

ENTRE LA LIBERTAD Y LA JUSTICIA: DE GÁLATAS A ROMANOS

Néstor O. Míguez
Profesor emérito del ISEDET (Buenos Aires)
nestormiguez@gmail.com

Resumen: Ambas cartas paulinas, Gálatas y Romanos, abordan la cuestión de la Ley y la relación entre la Ley y la salvación. Ambas proponen el papel central del Mesías Jesús en el cumplimiento de la Ley y los límites de esta para la redención. Ambas cartas consideran la idea de la justificación y la libertad. Sin embargo, mientras que Gálatas pone énfasis en la libertad (*eleutería*) del creyente ante la Ley, la palabra clave en Romanos, para el mismo problema, es la justicia (*dikaiosýne*). ¿Por qué este cambio de énfasis en el argumento? ¿Cuál es la relación entre la libertad de la Ley y la justicia aparte de la Ley? El uso del concepto de la Ley como un dispositivo (en la comprensión de Foucault y Agamben de lo que es un dispositivo) nos ayudará a relacionar ambos argumentos y también mostrar su valor hermenéutico para las cuestiones de política internacional hoy frente al Imperio.

Palabras clave: Teología paulina. Ley y gracia. Dispositivos. Libertad. Justicia y justificación. Mesías.

Between Liberty and Justice: from Galatians to Romans

Abstract: Both Pauline letters, Galatians and Romans, deal with the issue of the law and the relationship between law and salvation. Both propose the central role of the Messiah Jesus in the fulfillment of the law and the limits of the law for the redemption. Both letters deal with the idea of justification and freedom. Yet, while Galatians puts the stress on the liberty (*eleutería*) of the believer in face of the law, the key word in Romans, con-

cerning the same issue, is justice (*dikaiosýne*). Why this change of emphasis in the argument? What is the relationship between liberty from the law and justice apart from the law? The use of the concept of the law as a device (following Foucault and Agamben's understanding of what is a device – also translated into English as dispositive or apparatus) will help us to relate both arguments, and also show its hermeneutical value for the issues of today's international politics in face of the Empire.

Key words: Pauline theology. Law and grace. Dispositive. Liberty. Justice and justification. Messiah.

1. Una aproximación hermenéutica

La interpretación bíblica se vale de muy diversas herramientas para indagar en el significado y la actualidad de los textos de las Escrituras. Entre muchas otras, la filosofía y las ciencias del lenguaje figuran en los primeros lugares. También la realidad social forma parte del círculo hermenéutico en nuestro análisis de los textos bíblicos. En ese sentido exploraremos algunos textos de las cartas de Pablo –Romanos y Gálatas– que vuelven sobre palabras clave en el discurso neoliberal actual: ley y libertad. Ambas juegan, con distinta intensidad, en estas cartas fundamentales –y quizá las últimas que tenemos– del apóstol.

En este artículo recurriremos a algunos conceptos, especialmente el de “dispositivo”, que han surgido de la indagación filosófica, histórica y lingüística en los últimos tiempos de la mano de estudiosos como M. Foucault y G. Agamben. Estos, a su vez, deben ubicarse en la saga de Walter Benjamin, quien dejó muchas y variadas líneas de fuga antes de su prematura muerte escapando del nazismo. Pero nuestro horizonte de comprensión, tanto de los textos de la Escritura como de las metodologías que nos permiten abrir su significado actual, se marcan a partir de la posibilidad de su aplicación a la realidad que hoy vive Latinoamérica bajo la imposición imperial del capitalismo financiero globalizado.

2. ¿Qué es un dispositivo?

Se debe a Foucault, en el estudio de lo que llama “genealogías”, el aporte de la idea de los “dispositivos”. El propio Foucault lo explica:

Lo que trato de indicar con este nombre es, en primer lugar, un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas... brevemente, lo dicho y también lo no dicho, estos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos [...]

Por dispositivo entiendo una especie –digamos– de formación que tuvo como función mayor responder a una emergencia en un determinado momento. El dispositivo tiene, pues, una función estratégica dominante [...] El dispositivo está siempre inscrito en un juego de poder.

Lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general que la *episteme*. O, más bien, la *episteme* es un dispositivo especialmente discursivo, a diferencia del dispositivo, que es discursivo y no discursivo¹.

Retomando este concepto, G. Agamben procura darle mayor precisión y profundizar en su aplicación. En ese sentido lo define:

- 1) Es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, lo lingüístico y lo no lingüístico, con el mismo rango: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. El dispositivo en sí mismo es la red que se establece entre estos elementos.
- 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder.
- 3) Es algo general, un *reseau*, una “red”, porque incluye en sí la *episteme*, que es, para Foucault, aquello que en determinada sociedad permite distinguir lo que es aceptado como un enunciado científico de lo que no es científico².

Generalizando ulteriormente la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré literalmente “dispositivo” a cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. No solamente, por tanto, las prisiones, los manicomios, el panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder es en cierto sentido evidente, sino también el lapicero, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y –por qué no– el lenguaje mismo, que es quizá el más antiguo de los dispositivos, en el que hace miles y miles de años un primate –probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que se seguirían– tuvo la inconsciencia de dejarse capturar³.

¹ Estas citas son de M. FOUCAULT, *Dits et écrits* 3, 1977, 299, según son consignadas por AGAMBEN, *Qué es un dispositivo*, 1.

² *Ib.*, 1.

³ *Ib.*, 3-4.

3. La ley como dispositivo

Creo que este concepto de dispositivo es muy útil para entender lo que Pablo quiere decir con “la ley”. Es no solo la ley escrita, los mandamientos, lo litúrgico, el ritual o incluso las leyes éticas, sino la ley en sí como un “dispositivo”, la “red” que reúne, vincula, ordena estas distintas y múltiples manifestaciones en las que se desenvuelve la vida humana. Pablo ve en la ley no solo el texto escrito, sino también un conjunto de instituciones complementarias, una totalidad, una completa forma de entender y tratar la vida humana y toda la creación:

Hay en la ley algo que excede constitutivamente la norma y es irreductible 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 [opuesto] *epaggelía* (cuyo correlato es la fe) / *nomos* [cuyo correlato son las obras]⁴.

No se trata, a mi entender –y como es corriente en los estudios paulinos–, de una discusión acerca de si Pablo se refiere a una parte de la Ley israelita (ritual y litúrgica) frente a las leyes éticas o si se refiere no solo a la Ley israelita, sino también a las leyes romanas. Lo que aquí consideramos en la lectura paulina es que el apóstol ve la ley como un dispositivo (aunque no usara ese lenguaje posmoderno) que no se particulariza en cualquier ley específica, sino en “la ley” como tal, es decir, el sistema y la red construida alrededor de un artefacto que va más allá de su significado inmediato para alcanzar también otros muchos aspectos de una cultura. Es decir, un mecanismo de captura que condiciona y hasta determina acciones, actitudes, sentires y saberes de una comunidad, de una formación social.

Lo que Pablo ve en la ley es toda una forma de vida, una tradición en la cual fue formado y en la cual vivió una vida ejemplar, según consigna en Flp 3,4-6 (volveré sobre ello más adelante). Ve también el modo de regirse de la sociedad imperial y sus múltiples idolatrías. La ley define una forma de ser, con quién uno se puede o se debe relacionar y compartir, qué y con quién uno ha de comer, qué días son más respetados y cómo, dónde se puede entrar o salir, a qué horas se pueden hacer ciertas cosas y cuándo no, las relaciones familiares y, sobre todo, qué y cómo uno ha de relacionarse con la deidad. Es decir, la ley constituye una “totalidad totalizante” de la cual, al adherirse a ella, se queda uno cautivo.

Obviamente, Pablo trabaja con su propio mundo conceptual, su *episteme*, como podríamos decir. Lo que Pablo ve es cómo funciona la ley, cuál

⁴ AGAMBEN, *El tiempo*, 97.

es el resultado concreto de la vida según “la ley”, y encuentra que no puede garantizar la vida: “De ninguna manera; porque si le fuera dado a la Ley el poder dar vida, entonces la justicia ciertamente sería por la Ley” (Gal 3,21)⁵. Al contrario, la ley, en nombre de la justicia, trae consigo muerte, ya que revela el pecado humano, pero es incapaz de superarlo. La cuestión es, entonces, cómo algo que fue dado para producir justicia, y, por ello, para conducir y asegurar la vida, dio lugar a su contrario: la condena y la muerte. En consecuencia, si ley y justicia se corresponden, la pregunta es si la justicia en sí misma es el problema o si hay otra forma de justicia, aparte de la ley, que permite proteger la vida. El problema no es diferente ya se trate del judaísmo fariseo o del Imperio romano: ambos habían puesto la ley, lo legal, en el centro de su cultura, y, aunque en apariencia son de diferente manera, el modo de articular la ley y la vida presenta grandes similitudes⁶.

Para entender cómo la ley llegó a ser un dispositivo, un dispositivo complejo para el judaísmo, debemos buscar en el judaísmo del Segundo Templo. Una mirada cercana a la dinámica social que se crea al regreso del exilio y la reconstrucción de Jerusalén, según lo consignan los libros de Esdras y Nehemías, muestra la organización del judaísmo como una red de poder sustentado en un concepto particularmente áspero de la ley. Cabe destacar el contraste que encontramos en la consideración de los profetas preexílicos, que, en ese sentido, señalan justamente el pecado de Israel como olvido de la Alianza –la particular relación con YHWH– como lugar de la justicia, de la cual la ley es parte y no el todo. Es esa marca que permite mirar la continuidad y a la vez la tensión interna con la lectura que nos ofrece en el posesilio el Trito-Isaías, que formula su crítica cuando sacrificio y religiosidad legal, autocentrada, se imponen sobre la compasión hacia el prójimo. Una cuidadosa lectura de los libros de Esdras y Nehemías –que no podemos hacer ahora– nos dará una visión clara de cómo esto llegó a suceder. “La ley” no es simplemente el conjunto de las leyes reformuladas en el exilio, sino un sistema completo, una marca de identidad, una red que incluye y controla todas y cada una de las instituciones, o, para mejor decir, las instituciones se convierten en la encarnación de la ley en sí misma.

Esta es la ley y el judaísmo que Pablo conocía y en el que se formó y defendió hasta su encuentro con el Mesías. El judaísmo y la ley no po-

⁵ Las citas se ofrecen según la traducción propia.

⁶ Agamben examina esta relación en su acápite “*Talmud y Corpus Iuris*”, AGAMBEN, *El tiempo*, 24-25.

dían ser distinguidos desde su punto de vista fariseo. “Pero cuando bien le pareció a Dios, que me apartó desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, revelar a su Hijo en mí, para que yo evangelizase en él entre los gentiles”, por usar las propias palabras de Pablo (Gal 1,15-16a), otra dimensión de la fe, aparte de la ley, vino a su vida. Será justamente en la carta a los Gálatas donde destacará la ley como mecanismo de captura, como renuncia a la libertad. En cambio, aparece frente a él otra dimensión que llama “revelar a su Hijo en mí”. Una dimensión que podríamos llamar, utilizando palabras de A. Negri, una dimensión liberadora: “El Mesías es una liberación que se sitúa al borde de la nada”⁷. Y Pablo va a considerar como nada, como basura, lo que vivió y consiguió en cumplimiento de la Ley (Flp 3,7-10) frente a la libertad que obtuvo en el Mesías.

Vale la pena señalar que, mientras la ley es convertida en un dispositivo formal, la relación con el “Hijo de Dios” es un encuentro personal. Es decir, se enfrenta a la ley como un dispositivo, con una “disposición”, con un “quedar disponible” para la presencia mesiánica. La subjetividad adquiere una dimensión que no tiene cabida en la ley. El sujeto, muerto por la ley, es revivido por la presencia del Mesías en nosotros (“ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí; y lo que ahora vivo en la carne lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí”, Gal 2,20).

Creo que esto es el corazón del Evangelio de Pablo: la recuperación por la subjetividad humana frente a la formalización de la ley. No la subjetividad del sujeto occidental, al modo agustiniano, como claramente señala la Krister Stendhal en su estudio de la conciencia introspectiva de Occidente⁸, sino el sujeto como agente de la presencia mesiánica que permite superar la captura de la ley por la operación de la gracia.

Es decir, Pablo percibe claramente que la ley es la institucionalización de la justicia y, como tal, en cuanto formalizada en institución, se convierte en injusticia, oculta la verdad y la transforma en fórmulas vacías, en la formalización de las relaciones entre los seres humanos y con Dios, sustituyendo la dimensión de la *pistis* (fe), que en este caso se debe traducir como “confianza”. Por eso *nomos* y *pistis* resultan antitéticas, si bien, como veremos, también deben verse en su aspecto de complementariedad. Agamben lo expresa así:

⁷ NEGRI, *Job*, 131. Negri le da a esa sección V de su estudio de Job, realizado mientras se encontraba en prisión, el título de “El dispositivo del Mesías” (119). La cita indicada forma parte del capítulo titulado “La resurrección de la carne”.

⁸ Véase STENDAHL, “The Apostle Paul”, 199-215.

El antagonismo entre *epaggelia-pistis* y *nomos* parece oponer aquí dos principios totalmente heterogéneos. Sin embargo, la cuestión no es tan simple. Ante todo, Pablo [...] tiende a reforzar la santidad y bondad de la ley [...]. Además, el apóstol parece neutralizar en muchos momentos la antítesis misma para articular una relación más complicada entre promesa-fe y ley⁹.

Pero esta complementariedad solo es posible cuando la disposición mesiánica supera al dispositivo legal. Esta es la cuestión que Pablo establece al principio de su carta a los Romanos: “La justicia de Dios se revela a sí misma desde la fe y para la fe; como está escrito: ‘Pues el justo por la fe vivirá’. Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen en injusticia la verdad” (1,17-18).

De esta forma “la ley”, queriéndonos conducir hacia el bien, como dice Pablo, nos hace cautivos del pecado. No son las leyes –en plural–, sino “la ley” como dispositivo lo que nos captura. “Una vez más yo testifico ante todo hombre que está circuncidado que está obligado a obedecer toda la Ley” (Gal 5,3). Una vez que los seres humanos quedan bajo el poder de la ley, están obligados a toda la ley, como un dispositivo establecido con el fin de gestionar y gobernar. Por esa razón los pecados –en plural– son cometidos por romper las leyes –plural–, pero el pecado –singular– se establece por el cumplimiento de “la ley” –en singular, la “dispositividad”–¹⁰. Así, el ser humano pierde su libertad como sujeto, es decir, se niega en sí mismo como sujeto. La persona y sus relaciones son objetivadas, la ley toma el lugar del sujeto en sus decisiones y su libertad (como veremos en el capítulo 7 de Romanos).

Esto escinde la realidad: una dimensión subjetiva que queda cautiva de un mecanismo objetivado que le impide ser. Agamben, sin referirse a Pablo, sino a la dimensión que adquieren los dispositivos, lo expresa así:

Les propongo nada menos que un reparto general y macizo de lo que existe en dos grandes grupos o clases: por una parte, los seres vivientes o las sustancias y, por la otra, los dispositivos en los que ellos están continuamente capturados. Por una parte, esto es, por retomar la terminología de los teólogos, la ontología de las criaturas y, por la otra, la *oikonomía* de los dispositivos, que tratan de gobernarlas y conducir las hacia el bien¹¹.

⁹ AGAMBEN, *El tiempo*, 96.

¹⁰ Esto es destacado por HINKELAMMERT, *La maldición*, siguiendo el análisis de TÁMEZ, *Contra toda condena*.

¹¹ AGAMBEN, *El tiempo*, 96. Agamben señala, explicando a Hegel, la formalización histórica de una religión “positiva”, que se diferencia de lo que llama “religión natural”, esto es, la transformación en dispositivos institucionales de la relación inmediata y general de la razón humana con lo divino. Así, la religión positiva es algo

La persona peca si rompe la ley, pero también peca al someterse a la ley como arbitrio final de sus actos y relaciones. Al hacerse la ley el criterio de rectitud (conducirla hacia el bien), el Otro (divino) y los otros (humanos) también quedan desprovistos de su propia subjetividad. La ley actúa como una pantalla que oculta la realidad de los otros: formaliza el otro y mi relación con los demás. Una vez que he cumplido con la ley no hay que preocuparse más, mi justicia se ha completado, incluso aunque el resultado de ese cumplimiento sea la muerte del otro. Puedo cumplir con los mandamientos –si es que puedo– y, sin embargo, ignorar los sufrimientos reales de mi prójimo. Solo el mandamiento del amor está libre de esta formalización¹².

4. Libertad: la vocación en Gálatas

En su carta a los Gálatas, Pablo elabora un verdadero tratado de la libertad cristiana. No es un acaso. El tema del cautiverio, el sometimiento a los poderes y poderosos de este mundo conformaba un peso omnipresente sobre la propia condición de la población de Galacia. B. Kahl explora con obsesivo detalle cómo esto está inscrito en la historia de los galos de Asia Menor, y cómo toda la simbólica que los rodea les recuerda esta situación de pueblo derrotado¹³. De ahí que, para estas comunidades, probablemente conformadas mayoritariamente por gentes provenientes de la gentilidad y de origen galo, que conocía sucesivas opresiones, incluida la romana de ese momento, el concepto del encuentro con un Mesías liberador –también de los gentiles– es fundamental. Pablo se asombra con qué rapidez se asimilan entonces a un nuevo cautiverio, el de la Ley, pues justamente han sido liberados, al menos subjetivamente, de ese mismo cautiverio. En su conclusión, Kahl indicará que la idolatría, y especialmente el culto al César como el nuevo becerro de oro, marca la interpretación de la epístola. Sin embargo, el hincapié se hace sobre la fuerza de la comunidad mesiánica, el reconocimiento del Otro divino y del otro humano¹⁴.

exterior a la subjetividad humana, una imposición que se establece en lugar de la relación inmediata con la divinidad. Se trata, como vemos, del mismo argumento que Pablo plantea contra la ley.

¹² Véase el resumen y elaboración a este respecto de la teología de la Reforma, MÍGUEZ BONINO, *Ama*, esp. el cap 2.

¹³ KAHL, *Galatians*, partes 1 a 5.

¹⁴ *Ib.*, 287-289.

De esta manera, en su argumento por la libertad, Pablo apela al mandamiento del amor como la única parte de la ley que aún puede sostenerse: “Porque, hermanos, han sido llamados a la libertad; solamente que no usen esta libertad como ocasión para la carne, sino esclavicéense por amor los unos a los otros. Porque toda la Ley en esta sola palabra se cumple: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’” (Gal 5,13-14). El mandamiento del amor, en el interior mismo de la ley como dispositivo, es una carga auto-destructiva, un punto ciego o agujero negro por el cual toda la ley puede desaparecer para quedar ese solo elemento, para dar lugar a una disposición de expresión de vida, de la justicia de Dios aparte –y eventualmente aun en contra– de la ley. La ley lleva en este mandamiento su propia de-construcción, que se esconde dentro de sí misma en la necesidad de amor, ya que el amor no puede ser formalizado en conductas predeterminadas ni en una casuística exhaustiva, sino que reclama el compromiso de las subjetividades en juego.

Este pasaje en Gálatas es la base del argumento de Pablo y al mismo tiempo introduce una paradoja. El sentido de la libertad ha venido a la mente de Pablo cuando él percibe en peligro su libertad en Cristo y se siente amenazado por algunos falsos hermanos en la experiencia que vivió en Antioquía: “Y esto a pesar de los falsos hermanos introducidos a escondidas, que entraban para espiar nuestra libertad que tenemos en Cristo Jesús, para reducirnos a esclavitud” (Gal 2,4). Esclavizar era volver a la ley como la guía para la vida. Así, después, en el capítulo 3, debate la relación de la ley con el Mesías. Donde el Mesías está presente, la ley ya no puede ser absoluta, un dispositivo total, pues tiene que someterse a su mesianismo. La relación con el Mesías no puede ser un dispositivo –como luego hizo el cristianismo al institucionalizarla–, sino una disposición. Abundando en esta tensión, el rabino J. Taubes comenta:

La historia cristiana, la pretensión de Jesús de ser el Mesías y la teología paulina de Cristo como el fin de la Ley no son en modo alguno “acontecimientos únicos” para el judaísmo, sino cosas que aparecían una y otra vez en el modelo básico judío de la existencia religiosa. Como ya dije, la historia cristiana no constituye un “misterio” para la religión judía. El cristianismo representa una crisis que es “típica” en la historia judía, y en la que se expresa una típica herejía judía: el mesianismo antinómico –la creencia de que, con la llegada del Mesías, lo importante para la salvación será la fe en él y no el cumplimiento de la Ley–¹⁵.

Este es el camino que conduce a la clara conclusión del capítulo tercero: “Pues la Ley ha sido nuestro tutor para llevarnos a Cristo, a fin de que

¹⁵ TAUBES, “La controversia”, 96.

fuésemos justificados por la fe. Pero, venida la fe, ya no estamos bajo [ningún] tutor” (Gal 3,24-25). Así que la conclusión es que en el Mesías las divisiones y formalidades de las leyes ya no tienen vigencia: “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos son uno en Cristo Jesús” (3,28).

Las divisiones y separaciones que están inscritas en la ley establecen ataduras que impiden al sujeto expresarse como un verdadero sujeto, como sujeto integral. Permítaseme una vez más una cita de Agamben: “El acontecimiento que produjo lo humano constituye, en efecto, para el viviente algo así como una escisión que lo separa de él mismo y de la relación inmediata con su entorno”¹⁶. Por tanto, para Pablo, la ley se convierte en pecado, porque el pecado es precisamente esta separación (como se expresa claramente en Rom 7).

El capítulo 4 de la carta a los Gálatas se ocupará de esta cuestión de la libertad y defiende claramente la libertad adquirida a través del Mesías, que nos libera de la esclavitud de la Ley. Si tenemos en cuenta que el centro del fariseísmo judío aún residía en Jerusalén y que había quienes buscaban imponer la Ley –la parte dispositiva entera– en la comunidad mesiánica de Galacia, no es casualidad que él se oponga a esa Jerusalén para buscar la otra: “Mas la Jerusalén de arriba, la cual es madre de todos nosotros, es libre” (4,26).

Así, la vocación que ahora subsiste se expresa como disponibilidad, como libertad: “Estén, pues, firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres, y no estén otra vez sujetos al yugo de esclavitud” (5,1). Sin embargo, en una tensión paradójica, esta libertad nos conduce a una nueva servidumbre: esclavizarnos mutuamente mediante el único vínculo subjetivo que subsiste, el mandato de amor: “Ama a tu prójimo: tú eres él (ella)”¹⁷. Es decir, remite a aquella ley que no puede ser formalizada porque dirige necesariamente a una relación de sujeto a sujeto, y que es lo que nos permite conformarnos como sujetos¹⁸. Se reemplaza el dispositivo con una disposición, con un “estar disponible para Dios”, es decir, para el Mesías, es decir, para el prójimo.

¹⁶ AGAMBEN, *Qué es un dispositivo*, 4.

¹⁷ Tomo aquí la traducción propuesta por LÉVINAS, *De Dieu que vient à l'idée*, 144. Un desarrollo de este concepto en la teología paulina puede verse en HINKELAMMERT, *La maldición*, 108-115.

¹⁸ Por sujeto no debemos entender solo el individuo, sino también la construcción de un sujeto humano colectivo, la comunidad, como ya destaca TÁMEZ al considerar a Pablo como “sujeto colectivo” (*Contra toda condena*, 52-54).

5. Romanos, la justicia de la gracia

La carta a la Iglesia de Roma tiene otro trasfondo. Pablo no ha sido quien puso el fundamento de esta comunidad, y ni siquiera ha estado allí previamente, si bien conoce a muchos de sus integrantes, como muestra el listado de saludos en el cierre de la carta (cap. 16). Sabe que la comunidad (o quizá diversas comunidades que conforman la Iglesia en Roma) contiene tanto a quienes provienen del judaísmo como a gentiles, probablemente todos de baja condición social¹⁹. Roma no es una ciudad sometida al Imperio, sino el espacio que le dio origen. Aunque la política imperial, por razones de necesaria convivencia, muestre algunas formas más benignas en el interior de la ciudad, sus habitantes más pobres sufren, como los otros pueblos, condiciones opresivas y esclavitud. De ahí que el eje ya no sea el de la libertad (aunque ciertamente no está ausente), sino el sentido de una injusticia que impregna todas las relaciones humanas.

Pero no es solo el contexto eclesial y social. En mi mirada, esto lleva a Pablo a profundizar su argumento, yendo más a fondo de como lo había expuesto, con cierto apuro y enojo, en la carta a los Gálatas. Mientras que en aquella misiva su preocupación y contexto habían destacado la libertad “de”, ahora profundizará en la libertad “para”. Y esa libertad de “la ley” se vuelve paradójicamente en libertad para la justicia. Aquí ha de recuperar el sentido de la justicia como expresión del amor (de Dios y del prójimo). Lo que lleva necesariamente a definir la justicia más allá de la ley. Como veremos, esto se expresará en el concepto de “gracia”. No alcanza con ser libres si esa libertad queda reducida a una subjetividad autorreferencial. Es necesaria la expresión social de esa libertad, y eso es la justicia. Recordemos que Pablo, en su origen israelita, tiene un concepto de justicia diferente al que domina la cultura romana.

El antiguo Israel no juzgaba la conducta o la actividad del individuo según una norma abstracta, sino de acuerdo con la relación comunitaria del momento, en la que el socio debe dar pruebas de su lealtad. “Toda relación impone ciertos deberes de conducta; pues bien, nuestro concepto *zedakah* designa el cumplimiento de estos deberes, que provienen de esa relación y sin los cuales no podría subsistir”. El uso de este término indica “que *zedakah* esencialmente es un concepto de relación, y esto en cuanto se refiere a una relación real entre dos [...] y no a la relación entre un objeto sometido a un juicio de valor y una idea²⁰.”

¹⁹ LAMPE, *Die stadtrömischen Christen*.

²⁰ VON RAD, *Teología I*, 454-455. La cita corresponde a H. CREMER, *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Stuttgart – Gotha 1893,

Sería presuntuoso por mi parte retomar en una breve presentación la complejidad argumental acerca de la ley en Romanos, por no hablar de sus numerosas interpretaciones a través de la historia. En otros lugares he explorado la tensión entre ley y gracia²¹. Solo mencionaré la necesidad de relacionar esta idea de la justicia “aparte de la ley” con la idea de la liberación traída por el Mesías (“Pero ahora, aparte de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios”, Rom 3,21). Esta nueva experiencia de la justicia divina es llamada “gracia” (v. 24).

La ley, que en sí misma “en verdad es santa, y el mandamiento, santo, justo y bueno” (7,12), ha llegado a ser la ocasión del pecado: “Porque el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, me engañó, y por él me mató” (7,11). Nuevamente cito a Agamben: “Llamaré literalmente dispositivo a cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”²². De tal manera que ahora la justicia que proviene de la ley, convertida en un dispositivo de captura, lejos de asegurar la vida propone la muerte y, por tanto, no es verdadera justicia, ya que la justicia, en cuanto atributo divino, debe engendrar vida, como todo atributo divino. La justicia de Dios ahora se manifiesta en la fe en el Mesías, que da vida. Así se pone en evidencia una forma distinta de la justicia divina, la justicia que es por la fe, la justicia que se llama “gracia” y que es la justicia en su propio exceso divino.

La participación en la muerte y resurrección del Mesías (Rom 6,1-11, una ampliación de Gal 2,20) es el camino por el cual conocemos la justicia. “Porque el que ha muerto ha sido justificado del pecado” (Rom 6,7). El pecado, que mata, está muerto, de manera que podemos estar vivos en Cristo (v. 11). Pero nuevamente aparece la paradoja de una libertad que nos hace esclavos: “Liberados del pecado, llegaron a ser siervos de la justicia” (6,18). Ser libres se resuelve en una nueva servidumbre: ser siervos de la justicia, es decir, una disposición de los cuerpos para ser instrumentos de justicia, pero que ya no es la mortal justicia de la ley, sino una justicia que es por la fe, la justicia que mira al sujeto humano a fin de darle vida eterna: “Para que así como el pecado reinó en la muerte, así también la gracia reine por la justicia para vida eterna mediante Jesucristo, Señor nuestro” (5,21).

273-275. Cremer también había estudiado la aplicabilidad de estos conceptos a la teología paulina.

²¹ Véanse los textos indicados en la bibliografía.

²² AGAMBEN, *Qué es un dispositivo*.

Mientras que en la carta a los Gálatas se ponía énfasis en el hecho de que hemos sido liberados, en Romanos encontramos el paso siguiente: somos liberados a fin de poder ser hechos justicia de Dios. En un versículo muy llamativo, Pablo afirma: “Y tampoco ofrezcan sus miembros como instrumentos de injusticia para el pecado, sino que ofrézcanse ustedes mismos a Dios, siendo vivientes de entre los muertos, y sus miembros a Dios como instrumentos de justicia” (6,13). La justicia, como acción vivificante, justiciera y liberadora, será ahora encarnada por la comunidad mesiánica y se extenderá a toda la creación (Rom 8,18-23). El dispositivo de la ley se abre en una disposición para la gracia.

Nuevamente, el mandato de amor viene a completar el argumento. En Rom 13, después de señalar el dispositivo de la ley del Imperio romano, e indicando que no podemos evadirlo, Pablo apela a la carga escondida que hará estallar ese mismo dispositivo: “No han de deber nada a nadie, sino el amar unos a otros; porque el que ama al prójimo ha cumplido la Ley. Porque: ‘No adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás’ y cualquier otro precepto se recapitula en esta palabra: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’. El amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la Ley es el amor” (13,8-10). La justicia solo puede ser la vivificante voluntad divina cuando es capaz de romper la construcción de la ley como dispositivo (también el de la ley romana), a fin de que el sujeto humano sea el único sujeto de toda acción. Solo esto nos hará libres, solo así se completa la búsqueda de la plena justicia, solo así puede vivirse la libertad mesiánica.

6. Una breve in-conclusión

Agamben, en el último tramo de su disquisición *¿Que es un dispositivo?*, señala que el sistema de mercado capitalista se ha transformado en el más amplio y abarcador dispositivo. En ese sentido coincide con la propuesta de W. Benjamin de considerar al capitalismo como religión²³. El capitalismo financiero tardío de libre mercado pretende incluir todo, incluso la vida humana, en su dispositivo: tiene su propia ley, que no admite ninguna otra ley que lo regule, captura las necesidades y deseos en su red, crea la división permanente dentro del sujeto. En palabras de Agamben:

²³ “Kapitalismus als Religion” [en español: “Capitalismo como religión”] es el título de un escrito del año 1921 publicado póstumamente (en W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* VI, 100-103). Hay varias traducciones al castellano accesibles en Internet.

Allí donde el sacrificio señalaba el paso de lo profano a lo sagrado y de lo sagrado a lo profano, ahora hay un único, multiforme, incesante proceso de separación que inviste cada cosa, cada lugar, cada actividad humana para dividirla de sí misma, y que es completamente indiferente a la cesura sacro/profano, divino/humano. En su forma extrema, la religión capitalista realiza la pura forma de la separación, sin que haya nada que separar. Una profanación absoluta y sin residuos coincide ahora con una consagración igualmente vacua e integral. Y como en la mercancía la separación es inherente a la forma misma del objeto, que se escinde en valor de uso y valor de cambio y se transforma en un fetiche inaprensible, así ahora todo lo que es actuado, producido y vivido –incluso el cuerpo humano, incluso la sexualidad, incluso el lenguaje– son divididos de sí mismos y desplazados en una esfera separada que ya no define alguna división sustancial y en la cual cada uso se vuelve duraderamente imposible.

Y asimilando de alguna manera la idea del sacrificio a la de consumo concluye:

Esta esfera es el consumo. Si, como ha sido sugerido, llamamos espectáculo a la fase extrema del capitalismo que estamos viviendo, en la cual cada cosa es exhibida en su separación de sí misma, entonces espectáculo y consumo son las dos caras de una única imposibilidad de usar. Lo que no puede ser usado es, como tal, consignado al consumo o a la exhibición espectacular²⁴.

Pienso que lo que Pablo dice acerca de la ley como dispositivo se aplica totalmente a “la ley” del mercado capitalista. No se trata de esta ley en particular o de aquella otra: el libre mercado como ley general, el libre mercado como ley suprema irregulable y autorregulada, que se ha transformado en el dispositivo totalizador que separa y destruye al sujeto: es el pecado y la muerte. La llamada “ley del mercado” (que no es natural, sino creación de poderosos intereses de dominación) es hoy la encarnación más evidente de todo lo que Pablo señala como “la ley”. El mercado no puede conocer la gracia, no existe lo gratuito como mercancía. El mercado no conoce al sujeto como tal: el sujeto quedo objetivado en la mercancía, en el fetiche del dinero. El intercambio no es un acto humano, sino el juego de poderes que, además, se definen hoy ni siquiera en el mercado de objetos (mercadería), sino en su más absoluta abstracción, que es a la vez su virtual negación: lo financiero.

Pablo, en sus cartas, convoca a la libertad en el Mesías, a hacernos en él instrumentos de justicia, una justicia que reconoce al sujeto humano, cuya libertad es a la vez la libertad de toda la creación (Rom 8,18-23). Solo la sujeción al mandato de amor conforma el camino que ha de llamarse redención. Esto es, la ley del mercado debe ser sustituida por la multiforme sensibilidad del amor al vulnerable, al prójimo en necesidad.

²⁴ AGAMBEN, *Qué es un dispositivo*.

Me permito señalar algunas líneas de investigación por explorar en continuidad de lo dicho hasta aquí:

1) El ser humano no puede vivir sin “dispositivos” (Pablo diría: sin ley, por eso es santa, justa, buena). No hay un regreso a la naturaleza pura y una inmediatez con lo divino (la religión natural de Hegel) ni creo en la validez de un anarquismo cristiano (eso queda para el Reino). Pero estoy mirando a lo que Negri llamó, en su libro sobre Job, el “dispositivo mesiánico”, pero que yo prefiero llamar la disposición mesiánica; una capacidad de recuperación frente a la opresión, un modo cosmovisional, la fe, que queda escondida como una bomba de tiempo emancipatoria en todo otro dispositivo. En la ley, Pablo lo encuentra en el mandamiento del amor: es una parte de la ley, pero que luego cuestiona y supera toda ley.

En su teología, P. Tillich habla del “principio protestante” o, en el lenguaje maoísta, “la revolución dentro de la revolución”. Incluso Calvino marca la idea de una *Ecclesia reformata semper reformanda*. Pablo ve esa tensión de varias maneras: el hombre interior y la ley en mis miembros en Rom 7 es también una forma de ella. Lo mesiánico como permanente línea de fuga (Rom 8,1) es, de alguna forma, una disposición (la gracia como justicia segunda, como justicia en su exceso, la encarnación que hace disponible al Mesías); sin esa apertura, el amor no puede ser operativo. Es una segunda encarnación mesiánica, por así decirlo: la primera en Jesús, la segunda en cuanto Cristo “vive en mí” (Gal 2,20; Rom 8,10). Pero esa operatividad, en cuanto atada al cuerpo, que es en la carne, es a la vez un riesgo de captura de la que debe liberarse permanentemente. Más que la dialéctica que la sostiene es la persistencia inevitable de la ambigüedad/ambivalencia que la posibilita.

2) Coincido que el sentido que Lévinas le da a la ley de amor al prójimo necesita una profundización, especialmente en la dimensión amor/justicia. ¿Cómo se define la justicia cuando el otro es un yo en mi yo? Hace un tiempo, un filósofo judío argentino –Emanuel Taub– hizo una presentación de mi libro *Jesús del pueblo* y destacó ese aspecto de uno de los relatos. Es la contraparte del exorcismo (Mt 12,42-45). Un yo vacío es el asiento de todo espíritu perverso. El yo solo puede vivir libre cuando es aliado en la presencia mesiánica, en la construcción de su pueblo/Reino. El espíritu del Resucitado habita en nosotros. Pero ese espíritu del Resucitado es, a la vez, el prójimo inmanente. Ese sería el camino por el que busco transitar ese tramo.

3) Sin duda, hay que redefinir lo religioso. La antropología religiosa estuvo dominada, en el siglo xx, por un lado, por las definiciones de Durkheim y, por el otro, por la obra de Mircea Eliade, entre otros, que la

define por la tensión sagrado/profano. Mi argumento es que la presencia mesiánica quiebra esa lógica (el Cristo es divino y humano a la vez). Es lo trascendente en lo inmanente y lo inmanente en lo trascendente. Es lo sacro en lo profano y lo profano en lo sacro, con lo cual ambas categorías quedan relativizadas. Esto me lleva a continuar la búsqueda de lo que fueran los últimos párrafos de mis reflexiones en *Más allá del espíritu imperial*²⁵. Considerar al capitalismo no solo como un sistema económico, sino fundamentalmente como un modo de vida, también como religión, es un avance teórico importante en la crítica al sistema²⁶. En cuanto lo religioso, es un espacio siempre abierto, siempre indefinible, que se postula a la vez como dispositivo y crítica del dispositivo (encerrarlo en lo sacro genera el dispositivo religioso, una captura de la potencia de lo religioso para aislarlo del mundo real). Por supuesto, el capitalismo es mucho más que una religión, en el sentido que hoy entendemos esta dimensión. Pero es indispensable ver también cómo apela y trabaja, cómo se comporta cultural y psicológicamente como una religión para entender la complejidad de sus mecanismos de dominación y hegemonía. No solo los teólogos, sino incluso muchos economistas hablan del “fundamentalismo de mercado” y de la “idolatría del dinero”.

El capitalismo es otro dispositivo que, en ese sentido, al vaciar al ser humano en el dispositivo económico, también aísla la potencialidad mesiánica: es una religión sin esperanza, como señalara Benjamin. Por eso propugna el fin de la historia. La “comodificación” de todo –el mercado total–, que es la fetichización o sacralización de todo, exige, según Agamben, a su vez la profanación de todo. Pienso que ese punto es importante tanto para la reconceptualización de la religión –en la expresión “capitalismo como religión”– cuanto para la lectura de la crítica paulina de la ley. Y a su vez, como señalara, la crítica paulina de “la maldición que pesa sobre la ley” nos da elementos que pueden ayudar a profundizar nuestra crítica de la idolatría del mercado, del reclamo de absoluto que este presenta.

Bibliografía

AGAMBEN, G., *Qué es un dispositivo*, accesible en <http://ayp.unia.es/r08/IMG/pdf/agamben-dispositivo.pdf>.
–, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid 2006.

²⁵ MÍGUEZ – RIEGER – SUNG, *Más allá del espíritu imperial*.

²⁶ Véase RIEGER, *La religión del mercado*; APPADURAI, *Hacer negocios con palabras*, esp. cap. 4.

- APPADURAI, A., *Hacer negocios con palabras*, Buenos Aires 2017.
- HINKELAMMERT, F., *La maldición que pesa sobre la ley*, San José de Costa Rica 2010.
- KAHL, B., *Galatians Re-imagined. Reading with the Eyes of the Vanquished*, Minneapolis, MN 2014.
- LAMPE, P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987.
- LÉVINAS, E., *De Dieu qui vient a l'idée*, Paris 1986.
- MÍGUEZ, N., "The free market and the liberation of Faith", *Exchange* 44 (2015) 45-63.
- , "Grace in Pauline Theology: Political and Economic Projections", *Neotestamentica (Journal of the New Testament Society of South Africa)* 46 (2012) 287-298.
- , "La gracia en la teología paulina: profecía, política y economía", *Estudos de Religião* 24 (2010) 80-90.
- , "Para una economía que conozca la gracia", *Concilium* 47/5 (2011) 71-81.
- , "Paul to the Galatians: when liberty is not (neo)liberalism", en D. PATTE (ed.), *Global Bible Commentary*, Nashville 2004, 463-472.
- , "Righteousness", en R. L. BRAWLEY (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Bible and Ethics*, Oxford 2014, s. v.
- MÍGUEZ BONINO, J., *Ama y haz lo que quieras*, Buenos Aires 2018.
- MÍGUEZ, N. – RIEGER, J. – SUNG, J. M., *Más allá del espíritu imperial*, Buenos Aires 2016.
- NEGRI, A., *Job: la fuerza del esclavo*, Buenos Aires 2003.
- RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento. I: Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca 1978.
- RIEGER, J., *La religión del mercado*, Buenos Aires 2016.
- STENDAHL, K., "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *Harvard Theological Review* 56 (1963) 199-215.
- TÁMEZ, E., *Contra toda condena*, San José de Costa Rica 1991.
- TAUBES, J., "La controversia entre el judaísmo y el cristianismo", en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires 2007, 87-99.

[recibido: 25/07/18 - aceptado: 28/09/18]