

70 AÑOS DE LECTURAS LIBERADORAS DE PABLO DE TARSO EN AMÉRICA LATINA

70 YEARS OF LIBERATING READINGS BY PAUL OF TARSUS IN LATIN AMERICA

Israel Flores Olmos

Resumen: El autor hace un recorrido por las nuevas lecturas del Pablo de Tarso que han emergido tanto en la teología como en la filosofía latinoamericana. Nos pone en antecedentes del desarrollo de la teología, la lectura bíblica y el contexto filosófico del subcontinente, para desde ahí hacer más comprensible las tensiones que subyacen a las lecturas Pablo. Dichas lecturas se enmarcan contextualmente en medio de luchas sociales, económicas y culturales actualizándolas para dotarlas de actualidad y sentido desde una hermenéutica liberadora. Expone brevemente las tesis de los autores principales de dichas lecturas de y el trasfondo filosófico y teológico que las sustentan.

Abstract: The author explores the new interpretations of Paul of Tarsus that have emerged in both theology and Latin American philosophy. He provides an overview of the development of theology, biblical interpretation, and the philosophical context of the subcontinent, thereby making the tensions underlying the reading of Paul more comprehensible. These interpretations are contextually framed within social, economic, and cultural struggles, updating them to provide them with relevance and meaning through a hermeneutics of liberation. The theses of the main authors of these readings and the philosophical and theological background that supports them are briefly presented.

Palabras clave: ley, teología de la liberación, justificación por la fe, hermenéutica, pensamiento decolonial

Key words: law, liberation theology, justification by faith, hermeneutics, decolonial thought

Fecha de recepción: 19 noviembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 01 de diciembre de 2024

1. Contexto cultural, eclesial y teológico

Revisar las lecturas liberadoras de los textos de Pablo de Tarso en América Latina en las últimas siete décadas supone observar el desarrollo de la teología y la filosofía en la región, marcadas por profundas transformaciones en los ámbitos protestante y católico. Realizar este recorrido excede los límites de esta presentación, por lo que solo haremos un breve resumen para ofrecer el contexto necesario del surgimiento y originalidad de este acercamiento a los textos paulinos.

Desde la teología protestante podemos seguir a Leopoldo Cervantes-Ortiz¹ quien explora su desarrollo en América Latina en relación con las transformaciones teológicas y sociales durante el siglo XX. La teología protestante en la región estuvo marcada por una dependencia de las doctrinas misioneras extranjeras, lo que se tradujo en una interpretación repetitiva y rígida del mensaje cristiano, alejada de las realidades locales. Esta dependencia doctrinal generó una visión limitada de la teología que se enfocaba en reproducir los contenidos evangelizadores importados. A partir de mediados del siglo XX, sin embargo, surgieron voces críticas y nuevas corrientes de pensamiento teológico en América Latina que abogaban por una relectura de la fe cristiana desde una perspectiva situada y comprometida con las realidades sociales y políticas de la región. Figuras influyentes como José Míguez Bonino y Richard Shaull, así como movimientos de reflexión teológica tales como el ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), promovieron una teología que no solo interpretaba las Escrituras, sino que respondía a las problemáticas sociales locales orientados a la transformación de las condiciones de vida de las comunidades.

De esta manera una nueva teología protestante latinoamericana logrará consolidarse en eventos significativos, como las Conferencias Evangélicas Latinoamericanas (CELA), en las que se gestó un pensamiento teológico ecuménico, participativo y socialmente comprometido. Este proceso permitió a las iglesias protestantes en la región asumir una identidad propia, diferenciada de la teología extranjera y alineada con los desafíos de su contexto histórico, económico y cultural. Un proceso que permitirá una reconfiguración en clave de liberación, originando que la teología dialogue con las problemáticas sociales, culturales y políticas de América Latina.

Cabe señalar que la polarización ideológica y geopolítica derivada de la Guerra Fría propició el surgimiento de dos tendencias en la fe protestante en América Latina. Una de estas manifestaciones tomó forma precisamente en las CELA, realizadas en distintas ciudades: CELA I en Buenos Aires (1949), CELA II en Lima (1961) y CELA III nuevamente en Buenos Aires (1969)². Dichas conferencias propiciaron un dinámico programa de publicaciones que impulsó la difusión de traducciones de clásicos antiguos y contemporáneos de la teología protestante. Además, se establecieron seminarios interdenominacionales en Cuba, Argentina, Costa Rica y Puerto Rico, mientras que en otros países se revitalizaron los seminarios denominacionales. Este esfuerzo formativo contribuyó a la creación de una nueva generación de teólogos latinoamericanos, caracterizados por una mentalidad ecuménica y una marcada preocupación social, quienes emergieron con fuerza en las décadas de 1950 y 1960³.

En el ámbito católico, el despertar de una teología contextual y comprometida en la región comenzaría a mostrarse con fuerza después del Concilio Vaticano II, lo que sugiere que, hasta mediados del siglo XX, las iglesias católicas en América

¹ Cf. L. CERVANTES-ORTIZ, "Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970)": *Cuadernos de teología*, Vol. XXIII, 2004.

² Cf. L. E. RAMÍREZ SUAREZ, "La multiforme identidad protestante en Latinoamérica en el siglo XX": *Historia Caribe*, Vol 18, Núm 42 (2023) Enero-Junio, 184-185.

³ Cf. JOSÉ MÍGUEZ BONINO, *Rostros del protestantismo Latinoamericano*, Grand Rapids, Nueva creación 1995, 26-27.

Latina se mostraban reticentes a un compromiso teológico propio y liberador. Esto llevó a pensadores como José Míguez Bonino a criticar la esterilidad teológica tanto de protestante como de católicos en América Latina, a pesar de contar ya con 500 años de presencia cristiana en la región. A decir de Enrique Dussel, se dará un vuelco en el ámbito católico en el desarrollo de la teología en el periodo comprendido entre 1930 y 1984 cuando la iglesia latinoamericana experimenta una transformación significativa. Inicialmente conservadora en el siglo XIX y comienzos del XX, y aunque cercana al pueblo en su religiosidad popular, el cambio radical se da con los primeros pasos hacia una “Iglesia de los pobres” centrada en la II Conferencia de Medellín (1968) que, a decir de Dussel, representó el evento eclesial más relevante del siglo XX en el contexto católico latinoamericano⁴.

2. Movimientos filosóficos

En el ámbito de la filosofía, habría que decir con Santiago Castro Gómez que serán José Gaos y Leopoldo Zea, influenciados ambos por la filosofía de Ortega y Gasset, sentaron las bases del nuevo pensamiento filosófico latinoamericano. Promovieron una reflexión filosófica arraigada en el contexto sociocultural, y ofrecieron un marco para analizar la evolución histórica. Gaos propuso una filosofía que situaba las circunstancias históricas de América Latina como centro del análisis filosófico, dando pie a una filosofía auténticamente hispanoamericana que miraba críticamente la dependencia de Europa y buscaba una identidad propia. Leopoldo Zea y Arturo Roig, por su cuenta, desarrollaron una filosofía de la historia latinoamericana. Zea estructuró su reflexión alrededor de la emancipación y autoafirmación latinoamericana. Roig, influido también por Kant y Hegel, articuló su filosofía en torno al “a priori antropológico” y la “toma de conciencia”, donde la historia de las ideas en América Latina mostraba un proceso de autoafirmación y de lucha por la libertad frente a las estructuras de poder coloniales. Ambos filósofos, Zea y Roig, contribuyeron a entender la historia latinoamericana como un recorrido de liberación⁵.

Para los años setenta, va surgiendo el movimiento de la filosofía de la liberación, y la teoría de la dependencia, con el desafío de hacer frente al eurocentrismo y articular una visión filosófica que partiera de las realidades latinoamericanas⁶. Al centrarse en la experiencia histórica de los pueblos latinoamericanos, la filosofía de la liberación no solo se preocupó por la emancipación del pensamiento, sino que abogó por una transformación social y política que pusiera en el centro a los sectores oprimidos. Con una marcada orientación ética, y bajo la influencia del marxismo y de Levinas, esta corriente buscó construir un marco filosófico que denunciara la injusticia y promoviera la digni-

⁴ Cf. E. DUSSEL, *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la iglesia en América Latina*, Indo-American Press., Bogotá 1986, 90.

⁵ Cf. S. CASTRO-GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, 2 ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2011, 94-120.

⁶ Cf. O. ARDILES, H. ASSMAN, *et al*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires 1973.

dad humana, redefiniendo así el papel de la filosofía como una práctica comprometida con la liberación y la justicia social. Finalmente nos encontramos en las últimas décadas de siglo pasado y comienzos de este, con el movimiento crítico decolonial, que busca rescatar las voces y experiencias marginalizadas en la historia, la cultura y la sociedad, proponiendo una filosofía que valore los saberes y la dignidad de los pueblos históricamente oprimidos, estableciendo una ética de la liberación frente a la opresión histórica colonial⁷.

3. Lecturas contextuales de la biblia

Es desde este contexto que se puede hablar de una lectura liberadora de las cartas de Pablo de Tarso en América Latina. Hay que decir que la confluencia de las crisis sociales, políticas, culturales y económicas, en conjunto con el surgimiento de la conciencia de estas líneas teológicas y filosóficas, fueron el motor para una serie de hermenéuticas liberadoras.

Desde luego que estas lecturas liberadoras son resultado también de un interés renovado por la lectura de la Biblia en América Latina y su papel en la configuración de la identidad cultural y religiosa en la región. Cabe comentar que la llegada de la Biblia a América Latina se remonta al tiempo de la colonización española, tal como comenta Néstor Míguez:

En realidad, la hermenéutica bíblica en lo que hoy llamamos América Latina comienza en los tiempos de la conquista. Sea para justificarla o para resistirla, para incentivar la presencia ibérica o para buscar una evangelización más benigna hacia los pueblos de los primeros habitantes del continente, las historias y textos bíblicos nutrían, en un sentido u otro, los argumentos de los conquistadores, de frailes y sacerdotes⁸.

Pero a finales del siglo XIX, nos recuerda Néstor, la Biblia en traducción castellana será introducida popularmente en América Latina, principalmente por misiones protestantes bajo la influencia de movimientos anti-clericales. Los grupos protestantes la presentaron como un símbolo de progreso y modernización frente a la tradición católica hispana. Este enfoque estuvo íntimamente relacionado con intereses socio-políticos, en donde control de los textos religiosos reflejaba el conflicto

⁷ Cf. E. DUSSEL, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México, Akal 2015. Para un estudio más detallado de la filosofía en América Latina ver, C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004. E. DUSSEL, E., MENDIETA, Y C. BOHÓRQUEZ, C. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000)*. *Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, México-Buenos Aires 2011.

⁸ N. MÍGUEZ, "Hermenéutica latinoamericana de los evangelios", en E. R. RUIZ (ed.), *80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º Aniversario de la Revista Bíblica (Buenos Aires, 16 al 19 de julio de 2019)*, Verbo Divino-Asociación Bíblica Argentina, Estela 2021, 337.

entre las influencias conservadoras y liberales, así como entre intereses coloniales y locales en los países independizados de España⁹.

Un segundo momento del desarrollo bíblico en América Latina, marcado por la mitad del siglo XX, e impulsada por el Vaticano II, destaca la “conciencia bíblica” dentro del catolicismo, estimulada por ejemplo en Argentina por el trabajo de figuras como monseñor Juan Straubinger, cuyo esfuerzo pionero incluyó la creación de una revista para estudios bíblicos y nuevas traducciones de la Biblia¹⁰. Esta fase también se caracteriza por la creciente participación en el estudio bíblico de sectores católicos que antes no lo habían explorado, impulsando una comprensión más autónoma y contextualizada del texto sagrado. En un tercer momento se da el surgimiento de interpretaciones contextualizadas de la biblia, influenciadas por movimientos sociales y la teología de la liberación, el feminismo, el indigenismo, etc. en los que se busca una interpretación de los textos sagrados que respondan a las realidades de opresión y resistencia en América Latina.

Tampoco podemos hacer aquí un recuento de la riqueza de la lectura de la biblia en América Latina en los últimos años. Pero ello remitimos tanto a la revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA) que inició su andadura en 1988¹¹ y continúa hasta la fecha, y a las actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos realizado en Buenos Aires en el año 2019¹². En estas publicaciones se evidencia que la exégesis bíblica tiene a un rico camino recorrido como una aportación específica que responde al contexto regional y global, apreciando el aporte de los biblistas latinoamericanos y las comunidades eclesiales de base en diálogo con el contexto cultural, sociopolítico y económico que han marcado dicho recorrido de los países y las diversas confesiones cristianas América Latina y el Caribe.

4. Lecturas de Pablo

4.1. *La dialéctica de la fe. José Porfirio Miranda*¹³

En su libro *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*¹⁴, Miranda establece una convergencia entre dialéctica y fe, pues ambas critican la superficialidad de la “sabiduría del mundo” y realizan una crítica de las estructuras opresoras en búsqueda de

⁹ Cf. N. MÍGUEZ Y BRUNO DANIEL, “The Bible in Latin America”, en J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of The Bible. Vol 4. From 1750 to the present*, Cambridge University, New York 2015, 610-624.

¹⁰ Cf. *Ibid*, 624-634.

¹¹ RIBLA, *Revista de Interpretación Bíblica*, N. 1. Costa Rica 1988.

¹² Cf. E. R. RUIZ (ed.), *op cit*.

¹³ Teólogo y Filósofo Mexicano. Nació en Monterrey en 1924. Licenciado y Maestría en filosofía por la Universidad Loyola de California. Licenciado en Teología por la Universidad de Frankfurt, y en economía por la Universidad de Münster. Doctor en ciencias bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

¹⁴ J. PORFIRIO MIRANDA, *Marx y la biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, 12ª ed., Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México 1989.

una transformación radical que establezca la justicia. Dicha transformación implica una fe que mueva al mundo hacia una justicia real, no ficticia. Una justicia que no sea declaratoria, sino una justicia social y económica real. Nuestro autor sostiene que los en Pablo, los pecadores reales vienen a ser los justos reales, en tanto miembros de la humanidad iniciada por Cristo, lo cual ha de mostrarse en la praxis de la fe. Así, la fe deviene motor de la justicia real. Esta tesis la va desarrollando a lo largo de su libro con un estudio exegético de la justicia en el éxodo, los profetas, los evangelios y finalmente en los textos de Pablo¹⁵.

Dirá que es precisamente en los escritos de Pablo de Tarso donde se muestra que la justicia de Dios se refiere a una justicia real en el sentido social y estructural, no meramente imputada o simbólica, pues “Pablo acentúa hasta el extremo el sentido social y de Justicia estricta”¹⁶. Pablo se encuentra entonces en sintonía y en continuidad con el mensaje de Jesús sobre la llegada del Reino de Dios. El “creer que Jesús es el mesías” o “creer en Jesucristo” o “fe de Jesucristo” en Pablo, son fórmulas que para Miranda mantienen perfectamente vivo el contenido de lo que los evangelios declaraban cuando decían que el “Reino de Dios ha llegado”. Especialmente en la línea del evangelio de Marcos, donde esta gran noticia (Mc 1:14-15) es del todo paulina, pues ahí es donde se juega del todo la fuerza del Evangelio para salvar a todo creyente mediante la realización de la justicia (Rm. 1:16-17). De tal modo que en Marcos 2:5, la relación entre fe y esperanza bíblica se entrelazan con la esperanza colectiva de los siglos: la esperanza colectiva de los que han sufrido enfermedades, injusticias y muerte. Esta fe-esperanza, que se remonta a Jesús mismo, continúa Miranda, es homogénea con la fe que Pablo sostiene cuando llama a “creer en el Dios que da vida a los muertos” (Rom 4:17). Para Pablo, la fe no es solo una cualidad del sujeto, sino más bien un impulso que le lleva a actuar y practicar la justicia y la transformación de la realidad social y estructural. Así la fe es paralela a la praxis dialéctica.

Para Miranda, en Pablo hay una insistencia en la fe que implica esperanza activa en la intervención de Dios en la historia, la cual ya ha iniciado con la resurrección de Cristo. Analiza especialmente las cartas de Pablo a los Romanos, 1 Corintios y a los Gálatas destacando el modo en que Pablo insiste en que la justicia llegará por la acción de Dios en la historia sin depender de la ley humana. Miranda concluye que la predicación de Pablo sobre la resurrección es un evento cósmico, que marca la nueva era del Reino de Dios y de la justicia concreta en la historia humana, la cual que se encuentra en una dialéctica presente y futuro. La resurrección es ya la intervención de Dios en la historia que nos lleva a una práctica de la justicia real presente y futura¹⁷ que se torna dialéctica en muchas formas:

También la *justicia* por un lado es presente (Rom 5,1.9.17; 8,10.30; 9,30; 1 Cor 6,11) y por otro futuro (Rom 2,13; 5,19; Gál 5,5). Asimismo, la *vida* es futura (Rom 1,17; 2,7; 5,17s.; 8,13; Gál 6,8) y presente (Rom 6,4.11.13; 8,10). Igualmente, la *salvación* es futura (Rom 5,9.10; 10,9.13;

¹⁵ Cf. *Ibid*, 232.

¹⁶ *Ibid*, 233.

¹⁷ *Ibid*, 277.

11,26; Flp 1,19) y presente (1 Cor 1,18; 2Cor 2,15; Ef 2,5,8; Tit 3,5; Rom 11,11; cf. 2 Cor 6,2; Flp 2,12; 1 Tes 5,8). Otro tanto el *carácter de hijos* es futuro (Rom 8,23) y presente (Rom 8,15; Gál 4,5,6) [...] la fe paulina y la de todo el nuevo testamento consiste en creer que ha llegado el reino definitivo de la justicia y de la vida¹⁸.

Así, Miranda relaciona la resurrección con la dialéctica marxista, al presentar la resurrección de Cristo como “las primicias” de la resurrección de todos los muertos (1 Cor 15:20), lo cual significa para Pablo que en Jesús se anticipa el destino de toda la humanidad y la renovación de toda la creación. Es el triunfo sobre la muerte y todas las fuerzas que mantienen la opresión, marcando así el comienzo de una nueva realidad histórica y el inicio de un proceso de transformación social que desafía las estructuras de poder. Así como el pensamiento marxista ve la revolución como el inicio de una nueva sociedad sin opresión, la resurrección es vista por Pablo como el comienzo de un reino justo en el que la muerte y la injusticia han sido vencidas¹⁹.

Finalmente, nos dice Miranda que la ley para Pablo ha fracasado en su intento de establecer la justicia real y, en cambio, puede perpetuar la injusticia. Miranda analiza pasajes de las cartas a los Gálatas y Romanos para mostrar que Pablo considera la fe en Cristo como una vía alternativa a la justicia, una que no depende de la ley, sino de la intervención activa de Dios. Esta justicia que proviene de la fe se presenta como una alternativa liberadora, que rechaza la imposición de leyes humanas y estructuras que oprimen, y confía en la acción directa de Dios para instaurar el orden justo.

La profunda afinidad que encuentra Miranda entre Marx y la fe cristiana, especialmente en Pablo es que comparten un profundo compromiso por la justicia. El primero por la búsqueda de una transformación de las estructuras de injusticia para poner fin a la explotación; el segundo, por una transformación que libere a los seres humanos de la injusticia vía la acción divina y humana. A ambas les une el proyecto de liberación y justicia social contra toda opresión²⁰.

4.2. *La maldición que pesa sobre la ley. Franz Hinkelammert*²¹

Hinkelammert va a acercarse en varios momentos a los textos de Pablo de Tarso a lo largo de su rica producción académica, en diálogo con los movimientos alternativos y teólogos de la liberación latinoamericana. Pero en será en su texto *La maldición que pesa sobre la ley*²² en que se desarrolla una propuesta de lectura de la obra de Pablo en

¹⁸ *Ibid*, p. 288. El subrayado en mío.

¹⁹ Cf. *Ibid*, 283.

²⁰ Cf. *Ibid*, 307-333.

²¹ Filósofo y teólogo de origen alemán. Residido en América Latina desde 1963. Hizo sus estudios de teología, economía y filosofía en las universidades de Friburgo, Hamburgo y Múnster, doctorándose finalmente en la Universidad de Berlín en 1960. Fue fundador del Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) en Costa Rica junto con Hugo Assmann y Pablo Richard.

²² F. HINKELAMMERT, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Ed.

diálogo con otros filósofos que han analizado recientemente la obra de Pablo como G. Agamben, S. Zizek y A. Badiú. Pero de manera especial, este libro tiene “el propósito de mostrar la presencia de Pablo en Marx”²³. De modo que para Hinkelammert, en el análisis de la relación entre el pensamiento de Pablo y el de Marx, se observa una convergencia significativa en sus respectivas críticas a la ley y a las estructuras de justicia que, al aplicarse, terminan por generar opresión e injusticia. Para ambos, la ley se presenta como un marco de autoridad que perpetúa condiciones de dominación. En el caso de Pablo, la ley romana funciona como una estructura que, bajo la apariencia de justicia, perpetúa el pecado, entendido no solo como transgresiones individuales (pecados), sino como una condición estructural y sistémica (pecado) que aliena y oprime. Marx, por su parte, extiende esta crítica a la ley del código civil y, de manera más amplia, a la ley del valor en el sistema de mercado. En ambos casos, el cumplimiento de la ley no elimina la injusticia, sino que la institucionaliza y la convierte en un mecanismo de explotación²⁴.

Así que, para Hinkelammert, dos elementos clave sustentan esta crítica común a la ley en Pablo y Marx. Primero, el concepto de pecado en Pablo introduce una distinción importante entre “pecados”, que son transgresiones visibles de la ley, y el “pecado” en singular, que se manifiesta precisamente al cumplir la ley. Este es el tipo de pecado que lleva a la opresión, porque se produce cuando la ley se aplica de tal modo que, en lugar de proteger la justicia, la subvierte. Marx, por su parte, extiende esta noción a su crítica del mercado, argumentando que la ley del valor (que regula las relaciones de mercado) permite que la explotación y la opresión se presenten como “justas” porque están respaldadas por la ley²⁵. De manera que tanto para Pablo como para Marx, las injusticias fundamentales de la sociedad no son aquellas que transgreden la ley, sino aquellas que se realizan en su cumplimiento, convirtiendo al sistema legal en un cómplice de la explotación²⁶.

El segundo elemento de la crítica es la denuncia de la ley cuando se considera que su cumplimiento es sinónimo de justicia, pero al realizarla lo que se comente realmente es pecado, “el pecado en el sentido de Pablo es el resultado de la justicia desde el cumplimiento de la ley, que Pablo contrapone a la justicia de la fe”²⁷. Es decir, según Hinkelammert, para Pablo, el cumplimiento de la ley lleva a una especie de autojustificación ideológica que produce injusticia, porque transforma a la ley de Dios en una “ley del pecado”. Esta visión se encuentra en continuidad con el análisis de Marx sobre el “fetichismo de la mercancía” y la ideología. Marx crítica que el cumplimiento de la ley de valor y de las relaciones mercantiles convierten las injusticias estructurales en “sacrificios necesarios” para el progreso. De este modo, los crímenes de explotación cometidos en el mercado aparecen no solo como legales, sino como imprescindibles para el funcionamiento del sistema. Esta fetichización hace que lo injusto se perciba como

Arlekin, San José, Costa Rica 2010.

²³ *Ibid*, 17.

²⁴ Cf. *Ibid*, 18-23.

²⁵ Cf. *Ibid*, 45-48.

²⁶ Cf. *Ibid*, 48.

²⁷ Cf. *Ibid*. 80.

justo, en una inversión similar a la que Pablo observa en la ley cuando convierte el pecado en una justicia aparente²⁸. La muerte de Jesús dice Hinkelammert, es interpretada por Pablo como una muerte en cumplimiento de la ley. La teología de la ley de Pablo es producto de la toma de conciencia de que el cumplimiento de la ley, dada para la vida, puede llevar a la muerte²⁹.

Estos dos elementos de crítica señalan que la ley, para ambos pensadores, actúa como un mecanismo que invierte la justicia en injusticia. La ley en Pablo prefigura la crítica de Marx en el sentido de que ambos describen un sistema que hace pasar la opresión por justicia. Sin embargo, mientras Marx propone como solución la abolición tanto de la ley como del mercado, Pablo ofrece una perspectiva distinta. Su respuesta es el “amor al prójimo”, un principio que, aunque parece moral, funciona como un criterio racional de convivencia y humanidad.

Para Hinkelammert, Pablo utiliza el amor al prójimo como un criterio filosófico de humanidad que desafía la racionalidad de la lucha a muerte y la competencia desenfadada, características de la economía de mercado. Para Pablo, la ley sin esta orientación de convivencia no solo pierde su sentido, sino que subvierte el orden social y produce un caos bajo la apariencia de orden. Esta visión paulina propone una alternativa radical a la lógica del mercado, una racionalidad de la convivencia frente a una racionalidad de dominación³⁰.

A diferencia de la simple transposición de valores, continúa Hinkelammert, Pablo propone un análisis profundo y crítico del núcleo de la ley. A través de la segunda parte de los Diez Mandamientos, especialmente el décimo mandamiento, “no codiciarás”, Pablo establece una crítica a la estructura de la codicia (Rom 13:9-10). Este mandamiento, que para él es el más importante, a decir de Hinkelammert, trasciende las normas formales de la ley, pues denuncia la raíz de la injusticia: el deseo desmedido que convierte al prójimo en objeto de explotación. La codicia, en este contexto, subvierte la ley y la transforma en un medio para la acumulación a expensas de los demás. Así, la ley se convierte en un mecanismo que permite a la “banda de ladrones” explotar y dominar, protegiendo los intereses de quienes poseen el poder y el capital³¹.

Según Hinkelammert, Pablo plantea, finalmente, una alternativa a esta “ley que es cárcel del cuerpo”³² y es se basa en el texto que dice “La ley del espíritu de vida te ha liberado en el Mesías Jesús de la ley del pecado y de la muerte” (Rom 8:2)³³. Esta ley del espíritu representa una forma de justicia que encauza hacia una realidad liberadora, proponiendo una forma de vida que rompe con las estructuras de opresión y abre un camino de convivencia y justicia real que tiene como principio el “yo soy si tú eres”³⁴.

²⁸ Cf. *Ibid*, 80-86.

²⁹ Cf. *Ibid*, 40.

³⁰ Cf. *Ibid*, 89-115.

³¹ Cf. *Ibid*, 75-79.

³² *Ibid*, 91.

³³ *Ibid*, 97.

³⁴ *Ibid*, 20.

4.3 La fe como consenso de la comunidad mesiánica. Enrique Dussel³⁵

Dussel analiza en su texto *Pablo de Tarso en la filosofía actual*³⁶, las cartas de Pablo de Tarso desde una perspectiva filosófica y política, destacando la capacidad del apóstol para cuestionar las estructuras de poder del Imperio Romano, el judaísmo rabínico de la diáspora y el legalismo dentro de la comunidad mesiánica primitiva. El criterio ricoeuriano para interpretar los mitos, será la pauta hermenéutica desde la que se acerca filosóficamente a Pablo de Tarso y los considera como “narrativas racionales en base a símbolos, remitidas a comunidades de creyentes, religiosas entonces, que significaban un diagnóstico crítico, en vista de una praxis religioso-política que produjeron una radical transformación (*Veraenderung*) del orden histórico dado”³⁷.

Así para Dussel, Pablo, con su mensaje, se posiciona no solo como un líder religioso, sino como un crítico radical del orden social y político de su tiempo, desafiando los fundamentos mismos de legitimación y justicia que sostenían a las instituciones dominantes. De tal manera que presenta al pensamiento del apóstol como una crítica que busca la transformación histórica, superando las opresiones inherentes a la ley y las estructuras de poder.

Dussel divide su ensayo en dos partes complementarias. La primera desarrolla una aproximación a la obra de Pablo desde la perspectiva de una política de la liberación. Aquí destaca cómo los textos de Pablo articulan una visión simbólica y racional, con un diagnóstico crítico de su tiempo y un impulso hacia una praxis religiosa y política que alteró profundamente las estructuras existentes.

Dussel centra a Pablo desde un contexto marcado por la opresión. Como judío de la diáspora, de origen humilde y probablemente artesano, que vivió de cerca las injusticias del sistema imperial romano: explotación, violencia, encarcelamientos y humillación, incluso siendo ciudadano romano. Las cartas paulinas, dirigidas a comunidades éticas emergentes, nacen desde este sufrimiento colectivo, planteando una crítica directa al Imperio y a sus fundamentos. La ley romana, que aseguraba los privilegios de los poderosos (*honestiores*) sobre los humildes (*humiliores*) los cuales eran la inmensa mayoría, era presentada como un marco justo, aunque en realidad legitimaba la desigualdad, excluyendo a grandes sectores de la población de derechos básicos y reduciendo a los esclavos a una mera condición de propiedad³⁸.

Según Dussel, Pablo se posiciona también contra el legalismo del judaísmo rabínico, que había transformado la *Torá* en un instrumento rígido, y también contra los grupos judaizantes de la comunidad cristiana primitiva, quienes insistían en la observancia estricta de la ley. Para él, tanto la ley romana como la judía habían perdido su capacidad liberadora y se habían convertido en sistemas opresores que necesitaban ser superados.

³⁵ Filósofo y teólogo argentino-mexicano. Licenciado en filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en historia en la Soborna de París y Licenciado en teología en París y Münster. Fundador con otros del movimiento Filosofía de la Liberación.

³⁶ E. DUSSEL, *Pablo de Tarso en la filosofía actual, y otros ensayos*, Paulinas, México 2012.

³⁷ *Ibid*, 15.

³⁸ Cf. *Ibid*, 16-17.

El análisis resalta la diferencia entre las visiones antropológicas greco-romana y semita, temas que Dussel ha trabajado en sus primeras obras. Señala que mientras la primera separa alma y cuerpo, considerando al cuerpo como principio de corrupción y al alma como inmortal, Pablo en cambio, adopta la visión semita, que entiende al ser humano como una unidad integral, carne y espíritu. En esta antropología, el ser humano está llamado a entrar en una alianza con Dios, lo que transforma su existencia desde un estado de aislamiento y esclavitud hacia una nueva vida en comunidad, marcada por la libertad y la justicia. Pablo entonces, introduce dos órdenes o niveles de realidad: el orden de la carne, identificado con el reino de este mundo, dominado por el pecado y las estructuras de poder, y el orden del espíritu, asociado al Reino de Dios, que trasciende estas estructuras y ofrece una alternativa ética y política. Este contraste que permite a Pablo en términos levinasianos, criticar la totalidad cerrada del poder imperial y su pretensión de autosuficiencia, para proponer en su lugar un espacio de exterioridad donde se genera una comunidad liberadora³⁹.

En el análisis que hace de la Dussel de la Carta a los Romanos, encuentra desde su interpretación filosófica seis temas:

- 1) el significado de *justificación* o el criterio último de la legitimación histórica de la praxis, del agente, de las instituciones; 2) el concepto mismo de Ley como fundamento del *primer* orden (*eón*) vigente; 3) el *derrumbe* de la Ley debido a su insuficiencia, a su fetichización; 4) el *nuevo* criterio de justificación; 5) la comunidad mesiánica que irrumpe en el tiempo de la praxis liberadora (“el tiempo-hora mesiánico”), 6) creando un *nuevo* orden más allá de la Ley⁴⁰.

Estos seis temas giran principalmente en torno al cuanto tema, el de la ley, por el que, a decir de Dussel, Pablo señala la crítica radical a la ley, ya sea romana o judía, al mostrar su insuficiencia para garantizar la justicia. La ley, en su absolutización, se convierte en un fetiche que perpetúa la exclusión y la opresión. Así, en contraste, para el autor de la Carta a los Romanos, la verdadera justicia no proviene de la obediencia a la ley, sino de la fe (*emunáh*), pero entendida como el consenso *crítico de la comunidad mesiánica*: “la comunidad mesiánica, el *resto*, descubre una nueva fuente de legitimación. Proponemos que se trata (para la filosofía política y decantando el símbolo) del *nuevo consenso crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley⁴¹. Esta comunidad irrumpe en el tiempo histórico con una praxis liberadora, confrontando el orden establecido y apuntando hacia un nuevo sistema de justicia fundamentado en la libertad y la dignidad humana.

Dussel entonces interpreta la fe en Pablo, no como una creencia abstracta, sino como una praxis comunitaria que transforma las relaciones humanas y las estructuras sociales. Al actuar según este nuevo criterio de justificación, la comunidad mesiánica se opone a la esclavitud de la ley y al poder del pecado, creando un nuevo orden que

³⁹ Cf. *Ibid*, 18-19.

⁴⁰ *Ibid*, 20.

⁴¹ *Ibid*, 27.

rompe con las exclusiones del pasado y abre un camino hacia la justicia divina. Además, Pablo, no solo desafía el fundamento del orden vigente, sino que también inaugura *un nuevo orden* donde la justificación no depende de la ley, sino del consenso y la acción liberadora del pueblo como hijos de Dios. Este “tiempo-hora mesiánico” es presentado como un período de transformación histórica, en el que la comunidad mesiánica se convierte en un agente activo de cambio, desafiando las instituciones opresoras y señalando hacia un futuro de libertad y justicia.

En la segunda parte de su ensayo, Dussel examina las interpretaciones de filósofos contemporáneos que han trabajado los textos paulinos, enriqueciendo el debate contrastando su propia interpretación con ellos, lo cual ayuda para orientarse en el debate contemporáneo sobre las nuevas lecturas de Pablo desde la filosofía política.

4.4. *Contra toda condena. Elsa Tamez*⁴²

Elsa Tamez, en su libro *Contra toda condena*⁴³, plantea dos desafíos de la realidad que interpelan a releer la justificación por la fe: el hambre y la insignificancia. La primera se refiere a la condenación a muerte de muchos por un sistema económico y financiero excluyente. La segunda, implica la condena a “regatear” la humanidad. Retomando al filósofo mexicano Leopoldo Zea, dice que el ser latinoamericano necesita pensar a partir de su propia humanidad negada. Y con Gustavo Gutiérrez recuerda que el interlocutor de la teología latinoamericana es el no-persona: “aquellos no considerados como seres humanos por el actual orden social”⁴⁴.

De esta manera Tamez nos introduce en la problemática de estudiar la doctrina de la justificación. Su orientación será la de la afirmación de la vida, especialmente la de los pobres, no solo para la *superación económica* sino también para *su dignidad como ser humano*. Elsa Tamez continúa señalando que para Pablo, el pecado es lo que niega la humanidad que amenaza la vida y que se presenta como un poder indestructible, tal como lo vivió en su historia y contexto: un mecanismo tejido bajo la injusticia, que hace de todos los seres humanos sus esclavos, los que dirigen sin Dios el destino de la historia, y los dirigidos por ella⁴⁵.

Por lo anterior, su acercamiento a Pablo es contextual e histórico, pues dirá que así “cobran importancia los acontecimientos de la cotidianidad que experimentó Pablo con sus luchas, sufrimientos, persecuciones y maltratos”⁴⁶. Pablo tiene una visión del mundo que resulta del ambiente opresivo y difícil para los pobres pero que está marcada

⁴² Elsa Tamez. Teóloga y biblista mexicana. Durante más de 40 años residió en Costa Rica. Graduada en Literatura y lingüística, doctora en teología por la Universidad de Laussane (Suiza). Profesora de Biblia en la Universidad Bíblica Latinoamérica de Costa Rica y miembro del Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).

⁴³ E. TAMEZ, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1991.

⁴⁴ *Ibid*, 47.

⁴⁵ Cf. *Ibid*, 48-49.

⁴⁶ *Ibid*, 51.

por una utopía: “añora una sociedad de iguales donde reine la solidaridad”⁴⁷. Tamez, nos presenta a Pablo bajo tres acentos, mostrándonos así un sujeto plural. Primeramente, como judío, siguiendo a Sanders nos explica que las dos grandes rupturas teológicas de Pablo con el judaísmo fueron la elección de Israel y el lugar de la ley. En segundo lugar, Pablo como artesano es presentado enfatizando la situación de vida difícil para alguien que realizara tal oficio en la época, pues implicaba vivir el menosprecio social por tal dedicación compartiendo tiempo con esclavos y libertos, Pablo es así un pobre que tiene que luchar por su sobrevivencia. En tercer lugar, nos presente a Pablo como prisionero, que puede dar un nuevo carácter al tema de la justicia que va más allá de las alusiones al Antiguo Testamento, pues en Pablo su experiencia de prisionero le lleva a considerar el tema de la justificación desde su estadía y sufrimiento en la prisión, con todo lo que el sistema penal implica. En este punto nos explica las características del sistema penal romano y la experiencia de Pablo como un “preso político”⁴⁸.

En segundo lugar, Tamez nos presenta el contexto del imperio romano. Este apartado es clave para comprender también el carácter político de la justificación por la fe en Pablo, se pregunta ¿cómo los contemporáneos del primer siglo de nuestra era aprisionaron la verdad en la injusticia? (Rom 1:18), especialmente bajo la “verdad de la civilización” con un coste muy alto para los más pobres y “la verdad de la dignidad”, categoría que solo la clase alta podía tener. Por esto para Tamez no es posible leer la Carta a los Romanos sin escuchar la voz de los prisioneros inocentes, víctimas de leyes humanas que esconden la injusticia de la civilización romana⁴⁹.

Después de hacer un rico recorrido por las cartas de Pablo, con un potente análisis histórico exegético, al final analiza el tema de la justificación en la carta a los Romanos, Se une al consenso general de los exégetas de que la tesis de la carta se expone en los vv. 1:16-17: el evangelio es fuerza de Dios para salvación de todos y la justicia de Dios como revelación del evangelio es el aspecto central teológico que Pablo quiere exponer a partir del contexto histórico. Esto se contrapone al poder del pecado (*hamartia*) manifestado en las injusticias (*adikiai*) concretas de la historia. El evangelio es un poder transformador capaz de hacer a víctimas y victimarios hermanos que, orientados por la lógica de su Espíritu, hacen justicia para transformar su mundo injusto⁵⁰. Así nuestra autora estudiará la justificación en Romanos bajo los aspectos de: a) Justicia de Dios e injusticia, b) Justificación y práctica de la injusticia por la fe, c) Justificación por la fe, d) La lógica del Espíritu bajo el título “contra toda condena”. De esta última parte podemos resaltar lo que:

“que Pablo propuso a las comunidades de su tiempo para fortalecerles su esperanza en un mundo que amenazaba la vida de los excluidos, pueblos y personas, fue, por un lado, la de hacer ver que todo sistema que sigue una lógica de pecado como la expresada aquí, ha sido condenado y no tiene ninguna autoridad para seguir condenando; y por otro lado,

⁴⁷ *Ibid*, 54.

⁴⁸ Cf. *Ibid*, 58-65.

⁴⁹ Cf. *Ibid*, 75.

⁵⁰ Cf. *Ibid*, 113.

la de recalcar la buena noticia de otra lógica que tiende al bienestar de la vida de todas las personas y pueblos porque está cimentada en la justicia: esa es la lógica del Espíritu”⁵¹.

No se trata de un “final feliz”, nos dirá la Tamez, sino que trae consecuencia para la vida y la praxis de reafirmación de la vida. Esto lo analiza ya en la última parte de su libro, en que elabora todo un ensayo de reconstrucción teológica. En dicha reconstrucción se hace necesaria la inclusión del excluido, tomar conciencia de la ausencia de justicia verdadera o, de otra manera, del verdadero conocimiento de Dios y que la revelación de la justicia de Dios es de beneficio para todos, apelando a una fuerza superior en el ser humano que tiene fe, para hacer frente al mundo injusto. De tal modo que la justificación por la fe deviene afirmación de la vida de todos, especialmente de los pobres y sufrientes que son imagen de Dios, quien grita: “justicia y justificación para todos” oponiéndose contra toda condena a muerte para los excluidos

“La justificación por la fe al hombre y a la mujer sujetos de su historia. Su poder está en que: a) hace de los seres humanos personas dignas, conscientes de su derecho a la vida, derecho sobre toda ley que mata, derecho inviolable porque proviene de la gracia de Dios; b) discierne el pecado y reconoce la capacidad del ser humano de destruir y excluir a sus semejantes, pues sabe que todo ser humano es pecador -el justificado nunca olvidará que es un pecador perdonado-; c) sabe también que el hombre y la mujer no están solos en la defensa y lucha por la vida. La solidaridad de Dios Trino en la justificación le ha dado la seguridad de su compañía -a pesar de ser pecador-; d) al grado extremo de hacer de él no solo un amigo, sino un miembro del linaje divino gracias a Jesucristo”⁵².

5. A modo de (in) conclusión. Más perspectivas liberadoras de Pablo

Para concluir, sólo mencionaremos otras importantes aportaciones de especialistas en Pablo de Tarso que se han hecho notar por sus aportes a la lectura liberadora y decolonial desde América Latina y el Caribe. Iniciamos con los ricos aportes de Irene Foulkes, especialmente en su acercamiento a 1 Corintios⁵³ desde una perspectiva pastoral y exegética que pone en el centro las cuestiones de iglesia, casa, equidad, género, y sistemas de exclusión dominantes a los que Pablo intenta responder en sus cartas a los Corintios. Foulkes aborda estas problemáticas desde el contexto socioeconómico con una rigurosa exégesis, entablando un diálogo con la alta crítica y el estructuralismo. Su comentario tendrá resonancias importantes para el contexto latinoamericano. No podemos dejar de mencionar los estudios de Néstor Míguez, con numerosas publicaciones

⁵¹ *Ibid*, 134.

⁵² *Ibid*, 160.

⁵³ I. FOULKES, *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1996.

sobre Pablo y especialmente su texto sobre 1 a los Tesalonicenses⁵⁴. Míguez hace una lectura que recorre las estrategias antihegemónicas en la propuesta de Pablo, las cuales están firmemente arraigadas en el Jesús crucificado, y desde el cual enfrenta el Imperio. Pablo es presentado como un militante creador de una simbólica contrahegemónica al Imperio que Míguez va interpretando desde una hermenéutica antiimperialista que conlleva un modo de vida en resistencia a las estructuras de poder de su contexto histórico y cultural. Entre muchos otros como Carlos Mesters, Pablo Richard solo nos cabe mencionar el comentario a la Carta a los Romanos que realiza Juan Luis Segundo⁵⁵. Segundo enfatiza que Pablo critica la ley no por ser mala en sí misma, sino por ser insuficiente para transformar la realidad. La ley revela el pecado, pero no puede liberar al ser humano de su esclavitud. En este sentido, Segundo conecta la crítica de Pablo a la ley con las instituciones religiosas y legales contemporáneas que no liberan, sino que en muchas ocasiones sirven más bien para legitimar la opresión.

Hay varios otros caminos que se ocupan de las lecturas liberadores de Pablo, desde las comunidades indígenas, negras y caribeñas que no nos es posible abarcar en esta presentación. Sin embargo, vale pena explorarlas, pues más allá del trabajo exegético que realizan está la sospecha hermenéutica que aplican desde los diversos contextos, los cuales, como diría Ricoeur, “dan qué pensar”, por lo que se presentan como un camino abierto y por tanto inconcluso.

⁵⁴ N. MÍGUEZ, *Pablo confronta al Imperio. Teología y estrategia de la misión paulina. Lectura socio-política de la Primera carta de Pablo a los Tesalonicenses*, La Aurora, Buenos Aires 2020.

⁵⁵ J. L. SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1990.