

Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima

Escuela de Posgrado



Tesis

La autoridad y el acto voluntario en el pensamiento del apóstol Pablo

Presentada por:

Carlos Tovar Diaz

Asesor:

Mag. Oscar Yangali Núñez

**Para optar al Grado Académico
de Maestro en Filosofía
con Mención en Ética y Desarrollo Humano**

**Lima – Perú
2023**

6.5%Resultados del Análisis de los plagios del 2024-03-12 16:06 PET
TOVAR DIAZ, CARLOS - MAESTRO.pdf

Fecha: 2024-03-12 14:58 PET

* Todas las fuentes 100 | Fuentes de internet 24 | Documentos propios 13 | Archivo de la organización 1

Biblioteca Anti-plagio de PlagScan 62

- ✓ [0] [kupdf.net/download/piero-antonio-biblia-y-helenismo_5a74efcee2b6f5533f75bb1c_pdf](#)
1.2% 65 resultados

- ✓ [1] ["COCOU, EUGENE - DOCTORADO.pdf" fechado del 2023-10-19](#)
0.7% 42 resultados

- ✓ [2] [idoc.pub/documents/35660716-teologia-del-nuevo-testamento-bultmann-rudolf-d2nv1r6e80nk](#)
0.5% 37 resultados

- ✓ [3] [www.seminarioabierto.com/sinopsisintpdf.pdf](#)
0.6% 42 resultados

- ✓ [4] [www.mercaba.org/mediafire/murphy.jerome - pablo su historia.pdf](#)
0.6% 31 resultados

- ✓ [5] [www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_sp.html](#)
0.5% 30 resultados

- ✓ [6] ["MBALLA, JOSEPH FILS - DOCTORADO.pdf" fechado del 2023-10-12](#)
0.4% 25 resultados

- ✓ [7] [de un documento PlagScan fechado del 2018-06-28 18:57](#)
0.4% 19 resultados

- ✓ [8] [vspip.info/devocional-anual-plenitud-en-cristo-alejandro-bullon-pdf-free.html](#)
0.3% 24 resultados

- ✓ [9] ["K Berckholtz - Tesis doctoral - Conciencia de la Iglesia.pdf" fechado del 2019-11-20](#)
0.2% 23 resultados

- ✓ [10] [kupdf.net/download/224230332-kant-critica-de-la-razon-practica-alianza-pdf_58e0df79dc0d608c108970d5_pdf](#)
0.3% 22 resultados

- ✓ [11] ["PIZARRO GARCIA, RAQUEL - MAESTRO.pdf" fechado del 2022-08-19](#)
0.3% 22 resultados

- ✓ [12] [de un documento PlagScan fechado del 2019-03-20 17:23](#)
0.3% 20 resultados

- ✓ [13] [kupdf.net/download/pikaza-xabier-trinidad-y-comunidad-cristiana_597821f4dc0d604810043374_pdf](#)
0.3% 20 resultados

- ✓ [14] [de un documento PlagScan fechado del 2021-08-19 14:19](#)
0.3% 17 resultados

- ✓ [15] [www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html](#)
0.2% 19 resultados

- ✓ [16] [de un documento PlagScan fechado del 2020-02-17 10:18](#)
0.2% 13 resultados

- ✓ [17] [de un documento PlagScan fechado del 2018-09-10 22:10](#)
0.2% 17 resultados

- ✓ [18] ["LEA, JUAN DE DIOS.pdf" fechado del 2021-05-28](#)
0.3% 14 resultados

- ✓ [19] [de un documento PlagScan fechado del 2019-02-12 12:58](#)
0.2% 15 resultados

- ✓ [20] ["TESIS TEOLOGIA FLORES JIMENEZ1.pdf" fechado del 2023-01-18](#)
0.2% 15 resultados

- ✓ [21] [de un documento PlagScan fechado del 2017-11-16 19:55](#)
0.2% 15 resultados

- ✓ [22] [de un documento PlagScan fechado del 2017-09-12 00:25](#)
0.2% 13 resultados

- ✓ [23] [de un documento PlagScan fechado del 2022-09-27 22:25](#)
0.2% 15 resultados

- ✓ [24] [de un documento PlagScan fechado del 2018-10-16 19:42](#)
0.2% 13 resultados

Dedicatoria

A Vanessa, mi esposa, y al Señor Jesucristo.

Reconocimiento

A los docentes de la maestría de filosofía de esta casa de estudios y de manera especial a mi asesor de tesis, Oscar Yangali Núñez, por motivarme a pensar filosóficamente.

ÍNDICE

Dedicatoria	ii
Reconocimiento.....	iii
ÍNDICE	iv
Sumario	1
Abstract	2
Presentación	3
Capítulo 1: Análítica del pensamiento ético del apostol Pablo.....	5
1.1 Legado familiar y cultural	5
1.1.1 Ciudad de nacimiento y educación.....	5
1.1.2 Cosmovisión Paulina.....	6
1.1.3 Celo fariseo previo a su conversión	7
1.1.4 De Saulo, el perseguidor, a Pablo, el apóstol de los gentiles	9
1.1.5 Autoridad apostólica de Pablo.....	10
1.2 Influencia griega y ética judía en el primer siglo	12
1.2.1 El Helenismo en el mundo judío	12
1.2.2 La ética judía bajo el helenismo	13
1.2.3 Pablo y las éticas del estoicismo y epicureísmo.....	14
1.3 Delimitación de los textos paulinos	17
1.3.1 Necesidad de delimitar los textos paulinos	17
1.3.2 Análisis de la autoría paulina de los textos en disputa.....	18
Capítulo 2: Análítica del concepto de Autoridad y de Voluntad en Pablo	30
2.1 Análítica del concepto Autoridad.....	30
2.1.1 Antecedentes: herencia judía.....	30
2.1.2 La autoridad para el apóstol Pablo y los creyentes de su época.....	32
2.2 Análítica del concepto Voluntad	36
2.2.1 Aspectos generales	36
2.2.2 Perspectiva bíblica y paulina sobre la voluntad	37
2.2.3 Voluntad y libertad.....	40

2.2.4	Voluntad y el desarrollo de la virtud.....	45
Capítulo 3: El sometimiento voluntario a la autoridad en los ámbitos eclesial y civil		56
3.1	Fundamentos éticos del sometimiento voluntario a la autoridad eclesial en los escritos paulinos	56
3.1.1	El ejercicio de la autoridad eclesial en la carta a Filemón	56
3.1.2	El ejercicio de la autoridad eclesial en la colecta para la ofrenda a la iglesia de Jerusalén	60
3.1.3	El ejercicio de la autoridad eclesial en otros escritos paulinos	64
3.2	Fundamentos éticos del sometimiento voluntario a la autoridad civil en los escritos paulinos	66
3.2.1	El sometimiento voluntario a la autoridad civil en la carta a los Romanos	67
3.2.2	El sometimiento voluntario a la autoridad civil en las cartas pastorales.....	80
3.3	Influencia paulina en el sometimiento voluntario a la autoridad	81
Capítulo 4: Conclusiones		101
Bibliografía.....		104

Sumario

La presente investigación tiene por objetivo determinar si en el pensamiento ético del apóstol Pablo el sometimiento a la autoridad apela al acto voluntario libre. Específicamente, se investiga el pensamiento paulino con respecto al ejercicio de la autoridad en el ámbito eclesial y en el ámbito civil a partir de sus escritos. En ese sentido, se analizan los conceptos de autoridad y voluntad, así como conceptos relacionados tales como la libertad y el sometimiento. Asimismo, se analiza cómo los predecesores o contemporáneos de Pablo entendían estos conceptos, contrastándolos con el pensamiento paulino. La investigación concluye que el apóstol Pablo apela al sometimiento voluntario a la autoridad y dicho acto debe hacerse libremente, orientado por el mayor valor cristiano, la caridad o amor al prójimo. Finalmente, se provee la influencia paulina en pensadores posteriores a Pablo.

Palabras claves: Autoridad, voluntad, libertad, sometimiento.

Abstract

The objective of this investigation is to determine if in the ethical thought of the apostle Paul, submission to authority appeals to a free voluntary act. Specifically, Pauline thought is investigated regarding the exercise of authority in the ecclesiastical and civil spheres based on his writings. In this sense, the concepts of authority and will are analyzed, as well as related concepts such as freedom and submission. Likewise, it analyzes how Paul's predecessors or contemporaries understood these concepts, contrasting them with Pauline thought. The investigation concludes that the apostle Paul appeals to voluntary submission to authority and this submission must be done freely, guided by the greatest Christian value, charity or love of neighbor. Finally, the Pauline influence on thinkers after Paul is provided.

Key Words: Authority, will, freedom, submission.

Presentación

El concepto de autoridad en el cristianismo juega un papel importante dentro del pensamiento cristiano. En efecto, dado que la iglesia tiene una naturaleza congregacional, la forma cómo sus miembros entiendan el ejercicio de autoridad, entre ellos y de ellos para con los demás, tiene relevancia en aspectos prácticos y éticos.

En particular, existe una idea de sometimiento a la autoridad basado exclusivamente en la obediencia a la autoridad misma. En esa línea, el sometimiento a la autoridad se hace a costa de la voluntad y libertad del individuo que obedece. La conciencia se somete a la obediencia a la autoridad.

Respecto a lo anterior, Villar (2000, pp. 41-42) destaca que la ilustración ha legado la idea de que la libertad es auténtica en tanto se apoya en el juicio individual y, por tanto, dicha libertad se enfrenta a la tradición que es transmitida a una comunidad a través de escrituras, instituciones y personas infundidas de autoridad. Así, según destaca dicho autor, bajo el pensamiento de la ilustración, dicha autoridad resultaría en una intromisión en la autonomía individual y, en consecuencia, el sometimiento a ella implicaría una abdicación de la conciencia. No obstante, dicha idea suele ignorar qué papel juega la voluntad en dicho sometimiento. Así, usualmente, se pone énfasis en someterse a lo que la autoridad ordena por mera obediencia, poniendo un peso negativo al acto de obedecer; dejando así de lado la importancia de voluntaria y libremente desear aquello que la autoridad ordena.

A lo largo de la historia, el concepto mismo de autoridad y la forma en que en la práctica ella se ha ejercido han tenido distintos matices, tanto en el plano propiamente eclesial como civil. En la iglesia primitiva, el concepto y práctica de la autoridad se expresa mayormente en los escritos canónicos del Nuevo Testamento. En particular, los escritos del apóstol Pablo resultan de particular importancia para entender cómo se entendía el ejercicio de la autoridad en la iglesia primitiva, dado que es el autor con mayor número de libros con autoridad canónica en el Nuevo Testamento.

En línea con lo anterior, la presente tesis tiene como objetivo determinar si el sometimiento a la autoridad apela al acto voluntario libre en el pensamiento ético del apóstol Pablo. Para ello se ha analizado no solo el concepto de autoridad, sino también el de voluntad, examinando cómo se puede entender el acto voluntario dentro del pensamiento ético paulino y, en particular, en su

relación con el ejercicio de la autoridad. El análisis cubre el ámbito eclesial y el ámbito civil. Asimismo, se ha relacionado el pensamiento ético sobre la autoridad con respecto a otros valores o principios éticos humanos como el sometimiento o la obediencia, la libertad, la caridad o amor al prójimo, etc.

Para lograr dicho objetivo se realizó una investigación exhaustiva a partir de los escritos atribuidos al apóstol Pablo y que forman parte del Nuevo Testamento, así como lecturas e interpretaciones de otros autores sobre el pensamiento ético paulino, en particular, sobre la autoridad y la voluntad. Asimismo, para poder dimensionar el aporte del pensamiento paulino, se analizó no solo conceptos precedentes a Pablo, sino también posteriores a él sobre autoridad y voluntad. A través de dicho análisis se pudo identificar qué valores éticos están dentro del pensamiento paulino cuando aborda en sus escritos el tema de autoridad y qué aportes hace a la ética.

Resulta pertinente mencionar que la presente investigación tiene una justificación teórica desde el punto de vista de la ética, en tanto busca determinar el aporte del apóstol Pablo en cómo se entiende el ejercicio de la autoridad, en particular, destacando su apelación al acto voluntario libre. Asimismo, tiene justificación práctica, dado que, según cómo la iglesia y sus miembros entiendan el concepto de autoridad, y en particular qué papel juega la voluntad dentro de dicho concepto, ello influenciará la convivencia entre sus miembros y de ellos con la sociedad.

En el Capítulo I se analiza el legado cultural y familiar del apóstol Pablo, y las principales influencias en su pensamiento, y se delimitan los textos paulinos considerados en la presente investigación. En el Capítulo II se analiza el concepto de autoridad y de voluntad, así como los principios éticos asociados a dicho concepto en el pensamiento paulino y en el contexto en el que vivió, contrastándolo con conceptos desarrollados previamente por los filósofos griegos. En el Capítulo III se analiza el sometimiento voluntario a la autoridad en el ámbito eclesial y civil en el pensamiento paulino y su influencia en autores posteriores a él. Finalmente, en el Capítulo IV se presentan las conclusiones del trabajo de investigación.

Capítulo 1: Analítica del pensamiento ético del apóstol Pablo

1.1 Legado familiar y cultural

1.1.1 Ciudad de nacimiento y educación

Según indica el libro de los *Hechos de los Apóstoles* (Hch. 21:29), el apóstol Pablo era judío de Tarso de Cilicia, ciudad bajo el control del imperio romano, que estaba situada al sur de Asia Menor, cerca al mar Mediterráneo. Según se conoce, esta ciudad fue bien gobernada y próspera (Murphy O'Connor, 1996, p. 35). F. F. Bruce (2012, pp. 40-41) destaca que sus habitantes eran grandes amantes de la cultura y asiduos cultores de la filosofía, las artes y del saber en general. Así, en época del apóstol Pablo, la gente de dicha ciudad destacaba por su educación. Al respecto, Estrabón (63 aC-23 d.C.), historiador griego, citado por Murphy-O'Connor, señala que:

La gente de Tarso se ha dedicado con tanto entusiasmo, no sólo a la filosofía, sino también a toda la educación en general, que han superado a Atenas, Alejandría o cualquier otro lugar que pueda nombrarse donde ha habido escuelas y conferencias de filósofos (Murphy O'Connor, 1996, p. 35)¹.

Considerando la ciudad en la que nació y la versatilidad y profundidad de varias de las cartas del apóstol Pablo, se puede deducir que fue un hombre bastante instruido, conocedor no solo de la cultura y pensamiento judío, sino también del mundo greco-romano. Un ejemplo de ello está en el capítulo 17 del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, el cual narra que el apóstol Pablo discutía con filósofos griegos en el ágora². Es evidente, entonces, que el apóstol Pablo estaba bastante familiarizado con los presupuestos filosóficos de los estoicos y epicúreos para ser capaz de sostener una discusión pública frente a ellos.

A nivel intelectual, el apóstol Pablo tuvo una enorme influencia en la historia. Según N. T. Wright (2018, p. 2), pese a que el total de sus cartas ocupan menos de ochenta páginas y es más corto que, por ejemplo, alguno de los diálogos de Platón o los tratados de Aristóteles, el contenido de su obra “ha generado más comentarios, sermones y seminarios, más monografías y disertaciones

¹ Traducción del texto original en inglés: “The people at Tarsus have devoted themselves so eagerly, not only to philosophy, but also the whole round of education in general, that they have surpassed Athens, Alexandria, or any other place that can be named where there have been schools and lectures of philosophers”.

² El libro de *Hechos de los Apóstoles* narra que el apóstol “Discutía en la sinagoga con los judíos y con los que adoraban a Dios; y diariamente en el ágora con los que por allí se encontraban. Trataban también conversación con él algunos filósofos epicúreos y estoicos...” (Hch. 17:17-18, Biblia de Jerusalén).

que cualquier otro escrito del mundo antiguo”³. Su pensamiento, asimismo, tuvo enorme influencia en el pensamiento medieval.

1.1.2 Cosmovisión Paulina

Durante el siglo XX, hubo una importante discusión sobre si el pensamiento paulino habría estado principalmente influenciado por el pensamiento greco-romano o por el pensamiento judío. Rudolf Bultmann, uno de los estudiosos del Nuevo Testamento más influyentes del siglo XX, sostuvo que el apóstol Pablo se nutrió del helenismo y que su conversión no fue simplemente el resultado de un derrumbamiento moral interior, producido durante su conversión a la fe en Cristo, sino el rompimiento de sus raíces judías. Su conversión, a decir de Bultmann, implicó “el abandono de las convicciones que había tenido hasta entonces, es decir, la renuncia a aquello que hasta aquel momento había sido norma y sentido para su vida” (Bultman, 2011, p. 242). Así, su conversión le condujo a la comunidad helenística donde llevó a cabo su ministerio. Según N. T. Wright, para Bultmann, Pablo mantuvo la creencia judía de que el mundo estaba a punto de acabarse, pero redefinió su mensaje con las categorías atemporales del pensamiento helénico (N. T. Wright, 2002, p. 21). Asimismo, Wright señala que Bultmann, ante algunas ideas encontradas en textos paulinos que no encajaban dentro del marco helenístico que propuso, afirmó que algunas frases o palabras habían sido añadidas a dichos textos. Evidentemente, este criterio resulta cuestionable porque puede terminar manipulando las cartas paulinas, eliminando de ella textos que no permitan encajar en el marco de análisis propuesto. A decir de N. T. Wright, la idea respecto a que las ideas principales de Pablo provienen del helenismo y del judaísmo se debe, en parte, a un deficiente entendimiento del judaísmo por parte de ciertos estudiosos (Wright, 2002, p. 22).

Durante los últimos cincuenta años ha habido mayor estudio sobre el judaísmo del primer siglo. Los descubrimientos de los rollos del Mar Muerto en 1947, así como el estudio de la literatura rabínica del primer siglo han contribuido a una mayor comprensión del judaísmo de los tiempos de Pablo.

W. Davies estudió a los rabinos judíos de una forma innovadora para su época y argumentó que el apóstol Pablo fue un rabí judío que creía que Jesús era el Mesías judío (Wright, 2002, p. 22). Davis indica:

³ Traducción del texto original en inglés: “...have generated more comment, more sermons and seminars, more monographs and dissertations than any other writings from the ancient world”.

No es nuestro propósito dar una declaración completa de la teología paulina, pero, comenzando con su concepción del pecado, nos esforzaremos por mostrar que en los puntos centrales de su interpretación de la dispensación cristiana, Pablo está basado en un mundo de pensamiento esencialmente rabínico, y el Apóstol era, en definitiva, un rabino convertido en cristiano y, por lo tanto, estaba gobernado principalmente tanto en la vida como en el pensamiento por los conceptos farisaicos, que él había bautizado 'en Cristo' (Davis, 1980, p. 16).

En la actualidad, pocos estudiosos disputan la idea de que el apóstol Pablo era un pensador judío. Así, N. T. Wright afirma que “Actualmente, casi todos los eruditos ven a Pablo como un pensador judío” y que la discusión está, en cambio, a qué judaísmo se adscribió el apóstol Pablo (Wright, 2002, p. 27), considerando que, aunque los judíos compartían una serie de creencias comunes en torno a la Ley y los profetas, no existía un solo tipo de judaísmo monolítico, sino que para el primer siglo había diversas escuelas y grupos de judíos.

Lo anterior no significa que el apóstol Pablo desconocía el pensamiento helénico de su tiempo, sino solamente que, y fundamentalmente, estaba adscrito al pensamiento judío, que era lo que marcaba su línea de pensamiento y herencia cultural. A decir de Busto Saiz (2007), era evidente que el apóstol Pablo poseía una cultura helenística superior a la media y que había cursado la enseñanza escolar helenística, y sido versado en la retórica griega, pero difícilmente habría seguido la educación superior griega, dado que fue un judío de observancia estricta y celoso fariseo. Así, su trasfondo cultural no fue la cultura clásica y filosofía griega, sino el judaísmo, como era vivido por la Diáspora (Busto Saiz, 2007, 365). Por lo tanto, dada su educación y formación religiosa, el apóstol Pablo conocía y entendía tanto el pensamiento del mundo judío (Hch. 22:2-4), del cual era parte; como del mundo greco-romano, en el cual vivió (Hch. 22:25-29). Esta particularidad en su educación e instrucción le permitía interactuar en medio de ambas culturas y llevar, así, adelante su labor evangelizadora.

1.1.3 Celo fariseo previo a su conversión

Como un judío perteneciente a una familia de la diáspora, Pablo nació en un mundo predominantemente helénico. En los centros culturales romanos (e.g. Alejandría o Tarso, ciudad de nacimiento del apóstol Pablo) era inevitable que las concepciones filosóficas helenísticas influyeran en el judaísmo, derivando, así, en lo que se denomina *judaísmo helenístico*, uno de cuyos ejemplos es el caso del Filón de Alejandría (Davies, 1980, p. 12). En esa línea, Gorman (2004) señala que “Las comunidades judías que se habían dispersado por la región (la diáspora) no fueron

inmunes a esta helenización. A menudo pensaban en griego maneras, y usaron una traducción griega de las Escrituras Hebreas (la Septuaginta, abreviada LXX)” (Gorman, 2004, p. 18)⁴. No obstante, en el caso del apóstol Pablo, se sabe que, presumiblemente siendo joven aún, se trasladó a Jerusalén para ser educado bajo la instrucción de Gamaliel⁵, uno de los maestros fariseos más reputados de Israel en la época del apóstol Pablo.

Gamaliel pertenecía a la escuela de Hillel, una de las dos escuelas fariseas predominantes en el primer siglo, junto con la escuela de Shamai. Estas escuelas habían sido formadas por dos maestros, Hillel (110 a.C.–10 d.C.) y Shamai (50 a.C.–30 d.C.), quienes se diferenciaban por su rigidez en cuanto al cumplimiento de la Ley y las tradiciones. Se solía contrastar la rigurosidad del primero con la humanidad del segundo (Foot Moore, 1997, p. 79). Es posible que sus posiciones hayan estado influidas por la procedencia de cada maestro. En efecto, mientras Shamai fue nativo de Jerusalén, Hillel provenía de Babilonia, donde buena parte de la legislación judía, incluido el ritual del templo y muchas leyes, no estaban en vigor por estar “fuera de la Tierra” y, por tanto, las tradiciones correspondientes no eran reglas vinculantes de observancia práctica; lo que contrastaba con lo que los maestros palestinos se esforzaban en hacer cumplir (Foot Moore, 1997, p. 79).

En línea con lo anterior, resulta llamativo que el apóstol Pablo, habiendo sido educado por un hillelita como Gamaliel, en la práctica, previamente a convertirse en un seguidor de Cristo, haya sido un judío *celoso*, más alineado con la rigurosidad de la escuela de Shamai. En efecto, el apóstol Pablo, a quien antes de su conversión se le conocía con el nombre de Saulo, había sido un fariseo perseguidor de la iglesia y lo hizo de manera, al parecer, implacable, según como se narra en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*: “Entretanto Saulo hacía estragos en la Iglesia; entraba por las casas, se llevaba por la fuerza hombres y mujeres, y los metía en la cárcel” (Hch. 8:3, Biblia de Jerusalén). Él mismo lo narra de una manera muy significativa en su carta a los Gálatas: “Pues ya estáis enterados de mi conducta anterior en el Judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, y **cómo sobrepasaba en el Judaísmo a muchos de mis compatriotas contemporáneos, superándoles en el celo por las tradiciones de mis padres**” (Ga.

⁴ Traducción del texto original en inglés: “The Jewish communities that had dispersed throughout the region (the Diaspora) were not immune to this hellenization. They often thought in Greek ways, and they used a Greek translation of the Hebrew Scriptures (the Septuagint, abbreviated LXX)”.

⁵ El libro de los *Hechos de los Apóstoles* recoge la declaración del apóstol Pablo que sobre sí dice: “Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en esta ciudad, instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la ley de nuestros padres; estaba lleno de celo por Dios, como lo estáis todos vosotros el día de hoy” (Hch. 22:3, Biblia de Jerusalén).

1:13-14, Biblia de Jerusalén). Asimismo, en su carta a los Filipenses, refiriéndose a sí mismo, el apóstol Pablo dice: “Circuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo en cuanto al celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, intachable” (Flp. 3:5-6, Biblia de Jerusalén).

En contraste, el mismo libro de *Hechos de los Apóstoles* que registra la dureza de Pablo, da testimonio de la benevolencia de Gamaliel. En efecto, en el capítulo 5 de dicho libro (Hch. 5:26-39) se narra que, por predicar a Cristo, los apóstoles Pedro y Juan fueron llevados ante el Sanedrín, máxima autoridad religiosa judía, dado que esta autoridad les había prohibido hacerlo. En ese contexto, previéndose una acción dura del Sanedrín contra ambos apóstoles, Gamaliel interviene para evitar que se adopte una acción dura y, por el contrario, sugiere que el Sanedrín los deje en libertad.

Explicando el contraste entre la actitud del apóstol Pablo, previa a su conversión, con la de su maestro Gamaliel, N. T. Wright (2018, p. 36) señala que, en los tiempos del apóstol, era muy común que los diversos puntos de vista sean debatidos, de manera que los estudiantes podían diferir de sus maestros. Así, mientras Gamaliel creía en *dejar vivir*, el apóstol creía en el *celo* de la Ley. Por lo tanto, N. T. Wright piensa que “Pablo pudo haber aprendido mucho de Gamaliel, pero no compartía su posicionamiento” (Wright, 2002, p. 36).

1.1.4 De Saulo, el perseguidor, a Pablo, el apóstol de los gentiles

Probablemente, el evento más importante en la vida del apóstol Pablo fue lo que se conoce como *la conversión del apóstol Pablo*. El hombre de nombre Saulo, como se le conocía al apóstol antes de ser parte de la iglesia, pasó de perseguidor de los seguidores de Jesús a uno de los más prominentes personajes del cristianismo del primer siglo. Según cuenta él mismo en varios pasajes del libro de los Hechos (Hch. 9:1-19; 22:6-16; 26:12-18), este cambio se debió a un encuentro con la persona del Jesús resucitado. Este punto de quiebre es mencionado también en su carta a los Gálatas (Ga. 1:11-12).

Es importante precisar que su conversión no implicó un rompimiento con el judaísmo como algunos erradamente entienden. Lo que su conversión significó para el apóstol, dentro de su cosmovisión judía, fue, más bien, el reconocimiento de Jesús como el Mesías (el Cristo) prometido en el Antiguo Testamento y, por tanto, el cumplimiento de una promesa dada al pueblo judío, e

incluso antes, al patriarca Abraham. Así, algunos autores destacan que no se puede hablar propiamente de una conversión del judaísmo al cristianismo como una alternativa al judaísmo.

Marguerat (2008) lo expresa de la siguiente manera:

La idea de que Pablo se habría convertido del judaísmo al cristianismo contradice radicalmente la comprensión que Pablo tiene de su historia. Para Pablo, fue el Dios de Abraham quien se reveló a él en Jesucristo, de suerte que para él el Evangelio no se presenta como una alternativa a la tradición judía; por el contrario, lo percibe como la comprensión que Dios le ha dado de la bendición de Abraham, de la promesa y de la elección, es decir, de los elementos esenciales de la tradición judía (Marguerat, 2008, p. 145).

Por su parte, Ratzinger señala que el apóstol Pablo: “no perdió cuanto había de bueno y de verdadero en su vida, en su herencia, sino que comprendió de forma nueva la sabiduría, la verdad, la profundidad de la ley y de los profetas, se apropió de ellos de modo nuevo” (Ratzinger, 2009, p. 18).

Es decir, tras su conversión, para Pablo no hay un rompimiento con su pasado judío, sino una continuidad renovada. Esta continuidad con la tradición judía puede verse, como lo destaca Marguerat, en que el apóstol Pablo seguía asistiendo a las sinagogas y predicando en ellas a Jesús como el Mesías judío. Esta predicación no estaba exenta de conflictos, como puede verse en varios pasajes del libro de los Hechos, pero ello significó un conflicto dentro del judaísmo no fuera de él, al menos durante los primeros años de la iglesia y en la vida del apóstol (Marguerat, 2008, p. 145).

Así, Marguerat agrega:

La verdadera confrontación que existe... es un conflicto entre dos comprensiones del judaísmo: al revelarle a su Hijo, Dios ha revelado a Pablo que la tradición farisea estaba equivocada con respecto a Dios y a lo que constituye la verdad del judaísmo (Marguerat, 2008, p. 146).

Entonces, se puede concluir que el apóstol Pablo no rompió con su pasado judío, sino que, a la luz de su aceptación de Jesús como el Mesías, tuvo una mirada renovada del judaísmo. Así, en su pensamiento y praxis, para el mismo Pablo su cosmovisión judía no fue sustituida, sino enriquecida a partir de su conversión. Por esta razón, Pablo empezaba yendo a las sinagogas para anunciarles a los judíos que el Mesías había venido en la persona de Jesús (Hch. 13:14-15; 14:1; 17:1-2; 18:4).

1.1.5 Autoridad apostólica de Pablo

Tras su conversión, Saulo de Tarso fue conocido como Pablo y, posteriormente, reconocido como uno de los apóstoles de Jesucristo.

Pablo era consciente de su autoridad apostólica. Como los otros apóstoles, había visto a Jesús, según se cuenta en varios pasajes del libro de los Hechos (Hch. 9:1-9; 22:6-16 y 26:12-18), donde narra su encuentro con el Jesús resucitado, y en la primera carta a los Corintios (1 Co. 9:1), donde defiende su condición de apóstol.

A decir de Carson y Moo (2003, pp. 304-305), Pablo redacta todas sus cartas siendo totalmente consciente de la autoridad apostólica que posee. Asimismo, en la mayoría de ellas inicia presentándose como apóstol, usando la palabra griega *ἀπόστολος*, que significa *enviado, mensajero* o *comisionado*. Según el mismo apóstol, él había sido llamado por Jesús mismo para ser apóstol (Rm. 1:1; Ga. 1:1; 1 Co. 1:1; 2 Co. 1:1; Ef. 1:1; 1 Tm. 1:1; 2 Tm. 1:1; y Tt. 1:1). En varias de estas cartas, con algunas variantes, su presentación inicial dice: *Παῦλος (Pablo) ἀπόστολος (apóstol) Χριστοῦ (Cristo) Ἰησοῦ (Jesús) κατ' (por) ἐπιταγήν (mandato) Θεοῦ (de Dios) σωτήρος (Salvador) ἡμῶν (nuestro) καὶ (y) Χριστοῦ (Cristo) Ἰησοῦ (Jesús) τῆς (la) ἐλπίδος (esperanza) ἡμῶν (nuestra)*. Asimismo, en varias de ellas, Pablo defiende su autoridad apostólica, como en *Segunda de Corintios* (2 Co. 10:8), *Gálatas* (Ga. 1:1) y *Primera de Tesalonicenses* (1 Ts. 2:1-12).

La importancia del ministerio apostólico de Pablo se ve reflejada en varios textos del Nuevo Testamento. Por un lado, en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, compuesto de 28 capítulos, se observa que en los primeros doce capítulos la narración se concentra en el ministerio de los apóstoles en la iglesia de Jerusalén, liderado por los apóstoles Pedro, Juan y Jacob. Posteriormente, los restantes dieciséis capítulos se concentran, principalmente, en la evangelización de los gentiles, y, por lo tanto, en los viajes misioneros del apóstol Pablo.

Por otro lado, la importancia del ministerio apostólico de Pablo se ve también reflejado, de alguna manera, en que, de los veintisiete textos del Nuevo Testamento, trece de ellos son atribuidos al apóstol Pablo. Por ejemplo, el apóstol Pedro reconoce la importancia de los escritos del apóstol Pablo al señalar que éste escribe con sabiduría en sus cartas (2 P 3:15-16). Finalmente, como muestra de la importancia del ministerio del apóstol Pablo, el libro de los *Hechos de los Apóstoles* registra al menos tres de sus viajes misioneros, por las regiones de Macedonia y Asia Menor, durante los cuales el apóstol evangelizó y plantó iglesias en el mundo gentil. Esto guarda consistencia con lo que expresan en *Gálatas*, donde menciona que a él le fue confiada “la

predicación del Evangelio de los incircuncisos, de la misma manera que a Pedro a los circuncisos” (Ga. 2:7, Biblia de Navarra).

1.2 Influencia griega y ética judía en el primer siglo

1.2.1 El Helenismo en el mundo judío

Si bien el apóstol Pablo recibió una educación judía, el helenismo fue la cultura predominante en su época. El pensamiento griego había dominado gran parte del mundo conocido desde los tiempos de Alejandro Magno (356 – 323 a.C.), rey de Macedonia, quien venció a los persas en 331 a.C. y tomó posesión de los pueblos sometidos antes por los persas, entre los cuales estuvo el pueblo de Israel. La conquista de Alejandro Magno llevó a una rápida expansión del helenismo, la cual llegó a impregnarse en todo el imperio griego, incluso en la región conocida como Palestina⁶ (Benware, 1993, p. 20). El surgimiento del imperio romano y el sometimiento del pueblo judío a éste (67 a.C.) significó la continuación de la hegemonía de dicha cultura, lo que, en los tiempos del apóstol Pablo, se evidenciaba, por ejemplo, en que la región de Palestina, y en especial en Jerusalén, se disponía de instalaciones educativas similares a las de Tarso (Murphy O’Connor, 1996, p. 46).

Esto no implica, necesariamente, que los judíos adoptasen el pensamiento religioso y la cosmovisión griega, pero, al menos, que sí estaban bien familiarizados con dicho pensamiento y, en ciertos casos incluso, fuesen influenciados por éste. En cualquier caso, el proceso de influencia helénica entre el pueblo judío no fue homogénea, sino que influyó en algunos sectores más que en otros. Según Aguilar (2007), quienes se helenizaron fueron mayormente las personas pertenecientes a la clase alta judía, debido a que podían acceder a la educación griega; mientras, la clase menos pudiente carecía de los recursos para acceder a dicha educación (Aguilar, 2007, p. 332). En el caso del apóstol Pablo, si bien tuvo acceso a una educación superior a la educación promedio de sus coetáneos, dado que desde niño fue educado en Jerusalén y tuvo una formación farisaica y se caracterizó por ser un judío celoso, es muy probable que el helenismo haya tenido mucho menos influencia en él que la que tuvo en la mayoría de los judíos de su época,

⁶ El término Palestina para referirse a la región en la que se desarrolla la historia bíblica se aplica desde tiempo de los griegos y romanos, quienes llamaron así a esta región (Roper, 2013, p. 1878).

especialmente de la élite educada. Así, sus bases éticas debieron descansar en valores y principios eminentemente judíos.

1.2.2 La ética judía bajo el helenismo

Hacia el primer siglo, el pueblo judío había pasado por un proceso de helenización de más de tres siglos. Dicho proceso trajo algunos nuevos énfasis en la ética y cosmovisión judía. Según Vegas-Montaner y Piñero (2007), la ética judía se seguía caracterizando por ser práctica, enfocada en una vida piadosa y misericorde, próspera y pacífica; pero durante el helenismo desarrolló, también, una ética con base escatológica, que se orientaba a la retribución más allá de esta vida, lo que otorgó un impulso ético significativo (Vegas Montaner & Piñero, 2007, p. 156).

No obstante, la idea de retribución en una vida futura no era compartida por todos los grupos judíos del primer siglo, sino hubo cierta diversidad con respecto a ella. En general, como señala N. T. Wright, en el judaísmo del segundo templo, es decir, desde el siglo VI a.C. en adelante, hubo un gran espectro de creencias respecto al destino de los muertos (Wright, 2003, p. 201). Así, por ejemplo, los fariseos y saduceos, dos de los más prominentes grupos judíos del primer siglo, tenían posturas muy disímiles en cuanto a la retribución basada en una vida después de la muerte.

Los fariseos, grupo al que perteneció el apóstol Pablo previamente a su conversión, se esforzaban por llevar una vida piadosa; eran celosos tanto de la ley como de la tradición, siendo esta última, en la práctica, tan importante como la primera (Benware, 1993, p. 31) y a la que consideraban igual de obligatoria (Tenney, 1973, p. 134). A diferencia de los saduceos, creían en la resurrección de los muertos, y la inmortalidad del alma, y tenían, por consiguiente, esperanza en una vida y retribución futuras. Estas diferencias llevaron a estos dos grupos a sostener conocidas disputas, tal como se relata, por ejemplo, en el libro de los Hechos (Hch. 23:6-8)⁷.

Los saduceos⁸ rechazaban la inmortalidad del alma, la resurrección de los muertos y la vida en el mundo porvenir y aborrecían, por tanto, “todas las especulaciones sobre el fin del mundo presente y el advenimiento del reinado de Dios, con sus guerras y catástrofes cósmicas, tan propias

⁷ Otra diferencia entre ambos grupos era que en tanto los fariseos era resistentes al helenismo, los saduceos no. Se cree que, debido a que los saduceos eran, por lo general, gente rica y con puestos de autoridad política, solían ser más cooperadores con los romanos (Benware, 1993, pp. 33-34).

⁸ Algunos creen que el nombre de los saduceos proviene del sacerdote Sadoc, sumo sacerdote en los tiempos de los reyes David y Salomón, cuyo nombre significaba “justicia”. Otros que se deriva de zedekah, que significa justicia (Benware 1993, 33).

de los grupos apocalípticos” (Vegas-Montaner & Piñero, 2007, p. 157). En contraste con los fariseos, se adherían de forma estricta solo a la interpretación literal de la *Torá*, a la que consideraban la única parte canónica de la *Tanaj* (compuesta por la *Torá*, la Ley; los *Ketuvim*, los Escritos; y los *Nevi'im*, los Profetas) y, por tanto, con superior autoridad frente a los Profetas y los Escritos (Tenney 1973, p. 138). Dado que no creían en la resurrección de los muertos, su esperanza estaba en esta vida.

Como puede verse, las distintas perspectivas de cada grupo sobre la esperanza futura tenían influencia en su valoración ética de la vida. La herencia farisea de Pablo lo inclinó también hacia una ética tanto basada en la piedad en esta vida, como en la retribución y la esperanza en el futuro porvenir. A decir de Wright (2005, p. 152) el ejercicio apostólico de Pablo solo puede ser entendido en su cabal dimensión cuando se toma en cuenta cómo él comprendía su obra apostólica dentro del plan escatológico de Dios.

En línea con lo anterior, analizando los textos paulinos y su visión escatológica, se evidencia que, entre otras cosas, tenía esperanza en que el hombre iba a ser perfeccionado hasta la *Parusía* o regreso de Cristo (Flp. 1:6) y hasta entonces el hombre debía perseverar en ser virtuoso (1 Ts. 3:11-4:12; Col. 1:10), evidenciando el fruto del amor al prójimo (1 Ts. 5:12-22; 1 Tm. 1:5).

1.2.3 Pablo y las éticas del estoicismo y epicureísmo

Durante el primer siglo de la cristiana, las filosofías estoica y epicúrea tuvieron gran influencia a nivel ético. Debido a ello, se ha analizado con cierta frecuencia los posibles puntos en común de dichas filosofías con la ética cristiana expresada por diversos autores del Nuevo Testamento, especialmente con la paulina.

Por un lado, el estoicismo, junto al cristianismo, tiene su auge durante los primeros siglos de la era cristiana. Su contemporaneidad ha propiciado que se estudie si existe alguna relación entre el pensamiento cristiano y el estoicismo, en particular, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX (Busto Saiz, 2007, p. 366).

El apóstol Pablo fue contemporáneo del filósofo estoico Séneca, y normalmente se hace una comparación del pensamiento de este último con el suyo. El balance final de estos estudios indica que no hubo influencia en ningún sentido. Busto Saiz (2007) resalta una serie de diferencias bastante significativas entre el pensamiento cristiano y el estoico:

1. Cuando Pablo utiliza términos estoicos, como, por ejemplo, “ley”, “libertad” o *logos*, lo hace en un sentido distinto al estoico. Por ejemplo, Séneca considera al *logos humano* como consustancial (*suggéneia*) con el *logos divino*; en tanto, Pablo considera a la criatura separada del ser divino (Dios), tanto por el pecado como por el estatus metafísico. Es decir, para los estoicos el *logos*, la razón divina, coincide con el cosmos, y es, por tanto, inmanente a la materia y parte del universo; mientras que, para el cristianismo, el *logos*, Dios, es un ser trascendente y creador del universo. Esta es una diferencia muy significativa entre ambos pensamientos.
2. La ética de Séneca considera al hombre como un ser libre para tomar sus decisiones morales sobre la base de su discernimiento racional. La ética paulina, en cambio, es *crístocéntrica* y si bien parte de que la conciencia individual es crítica, ella está sometida al juicio de un ser trascendente (Dios).
3. Para los estoicos, el hombre es el autor de su propia salvación y, consecuentemente, de su conducta ética; mientras que, para los cristianos, Jesucristo es el autor de su salvación y quien, por tanto, hace posible su actuación moral y libre.
4. Para los cristianos, la principal virtud es la misericordia; mientras que, para los estoicos, la principal virtud es la apatía o falta de pasión (*apátheia*), por lo que la misericordia, al ser parte de las pasiones, debe ser erradicada.

Así, Busto Saiz concluye que el estoicismo y cristianismo “*son dos ámbitos de pensamiento difícilmente conciliables, aunque en sus respectivas superficies tengan puntos de contacto*” (Busto Saiz, 2007, p. 385).

Por otro lado, el epicureísmo nace de la filosofía de Epicuro (341-370 a.C.), quien se basaba en una ética hedonista, que sostenía que el placer era el verdadero bien y era lo que señalaba lo que convenía o no convenía a nuestra naturaleza. Según Marías, para Epicuro, el placer ha de ser puro, duradero y estable; sin dolor ni desagrado, y debe permitir al hombre ser dueño de sí, libre e imperturbable (Marías, 1980, p. 92). Así, la ética epicúrea propone excluir las pasiones violentas para dar paso a la moderación y la templanza ante cualquier circunstancia; la tranquilidad y completa ausencia de deseos y temores (*ataraxia*). Como destaca Marías, al buscar la inalterabilidad ante la adversidad, el epicureísmo toma una actitud ascética ante ella y, en ese sentido se parece al estoicismo; sin embargo, mientras el punto de partida para el estoico era la virtud, para el epicúreo era el placer (Marías, 1980, p. 92).

Existen importantes diferencias entre el cristianismo y el epicureísmo.

1. Epicuro negaba la inmortalidad del alma, mientras el cristianismo creía en una vida después de la muerte. En efecto, en su carta a Meneceo, Epicuro señala que no tiene caso tener temor de la muerte “porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos” (Epicuro, 2012, 125, p. 88). La muerte pone fin a toda existencia humana, por lo que, una vez producida, el hombre queda librado de todo dolor o placer. El apóstol Pablo, discutiendo sobre asuntos escatológicos, señala que:

En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: La muerte ha sido devorada en la victoria (1 Co. 15:53-54, Biblia de Jerusalén).

2. Para el epicureísmo la mayor virtud era el placer; mientras para el cristianismo la misericordia o la caridad. El apóstol Pablo señala que: “Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad” (1 Co. 13:13, Biblia de Jerusalén), resaltando la primacía del amor sobre otras virtudes.
3. Para Epicuro, todo lo que existía provenía de la materia, y era, por tanto, materialista; en contraste, para el cristianismo lo material, lo visible, era evidencia del Dios creador invisible. En particular, el apóstol Pablo señala que "Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras..." (Rm. 1:20, Biblia de Jerusalén). Asimismo, hablando sobre Jesucristo señala "porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él" (Col. 1:16, Biblia de Jerusalén).

Cabe indicar que el libro de los Hechos señala que, estando en Atenas, el apóstol Pablo discutía diariamente en el ágora con quienes allí se encontraban, entre otros, con filósofos epicúreos y estoicos (Hch. 17:18). En ese sentido, en función a las diferencias antes mencionadas, resulta esperable que dichas discusiones se hayan contrapuesto una serie de creencias opuestas. Por tanto, si bien el epicureísmo y el estoicismo tenían algunos puntos o preocupaciones en común con el cristianismo, la respuesta a tales preocupaciones era de naturaleza distinta.

1.3 Delimitación de los textos paulinos

1.3.1 Necesidad de delimitar los textos paulinos

Para analizar el pensamiento del apóstol Pablo en torno al tema planteado resulta necesario determinar qué textos comprendidos en el Nuevo Testamento se tomarán en cuenta. Este análisis resulta pertinente porque no existe consenso entre los eruditos sobre la directa autoría del apóstol Pablo respecto a los textos reconocidos como tradicionalmente paulinos.

La posición más tradicional considera que hay trece (13) textos de directa autoría paulina, a saber: *Romanos, Gálatas, Primera de Corintios, Segunda de Corintios, Primera de Tesalonicenses, Segunda de Tesalonicenses, Filipenses, Filemón, Colosenses, Efesios, Primera de Timoteo, Segunda de Timoteo y Tito*. Cabe indicar que, independientemente de las controversias sobre la autoría paulina respecto a algunos de estos textos, todos ellos, sin excepción, se presentan a sí mismos como escritos por el apóstol Pablo.

En esta lista no se considera la carta a los *Hebreos*, la cual, a diferencia de las trece (13) cartas previamente mencionadas, no se atribuye a sí misma la autoría paulina. Si bien antes esta epístola era considerada dentro de los textos escritos por el apóstol Pablo, a fines del siglo XX dicha consideración fue dejada prácticamente de lado, al punto que actualmente existen pocos autores que sostienen que el apóstol Pablo fue su autor. Por una parte, el estilo, vocabulario y naturaleza anónima van en contra de la autoría paulina. Además, la carta indica "...La cual comenzó a ser anunciada por el Señor, y nos fue luego confirmada por quienes la oyeron" (Hb 3:2, Biblia de Jerusalén), pero el apóstol Pablo señaló que le fue transmitido el evangelio directamente por Jesús, por lo que sería contradictorio que él sea el autor de esta carta.

Cabe resaltar que los cuestionamientos a la autoría paulina de *Hebreos* no son recientes, sino que son de larga data. Por ejemplo, Orígenes (185-254 d.C.), citado por Bruce (2002, p. xxxvii), menciona cuestiones de estilo para descartar la autoría paulina, y señala que:

El carácter del estilo de la epístola a los Hebreos carece de la rudeza del apóstol (una rudeza expresiva o de estilo que él mismo reconoció); la epístola, idiomáticamente, es más griega en la composición de sus locuciones. Cualquiera que esté capacitado para reconocer diferencias de estilo podrá verificar lo dicho (Bruce, 2002, p. xxxvii).

Asimismo, Bruce destaca que Juan Calvino (1509-1564 d.C.) señalaba que no se podía aducir ninguna razón que demostrara que Pablo era el autor de la epístola a los *Hebreos* (Bruce, 2002, p. xiii).

Por su parte, Benware (1993, p. 250), señala que varios eruditos se oponen completamente a la paternidad paulina de *Hebreos*, afirmando que “el vocabulario, el estilo de la redacción y la naturaleza anónima de la carta se levantan firmemente en contra de la paternidad paulina”. En efecto, Keener (2017, p. 641), analizando el estilo de *Hebreos*, y comparándolo con el de cartas paulinas, afirma:

Desde una perspectiva de estilo, es imposible atribuir la carta a Pablo; de otros escritores neotestamentarios se asemeja más a las habilidades literarias de Lucas, pero el estilo no es particularmente lucano. El escritor parece ser una persona muy influyente que viajaba en los mismos círculos que Timoteo (13:23), y alguien a quien su audiencia prestaba atención, la que probablemente estaba en la parte oriental del Mediterráneo. (Keener, 2017, p. 641).

Finalmente, MacArthur (2016, p. 461) concluye que resulta mejor admitir que no se sabe quién fue el autor de *Hebreos* y remarca no solo la iglesia de los primeros siglos manifestó distintas pareceres sobre quién era el autor de dicha carta, sino también que los propios eruditos actuales aceptan que la autoría de dicha carta es un problema sin solución, por lo que lo más conveniente es aceptar su carácter anónimo.

1.3.2 Análisis de la autoría paulina de los textos en disputa

Carson y Moo (2008), en la presentación de cada una de las trece cartas atribuidas a Pablo, hacen un análisis de la autoría de cada una de ellas. A partir de ello se evidencia que existe consenso entre los eruditos bíblicos respecto a la autoría paulina sobre siete textos: *Romanos*, *Gálatas*, *Primera de Corintios*, *Segunda de Corintios*, *Primera de Tesalonicenses*, *Filipenses*, y *Filemón*. En cambio, hay controversia respecto a seis textos: *Colosenses*, *Efesios*, *Primera de Timoteo*, *Segunda de Timoteo* y *Tito*. Sobre ellas hay diferencias de opinión, dado que algunos eruditos consideran que no fueron escritas directamente por el apóstol y son, más bien, deuteropaulinas o pseudoepígrafes.

A continuación, se presenta el análisis sobre la autoría paulina de las seis cartas en disputa a fin determinar si pueden ser incluidas en el texto a analizar.

Colosenses y Efesios

Con respecto a *Colosenses* y *Efesios*, la autoría paulina de ambas cartas ha sido tratada, por lo general, de manera conjunta. La razón es que existen muchos temas en común entre ambas cartas. En particular, la mayor parte de la crítica, pese a que ambas epístolas expresan haber sido

escritas por el apóstol Pablo, considera que dichas epístolas no fueron escritas por él debido a que, supuestamente, abordan temas que Pablo no aborda las epístolas no disputadas. Carson y Moo (2008) destacan que los críticos de la autoría paulina arguyen que, por ejemplo, en *Efesios* hay algunos énfasis que solo tienen débiles respaldos en las cartas consideradas paulinas, tales como la función cósmica de la iglesia o la escatología consumada (Carson & Moo, 2008, p. 411). El énfasis en escatología consumada también se encuentra en *Colosenses* (Carson & Moo, 2008, p. 446).

Pese a lo anterior, cabe indicar que tanto *Efesios* como *Colosenses* aparecen en las primeras recopilaciones de textos canónicos del Nuevo Testamento. En primer lugar, alrededor del 144 d.C., Marción de Sinope elabora su canon, conformado por el evangelio de Lucas y diez epístolas del apóstol Pablo, entre las que incluye *Efesios* y *Colosenses*, junto a *Romanos*, *Gálatas*, *Primera de Corintios*, *Segunda de Corintios*, *Primera de Tesalonicenses*, *Segunda de Tesalonicenses*, *Filipenses* y *Filemón*. Si bien Marción fue considerado un hereje, por la interpretación teológica de la gracia en contraposición de la ley y su rechazo tanto del Antiguo Testamento, lo importante es que consideró aquellas epístolas que consideraba paulinas, todas las cuales, dicho sea de paso, formaron posteriormente parte de los textos que fueron reconocidos como parte del canon. En segundo lugar, a fines del siglo II, se estableció el canon Muratori⁹, el cual incluía cerca de 21 libros de los 27 que conforman el Nuevo Testamento. Este canon es particularmente importante por ser “uno de los documentos más antiguos que atestiguan la existencia de un canon muy parecido al que la iglesia reconocería años después” (Perdomo, 1998, p. 12).

De otro lado, con respecto a los énfasis particulares que diferenciarían ambas cartas de los textos reconocidos como paulinos, como la supuesta escatología consumada que presentan, a decir de Luke Johnson, citado por Carson y Moo (2008, p. 446), el problema de este tipo de acusaciones es que malinterpretan ciertos pasajes. Así, por ejemplo, Johnson destaca que los pasajes escatológicos como *Colosenses* 2:20-3:1-4 han sido mal interpretados y si bien su lenguaje es ligeramente distinto al que encontramos en *Romanos* 6:1-14, el pensamiento es prácticamente el mismo.

⁹ El canon Muratori en realidad un fragmento encontrado en el siglo XVIII en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Los estudiosos han llegado a la conclusión de que se trata de un manuscrito griego de finales del siglo II. Ver Perdomo (1998, p. 12).

Sin perjuicio de lo anterior, cabe resaltar que la crítica a la autoría paulina de *Efesios* y *Colosenses* no es unánime. Al respecto, N. T. Wright, uno de los mayores expertos sobre el apóstol Pablo, señala:

Para buena parte de la erudición protestante de los últimos cien años o más, *Efesios* ha sido considerada regularmente como pospaulino, y a *Colosenses* se le ha catalogado con frecuencia en la categoría “deuteropaulina”. Junto con mi maestro George Caird y otros estudiosos destacados de los que uno podría imaginar entre los de la literatura *convencional*, siempre tomamos ese juicio con sospecha. Cuanto más he leído las otras epístolas, tanto más *Efesios* y *Colosenses* me parecen absoluta y completamente paulinas. (Wright, 2020, p. 53).

Más adelante, abordando la autoría de *Efesios*, N. T. Wright agrega que: “Incluso si este texto es secundario, fue escrito por alguien que conocía muy bien la mente de Pablo y que se mantuvo cerca de esa mentalidad en muchos sentidos” (Wright, 2020, p. 196). Lo mismo puede decirse de la carta a los *Colosenses*. En efecto, con respecto a ella, Carson y Moo (2008) señalan que, a decir de algunos eruditos, no resulta importante determinar su paternidad literaria. Ello dado que hay consenso en que el autor era “como mínimo, un seguidor consagrado de Pablo, y en esta carta nos ofrece un punto de vista paulino” (Carson & Moo, 2008, p. 453). Es evidente que, si los contenidos de *Efesios* y *Colosenses* son perfectamente paulinos y fueron reconocidos en los primeros siglos como tales, la explicación más lógica es que el autor sea el apóstol Pablo.

En línea con todo lo anterior, existen razones suficientes para considerar la carta a los *Efesios* y la carta a los *Colosenses* como paulinas. Primero, porque dichas cartas afirman haber sido escritas por el apóstol Pablo. Segundo, como coinciden varios expertos, aun quienes rechazan la autoría paulina, reflejan el pensamiento del apóstol Pablo. Y, tercero, porque existe evidencia que, al menos desde el siglo II, ambos libros fueron considerados como paulinos en las primeras listas de textos autoritativos que se elaboraron en dicho siglo. Sin perjuicio de lo anterior, aun en el supuesto poco probable que dichas epístolas no hubiesen sido escritas directamente por el apóstol Pablo, se puede considerar *Efesios* y *Colosenses* dentro del grupo de textos para analizar el pensamiento paulino, dado que sea o no el apóstol directamente su autor, existen razones para considerar que reflejan con mucha fidelidad el pensamiento del apóstol Pablo.

Segunda carta a los Tesalonicenses

Los cuestionamientos a la autoría paulina de *Segunda de Tesalonicenses* surgieron durante el siglo XIX, consolidándose hacia fines del siglo XX. A este respecto, según Carson y Moo (2008),

los argumentos de C. Masson en 1957 y W. Trilling en 1972 fueron determinantes para que la erudición tienda a excluirlas del canon de las siete cartas paulinas aceptadas por la crítica de la moderna ortodoxia (Carson & Moo, 2008, p. 462). Las razones para cuestionar la autoría paulina de este texto se basan en su comparación con la primera de Tesalonicenses.

Por un lado, se arguye que dichos textos difieren en su escatología (doctrina sobre los últimos tiempos), por lo que no pueden haber sido escritos por el mismo autor. Esto tiene que ver, fundamentalmente, con el hecho de que diferirían con respecto a la inminencia o no de la segunda venida. En tanto que para *Primera de Tesalonicenses* la segunda venida parecería inminente, para *Segunda de Tesalonicenses* no.

Por otro lado, algunos se basan, más bien, en las similitudes entre ambos textos para descartar que hayan sido escritas por un mismo autor. En efecto, consideran que no tendría sentido que un mismo autor repita los temas en otra carta dirigida a una misma iglesia. En respuesta, según Carson y Moo (2008, p. 464), algunos, como Ellis, han planteado que las cartas se dirigieron a un público distinto de la iglesia de Tesalónica, pero sin dar argumentos que lleguen a convencer. En cualquier caso, sostienen dichos autores, las similitudes se han exagerado, dado que los paralelismos verbales exactos y paralelismos estructurales son pocos y se dan, básicamente, en la introducción y despedida. Esto, por cierto, más bien, cuando se trata de un mismo autor, no tendría nada de sorprendente. Además, quienes niegan la autoría paulina no han ofrecido, tampoco, una explicación convincente alternativa del origen del texto (Carson & Moo, 2008, p. 467).

Cabe mencionar que la autoría de *Segunda de Tesalonicenses* fue reconocida por los padres de la iglesia primitiva. En efecto, como señala Benware (1993, p. 175), además de la evidencia interna, la evidencia de los primeros padres de la iglesia no deja espacio para dudar que fue el apóstol Pablo quien escribió *Segunda de Tesalonicenses*. En esa misma línea, Carson y Moo (2008, p. 462) destacan que ninguna autoridad de la iglesia primitiva puso en cuestión la autoría paulina de *Segunda de Tesalonicenses*. Así, por ejemplo, destacan que dicha carta formó parte del canon paulino de Marción y del canon de Muratori, los cuales datan del segundo siglo.

En línea con el análisis precedente, aun cuando se han planteado dudas sobre la autoría paulina de *Segunda de Tesalonicenses*, no existen argumentos contundentes para rechazar la autoría paulina de un texto que se presenta a sí mismo con escrito por el apóstol Pablo y que fue reconocido como tal por los padres de la iglesia durante los primeros siglos de la historia del cristianismo.

Epístolas pastorales: Primera de Timoteo, Segunda de Timoteo y Tito

En contraste con el resto de las cartas consideradas tradicionalmente como paulinas, las cartas pastorales, como se les llama a *Primera de Timoteo, Segunda de Timoteo y Tito*, se distinguen por tener como destinatarios a una persona que ostentó algún liderazgo en su iglesia local. Los destinatarios de estas cartas, Timoteo y Tito, habían sido colaboradores muy cercanos del apóstol Pablo y, por el tiempo que el apóstol les dirigió estas cartas, habrían tenido cierta posición de liderazgo en las iglesias de Éfeso (Carson & Moo, 2008, p. 496) y Creta, respectivamente (Benware, 1993, p. 236). Cabe indicar que si bien la carta a Filemón también fue dirigida a un destinatario en específico (Filemón), éste no tuvo un liderazgo particular en su iglesia, como en cambio sí lo tuvieron Timoteo y Tito, quienes eran, además, colaboradores muy cercanos del apóstol Pablo, según se puede ver en el libro de *Hechos* y en algunas cartas del propio apóstol.

Como es usual en todo el corpus tradicionalmente considerado como paulino, el escritor de las cartas pastorales afirma ser el apóstol Pablo. No obstante, aduciendo diferencias de estilo, vocabulario y temas tratados en estas cartas con respecto al resto del corpus paulino, buena parte de la erudición actual cuestiona la autoría paulina de las pastorales e indica que fueron escritas por una persona que vivió en un tiempo muy posterior al de apóstol Pablo (Carson & Moo, 2008, p. 480).

Diferencias en temas teológicos y litúrgicos

Los cuestionamientos a la autoría paulina arguyen que las pastorales tienen enfoques teológicos distintos en cuanto a la eclesiología y el tema de las herejías (Carter, 2007, p. 22), así como en las referencias litúrgicas (Guthrie, 1956, p. 18).

Por un lado, respecto a la eclesiología, los críticos de la autoría paulina sostienen que las pastorales evidencian una jerarquía eclesial más acorde con la que había en el siglo segundo, dado que habla de obispos, en griego *ἐπισκοπή*, y *diáconos*, en griego *διακόνους* (1 Tm 3:1-2, 8-10). Este cuestionamiento, empero, es débil, dado que, en la carta a los Filipenses, cuya autoría paulina es aceptada por la mayoría de los académicos, el apóstol Pablo menciona a obispos y diáconos (Flp 1:1) usando las mismas palabras en griego (Carter, 2007, p. 23). Por otro lado, respecto a las herejías, los críticos de la autoría paulina señalan que las doctrinas heréticas que se confrontan en las pastorales son el gnosticismo del segundo siglo, por lo que el apóstol Pablo no pudo ser el autor

de ellas. En concreto, afirman que *Primera de Timoteo* enfrenta un gnosticismo ascético¹⁰, dado que la carta enfrenta la prohibición de casarse y la abstinencia de alimentos (1 Tm 4:3-4). No obstante, existen algunos problemas con esta afirmación, dado que, de acuerdo con Carter (2007, p. 24), dicho ascetismo había existido ya muchas décadas en Egipto y Judea durante el tiempo los apóstoles. Así, en realidad, *Primera de Timoteo* enfrenta una herejía de tiempos del apóstol Pablo.

Contrariamente al argumento sobre que los temas teológicos de las pastorales son distintos a los usualmente abordados por Pablo, autores como Earlie (sf, p. 159) han resaltado que los mayores conceptos teológicos de las cartas pastorales (Cristo entregó su vida para la redención de las personas, éstas son justificadas por la fe en él, etc.) son eminentemente paulinos y reconocidos por todos como tales. Por tanto, dado que quien escribió las cartas pastorales conocía perfectamente el pensamiento paulino, por lo que, ante la falta de pruebas que demuestren lo contrario, resulta más razonable concluir que hayan sido escritas por el propio Pablo.

Diferencias en vocabulario

Varios críticos de la autoría paulina concluyen que la mayor riqueza semántica de las pastorales con respecto al resto de corpus paulino pone en cuestión la autoría paulina. No obstante, Baum (2008, pp. 292-293), haciendo un análisis semántico, determina que, aunque el vocabulario de las cartas pastorales es mucho más variado que el del resto de las cartas consideradas tradicionalmente como paulinas, por lo general, las palabras distintivas de las cartas pastorales son comparativamente cercanos semánticos o sinónimos de las palabras empleados en el resto de las cartas atribuibles al apóstol Pablo. Por tanto, Baum concluye que la mayor riqueza semántica y regularidad sintáctica contenida en las epístolas pastorales podrían deberse a que quien escribió las pastorales podría haber dispuesto de más tiempo para escribirlas que el que tuvo el autor del resto de cartas paulinas. En ese orden de ideas, no existe razón para negar la autoría paulina de las pastorales sobre la base de su mayor riqueza semántica en comparación al resto de sus cartas.

Por su parte, en base a un estudio respecto a las diferencias lingüísticas entre las cartas pastorales y el resto de las cartas atribuidas al apóstol Pablo, Van Nes (2017, p. i) disputa la afirmación de que la diferencia idiomática requiere, forzosamente, un autor distinto¹¹. Asimismo,

¹⁰ Según Benware (1993, pp. 28-29), este gnosticismo promovía la eliminación de los apetitos y deseos del cuerpo.

¹¹ Usando métodos estadísticos, Van Nes evidencia que únicamente una de cada cinco de las singularidades lingüísticas presentes en las cartas a Timoteo difiere de forma significativa del resto de cartas paulinas (Van Nes, 2017, i).

este autor resalta que investigaciones lingüísticas recientes evidencian que factores como la edad, la emotividad, el tema abordado, y la naturaleza de la composición pueden explicar la diferenciación lingüística (Van Nes, 2017, p. 210). Así, Van Ness sostiene:

1. Existe una correlación significativa entre la diversidad léxica y la edad de una persona, según trabajos hechos por sociolingüistas (Van Nes, 2017, pp. 154-155). En ese sentido, la mayor riqueza léxica de las cartas pastorales en comparación con el resto del corpus paulino podría explicarse por la mayor que edad que habría tenido el autor del primer grupo de cartas.
2. El vocabulario relativamente rico de *Primera de Timoteo* y *Segunda de Timoteo* se habría derivado de una fuente relajada. Van Nes (2017, p. 154), basándose en el modelo de James Bradac¹², explica cómo la diversidad léxica de un comunicador está inversamente asociada con su ansiedad. Esta conclusión es compatible con los hallazgos de Baum, respecto a que la riqueza semántica y regularidad sintáctica de las cartas pastorales evidenciarían que su autor habría dispuesto de más tiempo para redactarlas, en comparación con el autor del resto del corpus paulino, dado que al disponer de más tiempo resulta esperable que el autor no esté sometido al estrés que generaría el redactar con premura.
3. Las elecciones léxicas están definidas por el grado de familiaridad del autor con el tema que aborda. Van Nes apoya esta conclusión basándose en un estudio de Guoxing Yu¹³, quien aborda la diversidad léxica en las escrituras y expresiones orales, y agrega que si bien es complejo saber los temas con los que el apóstol Pablo tenía mayor grado de familiaridad, lo concluyente es que la mayor riqueza léxica de un escrito respecto a otros no exige la existencia de distintos autores.
4. La mayor diversidad léxica y complejidad sintáctica pueden estar explicadas por la composición escrita en lugar de la composición de carácter oral. Sobre la base de los trabajos de Baum, y Koch y Oesterreicher¹⁴, Van Nes (2017, pp. 157-159) señala que los

¹² James Bradac, "Language Attitudes and Impression Formation," in *H. Giles and W. P. Robinson (eds.), Handbook of Language and Social Psychology* (Chicester: Wiley, 1990).

¹³ Guoxing Yu, "Lexical Diversity in Writing and Speaking Task Performances", *Applied Linguistic* 31, no. 2 (2009): 236- 259.

¹⁴ Peter Koch and Wukf Oesterreicher, "Schriftlichkeit und Sprache," in *H. Günther and O. Ludwig (eds.), Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung* (HSK 10.1; Berlin/New York: de Gruyter, 1994), 591).

escritos que se derivan de composiciones orales (dictadas para ser escritas), por lo general, presentan menor diversidad léxica que aquellos escritos que no. Asimismo, Van Nes (2017, p. 159) señala que, en contraste con gran parte del corpus paulino, las dos cartas a Timoteo no parecen haber sido dictadas. En esa línea, esto podría explicar la mayor diversidad léxica de dichas cartas pastorales con respecto al resto de cartas paulinas, sin necesidad de explicar dicha diferencia por la existencia de distintos autores.

En consecuencia, no existen argumentos para rechazar la autoría paulina de las cartas pastorales (especialmente cuando la evidencia interna indica lo contrario; es decir que dichas cartas fueron escritas por el apóstol Pablo) sobre la base de la mayor riqueza del vocabulario de estas cartas con respecto a las demás cartas paulinas, dado que dicha mayor riqueza no requiere que las cartas hayan sido escritas por distintos autores, sino que pueden ser explicadas por otros factores.

Diferencias en estilo

Muchos eruditos rechazan la autoría paulina de las cartas pastorales arguyendo que existen diferencias de estilo con respecto al resto de cartas paulinas lo que exigiría dichas cartas hayan sido escritas por otra persona. Los análisis de estilo ponen atención en los *hápax*; es decir, en aquellas palabras que aparecen por única vez en una carta, mas no en ninguna otra. Así, el número supuestamente alto de *hápax* (300 palabras nuevas de un total de 900) se ha usado como argumento para rechazar la autoría paulina de las epístolas pastorales (Guthrie, 1956, 12), pese a que las propias cartas reclaman ser escritas por Pablo.

Por un lado, Guthrie (1956, p. 12) cuestiona las objeciones de estilo porque asumen erradamente que es factible definir el vocabulario del apóstol Pablo sobre la base de las diez cartas no pastorales. En esa línea, por su parte, N. T. Wright (2020, p. 53) destaca que el corpus paulino es muy pequeño, en contraste con las obras de Platón o Filón, para poder establecer criterios estilísticos adecuados que permitan cuestionar la autoría paulina. Earle (p. 158), por su parte, destaca que para definir cuestiones de autoría sobre la base de elementos estilísticos y léxicos se requeriría por lo menos 10,000 palabras, lo que está muy por encima de la extensión de las epístolas pastorales. De otro lado, los análisis de estilo realizados a las cartas pastorales asumen que un escritor sería incapaz de variar su vocabulario de un escrito a otro, lo que no se respalda con la evidencia. En efecto, contra este argumento, Guthrie (1956, p. 7) señala que cuando Cicerón aborda

temas de oratoria, sus escritos tienen 4 hápax por página; pero cuando aborda temas filosóficos, sus escritos llegan a tener 25 hápax por página.

En consecuencia, no existen argumentos suficientes para rechazar la autoría paulina de las cartas pastorales sobre la base de cuestiones estilísticas, especialmente cuando la evidencia interna indica lo contrario; es decir que dichas cartas fueron escritas por el apóstol Pablo.

La alternativa de la pseudoepigrafía

Quienes descartan la autoría paulina suelen proponer que las cartas pastorales son pseudoepigrafías. La pseudoepigrafía consistía en publicar una obra y atribuírsela a una figura del pasado. Esta práctica literaria era muy común en la antigüedad, tanto entre griegos como judíos, aunque con algunas diferencias. Según Bruce *et al.* (2003, p. 1272), mientras la práctica griega atribuía obras anónimas a algún autor prestigioso del pasado; la práctica judía elaboraba textos pseudoepigráficos sobre la base de escritos canónicos. Esta última práctica fue también más común entre los cristianos.

Pese a lo anterior, la alternativa a la autoría paulina basada en pseudoepígrafes enfrenta serias objeciones, como se expone a continuación.

Primero, como resaltan Bruce *et al.* (2003, pp. 1272-1273), la pseudoepigrafía no era considerada una práctica inocua entre los cristianos debido a que planteaba graves dificultades de índole psicológico y moral. En esa línea, Carson y Moo (2008, p. 280) señalan que es difícil creer que un miembro de la iglesia del tiempo del Nuevo Testamento redacte una carta, se la atribuya un apóstol y, pese a ello, sea bien recibido¹⁵.

Segundo, resulta muy difícil sostener que un texto pseudoepigráfico pueda haber sido aceptado dentro del canon del Nuevo Testamento. Ello porque, como lo destaca F. F. Bruce (1988, pp. 260-267), la autoridad apostólica fue un criterio principal a fin de establecer el canon neotestamentario¹⁶. Dicho criterio implicaba que el autor debía ser algún apóstol o un discípulo de un apóstol. Esto, asimismo, descarta la hipótesis de que las cartas pastorales son pseudoepígrafes

¹⁵ Carson y Moo rechazan esta idea de Percy Harrison (The Problem of the Pastoral Epistles (Londres: Oxford University Press, 1921)), señalando, además, que dicho autor no brinda prueba alguna de esta presumida práctica.

¹⁶ F. Bruce (1988, p. 260) señala que: “Puesto que Jesús no dejó personalmente nada por escrito, los escritos con mayor autoridad al alcance de la Iglesia eran aquellos que procedían de sus apóstoles. Entre sus apóstoles, ninguno fue más activo a la hora de escribir (y de otras cosas) que Pablo”. Por su parte, Pelikan (2008, p. 148) destaca que las más antiguas composiciones cristianas parecen haber sido las cartas del apóstol Pablo.

redactados en el siglo II porque, de ser el caso, su autor no hubiera podido ser un discípulo del apóstol Pablo y, en dicho escenario, hubiesen sido rechazadas como escritos canónicos (Bruce, 1988, p. 263).

En consecuencia, no existen argumentos suficientemente sólidos para considerar las cartas pastorales como escritos pseudoepígrafes, dado que dicha práctica no era inocua para la iglesia primitiva y, por tanto, no hubiera sido posible considerarlas como parte del canon del Nuevo Testamento. La iglesia de los primeros siglos las hubiera rechazado. En ese sentido, no existe razón para rechazar la propia evidencia interna de las cartas pastorales, las que apuntan al apóstol Pablo como su autor.

Conclusión sobre la autoría paulina

Para efectos de esta investigación, se han considerado las trece (13) cartas o epístolas (es decir, *Romanos*, *Gálatas*, *Primera de Corintios*, *Segunda de Corintios*, *Primera de Tesalonicenses*, *Filipenses*, *Filemón*, *Segunda de Tesalonicenses*, *Colosenses*, *Efesios*, *Primera de Timoteo*, *Segunda de Timoteo* y *Tito*) para analizar el pensamiento del apóstol Pablo. Esto debido a que existen buenas razones para considerarlas escritas directamente por el apóstol Pablo o, en su defecto, reflejan con bastante cercanía y fidelidad su pensamiento.

Tabla 1:

Resumen: relación de cartas y estatus de atribución a su autoría paulina

Epístolas	Autoría paulina	Considerado para el análisis
<i>Romanos</i> <i>Primera de Corintios</i> <i>Segunda de Corintios</i> <i>Gálatas</i> <i>Primera de Tesalonicenses</i> <i>Filipenses</i> <i>Filemón</i>	Consenso general sobre la autoría paulina.	Sí
<i>Efesios</i>	Se puede considerar de autoría directa del apóstol Pablo: i) las epístolas mismas proclaman ser escritas por el apóstol Pablo; ii) existen temas teológicos	

<i>Colosenses</i>	similares a los abordados en cartas reconocidas como paulinas; iii) los temas teológicos con aparente énfasis distintos a las cartas reconocidas como paulinas reflejan, no obstante, un pensamiento completamente paulino; iv) los argumentos para negar la autoría paulina de textos que indican haber sido escritos por él no son contundentes; y v) los textos fueron reconocidos como paulinos por los padres de la iglesia durante los primeros siglos.	Sí
<i>Segunda de Tesalonicenses</i>	Se puede considerar de autoría directa del apóstol Pablo: i) las epístolas mismas proclaman ser escritas por el apóstol Pablo; ii) los argumentos para negar la autoría paulina de un texto que indica haber sido escrito por él no son contundentes; y ii) el texto fue reconocido como paulino por los padres de la iglesia durante los primeros siglos.	Sí
<i>Primera de Timoteo</i> <i>Segunda de Timoteo</i> <i>Tito</i>	Se puede considerar de autoría directa del apóstol Pablo: i) las epístolas mismas proclaman ser escritas por el apóstol Pablo; ii) las diferencias en cuanto a vocabulario y estilo con respecto al resto del corpus paulino pueden ser explicadas por la edad del autor y su estado emocional, así como por la composición escrita en lugar de oral o dictada; iii) las supuestas diferencias temas teológicos no existe realmente; iv) la pseudoepigrafía no constituye una alternativa a la autoría paulina, dado que esta hubiera sido rechazada por la iglesia primitiva, haciendo, asimismo, difícil su aceptación dentro del canon; y v) existe consenso que quien lo escribió debía ser, al menos, alguien que conocía perfectamente el pensamiento paulino, por lo que, ante la falta de pruebas que demuestren lo contrario, resulta más razonable que hayan sido escritas por el propio Pablo.	Sí

<i>Hebreos</i>	Consenso general niega la autoría paulina: i) el texto no indica haber sido escrito por el apóstol Pablo, lo que, en contraste, es característico de otros textos atribuidos al apóstol Pablo; y ii) las cuestiones de estilo son marcadamente distintas al resto de textos atribuidos al apóstol Pablo.	No
----------------	--	----

Capítulo 2: Analítica del concepto de Autoridad y de Voluntad en Pablo

2.1 Analítica del concepto Autoridad

2.1.1 Antecedentes: herencia judía

De acuerdo con Fricke *et al.* (2003, p. 9), todo sistema ético requiere el establecimiento de una autoridad, la cual orienta los valores morales, sociales y espirituales, y establece las normas para determinar entre lo bueno y lo malo de la conducta humana.

En esa línea, se puede afirmar que, desde los tiempos del antiguo testamento, el pueblo judío, del que nace la herencia cristiana, desarrolla sus valores éticos basados en las Escrituras. La Torá, como se conoce al conjunto de los primeros cinco libros del Antiguo Testamento, significa Ley o Instrucción. Toda ley, intrínsecamente, revela la perspectiva ética que la sustenta. En el caso del pueblo judío revelaba valores y virtudes como la honestidad (no robarás), la caridad (el cuidado por las viudas, el huérfano y el extranjero), la veracidad (no mentirás), etc.

Además, el pueblo judío tenía personas con cargos de autoridad religiosa dentro de su comunidad. Por ejemplo, los sacerdotes tenían, como es común en la historia de las religiones, una función especial para los asuntos sagrados entre el pueblo y Dios. Según el relato bíblico, Moisés instituye el sacerdocio de una casta especial, los levitas, quienes actuaban en nombre de todo el pueblo (Roper, 2013, p. 2187). En particular, en la persona de Aaron, hermano de Moisés, recae la función de sumo sacerdote, siendo el sacerdote con mayor autoridad. Desde Moisés hasta los tiempos de Jesús, el sumo sacerdote fue la máxima autoridad religiosa para el pueblo judío, incluso bajo el dominio de distintos imperios (e.g. babilónico, persa, griego y romano).

Durante el sometimiento judío bajo los persas (siglo VI a.C.), éstos habían concedido a los judíos el derecho de juzgar sus propios litigios (Roper, 2013, p. 2240). Los judíos eran juzgados por el sanedrín (palabra derivada del griego *συνέδριον*, que significaba consejo) el cual era como el “tribunal supremo” judío (Benware, 1993, p. 35). Esta institución había subsistido durante el periodo griego y romano, permanecido hasta los tiempos de Jesús. El gran sanedrín era presidido por el sumo sacerdote y, por tanto, éste era la persona con mayor autoridad religiosa entre el pueblo judío durante ese periodo.

La cosmovisión hebrea tuvo la mayor influencia en el pensamiento cristiano. La herencia judía proveyó el trasfondo inmediato para el surgimiento de Cristo y sus discípulos

(Deiros 2005, p. 41). Dado que los primeros cristianos surgieron de entre los judíos, como fue el caso del apóstol Pablo, y, por tanto, llevaron consigo el legado religioso judío (de hecho, para el apóstol Pablo el cristianismo era una continuación del judaísmo), pero lo hicieron con algunos cambios importantes en materia de autoridad.

En cuanto a los textos escritos, los valores cristianos se basaron en las Escrituras conocidas por el pueblo judío y en las enseñanzas de Jesús y sus apóstoles. Estas enseñanzas descansaban, a su vez, en los valores éticos de raíces judías.

La trasmisión de las enseñanzas de la Tanaj de los judíos (el Antiguo Testamento para los cristianos) fue fundamental para la iglesia del primer siglo. Para los cristianos, las enseñanzas de Jesús y sus apóstoles no significaron un rompimiento con las enseñanzas judías contenidas en la Tanaj, sino una continuación de ellas. Esto se evidencia, por ejemplo, en que el Nuevo Testamento hace referencia a varios pasajes y versículos del Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, los Evangelios citan entre 20 y 53 pasajes o versículos del primer testamento (Benware, 1993, p. 44), ello, sin mencionar a una serie de principios contenidos de enseñanzas judías. Por su parte, según un análisis hecho por Kostenberger (2014), el apóstol Pablo cita en un total de 111 versículos del Antiguo Testamento. Así, en *Romanos* hace referencia a 60 versículos; en *Primera de Corintios*, 17 versículos; en *Segunda de Corintios*, 10 versículos; en *Gálatas*, 11 versículos; en *Efesios*, 10 versículos; en *Primera de Timoteo*, 1 versículo; en *Segunda de Timoteo*, 2 versículos.

En el caso particular del apóstol Pablo, el autor con el mayor número de misivas que componen el Nuevo Testamento, no solo se limita a enseñanzas teológicas o doctrinales, sino también, según señala Yarbrough (1996, p. 596), aborda principios y preceptos que regulan el comportamiento práctico, tanto individual como social; es decir, los principios éticos que debe seguir todo creyente. De acuerdo con dicho autor, por un lado, el apóstol Pablo toma como precedente el Antiguo Testamento e impone imperativos éticos basados en el carácter de Dios, cuando dice, por ejemplo, “Imitad, por tanto, a Dios, como hijos queridísimos, y caminad en el amor” (Ef. 5:1, Biblia de Navarra). Por otro lado, toma como modelo a Cristo, al expresar, por ejemplo, “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús” (Flp. 2:5, Biblia de Navarra). Así, señala Yarbrough, la vida ética del creyente debe basarse en lo que Dios ha hecho por él a través de Cristo, siendo el amor al prójimo o la caridad la virtud suprema, como en la ética Jesús (Yarbrough, 1996, p. 596).

2.1.2 La autoridad para el apóstol Pablo y los creyentes de su época

Según el libro de los Hechos, los primeros creyentes “Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones” (Hch. 2:42, Biblia de Jerusalén). Así, los apóstoles tenían la más alta autoridad entre las personas que conformaban la iglesia, lo que se conoce como autoridad apostólica.

El término apóstol, en griego, *Ἀπόστολος*, significa enviado. Precisamente la autoridad de los apóstoles estaba estrechamente ligada a que eran vistos como enviados de Jesús y que, por tanto, proclamaban el evangelio y las enseñanzas de su maestro. Al cabo de algún tiempo, además, se fue conformando cierta autoridad en las iglesias locales. Así, por ejemplo, en cartas del apóstol Pablo como *Filipenses* (Flp. 1:11) y *Timoteo* (Tt. 3:1-2), el apóstol hace referencia a los obispos o ancianos (ἐπισκοπή) dentro de la iglesia. Los apóstoles y demás líderes se constituían en maestros espirituales de los creyentes y, por tanto, ejercían autoridad sobre ellos.

Así, la iglesia del primer siglo tenía como su fuente de autoridad, y por tanto como la base de sus valores y principios, a las enseñanzas de Jesús y las Escrituras y, en consecuencia, la autoridad de cualquier líder de la iglesia no podía ser reconocida ni ejercida con desapego a ellas. Una muestra de ello era que, en varios pasajes del Nuevo Testamento, sus autores advierten que se debe rechazar a falsos maestros y falsas enseñanzas, como lo hacen, por ejemplo, Juan (1 Jn. 4:1-4; 2 Jn. 7-9), Pedro (2 P. 2:1-3), Judas (Jds. 3-13) y el propio apóstol Pablo. En *Gálatas*, el apóstol Pablo advierte "Pero aun cuando nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciara un evangelio distinto del que os hemos anunciado, ¡sea anatema!" (Ga. 1:8, Biblia de Jerusalén). El propio apóstol Pablo sujeta su autoridad al evangelio y enseñanzas de Jesús al decir “*aun cuando nosotros mismos*”.

En ese orden de ideas, la autoridad que ejercían apóstoles y ancianos en la iglesia primitiva tenía un lugar especial en la vida de los creyentes. Así, dentro del ámbito eclesial, entonces, resulta relevante el concepto de autoridad espiritual del apóstol u obispo de la iglesia y cómo ella era ejercida.

Nee (1978) discute la importancia de la autoridad y sumisión dentro de la iglesia, así como el reconocimiento de la autoridad delegada, señalando, específicamente, la importancia de las credenciales que deben tener quienes están a cargo de ejercer autoridad dentro de la iglesia. El sometimiento a la autoridad se da en distintas esferas: entre líderes de la iglesia y sus miembros, en el hogar (padres e hijos), amos y esclavos (en tiempos de esclavitud) gobernadores, entre otras.

Así, por ejemplo, en la vida práctica del creyente católico, según Sarmiento (2000), la enseñanza de la Iglesia de hoy, a través del magisterio, tiene carácter vinculante para las conciencias, y va más allá de las normas trascendentales, al punto de determinar lo que se debe hacer desde el punto de vista «categorial», es decir, respecto de contenidos morales concretos.

De otro lado, como el mismo libro de *Hechos* y los evangelios atestiguan, la iglesia primitiva, como la iglesia de cualquier época, estaba circunscrita dentro de una sociedad que tenía sus propias autoridades. Como es natural, había una autoridad política a la que el creyente no era ajeno. Así, por ejemplo, en tiempos de Jesús, sus seguidores no solo estaban bajo la máxima autoridad religiosa, representada por Caifás, el sumo sacerdote; sino bajo las autoridades civiles, representadas por Pilatos, gobernador de Roma en Judea y Samaria, y por Herodes Antipas, rey judío sometido al yugo romano que gobernada las provincias de Perea y Galilea. Así, si bien el poder político se personificó en el César, la sociedad romana distribuyó el poder en distintas instituciones y cargos, llegando a crear cierto orden estatal (Mayordomo 2016, p. 222).

En esa línea, en tiempos del apóstol Pablo, si bien los creyentes reconocían la autoridad que tenían los apóstoles y ancianos, no ignoraban la autoridad civil. Para el cristiano del primer siglo, reconocer la autoridad civil era parte importante de su testimonio. Así, como destaca Ferrando (1969), analizando el capítulo 13 de la carta a los *Romanos* escrita por el apóstol Pablo, para un creyente, el respeto y la obediencia eran deberes de conciencia y el estar sometido a una autoridad, aunque desconozca la verdadera religión, era una posibilidad entre los designios de Dios. Según el autor, un cristiano sólo deja de obedecer a sus autoridades cuando ellas pidan para sí lo que pertenece exclusivamente a Dios (Ferrando, 1969, p. 138). En ese caso, y solo en él, su resistencia será rotunda y decidida. Analizando el mismo capítulo de *Romanos* escrito por el apóstol Pablo, Mikalonis (2017, p. 57) señala que la interpretación de Santo Tomás de Aquino es que todo poder, a excepción del poder divino, es limitado debido a cuestiones metafísicas. En otras palabras, afirma que no existe poder humano, de ninguna clase que sea absoluto.

Cabe indicar que, durante el primer siglo, el pensamiento grecorromano, el cual caracterizaba el mundo gentil en el que el apóstol Pablo llevó a cabo su ministerio, tenía principalmente dos términos en latín que hacían referencia al concepto de autoridad, *auctoritas* y *potestas*, pero presentaban algunas diferencias. El término *auctoritas* hacía referencia a la autoridad que tiene la persona que la ostenta que proviene del reconocimiento, debido a sus cualidades o virtudes, que tenía entre los demás (fuerza moral). En cambio, el término *potestas* se relacionaba

más con el poder y la fuerza que tenía la persona que ostentaba la autoridad (poder fáctico). Según Morales (2020, p. 340):

La principal diferencia entre ambos términos es que la autoridad se relaciona más bien con el concepto de guía, de un ser humano que por sus cualidades y virtudes destaca y el resto lo considera como una especie de guía espiritual, mientras que la potestad surge cuando el poder es establecido por los propios seres humanos con el fin de jerarquizar y conducir una determinada sociedad; poder que no se define por las cualidades sino por la fuerza y el liderazgo (Morales, 2020, p. 340).

Según Casinos, la *auctoritas* se ve “como una prerrogativa de ciertos sujetos basada en el carisma y en el prestigio personal; una ética pública que la comunidad reconocerá como superior guía”. (Casinos, 1999, p. 89). Así, mientras la *potestas* constituye el poder establecido por los hombres para la conducción de la sociedad, que se caracteriza por ostentar la fuerza y coacción; la *auctoritas*, propiamente dicha, trasciende al ciudadano y la persona común, y está por encima de los acontecimientos humanos y se vincula con la religión (Casinos, 1999, p. 89).

En esa línea, para los cristianos del primer siglo, cuya iglesia tenía una estructura poco jerarquizada, la autoridad de los apóstoles y líderes dentro de ella debió estar asociada más al término en latín *auctoritas*; mientras que la autoridad del poder civil debía estarlo relacionada al término *potestas*.

En el Nuevo Testamento la palabra griega normalmente asociada al término autoridad es *exousia* (ἐξουσία) (e.g. Rm. 9:21; 13:1-3; 1 Co. 6:12; 7:4; 7:37; 8:9; 9:4-6, 12, 18; 11:10; 15:24; 2 Co. 10:8; 13:10; Ef. 1:21; 2:2; 3:10; 6:12; Col. 1:13, 16; 2:10, 15; 3:9; Tt. 3:1). Por lo general, de acuerdo con Proctor esta palabra es traducida al español como “autoridad” o “poder” (en el sentido de *potestas*) y se emplea para referirse a diferentes cosas (Proctor, 2006, p. 69). Por ejemplo, puede indicar *poder* de perdonar pecados (Lc. 5:24), *poder* sobre los espíritus inmundos (Mr. 6:7), *poder* de hacerse hijos de Dios (Jn. 1:12), *poder* de la autoridad civil (Jn. 19:10; Rm. 13:1-3), estar bajo *dominio* de algo (1 Co. 6:12), o *derecho* a comer y beber (1 Co. 9:4), *autoridad* de Jesús para enseñar (Mt. 7:29).

Según Hamstra Jr (1996, p. 45), la palabra *exousia* (ἐξουσία) funciona en al menos cuatro maneras. Primero, como la libertad de decidir o el derecho a actuar sin obstáculos (Rm. 9:21; Hch. 1:7; 1 Co. 8:9, 9:18; Jn. 1:12;), por lo que esta forma de entender la autoridad es distinta del poder y se refiere especialmente a una prerrogativa. Segundo, como poder, habilidad o capacidad para completar una acción (Mt. 9:6-8; Mc. 6:7; Lc. 10:19; Hch. 8:19; 26:18). Tercero, como referencia

a la autoridad delegada en forma de garantía, licencia o autorización para realizar (Mt. 21:23; Jn. 10:18; Hch. 26:12; 2 Co. 10:8). Cuarto, como la esfera en la que se ejerce la autoridad establecida por Dios, como el gobierno civil (Lc. 20:20; 23:7; Rm. 13:1; Col. 1:13; Ef. 1:21; Tt. 3:1) (Hamstra Jr., 1996, p. 45). En línea con lo anterior, se evidencia que, de alguna u otra manera, estas funciones que adquiere la palabra *exousia* (ἐξουσία) están presentes, tanto en quien ejerce la autoridad como en quien debe acatarla.

Curle (2013, pp. 111-112), discutiendo de dónde viene la autoridad para los cristianos, destaca la afirmación de Jesús "Me ha sido dado todo poder (ἐξουσία) el cielo y en la tierra" (Mt. 28:18), tiene implicaciones en cómo los líderes deben ejercer la autoridad. Primero, implica que todas las demás autoridades son delegadas. Segundo, la autoridad de Jesús opera a través del servicio, lo que amplía nuestra percepción sobre la autoridad. Tercero, si abusamos de la autoridad de Dios, abusamos de Dios mismo. Cuarto, Jesús usa la autoridad a través de la creación y la creatividad, dado que es "el que inicia y consuma la fe" (Hb. 12:2, Biblia de Jerusalén), lo cual, no obstante, no debe malinterpretarse como poder, entendido como la *capacidad de actuar o producir un efecto* ni el *ejercicio de control continuo sobre alguien o algo*. Es decir, no debemos entender la autoridad como una dominación autocrática *top-down*, sino más allá de la relación amo-sirviente (Curle, 2013, pp. 111-112).

Dentro del pensamiento cristiano, lo anterior es fundamental porque implica que el ejercicio de la autoridad no puede ignorar que Dios ostenta toda autoridad y que ella debe ejercerse como un servicio hacia los demás y, por lo tanto, no puede ejercerse como una imposición que ignore a la persona sobre la cual se la ejerce.

En con lo anterior, Curle (2013, p. 114) agrega que, solo cuando la autoridad de *jure*, es decir, reconocida jurídicamente, se reconoce desde el *botton-up* en forma de sumisión activa y participativa, se produce la autoridad legítima. Así, a menos que la persona sujeta a la autoridad la acepte, no existe autoridad de *facto*. En dicho caso, la autoridad de *jure* puede existir, pero para ejercerla, sería necesaria la fuerza, y una vez que se use la fuerza, se puede argumentar que la autoridad ya no es legítima, sino coercitiva Curle (2013, p. 114). En consecuencia, si bien puede haber autoridad de *jure*, no siempre hay autoridad efectiva (de *facto*). Así, cualquier intento de inducir la autoridad *top-down* anula su legitimidad y conlleva a un uso coercitivo del poder, ya sea por medios físicos, emocionales o financieros, a fin de inducir a sobre quien se la ejerce siga una determinada línea de pensamiento (Curle, 2013, pp. 115-116).

2.2 Analítica del concepto Voluntad

2.2.1 Aspectos generales

Es importante entender no solo el concepto de autoridad del apóstol Pablo, sino también cómo él entendía su ejercicio; en particular, el papel que juega la voluntad en el sometimiento a la autoridad y cómo la autoridad debía ejercerse y qué valores estaban asociados a ese ejercicio.

Al respecto, para Aristóteles, el gran filósofo griego, la voluntariedad se conformaba no con el deseo (επιθυμία), sino con la razón (λόγος):

Pero si, como hemos dicho, es necesario que lo voluntario sea una acción conforme a alguna de estas tres cosas -al deseo, a la elección o al pensamiento- y no lo sea con respecto a ninguna de las dos primeras, nos resta la alternativa de que lo voluntario consista en obrar de acuerdo con alguna clase de pensamiento (Aristóteles, 1985, p. 451).

Cabe resaltar, no obstante, que si bien Aristóteles no excluye el deseo (Ορεξις) dentro del proceso del acto voluntario, lo encauza racionalmente, de manera que el acto voluntario termina siendo una praxis racional. Así, según García Ninet (2008), para Aristóteles, el principio de la acción (Πραξις) es la elección (Προαιρεσις); el de la elección es el deseo (Ορεξις) y la razón (Λογος) orientada a un fin (García Ninet, 2008, p. 22). Así, para el filósofo griego, la elección (προαιρεσις) “se presenta como un acto voluntario generado por un deseo encauzado racionalmente” (García Ninet, 2008, p. 23). Por tanto, el acto voluntario termina siendo eminentemente racional. De acuerdo con García Ninet:

junto a este planteamiento de carácter general en el que la προαιρεσις se presenta como un acto voluntario generado por un deseo encauzado racionalmente, Aristóteles, posiblemente con la finalidad de resaltar la íntima conexión entre la προαιρεσις, la ορεξις y el νοϋς, llega a definir la προαιρεσις como "inteligencia deseosa o deseo inteligente" (EN 1139b 4-5) (García Ninet, 2008, p. 23).

El predominio de la razón en el acto voluntario era también compartido por Platón, maestro y antecesor de Aristóteles. Aunque no desarrolló el concepto de voluntad de forma exhaustiva, para Platón tomar elecciones voluntarias implicaba elegir lo que la razón daba por bueno.

Entonces, en esa línea, el acto voluntario de sometimiento a la autoridad básicamente involucrará elementos racionales. En términos aristotélicos se podría pensar que el individuo razona que debe obediencia a la autoridad y decide obedecerla como un acto voluntario. De ser el caso, el acto de sometimiento por parte del individuo parece hacerse a costa de su libertad. Esto,

sin embargo, requiere entender la relación entre voluntad y libertad. O, dicho de otro modo, entender el papel de la libertad en el acto voluntario.

No obstante, cabe mencionar que el análisis entre la voluntad y la libertad no llega a ser completamente desarrollado por Aristóteles. Según Reale (2007), si bien dicho filósofo pudo entrever, mejor que nadie antes, que hay una realidad en las personas de lo que depende que sean buenas o malas que no constituye un mero deseo irracional, pero tampoco la razón pura, dicha realidad desconocida “escapó a su control y el filósofo no consiguió determinarla” (Reale, 2007, p. 112). Esta realidad, que tiene que ver con la voluntad y el libre albedrío no pudo, de acuerdo con Reale, ser determinada ni por Aristóteles ni por ningún filósofo griego y que el “*hombre occidental solo llegará a entender qué son la voluntad y el libre albedrío gracias al cristianismo*” (Reale, 2007, p. 112).

Respecto a estas limitaciones del pensamiento aristotélico para entender la libertad en el proceso deliberativo del acto voluntario, Kuri (2012, p. 30) señala que:

La teoría aristotélica de la elección, concebida como una decisión del querer consecutiva a una deliberación racional, estaba notablemente elaborada, pero la realidad es que Aristóteles no habla en ella ni de libertad ni de libre albedrío... En los pensadores cristianos, por el contrario (Padres de la Iglesia y filósofos medievales que habían prestado suma atención a estos análisis recogiendo sus conclusiones), la idea de libertad pasa inmediatamente al primer plano (Kuri, 2012, p. 30).

Por tanto, con el cristianismo, se pone en relieve la importancia del acto voluntario libre. En las secciones siguientes se verá cómo la libertad juega un papel fundamental en el ejercicio del acto voluntario dentro del pensamiento paulino.

2.2.2 Perspectiva bíblica y paulina sobre la voluntad

De acuerdo con lo que sostiene Atkinson y Field (1995, 1012), la Biblia presenta una visión unificada del agente humano, sin separar de forma radical el intelecto, la voluntad y la emoción. Así, por ejemplo, hace uso común de *corazón* y *mente* como categorías superpuestas y subraya que toda la persona es la que se relaciona con el mundo, otras personas y Dios (Atkinson & Field, 1995, 1012).

Por el contrario, un modelo que considera por un lado el intelecto (conciencia) y por el otro la voluntad (elección) refuerza la separación de la voluntad de la razón y el afecto, haciendo, por tanto, la deliberación un acto puramente racional. Bajo este modelo se suele considerar que la

libertad en la acción es únicamente una función de la voluntad, lo que implica que la defensa de la "libertad de la voluntad" equivale, en la práctica, a una defensa de la libertad de ser irracional (Atkinson & Field, 1995, p. 1012). Entonces, obedecer implica principalmente someter nuestra razón a la autoridad. Esta forma de pensar coincide, de alguna manera, con el pensamiento aristotélico, para quien, como se señaló previamente, el acto voluntario termina siendo eminentemente racional.

Una forma incluso más radical de dicho pensamiento ha caracterizado el pensamiento moral de gran parte del siglo XX. Atkinson y Field (1995, p. 1013) llaman a esto una “*psique escindida*” que ha calado profundamente en el pensamiento filosófico occidental, al cual contribuyó Immanuel Kant, quien, al redefinir la voluntad con la racionalidad, la separó *más* del deseo y el afecto. Así, según estos autores, dicha forma de pensar contrasta con la doctrina de la voluntad que se encuentra en la Biblia, y en pensadores cristianos como Agustín y Tomás de Aquino.

En efecto, en su obra *Crítica de la Razón Práctica*, Kant desarrolla una ética universal y autónoma, que surge de la razón a priori. Es universal, en tanto es aplicable a todo ser que posea razón y voluntad (Kant, 2018, p. 119), y es autónoma en tanto no admite por norma alguna que sea formulada por otro que no sea el sujeto (i.e. heterónoma). Aunque cada sujeto determina autónomamente la norma que debe seguir, ésta, a través de la razón a priori, que es común a todo individuo, permite que se convierta en una norma universal y objetiva. Kant señala que dicha norma no puede ser una máxima basada en lo que el individuo desea o busca obtener, la cual se comprueba en la experiencia, sino una ley independiente del deseo del sujeto. En esa línea, sostiene que la voluntad libre debe ser determinada por la razón a priori, “al margen de cualesquiera condiciones empíricas” (Kant, 2018, p. 113). En tal sentido, de acuerdo con Kant, la voluntad libre se basa en la razón a priori, sin considerar los anhelos y querer de los sujetos que se verifican en la experiencia. El individuo no debe actuar en base a sus deseos, sino *conforme al deber*, es decir, actuar en concordancia con la ley moral, y *por el deber*, es decir, por respeto a la ley (Kant, 2018, p. 204). Así, la voluntad buena se basa en la razón y deja de lado los sentimientos o deseos.

En contraste con el pensamiento kantiano, en el Nuevo Testamento, según Harrison (2006, pp. 644-645), los verbos que principalmente se asocian con la voluntad son *zelō* (θέλω) y *boulomai* (βούλομαι), que significan desear o querer, según el contexto en el que se usen. De otro lado, el sustantivo *boulē* (βουλή) se usa muy rara vez como deliberación o designio. Por su parte, el verbo *krinō* (κρίνω) se usa en ciertos casos como decisión, juicio o designio. En su forma sustantiva,

zelēma (θελήμα) se usa principalmente respecto al deseo o querer de Dios, pero, en excepcionalmente, como, por ejemplo, en Efesios (Ef. 2:3), se emplea con respecto a la voluntad del hombre. (Harrison, 2006, pp. 644-645).

De acuerdo con Harrison (2006, pp. 644-645) el pasaje del Getsemaní narrado en Lucas (Lc. 22:42) resulta de particular relevancia, dado que declara la sumisión de Jesús a la voluntad del Padre (“Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya”, Biblia de Jerusalén) y constituye el sometimiento de la voluntad del creyente en Dios. Ello, sin embargo, señala Harrison, no implica una actitud pasiva del creyente, sino requiere que éste coopere activamente con los designios que Dios le ha revelado.

En línea con lo anterior, desde la perspectiva cristiana, según Atkinson y Field (1995, p. 1013), la voluntad humana puede definirse como “el conjunto de propósitos y deseos que moldean el carácter, las elecciones y las acciones de una persona”, y dado que dicha voluntad está moldeada por la comprensión de la mente humana de lo que es bueno, el intelecto forma parte de ella; así como, la emoción, porque la persona desea lo que quiere y se deleita cuando lo logra (Atkinson & Field, 1995, p. 1013).

En cuanto a la voluntad y la obediencia, desde la perspectiva cristiana, hacer la voluntad de Dios es un acto de obediencia que involucra a toda la persona. Según Deiros, la obediencia es la “sumisión práctica de la voluntad propia y ordenamiento de la conducta personal con referencia a lo que se considera es una autoridad debida” (Deiros, 2006, sp). Desde una perspectiva ética, la obediencia implica la conformidad con una ley moral universalmente válida, la cual, desde la perspectiva cristiana, es, a decir de Deiros, la conformidad con la voluntad de Dios, que es el bien absoluto al cual el ser humano debe sumisión. Cabe indicar que esto contrasta con el pensamiento de ético de Kant, no solo porque bajo él, el ser humano, ser racional, actúa conforme al deber y por el deber, no por coacción, sino porque la norma de comportamiento de cada individuo no admite que ésta sea formulada por otro que no sea el propio sujeto, sino que, a través de la razón a priori, encuentra el imperativo categórico que guía su conducta ética (Kant, 2018, pp. 95-96). Así, Dios no es el fundamento de la ética kantiana.

Volviendo a la ética paulina, un ejemplo de cómo la obediencia cristiana involucra a la totalidad de la persona lo encontramos en el evangelio de Mateo. En él, ante la pregunta de los fariseos respecto a cuál es el principal mandamiento de la Ley, Jesús respondió “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con todas tus fuerzas y con toda tu mente” (Lc.

10:27, Biblia de Navarra), citando un pasaje del Antiguo Testamento que se encuentra en Deuteronomio 6:5. La palabra entera (ὅλης) hace referencia a la totalidad del corazón (καρδίας), el alma (ψυχή), la fuerza (ισχύος), y la mente (διανοίας) del creyente. En esa misma línea, en la carta a los Colosenses observamos cómo el apóstol Pablo cierra dicha carta pidiendo que Dios actúe en la totalidad de la persona diciendo: “Que Él, Dios de la paz, os santifique plenamente, y que vuestro ser entero —espíritu, alma y cuerpo— se mantenga sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo” (1 Ts. 5:23, Biblia de Navarra). La palabra entero (ὅλόκληρον) hace referencia al espíritu (πνεῦμα), el alma (ψυχή) y el cuerpo (σῶμα).

2.2.3 Voluntad y libertad

En línea con lo anterior, tanto la obediencia humana a Dios como la obra de Dios en las personas involucran todos los aspectos de la persona. Cabe advertir, no obstante, que el apóstol Pablo, en cartas como Gálatas o Romanos, desarrolla un aspecto fundamental sobre la obediencia. Ella no significa únicamente que la persona *someta* su razonamiento (pensamientos y juicios) a la voluntad divina, lo cual podría, aparentemente, entenderse como obediencia, sino implica que *conforme* su voluntad a la de Dios. Esto requiere que tanto su razonamiento como sus deseos *cambien, se conformen*, a la voluntad de Dios. Así, no se trata únicamente de *hacer* lo que la voluntad de Dios indica sobre la base de lo racional, sino *desear* (y *querer*) que la voluntad de Dios sea cumplida. En consecuencia, cuando la persona obedece a Dios lo hace libremente porque la persona *razona y desea* libremente que la voluntad de Dios sea cumplida. Por tanto, desde la perspectiva cristiana, la obediencia se *ejecuta* no solo como un acto libre de la razón, sino también como un acto libre del deseo de la persona. De todas las áreas de la persona.

En esa línea, Villar (2000), analizando la obediencia dentro del pensamiento cristiano, señala que la autoridad no es una intromisión en la autonomía individual ni la obediencia a ella es una abdicación de la conciencia. Por el contrario, no implica una renuncia negativa, sino una afirmación de libertad eminentemente positiva: la asunción voluntaria del proyecto de Dios sobre la propia vida. Así, por tanto, la obediencia no limita a la libertad, sino promueve una libertad sostenida por el amor y que está al servicio del amor a Dios y de los demás. En su libro “Gálatas carta de la libertad cristiana”, Tenney (1973) señala que “la libertad no consiste en la habilidad de desobedecer a Dios impunemente, sino en la habilidad de obedecerle espontáneamente sin impedimento” (Tenney, 1973, p. 16).

En este respecto, resulta ilustrativo el breve ensayo de C. S. Lewis (2020, p. 1128) llamado *Tres clases de hombre*. Según Lewis, en el mundo se pueden encontrar tres tipos de personas. La primera, la que vive según su propio placer y bien, y viven según su propio interés. La segunda, la que reconoce algún tipo de demanda (autoridad) sobre ella, como la voluntad de Dios, el imperativo categórico o el bien de la sociedad, y, por tanto, trata de perseguir sus propios intereses en tanto sea posible. Intenta someterse a dicha demanda, como las personas que pagan sus impuestos, pero esperan que el resto les alcance para vivir. La tercera, la que puede afirmar como Pablo que para ella "el vivir es Cristo" (Flp. 1:21). Ella ha anulado la rivalidad entre su voluntad y la de Dios, dado que su vieja voluntad se ha convertido en algo nuevo. Así, la voluntad de Cristo ya no limita su voluntad, sino es la de ella. Siguiendo esa idea de Lewis, resulta evidente que la persona obedece sin comprometer su libertad, dado que su razón y deseos está ahora alineados a la voluntad de Cristo.

En ese orden de ideas, dentro del pensamiento cristiano y paulino, Cristo constituye el estándar moral del creyente. Hablando de la ética del apóstol Pablo, Fricke *et al.* (2003, pp. 16-17) señalan que, tras su conversión, éste dedicó su vida a convencer a las personas en que debían creer en Cristo y seguir sus enseñanzas con el fin de vivir una mejor vida. En esa línea, dichos autores destacan que la estructura ética que desarrolló el apóstol Pablo no fue meramente resultado del uso de la razón, sino también de su conversión a Cristo (Fricke *et al.*, 2003, pp. 17).

Como señala Hartog (2011), Cristo renovó y transformó el contenido de la obligación ética del creyente, de manera que lo confronta con la obligación humana en su forma última, tanto por sus enseñanzas como por la vida que vivió, siendo que, estar en Cristo y pertenecerle a él, conduce al creyente a una vida de servicio a los demás (Hartog, 2011, p. 36). Y dado que la voluntad del creyente debe orientarse hacia el servicio a los demás, ésta, necesariamente, debe estar exenta del egoísmo de una voluntad orientada al beneficio propio, la cual es contraria a la voluntad de Dios. Así también, Fricke *et al.* (2003, pp. 18) destacan que el apóstol Pablo reta al creyente a crucificar sus deseos y admitir el señorío de Cristo en su vida, lo que implica que debe abandonar sus deseos egoístas (e.g. de enriquecimiento, fama, etc.) y tener como meta principal la glorificación de Cristo.

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en la narración de la caída del ser humano contada en el capítulo 3 del Génesis. En dicha narración, de acuerdo con Curle (2013, p. 110), el ser humano se enfoca en sus propias necesidades, deseos y superación personal, mostrando el egocentrismo del pecado; en tanto, en contraste, las enseñanzas de Jesús y del apóstol Pablo enfatizan la necesidad

de vivir en relación con Dios y los demás, en lugar de vivir preocupado por los propios deseos (Curle, 2013, p. 110). Este mismo pasaje, de acuerdo con Curle, refleja el principio de la sumisión voluntaria, en oposición a un orden jerárquico impuesto, dado que el ser humano era libre de elegir entre permanecer en la voluntad de Dios o actuar egocéntricamente, haciendo su propia voluntad. Esta libertad, a decir de Curle, se observa, asimismo, que cuanto Jesús le dice al joven rico que lo siga y aunque éste se niega a hacerlo, Jesús no le suplica ni lo coacta (Curle, 2013, p. 111).

La carta *Primera de Corintios* escrita por el apóstol Pablo es un excelente ejemplo de los principios éticos paulinos para el ejercicio de la libertad. En esta carta, entre otras cuestiones, el apóstol Pablo responde a una serie de consultas que la iglesia de Corinto le hace con respecto a la práctica de la ética cristiana.

En el capítulo ocho, el apóstol Pablo aborda el tema sobre si para el creyente le es inocuo comer las carnes que eran sacrificadas a los ídolos. Todo parece indicar que el apóstol Pablo aborda este tema como respuesta a una consulta que al respecto le hizo la iglesia de Corinto (Kuss, 1976, p. 236). Sucede que la carne sacrificada a los ídolos se vendía luego en los mercados y todo parece indicar que en la iglesia de Corinto había creyentes que consideraban que podían comer dicha carne, dado que ello les era completamente irrelevante para su fe. No obstante, en contraste, había creyentes que consideraban que estaba mal comer las carnes sacrificadas a los ídolos y, por tanto, les resultaba escandaloso que otros creyentes lo hicieran.

La respuesta del apóstol Pablo fue clara: el creyente tiene libertad para decidir si come o no come dicha carne. Así, manifiesta: “La comida, desde luego, no nos favorecerá ante Dios; ni tendremos menos si no comemos, ni tendremos más si comemos” (1 Co. 8:8, Biblia de Navarra). No obstante, lo que dice a continuación refleja cómo el creyente debe hacer uso de su libertad.

No obstante, **tened cuidado de que vuestra libertad¹⁷ no vaya a ser tropiezo para los débiles**. Porque si alguno te ve a ti, que tienes este saber, sentado a la mesa en un santuario idolátrico, su conciencia, que es débil, ¿no se verá animada a comer las carnes sacrificadas a los ídolos? Y por tu saber se perderá el débil, el hermano por el que murió Cristo. Y pecando así contra los hermanos e hiriendo su débil conciencia, pecáis contra Cristo. **Por eso, si una comida escandaliza a mi hermano, no comeré carne jamás, para no escandalizar a mi hermano** (1 Co. 8:9-13, Biblia de Navarra).

¹⁷ La palabra *libertad* es traducida del griego *ἐξουσία* (caso nominativo femenino singular) que significa autoridad, derecho, privilegio (Pérez Millos, 2019, p. 514).

En ese sentido, si bien el apóstol Pablo reconoce la libertad que tiene cada creyente, el ejercicio de dicha libertad debe basarse en la ética cristiana. Comentando la *Primera de Corintios*, Feuillet (1967, p. 400) resalta que Pablo afirma tanto la libertad del cristiano como su sujeción a las exigencias rigurosas de una nueva ética. El creyente ha sido rescatado por Cristo y, así, liberado del pecado y de toda servidumbre humana, de manera que ya no es esclavo de ninguno, pero, a su vez, ha pasado a depender de Cristo; ya no se pertenece a sí mismo, sino que está atado a la ley de Cristo. Esta nueva ética, como resalta Feuillet, tiene como primera exigencia la práctica de la caridad o amor, lo cual exige renunciaciones, en vista del bien espiritual del resto de creyentes (Feuillet, 1967, p. 400).

En línea con lo anterior, para el apóstol Pablo, la libertad se ejerce cuidando el mayor valor cristiano: la caridad o el amor al prójimo. Este es un principio fundamental del apóstol Pablo, quien, en el capítulo 13 de la primera carta a los Corintios, expresa que las profecías, las lenguas y la ciencia cesarán o serán anuladas, pero el amor nunca dejará de ser (1 Co. 13:8). Así, de acuerdo con Pope (1926, p. 908), en el caso de la comida sacrificada a los ídolos, el apóstol Pablo contrarresta el peligro que conlleva una interpretación unilateral y exagerada de la libertad por parte de algunos cristianos, los denominados “fuertes”, que sabían que la comida no significaba nada para el creyente; pero que resultaba ofensiva a la conciencia de otros cristianos, “los débiles”, que estaban preocupados por lo que ellos consideraban perjudicaba su santidad personal. En este caso particular, el comer carne que había sido sacrificada a los ídolos.

En el pensamiento paulino, la práctica de la libertad que no toma en cuenta al prójimo termina convirtiéndose en libertinaje. Así, el apóstol Pablo combate no la libertad, sino el libertinaje en el que habían caído algunos creyentes de la iglesia de Corinto.

En efecto, del capítulo 6 resulta evidente que los creyentes de dicha iglesia eran conscientes que gozaban de la libertad cristiana, que expresaban en la frase «Todo me es lícito» (*Πάντα μοι ἔξεστιν*), pero algunos de ellos consideraban que ello les permitía hacer cualquier cosa que quisieran. Esto había sido llevado a tal extremo que algunos llegaban a abogar por el libertinaje y la inmoralidad sexual (Pope 1926, p. 908). La respuesta del apóstol a esta posición es “«Todo me es lícito». Pero no todo conviene. «Todo me es lícito». Pero no me dejaré dominar por nada”¹⁸ (1 Co. 6:12, Biblia de Navarra). Los “*peros*” (*ἀλλ’*) del apóstol son muy significativos, especialmente,

¹⁸ *Todo me es lícito* (παντα μοι εξεστιν). *Pero no todo conviene* (αλλ ου παντα συμφερει). *Todo me es lícito* (παντα μοι εξεστιν). *Pero no me dejaré dominar por nada* (αλλ ουκ εγω εξουσιασθησομαι υπο τινος).

cuando dice “Pero no me dejaré dominar por nada”. El apóstol Pablo usa la palabra *ἐξουσιασθήσομαι* que significa *estar bajo autoridad* o *estar bajo dominio*, advirtiendo el engaño del libertinaje: éste, al final, lleva a quien lo practica a estar sometido por el pecado y, por tanto, a la pérdida de la libertad.

Más adelante, en el capítulo 10 de la carta, el apóstol Pablo vuelve a retomar la idea del problema de interpretar el “Todo me es lícito” como libertad para actuar como se desee, agregando un *pero* más al señalar “«Todo es lícito». Pero no todo edifica” (1 Co. 10:23, Biblia de Navarra), a lo que agrega inmediatamente a continuación “Que nadie busque su provecho, sino el de los demás” (1 Co. 10: 24, Biblia de Navarra). La importancia de cómo conducirse en libertad es abordado también por el apóstol Pablo en la carta a los Gálatas, donde señala que los creyentes fueron llamados a la libertad¹⁹, pero no para *pretexto de los propios intereses* (el apóstol usa la expresión “*εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί*”, que literalmente significa “pretexto para la carne”), sino para servir unos a otros por amor y destaca, inmediatamente, que la ley (de Cristo) se resume en el precepto “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Ga 5.13-14, Biblia de Navarra).

En suma, el apóstol combate el libertinaje, de una vida sin restricciones basada en el propio interés, por un lado, porque esclaviza a quien lo practica (1 Co. 6:12-14), y, por otro, porque se constituye, como dice Pope (1926, p. 909), en una *libertad de la indiferencia* hacia el prójimo, ignorando el mayor valor cristiano, la caridad (1 Co. 8:8-13). Así, la libertad en el pensamiento paulino no se trata de la ausencia de restricciones para hacer lo que uno desea, lo que sería en realidad libertinaje, no libertad, sino de la ausencia de restricciones para hacer lo que uno debe hacer: practicar la caridad.

En otras palabras, la libertad no implica que el ser humano actúe de cualquier manera, sino que actúe teniendo como fin la caridad o amor al prójimo. Así, en la ética paulina, la libertad no implica una diversidad de actos que son impredecibles, sino en un acto orientado hacia la caridad como fin. Cabe contrastar, una vez más, que mientras dentro de la ética paulina la búsqueda de la caridad como fin y resultado esperado del actuar humano expresa el comportamiento ético correcto, bajo el pensamiento kantiano significaría un actuar condicionado a la obtención de dicho fin y, por tanto, sería éticamente inválido. Bajo el pensamiento kantiano, el ser racional debe actuar solo conforme al deber y por el deber, ignorando lo que puede obtener de su actuar. No obstante, ello

¹⁹ La palabra *libertad* es traducida del griego *ἐλευθερίαν* (caso dativo femenino singular) (Pérez Millos, 2013, p. 508).

no implica que, tras haber actuado, el ser racional kantiano no pueda disfrutar del resultado de su acción, sino que el deseo de obtener dicho resultado no debe ser parte de la decisión de su actuar.

En cambio, bajo el pensamiento ético paulino, el deseo de obtener el fin no solo *puede* ser parte de lo que mueve a una persona a actuar de determinada manera ética, sino que *debe* ser parte fundamental de lo que mueve a dicha persona a actuar de la manera en que actúa. En consecuencia, si bien las éticas paulina y kantiana toman como fundamento la libertad, adicionalmente la primera solo considera a Dios y a la caridad como fundamento, mientras que la segunda solo considera a la razón pura y al deber.

2.2.4 Voluntad y el desarrollo de la virtud

De acuerdo con Yarbrough (1996, p. 596) la ética paulina resulta demasiado amplia para ser considerada como solo un punto de su teología, siendo más bien que esta última no puede comprenderse correctamente si no se traduce en la transformación del comportamiento ético del creyente. Por esta razón, el apóstol Pablo insiste, reiteradamente, en la importancia de la conducta ética del creyente, la cual es expresada a través de su obrar o comportamiento. Por ejemplo, agrega dicho autor, en la carta a *Tito*, el apóstol insiste en la importancia de las buenas obras (Tt. 2:7, 13; 3:1, 8, 14) y reprocha a quienes “declaran conocer a Dios, pero lo niegan con sus obras” (Tt. 1:16, Biblia de Navarra). De otro lado, en la carta a los *Efesios* el apóstol Pablo destaca el propósito teleológico al que el creyente se debe orientar, al señalar que “ya que somos hechura suya, creados en Cristo Jesús, para hacer las obras buenas, que Dios había preparado para que las practicáramos” (Ef. 2:10, Biblia de Navarra).

Ahora bien, en el pensamiento ético paulino, la voluntad debe ejercerse en conformidad con la voluntad de Dios y, sin embargo, al mismo tiempo, el hombre debe actuar libremente. Para ello resulta necesario entender el concepto de transformación de la persona. En este punto es donde la teología y la ética paulina se unen para explicar cómo el hombre puede actuar libremente y, a la vez, hacer la voluntad de Dios.

Líneas arriba se expuso el breve ensayo de C. S. Lewis, *Tres clases de hombre*. En el tercer tipo de persona, su voluntad ya no rivaliza con la de Dios dado que su voluntad ha sido transformada, es decir, *conformada según la de Dios* y, por tanto, le obedece sin comprometer su libertad, debido a que tanto su razón como deseos están ahora alineados a la voluntad de Cristo. Pero tal es un cambio que no ocurre de forma repentina, sino que se da a través de un proceso que involucra no

solo el intelecto de la persona, sino también sus deseos. En este proceso, la voluntad de la persona es transformada.

En su carta a los *Romanos*, para explicar el proceso de cambio de la persona, el apóstol Pablo hace un contraste entre “andar en la carne”, que implica hacer la voluntad de la persona ignorando la voluntad de Dios, de “andar en el Espíritu”, que implica seguir la voluntad de Dios. El apóstol Pablo señala que “la tendencia de la carne es enemiga de Dios” (Rm. 8:7, Biblia de Navarra). Según Harrison, de acuerdo con el capítulo 8 de la carta a los *Romanos*, en dicho proceso, el creyente debe cooperar activamente para que cumpla la voluntad de Dios, pero dado que el *poder de la carne* es tan fuerte aún, su deseo de hacer la voluntad de Dios puede ser inmovilizado (Harrison, 2006, pp. 644-645). Debido a ello, de acuerdo con el pensamiento paulino, el creyente necesita la ayuda del Espíritu Santo, con cuya permanente dependencia se logra el fortalecimiento de su voluntad. Según, Delhaye (1983, p. 724), analizando la carta a los *Gálatas*, señala que: “La existencia moral implica un combate permanente entre la carne y el espíritu, es decir, entre la esclavitud y la libertad (Ga. 5:16-22)”.

En *Segunda de Corintios*, el apóstol Pablo aborda lo que significa la transformación en la vida del creyente:

De manera que desde ahora no conocemos a nadie según la carne; y si conocimos a Cristo según la carne, ahora ya no le conocemos así. Por tanto, si alguno está en Cristo, es una nueva criatura: lo viejo pasó, ya ha llegado lo nuevo (2 Co. 5:16-17, Biblia de Navarra).

Según Lewis (2006, p. 230), llegar a ser un hombre nuevo implica para los creyentes renunciar a lo que llama «*nosotros mismos*»; salir de ellos y dirigirse hacia Cristo. Así, de acuerdo con dicho autor, la voluntad y pensamientos de Cristo deben convertirse en los nuestros, debemos tener «*la mente de Cristo*», como dice la Biblia²⁰. En esa línea, andar como Cristo anduvo requiere una renovación profunda de la mente del creyente. Así, en la vida del creyente, la parte invisible del cambio interior (de la mente) se hace visible al andar como Cristo anduvo Pérez Millos (2010, p. 353), hablando de la renovación de la mente, destaca:

La transformación exige dejar de vivir al estilo del mundo, con sus criterios y actitudes... Lo que demanda es una acción en que el creyente disfrute de la libertad del molde mundano (Ga. 1:4). Por la identificación con Cristo, el creyente viene a vivir en una esfera de libertad de la esclavitud del mundo y de sus cosas (Ga. 6:14). Este cambio que nace de una mente transformada, se produce en la intimidad de la persona. (Pérez Millos, 2010, p. 353).

²⁰ En la primera carta a los Corintios (2:16), el apóstol Pablo señala que los creyentes tienen la mente de Cristo (“*νοὺν χριστοῦ ἐχομέν*”).

En su carta a los *Romanos*, el apóstol Pablo destaca la importancia de la renovación de la mente o entendimiento (*νοῦς*) en el proceso de transformación, señalando nuestra mente debe renovarse para discernir la *voluntad, designio o arbitrio (θέλημα)* de Dios²¹. El apóstol Pablo, por tanto, exhorta al creyente a que renueve su mente. Asimismo, en los capítulos 6 y 8 de *Romanos*, el apóstol Pablo discute lo que es vivir según la naturaleza pecaminosa y lo que es vivir en el Espíritu. Stott (2007), analizando justamente dichos capítulos de Romanos, destaca:

Según Romanos 6, sólo si morimos con Cristo al pecado, habiendo pagado así la pena correspondiente, surgimos a una nueva vida de perdón y libertad. Según Romanos 8 es solamente dando muerte a nuestros malos hábitos o acciones que experimentamos la plenitud de vida de los hijos de Dios (Stott, 2007, p. 264).

Así, el apóstol Pablo nos llama a matar los viejos hábitos, pero en este intento, el creyente no está solo. En la carta a los *Filipenses*, el apóstol Pablo señala estar “convencido de que quien comenzó en vosotros la obra buena la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús” (Flp. 1:6, Biblia de Navarra). Muchos autores, también, han resaltado el papel central que juega Dios en nuestra transformación dentro del pensamiento paulino. Según Lewis (2006, p. 212), Dios levanta de nuevo al creyente cada vez que cae y sabe, perfectamente, que los esfuerzos del creyente no lo llevarán ni siquiera cerca de la perfección. Por su parte, Pérez Millos (2010, p. 354), hablando de la transformación, nos dice que el agente renovador es el Espíritu Santo, quien actúa sobre la mente del creyente.

Lewis (2006, p. 214), para explicar la obra transformadora de Dios en la vida del creyente, hace una analogía del creyente con una casa viva en la que Dios entra para reconstruir. La ilustración de Lewis ejemplifica que Dios obra activamente en nuestra transformación. En este ejemplo resulta claro que no es posible que el hombre, por sí mismo, realice la transformación. Primero, porque el hombre ni siquiera tiene idea, al menos al principio, cómo debe ser transformado pues “Dios está construyendo una casa diferente de aquella que vosotros pensabais” (Lewis, 2006, p. 214). Segundo, porque es imposible que el hombre conciba, por sí solo, un plan de transformación, dado que dicho plan implica a travesar por un trance doloroso y como dice Lewis

²¹ “Y no os amoldéis a este mundo, sino, por el contrario, transformaos con una renovación de la mente, para que podáis discernir cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, agradable y perfecto”. (Romanos 12:2, Biblia de Navarra). “καὶ μὴ συνσηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον”.

“Él [Dios] empieza a tirar abajo las paredes de un modo que duele abominablemente y que parece no tener sentido”, (Lewis, 2006, p. 214).

En esa línea, según Delhaye (1983, pp. 724-725), bajo el gobierno de la ley, se originan mercenarios que actúan por recompensas o esclavos lo hacen por temor a la pena. En cambio, la moral cristiana se basa en la libertad como principio de conducta para actuar de manera espontánea como Dios desea. El Espíritu Santo paulatinamente libera al hombre de toda esclavitud: “la del pecado (Rom 6, 14), la de la letra de la Ley (Rom 7, 6), la del temor (Rom 8, 5), la del miedo a la muerte (Heb 2, 15)” (Delhaye, 1983, pp. 724-725). No obstante, volviendo a Lewis, éste reconoce que además se requiere el esfuerzo humano, al señalar que Dios perfecciona al creyente y que ningún poder en todo el universo, salvo el creyente mismo, puede impedir que lo realice. En esa línea, se puede decir que “Junto a esa confianza en el auxilio divino es necesario el esfuerzo personal por corresponder a la gracia, pues, en palabras de San Agustín, «Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti» (Sermones 169,13)” (Comentario a Filipenses 1:6, Biblia de Navarra, p. 9139).

En línea con todo lo anterior, según el pensamiento paulino, la virtud del creyente se desarrolla a través de una vida orientada hacia el amor al prójimo.

Contraste con Aristóteles

Resulta pertinente resaltar que el desarrollo de la virtud bajo el pensamiento paulino contrasta notoriamente con el pensamiento aristotélico en tres aspectos fundamentales.

El primer contraste entre la virtud paulina y la aristotélica es que mientras bajo la ética aristotélica la virtud (*areté* en los textos del filósofo) es lograda exclusivamente por el esfuerzo humano; bajo la ética paulina, además, el ser humano logra alcanzar la virtud siendo asistido por el Espíritu Santo.

En su obra *Ética a Nicómaco*, Aristóteles señala que hay dos virtudes sustantivas, las éticas y dianoéticas. Las dianoéticas tienen que ver con el adiestramiento o instrucción y, por tanto, con las facultades intelectuales. Estas virtudes, generalmente, se inician en la enseñanza, por lo que su desarrollo exige experiencia y tiempo. En tanto, las virtudes éticas tienen que ver con el *ethos* y, a diferencia de las primeras, responden a virtudes que se realizan en sociedad, frente a otros individuos. Estas virtudes se originan en la costumbre y se consuman mediante el hábito (Aristóteles, 2018, 1103a, pp. 59-60). Así, de acuerdo con este filósofo, “adquirimos las virtudes primero por ejercicio activo, como en los diversos oficios, y por todo lo que hacemos después lo

ejecutamos por haberlo aprendido; y así ocurre cuando construyendo casas nos hacemos constructores de casas” (Aristóteles, 2018, 1103a, p. 60). Cabe indicar, entonces, que el desarrollo de toda virtud, ética o dianoética, requiere de tiempo y esfuerzo humano. Por tanto, no solo la enseñanza de lo que corresponde a la virtud, sino también el actuar conforme a la virtud permite que el hombre la desarrolle y la perfeccione.

Así, como Aristóteles, Pablo considera que, a través del tiempo, la virtud se desarrolla por medio de la instrucción y la práctica. En *Efesios*, por ejemplo, Pablo resalta la importancia de la instrucción para llevar una conducta virtuosa cuando le escribe a los creyentes “lo que vosotros aprendisteis de Cristo —si es que en efecto le habéis escuchado y habéis sido enseñados conforme a la verdad de Jesús— para abandonar la antigua conducta del hombre viejo” (Ef. 4:20-21, Biblia de Navarra). Pablo mismo dedicó gran parte de su vida a instruir a los creyentes todo lo concerniente con la vida cristiana. No obstante, adicionalmente a la instrucción (que conlleva al aprendizaje) y la práctica (conducta) para Pablo Dios actúa como agente externo fundamental en el cambio o transformación progresiva de la persona para desarrollar toda virtud.

En línea con el pensamiento paulino, no es casualidad que, explicando la perspectiva cristiana, en el ejemplo de C. S. Lewis sobre la obra transformadora de Dios en las personas, es Dios quien construye la casa. Debido a ello, la caridad, el gozo, la paz, la paciencia, la benignidad, la bondad, la mansedumbre y dominio propio —a lo que Fricke *et al.* (2003, p. 17), virtudes morales que deben caracterizar a los creyentes—, son, de acuerdo con el apóstol Pablo, el fruto del Espíritu Santo (Ga. 5:22-23).

Ahora bien, la instrucción y la práctica están profundamente relacionados con la acción de Dios en la vida del creyente. Así, para Pablo, la transformación empieza en la mente del creyente, por lo que exhorta a los creyentes a ser transformados mediante la *renovación de su mente* (Rm. 12:2) y a *hacer* el bien delante de los hombres (Rm. 12:17). El apóstol parte del supuesto que el esfuerzo humano es inútil sin la providencia divina, por lo que, en su pensamiento, la transformación de la persona es perfeccionada por Dios, quien, asimismo, es quien la inicia (Flp. 1:6).

Comentando el pasaje de *Efesios* antes citado, Pérez Millos (2010) señala que el entendiendo del que habla Pablo se refiere no solo a conocer la enseñanza de Cristo, sino también conocer a Cristo mismo (Pérez Millos, 2010, p. 338). Por tanto, desde la perspectiva paulina, el

entendimiento, la conducta y la acción de Dios en la vida de la persona es lo que permite la transformación del creyente.

El segundo contraste entre la virtud paulina y la aristotélica es que mientras que bajo la ética aristotélica la virtud parece ser más racional y práctica, dado que está estrechamente asociada con el aprendizaje y el hábito; bajo la ética paulina el ser humano logra alcanzar la virtud teniendo además un cambio profundo en su ser, por lo que el apóstol Pablo habla de que el creyente es *nueva criatura*.

Desde la perspectiva aristotélica, la virtud implica básicamente la orientación de la razón para poner en práctica, a través de los hábitos, lo aprendido y, por tanto, no parece afectar, directamente, otros aspectos del ser humano (deseos, instintos, etc.). Más aun, Aristóteles argumenta que la virtud no procede de la naturaleza, dado que nada en la naturaleza se consume o cambia por hábito, siendo así que, por ejemplo, una piedra no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, por más que sea lanzada una y otra vez hacia arriba (Aristóteles, 1985, 1103a, p. 160). Por tanto, continua Aristóteles, las virtudes no se producen ni por naturaleza ni en contra de ella, mas se pueden recibir y ser perfeccionadas mediante el hábito (p.161). Ahora bien, aunque la virtud no se produce por naturaleza, Aristóteles arguye que está en la naturaleza humana el poder adquirirla y perfeccionarla, todo ello por medio de la práctica de manera que “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles” (p. 161). El hombre, por tanto, desarrolla la virtud porque su razón le permite orientar su conducta a lo que resulta apropiado, siendo una evidencia su cambio y su conducta misma.

En cambio, desde la perspectiva paulina el desarrollo de la virtud parece exigir un cambio más profundo de la persona, tanto que el *Segunda de Corintios* el apóstol Pablo afirma que: “Por tanto, si alguno está en Cristo, es una nueva criatura: lo viejo pasó, ya ha llegado lo nuevo” (2 Co. 5:17, Biblia de Navarra). La idea de que el creyente es nueva (*καινή*) creación (*κτίσις*) se reafirma, en cierto modo, en la carta de los *Efesios* en la que el apóstol Pablo insta al creyente a revertirse “del hombre [*ἄνθρωπον*] nuevo [*καινὸν*], que ha sido creado conforme a Dios en justicia y santidad verdaderas” (Ef. 4:23, Biblia de Jerusalén).

Para Pablo, el cambio profundo en la persona virtuosa se expresa no solo tiene en un cambio de conducta, asistida por su razón, sino de sus deseos mismos. Así, bajo su pensamiento, una conducta aparentemente virtuosa como la generosidad hacia los pobres expresado en cubrir sus necesidades, no es en sí virtuosa si no va acompañada del amor hacia ellos. Ello queda expresado

en *Primera de Corintios*, en la cual el apóstol Pablo afirma que aun si una persona entregara todas sus pertenencias a los demás, pero careciera de amor, sus actos no tendrían valor (1 Co. 13:3). A continuación, presenta una serie de elementos del característicos del amor que comprometen la parte más profunda de cada persona, que no solo involucran su acción, sino también su sentir (1 Co. 13:4-7).

El tercer contraste entre la virtud paulina y la aristotélica es que mientras el pensamiento aristotélico ve la virtud como el punto medio, la medida, alejada de posibles carencias o excesos; bajo la ética paulina la mayor virtud, la caridad o el amor al prójimo, es presentada como *excesiva*.

Para Aristóteles, la virtud es “un término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto” (Aristóteles, 2018, 1109a, p. 78). Entonces, como principio general, la virtud ética se orienta hacia el término medio de las acciones y de las pasiones. El filósofo griego toma como analogía la salud, señalando que el exceso o ausencia de comida y bebida la daña. Lo mismo, argumenta Aristóteles, sucede con las virtudes. Las virtudes se destruyen por los extremos, que son vicios, pero se preservan por el término medio (Aristóteles, 2018, 1104a, p. 63). Por ejemplo, en el dar dinero, el pródigo se excede en dar, mientras que el tacaño en falta de desprendimiento, siendo ambas acciones un vicio. En cambio, la generosidad sería la virtud, en tanto tiende al término medio y se aleja de ambos vicios.

Entonces, en línea con lo anterior, Aristóteles resalta que existen tres disposiciones: los vicios del extremo por exceso y el extremo por defecto, y la virtud que se halla en el término medio. Estas tres disposiciones se oponen entre sí, dado que, comparadas entre sí, la otras parecen incurrir o en excesos o en defectos. No obstante, el filósofo reconoce que, dependiendo de cada virtud, hay un vicio que se le opone en mayor medida, a veces el vicio que está en el exceso y otras veces el vicio que está en el defecto. Por tanto, aunque los dos vicios extremos se oponen a la virtud, practicar uno de ellos hace que se incurra en más error que practicando el otro. Por ejemplo, destaca el filósofo, entre la valentía (virtud), la temeridad (vicio por exceso) y la cobardía (vicio por defecto), quien más se contrapone a la valentía es la cobardía, que constituye el defecto. En cambio, en el caso de la moderación (virtud), la intemperancia (vicio por exceso) y la insensibilidad (vicio por defecto), quien más se opone a la moderación es la intemperancia, que constituye el exceso (Aristóteles, 2018, 1109a, pp. 77-78). Así, Aristóteles reconoce un mal menor entre los vicios, el cual es justamente aquel que está menos alejado de la virtud y, a veces, dirigiéndonos hacia ese

extremo “para alcanzar, más fácilmente, el término medio y el bien” (Aristóteles, 2018, 1109a, pp. 80).

En contraste con el pensamiento aristotélico, la virtud paulina no parece reparar en excesos. Esto se ilustra claramente en la *Primera de Corintios*, cuando el apóstol Pablo habla sobre la caridad. Al respecto, el apóstol dice:

La caridad es paciente, la caridad es amable; no es envidiosa, no obra con soberbia, no se jacta, no es ambiciosa, no busca lo suyo, no se irrita, no toma en cuenta el mal, no se alegra por la injusticia, se complace en la verdad; **todo lo aguanta, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta**²² (1 Co. 13:4-7, Biblia de Navarra) .

Desde el punto de vista Aristotélico, una caridad que todo (*πάντα*) lo aguanta, lo cree, lo espera y lo soporta, sería, en realidad, un vicio por exceso, alejado del punto medio y, por tanto, contrario a la virtud. En el mejor de los casos, desde el punto de vista aristotélico, la forma de entender la virtud por parte de Pablo sería considerada un mal menor entre dos vicios, pero vicio al final de todo análisis.

Contraste con el epicureísmo

Con respecto al pensamiento de Epicuro, existen también claros contrastes entre la ética paulina y la de este filósofo griego.

Por un lado, como se mencionó antes, Epicuro y Pablo tienen diferentes posiciones sobre la inmortalidad del alma. Estas posiciones traen distintas implicancias en el pensamiento ético de cada autor, dado que determinan la actitud que cada persona debe tener durante la vida, tanto en el obrar como el pensar.

En su *Carta a Meneceo*, Epicuro ve la muerte como el fin de la existencia, como la ausencia de sensaciones (Epicuro, 2012, 124, p. 88). Por tanto, el hombre no debía de temer a la muerte, dado que cuando ocurría, él ya no existía. Entonces, la actitud sabia ante la vida era no rehusarse a vivir ni temer no vivir (Epicuro, 2012, 126, p. 89), lo que implicaba lograr la imperturbabilidad del alma (*ἀταραξία*). Dado que toda la existencia del hombre finalizaba con la muerte, éste debía ocuparse en alcanzar la felicidad en esta vida porque después no había existencia, ni sensaciones de dolor ni de placer. En esta vida, el hombre debía orientarse a la búsqueda del gozo o placer (*ἡδονή*).

²² Énfasis añadido.

Si bien existe alguna similitud entre el pensamiento epicúreo y el paulino en cuando a no perturbarse por lo que habrá de ocurrir, dado que Pablo sostenía que no se debía estar afanado por nada (Flp. 4:6-7), existen diferencias entre ambos pensamientos con respecto al anhelo de una vida gozosa. En efecto, dado que Pablo creía en la vida después de la muerte, esperaba, por tanto, alcanzar el placer o gozo pleno en la vida futura, no en la presente. Así, para Pablo las aflicciones de la vida presente pueden soportarse porque hay esperanza en una gloria venidera (Rm. 8:18). A estas diferentes perspectivas sobre temporalidad de la vida le siguen diferencias respecto a lo que cada autor consideraba como el mayor valor en esta vida y que, consecuentemente, explicaba sus diferentes perspectivas éticas. Para Pablo era el amor hacia el prójimo o la caridad, mientras que para Epicuro era la búsqueda del gozo. Asimismo, mientras para Pablo el amor al prójimo podría resultar a veces desmedido e incluso ir en perjuicio de la propia persona que ama; para Epicuro, la búsqueda del gozo debía hacerse con mesura.

En efecto, así como para Aristóteles, el exceso resulta inapropiado para Epicuro, quien sentencia que “No hay una vida gozosa sin una sensata, bella y justa” (Epicuro, 2012, 140, p. 93) y, que, en contraste con el injusto, el justo no sufre turbación (144, p. 95). Aunque el hombre se orienta a la búsqueda del goce o placer en esta vida, como medio para alcanzar la felicidad, Epicuro acota que dicha búsqueda debe estar dirigida por la razón, no por las pasiones que llevan al desenfreno. Es decir, debía ser llevada por un razonamiento ponderado que escudriñe los motivos de cada elección. Por tanto, el principio para lograr una vida placentera es la prudencia, sin la cual no se puede realmente vivir de forma gozosa o placentera y de la cual proceden las demás virtudes (Epicúreo, 2012, 132, p. 91).

En línea con lo anterior, el gozo no debía basarse en satisfacer la carne, dado que ella exige un tiempo ilimitado del que no dispone; sino encausarse a través del pensamiento, el cual, al conocer y aceptar el límite de la existencia de la carne, elimina el dolor que produce dicha limitación (Epicuro, 2012, 144-146, p. 95). La razón permite eliminar deseos que no pueden ser satisfechos o son imposibles de alcanzar y que, consecuentemente, causan daño a la persona y la alejan del gozo. Por tanto, el hombre debía buscar el gozo de forma mesurada evitando anhelar cosas que sean difíciles de satisfacer y, por el contrario, anhelar cosas que al ser alcanzables son gozables. Así, Epicuro clasifica los placeres en *naturales* y *necesarios*, los cuales son fáciles de alcanzar; *naturales pero innecesarios*, los cuales deben buscarse con moderación, y los *placeres ni naturales ni necesarios*, los cuales deben evitarse (Epicuro, 2012, 149, p. 96).

Otra diferencia clave entre Pablo y Epicuro que afecta sus respectivos pensamientos éticos es que mientras el primero consideraba que existía un Dios que se preocupaba por la vida y conducta ética del hombre; el segundo consideraba a los dioses éstas no les preocupaban. Epicuro pensaba que la idea de dios equivalía a un ser completamente feliz y, por tanto, imperturbable, por lo cual era imposible concebir que pueda preocuparse por los asuntos del hombre y, así, afectar su felicidad. De preocuparse de los asuntos del hombre, no sería feliz y, consecuentemente, no sería dios. Epicuro afirmaba que resultaba un completo error atribuirle a dios “concepto extraño a su inmortalidad ni ninguno impropio de su felicidad” (Epicuro, 2012, 123, p. 87). Por tanto, los dioses, al no afectarse por la vida de las personas, no se ocupaban de ellos. En línea con todo lo anterior, la vida del hombre, al saberse mortal y no objeto de la preocupación o cuidado de los dioses, debía vivir por y para sí mismo en búsqueda de la vida gozosa o de su propio placer para alcanzar la felicidad.

Contraste con el estoicismo

Con respecto al pensamiento de Estoico, existen algunos contrastes no menores entre la ética paulina y la de esta escuela filosófica griega. Aunque algunos autores estoicos como Séneca mantienen algunos puntos en común con Epicuro, tales como poner límites a los deseos, aceptar la muerte sin preocupación, etc. (Séneca, 1986, p. 50), para los estoicos, a diferencia de los epicúreos, lo que conducía a la felicidad no era la búsqueda prudente del placer, sino la aceptación sin sufrimientos de todo suceso adverso que depare la vida. Así, por ejemplo, estoicos como Marco Aurelio, en su obra *Meditaciones*, sostiene que había aprendido de su instructor Apolonio de Calcis, filósofo estoico, que en toda ocasión se debía permanecer inalterable frente a profundos dolores como la muerte de un hijo o ante largas enfermedades (Marco Aurelio, 1977, p. 50).

Séneca, uno de los mayores exponentes del estoicismo y, a la vez, contemporáneo de Pablo, sostenía que la persona alcanza la perfección o la virtud cuando su felicidad no dependía del arbitrio ajeno, y en cambio, no la obtenía quien ponía alguna esperanza, independiente de si estaba o no estaba en sus manos o de si le resultaba fácil o difícil conseguirla (Séneca, 1986, Libro III, Epístola 23, pp. 191-192). En otras palabras, el hombre debía ser imperturbable. Por tanto, solo la virtud entendida de esa manera permitía a la persona alcanzar un gozo permanente y seguro, aun cuando se le presentaran dificultades (Séneca, 1986, Libro III, Epístola 27, p. 211). Cabe indicar, no obstante, que para Séneca el concepto de «hombre imperturbable» no era aquél que pocas veces o

muy rara vez era perturbado, sino aquél que nunca lo estaba (Séneca, 1989, Libros XI-XIII, Epístola 85, p. 56). Esta cualidad era fundamental para la felicidad. Así, en contraste con los estoicos, para Séneca, la virtud de la prudencia y no el placer bastaba para lograr la felicidad (Séneca, 1989, Libros XI-XIII, Epístola 85, pp. 55-56). En esa línea, Séneca sostiene que:

El varón prudente es también moderado; el que es moderado es constante, el que es constante es imperturbable, el que es imperturbable carece de tristeza, quien carece de tristeza es feliz; luego el varón prudente es feliz y la prudencia basta para la felicidad (Séneca, 1989, Libros XI-XIII, Epístola 85, p. 56).

Según Séneca, quienes no eliminan las pasiones y únicamente las moderan, no alcanzan la verdadera virtud, debido a que, si no se elimina un mal por pequeño que este sea, éstos creen y terminan constituyéndose en un serio obstáculo para alcanzar la virtud. Para Séneca, entonces, la virtud se alcanzaba con la ausencia de toda pasión.

Lo anterior contrasta con el pensamiento paulino. Como se destacó antes, si bien Pablo consideraba que no había que estar preocupado por nada, ello no implicaba la eliminación de las pasiones o anhelos de la persona. Es más, la falta de preocupación no era incompatible con el anhelo, no existía una dicotomía entre ambos, en tanto que la falta de preocupación se debía a la confianza en que la intervención divina iba a providenciar toda necesidad. En esa línea, en su carta a los *Filipenses*, Pablo señala “No os preocupéis por nada; al contrario: en toda oración y súplica, presentad a Dios vuestras peticiones con acción de gracias” (Flp. 4:6-7, Biblia de Navarra).

Por otra parte, para Séneca y los estoicos la virtud se alcanza por medio de la razón, la cual debía imponerse por sobre las pasiones (Séneca, 1989, Libros XI-XIII, Epístola 85, p. 58). Por esta razón, dado que Séneca sostiene que la anulación de las pasiones conduce a la felicidad, afirma también que la “felicidad no consiste sino en tener una razón perfecta” (Séneca, 1989, Libros XI-XIII, Epístola 92, p. 144). Por tanto, la persona alcanza la virtud por medio de la razón, la cual domina los deseos y pasiones, anulándolos, a fin de evitar que las vicisitudes de la vida le causen sufrimiento. En contraste, como se expuso antes, para Pablo la virtud se expresaba en un cambio integral de la persona que no busca, *per se*, anular los deseos, sino redireccionarlos, a fin de que sean transformados y encausados conforme al fin que es el amor al prójimo.

Capítulo 3: El sometimiento voluntario a la autoridad en los ámbitos eclesial y civil

3.1 Fundamentos éticos del sometimiento voluntario a la autoridad eclesial en los escritos paulinos

En esta sección se presenta el análisis de escritos del apóstol Pablo para entender cómo se concebía el ejercicio de la autoridad dentro de la iglesia. En particular, se analizó la carta de *Filemón*; la ofrenda a Jerusalén que está recogida en cartas como *Primera de Corintios*, *Segunda de Corintios* y *Romanos*; y otras cartas como *Primera de Tesalonicenses* y *Segunda de Tesalonicenses*.

3.1.1 El ejercicio de la autoridad eclesial en la carta a Filemón

La carta dirigida por el apóstol Pablo a Filemón es uno de sus escritos más particulares dada su brevedad y tema que aborda. Según la propia evidencia interna (Flm. 1:8-11), es una carta de intercesión, en la que el apóstol Pablo media por Onésimo, esclavo de Filemón a quien dirige la carta.

La carta no explicita qué hizo Onésimo para motivar al apóstol Pablo a interceder por él, sin embargo, a decir de algunos autores, podría haber sido una posible huida por parte Onésimo, dado que el texto menciona que éste se había *alejado* de su amo (Flm. 1:15), acompañada por el hurto de alguna posesión de su amo Filemón (Flm. 1:18). De acuerdo con Carson y Moo (2008, p. 515), la explicación tradicional es que Onésimo había escapado de Filemón y, además, posiblemente, le hubiese robado algún dinero. De la misma idea es Pérez Millos (2016a, p. 781) quien especula que podría haber habido un hurto de parte de Onésimo, quien se habría quedado con alguna parte de lo Filemón le entregaba para realizar alguna adquisición.

Con respecto a Filemón, según destacan Carson y Moo (2008, p. 517), es probable que vivía en Colosas, debido a que Onésimo vivía también en aquella ciudad según la carta a los *Colosenses* (Col. 4:9). Colosas era una ciudad de Frigia, de la provincia romana de Asia, situada en el valle de Lico (Benware, 1993, p. 218). Al ser una ciudad del imperio de Roma, los creyentes de Colosas estaban en medio de una sociedad y cultura grecorromana. La mayor parte de ellos eran gentiles, aunque había muchas comunidades de judíos (Bruce *et al.*, 2003, p. 259). Como en toda la sociedad romana, existían esclavos en Colosas.

Según la evidencia interna, tanto Filemón como Onésimo eran creyentes (Flm. 1:4,16), pero es obvio que la relación amo y esclavo permanecía aún después de la conversión de ambos. De acuerdo con Pérez Millos (2016a, p. 779), Filemón debía tener una posición acomodada debido a que poseía al menos un esclavo y tenía una casa lo suficientemente amplia como para recibir a un grupo de creyentes de la iglesia de Colosas, de acuerdo con lo que se señala en la carta que le dirige el apóstol Pablo.

Cabe indicar que, en tiempos en los que se escribió la carta, el esclavo era una persona desprovista de libertad, sometida al dominio de su amo y sin ningún tipo de derecho. El amo, además, tenía derecho sobre todos los bienes que el esclavo podía tener o producir, siendo los hijos del esclavo también de su propiedad (Guillén, 1972, p. 41). La esclavitud era legal y socialmente reconocida en tiempos antiguos. Aristóteles, por ejemplo, en su obra *Política*, consideraba que *por naturaleza* el esclavo no se pertenecía a sí mismo, sino a otro, y que el mandar (perteneciente a la naturaleza del amo) y obedecer (perteneciente a la naturaleza del esclavo) no sólo eran cosas necesarias, sino también convenientes, por lo que, desde su nacimiento, algunos habían sido “destinados a obedecer y otros a mandar” (Aristóteles, 1988, p. 56) y que estaba “claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo” (Aristóteles, 1988, p. 59). Más aun, sostenía que, aunque no bastaba para distinguir al esclavo del amo, la naturaleza hacía diferentes los cuerpos de los esclavos y los libres; los primeros eran fuertes para los distintos menesteres, y los segundos, aunque inútiles para las labores, eran útiles para el quehacer político (Aristóteles, 1988, p. 58).

Por su parte, los estoicos consideraban que la dignidad humana era inherente también a los esclavos, pero reconocían, como el caso de Cicerón, que la esclavitud era un hecho social de la vida y que, filosóficamente hablando, el verdadero esclavo era quien no podía vivir como deseaba (Guillén, 1972, p. 12).

Tras la huida de su amo, el regreso de Onésimo planteaba para el primero una situación complicada porque, según la práctica de entonces, el esclavo podía ser castigado de manera ejemplar por su amo. De acuerdo con Guillén (1972, p. 28) el esclavo podía ser abusado por su amo, quien podía “atormentarlo, venderlo, abandonarlo, en una palabra: hacer de él lo que quiera, como de un buey o de una silla. Si lo mata, pierde un esclavo, pero no comete un delito” (Guillén, 1972, p. 28).

Aun cuando los creyentes desarrollaron su identidad sobre la base de su fe en Jesucristo, estaban sumergidos en las reglas socioculturales y de derecho de su tiempo, por lo que, bajo el derecho romano, Filemón tenía la *potestas* de proporcionar un riguroso escarmiento a Onésimo. Dicho escarmiento hubiese sido legal y socialmente aprobado. Pablo, por su parte, como apóstol gozaba entre los creyentes de una autoridad de naturaleza *auctoritas*; que, como se analizó antes, provenía del reconocimiento, debido a sus cualidades o virtudes, que tenía entre los demás. El apóstol Pablo ejerce su *auctoritas* para influir en la *potestas* de Filemón, pero lo hace de una manera particular. El apóstol Pablo le dice:

“Por ello, aun teniendo **plena libertad** en Cristo para **mandarte lo que conviene, prefiero rogar en nombre de la caridad** —y eso que soy Pablo, ya anciano y ahora además prisionero de Cristo Jesús—”²³ (Flm. 1:8-9, Biblia de Navarra)²⁴.

La versión griega del versículo 8 dice: *Διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον*. Las palabras griegas *πολλήν* y *παρρησίαν* en la Biblia de Navarra se traducen como “plena libertad”. La primera palabra significa *mucha* y en tanto que la segunda (*παρρησίαν*) proviene de *παρρησία*. Esta palabra que usa el apóstol Pablo significa *osadía, franqueza, familiaridad* en el trato (Pérez Millos, 2016a, p. 817). De otro lado, la palabra *ἐπιτάσσειν*, traducida en esta versión como “mandarte”, literalmente significa *estar dando orden*. Esta orden, además, según la presenta el apóstol Pablo, es *ἀνῆκον*, que puede traducirse como *siendo apropiada o conveniente*. El verbo del cual viene esa palabra, *ἀνήκω*, “expresa la idea de algo que debe hacerse, de otro modo, Pablo podía mandar a Filemón aquello que era necesario que hiciese” (Pérez Millos, 2016a, p. 817). Así, el apóstol Pablo deja claro que tiene suficiente autoridad sobre Filemón para ordenarle a hacer algo, sin embargo, prefiere rogarle (*παρακαλῶ*) en nombre de la caridad (*ἀγάπην*). Es decir, el apóstol apela al acto voluntario de parte de Filemón, siguiendo los fundamentos de su ética, en la cual el creyente debe actuar en libertad, pero hacer lo que es debido orientándose hacia el mayor de los valores cristianos: la caridad.

Así, en esa línea, a continuación, el apóstol Pablo, señalando que Onésimo es como su hijo (*τέκνου*), manifiesta que lo envía de regreso a Filemón (vv 1:10-11), y que, aunque hubiera querido

²³ Énfasis añadido.

²⁴ La versión griega dice: Διὸ (Por lo cual) πολλήν (mucha) ἐν (en) Χριστῷ (Cristo) παρρησίαν (franqueza) ἔχων (teniendo) ἐπιτάσσειν (para mandar) σοι (te) τὸ (lo) ἀνῆκον (conveniente), διὰ (Por) τὴν (el) ἀγάπην (amor) μᾶλλον (más bien) παρακαλῶ (ruego(te)), τοιοῦτος (tal) ὄν (siendo) ὡς (como) Παῦλος (Pablo) πρεσβύτης ((ya) viejo), νυνὶ δὲ (y ahora) καὶ (también) δέσμιος (prisionero) Χριστοῦ (Cristo) Ἰησοῦ (Jesús). (Lacueva, 1984, p. 527).

retenerlo señala que: “Pero no he querido hacer nada sin tu consentimiento, para que tu buena acción no sea forzada, sino voluntaria”²⁵ (Flm. 1:14, Biblia de Navarra). La versión griega del versículo 14 dice: *χωρίς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθὸν σου ᾗ ἄλλὰ κατὰ ἐκούσιον*. La palabra griega *ἐκούσιον*, viene de *ἐκούσιος*, que significa *cometido voluntariamente, voluntario, libre o intencionado*.

Cabe indicar que, previamente, el apóstol Pablo destaca la caridad que muestra Filemón para con el resto de los creyentes. Entre los versículos 4 y 7 el apóstol señala:

Doy gracias sin cesar a mi Dios recordándote en mis oraciones, porque conozco la caridad y la fe que tienes en Jesús, el Señor, y en todos los santos... Pues, en verdad, he tenido gran alegría y consuelo por tu caridad, porque, gracias a ti, hermano, los corazones de los santos han encontrado alivio (Flm. 4-7, Biblia de Navarra).

No es gratuito que el apóstol Pablo destaque la caridad de Filemón previamente a interceder por Onésimo y pedirle que, *voluntariamente*, actúe en favor de Onésimo en la forma que conviene (vv 8-9).

En ese orden de ideas, resulta evidente que cuando el apóstol Pablo ejerce su autoridad lo hace apelando a que el acto voluntario libre de Filemón se base en la caridad o amor al prójimo. No obstante, es importante mencionar que, aun cuando espera un acto voluntario y libre de parte de Filemón, el apóstol Pablo no renuncia a ejercer su autoridad. De acuerdo con Pérez Millos (2016a, p. 797), en ningún momento la autoridad de Pablo como apóstol deja de estar presente. Esto se puede ver al final de la carta (v 21) cuando le dice a Filemón que *confiando (Πεποιθῶς) en la (τῆ) obediencia (ὑπακοῆ) de ti (σου)*. La versión griega del versículo 21 dice: *Πεποιθῶς τῆ ὑπακοῆ σου ἔγραψα σοι, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις*. La lógica de la ética paulina, que espera un cumplimiento voluntario de lo que autoridad llama a hacer, tiene consistencia en cómo el apóstol Pablo cierra este versículo diciendo: *sabiendo (εἰδὼς) que (ὅτι) aun (καὶ) más allá de (ὑπὲρ) lo que (ἃ) digo (λέγω) harás (ποιήσεις)*.

De otro lado, de la carta a Filemón podemos observar que, en la ética paulina, el acto voluntario ante el llamado de la autoridad no se limita a hacer lo que ella ordena que se haga, sino

²⁵ La versión griega dice: *χωρίς* (aparte de) *δὲ* (pero) *τῆς* (de la) *σῆς* (tu) *γνώμης* (opinión) *οὐδὲν* (nada) *ἠθέλησα* (quise) *ποιῆσαι* (hacer), *ἵνα* (para que) *μὴ* (no) *ὡς* (como) *κατὰ* (conforme) *ἀνάγκην* (a necesidad) *τὸ* (el) *ἀγαθὸν* (bien) *σου* (de ti) *ᾗ* (sea) *ἄλλὰ* (sino) *κατὰ* (como) *ἐκούσιον* (voluntario/siendo). (Lacueva, 1984, pp. 581-582).

que busca hacer más allá de lo que se le pide; ello porque dicha voluntad no solo anhela como fin último la ejecución de la orden, sino, especialmente, la realización del mayor valor en el cual se deleita: la caridad.

3.1.2 El ejercicio de la autoridad eclesial en la colecta para la ofrenda a la iglesia de Jerusalén

Una de las características de las comunidades cristianas del primer siglo era la ayuda mutua que se daban entre ellas. La ofrenda era parte de esa ayuda. Al final de *Primera de Corintos* se revela que el apóstol viene reuniendo una colecta de dinero para ofrendar a la iglesia en Jerusalén. Esta ofrenda es mencionada en varias epístolas del apóstol Pablo (1 Co. 16:1–4; 2 Co. 8–9; y Rm. 15:25–27). En *Primera de Corintos* (1 Co. 16:1-4) anuncia que va a coleccionar la ofrenda en Corinto (capital de la provincia de Acaya) y parece indicar que antes la recolectará entre las iglesias de la región de Macedonia (16:5); en *Segunda de Corintos* (capítulos 8 y 9) destaca la ofrenda de las iglesias de Macedonia y anima a la iglesia de Corinto a participar de dicha ofrenda; y en *Romanos* (capítulo 15) hace referencia a la ofrenda de Macedonia y Acaya (cuya capital era la ciudad de Corinto) para Jerusalén (Rm. 15:25-27). En textos no paulinos como el de *Hechos*, se menciona que el apóstol fue a Jerusalén a llevar donativos (Hch. 24:17).

No se sabe con exactitud cuál era la razón de la pobreza y necesidad que atravesaba la iglesia de Jerusalén, pero Fricke *et al.* (2003, pp. 280-281) enumeran cuatro hipótesis planteadas por ciertos estudiosos. Primero, habría habido un incremento del número de ancianos y viudas dentro de la iglesia lo que hacía necesario de más recursos para ayudarlos. En particular, se especula que mucha gente anciana había emigrado a Jerusalén para morir allí y esperar la resurrección. Segundo, ante la expectativa de un cercano regreso de Jesús, se practicó el “comunismo de amor”, como vender posesiones y compartir todo en común, agotando así los recursos de la iglesia. Tercero, habría habido sequías y bajas cosechas por lo que se necesitaba de ayuda. Finalmente, cuarto, los efectos de la persecución a manos de las autoridades judías. En línea con la cuarta hipótesis, Jones y Terrence (2003, p. 316) señalan que los judíos en Jerusalén podrían haber aislado a los creyentes en Cristo del sistema económico, generando así una mayor pobreza entre ellos.

Es evidente que la ofrenda de Jerusalén formó parte de una acción de un significado especial dentro del ministerio del apóstol Pablo, según se puede observar a través de sus cartas. Cabe indicar que la carta a los Gálatas (Ga. 2:10), el apóstol Pablo menciona que, tras reunirse con Santiago,

Pedro y Juan en Jerusalén, estos le recomendaron que se acordaran de los pobres, y agrega “*cosa que he procurado hacer con empeño*”²⁶. El apóstol Pablo usa la palabra *ἐσπουδάσα*, que viene del verbo *σπουδάζω* que significa *apresurarse, poner empeño, tener diligencia*, y que acá puede traducirse como *tuve diligencia* (Pérez Millos, 2013, p. 190).

En *Segunda de Corintios*, capítulo 8, el apóstol Pablo menciona que las iglesias de Macedonia, en medio de circunstancias difíciles y de su extrema pobreza, participaron de forma voluntaria en la ofrenda para la iglesia de Jerusalén. Así, señala: “... espontáneamente nos pidieron con mucha insistencia la gracia de participar en el servicio a favor de los santos” (2 Co. 8: 3-4, Biblia de Navarra). El adjetivo que usa el apóstol es *ἀθαιρέτοι*, que significa *hacer voluntariamente, en forma voluntaria, con espontaneidad* (Pérez Millos, 2020, p. 414). Así, destaca que las iglesias de Macedonia dieron generosamente por su propia elección, no de manera forzada, y que esa capacidad de dar constituía una gracia.

El apóstol Pablo espera, así como lo hicieron las iglesias de Macedonia, que la iglesia de Corinto dé también de forma voluntaria. Exhorta a los creyentes corintos a dar en nombre de la caridad. El apóstol Pablo les indica:

Y así como tenéis abundancia de todo —de fe, de palabra, de ciencia, de todo desvelo y de la caridad que os hemos comunicado—, **sed también abundantes en esta gracia. No lo digo como una orden**, sino que, mediante el desvelo por otros, quiero probar también la autenticidad de vuestra caridad²⁷ (2 Co. 8: 7-8, Biblia de Navarra).

De acuerdo con (Pérez Millos, 2020, p. 423), la gracia a la que el apóstol se refiere que los creyentes de Corinto deben abundar es “la aportación a la colecta para los pobres de Jerusalén”; es decir, la gracia de ofrendar. Así, otras versiones traducen “sed abundantes en esta gracia” como “ved que también abundéis en esta obra de gracia” (2 Co. 8:7, La Biblia de las Américas). En tanto, la Biblia de Jerusalén la traduce como “sobresalid también en esta generosidad”. A decir de Ratzinger (2009, p. 44), era tal la valía que el apóstol Pablo le daba a la participación generosa de los creyentes en la ofrenda a la iglesia de Jerusalén que rara vez la llamaba colecta, sino que la denominaba “servicio”, “bendición”, “amor”, “gracia”.

²⁶ Algunos autores como Padilla (1998, p. 346) consideran que en Gálatas 2:10 el apóstol Pablo hace también referencia a esta ofrenda, sin embargo, no hay referencia explícita a la ofrenda en Jerusalén este versículo en cual el apóstol Pablo menciona “Solamente nos recomendaron que nos acordásemos de los pobres, cosa que he procurado hacer con empeño”. Dado que la práctica de la caridad era muy común no es posible señalar con certeza que este pasaje haga referencia a la ofrenda de Jerusalén.

²⁷ Énfasis añadido.

En todos los casos queda claro que la expectativa del apóstol Pablo es que los corintios abunden en la generosidad o en la gracia de dar. Pero el apóstol Pablo deja claro que esto no es una orden y agrega “No lo digo como una orden” (*Οὐ κατ’ ἐπιταγὴν λέγω*). La palabra griega *ἐπιταγὴν* significa *mandato, orden, demanda* (Pérez Millos, 2020, p. 424). Así, de acuerdo con Fricke *et al.* (2003, p. 283), con esta última expresión, el apóstol Pablo se cuida de ordenarles a dar debido a que está poniendo a prueba el amor de los corintios hacia los necesitados (Fricke *et al.*, 2003, p. 283).

Más adelante, el apóstol Pablo menciona la importancia de que el acto de generosidad esté alineado con el deseo de hacerlo y manifiesta: “Así que ahora llevadlo también a cabo de modo que, la misma buena **disposición** que tuvisteis para **desearlo, la tengáis también para ponerlo en práctica**, con arreglo a vuestras posibilidades”²⁸ (2 Co. 8: 11, Biblia de Navarra). La versión griega del versículo 11 dice: *νυνὶ δὲ καὶ τὸ ποιῆσαι ἐπιτελέσατε, ὅπως καθάπερ ἡ προθυμία τοῦ θέλειν, οὕτως καὶ τὸ ἐπιτελέσαι ἐκ τοῦ ἔχειν*. La palabra *προθυμία* significa *disposición, buena voluntad o celo* y *θέλειν* (del verbo *θέλω*) significa *querer* (Pérez Millos, 2020, p. 435). El apóstol Pablo usa la palabra griega *ἐπιτελέσαι* (del verbo *ἐπιτελέω*) que significa completar, llevar a cabo, construir. Así, el querer no debe quedarse solo en eso, sino que debe completarse con el acto de generosidad.

Cabe indicar que, en todo este pasaje, el apóstol Pablo se cuida de expresar que los creyentes de la iglesia de Corinto están obligados a ofrendar (“No lo digo como una orden”), sino que apela al acto voluntario. Sin embargo, en la carta a los *Romanos*, capítulo 15, hablando sobre la ofrenda de las iglesias de Macedonia y Acaya (Corinto), el apóstol habla de dicha ofrenda voluntaria como un acto de deuda o un deber. Así, señala que dichas iglesias tuvieron a bien ofrendar a los creyentes de Jerusalén y “Les pareció bien, ya que son deudores de ellos” (Rm. 15:27, Biblia de Navarra). El texto griego dice *ἠὲ δόκησαν γάρ, καὶ ὀφειλέται εἰσὶν*. La Biblia de Jerusalén traduce esta expresión como “Lo tuvieron a bien, y debían hacérselo”. La palabra *ὀφειλέται* viene del verbo *ὀφείλω* que significa *deber o tener obligación*. Por su parte, la Nueva Versión Internacional lo traduce como “Lo hicieron de buena voluntad, aunque en realidad era su obligación hacerlo”. Así, respecto al acto de las iglesias de Macedonia y Acaya de ofrendar a la iglesia de Jerusalén, Pérez Millos (2011, p. 1075) señala: “Pero, además de ser bueno era también, en forma figurada, el pago de una deuda. Los gentiles tenían una deuda de gratitud hacia los judíos” (Pérez Millos, 2011, p. 1075). Así

²⁸ Énfasis añadido.

también, Stott (2007, p. 454) señala que “el denominado ‘regalo’ o ‘colecta’ era en realidad una ‘deuda’”.

Existe bastante consenso sobre que dicha deuda u obligación hace referencia a una deuda u obligación moral que tenían los creyentes de las iglesias gentiles a la iglesia de Jerusalén. Así, por ejemplo, Cevallos (2006, p. 249), respecto a la ofrenda de las iglesias gentiles narrada en el capítulo 15 de Romanos, afirma que “Aunque lo hicieron voluntariamente, hubo cierto deber moral de hacerlo, son deudores”. Asimismo, analizando dicho pasaje, Kuss (1976, p. 166) explica que “Los cristianos de la gentilidad han sido y continúan siendo deudores espirituales de los cristianos del judaísmo de quienes han recibido el Evangelio; así que bien pueden compensar al menos una pequeña parte de su deuda proporcionándoles una ayuda material” (Kuss, 1976, p. 166). De la misma opinión son Sanday y Headlam (1897, p. 412), quienes afirman que los creyentes gentiles debían todas sus bendiciones espirituales a la iglesia de Jerusalén, de cuya comunidad procedía Cristo “según la carne”. Pérez Millos (2011, p. 1076), asimismo, sostiene que, a través de los judíos de Jerusalén, los gentiles de las iglesias de Macedonia y Acaya fueron beneficiarias de las riquezas espirituales, siendo la mayor bendición que Jesús, el salvador de los creyentes, provenía del pueblo judío (Pérez Millos, 2011, p. 1076).

En línea con lo anterior, la obligación moral de las iglesias de Macedonia y de Acaya provenía de un acto de reciprocidad hacia la iglesia de Jerusalén dada las bendiciones que habían recibido de parte de la iglesia de Jerusalén.

Resulta evidente que para el apóstol Pablo la colecta para la ofrenda a la iglesia de Jerusalén tenía mucho significado dentro de su ministerio (Ga. 2:10) y consideraba, asimismo, que las comunidades de creyentes gentiles, como las de Macedonia y Acaya, tenían el deber moral de contribuir con dicha ofrenda. Sin embargo, pese a tener la *auctoritas* para obligarles a hacerlo, en sus escritos a dichas iglesias no hace mención o énfasis a dicha obligación, sino que en todo momento apela al acto voluntario.

En la ofrenda de Jerusalén, se observa que los creyentes no tienen una obligación legal, sino moral. Esto, además, está en línea con la ética paulina que pone énfasis en la libertad del creyente, libre de la ley, pero sujeto a actuar en base a la caridad. En esa línea, Ratzinger (2009, p. 44), manifiesta que la ofrenda “no fue obligatoria, sino libre y espontánea”, pero, a su vez, agrega que ella “expresaba la deuda de sus comunidades a la Iglesia madre de Palestina, de la que habían recibido el don inefable del Evangelio”. Asimismo, Moo (1996, p. 904) destaca que en *Romanos*

(Rm. 15:27) el apóstol Pablo reitera la libre elección de las iglesias de Macedonia y Acaya para participar de la ofrenda a Jerusalén, pero, al mismo tiempo, destaca su deber a hacerlo. Dicho autor señala que esto es una contradicción aparente, dado que la obligación es de carácter moral no legal (Moo, 1996, p. 904).

3.1.3 El ejercicio de la autoridad eclesial en otros escritos paulinos

Existen algunos otros breves ejemplos que ilustran cómo el apóstol Pablo ejerce su autoridad en la iglesia, que, si bien no abordan explícitamente la obediencia o sometimiento voluntario a su autoridad, muestran elementos consistentes con un ejercicio de autoridad que busca la obediencia voluntaria.

Un ejemplo lo encontramos otra vez *Segunda de Corintios*. El apóstol Pablo había fundado la iglesia en Corintio durante su segundo viaje misionero (Benware, 1993, p. 182) y le unía a ella una estrecha relación, que se evidencia en *Primera de Corintios* y *Segunda de Corintios*. Según el texto de las cartas, el apóstol Pablo parece enfrentar a algunos oponentes quienes cuestionan su autoridad apostólica. Así, especialmente en *Segunda de Corintios*, el apóstol defiende su ministerio y autoridad apostólica y al hacerlo muestra la naturaleza del ministerio basado en el evangelio (Benware, 1993, p. 190).

En *Segunda de Corintios* Pablo realiza una serie de exhortaciones cortas (2 Co. 6:11-7:16). La palabra exhortación (παρακαλοῦμεν) viene del verbo “παρακαλέω” que significa *exhortar, rogar, suplicar, animar*. Apela a un verbo menos fuerte que *ordenar o mandar*, y por el contrario deja un espacio para que la respuesta a dicha exhortación sea realizada de manera voluntaria. Así, en el versículo 6:12-13, el apóstol Pablo escribe que les ha hablado con sinceridad, ensanchando su corazón, y espera que los corintios le respondan de la misma forma. El apóstol Pablo agrega “*como a hijos os hablo*” (2 Co. 6:13, Biblia de Navarra) lo que apela más a una obediencia basada en el afecto, que a una fundamentada en su posición como apóstol dentro de la iglesia.

A decir de Gorman (2004, p. 410), la obediencia que desea el apóstol de los corintios no es a él mismo, sino a Cristo. Esto tiene más sentido con la idea de un sometimiento voluntario, no forzado. Así, casi al final de *Segunda de Corintios*, el apóstol afirma: “Por eso os escribo esto estando ausente, para que, cuando esté presente, no tenga que proceder con severidad, conforme a la potestad que el Señor me confirió para edificar, y no para destruir” (2 Co. 13:10, Biblia de

Navarra). Por tanto, el apóstol Pablo rechaza el ejercicio de su autoridad con severidad, y deja claro que lo que busca es la edificación (οικοδομήν) de los corintios.

De otro lado, en sus dos cartas a los *Tesalonicenses*, se puede analizar algunos detalles complementarios sobre cómo el apóstol Pablo ejercía la autoridad frente a los creyentes de Tesalónica.

El apóstol Pablo había fundado la iglesia de Tesalónica durante su segundo viaje misionero, junto a Silas y Timoteo, sus compañeros de viaje (Pérez Millos, 2014, p. 32). *Primera de Tesalonicenses* la escribe, entre otras cosas, para exhortar a los creyentes de Tesalónica a vivir una vida de acuerdo con los valores cristianos, dado que vivían en un entorno moral licencioso y bajo cierta indisciplina; alentarles ante la muerte de algunos creyentes; y tener esperanza en que Cristo regresaría (Pérez Millos, 2014, p. 34). En tanto, *Segunda de Tesalonicenses* la escribe a fin de aclarar enseñanzas con respecto al regreso de Cristo y las tribulaciones que acontecerán; así como para abordar algunos aspectos de la conducta de los creyentes.

Murphy-O'Connor (1996, pp. 126-127), quien analiza ambas cartas a los Tesalonicenses, destaca que las instrucciones del apóstol Pablo a los creyentes se basan en una mezcla de consejos y preceptos. En particular, resalta el hecho que mientras los consejos son muy detallados (1 Ts. 4:1-12; 5:12-13); los preceptos son muy generales y se refieren principalmente a valores, no a estructuras. Así, dicho autor concluye que el apóstol Pablo no impone ni prohíbe ningún acto específico y que cuando en los versículos 5:12-22 de *Primera de Tesalonicenses* establece su lista de mandamientos, incluye también la crucial expresión “*examinarlo todo*” (1 Ts. 5:21). En griego la frase dice *πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε*, que se traduce como “Y todo examinad, lo bueno retened”, donde el verbo *δοκιμάζετε* es la conjugación del verbo “*δοκιμάζω*” que significa *examinar, poner a prueba, acrisolar o aprobar* (Pérez Millos, 2014, p. 336).

La implicancia de lo anterior, según Murphy-O'Connor (1996, p. 127), es que para el apóstol Pablo los tesalonicenses son responsables de sus decisiones morales y, en ese respecto, él no consideró necesario decirles qué hacer. Así, dicho autor destaca en *Primera de Tesalonicenses* aparece tres veces la palabra *παρακαλοῦμεν* (en 1Ts 3:6, 7 y 11), que se traduce como *rogamos*, la cual es la conjugación del verbo *παρακαλέω* que significa *llamar, pedir, rogar o invitar* (Pérez Millos, 2014, p. 319). No obstante, agrega Murphy-O'Connor, luego de *Primera de Tesalonicenses*, el enfoque para abordar los asuntos morales del apóstol Pablo se vio bajo presión,

por lo que en *Segunda de Tesalonicenses* es más enfático en cuanto a las instrucciones que deben seguir los creyentes de Tesalónica.

En efecto, resulta notorio que, entre ambas cartas, los problemas causados por creyentes vivían vidas desordenadas se incrementó, lo que se evidencia en que mientras en la primera carta la palabra griega *ἀτάκτους*, que significa indisciplinados u ociosos, aparece solo una vez (1 Ts. 5:14); en la segunda carta dicha palabra aparece tres veces (2 Ts. 3:6, 7, 11). Este contexto, según Murphy-O'Connor, explicaría por qué mientras en su primera carta el apóstol Pablo usa solo una vez la palabra *παρηγγείλαμεν* (1 Ts. 4:11), que es conjugación del *παραγγέλλω*, cuyo significado varía desde *dar consejo, notificar o informar* hasta *mandar u ordenar* (Murphy-O'Connor, 1996, p. 127); en su segunda carta la usa hasta cuatro veces (2 Ts. 3:4, 6, 10, 12). Sobre la base del enfoque paulino para abordar los asuntos morales, dicho autor considera que, al menos en cuanto a dos versículos (2 Ts. 3:4, 6) la palabra *παρηγγείλαμεν* puede traducirse como *instruimos* en lugar de *ordenamos*. En línea con todo ello, Murphy-O'Connor agrega además que, como muestra de que el apóstol Pablo comprendía que su autoridad debía ejercerse dando libertad a los creyentes, él no destaca ningún representante suyo entre los creyentes de Tesalónica para asegurarse de que sus deseos sean cumplidos.

El análisis de Murphy-O'Connor es consistente con ejercicio de autoridad que se encuentra en la carta a Filemón y en la ofrenda para la iglesia de Jerusalén. Se observa que el apóstol Pablo busca que el acto de obediencia a su autoridad, de naturaleza *auctoritas*, se dé en la libertad que tienen los creyentes, buscando que sea un acto voluntario, más que forzado, donde el creyente sienta, libremente, el deber moral de seguir una instrucción. Dicho deber, según se observa en la carta a Filemón y en la ofrenda a la iglesia de Jerusalén narrada en la segunda carta a los Corintios, debe basarse en el amor al prójimo. Ello, sin embargo, el apóstol Pablo lo hace sin perjuicio de que, en el ejercicio de la autoridad, atendiendo a distintos escenarios, puede apelar a un lenguaje más persuasivo, tal como se observa cuando brinda instrucciones entre *Primera de Tesalonicenses* y *Segunda de Tesalonicenses*.

3.2 Fundamentos éticos del sometimiento voluntario a la autoridad civil en los escritos paulinos

En esta sección se presenta el análisis de algunos escritos del apóstol Pablo para entender cómo se concebía la autoridad sobre los creyentes. En particular, se analizó el capítulo 13 de la

carta de a los *Romanos*, en el que el apóstol Pablo hace referencia a la obediencia a la autoridad civil; así como unas breves referencias en sus epístolas pastorales como *Primera de Timoteo* y *Tito*.

3.2.1 El sometimiento voluntario a la autoridad civil en la carta a los Romanos

Uno de los pasajes más significativos de todo el Nuevo Testamento sobre la sujeción a la autoridad civil se encuentra en *Romanos*.

Los primeros versículos de los capítulos 13 de dicha carta dan indicaciones sobre la sujeción del creyente a la autoridad civil, que es la autoridad del tipo *potestas*. El versículo 1 de este capítulo resume gran parte del pensamiento del apóstol Pablo sobre la persona, y el creyente en particular, frente a la autoridad: “Que toda persona esté sujeta a las autoridades que gobiernan, porque no hay autoridad que no venga de Dios: las que existen han sido constituidas por Dios” (Rm. 13:1, Biblia de Navarra).

El texto griego dice: *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὗσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν*. El apóstol emplea “*πᾶσα ψυχὴ*”, que significa *toda alma*, refiriéndose no solo a los creyentes sino a *toda persona*. La expresión “*ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις*” expresa “*autoridades que gobiernan*”, dejando claro que la autoridad a la que alude es la autoridad civil, no la eclesial. En tanto, la palabra “*ὑποτασσέσθω*” significa sométase. Cabe indicar que el apóstol Pablo no usa la palabra obedecer, sino someterse, porque remarca que quien lo hace tiene un lugar de subordinación en la jerarquía establecida y remarca que ciertas personas o instituciones tienen autoridad sobre nosotros (Moo, 1996, p. 797). De acuerdo con Pérez Millos (2011, pp. 937-938), el apóstol Pablo se refiere a las autoridades del ordenamiento del estado romano que gobiernan el imperio. Este tipo de autoridad a la que el creyente está sometido es la *potestas*; la autoridad civil que está investida de poder.

Respecto a lo anterior, cabe indicar que el apóstol Pablo escribe esta carta alrededor del año 57 d.C. (Carson & Moo, 2008, p. 328). Es decir, en tiempos de Nerón, emperador romano. Si bien este emperador entonces gobernaba sin los excesos que lo caracterizó al final de su periodo, cabe esperar que la relación de los creyentes con las autoridades romanas fuese siempre un asunto delicado. En efecto, debido a que, según Suetonio, durante el gobierno de Claudio, antecesor de Nerón, los judíos habían sido expulsados de Roma por provocar turbulencias (Carson & Moo, 2008, p. 329) y a que la iglesia en Roma estaba compuesta por un número importante de judíos

cristianos, es probable que la relación entre los creyentes y la autoridad romana haya sido un asunto de cuidado para el apóstol Pablo.

En sus comentarios a *Romanos* 13:1-7, la Biblia de Navarra resalta que Dios, como autor del orden social, creó al hombre para vivir y desarrollarse en comunidad, y alcanzar en ella su fin último. Así, destaca que, de acuerdo con el Concilio Vaticano II, la comunidad política y la autoridad civil se fundamentan en la naturaleza humana y son parte del orden diseñado por Dios; aunque la elección del orden político y de los gobernantes corresponda a la libre decisión de sus ciudadanos. En línea con esto último, Carson y Moo (2008, p. 940) afirman que Dios estableció la autoridad para que las naciones se gobiernen, aunque no la forma de gobierno, y, en consecuencia, exige que las autoridades sean obedecidas.

En ese orden de ideas, la ausencia de autoridad civil no permitiría el desarrollo del hombre en sociedad. Más aun, algunos autores han señalado que, desde la perspectiva bíblica, dicha ausencia sería completamente dañina para el ser humano. En línea con ello, Grudem (2022, pp. 440-441), discutiendo los fundamentos de la autoridad, señala que la ausencia de ésta, la anarquía, es un mal sumamente destructivo y, ejemplifica, a través de trágicos pasajes del libro de Jueces del Antiguo Testamento, que cuando no hay gobierno o éste carece de autoridad, se observan resultados completamente destructivos (Jc. 17:6; cf. 18:1; 19:1; 21:25). De acuerdo con Grudem, dichos relatos muestran con espantoso detalle que la autoridad civil es necesaria entre los seres humanos, dado que, cuando ella no existe, el ser humano, debido a su naturaleza pecaminosa, crea su propia moralidad y se hace cosas terribles unos a otros. Así, cuando dicha autoridad está ausente, la maldad aumenta (2022, p. 441).

Cabe indicar que Platón, si bien no aborda directamente el tema de la anarquía, en su obra *La República* sustenta la importancia del Estado y de una jerarquía social organizada como ideal para las ciudades. Así, sostiene que la *polis* debe estructurarse bajo una jerarquía compuesta de artesanos, guardianes y los filósofos (a quienes por naturaleza les corresponde gobernar), teniendo cada uno un rol específico. En *La República*, a través del diálogo entre Sócrates y Glaucón, Platón sustenta que el Estado surge por la necesidad de los individuos de organizarse, dado que ninguna persona se puede autoabastecer, sino que necesita de muchas cosas que puede conseguir juntamente con otros (Platón, 1988, 369b, p 121). Platón reconoce que esta estructura en sí misma no garantiza un régimen político justo, sino que requiere, además, que cada grupo de la *polis* (artesanos, guardianes y filósofos) actúe según la virtud que le corresponde, a fin de alcanzar la justicia. En

caso de que ello no se logre, Platón advierte que se derivan gobiernos corruptos como la timocracia (gobierno de los guardianes), la oligarquía (gobierno de los ricos) y la democracia (gobierno de los pobres), de la cual surge al final la tiranía (Platón, 1988, libro VIII, pp. 378-420).

De forma similar a Platón, en su obra *Política*, Aristóteles señala que las polis están constituidas para lograr algún tipo de bien, aspecto que no podría lograrse si cada uno actúa de forma independiente (Aristóteles, 1988, 1252a, pp. 45-46). Por naturaleza, existe en todo hombre la tendencia hacia la comunidad (1253a, p. 52) y dado que el hombre es un animal político “por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia” (Aristóteles, 1988, 1278b, p. 168). Sin embargo, precisa el Estagirita, el beneficio del bien común también une a los hombres en tanto que participan del bien común.

A diferencia de Platón, Aristóteles concibe tres tipos de regímenes buenos: la monarquía (un gobernante), la aristocracia (gobierno de pocos) y la república (gobierno de muchos). Para ser buenos, estos regímenes deben gobernar por el bien común, de lo contrario, cuando gobiernan para su propio interés, se corrompen: la monarquía se convierte en tiranía; la aristocracia, en oligarquía; y la república, en democracia (Aristóteles, 1988, 1279b, p. 172). En línea con ello, la corrupción del gobierno y sus autoridades queda plenamente advertida en las obras de los filósofos griegos. No obstante, resulta evidente que la anarquía no es una alternativa viable para Platón, quien afirma que, si no se logra la forma de gobierno ideal, “no habrá... fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano” (Platón, 1988, 473d-e, pp. 282-283).

En *Cartas*, el filósofo ateniense aborda también esta idea, señalando que la experiencia muestra que cuando un pueblo aspira desmedidamente a un sistema liberal, rechazando la autoridad porque la percibe como un mal, corre el riesgo de caer en una excesiva ausencia de autoridad, lo que lleve finalmente a la tiranía (Platón, 2022, 354d-e, pp. 537-538). Así, Platón pone como ejemplo histórico que antes de los gobiernos tiránicos de Dionisio y de Hiparino, los sicilianos gozaban de una aparente felicidad en la que “gobernaban a sus gobernantes”, llegando a apedrear hasta la muerte, sin juicio de por medio, a diez generales para librarse de cualquier tipo de dominación, justa o impuesta por ley (Platón, 2022, 354e, p. 538). Así, Platón sentencia que tanto la servidumbre extrema, caracterizada por una fuerte autoridad; como la libertad extrema, constituyen ambas un mal, “mientras que si se mantienen en un término moderado son excelentes” (Platón, 2022, 354e, p. 538).

Esa misma idea es reiterada posteriormente en *Leyes* (Libro III), donde Platón, discutiendo el orden político que existía en Ática, señala que la completa libertad de toda autoridad era mucho peor que estar bajo el gobierno mesurado de otros (Platón, 1999a, 698a, p. 338).

En esa misma línea, Platón sentencia más específicamente que ninguno de los dos regímenes políticos extremos, el despótico y el más libertario, funcionan correctamente, y, más bien se inclina por un régimen político que se oriente al justo medio, evitando los excesos tanto de un gobierno despótico, como anárquico. Expone el caso de Persia como ejemplo de principio monárquico que degeneró en el abuso de poder, y el caso de Atenas como ejemplo de principio democrático que degeneró en la anarquía. Con base de sus disquisiciones sobre los regímenes despóticos y anárquicos, el filósofo ateniense sostiene:

Cuando percibimos una cierta medida en cada uno de ellos, de los unos en el ejercicio del mando y de los otros en la búsqueda de libertad, vimos que entonces se daba en ellos de manera significativa una situación de bienestar, pero cuando se desplazaron hacia los extremos, unos en el sentido de la esclavitud, otros en el contrario, la situación no fue beneficiosa para los unos ni para los otros (Platón, 1999a, 701e, p. 346).

En línea con lo anterior, Platón pone, por un lado, la autoridad en contraposición con la libertad, asumiendo que a medida que una aumenta, la otra se reduce, evidenciando una especie de *trade off* entre ellas. Debido a este aparente antagonismo, para Platón una dosis moderada de libertad y autoridad parece mostrar mejor las bondades de ambas.

Aun cuando Pablo comparte la misma idea de que la *ausencia de autoridad* no es deseable, a diferencia de Platón no considera que la ausencia de autoridad implica mayor libertad, dado que su entendimiento de la libertad es distinto. Para el apóstol, la autoridad de los gobernantes no implica, *per se*, la merma o pérdida de la libertad de la persona. Más aun, en el pensamiento paulino, aun bajo autoridad, la persona puede ser completamente libre, dado que en su estado inicial todo hombre es esclavo del pecado.

A diferencia de Platón, Aristóteles parece encontrar menos contraposición entre la libertad y la autoridad de un régimen. En efecto, discutiendo los problemas de la democracia, en su obra *Política* afirma que aquellos regímenes considerados más democráticos, por ser supuestamente más libres, tienen un entendimiento errado de la libertad y señala:

Pues dos son las cosas que parecen definir la democracia: la soberanía de la mayoría y la libertad, pues la justicia parece consistir en una igualdad, y la igualdad en que lo que parezca bien a la muchedumbre, que esto tenga poder soberano, y la libertad y la igualdad en hacer lo que a uno le plazca. De modo que en tales democracias vive cada uno como quiere y va

a donde desee, como dice Eurípides. Pero esto es malo, pues no debe ser considerado una esclavitud el vivir de acuerdo con el régimen, sino una salvación (Aristóteles, 1988, 1310a, p. 329).

Por tanto, para Aristóteles, la autoridad no estaría, *per se*, en contraposición de la libertad, ni esclaviza al hombre, sino que, por el contrario, la sujeción de éste a ella puede ser considerada una expresión y ejercicio de la libertad. Así, la autoridad no limita la libertad, y puede ser vista, incluso, como un elemento que permite a la persona vivir una vida virtuosa en tanto ésta está de acuerdo con el régimen. El pensamiento paulino está en línea con esta idea; es decir, que la autoridad no limita la libertad.

Tanto la necesidad de tener autoridades como la de que el ser humano tiende a una conducta corrupta con inclinación al pecado está claramente presente dentro del pensamiento paulino. En *Romanos*, el apóstol Pablo dice: “Pues antes hemos demostrado que todos, judíos y griegos, están bajo el pecado, según está escrito: No hay un justo, ni siquiera uno” (Rm. 2:9-10, Biblia de Navarra). Si bien el apóstol Pablo no desarrolla una filosofía política sobre el Estado u el orden social, a partir de su pensamiento ético se puede inferir los principios que deben regir la sujeción a la autoridad civil.

No solo en *Romanos* 13:1-7, sino también *Tito* 3:1-2, el apóstol Pablo hace una llamado a sujetarse a la autoridad civil. Hay razones éticas y teológicas dentro del pensamiento paulino que sustentan dicho pedido de sujeción. Como se mencionó antes, esto puede estar explicado porque el ser humano en general, en su condición pecaminosa, necesita de la autoridad civil para poner límite al desenfreno moral que su ausencia significaría, la cual comprometería no solo su propio bien, sino también el de los demás. No obstante, los principios éticos del pensamiento paulino en cuanto a la obediencia a la autoridad civil se fundamentan en el amor. Esto se puede confirmar cuando se analiza el marco bajo el cual el apóstol Pablo habla sobre el sometimiento a la autoridad civil, en particular en *Romanos* 13. Así, según varios autores, la lectura del capítulo 13 debe hacerse bajo el contexto de los pasajes previos expresados por el apóstol Pablo en el capítulo 12.

El tema principal de *Romanos* 12:9-21 es la caridad o el amor al prójimo, lo que se expresa en rechazar el mal (12:9); buscar hacer el bien delante de todos los hombres (12:17); procurar vivir en paz con todos ellos (12:18); no tomar venganza, sino dejar el castigo en manos de Dios (12:19); etc. De acuerdo con Thompson (2011, p. 174), los versículos 13:1-7 tienen varios vínculos verbales con el capítulo 12, especialmente 12:17-21, dado que aplica los principios enunciados en este último. Así, a medida que los creyentes se sometan a las autoridades civiles, verán incrementados

el bien y la paz entre ellos; no se vengarán por su cuenta, dado que las autoridades son los instrumentos del castigo de Dios (13:4-5); y mostrarán así respuesta adecuada a quienes los persiguen o practican el mal (Thompson 2011, p. 174).

Cabe mencionar, que, discutiendo sobre los deberes que un ciudadano tiene frente al prójimo, en *Leyes* (libro V), Platón analiza las cualidades que cada persona debe tener para lograr una vida feliz. En dicho análisis, señala que, comúnmente, el más grande de los males para los hombres “está implantado en sus propias almas” (Platón, 1999a, 731d, p. 403). Este mal se expresa en amarse a sí mismo de una forma exasperada, lo que se convierte en la causa de todos los errores, dado que el que ama se enceguece respecto al objeto de su amor y es incapaz de juzgar correctamente lo justo, lo bueno y lo bello, porque preferirá lo suyo a lo verdadero (Platón 1999a, 731d-732a, p. 403). Así, la persona no debe amarse a sí mismo ni a lo suyo de forma excesiva, sino en la medida justa. El excesivo amor propio, no el amor mismo, es causante de los males, por tanto, cada persona debe evitarlo y, por el contrario, debe buscar en todo momento “al mejor que él”.

De esta manera, Platón aborda la justa medida de amor que cada persona debe tener y la consideración del valor que tienen las otras como un elemento importante en la convivencia ciudadana. En esa misma línea, Aristóteles, en *Política* (Libro II) señala que el amor a sí mismo es un sentimiento natural y no es malo *per se*, sino lo es el amarse más de lo que se debe, constituyendo esto egoísmo (Aristóteles, 1988, 1263b, p. 98).

En línea con lo anterior, tanto Platón como Aristóteles ponen énfasis en la justa medida de amor que debe haber en las relaciones entre ciudadanos dentro de la *polis* y reconocen el problema que el egoísmo trae en las relaciones entre ciudadanos. Así como dichos filósofos, Pablo reconoce también el problema del egoísmo en las relaciones entre las personas, pero, en contraste con ellos, difiere sobre cómo entiende debe ejercerse dicha virtud frente al egoísmo. En términos de *praxis*, el punto de vista paulino no se inclina hacia el punto medio, que consiste en valorarse a uno mismo como igual al prójimo, sino a valorar al prójimo como mejor que uno mismo, y hacia un amor que, a veces, demanda el sacrificio propio para el bien del otro.

Entre los filósofos contemporáneos a Pablo, Séneca, en *cartas a Lucilio*, advierte que uno no debe actuar en contra de su voluntad, y manifiesta que “quien acoge de buen grado las órdenes, escapa a la exigencia más penosa de la servidumbre: la de hacer lo que no quisiera” (Séneca, 1986, p. 347). No obstante, mientras que para Séneca el obedecer a la autoridad de forma voluntaria

parece hacerse a costa de suprimir los deseos, para Pablo se hace *redireccionando* los deseos hacia el correcto deseo.

En su carta a los *Filipenses*, Pablo señala “No actuéis por rivalidad ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada uno a los demás como superiores, buscando no el propio interés, sino el de los demás” (Flp. 2:3). Resulta evidente que, por lo menos en términos prácticos, el apóstol insta a las personas buscar el interés de los demás, no el suyo propio. Aunque Pablo no afirma que los demás sean superiores a sus destinatarios, resalta que el humilde, el hombre virtuoso, así lo considerará, pensando de sí con cordura (Pérez Millos, 2016b, p. 146). Asimismo, en *Primera de Corintios*, Pablo afirma “Que nadie busque su provecho, sino el de los demás” (1 Co. 10:24, Biblia de Navarra). Esta prescripción de Pablo se orienta a contrarrestar la tendencia egoísta y pecaminosa que él reconoce en cada persona, aun en los creyentes, quienes incluso queriendo hacer lo bueno, hacen lo malo, según como narra en capítulo siete de la carta a los Romanos (Rm. 7:19).

En términos del pensamiento paulino expresado en *Romanos*, lo que la autoridad civil hace, en principio al menos, es limitar los efectos del egoísmo y libertinaje humano, no la libertad; dado que ella puede prevenir la venganza y el actuar lesivo frente a otros de parte del ser humano. Por ello, tras pedir que todos se sujeten a la autoridad porque ésta ha sido establecida por Dios y señalar que oponerse a ella es oponerse al ordenamiento divino (Rm. 13:1-2), el apóstol Pablo agrega que: “Pues los gobernantes no han de ser temidos cuando se hace el bien, sino cuando se hace el mal. ¿Quieres no tener miedo a la autoridad? Haz el bien, y recibirás su alabanza” (Rm. 13:3, Biblia de Navarra). El texto griego dice: *οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἔξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς*. La palabra griega *αρχοντες* equivale a *gobernante* o *magistrado*, haciendo referencia a quienes ejercen funciones de gobierno o de autoridad delegada por quienes gobiernan, comprendiendo a cualquier autoridad civil, militar o jurídica (Pérez Millos, 2011, p. 943). Por su parte *κακῷ* hace referencia a *malo* o *maligno*. En tal sentido, para el apóstol Pablo la autoridad tiene un fin disuasivo, por lo que luego expresa que la autoridad “... está al servicio de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal” (Rm. 13:4, Biblia de Navarra).

En esa línea, para Pablo, por encima de la autoridad civil está Dios, como fuente de toda autoridad humana y superior a toda ella. El hombre debe estar sujeto a la autoridad civil porque ésta fue dada por Dios. Esto no implica que la autoridad actúe siempre con justicia, sino que existe un orden necesario en el plano civil que Dios manda que el hombre respete.

Esta relación entre Dios y las autoridades civiles guarda cierta analogía a cómo Platón ve la relación entre la ley y las autoridades. En su obra *Leyes*, Platón señala la supremacía de la ley sobre los gobernantes, afirmando que los magistrados son *servidores de las leyes*, y que en ciudades donde “la ley fuere amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes” se consigue obtener todos los bienes otorgados por los dioses (Platón, 1999a, 715c-d, pp. 373-374). Más aún, Platón desarrolla la idea de que el *gobierno de dios* es equiparable con el *gobierno de la ley* y, por tanto, cada ciudadano debe guardar respeto a la ley para ser amado por la divinidad, dado que, al guardar la ley, se hace semejante a la divinidad (Platón, 1999a, 717c, p. 376). Aunque la ley está por encima de las autoridades, las leyes requieren de gobernantes para poder ser aplicadas. Así, en *Cartas*, el filósofo ateniense destaca:

Si alguien cree que imponiendo leyes, cualesquiera que sean, podría organizarse bien un Estado, sin que haya una persona con autoridad que cuide en la ciudad del régimen cotidiano, de manera que tanto esclavos como hombres libres lleven un sistema de vida moderado y enérgico, se equivoca (Platón, 2022, 359a, p. 550).

Volviendo al texto de *Romanos* 13:1-7, en parte la autoridad civil tiene un fin persuasivo, y para el apóstol Pablo la sujeción a dicha autoridad de parte del creyente debe hacerse sobre el fundamento del amor y la caridad hacia el prójimo. Esto queda plenamente evidenciado en que los pasajes que preceden (Rm. 12:9-21) y suceden (Rm. 13:8-13) a dicho texto mantienen como tema principal la caridad y amor a los demás. No obstante, la caridad y amor dentro del pensamiento ético paulino se ejerce de manera libre y voluntaria. Así, el apóstol Pablo señala el doble motivo del sometimiento a la autoridad al decir “Por tanto, es necesario estar sujeto no sólo por temor al castigo, sino también por motivos de conciencia” (Rm. 13:5, Biblia de Navarra).

El texto griego dice: *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν*. La palabra *συνείδησιν* se traduce como *conciencia*, significa *conocer juntos o reconocimiento conjunto*, que compartimos con Dios y entre los hombres, y que versa sobre el área moral (Pérez Millos, 2011, p. 951). A decir de Pérez Millos (2011, p. 951), Dios compartió con el hombre las normas morales y éticas, entre otras cosas, a través de la Ley. Así, la conciencia evidencia la ley moral “escrita y grabada en la mente de cada uno de los hombres, por ser la misma razón humana, mandando obrar bien y prohibiendo pecar” (León XIII, *Libertas praestantissimum*, n. 8, citado en la Biblia de Navarra).

En *Leyes*, Platón discute sobre la vida virtuosa del hombre, señalando que esta es la más placentera. Platón señala que resulta natural que la vida humana esté sujeta a placeres y dolores

(1999a, *Leyes, Libro V*, 732e, p. 405), y que todo hombre busca una vida con más disfrute y menos sufrimiento. Así, tanto si existen grandes dosis de sufrimientos y de dolores, como si existen pequeñas dosis de ambos, el hombre optará por aquel escenario bajo el cual el placer supera al dolor (Platón, 1999a, *Leyes, Libro V*, 733a-d, pp. 405-406). En línea con lo anterior, Platón afirma que tanto los placeres como los dolores son determinantes del comportamiento humano, en particular para desarrollo de la virtud. Así, no solo el que se deja vencer por los dolores, mostrando así debilidad; sino el que se deja dominar por los placeres, actúa de forma incorrecta. En ese sentido, la persona que actúe correctamente será aquella que no se deje vencer ni por los placeres ni por los dolores, sino que, por el contrario, logre dominarlos. Así, el placer y el dolor son, ambos, a decir de Platón, “dos consejeros contrarios e insensatos” (1999a, *Leyes, Libro I*, 644c, p. 229). En esa línea, afirma que los hombres que “obtienen la victoria sobre los placeres, podrían vivir con felicidad, pero que si son derrotados, les pasará todo lo contrario” (1999b, *Leyes, Libro VIII*, 840c, p. 102).

En ese orden de ideas, para lograr una vida virtuosa, Platón afirma que el hombre debe vivir en el justo medio, lo que implica que no debe buscar los placeres ni huir de los dolores (1999b, *Leyes, Libro VII*, 792d, p. 16). Asimismo, contrariamente al hombre incontinente, el virtuoso debe vivir una vida prudente, caracterizada por dolores suaves y placeres delicados (1999a, *Leyes, Libro V*, 734c, p. 408). Por su parte, Aristóteles, en su obra *Política* (Libro II), señala que los deseos desmedidos hacen que el hombre, para satisfacerlos, delinca. El Estagirita señala que los mayores delitos se originan debido a los deseos desmedidos (Aristóteles, 1988, 1267a, p. 113). Asimismo, en su obra *Retórica* (Libro I), hablando sobre los placeres del cuerpo, el filósofo de Estagirita afirma que la moderación es la virtud por la cual debe procederse según la ley ordena, dentro de la *polis*, mientras que la desmesura es lo opuesto (Aristóteles, 1988, 1366b, p. 244).

En línea con lo anterior, los filósofos griegos resaltan que la desmesura frente a los placeres genera lo opuesto a la virtud. Más aun, Platón ve al hombre dominado por los placeres o los dolores como una suerte de esclavo. El hombre que se deja llevar por sus pasiones lejos de ser libre puede llegar a convertirse incluso en esclavo de otros. En efecto, el filósofo ateniense afirma que los hombres no pueden dominar los placeres serán esclavos de aquellos que poseen el arte de los placeres, quienes suelen ser hombres malvados, y, por tanto, tendrán un alma “en parte esclavo y en parte libre y no serán dignos de llamarse valientes y libres a secas” (1999a, *Leyes Libro I*, 635c, p. 212).

Así como en Pablo, para Platón el hombre no virtuoso, el que se deja llevar por sus pasiones y el egoísmo, termina siendo un esclavo, una persona sin libertad. Por tanto, el virtuosismo de las personas, el hacer lo que corresponde, tanto para Pablo como para Platón, hace a las personas más libres.

De acuerdo con el pensamiento paulino, los motivos de conciencia son particularmente relevantes para el creyente, quien viene siendo transformado por Dios de una condición pecaminosa a una restaurada. Como se mencionó antes, cuando el apóstol Pablo expresa que toda persona esté sujeta a las autoridades (Romanos 13:1), usa la palabra griega *ψυχή*, que significa *alma*. Este uso implicaba, desde la comprensión judía, la totalidad de la persona, tanto su parte material como inmaterial (Feinberg, 1999, p. 90). Así, la totalidad del ser humano, incluida su conciencia, está implicada en la obediencia, por tanto, se puede inferir que también su voluntad. En efecto, dado que la conciencia no depende de las leyes dadas por la autoridad civil, aun prescindiendo de éstas, el creyente *debe*, en virtud de su conciencia, actuar en base al amor al prójimo, acto que en el pensamiento paulino se hace en forma libre y voluntaria. Así, de acuerdo con Calvino (2016, p. 86), según *Romanos* 13:5, el creyente debe sujetarse a las autoridades no porque no pueda enfrentar su castigo; sino porque debe aceptar *voluntariamente* dicha sujeción, dado que la conciencia está obligada por la Palabra de Dios (Calvino, 2016, p. 86).

En línea con lo anterior, la conciencia juega un rol importante dentro de la obediencia a la autoridad, especialmente para entender qué pasa si la autoridad civil actúa de manera que exige al creyente a hacer lo que Dios prohíbe o le prohíbe hacer lo que Dios ordena. O simplemente si la autoridad civil ejerce su *potestas* de manera abusiva o tiránica. Desde los primeros siglos los creyentes reconocieron esta posibilidad. En siglo III, por ejemplo, ante la pregunta de cómo la *potestas* romana podía originarse en Dios y, sin embargo, perseguir a los cristianos; Orígenes respondía que, así como los sentidos humanos provienen de Dios, ello no implicaba, forzosamente, su uso correcto, lo mismo ocurre con la autoridad civil (Mayordomo, 2016, p. 214). Así, aunque la *potestas* romana, como de toda autoridad civil, se originaba en Dios, no todo el ejercicio de la *potestas* por parte de las autoridades humanas es llevado a cabo con virtud.

La respuesta a la pregunta de qué debe hacer el creyente frente a la *potestas* que hace un mal uso de su poder ha sido bastante discutida dentro de la ética cristiana, en particular, con relación al texto de *Romanos* 13:1-7. Se puede advertir que el apóstol Pablo no entra en esa discusión y, por tanto, no desarrolla una ética de resistencia ni hace una amonestación a las autoridades. Ello, de

acuerdo con Mayordomo (2016, p. 229), no porque ignore que hay autoridades que ejercen mal el poder, sino porque, en lugar de ello, se enfoca en la conducta del creyente dentro del orden social establecido.

En relación con lo anterior, revisando el pensamiento de autores influenciados por Pablo y posteriores a él, se pueden hacer algunas inferencias razonables respecto al mal uso de la autoridad por parte de la *potestas*, conforme a lo que el apóstol Pablo expresa en dicho pasaje de *Romanos*. Tomas de Aquino, por ejemplo, sigue un análisis particularmente interesante cuando analiza *Romanos* 13:1. Mikalonis (2017) examina los comentarios de Tomás de Aquino y resalta que éstos consideran:

1. El poder humano se deriva del poder divino y, en consecuencia, es algo bueno y, por tanto, ante el cual el ser humano, incluidos los cristianos, debe someterse. No obstante, al ser algo derivado, es, asimismo, limitado, por lo que existe la posibilidad de que el poder sea mal usado.
2. Cuando hay abuso del poder no hay autoridad. Solo cabe hablar de autoridad cuando ésta es obtenida de manera legítima y ejercida de forma correcta. En este respecto, se puede hacer una analogía entre la libertad y el poder humano. Así como el pecado no es un *acto libre*, si se entiende que en el acto libre el hombre se mueve así mismo hacia el bien; el abuso del poder no es realmente poder y, en consecuencia, no proviene de Dios.

En línea con lo anterior, según la perspectiva tomista, cuando hay abuso del poder, no es aplicable lo que el apóstol Pablo manda a hacer, en el sentido que su mandato requiere la condición de que el *poder sea dado por Dios*.

Lutero (2017, p. 62), por su parte, considera que, si un gobernante estuviera equivocado, el pueblo no estaría obligado a obedecerlo, dado que nadie está autorizado de actuar en contra del derecho; por tanto, hay que obedecer a Dios, quien quiere la justicia, antes que a los hombres (Lutero, 2017, p. 62). En términos prácticos, tanto la perspectiva tomista como la luterana coinciden en que la autoridad a la que se debe obediencia es aquella que actúa con rectitud. En esa misma línea, los comentarios de la Biblia de Navarra al pasaje de Romanos 13:1-7, resaltan que, dado su origen divino, la autoridad civil debe ser obedecida, pero solo cuando se ejerce dentro del orden moral y la búsqueda del bien común, no cuando dicha autoridad abusa del poder, imponiendo leyes injustas y degradantes de la dignidad y libertad humanas. Debido a ello, el llamado a la

obediencia a la autoridad que hace el apóstol Pablo no puede generalizarse y aplicarse sin discernimiento.

En línea con lo anterior, mientras el sometimiento a Dios es incondicional, el sometimiento a la autoridad humana es condicional. Esta concepción está alineada con lo que los apóstoles practicaron, según se evidencia en los relatos del libro de Hechos. En efecto, siendo perseguidos por las máximas autoridades religiosas de Jerusalén, el apóstol Pedro junto con otros apóstoles expresaron «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch. 5:29, Biblia de Navarra). Esta obediencia a Dios y desobediencia a los hombres llevó a varios de los apóstoles a sufrir prisiones y castigos, como, por ejemplo, a manos del rey Herodes Agripa I, bajo cuyo mando murió el apóstol Santiago, según se narra en *Hechos* 12. Aun cuando, como se mencionó antes, el apóstol Pablo en ninguno de sus escritos afirma explícitamente que en determinados casos el creyente puede desobedecer a la autoridad, resulta evidente que cuanto él estuvo ante la disyuntiva de cumplir lo que él consideraba un mandato expreso de Dios, como predicar el evangelio, o no hacerlo, el apóstol Pablo desoyó las órdenes de las autoridades de su tiempo. Muestra de dicho desacato está en que sufrió también prisiones por las autoridades no solo judías sino romanas de su época. Así, tal como lo menciona en sus cartas, el apóstol Pablo experimentó el castigo y la persecución romana, siendo encarcelado en Filipos (1 Ts. 2:2), teniendo que escapar de Damasco del gobernador del rey Aretas IV (2 Co. 11:32-33), siendo azotado muchas veces físicamente (2 Co. 11,25) y conociendo la prisión en el pretorio (Flp. 1:20) (Mayordomo 2016, p. 230).

Cabe resaltar, no obstante, que nada hace inferir que el apóstol Pablo u algún otro apóstol interpretase que todo ejercicio injusto de la autoridad civil deba ser invariablemente desacatado. Todo parece indicar, más bien, que solo en aquellos casos en los que la autoridad civil vaya expresamente en contra de la voluntad de Dios de predicar el evangelio y confesar a Cristo como salvador, el desacato a la *potestas* era permitido y, por tanto, practicado. En *Primera de Corintios*, el apóstol Pablo, hablando de su ministerio, deja explícito que predicar el evangelio es prioritario para él, y escribe “Porque si evangelizo, no es para mí motivo de gloria, pues es un deber que me incumbe. ¡Ay de mí si no evangelizara!” (1 Co. 9:16, Biblia de Navarra). El texto griego dice: *ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γὰρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι*. La palabra *ἀνάγκη* significa *necesidad*. Para el apóstol Pablo, el evangelizar era una necesidad urgente que sentía que debía llevar a cabo (Pérez Millos, 2019, p. 551).

Tomando en cuenta lo anterior, resulta razonable pensar que solo en casos que la *potestas* le impidiese cumplir su misión de predicar el evangelio o le negara el derecho de confesar su fe, podría desobedecer a las autoridades. Esto se ve respaldado por los castigos o amenazas a los que fue sometido el apóstol Pablo durante su ministerio según sus cartas y el libro de *Hechos*. En cualquier caso, cabe anotar, en ningún suceso narrado en el Nuevo Testamento se observa que la desobediencia de parte de los apóstoles y del apóstol Pablo en particular hacia las autoridades se haya dado haciendo uso de medios violentos.

El apóstol Pablo continua este pasaje sobre el sometimiento a la autoridad civil diciendo: “Por esta razón les pagáis también los tributos; porque son ministros de Dios, dedicados precisamente a esta función” (Rm. 13:6, Biblia de Navarra) y, así, exhorta en dar a cada persona el tributo, impuesto, respeto u honor que se le debe dar (Rm. 13:7). El texto griego del versículo 6 dice: *διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε, λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσὶν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*. La expresión “*διὰ τοῦτο γὰρ*”, que textualmente significa “*porque por esto*”, hace referencia al texto previo “*por motivos de conciencia*” (*διὰ τὴν συνείδησιν*, que textualmente significa “*por la conciencia*”, Rm. 13:5). Es decir, el creyente debe sujetarse a las autoridades y pagar los tributos a las autoridades civiles por motivos de conciencia y ello, como se indicó antes, implica un acto *voluntario de obediencia*. Este acto debe estar basado en el amor, lo que se evidencia al analizar el texto que sigue en los versículos 8 al 10.

En efecto, como se destacó previamente, la lectura de *Romanos* 13:1-7, en la que el apóstol Pablo se enfoca en el sometimiento a la autoridad civil, debía hacerse bajo el contexto de los pasajes inmediatamente previos (Rm. 12:9-21), cuyo tema es el amor al prójimo. El amor como móvil de nuestro sometimiento y principio de nuestra conciencia se refuerza en el pasaje de *Romanos* 13:8-10 donde el apóstol expresa a los receptores de la carta la importancia del amor como mayor valor moral de todos: “No debáis nada a nadie, a no ser el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo ha cumplido plenamente la Ley” (Rm. 13:8, Biblia de Navarra). Así, el apóstol Pablo invoca al sometimiento a las autoridades, no solo por temor, sino, principalmente, por razones de conciencia basadas en el amor al prójimo. Esto se evidencia mejor cuando se comprende que el sometimiento a la autoridad civil está enmarcado en el amor al prójimo y en el ejercicio de la caridad, la cual, dicho sea de paso, debe hacerse por razones de conciencia y, por tanto, como un acto voluntario libre.

3.2.2 El sometimiento voluntario a la autoridad civil en las cartas pastorales

Existen unas breves referencias al sometimiento a la autoridad civil en dos de las cartas pastorales, específicamente en *Primera de Timoteo* (1 Tm. 2:1) y *Tito* (Tt. 3:1-3). Si bien ninguno de estos pasajes, por sí solos, aborda explícitamente todos los principios éticos discutidos en Romanos 13, lo expresado en ellos refuerza algunos aspectos sobre el sometimiento a la autoridad civil.

En la carta a *Tito*, el apóstol Pablo refuerza la importancia de someterse a aquellos que gobiernan y están en autoridad: “Recuérdales que estén sujetos a los gobernantes y a las autoridades: que les obedezcan, que estén dispuestos a hacer el bien” (Tt. 3:1, Biblia de Navarra). El texto griego dice: *Υπομίμνησκε αὐτοὺς ἀρχαῖς ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι, πειθαρχεῖν, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐτοιμοὺς εἶναι*. El apóstol Pablo usa las palabras *ἀρχαῖς* y *ἐξουσίαις* que significan *gobernantes* y *autoridades*, respectivamente (Pérez Millos, 2016a, p. 737).

Comparando este pasaje con el pasaje de *Romanos* en el que aborda el sometimiento a la autoridad civil, la palabra *ἐξουσίαις* usada en *Tito* 3:1 es la misma que Pablo usa en *Romanos* 13:1. Asimismo, Pablo usa la palabra *ὑποτάσσεσθαι*, que se traduce como “*se sometan*”, que, como en el texto en *Romanos* 13:1, viene del verbo *ὑποτάσσω* que significa *someterse* o *subordinarse* (Pérez Millos, 2016a, p. 737). Esta expresión se refuerza con la palabra *πειθαρχεῖν*, que significa “*sean obedientes*”, y que viene del verbo *πειθαρχέω* que significa *obedecer*. A continuación, el apóstol Pablo dice que el creyente debe evitar las discordias y mostrar mansedumbre para con todos los hombres (Tt. 3:2). Si bien el apóstol no alude, como lo hizo en *Romanos* 13:1-7, a actuar así por razones de conciencia, señala que tal comportamiento contrasta con la forma en que los creyentes actuaban antes de convertirse en tales, la cual revelaba que eran rebeldes, insensatos y *esclavos* de concupiscencias y placeres diversos (Tt. 3:3). El apóstol Pablo usa la palabra *δουλεύοντες* que se traduce como *siendo esclavos*. No es casualidad que el apóstol use la palabra *esclavos* cuando habla de un comportamiento contrario al sometimiento motivado por la caridad, en tanto que la ausencia de amor al prójimo, como vimos antes, se traduce en un libertinaje que termina esclavizando al ser humano en lugar de permitirle actuar de manera realmente libre.

Por su parte, en *Primera de Timoteo* 2:1-2, hay solo una breve referencia a las autoridades civiles, donde el apóstol Pablo le pide encarecidamente a Timoteo que la iglesia ore por todos los hombres, emperadores y todos aquellos que ostentan altos cargos, a fin de que todos vivan una vida tranquila, con piedad (1 Tm. 2:1-2). Más adelante, el apóstol Pablo agrega que Dios quiere que

todas las personas lleguen a ser salvas y a conocer la verdad (1 Tm. 2:4); es decir, al *conocimiento del mensaje de salvación* (Pérez Millos, 2016a, p. 134).

En este pasaje el apóstol Pablo no aborda la necesidad de obedecer a la autoridad civil, por lo que tampoco menciona las razones de conciencia para hacerlo; en cambio, alude a la necesidad del creyente de orar por la salvación de todas las personas, incluidas quienes están en posición de autoridad sobre él. Así, la exhortación para que los creyentes oren por sus autoridades no se limita al deseo de que los creyentes pasen “una vida tranquila y serena con toda piedad y dignidad” (1 Tm. 2:2, Biblia de Navarra), lo que solo sería la búsqueda del bien propio; sino a la salvación, entre otros, de quienes están en puestos de autoridad (1 Tm. 2:1-4), lo que muestra la búsqueda del bien del prójimo por parte del creyente, es decir, la caridad. En efecto, al ser una oración de intercesión, es decir, un ruego a favor de las personas en autoridad, dicha oración tácitamente evidencia que el pensamiento paulino requiere que el creyente anhele el bien de las personas que están bajo autoridad. Esto refuerza la idea de que la acción del creyente hacia las autoridades se circunscribe en el amor, siendo el amor al prójimo en el pensamiento paulino un acto voluntario libre y un deber moral al mismo tiempo.

3.3 Influencia paulina en el sometimiento voluntario a la autoridad

El pensamiento paulino tuvo una enorme influencia en los primeros siglos, el medioevo y, aún, en el cristianismo contemporáneo. Su influencia con relación a los temas tratados puede verse en pensadores como Agustín (siglo IV) y Tomás de Aquino (siglo XIII), y, más recientemente en Ratzinger (siglo XX). Por su parte, pensadores como Kant (siglo XVIII) aunque toman distancia de la influencia directa del pensamiento paulino, exhiben algunos puntos de coincidencia significativos. Si bien no todos ellos abordan directamente cómo debe ejercerse la autoridad, sí discuten elementos que permiten identificar cómo el sometimiento se alinea con la voluntad y se ejerce libremente, aspecto presente dentro del pensamiento paulino discutido en el presente trabajo. Cabe indicar, además, el concepto de voluntad obtiene una nueva importancia gracias al cristianismo, en particular, a los escritos del Nuevo Testamento y de los padres de la iglesia.

García Valiño (2010, p. 383) atribuye el aporte del cristianismo al hecho que, por primera vez, bajo el marco de éste, se discute manifiestamente sobre *la voluntad de Dios*, cuando antes se pensaba que Dios no podía tener voluntad porque ello reflejaría cierta imperfección en su ser. Asimismo, porque el cristianismo considera que Dios es amor y, por tanto, es más que pura

actividad intelectual, como lo concebía Aristóteles. En línea con esto último, si el amor procede de la voluntad y el amor es parte central del pensamiento cristiano, entonces la voluntad termina estando también en el centro de la discusión. Asimismo, bajo el cristianismo, la libertad y la responsabilidad del ser humano adquieren nueva importancia bajo los conceptos de pecado y gracia (García Valiño, 2010, p. 384).

Agustín de Hipona

Agustín de Hipona (354-430) nació en Tagaste, África, y fue uno de los pensadores más influyentes del primer milenio, influyendo en el periodo escolástico. Sus obras más notables son *Ciudad de Dios* y *Confesiones*. En términos filosóficos recibió influencia de Platón, cuyo pensamiento filosófico influyó en otros pensadores de los primeros siglos.

Agustín, quien tuvo influencia de distintas corrientes académicas y filosóficas que lo precedieron, en especial del apóstol Pablo, es considerado el primer filósofo de la voluntad (García Valiño, 2010, p. 384).

Para Agustín, la voluntad debe actuar bajo libre albedrío porque de lo contrario deja de ser voluntad. Si algo se hace por *necesidad*, en el sentido de obligatoriedad o coerción, se suprime la libertad, y ya no se actúa según la voluntad (Agustín, 2014, p. 133). Por tanto, el acto voluntario se caracteriza por hacer lo que se desea, sin coerción, siendo que la voluntad está íntimamente ligada al querer y a la libertad. Sin embargo, sostiene Agustín, si se entiende por *necesidad* aquello que debe hacerse de una manera concreta, ello no elimina la libertad de la voluntad si esa manera concreta es lo mejor (Agustín, 2014, p. 132). En dicho caso, la necesidad (en el sentido de obligatoriedad) de actuar de determinada manera no suprime la voluntad porque se logra un bien superior. Por ejemplo, como agrega Agustín, Dios no puede morir ni equivocarse, pero eso no le quita su poder, porque de poder morir o equivocarse su poder sería evidentemente menor (Agustín, 2014, pp. 132-133). En ese orden de ideas, el pensamiento agustiniano permite afirmar que la voluntad puede actuar libremente (requisito sin el cual no hay voluntad), pero a su vez orientarse a una necesidad específica, de manera que el fin obtenido sea mejor que cualquier otro fin que se pueda lograr en caso de no actuar de una manera concreta.

Ahora bien, Agustín decía que la voluntad humana podía ser recta o perversa (Agustín, 2014, p. 373). Cuando dicha voluntad se siente atraída o rechazada según lo que espera obtener o evitar, es llevada hacia cierto tipo de emociones (e.g. el deseo y la alegría son la voluntad en

armonía con lo que se quiere; en tanto, el miedo y la tristeza son la voluntad en desacuerdo con lo que se quiere). Agustín destaca que, tras la *voluntad perversa*, surge la apetencia, y tras el sometimiento a ésta surge la costumbre, y tras lo cual surge la *necesidad*, que puede entenderse en el sentido de acto obligatorio, con lo cual, el hombre termina siendo esclavizado (Agustín, 2010, p. 391). Por tanto, se puede inferir que Agustín considera que una *voluntad perversa*, en realidad es una voluntad desfigurada porque carece de libertad y lleva a la esclavitud. Salir de ese estado de esclavitud, por tanto, llevaba a una lucha interna entre la voluntad (libre) y la costumbre (Agustín, 2010, p. 405).

Lo anterior está en línea con la forma cómo Agustín entiende de dónde procede el mal. El mal no tiene una esencia ontológica, por tanto, no es creación de Dios, porque no hay sustancia que no haya sido hecha por Él. Un punto de inflexión en el pensamiento de Agustín fue entender que el mal surge de la corrupción de lo bueno. Al ser el mal la corrupción o degradación de algo, ese algo debe tener algo bueno que corromper, de lo contrario no podría corromperse (Agustín, 2010, p. 359). Por tanto, Dios creó buenas las cosas, pero ellas se corrompieron. Y solo Dios, al ser sumamente bueno es incorruptible.

En línea con lo anterior, al analizar la naturaleza de la maldad, Agustín señala que no descubrió una sustancia, “sino la perversión de una voluntad desviada hacia lo más bajo desde la sustancia más alta” que es Dios (Agustín, 2010, p. 364). La voluntad perversa, la cual esclaviza, es pues la corrupción de una buena voluntad, la cual es realmente libre. Por tanto, la verdadera voluntad libera, mientras que la mala, que en realidad no es verdadera voluntad, esclaviza.

El hombre que vive conforme a Dios ama el bien, amando a Dios y al prójimo como a sí mismo, y, consecuentemente, tiene buena voluntad (Agustín, 2014, p. 373). En esa línea, la voluntad es perfeccionada a través del amor. Como se mencionó antes, la voluntad puede actuar movida por una necesidad específica sin perder su libertad y, por tanto, sin poner en cuestión la voluntad, si ello permite obtener un bien superior. En consecuencia, cuando el hombre depone su voluntad y acepta la voluntad de Dios como suya, no pierde su libertad ni su voluntad, porque el actuar conforme a la voluntad suprema lo lleva al mejor escenario posible. Esta relación entre el amor y la voluntad está expresada de forma clara tanto en el pensamiento de Agustín de Hipona como en el de Tomás de Aquino (García Valiño, 2010, p. 386).

Ahora bien, Agustín, siguiendo el pensamiento paulino, entendía que la libertad se debía orientar hacia el amor o la caridad, en tanto que la falsa libertad estaba dirigida por el egoísmo. Así, quien ejercía la falsa libertad amaba más lo suyo que el bien de todos (Agustín, 2010, p. 205). En este punto es preciso mencionar que, como resalta Sproul (2002), Agustín establecía una diferencia entre el libre albedrío y la libertad. El hombre inconverso poseía lo primero, pero carecía de lo segundo (Sproul, 2002, pp. 44-45).

Para Agustín, el *libre albedrío* era la capacidad de elegir lo que se deseaba, más la *libertad* (verdadera) llevaba a elegir lo que conviene, esto es, se orientaba al bien. El inconverso, entonces, a decir de Agustín, se hallaba en un estado crítico de *esclavitud moral*. Debido a ello, Agustín, refiriéndose a los conversos, decía que Dios los liberaba de las cadenas que ellos mismos se habían construido (Agustín, 2010, p. 205). La conversión, entonces, era un acto liberador, que permitía orientar la voluntad libremente hacia el bien.

En esa línea de pensamiento, resulta evidente que para los creyentes el sometimiento se realiza en libertad y, por tanto, la autoridad apela a un sometimiento de carácter moral, pero, al mismo tiempo, libre.

Si bien, como se analizó previamente, el apóstol Pablo señala que toda autoridad humana es establecida por Dios (Rm. 13:1-7) y se puede inferir que, a partir de los principios que establece el apóstol, ante la disyuntiva entre obedecer el mandado divino y el de los hombres, el creyente deba elegir lo primero, no llega a desarrollar una filosofía política sobre el Estado u orden social. Así, no discute explícitamente un escenario bajo el cual la autoridad divina dispute a la autoridad civil. En cambio, bajo el pensamiento agustiniano, Dios, como el bien supremo, tenía autoridad por sobre todas las cosas. Agustín sostenía que la autoridad divina debía ser obedecida por sobre la instituida por leyes promulgadas por consejo humano (Agustín, 2014, p. 134). En *Confesiones*, Agustín es explícito al respecto, al señalar que si un rey dictamina que se cumpla algo y se le debe obediencia, con mayor razón debe obedecerse en todo lo que mande a Dios, quien como regente de toda la creación tiene mayor poder y jerarquía que nadie, siendo que, como ocurre en la misma sociedad, se le debe mayor obediencia a quien ostenta mayor poder (Agustín, 2010, p. 79).

En esa línea, también, a diferencia de Pablo, Agustín desarrolla una posición algo más específica entre la autoridad eclesial y la civil dentro del orden social. En su libro la *Ciudad de Dios* señala que desde los anales de la historia ha habido dos ciudades: la de Dios y la terrena. A decir de Agustín, Dios es fundador de la primera ciudad, ante quienes los ciudadanos de la ciudad

terrena quieren anteponer sus dioses falsos, pero tienen una autoridad devaluada (Agustín, 2014, p. 287). En la práctica, tal como lo señala Donner (2012), Agustín vincula a la iglesia con la ciudad de Dios, pero reconociendo que había matices dentro de ella (e.g. no necesariamente todos son verdaderos conversos) y sin identificarla con ningún lugar ni reino humano (Donner, 2012, p. 110). Es más, ni la ciudad terrena ni la ciudad de Dios deben ser equiparadas con algún tipo de Estado (Ceballos, 2014, p. 44).

No obstante, sobre la base de su pensamiento, la perspectiva agustiniana de la historia derivó en el denominado «agustinianismo político», interpretándose a Agustín como “defensor de la prioridad absoluta de la iglesia”, por lo que los pensadores medievales sostuvieron que la iglesia estaba por sobre toda autoridad humana (Donner, 2012, pp. 110-111). En esa línea de pensamiento, la autoridad eclesial, al ser considerada como superior a la civil, adquiriría una apariencia de *potestas* más que de *auctoritas*. Pese a ello, según Ceballos (2014, p. 44), no es posible decir que Agustín afirmó o definió la idea medieval de una sociedad sometida a la autoridad de la iglesia, es decir, la idea de un gobierno teocrático, pero tampoco puede afirmarse que los conceptos que desarrolló estén en contraposición a esa idea.

Sin perjuicio de lo último, de todo lo analizado se puede observar que el pensamiento agustiniano comparte con el paulino el hecho que el sometimiento a la autoridad debe hacerse voluntad y libremente, buscando el amor al prójimo como fin último. Ahora bien, a diferencia Pablo, Agustín sí señala explícitamente que la autoridad divina debía ser obedecida por sobre la instituida por leyes promulgadas por consejo humano; no obstante, basado en las acciones de Pablo registradas en sus propias cartas, todo parece indicar que él, ante la disyuntiva de tener que obedecer la autoridad de Dios en contraposición de la civil, anteponía la primera a la segunda. Esto es consistente, además, con la idea de que si toda autoridad es puesta por Dios (Rm. 13:1), Dios necesariamente debe estar por sobre toda ella.

Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1225-1274) nació en Italia y fue probablemente el pensador escolástico más influyente del segundo milenio. Desarrolló su pensamiento sobre la base de reconciliar la fe cristiana, y por tanto paulina, con la razón filosófica, especialmente aristotélica. Su obra más notable y prolija es la *Suma de Teología*, donde abordó una serie de temas tanto teológicos como filosóficos.

Con respecto a Tomás de Aquino, este pensador cristiano diferencia en la voluntad la faceta *voluntas ut natura*, que consiste en el querer natural, y la *voluntas ut ratio*, que consiste en la voluntad deliberativa y electiva, la voluntad libre (libre albedrío), las cuales se dan de forma inseparable (Ceballos, 2014, p. 391). Evidentemente Aquino desarrolla su pensamiento tomando en cuenta el de sus predecesores. Por ejemplo, en la *voluntas ut ratio* considera el aspecto más racional de la voluntad, asemejándose al enfoque aristotélico, para quien la voluntad termina siendo un acto mediado por la razón; pero, con la *voluntas ut natura* explícitamente considera la importancia del querer.

No obstante, como se puede observar del análisis que desarrolla Aquino en su *Suma de Teología*, predomina el enfoque aristotélico sobre la voluntad, en la cual ella está estrechamente relacionada con el entendimiento y está fuertemente mediada por éste.

Primero, el Aquinate señala que “la voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente; pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer el entendimiento” (Aquino, 2001, C.16. a.4, p. 227), siendo que en cualquier ser con entendimiento posee voluntad (C.19 a.1, p. 243). En la cuestión 82, Aquino aborda el tema de la voluntad y señala que, por un lado, como fin que mueve al agente, el entendimiento mueve a la voluntad, pero, por otro lado, como causa eficiente, la voluntad mueve al agente (C.82 a.2, pp. 750-751).

Segundo, señala Aquino, la mutua interrelación en las actividades de la voluntad y el entendimiento no implica una sucesión indefinida, sino que se ancla en el entendimiento, dado que a todo movimiento de la voluntad debe ser precedido por un conocimiento, pero no todo conocimiento debe ser precedido por un movimiento de la voluntad (C. 82 a.5, p. 751).

Aquino destaca que para que un acto sea voluntario no debe ser obligado. Es decir, no hay acto voluntario que se deba a la coerción. No obstante, señala que el único caso en que algo forzado no es contrario a la voluntad es cuando para llegar a cierto fin existe solo una manera de hacerlo (C.82 a.1). En dicho caso no existirían opciones entre las cuales la voluntad pueda elegir.

De otro lado, Aquino afirma que lo irascible y lo concupiscible, aquello relacionado con las pasiones y deseos, no son partes de la voluntad (C. 82 a.5, p. 752) dado que ellos pertenecen a la parte sensitiva, mientras que la voluntad a la parte intelectual. En tanto *apetito intelectual*, el objeto de la voluntad es el bien bajo la razón universal de bien; mientras que el *apetito sensitivo* no tiene por objeto el bien en sentido universal, sino según los bienes particulares, siendo que, por ejemplo, el apetito concupiscible ve a la razón de bien respecto a lo deleitable al sentido.

En ese orden de ideas, Aquino, a diferencia de Pablo, distingue los deseos y pasiones y, por ende, todo lo que ello implica de la voluntad, la cual para él está estrechamente relacionada con el aspecto racional del individuo. En cambio, como se observó en el análisis sobre el sometimiento a la autoridad en el pensamiento paulino, para el apóstol la voluntad implicaría no solo la razón sino el querer. Por tanto, cuando el apóstol apelaba al sometimiento a la autoridad y a que el creyente se conforme a la voluntad de Dios, ello implicaba conformar no solo su razón, sino también sus deseos a dicha voluntad. Sin embargo, para Aquino lo irascible y lo concupiscible, aunque no forman parte de la voluntad, pueden ser orientados hacia el bien moral. Así, sostiene que la “virtud moral perfecta no suprime, sino que ordena las pasiones pues es propio del moderado desear como conviene y lo que conviene” (C.95 a.2, p. 847). En ese sentido, aunque con algunas diferencias respecto a la relación entre la voluntad con lo racional y lo deseable, el hombre virtuoso paulino y tomista llegará a transformar su razón y deseos para que se orienten al bien supremo que es la caridad.

Con respecto a la libertad, Aquino sostiene que en tanto ser racional el hombre tiene libre albedrío, porque en virtud de su capacidad cognoscente delibera sobre lo que debe ser buscado o evitado (C.83 a.1, p. 754). Así, sostiene Aquino, el libre albedrío debe ser analizado desde la elección, en la que coinciden en parte la facultad cognoscitiva, que permite la deliberación, y en parte la facultad apetitiva, que acepta lo determinado por la deliberación (C.83 a.3, p. 757). Mas, dado que la elección es el deseo que depende de un consejo, Aquino afirma que el libre albedrío es el “deseo dependiente de un consejo” y, por tanto, es una potencia apetitiva. Así, la voluntad y el libre albedrío corresponden a la esfera del apetitivo intelectual. De otro lado, el Aquinate sostiene que “así como el entendimiento se relaciona con la razón, así también lo hace la voluntad con la facultad electiva, esto es, el libre albedrío” (C.83 a.4, p.758), por lo que la voluntad y el libre albedrío no pertenecen a dos potencias distintas sino una sola.

En línea con todo lo anterior, existen algunas similitudes y diferencias en cuanto a la voluntad y la libertad en las concepciones paulinas y tomistas. Por un lado, la voluntad para Pablo involucra tanto la parte racional como sensitiva, mientras que para Aquino involucra eminentemente la parte racional. Sin embargo, en términos prácticos dicha diferencia no resulta tan significativa. En efecto, aunque para Aquino la voluntad se orienta al bien universal, lo que implica un alineamiento de su razón para moverse hacia dicho bien, la virtud moral, al ordenar las pasiones, hace que las pasiones se orienten hacia dicho bien también para vivir como conviene. Por

tanto, en ambos pensadores la razón y lo sensorial terminan orientándose hacia el bien. Por otro lado, mientras para Aquino el hombre tiene libre albedrío, para Pablo, el hombre no perfeccionado a través de la virtud cristiana es esclavo y, por tanto, no libre. Mientras Pablo la vida de una persona transformada pasa de un estado de esclavitud a uno de libertad que le permite desear voluntariamente la caridad o amor al prójimo, para Aquino el hombre transformado pasa de un estado de libertad a otro en el cual perfecciona su virtud moral. En ambos casos, sin embargo, el hombre transformado alinea libremente su voluntad con la voluntad perfecta que tiene la caridad como bien universal.

Respecto al sometimiento a la autoridad civil, en línea con el pensamiento paulino sobre la autoridad expresado en *Romanos*, Aquino (2016), en su tratado *De Regimine Principum ad Regem Cypri*, afirma que la autoridad real de los reyes y príncipes se originaba en Dios y destaca la virtud del oficio de gobernar, señalando que tenía mayor virtud quien gobernaba bien al pueblo que quien se gobernaba bien a sí mismo obedeciendo las reglas que le eran impuestas (Aquino, 2016, pp. 41-42).

Aquino percibe la autoridad como elemento necesario para la sociedad, siendo consistente con el pensamiento paulino, el cual sostiene que toda autoridad está al servicio de Dios para el bien del hombre. De forma similar a Platón en *Política* y a Aristóteles en *República*, Aquino señala que las ciudades son necesarias para la vida del hombre, quien es un *animal* social y político. A diferencia del resto de animales, al hombre le ha sido dada la razón, la cual le permite procurarse todo lo necesario, pero como cada hombre no puede suplirse todo lo necesario, requiere de vivir en comunidad para lograrlo. Ello, además, le permite suplir no solo una serie de necesidades materiales sino intelectual como el hablar y comunicarse con otros (Aquino, 2016, pp. 15-16), satisfaciendo así no solo la parte sensitiva, sino también la naturaleza sensorial (Aquino, 2016, pp. 194-195). Ahora bien, sustenta Aquino, la necesidad de vivir en comunidad trae consigo la necesidad de que haya alguien quien dirija la comunidad, dado que, si cada individuo buscara lo que le estuviera bien a él, la comunidad se desintegraría y se dejaría de lado el bien común. Así, se necesita que adicionalmente a lo que mueve hacia el bien particular de cada individuo, haya algo que mueva hacia el bien común de la comunidad, por lo que se requiere que haya alguien que gobierne a los demás (Aquino, 2016, pp. 16-17). Por el contrario, sostiene Aquino, la ausencia de un gobernante trae a las ciudades disensiones y pérdida de paz (p. 20).

Así, Aquino, discutiendo el gobierno real, sustenta que la naturaleza humana requiere de límites y condiciones, por lo cual la pena y rigidez de la justicia que impartían los gobernantes eran requeridas, dado que las personas perversas no eran fáciles de corregir (Aquino, 2016, pp. 89-90). No obstante, Aquino no es indiferente a la idea de que existen algunos tipos de gobiernos preferibles a otros, siendo que, para él, el gobierno político (i.e., la República) era preferible al real y éste era preferible a su vez al despótico. En cualquier caso, el gobernante principal de toda nación, ya sea de un gobierno político o real, requería de distintas autoridades que le sucedan a fin de administrar el reino o república debidamente (Aquino, 2016, p. 91). Así, las autoridades y jerarquías correspondientes eran necesarias en toda sociedad.

De otro lado, Aquino sustenta que toda autoridad o señorío proviene de Dios en base a tres razones. Primero, en el hecho que cada cosa que posee ser depende del primer ser; segundo, en que es él quien mueve cada cosa que existe; y, tercero, él es el fin de todas ellas (Aquino, 2016, p. 113). Si bien se alinea con el pensamiento paulino, que afirma que toda autoridad proviene de Dios, Aquino hace un análisis aristotélico para demostrarlo.

Con respecto a lo primero, *el ser*, Aquino sostiene que, dado que cada cosa que existe depende del primer ser, el señorío o dominio de cada ser depende también de quien es la causa primera de todo, Señor y primer ser. Así, todo dominio del ser creado procede del ser increado y primera causa de todo, dado que no existe dominio donde no hay potencia y toda potencia del ser creado proviene del ser increado. Es decir, toda potencia creada tiene origen en la potencia increada. Por tanto, cada cosa que posee el ser creado tiene su principio en el ser increado, siendo así que todo dominio que posee el ser creado proviene del ser increado. Así, toda autoridad proviene de Dios (Aquino, 2016, p. 114).

Con respecto a lo segundo, *el movimiento*, Aquino sostiene que, dado que cada cosa que se mueve es movida por otra, siendo imposible hacer una regresión al infinito, existe un primer motor inmóvil, causa primera de todo movimiento. Y dado que la causa primera incide más en lo que ha causado que lo que inciden las causas segundas, todas las cosas que se mueven son incididas por la causa primera, Dios. Así, dado que los gobernantes son quienes tienen más movimiento, dependen más del primer motor inmóvil, el movimiento de los gobernantes será movido por este motor. Más aun, si el movimiento corporal obedece al primer movimiento, afirma Aquino, con mayor razón las espirituales porque al estar más unidas entre ellas son más propicias a recibir la incidencia del primer motor, que es Dios (Aquino, 2016, pp. 116-117).

Con respecto a lo tercero, *el fin*, Aquino sostiene que, mientras más intelectual sea una naturaleza, más se orientará a un determinado fin. Así, siendo Dios la suma inteligencia, acto puro intelectual, sus actos se orientan a un fin específico, siendo que lleva las cosas por él creadas hacia un fin debido, por tanto, mientras más las cosas se orientan hacia dicho fin (i.e., la caridad), más participan del acto divino. En ese sentido, mientras los gobernantes más se orientan a buscar que los gobernados vivan virtuosamente, más toman parte de la acción divina (Aquino, 2016, p. 119).

En línea con todo lo anterior, se puede inferir que, si bien Aquino considera que toda autoridad proviene de Dios, no todos cumplen en igual medida el fin que Dios ha provisto. Así, los mejores gobernantes serán quienes se orienten hacia la caridad hacia los otros, la virtud o fin supremo que orienta el comportamiento ético de toda persona.

Como se mencionó antes, para Aquino la autoridad se fundamenta en la necesidad de frenar la iniquidad, la cual, por ejemplo, se observa en varias historias como las de Caín, Nemrod, Semiramis y otros (Aquino, 2016, p. 132). Es más, el Aquinate destaca que incluso gobernantes tiranos pueden ser instrumentos de Dios para castigar las maldades de las personas y pueblos, y pone como ejemplo que los reyes asirios fueron usados para castigar la idolatría y maldad del pueblo de Israel. Así, en dichas circunstancias, Aquino expresa que los “Tiranos son instrumentos de la divina justicia para castigar los delitos de los hombres” (Aquino, 2016, p. 132).

Resulta evidente que Aquino está más preocupado por la iniquidad de los gobernados que por la iniquidad de los gobernantes. Así, destaca la función del gobernante de limitar al inicuo y es explícito en señalar que aun cuando el gobernante sea un tirano, cumple un rol de evitar la maldad de sus gobernados. Si bien Pablo no llega a expresarlo en los términos que lo plantea Aquino, el punto de vista de este último no es opuesto al del apóstol. En efecto, Pablo se preocupa básicamente por la conducta del gobernado, sin poner énfasis en la conducta del gobernante, al señalar que quien obra bien no debe temer el castigo del gobernante, sino aquél que obra mal (Rm. 13:3-4). Es más, Pablo parecería asumir el buen obrar del gobernante, al señalar que éste “está al servicio de Dios para hacer justicia y castigar la que obra mal” (Rm. 13:4). No obstante, es imposible proponer que Pablo asumía que todo gobernante se oriente al bien común y obre con justicia. Él mismo recibió castigos inmerecidos de parte autoridades. Por ejemplo, en *Segunda de Corintios* el apóstol narra que cinco veces recibió treinta y nueve azotes («cuarenta azotes menos uno») de parte de los judíos y tres veces con vara (2 Co. 11:24).

Pablo no ignoraba que podía existir una mala conducta de parte de los gobernantes, sin embargo, su preocupación no era el carácter moral de estos, sino el carácter moral de los creyentes que son gobernados por los primeros. Los creyentes debían mostrar sometimiento ante sus autoridades, incluso más allá de si éstas eran justas o no. Entendido así, se puede afirmar que el punto de vista de Aquino es completamente consistente con las enseñanzas de Pablo.

Ahora bien, Aquino va más allá de Pablo y aborda explícitamente el caso de los malos gobernantes, en particular de aquellos que empezaron como buenos gobernantes, pero fueron degradándose paulatinamente. Aquino trae a colación algunos casos como el de Saúl, quien en dos años de gobierno pasó de ser un rey aceptable a Dios a uno reprobado; así como el caso de Salomón, rey de Israel quien devino en idolatría. No obstante, en tales ocasiones Aquino sigue sosteniendo que cualquier dominio “legítimo o tiránico, procede de la mano de Dios, según las diversas consideraciones de su ininvestigable providencia” (Aquino, 2016, p. 138). Cabe indicar que Aquino no atribuye la responsabilidad de la conducta moral del gobernante a Dios, pero sí deja claro que el poder o la potencia del gobernante tiene origen en la potencia increada que es Dios. En todo caso, afirma Aquino, Dios, en última instancia, por razones que son ininvestigables o inescrutables, permite que incluso malos gobernantes se muevan y hagan el mal. De esa manera, Aquino reserva el juicio de Dios contra los gobernantes inicuos.

De otro lado, para entender el pensamiento de Aquino con respecto a la autoridad eclesial y civil, resulta útil mencionar la teoría de las dos espadas desarrollada por Bernardo de Claveral, quien sostuvo que la iglesia tiene dos espadas, una *espiritual* y otra *temporal*, pero esta última no debe emplearse de propia mano (Ceballos, 2014, pp. 63-64). La primera debe ser ejercida por el sacerdote y la segunda por «la mano del soldado». Esta teoría supone, entonces, la supremacía de la autoridad eclesial sobre la civil.

Tomás de Aquino, en contraposición a Bernardo de Claveral, señala que la iglesia no tiene *espada temporal* o material y que la disciplina ejercida por la iglesia debe hacer uso únicamente de la *espada espiritual* (Ceballos, 2014, pp. 144-145). A decir, de Ceballos, la posición de Aquino deriva en una autonomía entre la autoridad espiritual y la autoridad temporal, pero habiendo una recíproca cooperación entre ellas para la consecución del bien común de la sociedad, teniendo ambas su fundamento final en Dios (Ceballos, 2014, p. 153).

Asimismo, Ceballos (2014, pp. 152-154) concluye, entre otras cosas, que, para Tomás de Aquino, a través de la autoridad humana el hombre toma parte en el gobierno de Dios en la tierra,

por lo que, quien ostenta dicha autoridad tiene el cometido de ser causa del bien de los que están bajo su autoridad. A su vez, concluye que, para Tomás de Aquino, la libertad de la persona no es limitada, sino promovida y dimensionada por la autoridad humana, según lo cual, ésta se constituye en un servicio hacia los demás. Finalmente, en línea con lo anterior, existe responsabilidad moral tanto para quien ejerce la autoridad como para quien es sometido a ella.

En línea con lo anterior, en comparación con el pensamiento paulino, se observa que el pensamiento tomista coincide respecto a que la autoridad humana es instituida por Dios y persigue un fin dentro de los propósitos de Dios, pero corresponde a un poder distinto y separado de la iglesia; y el ejercicio de la autoridad, al menos si busca el bien común, no se hace en desmedro de la libertad de las personas que están sometidas a ella.

Immanuel Kant

En el caso de Immanuel Kant (1724-1804), a diferencia de Agustín y Tomás de Aquino, este filósofo estuvo fuera del pensamiento medieval. Su quehacer filosófico estuvo influenciado por las distintas corrientes filosóficas como el racionalismo y el empirismo, así como por la ilustración.

En Kant podemos ver que el concepto de la voluntad se vincula estrechamente con la racionalidad, separándola más del deseo y el afecto. Como se analizó, Kant desarrolló una ética universal y autónoma, que emerge de la razón a priori. Tiene carácter universal porque es aplicable a todo ser que posea razón y voluntad (Kant, 2018, p. 119) y al mismo tiempo es autónoma porque no admite norma alguna formulada por otro que no sea el propio sujeto (i.e. heterónoma). Al determinarse a través de la razón a priori, común a toda persona, se convierte en una norma universal y objetiva. Asimismo, la voluntad libre debe ser determinada por la razón a priori (Kant, 2018, p. 113), sin considerar anhelos y quererres de los sujetos verificables en la experiencia.

En línea con lo anterior, en lugar de actuar en base a sus deseos, la persona debe actuar *conforme* al *deber* (i.e., en concordancia con la ley moral) y *por el deber*, es decir, por respeto a la ley (Kant, 2018, p. 204). Asimismo, se puede inferir que Dios queda, en principio, excluido como fundamento de la ética kantiana, dado que ésta no admite ser formulada por otro que no sea el propio sujeto, y encuentra a través de la razón a priori, el imperativo categórico que guía su conducta ética (Kant, 2018, pp. 95-96).

En tanto la ética paulina busca la caridad como fin, en la ética kantiana el actuar condicionado a la obtención de dicho fin sería éticamente inválido porque se debe actuar solo conforme al deber y por el deber, no por el fin. Bajo la ética paulina, el deseo de obtener el fin es parte fundamental de lo que mueve a la persona a actuar de la manera en que actúa. Por tanto, aunque las éticas paulina y kantiana toman como fundamento la libertad, la primera considera únicamente a Dios y a la caridad como fundamento, en tanto que la segunda considera a la razón pura y al deber.

De otro lado, en su obra *Antropología práctica*, Kant señala que el carácter permite que el hombre se determine a actuar conforme a máximas y principios morales, siendo que no posee carácter quien no sigue ninguna regla de comportamiento (1990, pp. 31-32). Para Kant, el carácter aparece con la madurez y gracias a éste la persona ejerce *voluntad propia*, en tanto no se deja llevar por antojos, sino por principios, siendo que el carácter es inquebrantablemente leal a los principios. Así, la voluntad propia no obedece a los deseos, instintos o costumbres, sino, por el contrario, a la razón y reflexión (1990, p. 32). En esa línea, en virtud del carácter, la voluntad se orienta libremente hacia principios, siendo, además, que dicho carácter se forja a través de los años.

De acuerdo con Kant, el buen carácter posee cuatro rasgos. Primero, exhibe una bondad universal no basada en el puro interés. Segundo, no defrauda la confianza recibida del resto de personas. Tercero, no se limita a odiar el mal, sino también le hace frente. Cuarto, no exhibe ambición ni vanidad. Así, se evidencia que, para Kant, estos rasgos tienen que ver con la conducta de la persona hacia el resto de las personas. Por tanto, en la práctica, aun cuando la voluntad debe ser determinada por el deber, el buen carácter, que permite ejercer la voluntad propia, toma como algo esencial las consecuencias de las decisiones de la persona sobre otros.

Por otra parte, cabe resaltar que Kant considera que el carácter no debe ser guiado por la mera compasión hacia otros, a lo que llama la «ternura del corazón», dado que la emotividad repele el buen carácter, porque, en dicho caso, el carácter no se sustenta en principios ni se orienta al cumplimiento del deber (1990, pp. 38-29). Del mismo modo, las normas religiosas fundamentadas en el miedo y castigo repelen el buen carácter en tanto no se basan en principios. La voluntad se orienta al deber, en tanto que el carácter se basa en principios. El cumplimiento de dichos principios viene a ser el deber al que se orienta la voluntad.

En esa línea, si bien la ética kantiana, a diferencia de la paulina, se basa eminentemente en elementos racionales, excluyendo los deseos y querer, en términos prácticos en ambas el ejercicio

de la libertad considera el bien del prójimo. En tanto en la ética paulina lo hace de forma directa poniendo la caridad como valor supremo; en la ética kantiana lo hace de forma indirecta, orientándose al deber, en virtud del buen carácter, cuyos rasgos evidencian un cuidado por el bien del otro.

En cuanto a la virtud ética, como se vio previamente, para Pablo ésta se desarrolla a través de una vida orientada hacia el amor al prójimo, en la cual el hombre es asistido por Dios, siendo que ocurre una transformación en él no solo en su parte cognitiva y racional, sino emocional. En contraste, para Kant la virtud del buen carácter es forjada a través de una educación basada en principios; la reflexión sobre asuntos morales; la adopción de fuertes principios; y el mantenimiento férreo de dichos principios no solo frente al resto sino ante sí mismo (1990, p. 41). Así, en línea con todo su pensamiento, la virtud kantiana sigue un estricto sustento racional y deja de lado el aspecto emocional vinculado a los deseos y querer. No obstante, desde el punto práctico, aunque los aspectos racionales y emocionales no son igualmente considerados, las acciones, directa o indirectamente, sí toman en consideración el bien de otros.

Por otro lado, Kant reflexiona respecto la autoridad y, específicamente, desarrolla algunos conceptos asociados a ella como la vida del hombre en sociedad y la obediencia a las leyes.

Ante la pregunta de si el hombre ha sido creado para vivir en sociedad, Kant afirma que, por un lado, el hombre es propenso a la sociedad, pero, al mismo tiempo, a la insociabilidad (1990, p. 73). Existe cierta tensión porque, por un lado, el hombre requiere de vivir en sociedad dado que sus necesidades son tales que no podría suplirlas por sí solo (en esta línea sigue a Platón y Aristóteles, así como a Aquino), pero, por otro lado, una sociedad muy grande le restringe. A diferencia de los animales, el hombre requiere ser instruido en todo, tiene relevo generacional y evoluciona socialmente a través del tiempo (1990, pp. 74-75).

Ahora bien, a decir de Kant, en virtud de la cultura se desarrollan mayores vínculos entre los hombres por lo que la sociedad civil, representada por el Estado y los poderes, es el único medio en el cual el hombre puede desarrollar toda su potencialidad natural. Pero la sociedad civil, para operar como tal, requiere de leyes. Por tanto, llegado a este punto, Kant afirma que la libertad del hombre requiere de leyes para que los hombres puedan convivir civilizadamente, porque, en ausencia de leyes la libertad de uno puede resultar agravante para con el resto y se llega a un estado de barbarie (1990, p. 83). En la sociedad, cada persona debe aceptar que dado que existen otras “voluntades competidoras” no puede hacer todo lo que quiere, porque únicamente así, cada persona

puede desarrollar sus talentos y destrezas (1990, p. 87). En ese sentido, para evitar dicho estado de barbarie, Kant prescribe que debe haber una regla de derecho, un juez que vele por su cumplimiento, un poder que respalde el mandato jurídico.

En línea con lo anterior, Kant afirma que un Estado debe garantizar, primero, la *libertad de los individuos*; segundo, *la ley* que permita evitar que la libertad de una persona limite la libertad de otra; y, tercero, un *poder coercitivo* que haga cumplir las leyes (1990, p. 85). Esta es una sociedad a la que toda civilización debería dirigirse. Por el contrario, la libertad sin leyes ni coerción lleva a la barbarie. La libertad y leyes, pero sin autoridad no garantizan realmente la libertad de los individuos. La libertad y autoridad, pero sin ley es contradictoria porque la autoridad no tiene referencia para ser ejercida. Finalmente, la ley y coerción sin libertad llevan al despotismo.

En suma, Kant considera que, en sociedad, estado en el cual las capacidades de las personas son potenciadas, la autoridad que hace cumplir la ley y el poder coercitivo que ella requiere son necesarios para garantizar el ejercicio de la libertad de las personas. En ese sentido, cumplen un buen fin. La libertad del hombre debe ser ejercida en ese marco, basado en la ley el poder coercitivo, para que la libertad de una persona no sea obstáculo para la libertad de otra. Siguiendo dicho marco, Kant afirma que la sociedad ha evolucionado hacia un estado cada vez más alejado de la barbarie.

En línea con lo anterior, Kant sustenta la necesidad de tener autoridad y de que las personas le deban obediencia, sin embargo, considera que el origen de la autoridad o poder supremo es algo inescrutable o, dicho de otra forma, sagrado, que no debe ser discutido por los gobernados (2008, 319, p. 150). Una ley, afirma Kant, es inviolable por lo que ponerla en duda, más aún a través de cuestionar su origen, es en términos prácticos un crimen. En esa línea, Kant sostiene que la expresión «toda autoridad viene de Dios», que justamente se encuentra en Romanos (Rm. 13:1), no expresa un cimiento histórico de la constitución de la sociedad, sino la idea práctica de “el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual sea su origen” (2008, 319, p. 150). Así, Kant señala que los gobernados pueden llegar a reclamar contra alguna injusticia de la autoridad suprema, pero no oponer resistencia, afirmando que contra la suprema actividad legisladora del Estado no hay resistencia que sea legítima (2008, 319-320, pp. 150-161). Para Kant “*obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros* (en todo lo que no se oponga a lo moral interno)”, es un imperativo categórico (2008, 371, p. 217). El sometimiento incondicional de la voluntad de las personas a la voluntad soberana no acepta resistencia porque de hacerlo estaría contradiciendo la naturaleza de poder supremo (2008, 372, p. 219).

Según lo anterior, tanto para Kant como para Pablo, el sometimiento a la autoridad debe ser incondicional. Así como Kant, Pablo destaca el rol positivo de las autoridades (Rm. 13:1-2), de su poder coercitivo (Rm. 13:3-4) y del cumplimiento de las obligaciones establecidas por ellas (Rm. 13:7). Ahora bien, mientras para Pablo el sometimiento a la autoridad debe hacerse motivado por el amor hacia los demás (Rm. 13:8); para Kant la obediencia al poder coercitivo de la autoridad y las leyes establecidas debe hacerse para evitar que el ejercicio de la libertad de cada persona limite la de otros.

Asimismo, mientras para Pablo la motivación debe obedecer a la razón y a los deseos, para Kant debe obedecer exclusivamente a la razón, al cumplimiento del deber, siendo que el deseo en lugar de agregarle virtud a la motivación se la resta. Aunque las motivaciones consideradas por Pablo y Kant no son de la misma naturaleza, los resultados a nivel del orden civil, en términos prácticos, no están en contraposición. No obstante, en términos individuales se diría que mientras para el individuo paulino su motivación compromete la totalidad de su ser, su razón y deseos; para el individuo kantiano compromete solo su razón, en tanto sus deseos son depuestos o sometidos a la razón, y lo que su razón le indica que haga es cumplir el deber.

Ahora bien, hay un punto de coincidencia más entre Pablo y Kant. El fin al que se orienta el individuo kantiano comprende también la felicidad del prójimo, si bien no se orienta a ella motivada por un deseo o la compasión, sino por un acto racional para el cumplimiento de lo que considera su deber. En efecto, en su obra *Metafísica de las costumbres*, Kant sostiene que la propia perfección y la felicidad ajena son tanto fines como deberes (2008, 386, p. 237). La propia perfección es un fin de cada persona (aunque también tener a la perfección como fin es un deber de cada persona), mientras que la felicidad ajena es un deber. En cuanto a esta última, Kant señala que cada individuo debe fomentar la felicidad de otros como un fin propio (2008, 388, p. 240).

Pese a la coincidencia en cuanto a fines entre Pablo y Kant, en este punto, es importante la distinción que hace Kant respecto al amor para entender la gran diferencia entre ambos. Cuando Kant habla del amor como deber, no se refiere al amor como *sentimiento* (*emtpfindung*) ni como amor *de complacencia*, sino como *benevolencia* (2008, 449, p. 318).

Por un lado, para Kant el *amor como sentimiento* no es un asunto de la voluntad, dado que, entendido el amor así, nadie podría amar porque quiera; y menos aún es un asunto de deber, porque nadie podría amar porque deba. En ese sentido, el amor al prójimo no podría constituir un imperativo categórico que constituya un fin al que deba orientarse la voluntad (2008, 401-402, p.

257). Por otro lado, el amor de complacencia (*complacentiae*) se fundamenta en la satisfacción que se tiene hacia otro por sus actos o cualidades. Entendido el amor así, no pasa de ser solo una motivación moral, pero, como el amor de sentimiento, tampoco puede constituir un imperativo al que deba orientarse la voluntad (2008, 402, p. 258). Por tanto, estos *tipos* de amor no pueden ser universalizados como principios y, por consiguiente, tampoco son fundamento de nuestras acciones morales.

En contraste con el amor de sentimiento o complacencia, el *hacer el bien* o la *benevolencia* (*benevolentiae*), que según Kant es inapropiadamente también llamado amor, sí puede estar sujeto a la ley del deber. La benevolencia como todo deber es coaccionado o coactado. La benevolencia hacia otros es un deber, es decir, debe realizarse, ya sea que uno ame o no a los otros. Kant se resiste a llamar a hacer el bien a otros como amor, porque si fuera amor no sería deber, dado que todo deber se hace coaccionado (o auto-coaccionado) y lo que se hace así no se hace por amor (de sentimiento o complacencia).

En conclusión, para Kant, uno debe obedecer a la autoridad dado que es un imperativo categórico. Las leyes y autoridades permiten asegurar que la libertad de uno no trasgreda la de los otros, por lo cual, se puede inferir que la sujeción a la autoridad permite *hacer el bien* a otros, es decir ejercer benevolencia, siendo que ella es también un imperativo categórico al que debe orientarse la voluntad como fin. Por tanto, el sometimiento voluntario a la autoridad, así como para Pablo, para Kant debe hacerse tomando en cuenta en hacer el bien a los otros y de forma voluntaria. No obstante, para Kant una voluntad motivada por el amor entendido como sentimiento o complacencia es incompatible con la idea de deber; mientras para Pablo dicha motivación es parte esencial de la voluntad. Mientras que para Kant toda virtud se fundamenta exclusivamente en el lado racional, para Pablo se fundamenta tanto en la razón como los deseos, siendo que estos se alinean hacia un mismo fin.

Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger (1927-2023) nació en Baviera, Alemania, y fue uno de los teólogos más destacados del siglo XX. Ejerció el papado entre el 2005 y 2013, dejando el cargo en este último año y adoptando el cargo de Papa emérito. Aunque su obra es eminentemente teológica, Ratzinger destacó también por su quehacer filosófico. Conocido es su debate en el 2004, con el filósofo Jürgen Habermas sobre el Estado liberal y el rol de la religión en la sociedad secularizada.

Desde una perspectiva más contemporánea, Ratzinger (2018) resalta que el creyente no actúa en torno a sí mismo, sino que se alinea a la voluntad de Dios. Escucha y obedece. Este alineamiento con la voluntad de Dios se da “a través de la comunión con Jesús, cuyo alimento es hacer la voluntad del Padre” (Ratzinger, 2018, pp. 196-197). La comunión con Jesús, a decir de Ratzinger, permite al hombre actuar en libertad, una *libertad iluminada*. Lleva a encontrar la voluntad de Dios y orientar, asimismo, su razón (Ratzinger, 2018, pp. 196-198). Así, como en el pensamiento paulino, para Ratzinger existe “una voluntad de Dios con nosotros y para nosotros que ha de convertirse en el criterio de nuestro querer y de nuestro ser” (Ratzinger, 2018, p. 220).

En su artículo *Verdad y Libertad*, Ratzinger (1999) aborda el tema de la libertad humana y lo que ella constituye en verdad, en contraste a cómo ella es entendida en el mundo secular actual. Ratzinger destaca que en la modernidad el concepto de libertad se ha restringido de forma estrecha a la libertad individual de manera que ha sido deshumanizada. Así, el concepto de libertad moderno, basado casi exclusivamente en la libertad individual, ignora la libertad del otro. Prácticamente el deseo radical de libertad individual busca que el individuo sea tan libre al punto que no dependa de nada, ni sea limitada por nadie. A decir de Ratzinger, esta noción de libertad, que ignora la libertad del otro, no refleja la imagen de Dios, sino de un ídolo. Por el contrario, la verdadera libertad no se ejerce destruyendo la libertad del resto, sino que radica en la convivencia regulada u ordenada de las libertades de todos. Según Ratzinger, esa regulación —que puede ser entendida como ley—, lejos de constituir un obstáculo para la libertad, es un elemento esencial de ésta. En esa línea, considera que las regulaciones o leyes, en lugar de limitar la libertad, la protegen. Por tanto, es erróneo pensar que una mayor libertad se logra anulando cada vez más las normas y alcanzando la autonomía de todo orden, siendo que la ley no es la antítesis de la libertad, sino un requisito integrante de ella. Así, concluye Ratzinger, la libertad no es la supresión paulatina de las leyes y normas, sino la perfección nuestra y de las leyes para posibilitar la convivencia de las libertades humanas. Por tanto, se podría concluir que para Ratzinger la obediencia a las leyes, y por ende a la autoridad encargada de hacer cumplirlas, no reduce la voluntad sino la fortalece.

En este punto, Ratzinger agrega que la libertad requiere ser ejercida con responsabilidad, de manera que mayor libertad requiere mayor responsabilidad. Dicha responsabilidad se expresa en la siguiente verdad: la libertad de cada individuo es correlativa al bien de toda la comunidad. En términos concretos, el ejercicio de la libertad debe hacer el bien. Hasta aquí hay un punto de coincidencia con lo expresado por Pablo en *Romanos 13* y por Kant en *La Metafísica de las*

costumbres, en el sentido de la necesidad de tener leyes para la convivencia humana, pero bajo las cuales, no obstante, el hombre de forma libre debe orientarse a hacer el bien. No obstante, tomando distancia de Kant y acercándose al pensamiento paulino, Ratzinger sostiene que no se puede aceptar la autonomía y suficiencia de la razón para conocer las verdades éticas. La razón necesita del apoyo de las tradiciones religiosas que reconocen a Dios, por tanto, cuando se las niega, la persona se aleja de la verdad, vive contra sí y pierde su libertad.

Resulta oportuno indicar que, en línea con el pensamiento paulino y cristiano, Ratzinger (2016) destaca la preminencia del amor, señalando que el amor o la caridad es la materia primigenia de todo principio cristiano (Ratzinger, 2016, pp. 224-225). Así, el cristiano, afirma Ratzinger, no es quien asiente un grupo de normas que interpreta en función de sí mismo, sino el que se ha liberado para ir tras la bondad. Así, como Pablo, Ratzinger resalta que el creyente ha sido liberado para ejercer su libertad (que busca la caridad), no el libertinaje (basado en el egoísmo).

En esa línea, Ratzinger (2005a) señala que la idea de que uno rechace lo malo implica la pérdida de su libertad es una perversión de la idea de libertad porque, por el contrario, esta última solo halla su espacio en la esfera del bien (Ratzinger, 2005a, p. 89). El hombre se auto inflige cuando abusa de su libertad y, por ejemplo, irrespeta la dignidad del otro o miente. En dichos casos, el hombre abusa de su libertad y al hacerlo niega también el verdadero sentido de su existencia y, por consiguiente, se hace daño así mismo. Así, la persona necesita ser educada en el uso de su libertad, dado que la libertad necesita de ayuda para ser ejercida de forma adecuada.

De otro lado, Ratzinger (2005b) resalta que la *conciencia errónea* que hay en los hombres, es decir aquella que no se ajusta a la verdad objetiva, no le permite conocer las cosas más elevadas y esenciales y, así, abrirse camino a la verdad. Una conciencia de tal tipo prescinde de la verdad y termina justificando la subjetividad de cada persona y elimina el deber de buscar la razón (2005b, p. 81). Ratzinger destaca que dicha subjetividad, lejos de liberar al hombre, lo esclaviza y lo contrapone a la autoridad, a la que percibe como una amenaza (2005b, p. 84). No obstante, ello no implica que el hombre no esté en capacidad de distinguir por medio de su conciencia (anámnesis) verdades. Basándose en un pasaje de *Romanos* (Rm. 2:14), Ratzinger afirma que la conciencia humana tiene capacidad de distinguir el bien y la verdad. Dado que la *anámnesis* está en el interior del hombre, éste puede distinguir el bien y la verdad y orientarse hacia ellos. Así, el amor al prójimo, por ejemplo, no tiene que ser impuesto desde afuera, sino que cada hombre tiene la capacidad y necesidad dada su naturaleza racional de hacerlo (2005b, p. 89).

De otro lado, en su obra *El Elogio de la conciencia*, Ratzinger (2010) discute qué es el Estado, cuál es su fin y para qué sirve. De acuerdo con Ratzinger, el Estado permite lograr un equilibrio entre la libertad de los hombres y los bienes, a fin de que todos lleven una vida digna. Asimismo, garantiza el derecho para que cada persona pueda ejercer su libertad (2010, pp. 60-61). Para ello el Estado ejerce el poder para gobernar y tutelar los derechos de las personas.

Analizando el pasaje de *Romanos 13*, Ratzinger interpreta que Pablo se refiere al Estado en su forma adecuada; es decir, que se ciñe a lo que le corresponde dentro de sus competencias. Esta interpretación es propiamente un desarrollo de Ratzinger del pasaje de *Romanos 13*, dado que Pablo no hace esa distinción. Sin embargo, como se analizó antes, no porque Pablo ignorara que había autoridades que ejercían mal el poder, sino porque estaba más interesado en la conducta del creyente dentro del orden social establecido. Ratzinger, así como, por ejemplo, Aquino, Lutero y otros autores posteriores a Pablo, interpreta que en casos que la autoridad abuse de su poder y no actúe con rectitud, el creyente puede no acatar lo que ésta le ordene. No obstante, como se analizó antes, aunque ni en *Romanos* ni en ninguno de sus escritos Pablo sostuvo explícitamente que en ciertas situaciones el creyente puede desacatar a la autoridad, cuando él estuvo ante la disyuntiva entre cumplir lo que él consideraba un mandato expreso de Dios (e.g., predicar el evangelio) y lo que era ordenado por las autoridades, optó por desoír las órdenes de estas últimas. Como evidencia de dicho desacato, padeció prisiones por autoridades tanto judías como romanas. Sin embargo, no se puede inferir que Pablo interpretase que todo ejercicio injusto de la autoridad civil deba ser invariablemente desacatado. Más bien, todo indica que solo en aquellos casos en los que la autoridad civil vaya expresamente en contra de la voluntad de Dios de predicar el evangelio y confesar a Cristo como salvador, el desacato a la *potestas* era permitido y, por tanto, practicado. Por tanto, se puede considerar que lectura de Ratzinger del texto de *Romanos* es un desarrollo que, aunque se mantiene dentro de la enseñanza de otros apóstoles, va algo más allá de lo estrictamente expresado por Pablo, aunque tampoco resulta contradictorio con el pensamiento de éste.

En línea con todo lo anterior, Ratzinger se alinea con el apóstol Pablo al considerar que el creyente ha sido llamado a obedecer con toda la unidad de su ser. Asimismo, que el amor es lo que orienta esa obediencia, por lo que Ratzinger (2018), así como el apóstol Pablo, sostiene que el amor “purifica y unifica entendimiento, voluntad y sentimiento” (Ratzinger, 2018, p. 179). Por tanto, se puede concluir que, bajo el pensamiento de Ratzinger, la obediencia a la autoridad se da voluntaria y libremente.

Capítulo 4: Conclusiones

Primero, el pensamiento paulino estuvo influenciado especialmente por la cosmovisión judía, más que por la griega. Si bien los pensamientos filosóficos de su época, como el epicureísmo y el estoicismo, tuvieron algunas preocupaciones en común con el pensamiento paulino, la forma de entenderlas fue distinta. Por ejemplo, el *estoicismo* consideraba al *logos humano* como consustancial con el *logos divino*; en tanto, el apóstol Pablo considera a la criatura separada del ser divino (Dios). Asimismo, para Séneca, pensador estoico, la virtud se alcanzaba suprimiendo las pasiones y deseos, mientras que para Pablo canalizándolos adecuadamente. Con respecto al *epicureísmo*, éste postulaba que todo lo que existía provenía de la materia, en contraste con el pensamiento paulino en el cual lo material provenía del Dios creador invisible. Epicuro, a su vez, no concebía un Dios preocupado de sus criaturas, mientras que, para Pablo, Dios había actuado en la historia. Finalmente, la ética paulina contrasta con la ética aristotélica en aspectos fundamentales. Para el filósofo, como principio general, la virtud estaba en el punto medio, mientras que para el apóstol no. El concepto de amor de la perspectiva paulina se alejaba del punto medio característico de la virtud aristotélica. En el caso de la voluntad, mientras el concepto aristotélico destaca que la voluntad es un acto eminentemente racional, dado que se conforma principalmente a la razón; en el pensamiento paulino la voluntad involucra tanto la razón como los deseos.

Segundo, durante la época del apóstol Pablo se distinguían al menos dos tipos de autoridad, la *auctoritas* y la *potestas*. La primera devenía de las cualidades y virtudes que podía tener una persona, quien era vista con autoridad dentro de una comunidad (i.e. la iglesia). La segunda proviene del poder del cual una persona es investida y tiene relación con la autoridad civil. Pablo, por ejemplo, ejerce su *auctoritas* frente a las iglesias de Corinto y Tesalónica, y ante Filemón, creyente de Colosas. De otro lado, exhorta a los creyentes romanos a someterse a toda *potestas* en *Romanos 13:1-7*. El pensamiento de Pablo parece coincidir con los de Platón y Aristóteles, en el sentido de que estos filósofos consideraban necesaria la autoridad, valorando que la ausencia de ella, la anarquía, era una alternativa inviable. No obstante, Pablo no analiza el escenario en el cual la *potestas* hace un mal uso de su poder debido a que parece estar más interesado en la conducta del creyente frente a la autoridad, que viceversa.

Tercero, con respecto a la voluntad y al sometimiento, el pensamiento paulino destaca que el sometimiento no implica la pérdida de la voluntad, sino, por el contrario, el alineamiento con

ella. Como algo distintivo de Pablo, la voluntad no solo involucra la parte racional de las personas, sino los deseos. Así, el ejercicio del acto humano debe tomar en cuenta el amor al prójimo, razonarlo como la mayor virtud y anhelarlo al mismo tiempo. Desde la perspectiva paulina, el acto humano que no toma en cuenta el amor al prójimo, sino que se basa en el egoísmo, no implica el ejercicio de la libertad sino de libertinaje. Este último, en realidad, en lugar de reafirmar la libertad, la esclaviza. Pablo pone los fundamentos sobre los cuales pensadores posteriores, como Agustín y Tomás de Aquino, desarrollarían respecto a que el amor, la caridad, perfecciona la voluntad.

Cuarto, en los textos paulinos queda en evidencia que cuando el apóstol Pablo ejerce su *auctoritas* entre los miembros de la iglesia, el apóstol Pablo apela al sometimiento voluntario. Esto se ve reflejado tanto en la intersección que hace por el esclavo Onésimo ante a su amo, Filemón; como en la colecta para la ofrenda a la iglesia de Jerusalén que hace entre las iglesias de Macedonia y Acaya, donde el apóstol Pablo espera que sus interlocutores actúen de manera voluntaria y libre, pero considera que ellas tienen el deber moral de participar de dicha ofrenda. De otro lado, respecto a la autoridad civil, de naturaleza de *potestas*, el apóstol Pablo apela también a que el sometimiento del creyente a este tipo de autoridad sea de manera voluntaria, por razones de conciencia y orientado por la caridad. Así, tanto en el sometimiento a la autoridad eclesial (*auctoritas*) como la civil (*potestas*) el acto voluntario debe hacerse libremente, orientado por el mayor valor cristiano: la caridad o amor al prójimo.

Finalmente, en cuanto a la influencia paulina en pensadores posteriores, se observa que tanto Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y, más recientemente Joseph Ratzinger, mantienen varios presupuestos del pensamiento de Pablo. Si bien Aquino, siguiendo una línea más aristotélica, resalta el aspecto más racional de la voluntad y considera a la caridad como la mayor virtud a la que dicha voluntad debe orientarse. Todos estos pensadores asumen que cuando la persona es verdaderamente libre su voluntad se orienta al amor al prójimo, y por tanto, el sometimiento a la autoridad no implica una pérdida de la libertad. Por su parte, Kant, distanciado de la escolástica e influenciado más por la ilustración, mantiene ciertas coincidencias, pero también contrastes importantes con Pablo. Para ambos el sometimiento a la autoridad debe ser voluntaria e incondicional; pero mientras para Pablo dicha obediencia debe hacerse motivada por el amor hacia los demás, para Kant debe hacerse para evitar que el uso de la libertad de uno limite la del otro. Mientras para Pablo la motivación debe obedecer a la razón y a los deseos, para Kant debe obedecer exclusivamente a la razón, ser conforme al deber y por el deber, dado que el deseo en lugar de

sumarle virtud a la motivación se la resta. Así, mientras para Pablo el hombre virtuoso se somete a la autoridad por amor al prójimo, considerando tanto la parte racional como la compasión y el querer hacia el otro; para Kant dicho sometimiento se hace considerando el imperativo categórico de la *benevolencia*, el hacer el bien al otro, el cual es un acto exclusivamente racional. No obstante, aunque las motivaciones consideradas por Pablo y Kant no son de la misma naturaleza, los resultados a nivel de sometimiento al orden civil coinciden en términos prácticos.

Bibliografía

- Aguilar, Rosa (2007). “Judaísmo y helenismo en el siglo I de nuestra era”. En Piñero, Antonio (2007), *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo* (pp. 209-233). Córdoba, España: Ediciones El Almendro.
- Agustín, Santo (2010). *Confesiones*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Agustín, Santo (2014). *Ciudad de Dios*. Ciudad de México, México: Editorial Porrúa.
- Aquino De, Tomás (2001). *Suma de Teología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino De, Tomás (2016). *Tratado del gobierno de los príncipes*. Epublibre.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Biblioteca Clásica Gredos, 89. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Biblioteca Clásica Gredos, 116. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2018). *Ética a Nicómaco*. Colección Clásicos del Pensamiento, Tecnos, 67. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Atkinson, David y Field, David (Eds.) (1995). *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*. Nottingham, England: Inter-Varsity Press.
- Baum, Armin (2008). “Semantic variation within the corpus Paulinum, linguistic considerations concerning the richer vocabulary of the Pastoral Epistles”. *Tyndale Bulletin* 59, no. 2 (2008): 271-292.
- Benware, Paul (1993). *Panorama del Nuevo Testamento*. Michigan, Estados Unidos: Editorial Portavoz.
- Bruce, Frederick. (1988) *El Canon de la Escritura*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Bruce, Frederick. (2002). *Epístola a los Hebreos*. Michigan, Estados Unidos: Libros Desafío.
- Bruce, Frederick. (2012). *Pablo apóstol del corazón liberado*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Bruce, Frederick, I. Marshall, A. Millard, J. Packer, y D. Wiseman (2003). *Diccionario Bíblico Certeza*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Certeza Unida.
- Bultmann, Rudolf (2011). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Busto Saiz, José (2007). “Teología Paulina y Filosofía Estoica”. En Piñero, Antonio (2007), *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo* (pp. 359-365). Córdoba, España: Ediciones El Almendro.

- Calvino, Juan (2016). *Texto Políticos*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Carson, Donald y Douglas Moo (2008). *Una introducción al Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Casinos, Javier (1999). “El Dualismo Autoridad-Potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma”. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica II*, 1999, 85-109.
- Carter, Brandon (2007). *The authorship of the Pastoral Epistles*. Lynchburg, United States: Liberty University.
- Ceballos, Miguel (2014). *La auctoritas en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Bogotá, Colombia: Universidad Sergio Arboleda. Escuela de Política y Relaciones Internacionales.
- Cevallos, Juan Carlos (2006). *Comentario Bíblico Mundo Hispano Tomo 19: Romanos*. El Paso (Texas), Estados Unidos: Editorial Mundo Hispano.
- Curle, Neville (2013). “Towards a Theology of Authority and Submission in Marriage,” *Conspectus* 15 (2013), 107–139.
- Davies, W. D. (1980). *Paul and Rabbinic Judaism, some rabbinic elements in Pauline theology*. Philadelphia, United States: Fortress Press.
- Deiros, Pablo A. (2005). *Historia Del Cristianismo: Los Primeros 500 Años, Formación Ministerial*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Centro.
- Delhaye, Phillipe (1983). “Exigencia Cristiana según San Pablo”. *Scripta Theologica* 15 (1983/3), 669-738.
- Donner, Theo (2012). *Posmodernidad y fe: una cosmovisión cristiana para un mundo fragmentado*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Epicuro (2012). *Obras completas*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Feinberg, Paul (1999). “The Christian and Civil Authorities”. *TMSJ* 10/1 (Spring 1999), 87-99.
- Ferrando, M. A. (1969). “La sumisión del cristiano al poder civil según Romanos 13,1-7”. *Anales de la Facultad de Teología, Vol. XX (1968-1969), cuaderno 3*, 120-139.
- Feuillet, Robert (1967). *Introducción a la Biblia, tomo segundo, Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Foot Moore, George (1997). *Judaism in the First Centuries of the Christian Era; The Age of Tannaim, Volume I*. Massachusetts, United States: Hendrickson Publishers.

- Fricke, Roberto; Sánchez, Gustavo; Hill, Thomas y Baldeón, Edgar (2003). *Comentario Bíblico Mundo Hispano: 1 Y 2 Corintios*, 1. ed. El Paso (Texas), Estados Unidos: Editorial Mundo Hispano.
- García Ninet, Antonio (2008). “Aristóteles: El concepto de προσιρρεσις y su relación con el determinismo de su Ética”. *A Parte Rei*, N 60, noviembre 2008, 1-32.
- García Valiño, Javier (2010). *La voluntad humana en Tomás de Aquino: un estudio desde sus fuentes griega, patrística y escolástica*. Tesis Doctoral. Universidad de Málaga.
- Gorman, Michael (2004). *Apostle of the Crucified Lord: a theological introduction to Paul & his letters*. Grand Rapids Michigan, United States: Eardmans Publishing Co.
- Guthrie, Donald (1956). *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul*. London, England: The Tyndale Press.
- Grudem, Wayne (2022). *Ética Cristiana: Una introducción Bíblica al Razonamiento Moral*. Florence, Carolina del Norte: Monsgo.
- Guillen, José (1972). “La esclavitud en Roma”. *Helmantica Revista de Humanidades Clásicas de la Universidad Pontificia de Salamanca*, año XXIII, no. 70 (1972), 5-82.
- Hamstra Jr, Sam (1996). “Authority”. En *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, electronic ed., Baker Reference Library. Grand Rapids, Estados Unidos: Baker Book House.
- Harrison, Everett F. (2006). “Voluntad”, Everett F. Harrison, Geoffrey W. Bromiley, and Carl F. H. Henry (Eds.), *Diccionario de Teología*. Grand Rapids, Estados Unidos: Libros Desafío.
- Hartog, Paul (2011). “The Integrative Role of the Spirit in the Ethics of Galatians”. *Detroit Baptist Seminary Journal* 16 (2011), 19-39.
- Hendriksen, William (2006). *Comentario al Nuevo Testamento: 1-2 Timoteo y Tito*. Grand Rapids, Estados Unidos: Libros Desafío.
- Hendriksen, William (2007). *Comentario al Nuevo Testamento: Colosenses y Filemón*. Grand Rapids, Estados Unidos: Libros Desafío.
- Jones, Lynn y Ellis, Terence B. (2003). “Collection for the Poor Saints,” Chad Brand, Charles Draper, & Archie England (Eds.). *Holman Illustrated Bible Dictionary*. Nashville (Tennessee), Estados Unidos: Holman Bible Publishers.
- Kant, Immanuel (1990). *Antropología práctica*. España, Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, Immanuel (2008). *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Kant, Immanuel (2018). *Crítica de la razón práctica*. Madrid, España: Alianza Editorial.

- Keener, Craig S. (2017). *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia, Nuevo Testamento*. Texas, Estados Unidos: Editorial Mundo Hispano.
- Kostenberger, Andreas (2014). “El Uso Del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento” Ed. John D. Barry and Lazarus Wentz, *Diccionario Bíblico Lexham*. Bellingham, WA: Lexham Press.
- Kuri, Ramón (2012). “Primado de la voluntad y el problema de la libertad”. *Revista de Filosofía*, no 71, 23-47.
- Kuss, Otto (1976). *Carta a los Romanos, Carta a los Corintios, Carta a los Gálatas*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Lacueva, Francisco (1984). *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Lewis, C. S. (2020). *C. S. Lewis Collected Articles and Essays* (electronic edition). Sin lugar.
- Lewis, C. S, (2006). *Mero Cristianismo*. Editorial Rayo.
- Lutero, Martín (2017). *Escritos políticos*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- MacArthur, John (2016). *El Manual Bíblico MacArthur*. Nashville, Estados Unidos: Grupo Nelson.
- Marco Aurelio (1977). *Memorias. Biblioteca Clásica Gredos, 5*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Marguerat, Daniel (2008). *Introducción al Nuevo Testamento, su historia, su escritura, su teología*. Editorial Desclée De Brouwer.
- Marías, Julián (1980). *Historia de la Filosofía*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- Mayordomo, Moisés (2016). “Romanos 13,1-7 En el Contexto del Imperio”. *El apóstol Pablo: Teología, misión, historia de la recepción, Teología Hoy no. 76*, 211-230.
- Mikalonis, M. (2017). “El poder humano en la interpretación de Rm 13,1 de Santo Tomás de Aquino”. *Scripta Medievalia. VOL 10-1, 2017*, 57-82.
- Moo, Douglas (1996). “The Epistle to the Romans”. En Stonehouse, N., Bruce, F. & Fee, G. (Eds.), *The New International Commentary on The New Testament*. Grand Rapids, United States: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Morales Fabero, José (2020). “Los conceptos de auctoritas y potestas durante la época moderna”. *Bajo palabra, Revista de filosofía, N°24, 2020*, 337-358.
- Murphy-O’Connor, Jerome (1996). *Paul, a Critical Life*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Nee, W. (1978). *La Autoridad Espiritual*. Editorial Vida.

- Padilla, C. René (1998). *Bases Bíblicas de La Misión: Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Creación.
- Pelikán, Jaroslav (2008). *Historia de la Biblia*. Ciudad de México, México: Editorial Kairós.
- Perdomo, Edgar (1998). “Motivaciones y temas teológicos que influyeron en el desarrollo del canon del Nuevo Testamento”. *Kairos no 22, Enero-Junio*, 1998, 7-32.
- Pérez Millos, Samuel (2010). *Efesios: Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Pérez Millos, Samuel (2011). *Romanos: Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Pérez Millos, Samuel (2013). *Gálatas: Comentario Exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Pérez Millos, Samuel (2014). *Ira y 2da Tesalonicenses: Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Pérez Millos, Samuel (2016a). *Ira y 2da de Timoteo, Tito y Filemón: Comentario Exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Pérez Millos, Samuel (2016b). *Filipenses: Comentario Exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Pérez Millos, Samuel (2019). *Ira Corintios: Comentario Exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Pérez Millos, Samuel (2020). *2da Corintios: Comentario Exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Piñero, Antonio (Ed.) (2007). *Biblia y Helenismo, el pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba, España: Ediciones Almendro.
- Platón (1988). *Diálogos IV. La República. Biblioteca Clásica Gredos, 94*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Platón (1999a). *Diálogos VIII. Leyes, Libros I-VI. Biblioteca Clásica Gredos, 265*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Platón (1999b). *Diálogos VIII. Leyes, Libros VII-XII. Biblioteca Clásica Gredos, 266*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Platón (2022). *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos y Cartas. Biblioteca Clásica Gredos, 162*. Madrid, España: Editorial Gredos.

- Pope, Robert Martin (1926). "Liberty (Christian)," ed. James Hastings, John A. Selbie, and Louis H. Gray, *Encyclopædia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Proctor, W. (2006). "Autoridad". Everett F. Harrison, Geoffrey W. Bromiley, y Carl F. H. Henry (Eds.). *Diccionario de Teología*. Grand Rapids, Estados Unidos: Libros Desafío.
- Ratzinger, Joseph (2005a). *Joseph Ratzinger: Dios y el mundo, una conversación con Peter Seewald*. Barcelona, España: Debolsillo.
- Ratzinger, Joseph (2005b). *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*. Madrid, España: San Pablo.
- Ratzinger, Joseph (2009). "Caminando guiados por el Apóstol Pablo: en el bimilenario de su nacimiento". *Catequesis durante las audiencias de los miércoles N°6*. Buenos Aires, Argentina: Ágape Libros.
- Ratzinger, Joseph (2010). *El elogio de la conciencia: la verdad interroga al corazón*. Madrid, España: Ediciones Palabra.
- Ratzinger, Joseph (2016). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Ratzinger, Joseph (2018). *Jesús de Nazaret*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, Joseph (2019). "Verdad y Libertad". *Humanitas no 14*. <https://www.humanitas.cl/filosofia/verdad-y-libertad-joseph-cardenal-ratzinger>.
- Reale, Giovanni (2007). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Ropero, Alonso (e.d.) (2013). *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Sanday, W. y Headlam, Arthur (1897). A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans, *3d ed., International Critical Commentary*. New York: C. Scribner's Sons.
- Sarmiento, A. (2000). *Determinaciones de la Autoridad de la Iglesia sobre la Moral*.
- Séneca, Lucio (1986). *Epístolas Morales de Lucilio I. Libros I-IX, Epístolas 1-80. Biblioteca Clásica Gredos 92*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Séneca, Lucio (1989). *Epístolas Morales de Lucilio I. Libros X-XX y XXII (FRS.), Epístolas 81-125. Biblioteca Clásica Gredos 129*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Sproul, R. C. (2002). *Escogidos por Dios*. Graham (Carolina del Norte), Estados Unidos: Publicaciones Faro de Gracia.
- Stott, John (2007). *El mensaje de Romanos*. Ediciones Certeza Unida.

- Tenney, Merrill C (1973). *Gálatas la carta de la libertad cristiana*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Thompson, James (2011). *Moral Formation according to Paul: The Context and Coherence of Pauline Ethics*. Grand Rapids (Michigan), United States.
- Van Nes, Hendrik (2017). *Pauline language and the pastoral epistles: a study of linguistic variation in the Corpus Paulinum*. Kampen: The Theologic Universiteit Kampen.
- Vegas Montaner, Luis y Piñero, Antonio (2007). “Judaísmo y helenismo en el siglo I de nuestra era”. En Piñero, Antonio (2007), *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo* (pp. 129-163). Córdoba, España: Ediciones El Almendro.
- Villar, J. R. (2000). *Autoridad y Obediencia en la Iglesia*. Facultad de Teología Universidad de Navarra.
- Wright, N. T. (2002). *El verdadero pensamiento de Pablo, ensayo sobre la teología paulina*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Wright, N. T. (2003). *The Resurrection of the Son of God*. United States: Fortress Press.
- Wright, N. T. (2005). *Paul in Fresh Perspective*. Minneapolis, United States: Fortress Press.
- Wright, N. T. (2018). *Paul, A Biography*. San Francisco, United States: Harper One.
- Wright, N. T. (2020). *Justificación, el plan de Dios y la visión de Pablo*. Miami, Estados Unidos: Juanuno1 Ediciones.
- Yarbrough, Robert (1996). “Paul the Apostle”. En *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker Book House.