

(De)Volverse cristiano en el siglo I

(Re)Turn Christian in the first century

Juan Manuel Gasca Obregón

Pontificia Universidad Católica del Valparaíso, Chile
jmgasca@gmail.com

Resumen: A pesar de que en las últimas décadas ha surgido un enorme interés desde la filosofía por la figura de Pablo de Tarso, Michel Foucault no le otorgó un papel protagónico en sus investigaciones como a Tertuliano, Clemente de Alejandría, Juan Casiano o incluso San Agustín. Esto se debió, posiblemente, a que estaba más interesado en el régimen de verdad confesional que en el régimen de verdad de la fe. A nuestro parecer, ciertos aspectos del discurso paulino, y particularmente los pormenores del bautismo que se practicaba en sus comunidades, nos ofrecen importantes pistas para articular elementos teológicos y éticos (en sentido foucaultiano) que nos ayuden a explicar qué permite al cristianismo producir masivamente sujetos que son gobernables con relativa facilidad, lo que está al centro del interés del francés en sus investigaciones en torno al poder pastoral. Después de una genealogía muy esquemática a partir de la noción de *metánoia*, analizaremos esos aspectos, pormenores y pistas.

Palabras clave: Pablo, bautismo, arrepentimiento, penitencia, salvación.

Abstract: In the last decades, philosophers have shown a huge interest in Paul of Tarsus's character. However, Michel Foucault didn't give him a protagonist role in his research, as he did with Tertullian, Clement of Alexandria, John Cassian or even St. Augustine. This may be due to his interest on the confessional regime of truth rather than on the faith's regime of truth. From our perspective, certain aspects of Pauline discourse, and specially the details of the baptism practiced in his communities, offer us important clues to articulate theological and ethical (in a Foucauldian sense) elements that aid to explain what enables Christianity to massively produce relatively easy-to-govern subjects. The latter is also the main interest of Foucault's research about pastoral power. This paper analyzes, after a very schematic genealogy from the notion of *metánoia*, these aspects, details and clues.

Keywords: Paul, baptism, repentance, atonement, salvation.

Fecha de recepción: 15/09/2018. Fecha de aceptación: 12/11/2018.

Juan Manuel Gasca Obregón es licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad de Guanajuato (México). Actualmente cursa el doctorado en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Investiga sobre el dispositivo de identidad cristiano en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Autor de *Una subjetividad antigua: la constitución de un sujeto autónomo e imperturbable en la sociedad ateniense y romana*, publicado en 2016 por la Universidad de Guanajuato. Miembro de la Red Iberoamericana Foucault. Beneficiario de la Beca Postgrado PUCV 2018.

μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ¹
Mc, 1, 15

En el siglo I se nacía judío o gentil, pero cristiano había que *volverse*. Este enunciado tan pueril desde cierta perspectiva histórica, tan aparentemente obvio, en realidad comporta algunas complejidades tanto históricas como filológicas, teológicas y filosóficas, incluso desde un plano esquemático, incluso si nos dirigimos, como lo haremos, al “cristiano” de la comunidad paulina que, hasta donde nos permite saber la evidencia histórica, jamás se concibió como tal:² el primer cristianismo era una secta judía.³

No obstante conviene, para nuestros propósitos, hacer al menos una distinción entre el judaísmo de Palestina y el de la diáspora, sobre todo porque este último hallaba entre sus filas a Pablo de Tarso (y a Filón de Alejandría). A diferencia del palestino, el judaísmo de la diáspora había configurado un procedimiento para la conversión de gentiles. Al menos hasta el año 70 reconocía dos categorías de simpatizantes: los prosélitos (*prosélytos*) y los devotos o “temerosos” (*phobohýmenos*, lat. *metuens*) de Yahvé.⁴ Los primeros seguían la Ley (*Torah*) incluso en los aspectos más delicados: la circuncisión y la alimentación, además aportaban a la colecta del Templo como cualquier judío.⁵ Los *metuentes* (de *metus*, “miedo”) no cumplían algunas de estas prácticas, especialmente la circuncisión.

Para José M. Torrents, la disposición de una gran cantidad de gentiles a compartir la sinagoga pudo deberse, además del respeto generalizado al judaísmo a lo largo del Imperio, a que cierto platonismo monoteísta estuvo en boga en los albores del siglo I.⁶ También defiende que las primeras comunidades paulinas estuvieron conformadas principalmente por estos gentiles: una mezcla de prosélitos y metuentes.⁷ Es en el horizonte de una prioridad programática por los segundos⁸

1 «Arrepentíos [*metanoete*, imp. de *metanoéo*: “volverse”] y creed [*pisteuete*, imp. de *pístis*: “fe”] en el Evangelio». BOVER, José María; O’CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, 177.

2 «Tampoco el apóstol usa jamás el vocablo *christianós*, pero si lo hubiera conocido (como parece implicar Hch 11, 26), el vocablo no podría significar otra cosa para él que “mesiánico”, sobre todo en el sentido de seguidor del mesías». AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trotta, Madrid, 2000, 26. No obstante, en 1 Cor 1, 2 aparece la fórmula: «τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ “los que invocan el nombre de nuestro señor Jesucristo” para designar a los cristianos[. fórmula que] no significa nada para la comunidad primitiva». BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1981, 96. Se trata de una fórmula característica, como veremos, del bautismo paulino.

3 «El elenco, creo que completo, de las opciones organizadas antes del año 70 es el siguiente: sacerdotes (y levitas), escribas, saduceos, fariseos, sicarios, zelotas, esenios, terapeutas, baptistas, samaritanos, dositeanos, simonianos (?), cristianos». TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*. Trotta, Madrid, 2005, 59.

4 TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 53.

5 TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 46.

6 TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 50.

7 Véase: TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 54-55, 89-93, 121-123.

8 «El retrato-robot de la comunidad ideal de acuerdo con este esquema sería el siguiente: una sinagoga que se adhiere a la fe en Cristo, que abre sus puertas primero a los ‘metuentes’ y luego a los simples paganos sin exigirles ninguna condición ritual. Algunos judíos recalcitrantes abandonarían la sinagoga. Todos los paganos ingresarían en la

que hallamos un primer cruce relevante entre lo histórico y lo teológico, pues Pablo, a favor del metuente, despliega una noción de amor (*agapè*) que condensa a esa Ley que la resurrección de Cristo habría hecho, en un sentido, inoperante. El amor reemplaza a una Ley cuyas determinaciones y alcances son superados.⁹

Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión tiene eficacia alguna ni la incircuncisión, sino la fe [*pístis*] que actúa por la caridad [*agapès*]. [...] Pues vosotros fuisteis llamados a la libertad, hermanos; sólo que *no toméis esa libertad como pretexto para soltar las riendas a la carne* [*sarké*], sino que por la caridad haceos esclavos los unos de los otros. Porque la ley [lat. *Lex*] entera condensa su plenitud en una sola palabra, en aquello de «Amarás [*Agapēseis*] a tu prójimo como a ti mismo».¹⁰

Ese metuente al que parece apuntar el programa paulino es, pues, el sujeto protagónico de nuestra investigación. En él encuentra el apóstol la mejor posibilidad de hacer crecer de manera considerable, en el escaso tiempo que resta, el número de conversos. Esto supone otro aspecto complejo que comporta nuestro enunciado de apertura, el objeto mismo de nuestra investigación: establecer qué significado e implicaciones tiene ese *volverse* miembro de alguna comunidad paulina, al menos desde la perspectiva de un metuente más o menos helenizado. Comenzaremos exponiendo algunos antecedentes, tanto judíos como griegos, de la penitencia cristiana, entendiendo su vínculo con distintas concepciones de conversión/arrepentimiento y de salvación.

1. Volverse

Desde la primera traducción de la Biblia al latín (la Vulgata, siglo IV), en los libros que hoy conocemos como Nuevo Testamento (a partir de ahora NT), el término *μετάνοια* (*metánoia*) es traducido por *paenitentia*.¹¹ Antes de darnos por satisfechos con esa traducción conviene rastrear esta noción que tiene algunos antecedentes en la filosofía griega que se manifiestan en Filón de Alejandría, judío helenizado que nos dará una pauta para explorar ambas tradiciones.

En *De somniis*, después de diversos apuntes exegéticos sobre la figura del sol en

comunidad, y al final se reincorporarían los judíos que desertaron. Es probable que Pablo iniciara su carrera apostólica con este programa, y sólo el fracaso respecto a los judíos le obligó a organizar y a justificar una comunidad de meros gentiles». TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*, 116.

9 No pretendemos sugerir un “maquiavelismo” de Pablo ni que su noción de amor sólo tenga sentido a la luz de esta perspectiva. Del mismo modo, no afirmamos algún incumplimiento, por parte de Pablo, de la Ley, ni una promoción a su incumplimiento hacia judíos y prosélitos. Simplemente describimos un vínculo entre lo histórico y lo teológico que manifiesta la importancia de los metuentes en el discurso paulino.

10 Gál 5, 4 y 13-14, de acuerdo a la traducción de: BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 1007-1008. También véase: Rom 13, 8-10. El subrayado pretende adelantar la relevancia de este pasaje en torno al característico mensaje paulino respecto a la esclavitud. El llamado [*klesis*, presente en *ekklesia*, la comunidad] a la libertad es lo que se volvió posible con la resurrección de Cristo. Por la fe, esa libertad consiste en someterse a él, que por ello tendrá el estatuto de Señor (*kyrios*). Por el amor, en someterse a la comunidad misma. Someterse a la carne significa, como veremos, creer que uno es señor de sí mismo.

11 Por ejemplo, en Rom 2, 4: «[...] la benignidad de Dios te lleva al arrepentimiento». BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 805, el subrayado es nuestro. Por “arrepentimiento” Pablo escribió *μετάνοιάν* y en la Vulgata se tradujo como *paenitentiam*.

la Septuaginta, Filón cita Nu 25, 4: «[Y el Señor dijo a Moisés:] toma a todos los jefes del pueblo e imponles un castigo ejemplar para el Señor ante el sol, y se apartará de Israel la cólera del Señor».¹² La razón de ese «castigo ejemplar» (otras traducciones hablan de un ahorcamiento público, de un empalamiento o de un desmembramiento), fue que *el pueblo* (en realidad, una parte de este) había participado en un ritual iniciático a Baal.¹³ En efecto, si hay algo como una penitencia judía (antes de Juan el Bautista), es notorio su carácter colectivo: no purifica al individuo que cometió la falta, sino al pueblo. De hecho, tomando sólo las palabras explícitas de Yahvé, ni siquiera parece necesario castigar a los individuos que específicamente cometieron la falta, es decir, que participaron del banquete sacrificial en honor a Baal:¹⁴ la ira de Yahvé afecta al pueblo en general y sólo ordena, para apaciguarla, el «castigo ejemplar» de representantes del pueblo. Al respecto nos dice José Ramos-Regidor:

La *liturgia penitencial* es una de las formas de culto del antiguo Israel mejor conocidas. Una guerra perdida, una epidemia, una sequía demasiado prolongada, una cosecha insuficiente o cualquier otra calamidad pública eran las ocasiones naturales para la celebración de las liturgias penitenciales. Luego [...] se fijaron algunos días de penitencia pública, el más importante de los cuales era el *día del perdón, yom kippurim*, destinado a aplacar a Dios y a obtener el perdón de todos los pecados. [...] Esta voluntad se expresaba en gestos diversos: el pueblo ayunaba, se rasgaba las vestiduras o se vestía de saco, se cubría la cabeza de polvo o de ceniza, se postraba en tierra, lloraba delante de Yahvé con gritos y lamentaciones [...] Generalmente se hacía también [...] una confesión colectiva de los pecados pronunciada por el pueblo o por su representante, en la que se reconocían culpables e imploraban el perdón divino.¹⁵

La “voluntad” de la que habla el autor es, entonces, colectiva. En el siglo III d.C. la *exomologesis* nos presentará estos mismos gestos penitenciales desde una voluntad individual y por una falta individual, validada por un obispo.¹⁶ Lo notable es que, desde el siglo I, en oposición a las prácticas judías, Filón nos ofrece una interpretación completamente fundada en el hecho de que se menciona al sol:

[...] simbólicamente ha llamado «Sol» al Padre del Universo, a cuyos ojos nada escapa, ni siquiera lo que se realiza invisiblemente en lo más oculto del pensamiento. Pero cuando estas acciones aparecen ante

12 FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre los sueños*. Sobre José. Gredos, Madrid, 1997, 78.

13 Nu 25, 3-5

14 No obstante, en este pasaje Moisés pide que se asesine a cada participante en ese ritual (Nu 25, 5), y en general, hay varios casos en los que el infractor es castigado, pero se trata, de nuevo, de una purificación para el pueblo, no para algo así como un alma individual (los castigos que nos muestra el Antiguo Testamento son típicamente la pena de muerte por lapidación y, en fuentes extrabíblicas más tardías, el exilio y la expulsión de la sinagoga). Véase: RAMOS-REGIDOR, José. *El sacramento de la penitencia*. Sígueme, Salamanca, 1976, 129-131.

15 RAMOS-REGIDOR, José. *El sacramento de la penitencia*, 127-128.

16 FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1990, 82-83.

la luz, él dice que mostrará su clemencia [...] ¿Por qué? Porque si *la inteligencia* [...] comete una falta a escondidas y en secreto y si después de esto, *ya por sí misma, ya por sugerencia de otra*, piensa que es imposible que algo escape a la vista de Dios y se descubre a sí misma y a todas sus acciones y las presenta abiertamente, como exponiéndolas a la luz del sol [...] diciendo que se arrepiente de todos sus juicios erróneos del pasado, producto de la falta de reflexión, [...] se halla purificada y beneficiada y ha amansado la justa ira del Sancionador [...] Pero ha de recibir al arrepentimiento [*metánoia*], hermano menor de la completa inocencia.¹⁷

Filón nos presenta una inteligencia individual, un alma en sentido griego, lo que Michel Foucault considera un *sujeto* desde su lectura del *Alcibiades*,¹⁸ esto es, un sí mismo capaz de *volverse* hacia la verdad por sí o bajo la dirección de otro (el maestro). La confesión pública y colectiva, existente en el judaísmo, aparece en el de Alejandría como una confesión del alma individual. Es el propio Foucault, en *Del gobierno de los vivos*, quien nos hace notar la peculiaridad de esta interpretación. La Escritura sugiere que el apaciguamiento de la cólera divina es resultado del castigo sobre los jefes de las tribus,¹⁹ pero la interpretación alegórica de Filón se parece más al inexistente sacramento de la confesión cristiana que a las prácticas penitenciales judías.

Esta peculiaridad es de mucha importancia para el francés porque nos muestra cierto ejercicio de poder fundado en el decir veraz del individuo, manifiesto en la cultura griega al menos desde el siglo V a.C. y que reaparecerá con la penitencia cristiana:

[...] tema mucho más antiguo que el cristianismo, que atravesó ya toda la cultura griega, que podemos señalar en *Edipo*, que aparece con claridad en Filón y que va a retomarse entonces, a través de elaboraciones extremadamente complejas –¡y cuánto!–, en el cristianismo, el tema mismo de la relación entre el sol y la justicia. Y en comparación con el texto de la Biblia que marcaba que la falta de castigo del pueblo estaba ligada al castigo de los jefes, Filón edipiza, haciendo de una aleturgia colectiva en la cual cada uno puede decir: «Esto es lo que yo mismo he hecho, esto es lo que yo mismo soy, esto es lo que yo mismo he visto», a la vez el principio del perdón, el

17 FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre los sueños*. Sobre José, 78-79, el subrayado es nuestro.

18 «Cuando se dice “Sócrates habla a Alcibiades”, ¿qué quiere decir esto? [...] La cuestión planteada es la del sujeto: [...] ¿cuál es el sujeto supuesto cuando se evoca esa actividad de habla que es la que emprende Sócrates con respecto a Alcibiades? Se trata [...] de poner de manifiesto al sujeto en su irreductibilidad. [...] ¿cuál es el único elemento que, en efecto, se vale del cuerpo, de sus partes, de sus órganos, y por consiguiente de sus instrumentos, y en definitiva va a valerse del lenguaje? Pues bien, es el alma [...] Por ende, el sujeto de todas esas acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma». FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, México, 2011, 68-69.

19 La palabra importante en este pasaje de la Septuaginta es *παράδειγματισον* que significa literalmente «haz un ejemplo de». Es usada en el sentido de «dar un castigo ejemplar» o incluso como una «deshonra pública», según: LUST Johan; EYNIKEL, Erik; HAUSPIE, Katrin. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003, 907. Lo que no es claro es si el castigo implicaba la muerte de los infractores como se menciona en: FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 109-111. Esto es relevante porque hace a la interpretación de Filón un poco menos alejada de la Escritura de lo que el francés manifiesta. Agradezco a Álvaro Pizarro por su guía en este detalle.

mecanismo purificador y el elemento sobre cuya base puede hacerse el retorno a la ley y, por consiguiente, el restablecimiento del justo poder de Moisés y de Dios.²⁰

Por supuesto, este plano tan general que vincula a Sófocles, al platonismo, a Filón y al cristianismo, está repleto de matices que no son objeto de este trabajo. No obstante, conviene mencionar brevemente los aspectos más importantes que nos permitan establecer un vínculo entre conversión, penitencia y salvación.

En otro lugar hemos desarrollado el análisis de *Edipo Rey* para explicar, de la mano de Foucault, una «invención del sí mismo».²¹ En esta tragedia de Sófocles hallamos una *conversión* hacia la verdad por parte del protagonista que tiene implicaciones ontológicas, tanto para él como individuo como para su entorno. La *salvación* de la ciudad queda vinculada a que Edipo descubra y reconozca la verdad sobre sí mismo, es decir, a que ocurra la *metánoia*. No olvidemos que Apolo, representado por el sol, es el dios involucrado en esta tragedia, y que toda ella está atravesada por la noción de justicia: la peste es resultado de una injusticia ignorada, Apolo le hace saber a Edipo que no cesará hasta que se haga justicia, así lo anuncia Edipo al pueblo y al final se identifican jurisdicción y veridicción («decir lo justo» y «decir la verdad»). Se hace justicia cuando la verdad es reconocida como tal y de algún modo *exteriorizada* por el protagonista (y esa “confesión” supone una suerte de “*penitencia*”).

Posteriormente, en Platón, la noción importante para expresar algo similar es *epistrophē*:

Esta *epistrophe* platónica se caracteriza —esto es, desde luego, muy esquemático— de la siguiente manera: consiste, en primer lugar, en apartarse de las apariencias. [...] Segundo: retornar a sí constatando la propia ignorancia y decidiéndose justamente a la inquietud de sí, a ocuparse de sí. Y por último [...] a partir de ese retorno a sí que va a llevarnos a la reminiscencia podremos volver a la patria, patria que es de las esencias, la verdad y el ser.²²

Es importante recordar, en esa tragedia de Sófocles, la veridicción del testigo que no requiere ser sabio, gobernante (es un esclavo), maestro o estar en comunicación con los dioses para que la verdad que enuncia, con el único respaldo de su *memoria*, tenga un efecto jurídico/ontológico. En la búsqueda platónica de la verdad (apartándose de las apariencias y ocupándose de sí) la memoria vuelve a hacer su aparición, ahora en la forma de una *reminiscencia* que presupone al alma individual. Se condensa el rol del testigo en el sí mismo que, de este modo, “retorna a sí”: *volverse* como un «volver a la patria» de la verdad. Aunque en Platón no se llama *metánoia*, muestra similitudes con lo que puso de manifiesto el *Edipo*

20 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 112-113.

21 Véase: «Una invención del sí mismo: la parrésia» en GASCA OBREGÓN, Juan Manuel. *Una subjetividad cristiana en la Antigüedad*. Tesis para optar por el grado de Maestro en Filosofía, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2016, 14-38.

22 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 207-208.

y con lo que antes expusimos de Filón.

La *metánoia* era [...] el movimiento de giro del alma sobre sí misma de una dirección a otra [...] en ese movimiento, tal como lo definía el pensamiento platonizante, el alma, al acceder a la verdad, al acceder al ser en su verdad, al acceder a la verdad del ser, descubriría al mismo tiempo, y también de manera necesaria, su propia verdad. Es decir que la luz que viene a llenar el alma [...] la ilumina igualmente acerca de sí misma. Y esto, ¿por qué? Porque el alma es de la misma naturaleza que el ser que la ilumina. [...] De un modo u otro, entre el ser y el alma hay un parentesco, y la verdad no es otra cosa que la manifestación de ese parentesco del alma y el ser. De manera que [...] en la *metánoia* el conocimiento y el reconocimiento no son distintos. [...] la iluminación, conforme a esta perspectiva, se hace necesariamente a la manera de los reencuentros y en la forma de la memoria.²³

Tomando como paradigma el diálogo *Alcibiades* encontramos que el ‘ocuparse de sí’ platónico, es decir, el que Sócrates recomienda a Alcibiades, tiene la función política de salvar a la ciudad. Es el gobernante quien debe *volverse* a la verdad, aprender a gobernarse para gobernar adecuadamente a otros. Es salvando a la ciudad que Alcibiades conseguiría salvarse.²⁴ Actualicemos, pues, el esquema: conversión como distanciamiento de las apariencias, “penitencia”²⁵ como un ocuparse de sí que permite *volverse* a la verdad mediante la reminiscencia para ocuparse de la ciudad y así salvarla, salvándose, en consecuencia, el sí mismo.

En las llamadas “escuelas helenísticas” el término que se usa es: *epistrephēin pros heauton*, y en latín *se convertire ad se*.²⁶ Edipo no sabía quién era verdaderamente y, en Platón, las almas de los vivos no recuerdan todas las verdades que presenciaron. Ambas perspectivas presuponen, de distintos modos, una suerte de “verdadero yo”, y hacerlo surgir, es decir, *volver* a él, supone la salvación de la ciudad (distinta en cada caso). Lo que hay que hacer para que eso ocurra lo estamos llamando “penitencia” en proyección hacia el cristianismo. Ahora la memoria opera mediante ciertos ejercicios espirituales cotidianos, por ejemplo, el examen de conciencia nocturno o lo que Foucault caracterizó como «escritura de sí».

La peculiaridad helenística estriba en que semejante “penitencia” hay que hacerla durante toda la vida. Eso implica que se está pensando a la salvación de otro

23 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, 169.

24 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 191.

25 La carga semántica de la palabra no favorece la cosmovisión griega, donde más bien tendríamos que hablar de una *mathesis* y, sobre todo, de una *askesis* (término que por cierto tomará un carácter penitencial con el ascetismo cristiano). No obstante es importante distinguir, por razones meramente analíticas, esa suerte de “momento penitencial” en pos de establecer el vínculo con la cristianización del metuente en el siglo I.

26 «[...] todas estas imágenes del regreso [...] nos acercan evidentemente a algo que podríamos llamar [...] la noción de conversión. Y es un hecho que se encuentra con mucha regularidad toda una serie de palabras que pueden traducirse y se traducen legítimamente como “conversión”. Tenemos, por ejemplo, la siguiente expresión —que encontramos en Epicteto, en Marco Aurelio y también en Plotino— que es: *epistrephēin pros heauton* (volverse hacia sí mismo, convertirse a sí). En Séneca hallamos una expresión como *se convertire ad se* (convertirse a sí) [...] darse vuelta hacia sí mismo». FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 205. Hay además otros términos emparentados que menciona en la pág. 242.

modo. Si bien, tanto *epistrephein pros heauton* como *se convertire ad se* comportan un *volverse* a la verdad, esta no es dada de una vez y para siempre, sino que ahora implica una labor de “mantenimiento” que ha invertido las prioridades en torno a la salvación: ya no se trata de salvar a la *polis* para salvarse, sino que al salvarse uno mismo aporta a la salvación de los otros.²⁷

La salvación edípica de la ciudad se entiende como un detener la catástrofe colectiva (muy similar, en ese sentido, a la salvación judía). La platónica, como se presenta en el *Alcibiades*, implica el gobernarse a sí para gobernar mejor a los otros. En ambos casos, la muerte juega un papel fundamental: sólo se la puede vencer trascendiéndola, por ejemplo, reencarnando (en “algo mejor”) o quedando en la “memoria colectiva” que supone la ciudad misma (preocupación griega similar a la del romano que patrocina diversas obras y eventos, manifiesta también en las lápidas). El filósofo del periodo helenístico, en cambio, vence a la muerte manteniéndose imperturbable, indiferente ante esta, y siendo dueño de su propia vida. La inversión salvífica incluye que ya no se trata de trascender la muerte sino que, al descalificarla como contrincante, la salvación se vuelve inmanente. Es así que conversión, “penitencia” y salvación se condensan y se vuelven permanentes.

Salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo. [...] gracias a la salvación, nos hacemos inaccesibles a las desdichas [...] Y a partir del momento en que se ha alcanzado [...] ya no se necesita nada ni a nadie. Los dos grandes temas de la ataraxia [...] y, por otra parte, la autarquía [...], son las dos formas en las cuales encuentran su recompensa la salvación, los actos de salvación, la actividad de salvación que realizamos durante toda la vida.²⁸

En general, el modo en que se consigue esta salvación inmanente es mediante la psicagogía, la guía de almas que ofrece un maestro a su discípulo,²⁹ quien pone su alma en manos del guía hasta que eventualmente pueda ejercer, individualmente, su propia conversión-“penitencia”-salvación (en contraste con el carácter colectivo de la penitencia y la salvación judías). Este es, en todo caso, el horizonte de esa pequeñísima élite que pretendía llevar una vida filosófica, la cuestión es si estos parámetros nos permiten explorar la experiencia del ciudadano del Imperio dispuesto a volverse prosélito y, sobre todo, del metuente al que Pablo parece dirigir, en principio, su programa apostólico.

Los estudios más recientes tienden a señalar que el nivel económico promedio de

27 «En esta noción de salvación que encontramos en los textos helenísticos y romanos, no descubrimos referencias a algo como la muerte, la inmortalidad o el otro mundo. [...] estamos muy lejos de la salvación mediatizada por la ciudad que encontrábamos en Platón. [...] en este pensamiento helenístico y romano la salvación está ligada a la cuestión de la salvación de los otros». FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 184-185.

28 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 184.

29 Véase: FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, 216-217; FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 310-311; FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 2011, 388-389.

los miembros de las comunidades paulinas es más alto del que comúnmente se pensaba. Diversos lugares en las cartas y en *Hechos* presentan a miembros de las comunidades como propietarios. En general, las nuevas investigaciones sugieren una mayor estratificación: desde esclavos hasta patrones.³⁰ Si podemos tomar a las comunidades paulinas como una muestra suficientemente representativa de la sociedad imperial, conviene preguntarse cuál era el entorno general filosófico y moral del Imperio en el siglo I. Antonio Piñero responde:

[...] cuando nos referimos al mundo helenístico de Pablo del siglo I, debemos admitir que así como la filosofía popular en la época era el platonismo vulgarizado, del mismo modo la ética popular estaba moldeada por las sentencias, aforismos, máximas, consejos y normas del estoicismo popularizado. El judaísmo anterior a Pablo, y él mismo, no fueron inmunes a la propaganda de normas morales por parte de los filósofos estoicos, que se encargaban de extenderla en las charlas de los mercados y en cualquier ocasión propicia. Estas normas pasaron a la moral popular como ampliamente aceptadas.³¹

Desde esta perspectiva no es sólo adecuado concebir al metuente en cierto horizonte de la filosofía helenística, sino a Pablo mismo, cuyos consejos morales resultan demasiado estoicos.³² Además, su programa apostólico parece tener en consideración algunos cultos místéricos.³³ Si bien resultaría descabellado concebir a cada miembro de la comunidad como un aprendiz de filósofo estoico buscando perfeccionar su *apatheia*, ciertas premisas del platonismo, del estoicismo y del misteriosofismo debieron estar, en general, presentes en los dispositivos de identidad³⁴ de quienes pretendían *volverse* al judaísmo.³⁵ Desde el punto de vista de estos gentiles el bautismo (judío) y la circuncisión pudieron entenderse como rituales iniciáticos, e incluso la *kashrut* en el horizonte de la *dietética* grecolatina.³⁶ Dado que pretendemos trazar la experiencia gentil, pues se trata del tipo de sujeto

30 BLÁZQUEZ, José María. «Estructura social del cristianismo primitivo». En ALVAR, Jaime; BLÁZQUEZ, José María; FERNÁNDEZ ARDANAZ Santiago; LÓPEZ MONTEAGUDO Guadalupe; LOZANO, Arminda; MARTÍNEZ MAZA, Clelia; PIÑERO, Antonio. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid, Cátedra, 1995, 95-99.

31 PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*. Trotta, Madrid, 2015, 55-56.

32 PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*, 56-57.

33 PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*, 54.

34 Llamo 'dispositivo de identidad' al sujeto ético foucaultiano de acuerdo al siguiente pasaje: «Hay dos significados de la palabra sujeto: sujetado a algún otro por el control y la dependencia, y atado a su propia identidad por la conciencia o el autoconocimiento». FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, 323.

35 Se podría leer en esta clave la, para muchos, sorprendente respuesta de Foucault en su última entrevista, donde afirma que los griegos no son «ni admirables ni ejemplares», pues: «Chocaron enseguida contra lo que me parece ser el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos, [...] pero que no encontró la posibilidad de investirse más que dentro de un estilo religioso». FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral» En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 1999, 383.

36 Enfatizando su aspecto alimenticio en el discurso médico de la época, en los términos de: FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Biblioteca Nueva/Siglo XXI, Madrid, 2012, 107-109.

que el universalismo paulino tiene por objetivo, hay que entender esta conversión en el horizonte de las *prácticas de sí* mediante las que un sujeto, más o menos helenizado, se *vuelve* judío. De este modo la conversión quedaría vinculada al bautismo y la circuncisión, mientras que las prácticas alimentarias, el acudir a la sinagoga, el impuesto al Templo y en general, el cumplimiento de la Ley, corresponderían a la “penitencia”. Tratándose de comunidades escatológicas, para trazar una vía más directa a Pablo, es la salvación aquello que supondrá el cambio más importante: se vence a la muerte accediendo a la “otra vida”, un nuevo eón que promete la ‘vida eterna’ (*zoé aionos*). Nos encontramos nuevamente ante una salvación trascendente, aunque distinta a la platónica y a la del ciudadano. La propia premisa escatológica, por su inminencia, cierra la posibilidad de trascender mediante la metempsicosis³⁷ o en la “memoria colectiva” de la ciudad.

2. Devolverse

Aunque el bautismo paulino no es equivalente al judío (como veremos), supondrá también una *transformación de sí* para los individuos helenizados que vivían, bien bajo la Ley (los prosélitos) o en el forcejeo con esta (los metuentes). Es este forcejeo el que se vuelve obsoleto con el Mensaje, y es ese *euangeliō* al que ahora debe *volverse* el individuo: «la buena nueva consiste precisamente en que existe la posibilidad del arrepentimiento».³⁸ Pero es necesario atender al caso particular de la predicación de Juan el Bautista, como antecedente³⁹ del bautismo paulino, donde hallamos un ritual individual y donde se hace presente la noción de *metánoia*.⁴⁰

Como sacramento de penitencia escatológica, el bautismo es una singularísima y última oferta de salvación hecha por Dios a todo Israel (βάπτισμα *μετανοίας* εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Mc 1, 4 par.). Tan sólo *aquel que se somete* ahora al salvador «bautismo de agua» administrado por Juan, *escapará de la cólera del Juez* del universo y de la destrucción por efecto de su inminente «bautismo de fuego». [...] El hecho de estar destinado a Israel, de ser administrado por el Bautista, y de tener como efecto el perdón de los pecados, diferencia al bautismo de Juan de la práctica (que a lo sumo apareció simultáneamente) del bautismo

37 En cristianismos platonizados la metempsicosis era entendida como la posibilidad de regresar al mundo a expiar los pecados. Dice Hipólito de Roma: «Después de la venida del Salvador, la transmigración de las almas (*psyche*) ha cesado y la fe es anunciada en vistas a la remisión de los pecados». Citado en: SÁNCHEZ FERRÉ, Pere. *El alma, el espíritu y el sentido*. Mandala, Palma, 2016, 77.

38 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, Salamanca, 1990, 336.

39 «La analogía existente entre el bautismo de la primitiva comunidad y el bautismo judío de prosélitos no implica que aquél haya derivado de este; si tal fuera la situación supondría que solamente se administrase a los paganos. Contamos con testimonios seguros del bautismo de los prosélitos tan sólo a partir del final del siglo I cristiano; podría ciertamente ser más antiguo, pero no poseemos pruebas de ello. De cualquier manera no debemos buscar en él el origen del bautismo cristiano, sino en el bautismo de Juan». BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 83.

40 «[...] el bautismo de Juan [...] expresaba el «retorno» (penitencia = conversión) de un judío a Dios [...]» COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 162.

de los prosélitos que, como bautismo administrado por uno mismo, sirve para la purificación ritual y la iniciación de los gentiles.⁴¹

La *metánoia* requiere, por parte del individuo, de un *metanoéō* («volverse, cambiar de actitud, hacer penitencia»⁴²). Semejante *volverse* implica una “*voluntad*”⁴³ de *sometimiento* que resulta penitencial en el sentido judío que antes referimos, aunque con un crucial desplazamiento: ya no es un «detener la cólera de Yahvé» que afecta a la totalidad del pueblo, sino un individual «escapar de la cólera del Juez». En efecto, el aspecto escatológico del bautismo de Juan implica la venida del mesías, lo que supone que este eón está por llegar a su fin. Si bien se sigue tratando de la salvación de Israel (y la oferta es exclusiva para judíos), ya no refiere a la totalidad del pueblo sino al conjunto de los individuos que escapen a la cólera de Dios el día del Juicio («Israel de Dios» dice Pablo en Gál 6, 16, en oposición a «Israel según la carne» en 1 Cor 10, 18⁴⁴).

¿Se podría decir que este “individualismo” sugiere alguna helenización del Bautista? Sin duda sería arriesgada semejante afirmación, en principio porque el hebreo cuenta con el término *šûb*, con importante presencia en el Antiguo Testamento (a partir de ahora AT), que significa ‘volverse’ «en el sentido de apartarse de las cosas presentes y retornar al punto de partida».⁴⁵ En la Septuaginta se traducirá no por *metánoia* sino por *epistrepthō* (y otras derivadas) que es la forma verbal de *epistrophē*,⁴⁶ sustantivo que, como vimos, era el utilizado por Platón (y lo será por el neoplatonismo).

Al griego *epistrepthō* corresponde en el texto hebreo del AT el verbo *šûb*. Se encuentra unas 1050 veces en el AT y significa generalmente invertir, volverse [...], volver a traer, restablecer [...]. Con el significado teológico especial de convertirse, volverse, retornar, en el sentido de un cambio de vida, de una conversión al Dios vivo, el verbo aparece unas 120 veces. La versión de los LXX emplea para traducir estos pasajes los verbos *epistréphō*, *apostrophō*, *anastrophō*, pero no (como hace más tarde el NT) *metanoéō*. El significado teológico de *šûb* tiene una influencia directa en el NT.⁴⁷

41 BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, Salamanca, 2005, 2074, el subrayado es nuestro.

42 BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Sígueme, Salamanca, 1998, 248.

43 «Cuando en el NT se exhorta a la conversión, se alude a una reorientación fundamental de la voluntad humana hacia Dios, a un apartamiento de la obcecación y el error y a un retorno a aquel que es el salvador de todos los hombres». COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 332.

44 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 145.

45 BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II, 250.

46 «[...] en la literatura filosófica antigua, *epistréphō*, así como el sustantivo *epistrophē*, significan, entre otras cosas, la orientación genérica del alma hacia la religiosidad o hacia lo divino». COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 331.

47 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 331-332.

De este modo hallamos en Juan el Bautista un “individualismo” que no corresponde al helenístico, pero cuya penitencia tampoco es compatible con otras prácticas penitenciales judías en ese aspecto crucial. A lo sumo hallaremos, en Ezequiel y en Jeremías, antecedentes del arrepentimiento individual que presenta Juan en un contexto mesiánico. También en estos profetas resulta perceptible el cambio de paradigma salvífico: no se salvará la totalidad de Israel sino el conjunto de individuos elegidos por la justicia de Yahvé.⁴⁸

Es claro que esta línea escatológica vincula justicia y salvación,⁴⁹ lo que no puede sino recordarnos a la salvación de Tebas en el punto edípico donde jurisdicción y veridicción se identifican, especialmente a la luz de que la verdad judeocristiana es una revelación: la verdad en cuanto tal, así como la justicia, sólo procede de Dios. Esta pista nos lleva a un antecedente de la fe paulina (*pístis*) en el AT que nos ayudará a comenzar a trazar su vínculo con la verdad, la justicia y la salvación:

[a] los dos sustantivos ‘*emūnāh* y ‘*emet*, [...] los LXX [los] traducen en general como [...] *pístis* [fe] y *alētheia* [verdad]. [...] Cuando en una frase ‘*emūnāh* forma pareja con «justicia», entonces designa la conducta que se ajusta a derecho, la rectitud o sinceridad [...]. Yahvé busca en su pueblo la auténtica fidelidad (Hab 2, 4). El hombre «es llamado a cooperar responsablemente, a unirse a la vida de Dios, dicho a la manera hebrea: a “andar el camino de Dios”, y, con ello, a *adoptar y realizar la verdad divina como propia*» (Koch, 55). [...] Cuando se habla de la ‘*emūnāh* de Yahvé, se designa con ello su lealtad a la alianza, que se manifiesta en su actividad salvadora y justificante en la historia [...]. Esta fidelidad a la alianza se apoya en su palabra: «Pues la palabra de Yahvé es verdadera, y todo su obrar es fiel» (Sal 33, 4).⁵⁰

Habiendo, pues, entendido que tanto la tradición hebrea como la helénica manifiestan modelos donde se presenta el problema de la conversión (a la verdad y/o a la justicia), la penitencia (todos los actos necesarios para *cerrar la distancia* entre el estado anterior y la verdad y/o la justicia), y la salvación (el momento en que la vida se acopla, de maneras trascendentes o immanentes, a esa verdad y/o a esa justicia), conviene resaltar las particularidades del bautismo cristiano del siglo I en Pablo, puesto que es en su campo discursivo donde resulta perceptible la experiencia de conversión/arrepentimiento, penitencia y (pre-)salvación del sujeto helenizado. Y, lo que más nos interesa, el costo de esa experiencia.

A partir del bautismo paulino comenzaremos a encontrar toda una terminología que define, cada vez más claramente, el modo de ser del sujeto que eventualmente

48 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, 332.

49 Es desde ese vínculo que Georges Minois explica la literatura escatológica misma: «Cuando se ven caer indiscriminadamente y sin distinciones los mártires y los traidores, ¿cómo se puede mantener aún la idea de una justicia immanente? Si Dios es justo —de lo que a Israel no le cabe la menor duda—, tienen que existir retribuciones en el más allá para compensar las enormes injusticias de este mundo. Habrá juicio, separación de buenos y malos y castigo divino de éstos». MINOIS, Georges. *Historia de los infiernos*. Paidós, Barcelona, 2005, 84.

50 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. IV. Sígueme, Salamanca, 1994, 334, el subrayado es nuestro.

llamaremos cristiano. Si bien es cierto que, de algún modo, el amor paulino (*agapē*) comporta una superación de la Ley, también detona un sistema de *normalización*. En primer lugar, ya es lícito llamar *culpa* a aquello que debe comportar el sujeto que busca la conversión. La norma asume que todos han cometido cierto tipo de error, uno que es imputable a cada individuo en cuanto tal, pero también remisible. A esa clase de error la llamamos «pecado», a su imputabilidad «culpa», y al aspecto del individuo capaz de cometerlo, «voluntad». La remisión ocurrirá con el bautismo. Establezcamos, pues, un primer momento bautismal: *reconocimiento* ya no de una verdad del ser, indefinida previamente, que le dice la verdad de sí mismo mediante la memoria, sino *de la verdad de la propia culpabilidad*.

se trataba [...] de un rito de iniciación de la comunidad escatológica, semejante al bautismo judío de los prosélitos, que era un baño de purificación que, acompañado de la circuncisión, hacía al bautizado miembro de la comunidad israelita. Se distinguía de este en que el bautismo cristiano hacía miembro de la comunidad escatológica; sobre todo, se distinguía en que el de los prosélitos limpiaba de la impureza ritual, mientras que el cristiano y el de Juan, cada uno en su medida, cuyos presupuestos son la confesión de los pecados y la penitencia, promete manifiestamente la remisión de la culpa por el pecado.⁵¹

En este pasaje, Rudolf Bultmann está tomando como fuente de esa confesión de los pecados a Mc 1, 4: «eran bautizados por él [Juan] en el Río Jordán, confesando sus [propios] pecados [*exomologoumenoi tas amartias auton*]».⁵² Será importante distinguir este presupuesto del rito bautismal, esta *exomologeîn*, del *homologeîn* como confesión de la propia *fe* que se realizaba, presumiblemente, inmediatamente antes de la inmersión bautismal.⁵³ La principal razón para distinguirlas es que, a diferencia de la forma final que cobrará el sacramento de la confesión, no es la *exomologeîn* (junto con el exorcismo/absolución) la que completa la remisión de los pecados, sino la *homologeîn* (junto con la inmersión en el agua). Entonces, segundo momento: el reconocimiento de la verdad de la propia culpabilidad es puesto de manifiesto mediante una *confesión (exomologeîn)*.

El carácter sacramental del bautismo gira en torno a la invocación del nombre del Señor (*ónomatou kyriou*). El bautizante, que es ya un bautizado (hecho que le otorga la capacidad de esta invocación), bautiza en nombre del Señor: «Al parecer, en un principio el sentido de la invocación del ὄνομα [nombre] es sellar al bautizando como propiedad del κύριος [señor/amo] y el de colocarlo bajo su protección».⁵⁴ En última instancia, el bautismo «en nombre del Señor» no es sino un exorcismo del bautizante sobre el bautizado. Esta perspectiva del bautismo

51 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 83.

52 BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 176.

53 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 186.

54 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 189-190.

como exorcismo se extenderá a lo largo de la Alta Edad Media.⁵⁵ Entonces, tercer momento: *exorcismo* de las culpas reconocidas como propias y verdaderas, y que habían sido exteriorizadas mediante una confesión (*exomologeîn*).

Este “sello” del bautizando como propiedad del Señor es perfectamente coherente con el lenguaje paulino. En 1 Cor 7, 22-23 dice con todas sus letras que se trata de una esclavitud: «[...] el que es llamado en el Señor siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo, el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo. A precio fuisteis comprados: no os hagáis esclavos de hombres».⁵⁶ Ya habíamos subrayado que Pablo distingue el ser libre ante los hombres del serlo ante Dios,⁵⁷ ahora podemos agregar que esclavizarse al Señor supone la liberación de la verdadera esclavitud: la de la *carne*.

Lo *malo* es [...] un intento equivocado, un esforzarse equivocado; un esforzarse que falla en lo bueno, la ζωή [vida], como el ser auténtico del hombre y que, por tanto, es malo, en cuanto que lo bueno es, al mismo tiempo, lo mandado. Esto es, al mismo tiempo, *pecado*, rebelión contra Dios, el cual, como creador, es el origen de la vida y cuyo mandamiento es [...] «mandato para la vida» (Rom 7, 10). [...] Se manifiesta, pues, como *el pecado por antonomasia* la locura de no recibir la vida como regalo del creador, sino intentar realizarla a base del esfuerzo propio, vivir de sí mismo, en lugar de vivir de Dios. Pablo no ha desarrollado este proceso de pensamiento de una manera tan abstracta ni con esta concisión; está, sin embargo, presente en sus consideraciones sobre el pecado [...] como lo pone en claro, sobre todo, la investigación del concepto σάρξ [*carne*].⁵⁸

Si se está helenizado, *volverse cristiano en el siglo I implica devolverse* o, traducido al paulino, someter la carne. Sin embargo, hasta este punto, esa devolución y ese sometimiento no se han completado. Estrictamente, apenas ha ocurrido esa “traducción”: el sí mismo se *reconoce* como carne y la confiesa. Los tres momentos bautismales hasta ahora (reconocimiento de la culpa, confesión de la carne, exorcismo) estarán de algún modo presentes en las prácticas penitenciales de carácter sacramental hasta el día de hoy, y si, a diferencia del bautismo del siglo I, son repetibles, se debe precisamente a que suponen una suerte de bautismo incompleto. Mientras que el bautismo paulino asume el completo sometimiento de la carne (dejando la decisión final, salvífica, a la gracia), los sacramentos penitenciales posteriores asumen que el bautismo ha dejado un *resto* de carne, algo del sí mismo. Completemos, pues, el bautismo. El cuarto momento, la primera invocación de quien está siendo bautizado es, en realidad, la confesión como *homologeîn*: «dice la confesión κύριος Ἰ. Χριστός (“señor Jesucristo”) y perte[ne]ce con ello a los [...]

55 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 181.

56 BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 897-898.

57 Véase nota 10.

58 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 287.

que invocan el nombre del Señor». ⁵⁹ «κύριος Ἰ. Χριστός» fueron también las palabras que pronunció el bautizante: el bautismo no es sino aquello que «crea (mediante la limpieza de los pecados) la posibilidad de invocar a Dios con la conciencia de purificación». ⁶⁰ Con esa invocación, el cristiano es capaz de exorcizar, en sí mismo y en otros, toda presencia demoniaca, incluyendo al pecado mismo. ⁶¹ En esta práctica se observa el potencial “epidémico” de la *metánoia* cristiana primitiva, tan contrastante con el complicado, lento y hasta costoso proceso de conversión al judaísmo (o a algún culto misterico).

Pero, aunque bautizante y bautizado pronuncian las mismas palabras, detonan un distinto *performance*: el primero exorcisa y el segundo realiza la *homologeîn* antes mencionada, que más que una confesión es una admisión, una promesa, estrictamente una «profesión de fe». Para Bultmann, esa *homologeîn* tiene dos componentes manifiestos en Rom 10, 9: «[...] *confiesas* [*homologēsēs*] con tu boca que Jesús es señor y *crees* [*pisteúsēs*] en tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos». ⁶² La profesión de fe tendría así un componente de exteriorización (las palabras enunciadas) y otro de interiorización (la fe incorporada). Una *veridicción* que (*de*)vuelve al sujeto parte de la comunidad paulina y una (*des*)identificación de sí mismo como sujeto *fiel* al Mensaje.

Es hasta este cuarto momento, la *profesión de fe*, que se completa el «arrepíentete [*metanoete*] y cree [*pisteuete*] en el Evangelio» de nuestro epígrafe, es decir, haz *metánoia* (vuélvete) y ten fe en el Mensaje (en la Palabra –verdadera–):

así como la aceptación creyente de la Palabra es el reconocimiento del κύριος [señor] que habla en ella, así también el bautismo coloca bajo la soberanía del κύριος. El «estar en Cristo» [...] es, al mismo tiempo, un «ser de Cristo» [...]. Así como el aceptar [la] «palabra de la cruz» significa estar dispuesto a dejar que *su autointeligencia y su forma de vida* sean determinadas por la cruz, así el bautismo significa un “ser crucificado” [...] con Cristo (Rom 6, 6) [...] ⁶³

El bautismo como «ser crucificado con Cristo» puede entenderse en el horizonte del famoso pasaje de Mt 10, 38-39: «quien no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. Quien halle su vida [*ψυχή*!], la perderá; y quien pierde su vida [*ψυχή*] por mi causa, la hallará». ⁶⁴

De ahí que el quinto y último momento, el bautismo propiamente dicho, esto es, *la inmersión en el agua* supondrá, de acuerdo a exégesis paulinas posteriores, como la de Orígenes, una muerte del pecador que resurge del agua como un renacido: «el bautismo se define como una suerte de ejecución, como una sepultura, como

59 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 186, el subrayado es nuestro.

60 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 189.

61 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 191.

62 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 371, el subrayado es nuestro.

63 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 371, el subrayado es nuestro.

64 BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 54.

una suerte de repetición para el hombre de lo que fueron para Cristo su pasión, su crucifixión y su sepultura». ⁶⁵ Según Piñero, desde una perspectiva misteriosófica, la oferta paulina consiste en abrir la posibilidad de resucitar también a la vida eterna, siguiendo los pasos de Jesús. ⁶⁶ Se cumple así todo el ciclo: Jesús habría sido tan obediente como para dar su vida (invirtiendo la desobediencia de Adán ⁶⁷ —y la Caída misma—) abriendo, con su resurrección, la de todos los *fieles*; la prueba de fe consistirá en *devolver* la propia *psyché* (alma)/*nous* (inteligencia), que cobra la forma de *carne* sometida, para cumplir la fórmula de la salvación que es seguir Su ejemplo.

Reconocer la culpa y confesar la carne cobrarán mucha importancia ante el retraso del Reino debido a toda la problemática alrededor de la penitencia postbautismal. ⁶⁸ Las investigaciones de Foucault nos ofrecieron más pistas acerca de esto que de la profesión de fe, aunque en muchas ocasiones menciona la «renuncia a sí» que comporta el cristianismo en oposición a la tradición grecolatina. ⁶⁹ Consagrar la propia alma/inteligencia es para el helenizado un ofrecerse sacrificialmente, un renunciar a sí, un volverse cristiano que implica reconocerse carne para *devolverse* a quien ahora se admite (por el *régimen de verdad de la fe*) como dueño legítimo de aquella capacidad autárquica de verdad y de salvación.

3. Algunas consideraciones finales

El judío no tenía que “devolverse” pues siempre había reconocido como “voluntad” legítima, en sentido fuerte, la revelada por la Ley. Es cierto que, al volverse al cristianismo, algunos de ellos “devuelven” cierto legalismo, pero no devuelven a un sí mismo capaz de acceder a la verdad, o de salvarse, sin la Ley. Es en este horizonte en que hay que entender el tan apresuradamente aplaudido «igualitarismo» paulino. Si ya no hay esclavo ni libre (hombre ni mujer, judío ni griego) es porque en el cristianismo todos son igualmente, *legítimamente*, esclavos del Señor: «puesto que uno mismo es el Dios que justificará la circuncisión en virtud de la fe, y la incircuncisión por medio de la fe. ¿Anulamos con esto la ley

65 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 186.

66 PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*, 54.

67 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 346-347.

68 «El problema de los pecados cometidos después del bautismo se hará agudo y fundamentalmente no será resuelto cuando Herm piensa que, apoyado en una revelación divina puede anunciar la posibilidad de una segunda penitencia, la cual, inapelablemente, será la última. [...] Para Pablo, y en general para los primeros tiempos, no se plantea el problema a causa de que juzgan inminente la irrupción del final de los tiempos; pero cuando el problema se hizo patente, se impuso en general la opinión según la cual la gracia que se hizo efectiva en Cristo continúa actuando y que, por tanto, los cristianos, cuando cometen una transgresión pueden e incluso deben ser llamados continuamente a la penitencia [...]. Aun cuando la confianza cristiana en que le será dada la gracia de Dios en virtud de Cristo sea incomparablemente más segura que la confianza veterotestamentaria-judía en la actuación de la penitencia, sin embargo, esto no significa todavía una diferencia fundamental respecto del AT y del judaísmo, mientras la relación de la exigencia de Dios o la obediente actuación del bien no haya sido definida de nuevo respecto a la gracia de Dios». BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 169.

69 «[...] el autoconocimiento no tiene en el cristianismo tanto la función de volver al yo para que este recupere, en un acto de reminiscencia, la verdad que pudo contemplar y el ser que es: si uno retorna a sí [...] es esencial y fundamentalmente para renunciar a sí». FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 250.

por medio de la fe? ¡Eso, no! Antes bien, afianzamos la ley».⁷⁰

En efecto, según vimos, el sustantivo hebreo que los LXX traducen por *pístis*, *'emūnāh*, cuando acompaña a la noción de «justicia» refiere a «la conducta que se ajusta a derecho»; así, para Pablo la fe es superior a un código que ordena la circuncisión, se encuentra al nivel mismo de la justicia (mientras que todo código queda al nivel de la carne). Esto nos permite entender que hacer inoperante a cierta codificación no es hacer inoperante al derecho: la fe no es una herramienta emancipatoria, sino el mecanismo judeocristiano de sometimiento (*subjectio*). Mientras detrás de todo código *reste* la fe, la historia sólo percibirá cómo, con relativa facilidad, los individuos se sujetan a cada actualización de lo que vaya resultando legítimo.

Desde la perspectiva de la verdad volverse cristiano rompe con el patrón que hallábamos en *Edipo Rey*, que pasaba por el *Alcibíades* y se manifestaba en las corrientes helenísticas, donde al sí mismo le resulta posible *reconocer, mediante la memoria, a la verdad*. Para el cristiano el límite de lo que se reconoce es la culpa, mientras que en la verdad se cree, se le es leal, se confía (*pístis* tiene esas acepciones y también el *'emūnāh* hebreo⁷¹). La conversión se detona con un último reconocimiento, desde la memoria, de algo verdadero: la *voluntad* portadora de esa culpabilidad. La conversión funciona como un réquiem de esa voluntad, pues es la que debe negarse asumiéndola como ilegítima y abrazando, como única voluntad *legítima*, a la divina. Quizá lo más interesante radique en que esa voluntad ni siquiera existía:⁷² apareció en el momento en que el individuo se asumió culpable de sus actos, apareció con la única función de someterse.

Que la verdad sea inaccesible en sentido helénico es lo que, para el metuyente, la (*de*)*vuelve* Verdad (revelada). Esto se perfilará hacia una suerte de doblez epistémico de implicaciones éticas (es decir, con Foucault, que constituyen ontológicamente a lo que se es, en este caso, mediante una *doble sujeción*). Hay que conocer la Palabra, impuesta como objeto de saber (la Verdad), y hay que conocerse a uno mismo, lo que requiere (*de*)*volverse* objeto de saber: «El alma, en la preparación para el bautismo y el ritual del bautismo, va a situarse en un proceso que la constituye, siempre, es cierto, como sujeto de saber o sujeto de conocimiento, pero asimismo y de alguna forma como objeto de conocimiento».⁷³

Nos parece que esta es la clave para entender el mal llamado «retorno al sujeto» en el Foucault tardío. El problema confesional, como es manifiesto desde *Los anormales* y *La voluntad de saber*, debió haberle dado la pista para entender que hay dos dimensiones de sujeción coexistiendo a partir del cristianismo. No sólo se

70 Rom 3, 30-31 en: BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 813.

71 COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. IV, 334.

72 Es bastante extendida la opinión erudita de que la voluntad no llegó a existir en el mundo helénico, sin embargo, se trata de un tema que exige su propia investigación.

73 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 138.

está en sujeción a dispositivos de saber y de poder, sino además, y en otro estrato, al dispositivo ético o de identidad. Se trata, justamente, de la distinción que hace entre dos regímenes de verdad en *Del gobierno de los vivos*:

Regímenes muy diferentes los de la fe y la confesión, puesto que en el caso de la fe se trata de la adhesión a una verdad intangible y revelada, en la cual el papel del individuo y por lo tanto el acto de verdad, el momento de subjetivación, radica esencialmente en la aceptación de ese contenido y la aceptación de manifestar que se lo acepta [...] mientras que en [...] la confesión, no se trata en absoluto de adherir a un contenido de verdad sino de explorar, y de explorar indefinidamente, los secretos individuales.⁷⁴

Por otro lado, desde la perspectiva de la salvación, volverse cristiano también rompe con un patrón de la tradición helénica, la *autosuficiencia salvífica*, pues ahora dependerá de la *gracia* que anuda fe y salvación, que se sostiene en la Palabra como Verdad antecedente y que se irá encontrando teológicamente en tensión con el *resto de carne*, del sí mismo que sólo existe para pecar (la voluntad misma) y cuya verdad se limita a la veridicción confesional.

La Palabra es kerigma, interpelación, exigencia y promesa, es el acto de gracia mismo de Dios. Tal aceptación, la fe, es por consiguiente, obediencia, reconocimiento, confesión. Justamente en ello se fundamenta el que, en contraposición a las obras (ἔργα) como fundamento de la justificación, se pueda nombrar tanto a la πίστις [fe] como a la χάρις [gracia]; porque la πίστις es lo que es únicamente por referencia a la gracia (χάρις) que se encuentra en la Palabra.⁷⁵

Hasta antes de Juan el Bautista hay que entender “arrepentirse” como el reconocimiento de la distancia entre el comportamiento del pueblo y la Ley. Esa distancia se cierra, como vimos, mediante la penitencia colectiva. Con el Bautista, y luego con Pablo, la distancia se cierra mediante el bautismo que es la única práctica propiamente penitencial (de carácter sacramental) del cristianismo primitivo. El gentil que pretende acceder a ese bautismo antes tiene que “devolver” al sí mismo helenizado para poder abrazar esa distancia que es condición de posibilidad de la salvación. Es, por lo tanto, una “devolución penitencial” y cuando se abra la posibilidad de una segunda penitencia o, más aún, cuando la vida toda se conciba como penitencial, el sí mismo recuperará cierto terreno frente a la gracia, pero sólo para hacer de esa “devolución” un estado permanente que comienza con la muerte que supone el bautismo y sólo culmina con la muerte efectiva (de ahí el tema de la *mortificación*⁷⁶).

Para entender cómo se sostiene ese permanente (de)volverse es necesario un último despliegue de las nociones de conversión/arrepentimiento, penitencia y

74 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*, 107.

75 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 378.

76 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 187-193.

(pre-)salvación. En el bautismo paulino de un gentil helenizado, la *conversión* comienza en el momento en que un sí mismo elige ser parte del «cuerpo salvífico de Jesucristo». ⁷⁷ Esto implicará el arrepentimiento de los pecados (de la voluntad pecadora) que se manifiesta en la confesión (*exomologeín*). Es aquí donde empieza lo propiamente *penitencial*, mientras que una *pre-salvación* ocurre al completarse el ritual bautismal. No hay segunda penitencia, y este problema enorme para el cristianismo es el punto de partida de los análisis de Foucault en torno a las prácticas penitenciales.

Por su parte, la pre-salvación remite al “ya” y al “todavía no” tan característico del «tiempo mesiánico». El bautismo, «como acontecimiento objetivo que se realiza sobre el bautizado, le asegura a este la participación en el acontecimiento salvífico, en la muerte y resurrección de Jesús». ⁷⁸ Pero este «asegurar ser parte del acontecimiento salvífico» no es garantía de su propia salvación. En ello radica su “*différance*”, es decir, en su valor salvífico que difiere a, y se distingue de, la salvación en cuanto tal, es donde se desplegará el problema de las prácticas penitenciales que comportarán, cada una de ellas, una repetición del modelo conversión (sobre todo, arrepentimiento)-penitencia-salvación. En todos los casos esta salvación será, nuevamente, sólo una pre-salvación.

Lo que en cada caso sostendrá la actualización de esa “*différance*” es, como vimos, la gracia, pero esta es la perspectiva teológica más esquemática. Desde una perspectiva ética, es decir, desde el estar en sujeción a una identidad cristiana, se presentan algunas complicaciones. Por un lado, resultaría engañoso ignorar que, a lo largo la década en que Pablo debió haber escrito sus cartas, la inminencia de la parusía tuvo que experimentarse diferente, por ejemplo, en el año 52 que en el 58. Esto hace comprensible el tema de la esperanza vinculado a la paciencia, ⁷⁹ aspecto del *dispositivo de obediencia* que posteriormente rescatará Casiano. ⁸⁰ Pero quizá más importante es lo que ocurre con el *resto de carne* que se manifiesta en la necesidad de sacramentos penitenciales postbautismales, como la *exomologesis* del siglo III y, mejor proyectado hacia el dispositivo confesional contemporáneo, la *exagoreusis* del siglo IV. Como hemos venido esbozando, esto hace que se “recupere” cierto sí mismo que, no obstante, regresará de entre los muertos con una voluntad que deberá *mantenerse* en sujeción al doble régimen de verdad.

77 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 369.

78 BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, 370-371.

79 «El Espíritu mismo testifica a una con nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo; si es que juntamente padecemos, para ser juntamente glorificados. [...] en esperanza es como hemos sido salvados; ahora bien: la esperanza que se tiene al ojo no es esperanza; pues lo que uno ve, ¿a qué viene esperarlo? Mas si lo que no vemos lo esperamos, por la paciencia lo aguardamos». Rom 8, 16-17; 24-25 en: BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*, 836-837.

80 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*, 154.

4. Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trad. Antonio Piñero. Trotta, Madrid, 2000.
- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, Salamanca, 2005.
- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Sígueme, Salamanca, 1998.
- BLÁZQUEZ, José María. «Estructura social del cristianismo primitivo». En ALVAR, Jaime; BLÁZQUEZ, José María; FERNÁNDEZ ARDANAZ Santiago; LÓPEZ MONTEAGUDO Guadalupe; LOZANO, Arminda; MARTÍNEZ MAZA, Clelia; PIÑERO, Antonio. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid, Cátedra, 1995, 95-113.
- BOVER, José María; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015.
- BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Trad. Víctor A. Martínez de Lopera. Sígueme, Salamanca, 1981.
- COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, Salamanca, 1990.
- COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. IV. Sígueme, Salamanca, 1994.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre los sueños. Sobre José*. Trad. Sofía Torallas Tovar. Gredos, Madrid, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral». En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Trad. Ángel Gabilondo. Vol. III. Barcelona: Paidós, 1999. 381-391.
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Trad. Jorge Álvarez Yágüez. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, 317-341.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Biblioteca Nueva/Siglo XXI, Madrid, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Paidós, Barcelona, 1990.
- GASCA OBREGÓN, Juan Manuel. *Una subjetividad cristiana en la Antigüedad*. Tesis para optar por el grado de Maestro en Filosofía, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2016.
- LUST Johan; EYNIKEL, Erik; HAUSPIE, Katrin. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003.
- MINOIS, Georges. *Historia de los infiernos*. Paidós, Barcelona, 2005.
- PIÑERO, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso*. Trotta, Madrid, 2015.
- RAMOS-REGIDOR, José. *El sacramento de la penitencia*. Sígueme, Salamanca, 1976.
- SÁNCHEZ FERRÉ, Pere. *El alma, el espíritu y el sentido*. Mandala, Palma, 2016.
- TORRENTS, José Montserrat. *La sinagoga cristiana*. Trotta, Madrid, 2005.