el lugar en el que fue dicho a ellos: no pueblo mío vosotros, allí
κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος· 27 Ἡσαΐας δὲ κρᾶζει ὑπὲρ
serán llamados hijos (del) Dios vivo. · Isaias, por su parte, grita en pro
τοῦ Ἰσραὴλ· εἰάν ἢ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος
de Israel: Aunque fuera el número de los hijos de Israel como la arena
τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται· 28 λόγον· γὰρ συντελῶν
del mar, el resto será salvado. — (La) palabra, pues, cumpliendo
καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.
y acortando obrará (el) Señor sobre la tierra.

- 10,2-12 2 μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ'
Doy testimonio, pues, de ellos que celo de Dios tienen, pero no según
ἐπίγνωσιν· 3 ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, καὶ τὴν
(recto) conocimiento: ignorando, pues, la de Dios justicia, y la
ιδίαν ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν·
propia buscando mantener firme, a la justicia de Dios no se sometieron.
4 τέλος γὰρ νόμου χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.
Fin, pues, de (la) Ley (el) mesías hacia la justificación para todo el creyente.
5 Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου
Moisés, pues, escribe (que) la justicia la de la Ley,
ὅτι ὁ ποιήσας ἀνθρώπος ζήσεται ἐν αὐτῇ. 6 ἢ
a saber, el que (la) haya observado, ser humano, (ese) se salvará por ella. La,
δε ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ
por el contrario, de (la) fe justicia de este modo dice: No digas en el
καρδίᾳ σου· τίς ἀναθήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν χριστὸν
el corazón tuyo: ¿Quién subirá hasta el cielo? Es decir, (al) mesías
καταγαγεῖν· 7 ἢ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν
para bajar(lo): O: ¿Quién bajará hasta el abismo? Es decir,
χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν· 8 ἀλλὰ τί λέγει; Ἐγγὺς σου
(al) mesías de entre (los) muertos para hacerlo subir. Sino, ¿qué dice? Cerca de ti
τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τοῦτ' ἔστιν
la palabra está, en la boca tuya y en el corazón tuyo; ésta es
τὸ ῥῆμά τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν· 9 ὅτι εἰάν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ
la palabra de la fe que anunciamos. Porque si confiesas con la
στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου
boca tuya (al) señor Jesús, y crees en el corazón tuyo

ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· 10 καρδίᾳ
que - Dios a él (lo) resucitó de entre los muertos, serás salvo; con el corazón,
γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογείται
pues, se cree para (la) justificación, con (la) boca, por el contrario, se profesa
εἰς σωτηρίαν. 11 λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ
para (la) salvación. Dice, pues, la Escritura: Todo el que cree en él
οὐ κατασχυθίρεται. 12 οὐ γὰρ ἔστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ
no quedará avergonzado. No, pues, hay distinción entre judío y -
Ἕλληος, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων. πλουτῶν εἰς πάντας
griego. el, pues, el mismo señor de todos, enriquece a todos
τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν·
los que (le) invocan a Él.

1 Λέγω οὖν, μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο· 11,1-16.
Digo, pues: ¿Acaso ha rechazado - Dios al pueblo suyo? ¡De ningún modo!
καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλῆτις εἰμὶ, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ,
Y, pues, yo israelita soy, de (la) descendencia de Abrahán,
φυλῆς Βενιαμίν. 2 οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν
de la tribu de Benjamín. No ha rechazado - Dios al pueblo suyo al que
προέγνω. ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή ὡς
conoció de antemano. O ¿no sabéis en Elías qué dice la Escritura, cómo
ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραὴλ; 3 κύριε, τοὺς προφῆτας σου
urge a Dios contra - Israel? Señor, a los profetas tuyos
ἀπέκτειναν, τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος,
mataron, los altares tuyos destruyeron, y yo he quedado solo
καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχὴν μου. 4 ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός;
y buscan la vida mía. Pero ¿qué dice a él el oráculo?
κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχίλους ἀνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν
He dejado para mí siete mil varones, los que no han doblado
γόνυ τῇ Βααλ. 5 οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λείμμα κατ'
(la) rodilla (ante) el Baal. Así, pues, y en el de ahora momento, (un) resto según
ἐκλογὴν χάριτος γέγouεν· 6 εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργου,
(la) elección de (la) gracia se ha producido; si y por (la) gracia, no ya de (las) obras
ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεταί χάρις. 7 Τί οὖν; ὁ
puesto que (de otro modo) la gracia ya no es gracia. ¿Qué, pues? Lo que
ἐπιζητεῖ Ἰσραὴλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν, ἢ δὲ ἐκλογὴ
busca Israel, esto no (lo) ha conseguido; ía, empero, elección
ἐπέτυχεν· οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, 8 καθὼς γέγραπται·
(lo) ha conseguido; los, empero, restantes se han endurecido, como está escrito:
ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ
Dio a ellos - Dios (un) espíritu de embotamiento, ojos para no

βλέπειν 8 καὶ ὧτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. 9 καὶ
ver y oídos para no oír, hasta el de hoy día. Y

Δαυὶδ λέγει, γενιθῆτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν
David dice: Conviértase la mesa de ellos en lazo y en red

καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς, 10 σκοτισθήτωσαν οἱ
y en escándalo y en retribución para ellos, oscurezcanse los

ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν, καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς
ojos de ellos para no ver y la espalda de ellos para siempre

σύγκαμψον
doblega.

11 Λέγω οὖν· μὴ ἑπταίσαν ἵνα πέσωσιν;
Digo, pues: ¿caso no vacilaron a fin de que cayeran?

μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς
¿De ningún modo! Pero con su caída (se produce) la salvación para

ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς. 12 εἰ δὲ τὸ παράπτωμα
(los) gentiles, para que sientan celos de ellos. Si, empero, la caída

αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος
de ellos (es) la riqueza del mundo y la disonancia de ellos (es) la riqueza

ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν. 13 Ὑμῖν δὲ
de los gentiles, cuánto más la plenitud de ellos. A vosotros, empero,

λέγω τοῖς ἔθνεσιν. ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν
digo, a los gentiles, en cuanto, ciertamente pues, soy yo de los gentiles

ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω, 14 εἰ πως παραζηλώσω
apóstol (enviado), el ministerio mío honraré, si, cómo haré celosos

μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν. 15 εἰ γὰρ
a los míos (en cuanto a) la carne y salvaré a algunos de ellos. Si, pues,

ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσληψις
el rechazo de ellos (es) reconciliación del mundo, qué (será) la readmisión

εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν; 16 εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ
si no vida de entre (los) muertos? Si y la primicia (es) santa, (lo será) también

τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.
la masa; y si la raíz (es) santa, también las ramas.

11,25-26 25 Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο,
No, pues, quiero, (que) vosotros ignoréis, hermanos, el misterio este,

ἵνα μὴ ᾔτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πῶρως ἐκ μέρους
a fin de que no seáis en vosotros sabios, que (el) endurecimiento en parte

τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ,
para Israel ha acaecido hasta que la plenitud de los gentiles haya entrado,

26 καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται καθὼς γέγραπται· ἥξει ἐκ
y así todo Israel se salvará, como está escrito Vendrá desde

Σιών ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.
 Sión el salvador, alejará (la) impiedad de Jacob.

8 Μηδεὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ 13,8-10
 A nadie nada debéis, si no recíprocamente amar(los); el que, pues,
 ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. 9 τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις,
 ama a otro (la) Ley lleva a su cumplimiento. El, pues, no adulterarás,
 οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή,
 no matarás, no robarás, no codiciarás, y si algún otro mandamiento,
 ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιούται, [ἐν τῷ] ἀγαπήσεις τὸν
 en la palabra esta se recapitula, en el amarás al
 πλησίον σου ὡς σεαυτὸν. 10 ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ
 prójimo tuyo como a tí mismo. El amor al prójimo (el) mal no
 ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.
 obra; plenitud, pues, de (la) Ley, el amor.

De la primera carta a los Corintios

22 ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες 1,22-29
 Porque también (los) judíos signos piden y (los) griegos
 σοφίαν ζητοῦσιν, 23 ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν χριστὸν ἐσταυρωμένον,
 sabiduría buscan, nosotros, empero, anunciamos (al) mesías crucificado,
 Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθηκεν δὲ μαρίαν,
 para los judíos, por una parte, escándalo, para los gentiles, por la otra, locura.
 24 αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν,
 Para los por el contrario, los llamados, judíos y también griegos,
 χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν· 25 ὅτι τὸ μαρῶν
 (es) mesías de Dios, poder y de Dios sabiduría. Porque la locura
 τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ
 de Dios más sabia que los seres humanos es, y la debilidad de Dios
 ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων. 26 Βλέπετε γὰρ τὴν κλήσιν ὑμῶν,
 más fuerte que los seres humanos. Ved, pues, la llamada vuestra,
 ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σὰρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί,
 hermanos, porque no muchos sabios según (la) carne, no muchos poderosos,
 οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς· 27 ἀλλὰ τὰ μαρὰ τοῦ κόσμου
 no muchos de noble cuna (hay entre vosotros), sino las cosas locas del mundo
 ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα κατασχύνῃ τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ του
 ha escogido - Dios a fin de confundir a los sabios, y las cosas débiles del
 κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα κατασχύνῃ τὰ ἰσχυρά, 28 καὶ τὰ
 mundo ha escogido - Dios a fin de confundir a las fuertes, y las

ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ
 innobles del mundo y las despreciadas ha escogido - Dios, las que no
 οὐτα, ἵνα τὰ οὐτα καταργήσῃ, 29 ὅπως μὴ καυχῆσθαι πάσα
 son, a fin de que las que son haga inoperantes, para que no se jacte toda
 σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.
 carne delante de Dios.

2,1-5. 1 Καὶ γὰρ ἑλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν
 También yo, (cuando) vine a vosotros, hermanos, vine no con elevación
 λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ
 de palabra, o de sabiduría, anunciando a vosotros el misterio de Dios:
 2 οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν
 No, pues, decidí cualquier cosa saber entre vosotros, sino a Jesús
 χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. 3 καὶ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ
 mesías y éste crucificado. También yo en debilidad y en temor
 καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, 4 καὶ ὁ λόγος μου καὶ
 y en temblor mucho llegué junto a vosotros, y la palabra mía y
 τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει
 el anuncio mío no (fue) en persuasivas de sabiduría palabras, sino en demostración
 πνεύματος καὶ δυνάμεως, 5 ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν
 del espíritu y del poder, a fin de que la fe de vosotros no fuera en
 σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.
 sabiduría de seres humanos, sino en (el) poder de Dios.

7,17-24. 17 Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισε ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς
 Si no a cada uno como repartió el Señor, cada uno como
 κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις
 llamó - Dios, así camine, y así en las iglesias
 πάσαις διατάσσομαι. 18 περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ
 todas dispongo. ¿Incircunciso alguno fue llamado? No
 ἐπισπάσθω. ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληται τις; μὴ περιτεμενέσθω.
 estire el prepucio. Con prepucio ha sido llamado alguno? ¡No se circuncide!
 19 ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστίν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ
 La circuncisión nada es, y el prepucio nada es, sino
 τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. 20 ἕκαστος ἐν τῇ κλήρει ἣ
 (la) observancia de (los) preceptos de Dios. Cada uno en la llamada con la cual
 ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μείντω. 21 δοῦλος ἐκλήθη; μὴ σοι μελέτω;
 fue llamado, en esa permanezca. ¿Esclavo fuiste llamado? ¡No te preocupe!
 ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. 22 ὁ γὰρ
 Pero si también puedes libre llegar a ser, más bien haz uso. El, pues,

ἐν κυρίῳ κληθεὶς δούλος ἀπελευθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως ὁ
en (el) Señor llamado esclavo liberto del Señor es; semejantemente el

ἐλεύθερος κληθεὶς δούλος ἐστιν χριστοῦ. 23 τιμῆς
libre llamada siervo es del mesías. Por (un) precio

ἡγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δούλοι ἀνθρώπων. 24 ἕκαστος
habéis sido comprados; no (os) convirtáis (en) esclavos de seres humanos. Cada uno

ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ.
en lo que fue llamado, hermanos, en eso permanezca ante Dios

29 ταῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνασταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν 7,29-32
Esto, empero, digo, hermanos, el tiempo contraído está, el resto

ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν,
de modo que también los que tienen mujer como no teniendo(la) sean,

30 καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ
y los que lloran como no llorantes. Y los que (se) alegran como no

χαίροντες, καὶ οἱ αγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, 31 καὶ οἱ
alegrándose, y los que compran como no poseyentes, y los que

χρῶμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρῶμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα
usan el mundo como no abusando (de él); pasa, pues, la figura

τοῦ κόσμου τούτου. 32 θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι.
del mundo este. Quiero, empero, que vosotros sin cuidados estéis.

19 Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων, πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα. 9,19-22
Libre, pues, siendo de todos, para todos a mí mismo esclavicé

ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω 20 καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς
a fin de a los más ganar; y resulté para los judíos como

Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς
judío, a fin de a los judíos ganar; con los que bajo (la) Ley como

ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς
bajo (la) Ley, no estando yo mismo bajo (la) Ley a fin de a los que (están)

ὑπὸ νόμον κερδήσω 21 τοῖς ἀνόμοις ὡς ἀνομος, μὴ ὢν
bajo (la) Ley ganar; para con los sin Ley como sin Ley, no estando

ἀνομος θεοῦ ἀλλ' ἐννομος χριστοῦ, ἵνα κερδάω τοὺς ἀνόμους·
sin ley de Dios, sino en (la) ley del mesías, a fin de ganar a los sin Ley;

22 ἐγενάμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω
(me) convertí con los débiles (en) débil, a fin de a los débiles ganar;

τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.
para todos (me) hice todo, a fin de, de cualquier modo, a algunos salvar.

1 Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες 10,1-6
No quiero, pues, que vosotros ignoréis, hermanos, que los padres

ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς
 de nosotros todos bajo (la) nube estaban, y todos por medio del
 θαλάσσης διήλθον, 2 καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσὴν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ
 mar atravesaron, y todos en - Moisés fueron bautizados en la
 νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ, 3 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρώμα
 nube y en el mar, y todos el mismo espiritual alimento
 ἔφαγον, 4 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον
 comieron, y todos la misma espiritual bebieron bebida; bebían,
 γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας· ἡ πέτρα δὲ ἦν
 pues, de (la) espiritual, que les seguía, piedra; la piedra, empero, era
 ὁ χριστός. 5 ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός
 el mesías. Pero no en la mayoría - de ellos (se) plugo - Dios;
 κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ. 6 ταῦτα δὲ τύποι
 quedaron tendidos, pues, en el desierto. Estas cosas, empero, figuras
 ἡμῶν ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητάς
 de nosotros resultaron, para que no fuéramos nosotros concupiscentes
 κακῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ ἐπεθύμησαν.
 de los males, como también ellos (los) desearon.

10,11.

11 ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς
 Estas cosas, empero, en figura (les) ocurrió a aquellos, fueron escritas y para
 νομοθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων
 instrucción de nosotros, para los cuales las extremidades de los tiempos
 κατήντηκεν.
 están una frente a la otra.

13,1-13

1 Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων,
 Si en las lenguas de los seres humanos hablara y (en las) de los ángeles,
 ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.
 amor, empero, no tengo, soy bronce sonante o címbalo resonante.
 2 καὶ εἰ ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν
 Y si tengo profecía y conozco los misterios todos y todo
 τὴν γινῶσκιν, καὶ ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη
 el conocimiento, y si tengo toda la fe de modo que (pueda) montañas
 μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν εἰμι. 3 καὶ ψωμίσω
 cambiar de lugar, amor, empero, no tengo, nada soy. Y si distribuyo en partes
 πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ εἰ παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα
 todas las posesiones mías, y si entregara el cuerpo mío a fin de
 καυχῆσμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι. 4 Ἡ ἀγάπη
 gloriarme, amor, empero, no tengo, en nada soy útil. El amor

μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη] οὐ
 es magnánimo, sabe usar el amor, no tiene envidia, el amor no
 περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, 5 οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς,
 se jacta en vano, no se engríe, no es indecoroso, no busca las cosas suyas
 οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, 6 οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ,
 no se irrita, no calcula el mal, no se alegra en la injusticia
 συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ· 7 πάντα στέγει, πάντα πιστεύει,
 se alegra, empero, con la verdad. Todo (lo) cubre, todo (la) cree,
 πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. 8 Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πῖπτει. εἴτε
 todo (lo) espera, todo (lo) soporta. El amor jamás decae; bien
 δὲ προφητεῖαι, καταργηθῶσιν· εἴτε γλῶσσαι· παύσονται·
 por el contrario, (las) profecías desaparecerán, bien (las) lenguas cesarán,
 εἴτε γνώσις, καταργηθήσεται. 9 ἐκ μέρους γὰρ γινώσκουμεν καὶ
 bien (el) conocieramos será inoperante. En parte, pues, conocemos y
 ἐκ μέρους προφητεύομεν· 10 ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ
 en parte profetizamos; cuando, empero, venga lo perfecto, lo que es en
 μέρους καταργηθήσεται. 11 ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος,
 parte quedará inoperante. Cuando era niño, hablaba como niño,
 ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνὴρ,
 pensaba como niño, razonaba como niño; cuando fui varón,
 κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. 12 βλέπομεν γὰρ ἄρτι
 he hecho inoperantes las cosas (propias) del niño. Vemos, pues, ahora
 δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς
 a través de (un) espejo, en enigma; entonces, por el contrario, cara a
 πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγινώσκω
 cara; ahora conozco en parte, entonces, por el contrario, conoceré
 καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. 13 νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς,
 como también fui conocido. Ahora, empero, permanecen (la) fe, (la) esperanza.
 ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μέζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.
 (el) amor, las tres cosas estas; (la) más grande, empero, de estas, el amor.

7 ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· 8 ἔσχατον
 Luego se apareció a Santiago, después a los apóstoles todos. Por último
 δὲ πάντων ὡς περὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη καί μοι· 9 Ἐγὼ γάρ
 y de todos como a un aborto se apareció también a mí. Yo, pues,
 εἰμὶ ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, οὐκ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι
 soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado
 ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ·
 apóstol, porque perseguí a la asamblea de Dios.

20 Νυνὶ δὲ χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν
 Ahora, empero, (el) mesías ha resucitado de entre los muertos, primicia de los

15,7-9

15,20-28

κεκοιμημένων. 21 ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος,
que están dormidos. Puesto que, en efecto, por medio de (un) hombre (la) muerte,
καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν· 22 ὥσπερ γὰρ ἐν
también por medio de (un) hombre, (la) resurrección de los muertos, como, pues, en
τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ χριστῷ πάντες
- Adán todos mueren, así también en el mesías todos
ζωοποιηθήσονται. 23 ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι ἀπαρχὴ
serán vivificados. Cada uno, empero, en el propio orden: (la) primicia,
χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ· 24 εἴτα τὸ
(el) mesías; luego, los del mesías en la venida de él, luego el
τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν
fin, cuando entregue el reino - a Dios y padre, cuando
καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. 25 δεῖ
haga inoperante todo Principado y toda Potestad y Poder. Es preciso,
γὰρ αὐτὸν βασιλεῦν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς
pues, que él reine hasta que ponga a todos los enemigos
ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. 26 ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται
bajo los pies de él. (El) último enemigo (que) será hecho inoperante, (será)
ὁ θάνατος· 27 πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν
la muerte; todas las cosas, pues, sometió bajo los pies de él. Cuando,
δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ
empero, diga que todas las cosas están sometidas, (es) claro que (todo) excepto el que
ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. 28 ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ
ha sometido a él las (cosas) todas. Cuando, empero, someta a él las
πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγέσθαι τῷ ὑποτάξαντι
(cosas) todas, entonces también él, el hijo, someterá al que ha sometido
αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.
a él las (cosas) todas, a fin de que sea - Dios todo en (las cosas) todas.

De la segunda carta a los Corintios

3,1-3 1 Ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συιστάνειν; ἢ μὴ χρῆζομεν
¿Comenzamos de nuevo a nosotros mismos recomendarnos? O ¿no tenemos necesidad
ὡς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν; 2 ἢ
como algunos de recomendación cartas ante vosotros o de vosotros? La
ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστέ, ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν,
carta de nosotros vosotros sois, inscrita en los corazones de nosotros,
γνωσκομένη καὶ ἀγνωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων, 3 φανερούμενοι
conocida y leída por todos (los) seres humanos, siendo manifiesto
ὅτι ἐστέ ἐπιστολὴ χριστοῦ διακνηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη
que sois carta del mesías, servida por nosotros, escrita

οὐ μέλαν, ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξὶν λιθίναις
no con tinta, sino con espíritu de Dios vivo, no en placas de piedra

ἀλλ' ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναίς.
sino en placas del corazón, carnales.

12 Ἐχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα, 3,12-18
Teniendo, pues, tal esperanza, mucha libertad de palabra usamos

13 καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ,
y no como Moisés ponía (un) velo sobre el rostro de él,

πρὸς τὸ μὴ ἀπενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ
para que no miraran los hijos de Israel hacia el final de lo que

καταργουμένων. 14 ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν, ἄχρι
ha sido hecho inoperante. Pero se endurecieron los pensamientos de ellos. Hasta,

γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς
pues, el hoy día el mismo velo en la lectura de la

παλαιᾶς διαθήκης μένει μὴ ἀνακαλυπτόμενον, ὅτι ἐν χριστῷ
antigua alianza permanece, no descorrido (el velo) porque en (el) mesías

καταργεῖται. 15 ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται
ha sido hecho inoperante. Pero hasta hoy cuando - es leído

Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται· 16 ἡνίκα δὲ
Moisés, un velo sobre el corazón de ellos permanece. Cuando, por el contrario,

εἰς ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περαιοῖται τὸ κάλυμμα. 17 ὁ
- se vuelva (Israel) hacia (el) Señor, será quitado el velo. El,

δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου,
empero, Señor - espíritu es: donde - (está) el espíritu del Señor, (ahí, la)

ἐλευθερία. 18 ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν
libertad. Nosotros, empero, todos con descubierto rostro, la

δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενα τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα
gloria del Señor reflejando como un espejo, (en) la misma imagen nos transformamos,

ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.
de gloria en gloria, como por (la acción de) el del Señor espíritu.

16 Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· 5,16-17
De modo que nosotros desde ahora a nadie conocemos según (la) carne,

εἰ καὶ ἐγινώκαμεν κατὰ σάρκα χριστοῖν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι
si también conocimos según (la) carne (al) mesías, pero ahora ya no

γινώσκουμεν. 17 ὥστε εἴ τις ἐν χριστῷ, καινὴ κτίσις·
(lo) conocemos. De modo que si alguno (está) en (el) mesías, (es) nueva criatura;

τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ·
las cosas viejas pasaron; he aquí que se han transformado (en) nuevas.

12,1-10

1 Καυχᾶσθαι δεῖ· οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς
 Gloriarse es preciso: no es conveniente, en verdad; vendré, empero, a (las)
 ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. 2 οἶδα ἄνθρωπον ἐν χριστῷ
 visiones y revelaciones del Señor. Conozco a (un) hombre en (el) mesías
 πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς
 (el cual) hace años catorce si en (el) cuerpo no sé, si fuera
 τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως
 del cuerpo no sé; el Señor (lo) sabe - fue arrebatado ese tal hasta
 τρίτου οὐρανοῦ. 3 καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν
 (el) tercer cielo. Y sé (que) el tal hombre si en
 σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, 4 ὅτι
 (el) cuerpo o fuera del cuerpo no sé, el Señor (lo) sabe -
 ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ
 fue arrebatado hasta el Paraíso y escuchó inefables palabras, que no
 ἔξον ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. 5 ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχῆσομαι, ὑπὲρ
 es lícito a un hombre pronunciar. De el tal (hombre) me jactaré, de,
 δὲ ἐμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις. 6 ἐὰν
 por el contrario, mí mismo no me jactaré si no (es) en las debilidades. Si,
 γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀληθεῖαν γὰρ
 pues, quisiera jactarme, no sería insensato; (la) verdad, pues,
 ἐρῶ· φείδομαι δέ, μὴ τις εἰς ἐμὲ λογίσσεται
 diría: me abstengo, empero, no sea que alguno respecto a mí piense
 ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ 7 καὶ τῇ
 más allá de lo que ve (en) mí u oye - de mí precisamente por la
 ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διό, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη
 excelencia de las revelaciones. Por ello, para que no me ensoberbezca, fue dada
 μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με
 (por Dios) a mí (una) espina en la carne, (un) ángel de Satanás, para que me
 κολαφίσξῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. 8 ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον
 abofeteé, a fin de que no me ensoberbezca. Sobre esto tres veces al Señor
 παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ· 9 καὶ εἶρηκέν μοι· ἀρκεῖ
 he invocado a fin de que (la) apartase de mí. Y respondíome: Basta
 σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.
 a ti la gracia mía: la, pues, potencia en (la) debilidad llega a su cumplimiento.
 ἡδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου,
 Con gran placer, pues, más bien me jactaré en las debilidades mías,
 ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ χριστοῦ. 10 διὸ
 a fin de que plante su tienda sobre mí la potencia del mesías. Por ello
 εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὑβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν
 me complazco en (las) debilidades, en (los) ultrajes, en (las) necesidades, en
 διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ χριστοῦ· ὅταν γὰρ
 en (las) persecuciones y angustias por (el) mesías: cuando pues,

ἀσθενῶ τότε δυνατός εἰμι.
soy débil, entonces poderoso soy.

De la carta a los Gálatas

11 Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν 1,11-17
Hago saber, pues, a vosotros, hermanos, la buena noticia anunciada

ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον· 12 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ
por mí, que no es según ser humano (alguno); ni, en efecto, yo

παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι'
de ser humano recibí a ella, ni (me) fue enseñada, sino por medio de

ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ χριστοῦ. 13 Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν
(una) revelación de Jesús mesías. Oísteis, pues, el mi comportamiento

ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν
en otro tiempo en el judaísmo, que con exageración perseguía a la

ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν, 14 καὶ προέκοπτον ἐν τῷ
asamblea de Dios y devastaba a ella, y progresaba en el

Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συναγικιώτας ἐν τῷ γένει μου.
judaísmo sobre muchos coetáneos en la raza mía,

περισσότερως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεω.
abundantemente celador siendo de las paternas más tradiciones.

15 ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός
Cuando, empero, pareció bien al que separó a mí desde (el) vientre de la madre

μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ 16 ἀποκαλύψαι
mía y (me) llamó por medio de la gracia de él (para) revelar

τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν
al hijo de él en mí, a fin de que anuncie la buena noticia, a él, entre

τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι.
los gentiles, rápidamente no atendí a carne ni sangre,

17 οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱερουσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους,
ni subí a Jerusalén hacia los anteriores a mí apóstoles,

ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.
sino que partí hacia Arabia, y de nuevo volví a Damasco.

Ἰ. Ἐπεταῖοι ὀκταευσάρων ἔτι ἂν πάλιν ἠνέβην εἰς Ἱερουσόλυμα 2,14-17
Luego, tras catorce años, de nuevo subí a Jerusalén

μετὰ Βαρναβᾶ, συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον· 2 ἀνέβην δὲ
con Bernabé, habiendo tomado conmigo también a Tito; subí, empero,

κατὰ ἀποκάλυψιν· καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω
según (una) revelación; y expuse a ellos la buena noticia que anuncio

ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μή πως εἰς
entre los gentiles, en privado y a los estimados, no sea que hacia

κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. 3 ἀλλ' οὐδὲ τίτος ὁ σὺν
(el) vacío corra o haya corrido. Mas ni siquiera Tito, el que

ἐμοί, Ἕλλην ὢν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι· 4 διὰ δὲ
conmigo (estaba), griego siendo fue obligado a circuncidarse; a causa de, empero,

τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον
los intrusos, falsos hermanos, quienes (se) introdujeron

κατασκοπεῖσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν χριστῷ
para espiar la libertad de nosotros que tenemos en (el) mesías

Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν· 5 οἷς οὐδὲ πρὸς
Jesús, a fin de a nosotros esclavizar; a los que ni por

ᾧραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ
(un) momento cedimos en la sumisión, a fin de que la verdad de la

εὐαγγελίου διαμεῖνῃ πρὸς ὑμᾶς. 6 ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων
buena noticia permanezca junto a vosotros. De parte de, pero, los estimados

εἶναι τι - ὅποιοι ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον [ὅ]
ser algo, cuáles en un tiempo eran en nada a mí interesa; el rostro, -

θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει - ἐμοί γὰρ οἱ δοκούντες οὐδέν
Dios, del ser humano no tiene en cuenta; a mí, pues, los estimados nada

προσανέθεντο, 7 ἀλλὰ τοῦναντίον ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ
impusieron, sino al contrario, tras haber visto que me ha sido confiada la

εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς.
buena noticia (para los) del prepucio como a Pedro la de (la) circuncisión.

8 ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς
El que, pues, ha operado en Pedro para (la) misión de la circuncisión

ἐνήργησεν καὶ ἐμοί εἰς τὰ ἔθνη, 9 καὶ γινώσκοντες τὴν
operó también en mí para (la de) los paganos, y habiendo conocido la

χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ
gracia, la dada a mí, Santiago y Cefas y Juan, los que

δοκούντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοί καὶ Βαρναβᾶ
considerados columnas eran (las) diestras dieron, a mí y a Bernabé,

κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς
de comunión, a fin de que nosotros hacia los gentiles, ellos por el contrario hacia

τὴν περιτομὴν· Ἰϋ μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ
la circuncisión; sólo de los pobres que nos acordáramos, lo que

καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι. 11 Ὅτε δὲ ἦλθεν
también me apresuré ello mismo a hacer. Cuando, empero, vino

Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι
Cefas a Antioquía, a (su) cara a él (me) opuse, porque

κατεγνωσμένος ἦν. 12 πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου
condenable era. Antes de, pues, venir algunos de Santiago,

μετὰ τῶν ἐθνῶν συνηθίεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστελλον
con los gentiles comía, cuando, por el contrario, llegaron se sustrala

καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. 13 καὶ
y separaba a sí mismo, temiendo a los de (la) circuncisión; y

συνυπεκρίθησαν αὐτῷ. [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι,
se comportaron hipócritamente junto con él también los restantes judíos,

ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει.
de modo que también Bernabé fue arrastrado con ellos a la hipocresía.

14 ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν
Pero cuando vi que no actuaban rectamente para con la verdad

τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ
de la buena noticia, dije a Cefas delante de todos: Si tú,

Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ
judío siendo, pagamente y no judíamente vives, cómo a los

ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν;
gentiles obligas a vivir como judíos?

10 ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσὶν· 13,10-14
Cuantos, pues, de (las) obras de (la) Ley son, bajo (la) maldición están;

γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει
está escrito, pues, que maldito todo el que no permanece

πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ
en todas las cosas las escritas en el libro de (la) Ley para

ποιῆσαι αὐτά. 11 ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ
cumplir las. Que, empero, por (la) Ley ninguno está justificado cabe

τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. 12 ὁ δὲ
- Dios (es) claro, porque el justo por (la) fe vive; la, empero,

νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως. ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν
Ley no es de (la) fe, sino que el que cumple esas cosas vivirá por

αὐταῖς. 13 χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου
ellas. (El) mesías a nosotros rescató de la maldición de la Ley

γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατὰρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς
hecho por nosotros maldición, porque está escrito: maldito todo

ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου. 14 ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία
el colgado sobre un madero, a fin de que para los gentiles, la bendición

τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Ἰησοῦ χριστῷ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ
de Abrahán exista en Jesús mesías, a fin de que la Promesa del

πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.
espíritu recibamos por medio de la fe.

4,21-26

21 Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε: 22 γέγραπται γάρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς ἐσυχθαίς? *Está escrito, pues, que Abrahán dos hijos tuvo, uno de la* παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. 23 ἀλλ' ὁ [μὲν] ἐκ τῆς ἐσλᾶνα, *y uno de la libre. Pero el, por una parte, de la* παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας ἐσλᾶνα *según (la) carne nació; el, por otra, de la libre* δι' ἐπαγγελίας. 24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται *por medio de (la) Promesa. Las cuales cosas son dichas alegóricamente: ellas,* γάρ εἰσιν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς *pues, son dos alianzas: una, por una parte, del monte Sinaí, -* δουλείαν γεννώσα, ἣτις ἐστὶν Ἀγάρ. 25 τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ *(que la) esclavitud genera, la cual es Agar. - Y Agar, (el) Sinaí (es),* ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν *montaña (que) está en - Arabia; corresponde, empere, a la , de ahora* Ἱερουσαλὴμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. 26 ἡ *Jerusalén, (que) está en esclavitud, en efecto, con los hijos suyos. La,* δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρᾳ ἐστίν, ἣτις ἐστὶν *por el contrario, (la) de arriba Jerusalén libre es, la cual es* μήτηρ ἡμῶν· *(la) madre de nosotros.*

De la carta a los Efesios

9 γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, *Habiendo dado a conocer a nosotros el misterio de la voluntad de él,* κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ 10 εἰς *según el beneplácito de él, el cual determinó con anterioridad en él para* οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι *(la) economía de la plenitud de los tiempos, (a saber) recapitular* τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ, τὰ ἐπὶ ταῖς οὐρανοῖς καὶ *las cosas todas en el mesías, las (que están) sobre los cielos y* τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν αὐτῷ... *las que están sobre la tierra, en él...*

De la carta a los Filipenses

2,5-11

5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, 6 ὅς *Esto pensad entre vosotros lo que también en (el) mesías Jesús, el cual*

ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα
en forma de Dios existiendo, no (como) rapia estimó el ser igual

θεῷ, 7 ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι
a Dios, sino que a sí mismo anonadó, forma de siervo tomando, en semejanza

ἰνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὥς
de los seres humanos hecho, y en la figura, habiendo sido hallado, como

ἄνθρωπος 8 ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
ser humano se humilló a sí mismo hecho obediente hasta (la) muerte,

θανάτου δὲ σταυροῦ. 9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερῴψισεν
muerte empere, de cruz. Por ello también - Dios a él exaltó

καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, 10 ἵνα ἐν
y concedió a él el nombre - sobre todo nombre, a fin de que en

τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων
el nombre de Jesús toda rodilla se doble de los seres celestes y terrestres

καὶ καταχθονίων, 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος
y subterráneos y toda lengua confiese que Señor,

Ἰησοῦς χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.
Jesús, (es) mesías para gloria de Dios padre.

3 ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ 3,3-14
Nosotros, pues, somos la (verdadera) circuncisión, los que en espíritu de Dios

λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκί
damos culto y nos jactamos en (el) mesías Jesús y no en (la) carne

πεποιθότες, 4 καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσῃ καὶ ἐν σαρκί. εἰ τις
confiantes, aunque yo tengo confianza también en (la) carne. Si alguno

δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον 5 περιτομή
creo, otro, tener confianza en (la) carne, yo más: por la circuncisión

ὁκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραὴλ, φυλῆς Βενιαμείν, Ἑβραῖος ἐξ
el octavo día, de (la) estirpe de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de

Ἑβραίων, κατὰ νόμον φarisαῖος, 6 κατὰ ζήλος διώκων
hebreos, según (la) Ley fariseo, según (el) celo (por la Ley) perseguidor

τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος
de la asamblea, según (la) justicia la de en (la) Ley, fui

ἄμεμπτος. 7 [ἀλλὰ] ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἡγήμαι
sin tacha. Pero las cosas que eran para mí ganancias, éstas considero

διὰ τὸν χριστὸν ζημίαν. 8 ἀλλὰ μενοῦν γε καὶ ἡγοῦμαι πάντα
por motivo del mesías pérdida. Pero, ciertamente, también pienso (que) todo

ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως χριστοῦ Ἰησοῦ
pérdida es por motivo de la superioridad del conocimiento del mesías, Jesús

τοῦ κυρίου μου, δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι
el señor mío, por el cual, todo consideré pérdida, y pienso (que son)

σκύβαλα ἵνα χριστὸν κερδήσω 9 καὶ εὕρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ
 basura a fin de (el) mesías ganar y ser encontrado en él, no
 ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως
 teniendo mi justicia, la de la Ley, sino la de la fe
 χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, 10 τοῦ
 del mesías, la de Dios, justicia sobre (el fundamento) de la fe, para
 γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν
 conocer lo, y a la potencia de la resurrección de él y (la) comunión
 παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ,
 de los padecimientos de él, habiendo participado en la forma de la muerte de él,
 11 εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἑξανάστασιν τὴν ἐκ
 si de algún modo llegue a la resurrección la de entre
 νεκρῶν. 12 Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι,
 (los) muertos. No que ya (la) haya aprehendido (conseguido), o ya sea perfecto;
 διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ
 voy detrás, empero, por si también la consigo, puesto que también (yo)
 κατελήμφθην ὑπὸ χριστοῦ [Ἰησοῦ]. 13 ἀδελφοί, ἐγὼ ἑμαυτὸν
 he sido alcanzado por (el) mesías Jesús. Hermanos, yo, a mí mismo,
 οὐ λογίζομαι κατειληφέναι· ἐν δέ, τὰ μὲν
 aún no pienso haberla conseguido, una cosa, empero las cosas, ciertamente,
 ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος,
 de atrás habiendo olvidado, hacia las, empero, de delante me lanzo con tensión,
 14 κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς αἰῶν κλήσεως
 hacia (la) meta, (y) voy detrás de el premio, de la, de arriba, llamada
 τοῦ θεοῦ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ.
 de Dios en (el) mesías Jesús.

De la primera carta a los Tesalonicenses

1,3-5 3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς
 Recordando a vosotros - la obra de la fe, y del trabajo del
 ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
 amor y de la paciencia, de la esperanza del Señor de nosotros, de Jesús
 χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, 4 εἰδότες, ἀδελφοί
 mesías delante de Dios y padre de nosotros, sabiendo, hermanos
 ἡγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, 5 ὅτι τὸ εὐαγγέλιον
 amados por - Dios, la elección de vosotros, que la buena noticia
 ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν
 de nosotros no llegó hasta vosotros en palabra sólo, sino también en
 δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἀγίῳ καὶ [ἐν] πληροφῳρίᾳ πολλῇ, καθὼς
 potencia y en espíritu santo y en ser transportados en la plenitud, como

οἴδατε οἳοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς.
sabéis cuáles fuimos entre vosotros en atención a vosotros.

13 Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ 4,13-17
No queremos, empero, que vosotros tengáis ignorancia, hermanos, acerca de

τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπήσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ
los que durmieron, a fin de que no os entristecáis como también los demás,

οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. 14 εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν
los que no tienen esperanza. Si, pues, creemos que Jesús murió

καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ
y resucitó, así también - Dios a los que ya durmieron por medio de

Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. 15 Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ
Jesús llevará con él. Esto, pues, a vosotros decimos por palabra

κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν
de(l) Señor, que nosotros los (aún) vivientes, los que quedamos, a la

παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας·
venida del Señor no en absoluto nos adelantaremos a los que ya durmieron;

16 ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ
que él mismo, el Señor, a (la) orden, por (la) voz de un arcángel y

ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ
con (el sonido de la) trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los

νεκροὶ ἐν χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον. 17 ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες
muertos en (el) mesías resucitarán primero, luego nosotros los vivientes,

οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς
los que quedamos junto con ellos seremos arrebatados entre nubes al

ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ
encuentro del Señor en (el) aire; y así por siempre con (el) Señor

ἐσόμεθα.
estaremos.

1 Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρεῖαν 5,1-3
Acerca de, empero, los tiempos y los momentos, hermanos, no necesidad

ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι, 2 αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι
tenéis (de que) a vosotros escribir; vosotros, pues, perfectamente sabéis que

ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. 3 ὅταν
(el) día del Señor como ladrón en (la) noche así vendrá. Cuando

λέγουν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται
dicen: Paz y seguridad, entonces, de repente, para ellos sobrevendrá

ὁλεθρὸς ὥσπερ ἡ ὥδιν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ
(la) ruina, como los dolores para la embarazada - y no en absoluto

ἐκφύγωσι.
escaparán.

De la segunda carta a los Tesalonicenses

2,3-11 3 μή τις υμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον· ὅτι ἐὰν μὴ
Que nadie os engañe de ningún modo; porque si no
ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας,
llega la apostasía primero y aparece el hombre - sin Ley,
ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, 4 ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ
el hijo de la perdición, el que está en contra y el que se alza sobre
πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν
todas las cosas que se llaman Dios u objeto de culto, de modo que él
εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν
en el templo de Dios se sienta mostrándose a sí mismo (como) que es
θεός. 5 Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὦν πρὸς υμᾶς ταῦτα
Dios. ¿No os acordáis que aun estando junto a vosotros estas cosas
ἔλεγον ὑμῖν; 6 καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ
decía a vosotros? Y ahora lo que retiene conocéis, para que se
ἀποκαλυφθῇ αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. 7 τὸ γὰρ μυστήριον ἦδη
revele él en el su momento. El, pues, misterio ya
ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ
opera de la ausencia de Ley; sólo el que retiene hasta que de
μέσου γένηται. 8 καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ
en medio sea (quitado). Y entonces será revelado el sin Ley, al que el
κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεί τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ
Señor Jesús aniquilará con (el) espíritu de la boca suya y
καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, 9 οὗ ἔστιν
hará inoperante con la aparición de la venida de él, del cual (el impío) es
ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ
la presencia según la puesta en acto de Satanás en toda potencia y
σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους 10 καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας
signos y prodigios de mentira, y con todo engaño de (la) iniquidad
τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ
para los que van a perecer, porque el amor de (la) verdad no
ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτοὺς. 11 καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς
recibieron para salvar se. Y por esto envía a ellos
ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει...
- Dios una fuerza de engaño para que crean ellos a la mentira...

De la carta a Filemón

15 τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν ἵνα 15-16
 Quizá, pues, por esto ha sido separado durante un tiempo, a fin de que
 αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς, 16 οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον,
 para siempre a él recibas, no ya como esclavo sino (como) superesclavo,
 ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ
 hermano amado, sebec todo para mí, cuánto, empero, más para ti también
 ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.
 en (la) carne y en (el) Señor.

BIBLIOGRAFÍA*

- Agustín, *De doctrina christiana*, ed. de M. Simonetti, Fondazione Valla-Mondadori, Milano, 1994.
- Aristeas, *Carta de Aristeas a Filócrates*, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, pp. 11-66, Cristiandad, Madrid, 1983.
- Badiou, A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 1997 [*San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. de D. Reggiori, Anthropos, Barcelona, 1999].
- Barth, K., *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag, Zollikon/Zürich, 1954 [*Carta a los romanos*, trad. de A. Martínez de la Pera, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998].
- Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus Minoricarum*, en *Opera*, Blasius, Lugduni, 1555.
- Benjamin, W., *Briefe*, ed. de G. Scholem y Th. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966.
- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, I-VII, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974-1989.
- Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966 [*Problemas de lingüística general*, trad. de J. Almela, Siglo XXI, México, 2 vols., 1986].
- Benveniste, É., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I. *Économie, parenté, société*, Minuit, Paris, 1969 [*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. de M. Armiño, Taurus, Madrid, 1983].
- Bernays, J., «Aphorismen», en *Jacob Bernays, un philologue juif*, ed. de J. Glucker y A. Lask, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve, 1996.
- Buber, M., *Zwei Glaubensweisen*, epílogo de D. Flusser, Schneider, Gerlin-

* Esta bibliografía comprende sólo autores y obras expresamente citados en el texto. La traducción española de obras extranjeras, que se citan en el texto, ha sido modificada, cuando era necesario, de acuerdo con el original.

- gen, 1994 [*Dos modos de fe*, trad. de R. de Luis Carballada, Caparrós, Madrid, 1996].
- Bultmann, R., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze III*, Mohr, Tübingen, 1960.
- Calderone, S., *Myths-Fides. Ricerche di storia e diritto internazionale nell'antichità*, Università degli studi, Messina, 1964.
- Carchia, G., *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata, 2000.
- Cohen, B., *Jewish and Roman Law. A Comparative Study*, Jewish Theological Seminary of America, New York, 1966.
- Coppens, J., *Le Messianisme royal, ses origines, son développement, son accomplissement*, Cerf, Paris, 1968.
- Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, S.P.C.K., London, 1958.
- Deissmann, G. A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Mohr, Tübingen, 1923.
- Derrida, J., *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1967 [*La voz y el fenómeno*, trad. de P. Peñalver, Pre-Textos, Valencia, 1993].
- Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972 [*Márgenes de la filosofía*, trad. de C. González Marin, Cátedra, Madrid, 1989].
- Dessau, H., «Der Name des Apostels Paulus»: *Hermes XLV* (1910).
- Durling, R. y Martínez, R. L., *Time and the Crystal. Studies in Dante's «Rime petrose»*, University of California Press, Berkeley, 1990.
- Filón de Alejandría, *Quaestiones et solutiones in Genesin*, ed. de Ch. Mercier, III, Cerf, Paris, 1984.
- Foucault, M., *Diits et écrits, 1954-1988*, ed. de D. Defert y F. Ewald, III, 1976-1979, Gallimard, Paris, 1994.
- Fraenkel, E., «Zur Geschichte des Wortes 'fides'»: *Rheinisches Museum LXXI* (1916).
- Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis*, Scholars Press, Atlanta, 1985.
- Guillaume, G., *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes, et des temps. Suivi de L'architectonique du temps dans les langues classiques*, Champion, Paris, 1970.
- Harrer, G. A., «Saul Who also is Called Paul»: *Harvard Theological Review XXXIII* (1940).
- Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden, V. Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1972 [Ser y tiempo, trad., prólogo y notas de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003].
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe LX, 1: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, ed. de M. Jung, Klostermann, Frankfurt a. M., 1995.
- Hengel, M., «Der vorchristliche Paulus», en M. Hengel y U. Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum*, Mohr, Tübingen, 1992.
- Huby, J. (ed.), *Saint Paul, Épître aux Romains*, nueva ed. de S. Lyonnet, Beauchesne, Paris, 1957.

- Juan Crisóstomo, *Sur L'incompréhensibilité de Dieu I. Homélie I-V*, ed. de A.-M. Malingrey, Cerf, Paris, 1970.
- Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen, 1978 [*Dios como misterio del mundo*, trad. de F. C. Vevia, Sígueme, Salamanca, 1984].
- Kafka, F., *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, en *Gesammelte Werke*, ed. de M. Brod, Fischer, Frankfurt a. M., 1983 [*Cuentos completos, textos originales*, trad. de J. R. Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2004].
- Kant, I., *Das Ende aller Dinge, en Werke. Akademie-Textausgabe VIII. Abhandlungen nach 1781*, De Gruyter & Co, Berlin, 1968.
- Kojève, A., «Les romans de la sagesse»: *Critique* LX (1952).
- Koyré, A., «Hegel à Jena»: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* XXVI (1935).
- Lambertini, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico del Medio Evo, Roma, 1990.
- Lambertz, M., «Die griechischen Sklavennamen»: *Jahresbericht über das Staatsgymnasium im VIII. Bezirk Wiens LVII-LVIII* (1906-1908).
- Lambertz, M., «Zur Ausbreitung der Supernomen oder Signum»: *Glotta* V (1914).
- Lévi-Strauss, C., «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1957.
- Lote, G., *Histoire du vers français*, Boivin, Paris, 1950.
- Manganelli, G., *La notte*, Adelphi, Milano, 1996 [*La noche*, trad. de J. C. Gentile Vitale, El Aleph, Barcelona, 1997].
- Marx, K. y Engels, F., *Werke*, I-IV, Dietz, Berlin, 1977.
- Norden, E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Teubner, Leipzig, 2 vols., 1898.
- Orígenes, *Commentarii in epistulam ad Romanos*, ed. de Th. Heither, III, Herder, Freiburg i.B., 1993.
- Orígenes, *Commentaires sur saint Jean*, I. Livres I-V, ed. de C. Blanc, Cerf, Paris, 1996.
- Rancière, J., *La Mésentente, Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995 [*El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996].
- Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, The Hague, 1981 [*La estrella de la redención*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997].
- Rüstow, A., «Entos ymon estin. Zur Deutung von Lukas 17, 20-21»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* LI (1960).
- Schäfer, P. y Smith, G. (eds.), *Gershom Scholem zwischen den Disziplinen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995.
- Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Capitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München, 1922.
- Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974 [*El nomos de la tierra*, trad. de D. Schilling Thon, ed. de J. L. Monereo Pérez, Comares, Granada, 2003].

- Scholem, G., *Judaica I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1963.
- Scholem, G., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein Verlag, Zürich, 1980 [La Cábala y su simbolismo, trad. de J. A. Pardo, Siglo XXI de España, Madrid, 1985].
- Scholem, G., *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, trad. de R. Ibarlucía y M. García-Baró, Trotta, Madrid, 2004.
- Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, ed. de H. W. F. von Löhneysen, IV, Cotta/Insel, Stuttgart/Frankfurt a. M., 1963.
- Strobel, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, auf Grund der spät-jüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2ff.*, Brill, Leiden, 1961.
- Taubes, J., *Die politische Theologie des Paulus*, ed. de A. y J. Assmann, Fink, München, 1993.
- Thomas, Y., «Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales»: *Droit XXI* (1995).
- Ticonio, *The Book of Rules*, ed. de W. S. Babcock, Scholars Press, Atlanta, 1989.
- Tomson, P. J., *Paul and the Jewish Law*, Fortress Press, Minneapolis, 1990.
- Vaihinger, H. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Reuther & Reichard, Berlin, 1911.
- Watson, A., *Jesus and the Law*, University of Georgia Press, Athens, 1996.
- Watson, A., *Ancient Law and Modern Understanding*, University of Georgia Press, Athens, 1998.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1920 [Ensayos sobre sociología de la religión, trad. de J. L. Almaraz y J. Carabaña, Taurus, Madrid, 3 vols., 1984].
- Whorf, B. L., *Language, Thought and Reality. Selected Writings*, ed. de J. B. Carroll, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1956.
- Wilamowitz-Möllendorf, U. von, *Die griechische Literatur des Altertums*, en U. von Wilamowitz-Möllendorf et al., *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, Teubner, Berlin/Leipzig, 1907.
- Wilcke, H.-A., *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, Zwingli, Zürich, 1967.
- Wolbert, W., *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Patmos, Düsseldorf, 1981.

ÍNDICE DE AUTORES

- Adorno, Th. W.: 42, 45s.
 Agustín de Hipona: 22, 76, 87s., 121
 Aland, B.: 11
 Aland, K.: 11, 18, 27
 Améry, J.: 46
 Antelme, R.: 58
 Apeles: 56, 68s.
 Arendt, H.: 139
 Aristón: 25
 Aristóteles: 16, 99, 103, 126, 133
 Arnaut Daniel: 12, 82-85, 86
 Auerbach, E.: 78
 Austin, J. L.: 129
 Avicena: 46
- Badiou, A.: 57s.
 Bally, C.: 103
 Barth, K.: 43, 49
 Bártoło de Sassoferrato: 36
 Bataille, G.: 122
 Baudelaire, C.: 67
 Ben Chorim, S.: 14
 Benjamin, W.: 15s., 22, 41, 43s., 46s., 49, 56, 62, 75, 78s., 135-142
 Benveniste, E.: 70s., 114s., 118, 126, 129
 Bergamín, J.: 62
 Bernays, J.: 13
 Blanchot, M.: 58
- Blumenberg, H.: 68
 Bonhoeffer, D.: 49
 Brentano, L.: 31
 Buber, M.: 14, 113, 122ss.
 Bulgmann, R.: 76-77
 Burckhardt, J.: 66
- Calderone, S.: 115
 Carchia, G.: 68
 Cervantes, M. de: 20
 Chestov, L.: 16
 Cirilo de Alejandría: 94
 Clareno, A.: 36
 Cohen, B.: 24
 Coppens, J.: 27
 Cusa, N. de: 56
- Dante Alighieri: 86
 Davies, W. D.: 14
 Diezmann, G. A.: 140
 Deleuze, G.: 62
 Derrida, J.: 103-104
 Dessau, H.: 19
 Dídimo el ciego: 94
 Dionisio de Halicarnaso: 37, 39
 Dostoievski, F.: 46
 Durling, R.: 86
- Erasmus de Rotterdam: 20
 Escoto Eriúgena, J.: 46

- Estéfano: 97
 Eurípides: 97
 Eusebio de Cesarea: 76, 124
 Filón de Alejandría: 16, 20
 Filóstrato: 22
 Flaubert, G.: 44
 Flusser, D.: 113, 123s.
 Flavio Josefo: 16
 Forberg, F. C.: 43, 48
 Foucault, M.: 62, 66, 131
 Francisco de Asís (santo): 36
 Fränkel, E.: 114
 Freud, S.: 48
 Gautier, J. de: 44
 Góngora, L. de: 16
 Guillaume de Lorris: 20
 Guillaume, G.: 70-72
 Hadot, P.: 94
 Harter, G. A.: 19
 Hegel, G. W. F.: 38, 41, 80, 100-102, 103
 Heidegger, M.: 15, 41-42, 79, 91, 140
 Hengel, M.: 19
 Hillel: 25, 80
 Hobbes, T.: 110
 Hölderlin, J. C. F.: 46, 89
 Honorio de Autun: 86
 Hort, F. J. A.: 18
 Huber, J.: 28
 Husserl, E.: 104
 Ireneo (santo): 76
 Jakobson, R.: 103
 Jean de Meun: 20
 Jerónimo (santo): 18, 22, 51, 55, 76, 78, 88s., 91, 98, 107, 110, 137
 Joaquín de Fiore: 76
 Jousse, M.: 15
 Juan Crisóstomo: 94, 97, 100
 Jüngel, E.: 50
 Justiniano: 25
 Justino: 76
 Kafka, F.: 16, 49s., 52, 62, 75, 121
 Kant, I.: 43, 75, 91
 Karavidopoulos, J.: 11s.
 Kierkegaard, S.: 79
 Kojève, A.: 102
 Koyré, A.: 102
 Kraus, K.: 136
 Kuhlmann, G.: 40
 Labeón: 25
 Lambertini, R.: 36
 Lambert, M.: 21s.
 Leibniz, G. W.: 46s., 79
 Lessing, G. E.: 123s.
 Lévi-Strauss, C.: 103
 Lote, G.: 87
 Löwith, K.: 68
 Lukács, G.: 40s.
 Lutero, M.: 30s., 35, 49, 100, 137, 139s.
 Manganelli, G.: 75
 Mario Victorino: 94
 Martínez, R. L.: 86
 Martini, C. M.: 12
 Marx, K.: 38-40, 63
 Mauss, M.: 122
 Meillet, A.: 70, 126
 Meir (rabino): 92
 Merx, A.: 31
 Metzger, B.: 12
 Meyer, W.: 87
 Michelstaedter, C.: 93
 Moisés ben Esdras: 16
 Mörike, E.: 15
 Natán de Gaza: 141
 Nestle, Eberhard: 11, 18
 Nestle, Erwin: 11, 18, 27
 Nietzsche, F.: 15, 44s., 66, 79, 111
 Norden, E.: 17, 86-87, 88
 Olivi, P. di G.: 36
 Orígenes: 20, 27, 79, 92, 94s., 100, 133

- Papías de Hierápolis: 76
 Pasquali, G.: 20
 Pelagio: 121
 Píndaro: 125
 Platón: 16
 Plinio, el Viejo: 56
 Poe, E. A.: 135
 Polibio: 97
 Próculo: 25
 Protógenes: 56
 Pseudo Bernabé: 76
 Puder, M.: 91

 Quinto Mucio: 25

 Rabano Mauro: 88
 Rancière, J.: 62-63
 Rosenzweig, F.: 16
 Rufino: 95
 Rüstow, A.: 77

 Sabatai Zevi: 65, 141
 Sabino, M.: 25
 Schmitt, C.: 105-106, 109
 Scholem, G.: 15s., 74, 78s., 98, 141
 Schopenhauer, A.: 140
 Sedulio: 88
 Shammai: 25
 Solmi, R.: 140
 Staiger, E.: 15, 17
 Stirner, M.: 40

 Strobel, A.: 110

 Taubes, J.: 14ss., 41, 43, 45, 60, 137
 Teodoreto de Ciro: 94
 Teodoro de Mopsuestia: 94
 Tertuliano: 76, 109
 Thomas, Y.: 36
 Ticonio: 80, 95s.
 Tischendorf, L. F. C.: 18
 Tomson, P. J.: 24
 Traube, L.: 27, 136
 Trebazio: 25
 Trifón: 27
 Trubezkoy, N. S.: 102

 Ulpiano, D.: 25

 Vaihinger, H.: 43s., 48

 Warburg, A.: 66
 Watson, A.: 24
 Weber, M.: 30-31, 37, 39
 Westcott, B. F.: 18
 Whorf, B.: 45
 Wilamowitz-Möllendorf, U. von: 15
 Wilcke, H.-A.: 76
 Wolbert, W.: 34

 Yehudá ha Levi: 16

ÍNDICE GENERAL

<i>Advertencia</i>	11
<i>Nota del Traductor</i>	11
<i>Siglas de los libros bíblicos citados</i>	12
PRIMERA JORNADA: PAULOS DOULOS CHRISTOÛ IESOÛ	13
En memoria de Jacob Taubes	14
La lengua de Pablo	15
<i>Méthodos</i>	17
Las diez palabras	18
<i>Paulos</i>	18
Sobre el buen uso de las habladurías	19
<i>Doulos</i>	23
Talmud y <i>Corpus iuris</i>	24
<i>Christoû Iesoû</i>	25
Nombres propios	26
SEGUNDA JORNADA: KLETÓS	29
<i>Beruf</i>	29
Vocación y revocación	32
<i>Chresis</i>	35
<i>Ktesis y clase</i>	37
Como si	42
Impotencial	45
Exigencia	46
Lo inolvidable	47
Parábola y reino	49

TERCERA JORNADA: <i>APHORISMÉNOS</i>	51
Fariseo	52
El pueblo dividido.....	54
El corte de Apeles	56
Resto	59
El todo y la parte	60
CUARTA JORNADA: <i>APÓSTOLOS</i>	65
<i>Nabí</i>	66
Apocalíptico.....	67
Tiempo operativo	70
<i>Kairós y chronos</i>	73
<i>Parusía</i>	74
El reino milenario	76
<i>Typqs</i>	77
Recapitulación	79
Recuerdo y salvación.....	81
El poema y la rima	82
QUINTA JORNADA: <i>EIS EUAGGÉLION THEOÚ</i>	91
<i>Euaggélion</i>	91
<i>Plerophoria</i>	93
<i>Nomos</i>	94
Abrahán y Moisés	95
<i>Katargein</i>	97
<i>Asthéneia</i>	99
<i>Aufhebung</i>	100
Grado cero	102
Estado de excepción.....	104
El misterio de la <i>anómia</i>	108
Anticristo	111
SEXTA JORNADA: (<i>EIS EUAGGÉLION THEOÚ</i>).....	113
Juramento.....	113
<i>Deditio in fidem</i>	115
<i>Berit</i>	116
Gratuidad	118
Las dos alianzas.....	120
Don y gracia	122
La fe dividida	122
<i>Credere in</i>	125
Frase nominal	125
La palabra de la fe.....	127
Performativo	129

ÍNDICE GENERAL

<i>Performativum fidei</i>	131
La palabra cercana	133
UMBRAL O TORNADA	135
Cita.....	135
Imagén.....	138
Jetztzeit.....	139
Apéndice: Textos paulinos de referencia.....	143
Bibliografía	173
Índice de autores.....	177
Índice general	181