



TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA MORAL Y PASTORAL

La desigualdad económica intolerable en el
Nuevo Testamento: interpretación de textos
de Lucas, Pablo y Santiago

Alumno: Pablo Romero Buccicardi

Director: Raúl González Fabre

Madrid

5 DE MAYO DE 2015

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
FACULTAD DE TEOLOGÍA

TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA MORAL Y PASTORAL

La desigualdad económica intolerable en el
Nuevo Testamento: interpretación de textos
de Lucas, Pablo y Santiago

Visto bueno director de tesina

Alumno: Pablo Romero Buccicardi

Director: Raúl González Fabre

Madrid

5 DE MAYO DE 2015

Índice

INTRODUCCIÓN	1
1. La pregunta.....	1
2. Justificación de la pregunta en el contexto actual	2
3. Aspectos metodológicos.....	6
CAPÍTULO 1: CLAVES SOCIOECONÓMICAS Y MORALES DEL MUNDO ANTIGUO	
MEDITERRÁNEO	9
1. ¿De qué economía y sociedad estamos hablando?.....	10
1.1. Una economía de bienes limitados	10
1.2. El honor como bien dominante	12
1.3. ¿Cómo se dan las grandes desigualdades socioeconómicas?	14
1.4. Tipos de relaciones económicas: mercado, reciprocidad y redistribución	17
1.5. Relaciones sociales de patronazgo	19
2. Juicios morales sobre distribución de bienes en este mundo	22
2.1. El derecho y deber de la conservación del estatus y el derecho a la subsistencia	22
2.2. La desvergüenza de la acumulación de riqueza y la desgracia de la miseria	24
2.3. El sujeto moral: entre el colectivismo y el quasi individualismo	25
CAPÍTULO 2: INTOLERANCIA A LA DESIGUALDAD ECONÓMICA EN LOS ESCRITOS DE LUCAS ...	28
1. ¿Cuáles son los rasgos principales de la teología de Lc-Hch?	28
1.1. La historia como una historia de salvación guiada por el Espíritu.....	29
1.2. Jesús salvador-benefactor-servidor	30
2. El ethos social lucano versus el dominante	32
2.1. El juicio al modelo de patronazgo.....	33
2.2. El ethos lucano: un nuevo modo de relación social y la reversión del estatus	35
3. Las intolerancias a la desigualdad económica.....	37
3.1. La parábola del hombre rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31).....	38
3.2. La conversión del rico Zaqueo (Lc 19,1-10).....	43
3.3. La distribución comunitaria de bienes en Jerusalén (Hch 4,32-5,11)	51
4. Balance	57

CAPÍTULO 3: INTOLERANCIA A LA DESIGUALDAD ECONÓMICA EN LOS ESCRITOS DE PABLO...	59
1. Rasgos destacados de la teología de Pablo.....	60
1.1. La gratuidad de Dios	61
1.2. Una escatología inaugurada.....	61
1.3. La comunidad cristiana es el cuerpo de Cristo	63
2. El ethos social paulino versus el dominante.....	64
2.1. El juicio paulino a las relaciones sociales de su época.....	64
2.2. El ethos social paulino y sus repercusiones.....	66
3. Las intolerancias a la desigualdad económica.....	70
3.1. Las desigualdades en la cena del Señor (1 Co 11,17-34).....	71
3.2. Desigualdad entre comunidades (2 Co 8-9,15)	75
3.3. Desigualdad y esclavitud (Flm).....	82
4. Balance	88
CAPÍTULO 4: INTOLERANCIA A LA DESIGUALDAD ECONÓMICA EN LA CARTA DE SANTIAGO ...	90
1. Rasgos destacados de la teología de la Carta de Santiago.....	91
1.1. Una fe que se expresa en obras	91
1.2. La auténtica religión: la observancia de la ley de la libertad	93
1.3. La inminencia escatológica	94
2. El ethos social de Santiago versus el dominante.....	95
2.1. El juicio de Santiago al ethos dominante de su época.....	95
2.2. La reversión del estatus del honor.....	97
3. Las intolerancias a la desigualdad económica.....	100
3.1. Discriminación a favor de los ricos y menosprecio a los pobres (St 2,1-13)	101
3.2. El juicio a los ricos terratenientes (St 5,1-6)	106
4. Balance	111
CONCLUSIÓN	113
1. Razones para no aceptar la desigualdad económica.....	113
2. ¿Qué pueden decir hoy estas razones? Consideraciones previas	116
3. Investigaciones futuras	119
BIBLIOGRAFÍA.....	121

INTRODUCCIÓN

La búsqueda por delimitar lo “inaceptable” de cualquier realidad, posee un lado duro y otro amable. El duro tiene que ver con que la vista se pone en lo negativo. Toda la fuerza se orienta a precisar lo rechazable. Si la pregunta es por la realidad de la desigualdad económica, más de alguno pensará, ¿por qué no plantear mejor los ideales o poner la vista en las experiencias de bella solidaridad? A la Iglesia católica se le ha criticado por poner énfasis en una moral de prohibiciones en el ámbito sexual, ¿por qué extender la estrategia al ámbito social y económico? Ahora bien, el enfoque tiene también un lado amable. Al identificar lo “inaceptable”, todo lo demás se vuelve “aceptable”. Se trata de señalar “límites morales”, que como tales son exigibles, pero sobre los que pueden caber pluralidad de caminos donde la sociedad, las comunidades y las personas pueden ir buscando el bien mayor. Por otra parte, nada exige que esos límites sean tan infranqueables que no dejen espacio para un diálogo receptivo con las nuevas realidades del mundo y con los nuevos enfoques sobre la justicia. Es más, la amabilidad del enfoque puede crecer aún más si la tarea se pone al servicio de una búsqueda universal, no solo de la Iglesia, de establecer mínimos éticos en un mundo plural.

1. La pregunta

Este estudio trata justamente sobre los límites de la desigualdad económica. Y se pregunta: ¿qué desigualdad de este tipo resulta inaceptable en el nuevo testamento? En específico, ¿qué se dice al respecto en los textos de Lucas, Pablo y Santiago?

La pregunta así se restringe en primer lugar a cierto tipo de desigualdad. Nos preguntamos por aquella que guarda relación con diferencias en la disposición de bienes económicos¹. Por tanto en este estudio se estará especialmente atento a las situaciones

¹ Estos últimos están definidos por su “escasez” y por su “rivalidad”: Se trata de bienes cuya disponibilidad es insuficiente para cubrir lo que se requiere de ellos; y de bienes cuya utilización por parte de un agente disminuye su disponibilidad para otros. Cf. R. GONZÁLEZ FABRE, *Ética y Economía*, Bilbao 2005, 88-93.

donde se muestren desigualdades en la disposición de bienes como: alimentos, vestimentas, vivienda, distintos servicios, dinero, tiempo y uso del propio cuerpo, etc.

Buscamos por otro lado, las desigualdades que son “intolerables” para estos autores, esto es, que se rechazan, que se muestran como inaceptables desde el punto de vista moral. Y se analizará el porqué de ello.

Nos concentramos en Lucas, Pablo y Santiago. El primero, autor del tercer evangelio y de Hechos de los Apóstoles. El segundo, autor de al menos siete cartas recogidas en el Nuevo Testamento. Y el último, autor de la primera de las llamadas “cartas católicas”. Estos autores han sido seleccionados por tres razones: por la importancia relativa de la cuestión de la desigualdad económica en su obra; por la presencia de juicios morales manifiestos referidos a situaciones de desigualdad; y por la relevancia que han tenido los textos de estos tres autores bíblicos en la tradición y el magisterio eclesial cristianos con posterioridad.

2. Justificación de la pregunta en el contexto actual

a) ¿Por qué centrarse en la desigualdad económica (y no en otra)? El debate actual

La desigualdad económica, ni ayer ni hoy, ha sido necesariamente la desigualdad más relevante a la hora de configurar la calidad de la vida personal, comunitaria y social. Como alternativa a ella se podría estudiar la desigualdad de honores, de poder, o más ampliamente, la desigualdad social. ¿Por qué centrarse entonces en la desigualdad económica? Este estudio está impulsado, por un lado, por el debate actual en torno al aumento de esta y, por otro, por la pregunta ética y política en torno a sus límites morales.

En efecto, en los últimos diez años se han escrito miles de páginas sobre la cuestión del aumento de la desigualdad económica al interior de la mayoría de los países, destacando los pertenecientes a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo (OECD). Este aumento se ha producido, en parte, por el deterioro en las condiciones de vida de los más pobres producto de la crisis económica global iniciada el año 2008, pero sobre todo, producto del aumento notable de los ingresos de los

llamados “super-ricos” (el 1% más rico de la población)². Esta tendencia ha sido puesta de relieve por autores como Branko Milanovic³, Joseph Stiglitz⁴ y, con notables repercusiones, por el economista francés Thomas Piketty. Este último, en *El Capital en el siglo XXI*⁵, utilizando una metodología que capta de mejor forma los movimientos de riqueza del 1% más rico y estudiando largas series de tiempo, ha podido mostrar que el aumento de la desigualdad, más que una tendencia coyuntural, sería un verdadero signo del capitalismo contemporáneo.

Ahora bien, ¿qué es lo rechazable de todo esto? La pregunta por la desigualdad intolerable y el debate sobre los principios de justicia que debiesen guiar la asignación de recursos en la sociedad, han sido también largamente discutidos los últimos cincuenta años. Allí se han enfrentado diversas posturas que ponen atención: unas en las consecuencias de la desigualdad; otras en el origen de esta y los méritos asociados; otras que discuten acerca de cuál es la desigualdad que importa; y por último, posturas que distinguen el juicio dependiendo del “entre quienes” se da.

Destacamos brevemente dos visiones que resultan especialmente importantes para el diálogo con la tradición cristiana⁶.

La primera es la de John Rawls. En *A Theory of Justice*⁷ plantea dos principios de justicia: el primero para regular las libertades; y el segundo para regular las oportunidades (2a) y los beneficios y cargas económicas (2b). El principio 2b es el llamado “principio de la diferencia”: las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer la condición de ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Esto supuesta la igualdad de oportunidades para optar a los cargos (2a) y la igual libertad para todos (1). Extensos debates se han dado en torno a este principio. Supuesta las igualdades básicas, la prioridad rawlsiana estaría en el mayor bienestar de los más pobres. Una desigualdad creciente, pero que es parte, supongamos inseparable, de un proceso de crecimiento económico que mejora la

² Cf. OXFAM, *Gobernar para las elites: Secuestro democrático y desigualdad económica*, Informe 2014, disponible en: www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es.pdf (29/04/2015). Según este, el 1% más rico ha incrementado su participación en la renta entre 1980 y 2012 en 24 de los 26 países de donde se obtienen datos.

³ B. MILANOVIC, *The Haves and the Have-Nots: a Brief and Idiosyncratic History of Global Inequality*, New York 2011.

⁴ J. STIGLITZ, *El precio de la desigualdad*, Madrid 2012.

⁵ T. PIKETTY, *El capital en el siglo XXI*, México 2014.

⁶ Un resumen de los distintos principios de justicia distributiva se encuentra en J. LAMONT, *Justice Distributive*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive> (29/04/2015).

⁷ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard 1971, 298-303.

situación material de los más pobres, podría juzgarse como algo “aceptable”. Pero, ¿qué pasa con las condiciones relativas de los más pobres? Y ¿qué sucede en general con el malestar asociado a vivir en una sociedad donde la propia responsabilidad no es la que determina la distribución de las riquezas?

La segunda visión que destacamos es la de Ronald Dworkin. Esta quiere hacerse cargo de la cuestión del origen y el mérito. La justicia de la desigualdad económica ya no se examina en sus consecuencias sino en su origen. Esta solamente es aceptable en la medida que sea fruto de las decisiones responsables de las personas: desigualdades que sean fruto de recursos heredados e incluso talentos naturales no son justas. Por lo mismo, se plantea como principio de justicia una “igualdad de recursos”⁸. Los resultados que se puedan dar frutos de esta distribución son secundarios. Ahora bien, parece claro que la convicción que hay detrás de esta visión es que la mayor parte de la distribución de la riqueza no se explica por la propia responsabilidad de la persona⁹.

Este estudio es fruto de estos debates. En particular, se busca descubrir en textos del Nuevo Testamento juicios pertinentes a estos intentos contemporáneos de delimitar moralmente la desigualdad económica.

b) ¿Por qué recurrir al Nuevo Testamento? El marco eclesial de la pregunta

Así como acabamos de fijar la pregunta dentro de un marco más amplio de debate económico y filosófico, al comenzar esta introducción se insinuaba también un marco mayor desde el punto de vista eclesial: el de la preocupación de la Iglesia por delimitar ella misma aquellas desigualdades injustas y colaborar con la reflexión ética universal.

No es arriesgado decir que la tarea de identificar y denunciar estas desigualdades ha estado presente a lo largo de toda la historia de la Iglesia, aunque haya tenido distinta relevancia y sus discursos hayan sido diversos. Hoy esta búsqueda sigue presente. Basta recoger la última exhortación apostólica del Papa Francisco, *Evangelii gaudium* (EG) de 2013, para reconocerla. Allí, dentro de los “*desafíos del mundo actual*”, se destacan varios que tienen que ver directamente con la cuestión de la desigualdad económica. En EG 53 enjuiciará sin matices una “*economía de la exclusión y la iniquidad*”. Esta, dice,

⁸ R. DWORKIN, *What is Equality? Part 1: Equality of Resources*, *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981) 185–246.

⁹ Según estudios recientes del Banco Mundial, el 80% de la riqueza de una persona puede ser explicada: por dónde nació, qué educación recibió, cuál es su sexo, etc. Cf. B. MILANOVIC, *The haves*, 12.

es una “*economía que mata*”. En el número siguiente (EG 54) rechazará que a este tipo de desigualdad se le deba enfrentar con paciencia y “*confianza burda e ingenua en la bondad de quienes detentan el poder económico y en los mecanismos socializados del sistema económico imperante*”. En el fondo de esta desigualdad está el pecado humano, destacando el “*egoísmo*” y la “*indiferencia*”. En EG 56 la mirada se sitúa en la desigualdad provocada por el alejamiento en el nivel de la riqueza de los “super-ricos” respecto del resto: “*Mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz*”. Por último, en los números 59, 60 y 202 atacará a esta desigualdad económica por sus consecuencias dramáticas y llegará a decir que: “*La inequidad es raíz de los males sociales*” (EG 202).

De estas últimas formulaciones y otras tantas en el discurso magisterial a lo largo de la historia se pueden extraer “razones” para no aceptar la desigualdad económica, analizar su contenido y su contexto, poniéndolas en diálogo con las “razones” esgrimidas en el plano filosófico y político. Ahora bien, ¿cuán claros están en el discurso eclesial estos “límites morales” de la desigualdad económica? ¿No merecerá la pena una mayor sistematización en vistas de un diálogo más claro y fecundo con la sociedad? Es sabido, por ejemplo, que un asunto que la Iglesia ha rechazado repetidamente es una desigualdad económica tal que “mientras unos viven en la superabundancia” otros “viven en la miseria”. O también se ha rechazado una desigualdad económica que sea fruto de la explotación de los pobres. Pero, ¿qué se dice de un aumento en la desigualdad en principio no “a costa de los pobres” sino porque los más ricos crecen más rápido? ¿Qué se dice de la justicia del origen de esa desigualdad y los méritos asociados, por ejemplo, a la riqueza heredada? Valdría la pena intentar una mayor sistematización de estos juicios, para examinar los énfasis y ausencias, y ofrecer eventualmente unos ciertos criterios de justicia sobre la desigualdad al modo en que, por ejemplo, se procuraron para el salario en *Quadragesimo anno* (números 70-75).

Este esfuerzo al interior de la Iglesia es teológico moral y se nutre como tal de múltiples fuentes: la Sagrada Escritura, el magisterio, la tradición, las ciencias humanas, las narraciones de cada tiempo. Pero, dentro de ella destaca la primera. Se dice en *Dei verbum* 24 que la “Sagrada Escritura” ha de ser como “*el alma de la Sagrada teología*”. Como tal no solo fundamenta sino que alienta la búsqueda teológica (con ella la teología se “*rejuvenece de continuo*”). Si se trata de analizar el juicio eclesial a la desigualdad económica inaceptable e intentar una sistematización, la lectura y el estudio

de los textos bíblicos serán especialmente relevantes. Ellos no solo han marcado en el pasado la tradición y el magisterio en la materia sino que también son fuente de inspiración para una reflexión que no acaba.

Todo lo dicho anteriormente hace ver que este estudio en particular, que por sus propios límites se concentra en tres autores del Nuevo Testamento, se comprende como parte de un eventual proyecto de investigación mayor. Lo extraído aquí de la lectura de Lucas, Pablo y Santiago debe ser leído como un ingrediente más, aunque muy relevante, de una búsqueda que considerará más adelante otros varios protagonistas.

3. Aspectos metodológicos

a) Estructura

El estudio se divide en adelante en cinco partes.

La *primera* consiste en una presentación de claves socioeconómicas y morales del mundo en el que fueron escritos los textos bíblicos. Estas claves han sido descubiertas y sistematizadas por científicos sociales y utilizadas para la interpretación de textos por exégetas bíblicos durante los últimos cuarenta años. Este estudio se apoyará también en el trabajo de estos biblistas.

La *segunda, tercera y cuarta parte* corresponde, cada una, a un capítulo dedicado a analizar la intolerancia a la desigualdad económica en Lucas, Pablo y Santiago, respectivamente. Estos capítulos están estructurados de la siguiente forma:

Introducción sobre el autor y su obra

- (1) Rasgos destacados de la teología del autor
- (2) El *ethos* social del autor versus el dominante
- (3) Las intolerancias a la desigualdad económica
 - (a) *Relato seleccionado*
 - (b) *Interpretación*
 - (c) *Razones para la intolerancia*
- (4) Balance del capítulo

Por último, la *quinta parte* presenta la conclusión del estudio y una breve reflexión que impulse diálogos e investigaciones futuras.

b) Método utilizado para la interpretación de textos

La estructura de los capítulos sobre Lucas, Pablo y Santiago sigue un orden que tiene relación con el método de interpretación de textos elegido para este estudio. Este método considera básicamente dos tipos de claves para comprender lo que el autor quiso expresar en los relatos: el primero referido a aspectos de la sociedad, la economía y la moral del mundo antiguo mediterráneo; y el segundo basado en la teología del autor como se manifiesta no solo en los textos seleccionados sino en el conjunto de su obra. Para descubrir y aplicar estas últimas claves teológicas nuestro estudio tiene en cuenta especialmente: la lectura de la obra completa y los aportes de especialistas en ella; y la relación que tiene el texto elegido con otros textos del autor u de otros autores, especialmente del Antiguo y Nuevo Testamento (o sea, su intertextualidad). El análisis lingüístico, en cambio, solo ocupa un lugar menor.

Este método se sustenta en la hipótesis de que los juicios morales sobre la desigualdad económica de los autores del Nuevo Testamento, a la vez que están condicionados por el mundo en que están situados, se hallan marcados también por la propia experiencia del autor, en particular su experiencia religiosa cristiana. He allí la fuente de novedad de estos¹⁰.

Ahora bien, especialmente relevante, como parte de la teología de los autores, será tener en cuenta su *ethos* social. Por ello éste será tratado en una sección separada de las otras claves teológicas. ¿Qué entendemos por *ethos* social? El modo en que el autor se instala a sí mismo en sus relaciones sociales, e invita a otros situarse en ellas. Importará especialmente, pensando en que luego se analizarán juicios referidos a la desigualdad económica, cómo el autor concibe las jerarquías sociales: las que deben ser y las que suceden en su mundo. En el fondo, antes de preguntarnos por su parecer respecto a las desigualdades económicas se cree relevante descubrir, si es posible, lo que el autor postula en torno a las desigualdades sociales en general.

¹⁰ Se busca alejarse así tanto de una visión determinista como subjetivista. Nos apoyamos en Anthony Giddens para quien así como el mundo social *estructura* el obrar humano este, a la vez que *reproduce* las estructuras, las transforma con su acción: "(...) Si las sociologías de la comprensión se fundan, por así decir, en un imperialismo del sujeto, el funcionalismo y el estructuralismo proponen un imperialismo del objeto social. Una de mis principales ambiciones cuando formulo la teoría de la estructuración es poner fin a esas dos ambiciones imperiales (...)". Ídem, *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires 1998, 40.

c) Un intento de traducción

Este estudio no es realizado por un especialista en exégesis y teología bíblica. Por lo mismo, aunque en varios momentos no se priva de aplicar las claves de interpretación y dar su parecer, en otros, simplemente se confía en las investigaciones que se han hecho o se deja la cuestión abierta en caso de no haber claridad.

Lo más relevante aquí, volviendo al objetivo señalado en apartados anteriores, no es hacer un aporte a la investigación bíblica, sino a la teología moral. El recorrido bíblico en esta ocasión está al servicio de una búsqueda específica: la de rastrear y analizar juicios morales sobre la desigualdad económica para, por último, en la medida de lo posible y sin traicionar su espíritu, traducirlos en términos de juicios acerca de lo inaceptable. Este esfuerzo de traducción se realiza después de cada análisis de textos.

¿Cómo tomar hoy estos juicios acerca de la desigualdad económica? ¿En qué medida siguen vigentes? Este examen actualizado debe esperar futuras investigaciones, sobre todo porque supone que los límites morales encontrados entren en diálogo con otras fuentes epistemológicas de la teología moral: las narraciones actuales sobre la desigualdad; lo dicho por las ciencias sociales al respecto; la reflexión ética y política actual; las enseñanzas del magisterio social, etc. En la búsqueda teológica moral entran en juego distintos protagonistas que dan luces diversas, enriqueciendo así la visión moral. La Sagrada Escritura es el “alma” de esta búsqueda, que a la vez que la fundamenta, la alienta. Es quizás esto último uno de los frutos más esperados de este estudio.

CAPÍTULO 1

CLAVES SOCIOECONÓMICAS Y MORALES DEL MUNDO ANTIGUO

MEDITERRÁNEO

Los juicios morales, más todavía aquellos que se hacen públicos, están marcados por el mundo en el que se sitúan. Y esto sucede al menos de formas. Por un lado, estos juicios suelen ser *respuestas* estimuladas *desde fuera* por situaciones que están viviendo personas y grupos. Y, por lo mismo, las situaciones de estas personas y grupos delimitan el tema de los juicios, los énfasis, y no pocas veces, su contenido más propio. Pero por otro lado, ese mundo marca los juicios morales también *desde dentro* a través de un lenguaje particular y esquemas morales con los que la persona que los emite se nutre e interactúa consciente e inconscientemente.

Esto que sucede en general no debería ser una excepción en el caso de los juicios morales que los primeros cristianos expresaron sobre la desigualdad económica presente en su mundo. Reconocer por tanto claves del contexto social, económico y de valores en el que se dieron ayudarán a comprenderlos mejor, intentando tomar distancia de lecturas extemporáneas.

Presentamos entonces algunas de estas claves descubiertas y sistematizadas por científicos sociales (historiadores, antropólogos culturales, sociólogos y economistas). Estas serán siempre una simplificación de la realidad del Mediterráneo del siglo I d.C. Serían situaciones y sistemas de valores que predominarían pero que conviven con otros que no nos es posible retratar. Aquí, además, en estas páginas estas serán explicadas aún más simplemente. Lo que más interesa, dado los límites de este trabajo, es que estas claves, sumadas a otras de orden teológico que serán desarrollados luego, tengan suficiente capacidad interpretativa, en particular, para la comprensión de la cuestión más precisa que nos interesa: ¿qué desigualdad económica resulta intolerable, no aceptable, en el Nuevo Testamento?

Examinamos para ello, en un primer punto, algunas características estructurales de la economía y sociedad en el que se sitúa la tradición neotestamentaria; y en un segundo punto, tres ideas relativas a los juicios sobre justicia distributiva en este mundo.

1. ¿De qué economía y sociedad estamos hablando?

1.1. Una economía de bienes limitados

El Reverendo Thomas Malthus en 1798, preocupado por el aumento poblacional en Inglaterra, propuso una teoría simple, pero poderosa, que serviría en adelante para comprender en buena medida lo que sucedió durante cientos de años en todo el mundo hasta la extensión de la Revolución Industrial: la inexistencia de un crecimiento económico apreciable en el largo plazo. La conciencia de Malthus era que la riqueza a repartir en el mundo estaba relativamente fija. Un pueblo podía crecer económicamente pero normalmente esto sería a costa de otros. Podían existir, por otro lado, ciclos de crecimiento económico de corto o mediano plazo, pero estos serían sucedidos por otros tantos de decrecimiento.

¿Cuál era el modelo de explicación malthusiano en lo nuclear?¹¹ En ausencia de conquistas de tierras a terceros, el factor determinante de las condiciones materiales de vida de una nación o pueblo eran las variaciones en la población. Si esta última aumentaba, aun cuando se pudiese extraer mayor producción los rendimientos de la tierra serán decrecientes, con lo cual, la cantidad de bienes producidos por persona iría decayendo hasta provocar menores esperanzas de vida. Con menos población, los rendimientos volverían a subir, mejorando la dotación de bienes y posibilitando un nuevo ciclo demográfico positivo que iría decayendo gradualmente con el rendimiento de la producción. En resumen, a largo plazo, tanto la población como la riqueza total eran constantes.

El modelo, evidentemente una simplificación de la realidad como hemos dicho, supone dos cuestiones que resultaban sí realistas hasta finales del siglo XVIII: el medio principal de producción es la tierra; y los avances en la tecnología habían sido muy

¹¹ La teoría completa se encuentra en T. R. MALTHUS, *Ensayo sobre el principio de la población*, México 1998. Un desarrollo de esta teoría, y la evidencia de la llamada “trampa malthusiana” se encuentra en G. CLARK, *A Farewell to Alms: a Brief Economic History of the World*, New Jersey 2007.

bajos desde siglos. Estos avances no superarían en promedio el 0,05 por ciento anual. La tasa de avance tecnológico en la era moderna, luego de la Revolución Industrial, será treinta veces mayor¹².

¿Resulta válido incluir la economía del Mediterráneo del siglo I en este marco? Al parecer sí. Los dos supuestos malthusianos lo son: se trata de una economía altamente dependiente del trabajo de la tierra; y cuyos grandes progresos en ese sector se habían dado siglos atrás con la irrupción y extensión del arado de hierro. Esta última técnica había permitido el paso de una “sociedad hortícola” a una “sociedad agrícola”¹³. En ella se podían cultivar mayores extensiones de tierra que en la era precedente y con ello se había podido mantener grandes ciudades pre-industriales. Pero de ahí en adelante los cambios tecnológicos y de riqueza fueron menores.

El hecho de situarse en una “economía malthusiana” marcaría la cuestión de la distribución económica de forma determinante en esta era. Si el crecimiento económico de largo plazo, a nivel agregado, es nulo o muy bajo, al menos desde el punto de vista objetivo, ello implica que el aumento de la riqueza de unos (sean estos pueblos, naciones, comunidades, o particulares) normalmente se va a dar “a costa de otros”. Habrá algunos que “crearán riqueza” mediante el intercambio comercial, o generando condiciones para que este se dé (piénsese especialmente en la relevancia que pudieron jugar los grupos marino-mercantes en el Mediterráneo). Pero esto será un aporte menor al conjunto de la riqueza creada en comparación con el proveniente de la tierra. La tierra era el medio de producción principal y esta era limitada. Los grandes crecimientos económicos de unos eran a partir de la conquista de la tierra de otros y/o la explotación de quienes la cultivaban.

Esta realidad puede ser más o menos tolerada por los habitantes, se puede ser más o menos conscientes de ella, pero el hecho es que no solo influirá en las condiciones objetivas de riqueza privada o común, sino en cómo se la percibe a esta y el juicio sobre su distribución. Así lo han entendido autores como Bruce Malina, quienes siguiendo los estudios de George Foster sobre economía campesina, juzga que la mayor

¹² Los cálculos son presentados por Gregory Clark basándose en los cambios en el tamaño de la población. Los avances tecnológicos de largo plazo son los que posibilitan el aumento poblacional. *ÍBÍDEM*, 5.

¹³ Este paso es descrito en E. W. STEGEMANN Y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella (Navarra) 2001, 23-24.

parte de la población en el mundo antiguo percibía su existencia como determinada por “bienes limitados”¹⁴.

1.2. *El honor como bien dominante*

Otro rasgo crucial del mundo socioeconómico en que está situada la tradición bíblica es el hecho que existe un *bien dominante* en él: el honor.

Un *bien dominante*, es descrito por Michael Walzer en *Las esferas de la Justicia*, como un bien, o conjunto de bienes, tales que, por el hecho de poseerlos, los individuos, “pueden disponer de otra amplia gama de bienes”¹⁵. No se trata de que sea el único bien relevante, ni de que no pueda ser adquirido de ninguna forma mediante la conversión de otro bien, pero esto último es difícil y los otros bienes son secundarios delante de este bien. Walzer lo llama también “el bien supremo”, obteniéndolo, “todo lo bueno les llega”, “(...) poséase este y los demás se poseerán en cadena”¹⁶.

No es fácil determinar si existe efectivamente un solo bien dominante en el mundo antiguo. Por el hecho de ser una economía agraria, la posesión de la tierra tiene un valor importante en la esfera económica, por ejemplo. Ahora bien, al poseer la tierra un tamaño fijo, las posibilidades de “seguir creciendo” pasaban por la conquista de “otras tierras”. Será importante aquí entonces el poder militar para esa expansión. Esto último también tiene un límite natural. Por tanto, no es extraño que se den otras lógicas de distribución de bienes. ¿Cuáles serían estas? Si uno se ciñe a la definición de Walzer y a los estudios de la cultura antigua mediterránea, se puede afirmar que el “honor”, entendido como valoración propia y reputación pública, parece ser al menos uno de estos *bienes supremos*, si no, “el” bien supremo. Siguiendo a Richard Rohrbaugh, el honor en el mundo mediterráneo antiguo, influido por el mundo griego: “(...) determinaba casi todo en la vida: cómo uno se educó, la interacción con otros, cómo se

¹⁴ B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella (Navarra) 1995, 115-145. Cf. G. M. FOSTER, *The Image of Limited Good*, en J. POTTER, M. DÍAZ Y G. M. FOSTER (eds.), *Peasant Society: A reader*, Boston 1967, 300-323 y F. RIVAS, *Análisis socioeconómico: Economía de lo necesario (Lc 12,22-34) frente a la economía de la satisfacción (Lc 16,19-31)*, en R. AGUIRRE (ed.), *El Nuevo Testamento en su contexto: propuestas de lectura*, Estella (Navarra) 2013, 113-137.

¹⁵ M. WALZER, *Las esferas de la justicia*, México 2003, 24.

¹⁶ Para Walzer, si este bien resulta dominante respecto a otros bienes pero solo en una esfera de la vida, su posesión monopolística genera predomios en esa esfera. Pero si este bien resulta dominante en todas las esferas, su posesión monopólica genera lo que, siguiendo a Pascal, llama una “tiranía”: Cf. *IBÍDEM*, 30-34.

vistió, la comida, matrimonio, incluso lo que sucedía al momento de la muerte. Los derechos públicos y las responsabilidades, hablar en público, aprobar gestiones (...) todo determinado por el lugar de uno en la escala del honor”¹⁷. Es importante este último punto: el honor se entiende como un estatus, una posición determinada en la escala social. Se comprende siempre, por tanto, como un bien relativo, o mejor dicho, como un bien jerárquico. Se trata, de una posición social reconocida públicamente como tal, la cual puede ir en alza para una persona, pero, al ser comprendida como una posición siempre va a ir en detrimento de la posición de otro. En el “honor” de la persona situada en este mundo confluyen así el poder y el estatus social.

Ahora bien, ¿qué factores determinan ese honor? Estos varían según épocas, subculturas y según el género¹⁸. Sin embargo se pueden distinguir transversalmente, según Rohrbaugh y Malina, dos tipos de honor¹⁹: el *asignado* y el *adquirido*. El *honor asignado* no depende de la persona. Lo recibe porque algún notable con poder se lo asigna más allá de cualquier mérito (sea Dios, el rey, o un gran aristócrata) o, sobre todo, porque se pertenece a una familia, clan o pueblo que lo posee. Como veremos más adelante, estamos en medio de un mundo colectivista: la identidad de la persona es indisociable del grupo de pertenencia. Por lo mismo, el honor del grupo colectivo determina el honor del que pertenece a él. Dicho de otra forma, el honor, especialmente en este mundo, se hereda. Citando a Malina: “Nacer en una familia honorable hace a uno honorable, pues la familia es la depositaria del honor de los antepasados ilustres y del honor asignado que han acumulado”²⁰. En cuanto al *honor adquirido*, este puede alcanzarse por las interacciones sociales de la persona: superando a otros en la disputa explícita por una misma posición de honor²¹; destacándose públicamente en el cumplimiento de las normas de la comunidad; o realizando determinadas acciones que hagan crecer el poderío del colectivo (sobre todo en un contexto de guerra).

Si tenemos todo lo anterior en cuenta, aun cuando uno quiera centrarse en la intolerancia frente a las desigualdades económicas, estas no podrán comprenderse sin la

¹⁷ R. L. ROHRBAUGH, *Honor: Core Value in the Biblical World*, en D. NEWFELD y R. DEMARIS (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, New York 2010, 109. Traducción propia.

¹⁸ Cf. B. J. MALINA, *El mundo*, cap. II. Se destaca la diferencia entre el honor del varón del mundo antiguo determinado por una sexualidad agresiva, por su autoridad, por la defensa del honor familiar, por su atrevimiento y audacia, frente al honor (o vergüenza) de la mujer determinada por una sexualidad exclusiva, por su sumisión a la autoridad, por la timidez y moderación. Una vez perdido su honor, es muy difícil que lo vuelva a recuperar.

¹⁹ Cf. R. L. ROHRBAUGH, *Honor*, 118-119; B. J. MALINA, *El mundo*, 51-52.

²⁰ B. J. MALINA, *El mundo*, 53.

²¹ Malina llama a estos últimos: “juegos de desafío-respuesta”. Cf. IBÍDEM, 52-55.

cuestión más amplia del estatus honorífico tanto a la hora de determinar las desigualdades como a la hora de valorarlas.

1.3. ¿Cómo se dan las grandes desigualdades socioeconómicas?

Una sociedad donde el honor, tal como se ha descrito, es el bien dominante, es una sociedad por definición altamente jerarquizada. Estas jerarquías no solo incluyen a personas humanas sino a todo el cosmos y a Dios en la cumbre de la pirámide del honor. Este último la preside; luego vienen los dioses y los arcángeles, y más abajo, las personas no-humanas inferiores (ángeles, espíritus y demonios); entonces aparecían los humanos con su propia jerarquía; y por último estaban los seres inferiores²².

Si nos concentramos en la jerarquía humana del Mediterráneo antiguo es evidente que no se trata de una jerarquía única para todos. Esto es lo que se trata de imponer a través del culto al Emperador, pero cada pueblo disponía de sus propias jerarquías, muchas veces en conflicto con la que pretendía ser la dominante. Es así como, mientras ser militar del ejército imperial podía resultar una fuente de honor e incluso de movilidad social al interior de la jerarquía romana, para el pueblo ocupado, este militar podía merecer un alto desprecio al igual que todo aquel que se relacionara con él.

El honor, hemos dicho, es una fuente de riqueza de todo tipo, estrechamente vinculado a la “sociedad agrícola” descrita en secciones anteriores. En ella, se ha podido reconocer cierta estructuración socioeconómica y jerárquica que podría ser descrita como sigue²³:

Se trata, por un lado, de una “economía aristocrática”. Allí se pueden reconocer dos tipos de personas: el que da las reglas y el que las toma²⁴. El que regula forma parte de una clase aristocrática, definida como aquellos que, no trabajando la tierra, se benefician de los superávits de quienes sí las trabajan. Viven normalmente en ciudades pre-industriales como Jerusalén, Éfeso, Corinto o Atenas. Cada una de estas ciudades tenía bajo su influencia un número de aldeas y poblaciones y se mantenía de lo que

²² Cf. IBÍDEM, 138-139.

²³ Cf. D. MACMULLEN, *Roman Social Relations*, 50 B.C. to A.D. 284, New Haven, Yale 1974; B. J. MALINA, *El mundo*, 115-144; D. FIENSY, *Ancient Economy and the New Testament*, en D. NEWFELD y R. DEMARIS (eds.), 194-206.

²⁴ Cf. E. W. STEGEMANN Y W. STEGEMANN, *Historia social*, 101-108. Para estos autores la división principal en este mundo es entre élite y no-élite y no habría justificación para pensar en un estrato intermedio.

producían estas a través de impuestos y rentas. Englobándolas a todas estaba Roma, como ciudad imperial. Según Fiensy, la mayoría de los investigadores piensa que la clase aristocrática, incluyendo mujeres y hombres, no superaría el 1 por ciento de la población total (las extensiones de tierra no permitían más)²⁵. Malina, por su parte, describe esta élite, pensando en hombres adultos, como formada por individuos a menudo alfabetizados, con cargos administrativos y religiosos, o ricos terratenientes²⁶. Ella era la portadora, por lo mismo, de la “Gran tradición” cultural²⁷, estando preparada, por un lado, para cumplir con los severos requisitos de los escritos sagrados, y por otro, para ejercer el rol de guardiana del “código de honor”. Como tal, la élite era capaz de excluir socialmente también a personas del mismo pueblo cuya riqueza se juzgaba obtenida a costa de la comunidad. Estos ricos se volvían, en términos religiosos, personas impuras-pecadoras. En las ciudades ocupadas por el poder extranjero, por otra parte, esta élite local se vinculaba a veces conflictivamente, o a veces en colaboración, con la élite imperial. Esta última incluía a las fuerzas políticas y militares y también disponía de su propia jerarquía socioeconómica según el cargo que se ostentaba. Por último, cabe hacer la distinción entre mujeres y varones al interior de esta clase aristócrata no solo en lo relativo a sus funciones sociales: La mitad femenina que forma la élite, salvo raras excepciones, se encontraba en una posición menos favorecida respecto a la masculina tanto a nivel de riqueza, poder y estatus. Lo mismo sucederá en cada una de los grupos socioeconómicos que siguen en adelante²⁸.

Los superávits de producción agrícola servían para mantener además a la porción de la población conformada por comerciantes, artesanos y jornaleros urbanos (en ese orden de estatus) junto a sus familias, que vivían también en la ciudad pero segregados de la élite. Estos ya estaban dentro de los que “recibían” las reglas. Su casa era el lugar de trabajo normal y los productores vendían directamente. Su calidad de vida no era muy distinta a la de los campesinos.

La gran mayoría de la población eran estos últimos: personas y familias que trabajaban la tierra. Estos, sin contar a esclavos, podrían sobrepasar el 85% de la

²⁵ D. FIENSY, *Ancient Economy*, 196. Otros la sitúan en un 2 por ciento de la población: cf. B. J. MALINA, *El mundo*, 117.

²⁶ IBÍDEM, 117.

²⁷ IBÍDEM, 118.

²⁸ Cf. J. M. ARLANDSON, *Women, Class, and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts*, Peabody, 1997. La primera mitad del libro hace un clarificador resumen de las distintas realidades de las mujeres en el Imperio Romano destacando en cada clase social tanto su posición normalmente deteriorada frente a los varones como sus excepciones.

población²⁹; por lo mismo también es adecuado hablar de una “economía campesina”. Estos, cuando eran poseedores de su propia tierra, trabajaban con su familia/parentela siendo esta última la unidad productiva básica con formas de solidaridad interna y puesta en común de bienes en función de la supervivencia de todos. Pero cuando la tierra propia no era suficiente para ese mantenimiento la alternativa era la dependencia económica de los terratenientes mayores con el riesgo de perder el vínculo familiar.

Para Malina, todo este grupo de campesinos y los ciudadanos que no formaban parte de la élite, eran los portadores de la “Pequeña tradición”, esto es, “(...) de una expresión simplificada y a menudo desfasada de las normas e ideales representados por las élites de la ciudad”³⁰.

En el penúltimo escalón en cuanto a condiciones socioeconómicas están los esclavos rurales y de la urbe³¹. Si nos remitimos a la realidad del Imperio Romano, es cierto decir que algunos de estos esclavos pudieron alcanzar importante riqueza, y especialmente aquellos esclavos conectados a familias ricas, a diferencia de muchos campesinos, tenían sus necesidades básicas satisfechas. No faltó quien alcanzó su manumisión, siendo esta regalada por su dueño en vida o en su testamento. Como *libertos*, ya tendrían otro estatus social y legal. Ahora bien, todo esto no quita fuerza a una situación mayoritaria de total falta de derecho como ciudadano y persona (no solían considerarse como tales) y la vivencia de la más alta vulnerabilidad respecto a abusos laborales, de poder y, especialmente las mujeres, a todo tipo de abusos sexuales³².

En el último lugar de la escala social están los “desechables” e “impuros”. Se trata en primer lugar de todos aquellos que por su condición de orfandad y falta de capacidad de contribuir económicamente a otros resultaban “inútiles”: viudas pobres, huérfanos y enfermos sin familia. Y se le agregaban, variando según las culturas, todos aquellos que por ocupaciones, por su sangre o por las mismas enfermedades que poseían, eran considerados “impuros” y a los cuales no solo no había que prestar asistencia, sino alejarse de ellos. Muchos de estos no solo no tenían lo mínimo para

²⁹ Fiensy estima en un 90 por ciento la población que vive y trabaja en el campo pero lo hace incluyendo a los esclavos: cf. ÍDEM., *Ancient Economy*, 197. Aquí hemos restado los esclavos rurales según los datos que señalamos más adelante.

³⁰ B. J. MALINA, *El mundo*, 119.

³¹ MACMULLEN, sumando a todos los esclavos, rurales y urbanos, calcula que estos debían corresponder aproximadamente al 10 por ciento de la población: cf. ÍDEM, *Roman Social relations*, 89. La mayoría de ellos trabajaría en las ciudades en el servicio doméstico de las familias más ricas.

³² Cf. J. M. ARLANDSON, *Women*, 98-102.

sobrevivir, sino que desde su miserable mendicidad, vivían en una permanente humillación³³.

1.4. Tipos de relaciones económicas: mercado, reciprocidad y redistribución

Si las *relaciones mercantiles*, caracterizadas por los intercambios libres de bienes que se valoran de modo subjetivo, son el modo predominante de distribución de bienes en la mayoría de las sociedades contemporáneas, estas parecen tener un lugar secundario en la antigua economía campesina del Mediterráneo. Ahora, no es que sean irrelevantes (como pudiese pasar en economías primitivas), menos en las villas y ciudades mayores³⁴, ni que el dinero, como medio privilegiado de intercambio mercantil, no juegue un rol destacado en las transacciones de tierras, trabajo, bienes y servicios³⁵. Pero, en contraposición con la actualidad, predomina una relación económica mucho más personalizada. En ella la jerarquía social y los vínculos comunitarios juegan un rol más importante y, por tanto, el intercambio de bienes económicos se da en estrecho vínculo con un intercambio de otro tipo de bienes sociales y morales. Esto último es lo que se ha denominado como *relaciones de reciprocidad*. Aquí el término “reciprocidad” es usado, por un lado, para señalar la correspondencia entre personas, y por otro lado, para indicar que el intercambio puede englobar todo tipo de bienes.

Estas relaciones de reciprocidad, en las clásicas definiciones de Marshall Sahlins, pueden darse de tres formas³⁶:

- (1) *Forma generalizada*. En ella el que da algo no espera una retribución definida en el tiempo, en la cantidad y en la calidad. Incluso puede que la acción no sea

³³ Cf. IBÍDEM, 102-112.

³⁴ De hecho autores como Fiensy y Davies reconocen un rol importante del mercado en las villas y ciudades mayores: cf. J. K. DAVIES, *Linear and Nonlinear Flow Models for Ancient Economies*, en J. G. MANNING y I. MORRIS (eds.), *The Ancient Economy: Evidence and Models*, California 2005. Fiensy, utiliza el modelo de Davies para también descubrir el lugar del mercado y la creación de riqueza en la Galilea del siglo I en línea con autores como Overman, Groh y Jensen y en oposición a miradas unidimensionales que resaltan exclusivamente la dimensión más opresiva de la economía del Israel del siglo I como Hanson y Oakman.

³⁵ Se estima que primera vez se utilizaron metales acuñados para el comercio en Grecia fue alrededor del año 700 a.C. Conocida, a su vez, es el juicio que hace Aristóteles en el siglo IV a.C. a la introducción del dinero en la economía antigua griega: cf. ARISTÓTELES, *Política, Libro I, Capítulo III*, Madrid 2004, 120-121.

³⁶ Cf. M. SAHLINS, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid 1977, 210-214.

retribuida y que su motivación sea puramente altruista. Esto se explica porque la relación material está superada por la relación social. Por lo mismo, la reciprocidad generalizada abundará entre parientes cercanos o amigos³⁷.

(2) *Forma balanceada o equilibrada*. Ambas partes, normalmente parientes lejanos, vecinos o conciudadanos, intercambian de forma inmediata o en un plazo definido bienes apreciados de igual forma por ambas. Esta forma incluye los trueques materiales pero también arreglos matrimoniales y acuerdos de paz. La relación económica parece tan importante como la relación social que se busca cuidar.

(3) *Forma negativa*. En esta relación se busca obtener un beneficio a cambio de lo mínimo posible y las maneras de conseguirlo incluyen la violencia, la trampa y el robo. Estas relaciones de reciprocidad negativa tendían a tolerarse con extranjeros o lejanos.

Otro modo de relación, situado en un nivel distinto a las relaciones mercantiles y de reciprocidad, y por tanto complementario, ocurre también en las economías antiguas y será relevante para el mundo bíblico (en particular para la primera comunidad cristiana): se trata de las *relaciones de redistribución*³⁸. Estas no ocurren ya *entre las partes sino adentro de un grupo que constituye una unidad social* y dice relación con el movimiento de bienes que se da hacia un centro para que, desde allí se redistribuyan hacia las partes.

El movimiento de *redistribución* puede ser *total*, de tal forma que las personas aportan todos sus bienes a un centro para que estos se redistribuyan. La unidad social donde suelen presentarse estas relaciones en la antigüedad del Mediterráneo es la familia. Pero también se podían extender a las comunidades de amigos³⁹, a comunidades filosóficas como las pitagóricas y neopitagóricas⁴⁰, o a comunidades de vida religiosa como las de esenios en Qumram⁴¹. Lo interesante es que al ser *total* la redistribución

³⁷ Importante si se piensa en que las unidades productivas básicas eran las familias entendidas en sentido extenso.

³⁸ Cf. F. RIVAS, *Análisis socioeconómico*, 117-118.

³⁹ “*Lo de los amigos es común*” dice Aristóteles en *Ética a Nicómaco, Libro IX, capítulo VIII*, Madrid 2009, 406. Y se trata según el filósofo de una idea en la que están de acuerdo “*todos los proverbios*”.

⁴⁰ Jámblico dirá en el siglo III de una de estas últimas: “*Tienen un mismo sentir, como si fueran un solo cuerpo y una sola alma, y a lo mismo llaman mío y tuyo, como Platón atestigua que se hacía entre los pitagóricos*”. Jámblico, *Vita pith*, 168. Citado por D. DORMEYER, *La comunidad de bienes en Hch 2,42-47; 4,32-37*, en M. GRILLI-D.LANDGRAVE-C.LANGDER (eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella (Navarra) 2006, 286.

⁴¹ Flavio Josefo dice sobre Qumram en *Bellum 2,127*: “*Desprecian la riqueza y es admirable entre ellos el sentido de comunidad; entre ellos no hay nadie que tenga más que otros, pues es la ley que el que*

acaba finalmente con la propiedad privada de bienes al menos al interior de la unidad social.

Ahora bien, la mayoría de las veces la *redistribución* era solo *parcial* y podía tener distintas motivaciones; por ejemplo los tributos cobrados por las autoridades religiosas para el mantenimiento del templo, la vida de la comunidad, o el auxilio a viudas y huérfanos. Y más ampliamente caben los impuestos cobrados por la autoridad política. En el caso del Imperio Romano, es conocido el tributo debido al César en vistas de las necesidades de orden y progreso del Imperio como también de las necesidades de la misma élite central. Así, la redistribución de las riquezas podía ir en beneficio de las partes más desfavorecidas, del grupo como un todo, o por el contrario, en beneficio de la pequeña élite.

Por último, una cuestión relevante será hasta dónde estas relaciones de redistribución son obligatorias, y de serlo, qué medios de coacción poseía la autoridad para exigir tal o cual medida de distribución. Estos últimos podían ser penas económicas o de pérdida de libertad si transgredía leyes imperiales; o penas ligadas al estatus de la persona en la comunidad, o incluso la expulsión de la misma, si no se respetaba lo exigido intracomunitariamente.

Como se ve, estas relaciones económicas, en particular las de reciprocidad y redistribución, son indisociables, en su gran mayoría, de las relaciones sociales y políticas donde se enmarcan. Esto se verá aún más claro con la explicación sobre la institución del patronazgo.

1.5. Relaciones sociales de patronazgo

Dentro del marco de las *relaciones recíprocas* se dan las relaciones de *patronazgo*, claves para comprender el modo de distribución de bienes en una economía agraria-aristocrática-de bienes limitados. Decíamos que en la sociedad antigua existe una pequeña élite que controlaba la mayor parte de la tierra, las armas y la administración de las ciudades, siendo servida además por la mayoría de la población mediante impuestos y rentas. ¿Cómo, entonces, puede mantenerse una relación tan

ingrese a la secta transfiera su patrimonio a la orden, de manera que entre ellos no se dan ni la abyección de la pobreza ni la preeminencia de la riqueza, sino que, después de la unión de los individuos, solo existe un patrimonio para todo, como si fueran hermanos (Bellum 2,122). Nada se vende o se compra, sino que a quien tiene necesidad cada uno le da de lo suyo, y a la inversa, recibe de cualquiera lo que necesita. Asimismo, se permite, sin contrapartida, la toma de bienes cuando uno quiere". Citado por D. DORMEYER, *La comunidad de bienes*, 285.

dispar? La respuesta está en que este no es el único intercambio que se establece con los campesinos, ni tampoco con los artesanos, esclavos y marginados por enfermedades. Las diferencias sociales y materiales requerían algo de vuelta: el patronazgo; que constituye un sistema de intercambio de bienes entre personas que no son iguales entre sí. Mientras unos daban rentas e impuestos, por ejemplo, el patrón retribuía con seguridad, protección e influencia, sobre todo de cara a mantener el estatus y sustento económico. Incluso más, esto último era vivido como un acto de gracia de parte del patrón que no podía ser retribuido de otra forma que mediante la alabanza y el honor público, fundamental en esta sociedad⁴². La llamada *piedad filial* era el alimento perfecto para el deseo de honor de los patronos.

El sistema de patronazgo operaba a todo nivel y, mientras más alto el estatus del patrón, mayor número de clientes. Este patronazgo podía ejercerse de manera *positiva* a favor de los clientes, con lo cual el patrón se transformaba en un *benefactor*. Y si la reciprocidad era *negativa*, aún con dificultad, cabía el cambio de patrón, excepto para los esclavos. Ahora bien, la desigualdad de poder estaba siempre a favor del patrón, con el consiguiente riesgo de explotación.

Por otra parte, como el patronazgo según épocas y lugares podía estar más o menos concentrado⁴³, se necesitaban *mediadores* para conectar a los clientes más pobres con los más altos patronos. Estos mediadores servían a los intereses de ambos lados y al propio. Algunos podían ser innovadores en cuanto vinculaban tipos de culturas y favorecían el comercio entre los pueblos, y otros simplemente eran expertos en manipulación⁴⁴.

Varios autores hacen ver, además, cómo el sistema de patronazgo era un sistema cósmico, que se extendía no solo al mundo de las relaciones interpersonales públicas sino también hacia la vida familiar, la estructuración urbana y colectiva, y la cosmovisión religiosa.

En cuanto a la vida económica familiar (en griego, *oikonomía*), en el estrecho mundo aristocrático, el patronazgo ejercido con esclavos, trabajadores dependientes, u otros, podía establecer relaciones tan permanentes que estos se considerasen parte del

⁴² E. STEWART, *Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterranean Societies*, en D. NEWFELD y R. DEMARIS (eds.), 156.

⁴³ Stewart destaca cómo, por ejemplo, el paso de la República al Imperio en Roma supuso más concentración e hizo a la casa imperial y sus benefactores mucho más poderosos. Esto destruyó la relación patrón-cliente que se daba entre patricios y plebeyos. Esta relación incluía la elección por parte de los plebeyos de su propio patrón dentro de los patricios. Cf. E. STEWART, *Social Stratification*, 160-162.

⁴⁴ A. BATTEN, *Jesus as Social Entrepreneur*, en D. NEWFELD y R. DEMARIS (eds.), 167-177.

parentesco del patrón: el honor del patrón es el honor del clan⁴⁵. En particular respecto a los esclavos, Margaret MacDonald en un estudio sobre parentesco y familia en el mundo del Nuevo Testamento, recoge cómo al interior del hogar, los esclavos pudieron en muchos casos formar matrimonio y sus propias familias, cosa que en términos legales estaba prohibido. También se pueden reconocer historias de buen trato y protección a las familias de estos esclavos, aun cuando detrás de ello hubiese una forma de gestión de los esclavos futuros. Pero todo esto, en el mejor de los casos, si se daba, era a cambio de la falta de libertad para abandonar a su amo, y por otro lado, de la libertad total de este último de vender al esclavo en cualquier momento sin tener en cuenta las alianzas personales⁴⁶. Por último, el esclavo no era ciudadano y por lo tanto no tenía derechos públicos que reivindicar en caso de cualquier abuso del amo y su familia: estaba a su merced.

Saliéndose del terreno de las relaciones interpersonales y por tanto de la reciprocidad en sentido estricto, autores como Malina y Oakes⁴⁷ reconocen que el sistema patronal se da también a nivel de la estructura urbana y colectiva. Primero porque los patrones ejercían su clientelismo no solo con personas individuales sino con la ciudad como un todo. A ella podían aportar, entre otras cosas, edificios públicos, protección, y representación con otras grandes ciudades. A cambio recibían la retribución del honor expresado en monumentos y la utilización de espacios físicos exclusivos. Y segundo, porque las ciudades como un todo, en particular sus patrones, a su vez se podían relacionar como clientes de ciudades y patrones mayores⁴⁸. Se forman así sistemas cerrados de poblaciones y ciudades interconectados de forma simbiótica, donde las unidades sociales/políticas mayores (en el nivel mayor el Imperio) se benefician de las menores con más o menos retribución⁴⁹.

Los templos por su parte también se relacionaban estrechamente con el patronazgo. Primero porque resultaban grandes monumentos en honor de quienes los construían, y segundo porque eran en honor al gran patrón: dios. La influencia de esta

⁴⁵ M. MACDONALD, *Kinship and Family in the New Testament World*, en D. NEWFELD y R. DEMARIS (eds.), 29-43.

⁴⁶ Cf. IBÍDEM, 38-40.

⁴⁷ Cf. P. OAKES, *Urban Structure and Patronage*, en D. NEWFELD y R. DEMARIS (eds.), 178-193; y B. J. MALINA, *El mundo*, 117.

⁴⁸ Así por ejemplo Oakes destaca cómo en tiempos del Imperio, las colonias romanas imitaban a pequeña escala a Roma de tal forma de destacar que "Roma es nuestro patrón", a diferencia de las ciudades griegas, con su acrópolis, dando un mensaje: "Nosotros somos nuestro patrón". Cfr. P. OAKES, *Urban Structure*, 180-181.

⁴⁹ Cf. B. J. MALINA, *El mundo*, 117.

cuestión en la cosmovisión religiosa es tratada por varios autores que hemos citado (Stewart, Batten, Oakes, Malina, Davies). En ellos se destaca cómo las relaciones Patrón (benefactor) -mediador-cliente pueden proyectarse y reconocerse en las relaciones religiosas tanto en la religiosidad griega y romana como en la judaica y cristiana.

Así, hemos expuestos algunas características estructurales de la socio-economía del mundo antiguo mediterráneo, que incluyen la valoración del honor y de las relaciones de reciprocidad y que tocan finalmente la misma visión religiosa. Nos adentramos ahora en tres cuestiones morales relevantes.

2. Juicios morales sobre distribución de bienes en este mundo

Se ha expuesto la economía del Mediterráneo antiguo como una economía agraria de “bienes limitados”, donde el “bien dominante” es el honor, también entendido como un bien limitado y relativo. Se trata de una economía inserta en una sociedad altamente desigual y estratificada, marcada por relaciones patronales.

Expuestas las cosas así, ¿qué tendencias morales en lo relativo a la justicia distributiva se pueden dar? ¿Qué marcan esos juicios? Exponemos tres ideas, siguiendo especialmente a Bruce Malina, que parecen relevantes para este estudio.

2.1. El derecho y deber de la conservación del estatus y el derecho a la subsistencia

La limitación de los bienes no es solo una constatación objetiva sino que marca, como hemos dicho, la percepción de las personas de la Antigüedad sobre lo que pueden alcanzar y la valoración de cómo los bienes se distribuyen. En particular los bienes no pueden ser aumentados, al menos fuertemente, con las propias capacidades productivas. Los individuos y las familias pueden crecer pero solo a costa de otros. Si este crecimiento se daba a costa de otras comunidades o pueblos resultaba más tolerable ya que los lazos de pertenencia exigían niveles mayores de responsabilidad. Pero si se observaban aumentos individuales de la riqueza al interior de la comunidad o del pueblo, estos se percibían como una amenaza para toda la comunidad, porque provocaban la incertidumbre de no saber a quién se estaba perjudicando. Así, en

palabras de Malina: “(...) la estabilidad y la armonía comunitarias entre individuos y familias solo podían desarrollarse y conservarse mediante el mantenimiento de las posiciones y estatus ya existentes”⁵⁰.

El mantenimiento del estatus socioeconómico se vuelve así una especie de derecho de quien lo ha recibido como herencia, y es un deber el defenderlo. ¿Cómo? Mediante estrategias defensivas respecto a quienes pudiesen perjudicarlo y estableciendo alianzas diádicas de patronazgo con aquellos que pudiesen favorecerlo o protegerlo⁵¹.

Dentro de esta reivindicación del estatus preexistente se es especialmente sensible al “derecho a la subsistencia económica y social”. Para Malina y Rivas, siguiendo los estudios clásicos de Scott⁵², este es el principio moral más propio de la *economía moral campesina*. Las grandes rebeliones campesinas no se daban normalmente para ganar posiciones en la escala social sino para volver a posiciones perdidas, en particular, posiciones que garantizaran la subsistencia mínima⁵³. Esta subsistencia mínima entendida al menos como casa, alimento y vestido, debía ser por tanto regulada y la transgresión de tal derecho debía ser resistida. En particular el alimento, como bien perecedero con un valor muy alto, debía ser o consumido o compartido. La “negación del alimento”, dice Rivas, o el “aprovecharse de la situación de necesidad” para subir precios eran consideradas “una de las actitudes más inhumanas de la Antigüedad”⁵⁴.

Así, la idea de igualdad socioeconómica, al menos a nivel global, según estos autores, no aparece en el mundo antiguo. Al contrario, para Malina: “las élites ocupaban un puesto en justicia: la clara desigualdad en las personas y en los estatus sociales que podemos descubrir era considerada normal, útil y querida por Dios”⁵⁵. Lo que sí se exigía era que la élite ejerciera un patronazgo que, en beneficio de su propio honor, garantizara los mínimos anteriores. Y, además se controlaba que el aumento en la riqueza no fuera a costa del resto. Pero la igualdad no se reivindica en términos sociales.

⁵⁰ IBÍDEM, 122.

⁵¹ Cf. IBÍDEM, 122-130.

⁵² Cf. J. C. SCOTT, *The Moral Economy of the Peasants: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven 1976.

⁵³ Esta tesis también sostenida por Barrington Moore en su estudio sobre las rebeliones populares en la historia. B. MOORE, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, London 1978.

⁵⁴ F. RIVAS, *Análisis socioeconómico*, 122.

⁵⁵ B. J. MALINA, *El mundo*, 134.

2.2. *La desvergüenza de la acumulación de riqueza y la desgracia de la miseria*

¿Qué se puede decir entonces acerca de la acumulación de riqueza, en un extremo, y la caída en la miseria, en el otro? Si los bienes son limitados, y se promueve en general la conservación del estatus, el que acumula recursos más allá de lo que se acostumbra va contra los equilibrios comunitarios. El que acumula es a costa de otros y su honra está en juego. ¿Quién podría entonces acometer esas acciones? Según Malina, los “ricos sin honra” (“ricos”=*plousios*, en griego), “la gente no elitista deshonrosa” y “quienes escapan a la opinión pública” (gobernadores y reyes regionales)⁵⁶. ¿Cómo? Mediante impuestos abusivos, préstamos usureros, comercio monopólico entre ciudades, explotación a jornaleros, etc. Todas, acciones que se inscribirían dentro de esas relaciones de reciprocidad negativa mencionadas en secciones anteriores.

Las prácticas de acumulación de riqueza deshonraban a las personas de cara al colectivo, y las personas debían guardarse de hacer sospechar que pudieran estar quebrando la escala del honor. De ahí la valoración de una existencia predecible, transparente, socialmente abierta, y distante de vínculos económico-sociales con aquellas personas consideradas deshonradas. En el contexto de relaciones recíprocas, una comida en casa de estos supondría establecer también vínculos económicos y viceversa.

Por otra parte, ¿qué sucedía con aquellas personas, ligadas a familias de campesinos y comerciantes y artesanos, que caían en la desgracia de la miseria? Ellos eran los pobres (“pobres”=*ptojois* en griego). Esta categoría no se refería a una posición social permanente, sino más bien a todas aquellas personas que no pudieron conservar su estatus heredado y están en el límite de la subsistencia. ¿Razones? Normalmente imponderables que afectaron a ellos como a sus familias: “deudas, emigración, enfermedad, viudedad de la esposa, o algún accidente físico personal”⁵⁷.

¿Significaba esta caída en la miseria material una caída en su honor? Normalmente sí, en la medida que la nueva situación exigiese situarse a la persona en una posición de dependencia y necesidad de ayuda de otras personas de condición socioeconómica superior. Además no era extraño como hemos señalado en 1.3 que

⁵⁶ IBÍDEM, 131.

⁵⁷ IBÍDEM, 133.

muchas de estas desgracias, sobre todo enfermedades graves, se consideraran como producto de una acción propia de la justicia divina.

Así, en los extremos, mientras la acumulación de riqueza en general es considerada un deshonor, la caída en la miseria también va asociada a ella. En esta línea, señala Malina, términos como “rico” y “pobre” en el mundo bíblico no hacen solamente referencia al que tiene más riqueza y al que tiene menos, sino a calificativos respecto al honor: el que acumuló deshonrosamente su riqueza, y el que no hay podido conservar su estatus heredado producto de haber caído en la miseria⁵⁸.

2.3. El sujeto moral: entre el colectivismo y el quasi individualismo

Hemos visto hasta aquí cuestiones claves para el contexto de las valoraciones morales de la tradición bíblica. Una cuestión más parece relevante. ¿Hasta dónde estas visiones morales eran predominantes? O, dicho de otra forma, ¿hasta dónde determinaban el juicio de la persona antigua? Esto será clave a la hora de captar las continuidades y originalidades de la tradición cristiana.

Para esto nos ayuda nuevamente Malina en un estudio sobre el colectivismo en el Mediterráneo antiguo⁵⁹. El colectivismo se refiere al modo en que se conciben las personas a sí mismas y a las demás. Situado en el otro extremo del individualismo (predominante hoy al menos en la cultura occidental), sitúa a la persona primeramente como parte de un grupo. Así se entiende ella y así entiende a los demás. Las necesidades del grupo son las necesidades propias, y los triunfos, desgracias y deshonras colectivas serán más propias cuanto más pertenencia se tenga al grupo (piénsese en la ligazón entre el éxito personal y el del clan o la familia). En las sociedades colectivistas, los grupos son los “únicos e irrepetibles”, no las personas.

Para Malina, toda la Biblia, incluidas las palabras de Jesús, se dirige a colectivistas. El juicio moral individual se da en el contexto de normativas de cada grupo, al cual ese individuo pertenece normalmente por nacimiento, no por elección. Pueden colegirse así particularidades de Israel respecto a las valoraciones morales de griegos y romanos, y también particularidades entre los distintos grupos de israelitas, aunque con menos diferencia.

⁵⁸ *IBÍDEM*, 134.

⁵⁹ B. J. MALINA, *Collectivism in Mediterranean Culture*, en D. NEWFELD y R. DEMARIS (eds.), 17-28.

¿Qué espacio queda para la diferencia personal? ¿Qué espacio queda para romper con las normas del grupo?

Malina explica cómo en sociedades colectivistas de alta jerarquización social, como eran las de la Antigüedad, se producen bolsones de lo que él denomina *quasi individualismo* en los extremos de la jerarquía. Por un lado, ya lo hemos visto, se evidencia comportamiento *quasi-individualista* en las élites motivadas por el placer, las necesidades personales, aspiraciones y logros. Se trata, según Malina de un “*quasi individualismo hedonista y narcisista*” que deriva de la “elección” y se sostiene en el “privilegio”⁶⁰. El repudio público no parecer ser importante. En el otro extremo se evidencia a todos aquellos que, fruto del aislamiento, no pueden mantener las normas morales del grupo y por lo mismo son aún más marginalizados: prostitutas, huérfanos, mendigos, hijos desheredados, viudas sin familia. El comportamiento *individualista* de estos últimos no llega como fruto de la elección personal sino de su aislamiento.

Ahora bien, estas fisuras en el nivel del comportamiento y las crisis morales ayudan también a que surjan rupturas premeditadas respecto al *ethos* dominante y con propuestas de vida distinta. Las rupturas podrán ser por la vía de la innovación (piénsese en los socráticos), o por la radicalización de la tradición (los profetas y el mismo Jesús). Estos movimientos, por otra parte, no tenderán a surgir de los extremos de la jerarquía social: a unos les faltará libertad para romper con un *status quo* que los favorece; y a otros, capacidad para ir más allá de sus búsquedas de subsistencia. En el ambiente de comerciantes, artesanos, y pequeña nobleza habrá más espacio para ellos.

Situarse en este marco también ayudará a comprender las continuidades, rupturas morales y las consecuencias de estas últimas para quienes las hicieron públicas.

Hemos así desarrollado algunas claves del mundo socioeconómico y moral en el que se situará la tradición neotestamentaria. Se trata de grandes coordenadas y por lo mismo, existe un amplio margen tanto para otras claves, como para matices a lo presentado. Pero nos ayuda a tomar distancia frente a lecturas demasiado marcadas por concepciones actuales.

En el Nuevo Testamento no estamos ni en la sociedad del crecimiento económico, ni en una donde el dinero marca el acceso a todos los bienes incluyendo la reputación. Tampoco en una sociedad igualitaria en lo socioeconómico ni que aspire a

⁶⁰ IBÍDEM, 23. La traducción es propia.

ello como objetivo primero. Sí, la economía se sitúa en un marco moral amplio, de relaciones mayoritariamente interpersonales (comunitarias y jerárquicas), de reciprocidad y patronazgo, con una intolerancia importante a ciertas desigualdades, sobre todo las generadas a costa de otros de la misma comunidad, cuya subsistencia dificultan. En este marco, el juicio personal moral es el juicio colectivo, y si caben espacios para la disidencia y la ruptura, estos serán a grandes costos.

Desde aquí comenzaremos nuestro recorrido por autores paradigmáticos en la tradición neotestamentaria, en particular por la relevancia de la cuestión de la desigualdad económica en sus obras. Se trata de Lucas, Pablo, y Santiago. Para ello, sumaremos a las claves que acaban de ser expuestas, ciertos modelos de interpretación particulares que nos ayudarán a poner mejor de manifiesto las intolerancias a la desigualdad económica presentes en esta tradición.

CAPÍTULO 2

INTOLERANCIA A LA DESIGUALDAD ECONÓMICA EN LOS ESCRITOS DE LUCAS

¿Qué desigualdades económicas aparecen como inaceptables en la obra de Lucas? Esta es la pregunta que se buscará responder en este capítulo analizando el tercer evangelio (Lc) y el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch)⁶¹. La respuesta supone no solo buscar textos en que se haga manifestación explícita de un juicio moral a una situación de desigualdad económica, sino además buscar claves para comprenderlos.

Unas claves se expusieron en el primer capítulo de este estudio: se refieren al contexto socioeconómico y moral en el que se sitúa el Nuevo Testamento. El juicio normativo está condicionado por el mundo en el que está situado. Este último lo limita pero también es su condición de posibilidad. Sin él, no habría juicio posible.

Ahora bien, lo anterior no quita la posibilidad que a la vez este mundo sea transformado por el lenguaje y la acción del sujeto partir de su propia experiencia. Así, otras claves de interpretación de esos juicios normativos de Lucas serán las que provengan de su teología, y, en particular, de su ethos social que se pone en diálogo crítico con el ethos dominante. Es esto lo que intentaremos exponer en las dos primeras secciones de este capítulo para pasar así, con todas estas claves, a analizar los textos seleccionados.

1. ¿Cuáles son los rasgos principales de la teología de Lc-Hch?

Aunque Lucas, en esta doble obra dirigida a un tal Teófilo (Lc 1,4; Hch 1,1), muestra su intención de hacer una narración fidedigna (Lc 1,1-3), ordenada (Lc 1,3; Hch 1,1) y contextualizada (Lc 1,5; 2,1; 3,1), lo cierto es que su escrito está marcado por su

⁶¹ Aunque hoy algunos rechacen que fuese Lucas, compañero de Pablo, quien escribiese estas obras, asumiremos como nombre del autor el que da la tradición desde Ireneo. En cuanto al origen común de estas obras, no parece haber dudas: si bien se habrían escrito con cierta distancia entre el año 80 y 100, forman una unidad literaria y teológica. Cf. F. BOVON, *El Evangelio Según San Lucas*, Vol. I., Salamanca 1995, 39-42.

propia experiencia de fe y los desafíos que vislumbra. Su intención última es que el destinatario pueda comprobar “*la solidez de las enseñanzas que ha recibido*” (Lc 1,4)⁶². Y lo hace con rasgos teológicos propios. Estos se aprecian: en el material evangélico que solo él expone; en las modificaciones realizadas al material común que tiene con Mc y Mt; y en el orden de la exposición. Presentamos dos de estas características a modo de claves para comprender sus textos.

1.1. *La historia como una historia de salvación guiada por el Espíritu*

Hans Conzelmann postuló en 1964 que la clave para entender la obra lucana se da en Lc 16,16: “*La Ley y los profetas llegan hasta Juan; a partir de ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios, y todos emplean la violencia frente a él*”⁶³. La historia que busca narrar Lucas sería una *historia en fases*: primero se presenta la historia de Israel, como tiempo de preparación que termina en Juan Bautista; luego a Jesús como centro del tiempo; y finalmente el tiempo de la Iglesia que se inicia con la Ascensión y Pentecostés (que sería la materia propia de Hch).

Más allá de críticas posteriores a ciertos aspectos de la tesis de Conzelmann⁶⁴, lo cierto es que una clave teológica para entender los escritos lucanos quedó situada en esta noción de la historia como *historia de salvación en fases*⁶⁵. Esta visión histórica pone además un fuerte acento en una escatología ya realizada. A diferencia del Antiguo Testamento marcado por la promesa futura, en Lucas el culmen de la historia se da con Jesús, y entre él y el final de los tiempos, se abre un espacio donde la Iglesia da testimonio de esta buena noticia hasta los confines de la tierra (Hch 1,8). Ya no son

⁶² La traducción al castellano de textos bíblicos será la que presenta la Biblia de Jerusalén (Desclée, Bilbao 1998), a no ser que se diga lo contrario. Cuando sea oportuno se mostrará la equivalencia con la palabra original griega (a través del signo =).

⁶³ Cf. H. CONZELMANN, *El Centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974, 37-49.

⁶⁴ Las críticas se centran en la relevancia que le da a la confrontación Satán-Reino como eje de esta historia versus el anuncio del Reino y también al hecho que se distingan tres períodos en la historia de la salvación y no solamente dos. En cuanto a esta último, para Bovon, la historia solo se dividiría en “el tiempo de la promesa y el tiempo del cumplimiento”. Este último a la vez se dividiría también en dos: el tiempo de Jesús y el de los testigos. Y por último, el tiempo de los testigos se dividiría en el tiempo de los testigos oculares y el de la generación presente. En cada paso de un tiempo a otro Dios enviaría a alguna persona para dar continuidad. Cf. F. BOVON, *El evangelio I*, 44.

⁶⁵ Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, Tomo I, Madrid 1986, 44-50.303-313; L. F. GARCÍA-VIANA, *Evangelio según San Lucas*, Estella (Navarra) 1989, 17-18.

tiempos de una escatología inminente ni de una espera quieta, han pasado más de 50 años de la pascua de Jesús: “*El Reino de Dios ya está entre vosotros*” (Lc 17,20)⁶⁶.

Toda la historia es guiada por el Espíritu Santo. Él da la continuidad entre las fases como principio dinámico y vital y bajo el signo de la alegría prometida⁶⁷. Jesús se llena de la alegría del Espíritu (Lc 10,21) y por Él expulsa a los demonios como signo de la llegada del Reino (Lc 11,20). Pero especialmente relevante es la acción del Espíritu en tres momentos: antes que comience el ministerio de Jesús en Lc 1-2 (con los anunciadores del Mesías, en María, y en la concepción del niño); en el mismo inicio de la misión de Jesús en Lc 3-4 (con su bautismo, y en la proclamación de su misión lleno del Espíritu); y a partir de Pentecostés en Hch 2 con el comienzo de la misión de la Iglesia y su acción en ella.

Esta misma historia en fases tiene cierto correlato geográfico si se toma la doble obra: con una dinámica que, en el Evangelio, va desde “afuera” y “abajo” (Galilea pasando por Judea) hasta el “centro” y lo “alto” (Jerusalén) y, en Hch va desde el “centro” y lo “alto” (Jerusalén) hacia “todas partes” (Roma pasando por Antioquía). De hecho Lc- Hch puede tomarse como un viaje con Jesús hacia Jerusalén y hacia Dios, donde su resurrección es la confirmación del cumplimiento de la promesa, y un viaje con el Espíritu a anunciar esta buena noticia hasta los confines de la tierra y del tiempo⁶⁸.

1.2. Jesús salvador-benefactor-servidor

La otra clave teológica que presentamos se refiere al rol que cumple Jesús en esta historia. Aunque el título más frecuente utilizado por Lucas para referirse a Él es el de *Kyrios*=Señor, y también se le muestre como el profeta elegido por Dios para dar buenas noticias a los pobres, comentaristas como García-Viana y Fitzmyer ponen énfasis en que el título más propio de Lucas para nombrar a Jesús es el de *soter*=salvador⁶⁹. Es el único autor bíblico que utiliza este término para referirse a él (Lc

⁶⁶ Cf. F. BOVON, *El Evangelio I*, 44; J. A. FITZMYER, *El Evangelio I*, 50.

⁶⁷ Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio I*, 48-49; L. F., GARCÍA-VIANA, *Evangelio*, 18.

⁶⁸ Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio I*, 273-281; R. J. KARRIS, *Evangelio según Lucas*, en R. BROWN, J. A. FITZMYER, y R. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Estella (Navarra) 2004, 134.

⁶⁹ Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio I*, 342-344; L.F.GARCÍA-VIANA, *Evangelio*, 19.

1,47; 2,11; Hch 5,31; 13,23). Y lo hace asociado a un uso frecuente de las palabras “salvación” y “salvar” (cf. Hch 4,12).

¿Pero de qué se trata esa salvación? El mismo García-Viana pone atención en que, a diferencia de la noción puramente intramundana del mundo greco-romano, y a diferencia de la noción intimista de las religiones místicas (salvación como huida de la angustia), la salvación aquí aparece como algo integral y total⁷⁰. Primero desde el punto de vista de las dimensiones de la persona: la salvación es la liberación de los pobres, presos y oprimidos y la sanación física (Lc 4,18); además es también el perdón (Lc 4,19; 15,1ss), el don de la resurrección (Lc 7,16) y la paz mesiánica (Lc 1,79; 2,14; 19,38ss). Y en segundo lugar desde el punto de vista social, la salvación resulta ser una cuestión universal e integradora dirigida a los últimos y alejados: “*el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido*” (Lc 19,10)⁷¹.

Ahora bien, en otra obra de mucho impacto, Frederik Danker puso acento en la influencia heleno-romana en Lucas⁷². Para Danker el modelo que utiliza el evangelista para comprender a Jesús es el del *energetes*=benefactor. Se basa para ello en dos textos significativos: Lc 4,18-21 y Lc 7,22. En el primero Jesús se proclama como el cumplidor de las promesas para los pobres, presos, ciegos y oprimidos. Y en el segundo, ante la pregunta de los discípulos del Bautista por su identidad, nuevamente se presenta a través de sus acciones: “*Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!*”. Aunque este último texto también está en Mt 11,4-6, si se lee con Lc 4,18-21 y con las bienaventuranzas de 6,20-26, el conjunto da pie para confirmar el énfasis lucano en este rol de Jesús. El modelo, según Danker, sería la imagen helena del Rey como benefactor de su pueblo (cf. Lc 22, 25). Jesús sería para Lucas el “benefactor por excelencia” quien con su generosidad hasta el sufrimiento, a la vez que cumple el ideal grecoromano, lo desafía.

⁷⁰ L. F. GARCÍA-VIANA, *Evangelio*, 20.

⁷¹ Ver también J. A. FITZMYER, *El evangelio I*, 373-375. Allí se analiza el tema de la “salvación” como el más importante efecto del “acontecimiento Cristo” en Lc. El mejor resumen de lo que significa ella está justamente en Lc 19,10.

⁷² Cf. F. W. DANKER, *Benefactor, Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic field*, St. Louis 1982.

Otros autores como Lull⁷³, y más recientemente Marshall⁷⁴, aun cuando reconocen la presencia del modelo del benefactor heleno dentro del marco de las relaciones patrón-cliente propias de la antigüedad, ponen énfasis en el hecho que Jesús más bien es presentado como el anti-tipo de lo que se conoce como benefactor. El relato de su nacimiento como Mesías=*Christos* en la sencillez (Lc 2,1-20), la crítica feroz a los reyes de las naciones que se autodenominan benefactores (Lc 22,25a), el trato irónico cuando se le tilda de rey (23,3), y más bien el llamado al servicio=*diakonía* (Lc 22,26-27), lo ponen en continuidad con la imagen del mesías-servidor propio de la tradición hebrea⁷⁵.

2. El ethos social lucano versus el dominante

Así, dos claves teológicas para comprender la doble obra de Lucas serían: una, diacrónica, donde esta se entiende como una *historia de salvación en fases*, guiada por el Espíritu, en la cual el centro del tiempo ya ha ocurrido en Jesús y la Iglesia tiene la misión de anunciar el Reino hasta los confines de la tierra; y una segunda, sincrónica, que ahonda en la mirada a *Jesús como el salvador-benefactor-servidor*, que cumple las promesas de salvación universal e integral.

Ahora bien, especialmente relevante para la interpretación de textos que abordan las desigualdades económicas, será la visión que tiene Lucas de cómo Jesús, en cuanto profeta mesiánico, mira y juzga las relaciones sociales presentes. Ya lo adelantamos en la sección anterior: la salvación en Lc-Hch no solo considera todas las dimensiones de la persona sino además las relaciones interpersonales.

⁷³ D. J. LULL, *The Servant-Benefactor as a Model of Greatness (Luke 22:24-30)*: Novum Testamentum Vol 28 (1986) 289-305.

⁷⁴ J. MARSHALL, *Jesus, Patrons and Benefactors: Roman Palestine and the Gospel of Luke*, Tübingen 2009.

⁷⁵ Para Fitzmyer, de hecho, el título de Mesías o Christos, aunque no es el más específico de Lucas, sí es el más importante. Este deriva del judaísmo palestinese y su origen se remonta al uso de *masiah*=ungido que los LXX tradujeron por *christos*. Ese mesías es el ungido pero a la vez el que está marcado por el sufrimiento y que se acerca a la figura del "Siervo del Señor" (cf. Is 52,13-53,12). Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, 331-337.

2.1. *El juicio al modelo de patronazgo*

En el capítulo I de este estudio (sección 1.5) presentamos como modelo de interpretación de las relaciones sociales del mundo mediterráneo antiguo las *relaciones de patronazgo*. Este modelo ha sido ampliamente utilizado por la antropología cultural y la sociología histórica y, como hemos dicho, cierta línea de estudios bíblicos se ha nutrido de él para interpretar también las relaciones sociales que se describen en los textos bíblicos⁷⁶.

En particular, Halvor Moxnes en *La economía del Reino*⁷⁷, busca probar que el Jesús de Lucas se enfrenta severamente a este modelo de patronazgo, o, al menos, al modo en que se ejerce. ¿El blanco de sus ataques? Los fariseos. Ellos encarnarían el modelo de patronazgo. Aquí una colección de dichos de Jesús y Lucas contra estos, referidos a dos textos claves (Lc 11,37-44 y 16,14-15) destacados por Moxnes en su estudio: “*purificáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro estáis llenos de rapiña y maldad*” (11,39); “*amáis el primer asiento en las sinagogas y que se os salude en las plazas*” (11,43); “*sois como sepulcros que no se ven, sobre los que andan los hombres sin saberlo*” (11,44); “*amigos del dinero*” (16,14); “*os las dais de justos delante de los hombres pero Dios conoce vuestros corazones*” (16,15).

Se trataría, según Moxnes, más que de una crítica a los fariseos históricos, de la presentación de parte de Lucas de un anti-tipo, la encarnación de un modo de relaciones sociales al que se opone el modo de Jesús, y que el evangelista quiere relevar con fines pastorales⁷⁸. En el contexto de la misión en medio de las villas de Galilea y Judea los fariseos son aquellos que buscan a Jesús para examinarlo, yendo a los lugares que frecuenta (5,17), o invitándolo con insistencia a su casa (7,36; 11,37; 14,1). Son los que representan el rechazo a Jesús y sus modos: cuestionan que no cumpla las normas rituales (5,29-6); se escandalizan porque se reúne en casa de publicanos y pecadores (5,29); y porque toma contacto físico con pecadoras (7,39). Ellos son los destinatarios de las parábolas de la misericordia (15,1-3).

⁷⁶ Un uso especializado de las herramientas dadas por la antropología cultural aplicadas a la obra de Lucas puede encontrarse en la colección de estudios: J. H. NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody (Massachusetts) 1999.

⁷⁷ H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988. Ver también H. MOXNES, *Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts*, en J. H. NEYREY (ed.), 241-268. Este artículo confirma los resultados de la investigación anterior.

⁷⁸ Cf. H. MOXNES, *The Economy*, 17-21. Para Karris, en cambio, aunque Lucas no se está refiriendo a los fariseos del tiempo de Jesús, sí está haciendo una crítica a los fariseos cristianos de sus comunidades, en particular los que restringen el perdón universal: cf. R. J. KARRIS, *Evangelio*, 159.

Pero, ¿por qué “amigos del dinero”=*philargyroi* (16,14)? ¿A qué se refiere Lucas? Moxnes busca la explicación en la parábola y sentencias que anteceden a ese juicio. La parábola es la del “administrador infiel” (16,1-9). Moxnes, al igual que Fitzmyer⁷⁹, las interpreta ayudado por los modelos de relaciones económicas del mundo mediterráneo antiguo. El hombre rico de la parábola, ausente de su tierra como tantos que vivían en las grandes ciudades, deja como *mediador* (ver cap. I, sección 1.5) a un “administrador”=*oikonomos* quien, entre otras cosas, debe cobrar las obligaciones (sean préstamos o rentas pendientes) contraídas con la casa. El cobro de esas obligaciones suponía comisiones o intereses para el mediador. En un contexto de crisis en la relación entre el patrón y su mediador (v.2), el administrador rebaja por su propia iniciativa las deudas de los deudores del patrón y se protege ante su inminente despido creando una alianza con estos. En el contexto de relaciones de reciprocidad, al reducir sus deudas, el administrador los hace ahora sus deudores, esperando retorno en hospitalidad (v.4). Todo esto termina siendo alabado por el propietario. ¿Por qué se alaba? Para autores como Moxnes y Fitzmyer, la alabanza al administrador es tanto por su sagacidad como por su justicia, puesto que suponen que la rebaja que ha hecho ha sido solo a costa de sus comisiones. De ahí la reacción benigna del propietario⁸⁰. Para otros autores en cambio, lo que se alaba será solo su astucia⁸¹. Pero lo central de la enseñanza vendría de todas formas a continuación. Se trata de la invitación de 16,9 a que los hijos de la luz tengan un comportamiento análogo al administrador, pero esperando una recompensa distinta: “*Haceos amigos con el dinero injusto, para que, cuando llegue a faltar, os reciban en las eternas moradas*”. O sea, la invitación es a aligerar a los deudores de las obligaciones que pesan sobre ellos, pero no para esperar una recompensa de su parte, reproduciendo así el modelo de patronazgo, sino esperando solo la recompensa divina.

Así, para Moxnes la “amistad con el dinero” que se criticará a los fariseos en 16,14 se contrapone a la “amistad con los deudores” (16,9) y en último término a la “amistad con Dios”: “*Ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se dedicará a uno y desdeñará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero*” (16,13). Si se es “amigo del dinero”, no se es “amigo de Dios”⁸².

⁷⁹ Cf. IBÍDEM, 139-143; J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, Tomo III, Madrid, 1986, 696-699.

⁸⁰ Cf. H. MOXNES, *The economy*, 141; y J. A. FITZMYER, *El evangelio III*, 699.

⁸¹ Es lo que creen tanto Karris como Bovon para quienes no hay evidencia que el administrador se haya privado de su propia comisión. Cf. R. J. KARRIS, *Evangelio*, 182; y F. BOVON, *El Evangelio III*, 104-105.

⁸² Cf. F. BOVON, *El evangelio III*, 124-125; J. A. Fitzmyer, *El evangelio III*, 720-721. Para Bovon este último uso de “dinero”=*mammon* no debe incluir solo su aspecto material sino también relacional. Se usaría

Moxnes, comprende así que la economía agraria antigua está imbuida en relaciones sociales de poder. La pequeña élite que tiene el control social y religioso también controla la vida económica. El dinero allí no solo era el medio de intercambio privilegiado en las relaciones mercantiles, sino además el medio de pago de las obligaciones de los campesinos a sus patrones y en último término uno de los instrumentos del patronazgo opuesto a Dios⁸³.

2.2. *El ethos lucano: un nuevo modo de relación social y la reversión del estatus*

En el capítulo I describíamos la estratificación socioeconómica del mundo antiguo mediterráneo. El bien dominante es el honor, como bien jerárquico asociado a una posición social. ¿Qué determinaba ese honor? El origen familiar (honor atribuido) o la manera en que se vivía (honor adquirido). Dentro de este último factor, hemos visto cómo la mayor o menor dependencia socioeconómica, o el hecho de ser acreedor frente a otros, y la capacidad de cumplir con las normativas sociales y religiosas, iban marcando esa posición. Las relaciones de patronazgo cuando eran *generalizadas* o *positivas*, permitían mantener el estatus de la mayoría dentro de estándares aceptables; a cambio de esto, el patrón-benefactor veía acrecentar su honor como tal.

En la sección anterior introdujimos el juicio negativo al modelo de patronazgo del Jesús de Lucas encarnado en los fariseos. Veremos a continuación hasta dónde llega el replanteamiento del estatus en Lc-Hch según algunos autores. ¿Qué tan cierta es la “acusación” de los judíos en Tesalónica a los compañeros de Pablo de que “*esos han revolucionado el mundo*” (Hch 17,6)?

Para Moxnes, Lucas intenta plantear un nuevo modo de relación social y un nuevo estatus del honor⁸⁴. El texto ejemplar que utiliza para ello es Lc 14,1.7-14⁸⁵. El contexto es el de una comida de Jesús en casa de uno de los jefes de los fariseos (v.1). Allí Jesús enseña lo que deben ser las comidas y la hospitalidad presentando dos listas de invitados posibles (vv.12-14). La primera es la “negativa”: en ellas están amigos,

aquí en un sentido mitológico: simboliza todo lo que esclaviza y destruye las relaciones queridas por Dios.

⁸³ Cf. H. MOXNES, *The economy*, 67-80. 151-153.

⁸⁴ Para un estudio del nuevo estatus de las mujeres proclamado por Jesús en Lc, especialmente de las pobres, ver J. M. ARLANDSON, (*nota en capítulo I*).

⁸⁵ Cf. H. MOXNES, *The economy*, 127-138. El texto forma parte de una sección completa (14,1-24) dedicada según Karris a la “naturaleza inclusiva del Banquete del Reino de Jesús” (ÍDEM, *Evangelio*, 179).

hermanos, parientes, vecinos ricos (v.12a). ¿Por qué negativa? Porque ellos pueden “corresponder”=*antapodounai* a la invitación (v.12b.14a). ¿Cómo se interpreta ello? Moxnes ubica la crítica de Jesús dentro del marco de las relaciones de reciprocidad y de patronazgo: la hospitalidad sería allí una que busca un retorno social. Esto generaría dos males según la lectura de Moxnes: la competencia por puestos de honor (v.7-11); y el dejar fuera a los que no pueden corresponder (v.13-14)⁸⁶. Así, según Lc, Jesús no solo estaría rechazando la *reciprocidad negativa* sino también la *balanceada* como modo de relación social que debe predominar. ¿Cuál es la lista alternativa? La que justamente elige como invitados a los que no pueden corresponder: pobres, lisiados, cojos y ciegos (v.13). El que no te puedan corresponder será una dicha pues “*se te recompensará en la resurrección de los justos*” (v.14). Así, como en la parábola del “administrador injusto”, la retribución es dada por Dios. Es Él quien ahora es el protector y benefactor último e incondicional de los pobres⁸⁷. Con esto se rompe la relación patrón-cliente. El cliente ya no le adeuda al patrón humano, y el que podría ejercer de patrón, Dios, parece no necesitar nada a cambio. La relación social así propuesta es la de dar bienes, en este caso cena y hospitalidad, sin esperanzas de retribución entre pares.

Ahora bien, este modelo de distribución tiene también un nombre concreto en Lc-Hch: “limosnas”=*eleemosynen* (Lc 11,41; 12,33; Hch 3,2-3; 3,10; 9,36; 10,2-4; 10,31; 24,17). La lógica es la misma que la de la lista de invitados de Jesús: “*vended vuestros bienes y dad limosna. Hacedos bolsas que no se deterioran, un tesoro inagotable en los cielos (...)*” (Lc 12,33); “*Tus oraciones y tus limosnas han subido como memorial ante la presencia de Dios (visión de Cornelio)*” (Hch 10,4). De hecho de este nuevo modo de relación nace una nueva concepción de pureza. En Lc 11,41, en el contexto de la crítica a los fariseos porque guardan una pureza externa ritual mientras por dentro están llenos de maldad (v.39), Jesús propone una moral distinta: “*Dad más bien en limosna lo que tenéis y entonces todo será puro para vosotros*” (v. 41). La pureza ahora no está puesta en normas externas controladas por la élite opresivamente, sino en el dar a otros sin esperar retribución. Se trata por tanto de una nueva relación social.

¿En qué queda entonces el estatus honorífico? ¿Serán ahora los que dan limosnas o invitan gratuitamente los puros y ensalzados socialmente? Por un lado sí, o

⁸⁶ H. MOXNES, *The economy*, 129.

⁸⁷ Cf. IBÍDEM, 129-134. Interesante como el autor hace paralelo con la idea de la Odisea de que “todos los mendigos y extranjeros son de Zeus” (Odisea 6.207; 14.57).

al menos es un motivo de exaltación como se ve en el elogio a Cornelio por su limosna (Hch 10,4) o en la parábola de la “elección de los asientos” a los que se sientan en los últimos puestos (Lc 11,10). Pero se advierte lo de fondo: “*Todo el que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado*” (Lc 11,11 y Lc 18,14). La acción del ensalzamiento la realiza Dios. Solo Dios puede juzgar y retribuir. En eso la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) sirve para advertir los riesgos de cualquier jerarquización social basada en honores auto-conferidos o conferidos socialmente, incluso la de aquellos que, como ese fariseo: ayunan dos veces por semana y dan el diezmo de todas sus ganancias (v.12)⁸⁸.

El máximo honor en Lc-Hch es la salvación. Y esta la da Dios con un alto sentido de gratuidad en contraposición con su auto-asignación por un supuesto mérito. En algunos textos, de hecho, solo hace falta expresar la necesidad de ella para recibirla. Las parábolas de la misericordia en Lc 15 manifiestan esta cuestión. En Lc 15,11-32, el hijo pródigo es cubierto de honores por la simple razón de expresar su necesidad de volver a casa frente al hijo mayor que por situarse en la lógica del mérito, queda fuera de la fiesta. Antes de la muerte de Jesús, estando crucificado, el solo reconocimiento de uno de los malhechores de la necesidad de Jesús como mediador, es respondido con el anuncio de su salvación: “*Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso*” (Lc 23,42).

Así, hay un nuevo modo de relaciones sociales que se opone a las de patronazgo y un nuevo estatus dado finalmente por Dios, que entra en el ámbito de la gratuidad.

Ahora bien, dentro de este marco, y sin salirse de él, podemos ir ya a la pregunta más precisa de este estudio: ¿qué desigualdades o diferencias económicas aparecen como intolerables, como no aceptables? Se trata de de una pregunta que se sitúa cercana a otras preguntas posibles respecto a las relaciones políticas o la (in)tolerancia con tales o cuales instituciones. Aquí nos centramos en las diferencias económicas.

3. Las intolerancias a la desigualdad económica

En Lc-Hch la salvación ha llegado con Jesús y trae consigo el cumplimiento de las promesas hechas por Dios a través de los profetas. Esta salvación es comprendida

⁸⁸ A similares conclusiones llega Jerome Neyrey. Cf. J. H. NEYREY, *The symbolic universe of Luke-Acts: “They turn the world upside down”*, en J. J. NEYREY (ed.), 271-304.

como algo integral que re-ordena toda las cosas según lo que es querido o no querido por Dios y los justos. De allí la alegría de estos últimos reflejada en el cántico de María (Lc 1, 46-55): “*Alaba mi alma la grandeza del Señor y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador*” (vv.46b-47). El motivo de alegría no es solo por las acciones en su vida particular (v.49), o en la de “*los que lo temen*” (v.50), o en “*Israel*” (v.54), sino porque queda reconfigurada toda la vida social y económica: “*Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los de corazón altanero*” (v-51); “*Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes*” (v.52); “*A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos con las manos vacías*” (v.53). Estos últimos también se reconocen en las primeras dos bienaventuranzas y primeras dos maldiciones del sermón de la llanura (Lc 6,20-26): “*Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios*” (v.20b); “*Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados.*” (v.21); “*Pero ¡ay de vosotros los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo* (v.24); “*¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre*” (v.25a)⁸⁹.

Ahora bien, si es claro que hay un rechazo a la situación de pobreza/riqueza de este mundo, ¿qué es lo que específicamente en ella resulta intolerable? O ¿por qué no es aceptada? O, expresándola en términos de desigualdad, ¿qué es lo que en esa desigualdad económica resulta no aceptable?

Para responder a esta pregunta hemos seleccionado tres textos en que se manifiesta un juicio sobre una desigualdad económica, y buscaremos, con las claves expuestas, responder a esta cuestión.

3.1. La parábola del hombre rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31)

a) El relato

La parábola, texto propio de Lucas, se sitúa en el contexto de la predicación de Jesús a los fariseos que, como hemos mostrado, han sido tildados de “amigos del dinero” (Lc 16,14), y que aun así, se creen puros (Lc 11,37ss).

Se puede dividir en dos segmentos. En el primero (vv.19-22) se describe a dos personas: uno es un hombre rico=*plousios* y otro es un hombre pobre=*ptojos*:

⁸⁹ Para Bovon, Lucas utiliza “pobres”=*ptojos* aquí en un sentido material. De ahí la contraposición pobres-hambre/ricos-saciedad. Cf. F. BOVON, *El Evangelio I*, 425. Karris en cambio lo amplía a la dimensión espiritual, pero sin dejar de lado lo anterior: cf. R. J. KARRIS, *Evangelio*, 162.

19 *Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino, y celebraba todos los días espléndidas fiestas. 20 Y uno pobre, llamado Lázaro, que, echado junto a su portal, cubierto de llagas, 21 deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico... pero hasta los perros venían y le lamían las llagas. 22 Sucedió, pues, que murió el pobre y los ángeles le llevaron al seno de Abrahán. Murió también el rico y fue sepultado.*

¿Qué les ha esperado luego de la muerte? Es lo que se relata en la segunda parte (vv. 23-31):

23 *Estando en el Hades entre tormentos, levantó los ojos y vio a lo lejos a Abrahán, y a Lázaro en su seno. 24 Y gritando, dijo: 'Padre Abrahán, ten compasión de mí y envía a Lázaro a que moje en agua la punta de su dedo y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en esta llama. 25 Pero Abrahán le dijo: 'Hijo, recuerda que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, sus males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado. 26 Y además, entre nosotros y vosotros se interpone un gran abismo, de modo que los que quieran pasar de aquí a vosotros, no puedan hacerlo; ni de ahí puedan pasar hacia nosotros.'* 27 *Replicó: 'Pues entonces, te ruego, padre, que le envíes a la casa de mi padre, 28 porque tengo cinco hermanos, para que les advierta y no vengan también ellos a este lugar de tormento.'* 29 *Abrahán le dijo: 'Tienen a Moisés y a los profetas; que les oigan.'* 30 *Él dijo: 'No, padre Abrahán, que si alguno de entre los muertos va a ellos, se convertirán.'* 31 *Le contestó: 'Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite.'*

La muerte, así, cambia totalmente los estados: uno, Lázaro, va al seno de Abrahán y el otro, el rico, es sepultado en el Hades. ¿La justificación? La da Abrahán ante las quejas del rico: “*Hijo, recuerda que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, sus males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado*” (v.25). Además, dice Abrahán, la situación es irrevocable (v.26). En los últimos versículos (vv.27-31), el que era rico pide a Abrahán que mande a Lázaro a advertir de lo que le va a suceder a su familia si no cambian, pero el primero no cree que sirva: “*Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite*” (v.31).

b) Interpretación

¿Cómo nos pueden ayudar las claves expuestas en el capítulo I y en las secciones anteriores de este capítulo para la interpretación de este texto?

La parábola describe una situación que podría pasar en cualquier parte del mundo y en cualquier momento de la historia. Lo hace presentando dos prototipos de

los extremos socioeconómicos que todavía hoy existen: un hombre que vive en el lujo y el derroche y otro que vive a las afueras de la casa del primero, en la absoluta miseria. El único bien que parece poseer este último es su nombre: Lázaro (traducción griega de *Eleazar*=Dios ha ayudado)⁹⁰.

Ahora bien, la sola descripción de esta situación, aunque aparentemente neutral, ya podría presentar un juicio para la mentalidad de ese mundo⁹¹. En un contexto de *economía agraria de bienes limitados*, el rico que derrocha bienes no solo es alguien que *podría emplear mejor sus recursos de cara a las necesidades de los pobres*, o alguien de quien se espera *generosidad*. Sino que se establece un vínculo entre el derroche de uno y la miseria de otro. Una es causa de la otra. En otras palabras no es que el que derrocha solo ignora al que está en la miseria sino que se supone que *la posición de uno es a costa de la de otro*. De ahí la condenación del primero. De hecho en el juicio de la segunda parte de la parábola no hay mención a las razones de esta condenación más allá de la necesaria reversión de las posiciones (cf. v.25).

Así, al menos el juicio moral que subyace a la condenación del rico entra en sintonía con la economía moral campesina descrita en el capítulo anterior: la acumulación y derroche de riquezas es causa de la pobreza de otros y es una vergüenza al menos dentro de la comunidad. Por el lado de Lázaro, además prevalece el derecho a la subsistencia que debe ser especialmente garantizada por aquellos que pueden, por medio de su generosidad, redistribuir riquezas. Esto último, hace que la condena del rico sea aún más justa⁹².

Interesante también resulta captar cómo el rico nunca abandona la lógica de *relaciones de patronazgo*: se sitúa como *cliente* de Abraham (lo llama Padre) esperando una *reciprocidad generalizada* con él; sigue considerando a Lázaro como un *criado*, pidiéndole a Abrahán que le diga que lo venga a servir, y ante la negativa de Abraham, le pide por último que lo envíe a advertirle a su familia de su situación. Delante de estos últimos se siente responsable. Todas estas peticiones son rechazadas por Abrahán⁹³.

⁹⁰ Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio III*, 759.

⁹¹ Así lo advierte Rivas al aplicar estos modelos para la interpretación de esta parábola. Cf. F. RIVAS, *Análisis socioeconómico*, 129-134.

⁹² Desde las primeras décadas del siglo XX se ha estudiado la importante sintonía y probables paralelos e influencias entre esta parábola y otros textos egipcios, greco-romanos, y judíos, en particular en lo que se refiere a la reversión de la posición de bienestar de ricos y pobres luego de la muerte. Richard Bauckham hace un resumen de ellos en: R. BAUCKHAM, *The rich man and Lazarus: The parable and the parallels*: *New Testament Studies* 37 (1991) 225-246.

⁹³ Cf. F. RIVAS, *Análisis socioeconómico*, 133-134.

Las claves teológicas ayudan por otra parte a poner atención en otros aspectos. En la narración se quiere dar una continuidad entre los profetas y Jesús. Como señalábamos en 1.1., la Ley y los profetas en Lucas son la preparación de la plenitud de la salvación en Jesús. Así, las exigencias y las promesas de los primeros, no son distintas de la de Jesús, sino que se cumplen: Jesús pone a Abrahán como quien acoge a Lázaro en su seno y quien dialoga con el hombre rico⁹⁴; Abrahán rechaza la petición del rico para advertir a sus parientes porque: “*Tienen a Moisés y a los profetas; que les oigan*” (v.29)⁹⁵; por último, también es rechazado el argumento del rico de que si ven a alguien resucitado sus parientes se convertirán (v.31), en clara alusión a que la resurrección de Cristo tampoco garantiza la conversión⁹⁶.

Respecto al rol más específico de Jesús, en este texto más que un salvador o benefactor (sección 1.2), aparece en su rol de profeta. Primero, volviendo a recordar las enseñanzas de estos a los fariseos por medio de la parábola. Y segundo, dentro de ella, como quien aun resucitado no garantiza la conversión de estos.

En cuanto al ethos social lucano descrito en la sección 2 este parece reflejarse en la parábola. En ella, ciertamente hay una reversión total del estatus: el pobre Lázaro está ahora en el seno de Abraham mientras el rico está atormentado por las llamas en el Hades. Se cumple así el proverbio de Lc 16,15b: “*Lo que es estimable para los hombres, es abominable ante Dios*”. Entre ellos hay ahora un “*gran abismo*” (v.26). Ahora bien, ¿se trata de una reversión que se da solo luego de la muerte? Tanto la nueva situación de Lázaro como la del rico y su diálogo con Abraham ocurre allí. Es en esa nueva situación donde se asegura el cumplimiento pleno de las promesas de las bienaventuranzas de Lc 6,20-32. Por otro lado, los familiares del hombre rico aparecen como quienes no serán convertidos si se les advierte de su futuro, con lo cual no se les manda un nuevo mensajero y se los deja aparentemente en su misma situación en esta vida. Pero aquí la parábola presenta una paradoja. En el mismo momento en que esta parábola es narrada, la última parte de la parábola no se cumple. ¿No es acaso el mismo Jesús quien está relatando esta historia a los fariseos, “*amantes del dinero*” (Lc 16,14), quienes han hecho de las riquezas su Dios (Lc 16,13)? Ellos representan a ese rico en vida o a sus familiares y están siendo advertidos de lo que vendrá y conminados a la

⁹⁴ Cf. Gn 15,5; 47,30; Dt 31,16; Jc 2,10. En el “seno de Abrahán” reposan los justos.

⁹⁵ Cf. Is 58, 2d.5d.7: “*Me preguntan por las leyes justas, la vecindad de sus Dios les agrada (...) ¿A eso llamáis ayuno y día grato a Yahvé? (...) ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Qué cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes?*”

⁹⁶ Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio III*, 766.

conversión. Esto no solo es relevante para la cuestión de su salvación, sino que las mismas palabras de Jesús hacen que se inaugure este nuevo estatus entre las personas. La reversión del estatus es algo que, aunque es prometido plenamente luego de la muerte, es presentado como ya traído por Jesús y un desafío para la vida en este mundo.

c) *La desigualdad económica intolerable en la parábola de Lázaro y el rico*

La interpretación anterior confirma que estamos en presencia de una intolerancia manifiesta frente a una diferencia económica y social. La primera parte de la parábola, donde se describe ambas situaciones en contraste ya supone de hecho un juicio negativo si seguimos el esquema de la economía moral campesina y que es confirmado por la reversión de la situación luego de la muerte. El texto además, se encuentra en el contexto literario de la crítica feroz a los fariseos “amantes del dinero”, y por lo mismo, que están en contra de Dios. Por último, como vimos, la parábola es palabra de Jesús para los fariseos, y ahora podemos decir también, de Lucas a sus destinatarios. Por lo mismo expresa un rechazo, una situación no aceptable.

Ahora bien, desde las interpretaciones anteriores, podemos ya responder a la pregunta que cruza esta investigación en términos en que ella está formulada: ¿Qué desigualdad económica aparece como intolerable y por qué?

Se puede decir que lo que produce rechazo en un primer nivel es una cierta *medida* de desigualdad, digamos, *extrema*. La intolerancia podríamos formularla, de hecho, de la siguiente forma: *Resulta intolerable que mientras unos viven en el exceso de lujos y en el derroche, otros vivan en la más extrema miseria*. La frase es conocida y se conecta con cierto sentido común en muchas sociedades de ayer y hoy. O sea, lo que evidentemente se manifiesta como intolerable en la parábola es una extrema desigualdad.

Ahora bien, en un nivel más hondo de esa intolerancia están presentes más cosas. Esa medida de *extrema de desigualdad* no es tolerable porque supone o expresa al menos cuatro realidades también rechazables:

- (1) Toda persona tiene el derecho al menos a la subsistencia, que incluye en términos de la economía antigua y la tradición deuteronómica: alimento, vestido y vivienda. O sea, *no es aceptable-tolerable que una persona viva en*

condiciones de miseria. Considerando esta última una situación tal donde al menos alimento-vestido y vivienda no son satisfechos mínimamente.

- (2) El rico, tiene el deber de satisfacer las necesidades de los más pobres. Allí se juega en buena parte el cumplimiento de la Ley. *No es aceptable que ignore la situación del más pobre*. La desigualdad económica en este caso es intolerable porque *pudo hacer algo a favor del pobre, y no lo hizo*. Más aún, si desde la percepción de una *economía de bienes limitados*, las situaciones de ambos no son separables. Al menos el prejuicio es que *la riqueza de uno ha sido a costa de la pobreza del otro*.
- (3) Lo anterior implica que el modo de actuar del hombre rico no solo es un rechazo a los mandamientos de Dios sino a Dios mismo como Señor a favor del dinero=*mamona* (Lc 16,13). En ese sentido podemos decir que *la desigualdad extrema es en último término intolerable porque atenta contra Dios*. Detrás de ella se esconde un proyecto de servicio alternativo a Él.
- (4) Por último, en línea con la relevancia de la cuestión del estatus, podemos decir que *esta desigualdad económica extrema es rechazada porque expresa una jerarquía que no es avalada por Jesús* sino más aún, este último anuncia una reversión total de ella y demanda que empiece hoy. Los fariseos, destinatarios de esta parábola, son aquellos que como hemos visto, han sido criticados entre otras cosas porque *“os las dais de justos delante de los hombres pero Dios conoce vuestros corazones”* (Lc 16,15).

3.2. La conversión del rico Zaqueo (Lc 19,1-10)

a) El relato

Presentamos otro relato propio de Lucas. La llegada de Jesús a Jerusalén se acerca. ¿Última ciudad? Jericó. Allí se narra un último encuentro de Jesús. Con él, Lucas cierra lo que algunos denominan el “evangelio de los proscritos (o marginados)” (Lc 15,1-19,10)⁹⁷. En esta gran sección, Jesús se ha enfrentado a los fariseos, como anti-tipos del Reino, ricos que se tienen por justos, y por otro lado, ha predicado la

⁹⁷ Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas*, Tomo IV, Madrid 2005, 53.

misericordia y ha ido rompiendo barreras sociales y religiosas con los que se tenían por pecadores.

El relato puede dividirse literariamente en tres escenas. En la primera se presentan los dos personajes principales: Jesús y Zaqueo. Zaqueo, aunque jefe de publicanos y rico, busca a Jesús desde una posición de debilidad.

1 Entró en Jericó y cruzaba la ciudad. 2 Había un hombre llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos, y rico. 3 Trataba de ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la gente, porque era de pequeña estatura. 4 Se adelantó corriendo y se subió a un sicómoro para verle, pues iba a pasar por allí.

En la segunda escena es Jesús quien toma la iniciativa con Zaqueo, dando a este último un gesto de reconocimiento que provoca alegría en él y el rechazo del resto que lo considera un pecador.

5 Y cuando Jesús llegó a aquel sitio, alzando la vista, le dijo: ‘Zaqueo, baja pronto: porque conviene que hoy me quede yo en tu casa.’ 6 Se apresuró a bajar y le recibió con alegría. 7 Al verlo, todos murmuraban diciendo: ‘Ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador.’

Y la última y tercera escena se da, probablemente, en la casa de Zaqueo. Es el resultado del encuentro.

8 Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: ‘Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré cuatro veces más.’ 9 Jesús le dijo: ‘Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también este es hijo de Abrahán, 10 pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido.’

b) Interpretación

Resulta interesante confirmar cómo en una sociedad donde *el honor* es el *bien dominante*, la riqueza económica no garantiza el disfrute de otros bienes. Zaqueo es un hombre “rico”=*plousios*, como el rico de la parábola analizada anteriormente, y además “jefe de los publicanos”=*architelones*, esto es, jefe de los recolectores de impuestos, por tanto, con poder al menos en los círculos de la administración romana en Jericó. Pero esto no garantiza la integración en la comunidad y el reconocimiento social. Más aún, en este caso en particular, su oficio suponía el rechazo de la comunidad y el aislamiento social.

¿Cómo comprender la posición social de un jefe de recaudadores de impuestos en Jericó? El modelo de relaciones de patronazgo nos ayuda también a comprenderlo. La figura que más se asemeja es a la de un *mediador* entre el *patrón*, esto es, la administración romana en Jerusalén, y el *cliente*, los villanos de Judea, en un contexto de relaciones de *reciprocidad negativa*. La percepción que tenía buena parte de la población judía era que por un lado, la administración romana no tenía derechos sobre esas tierras, y por otro, que el judío que trabajaba para ese sistema era una especie de traidor. Además, en el caso de los recaudadores de impuestos, el juicio sobre ellos era rotundo. Ellos debían pagar a Roma una cierta renta fija y todo lo que obtuvieran por sobre ello era ganancia para sí, con lo cual el tipo de relaciones económicas que solían establecer con las personas, más aún con las que no podían pagar, era de explotación.

La riqueza de Zaqueo era así reconocida como una riqueza generada, una vez más, *a costa de* la mayor pobreza de los villanos de Jericó. Pero a diferencia de un *fariseo rico* (en el lenguaje lucano), el estigma de su oficio lo condena más públicamente que el resto, además de que sus enemigos económicos no debían ser solo pobres sino también los mismos *fariseos* terratenientes de Jericó, con más poder para excluir de la comunidad. Así, aun cuando los *fariseos-amigos del dinero* pudiesen ejercer relaciones socioeconómicas tanto o más explotadoras que los publicanos, los primeros controlan las relaciones sociales y religiosas de la villa y los últimos son excluidos de la comunidad.

Por último, ir a comer a casa de un pecador público como el publicano, supone no solo complicidad, sino también la sospecha de que, en el esquema de las relaciones de reciprocidad, la hospitalidad va a tener que ser devuelta de alguna forma. Así, Jesús también es rechazado por comer en casas de publicanos. Sucedió en Galilea en casa de Leví, donde los fariseos y escribas refunfuñaban diciendo a los discípulos: “¿Cómo es que coméis y bebéis con los publicanos y pecadores?” (Lc 5,30); lo señala nuevamente Lucas como justificación de las tres parábolas de la misericordia: “*Todos los publicanos y pecadores se acercaban a él para oírle. Los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo ‘Este acoge a los pecadores y come con ellos’*” (Lc 15,1-2); y vuelve a suceder aquí cuando Jesús entra a casa de Zaqueo y todos murmuraban: “*Ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador*” (v.7).

La actitud de Jesús, por otra parte, podemos entenderla al menos desde dos ópticas: antropológicamente, como la del quasi-individualista que rompe con el *status quo* de la comunidad buscando que esta se reencauce en la verdadera tradición,

situándose del lado del excluido; o desde la óptica teológica, que es la forma cómo Jesús es presentado explícitamente en la obra lucana. Nos detenemos en esta última óptica con las claves teológicas de la sección 1.

Decíamos que la obra lucana podía entenderse como una historia de salvación donde en el centro está la vida de Jesús: Él es el salvador. Desde esta clave se puede entender el significado central de la acción de Jesús con Zaqueo y de la intención de Lucas al querer comunicar este encuentro. El fruto y motivación del encuentro es la salvación: *“Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también este es hijo de Abrahán, pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido”* (vv.9-10).

¿Qué ha sucedido en el encuentro entre Zaqueo y Jesús para que esta salvación sea anunciada? ¿De qué se trata esta? Zaqueo ha anunciado su conversión con obras: *“Daré (=didomi), Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré (=apodidomi) cuatro veces más”* (v.8). Zaqueo no ha prometido dejar su oficio, sino restablecer relaciones de justicia a través de él. Primero dando hoy (*didomi* está en presente) la mitad de los bienes a los pobres, y respecto a posibles actos de robo, promete una restitución cuádruple hoy (*apodidomi* está en presente) acorde a la ley romana y judía⁹⁸. Se pone así en sintonía con la exigencia de Juan Bautista en el diálogo con los publicanos: *“Maestro, ¿qué debemos hacer?” Él les dijo: ‘No exijáis más de lo que os está fijado’”* (Lc 3,13). Zaqueo manifiesta de esta forma que es un hijo de Abrahán con sus obras de conversión como el mismo Bautista lo pidió: *“Dad, pues, frutos dignos de conversión y no andéis diciendo en vuestro interior: ‘Tenemos por padre a Abrahán; porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abrahán’”* (Lc 3,8)⁹⁹.

La salvación así, es expresada en un cambio de vida por parte de Zaqueo, pero es el fruto de una dinámica de reversión del estatus que se inicia antes, con la iniciativa

⁹⁸ La ley romana establecía esa proporción de retribución para un robo manifiesto. En el caso de la ley judía esta se da solo para el caso del robo de ovejas (Cf. Ex 21,37).

⁹⁹ Fitzmyer interpreta de forma muy diferente esta cuestión. Para él *didomi* y *apodidomi* en presente deben interpretarse en sentido “iterativo”, como expresión de una costumbre. Así, no es que Zaqueo esté de hecho convirtiéndose, él está reivindicando su ética de cara a las murmuraciones de la gente. Y lo mismo hará Jesús (Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio IV*, 53-67). Esta interpretación parece ser una excepción frente a la que ha primado en la tradición de los Padres y sigue primando hoy: El presente de *didomi* y *apodidomi* son presentes “con sentido de futuro”, algo así como un “Daré ahora mismo, inmediatamente” Cf. F. BOVON, *El evangelio según san Lucas III*, Salamanca 2004, 340. Opto por esta por esta segunda interpretación que, además de ser mayoritaria, parece más coherente con la dinámica transformadora de los encuentros con Jesús en Lc. Ahora bien cómo señalaré en siguiente nota, no afecta al fondo de lo que nos interesa.

que toma Jesús de acercarse a un hombre arriba de un árbol, rechazado por la comunidad, e ir a visitar su hogar. La reversión del estatus se inicia ahí. Dado el estatus de publicano, Jesús no debía hospedarse con él. Jesús, reivindica así la posibilidad de que Zaqueo se convierta. A diferencia de los fariseos-ricos, y al igual que el publicano de la parábola, Zaqueo cumple con el primer requisito para un nuevo estatus, que es la conciencia de la necesidad de salvación: “*Se adelantó corriendo y se subió a un sicomoro, para verle*” (v. 4); “*Se apresuró a bajar y le recibió con alegría*” (v. 6). Por lo mismo, no es que la salvación, como nuevo estatus, simplemente sea conseguida por las obras de Zaqueo, o por la sola acción de Jesús, es una dinámica de iniciativas mutuas donde sí, el que anuncia o reivindica la nueva jerarquía, es Jesús.

c) La desigualdad económica intolerable en la historia de Zaqueo

Como hemos visto en la sección anterior, el centro de la historia de Zaqueo y Jesús relatada por Lucas está puesto en la cuestión de la exclusión, el estatus, la conversión y la salvación. Jesús se dirige a alguien que no tiene honor. Va y se hospeda en su casa sin mediar una palabra de Zaqueo. Se trata de otra muestra de cómo los dichos y prácticas de Jesús hacen estallar las jerarquías de poder de su entorno.

Ahora bien, la situación de riqueza de Zaqueo, el origen de esa riqueza, y su uso como expresión de su conversión, son parte inseparable del relato y del mensaje. Y en esa dimensión, las expresiones sobre la justicia de su riqueza son vinculantes para el destinatario del mensaje de Lucas. Así, ¿qué podríamos decir a partir de este relato de cara a la desigualdad económica? ¿Qué límites morales se establecen?

Al igual que en la parábola del hombre rico y Lázaro, un signo de la intolerancia en este relato son aquellas manifestaciones ligadas a la salvación y/o condenación. Lo intolerable es lo condenado. Por el contrario, toda persona que se diga salvada, supone estar en una situación de relaciones, al menos, tolerables. De esta forma, podríamos señalar lo siguiente respecto al relato del encuentro de Jesús con Zaqueo:

- (1) La primera cuestión que se puede recoger es la reiteración de que resulta *inaceptable una riqueza, o desigualdad, generada a costa de la pobreza de otros*. Esta es la sospecha respecto a toda acumulación de riqueza en el mundo antiguo, cómo ya lo hemos señalado, pero aquí en particular, resulta más claro aún si esta riqueza ha sido, como se cree en el caso de los publicanos, *por medio de la explotación y el aprovechamiento del poder administrativo*. No es

aceptable una riqueza generada al “defraudar”=*sukofanteo* a otros como también lo señala Lucas en la predicación de Juan Bautista justamente a unos cobradores de impuestos en Lc 3,13. Esto es intolerable para la comunidad de judíos en Jericó, pero aunque no se señale explícitamente, también en este texto para Jesús. La salvación de Zaqueo pasa necesariamente por relaciones económicas justas con los pobres y con quiénes son sus clientes. No es lo único que se requiere, y la conversión de Zaqueo está antecedida por la iniciativa de Jesús, pero sí aparece como algo indispensable, o al menos una expresión, o verificación, de la salvación. Solo una vez que Zaqueo manifiesta su conversión en obras y en nuevas relaciones, Jesús proclama que la salvación ha llegado a casa de Zaqueo¹⁰⁰.

- (2) Ahora bien, si resulta inaceptable la riqueza generada al “defraudar” a otros, resulta en cambio aceptado el que Zaqueo continúe con su oficio, y más aún, un signo de conversión y bondad que este dé la mitad de sus bienes a los pobres. Esto supone por un lado que el oficio de publicano puede ser justo en la medida que Zaqueo no se aproveche de él para explotar a otros: “*No exijáis más de lo que está fijado*” (le dice Juan Bautista a los publicanos en Lc 3,13). Pero, en cuanto al elogio por su desprendimiento parcial, ¿cómo se condice con otras exigencias de Jesús a dejar “todos” los bienes para seguirlo (Lc 5,1-11; 5,27-28; 9,57-62; 14,25-33; 18,18-23)? Aquí puede haber dos respuestas alternativas. La primera es que el desprendimiento total no es algo exigido a Zaqueo como para otros tantos que no han sido invitados a seguir a Jesús como discípulo. Y la otra alternativa es que la mitad de bienes que se deja Zaqueo es en vistas de satisfacer su otra promesa: devolver el cuádruple de lo que ha estafado¹⁰¹.

Dejando abierta la pregunta anterior respecto a Zaqueo mismo, esta nos lleva sí a hacer un breve comentario de los textos de “seguimiento” y sus exigencias antes de cerrar esta sección. Es cierto que en ellos la cuestión de la desigualdad no está presente directamente. Pero si la exigencia es “dejarlo todo” las consecuencias en ella son radicales.

¹⁰⁰ Lo mismo valdría si seguimos la interpretación de Fitzmyer. La salvación anunciada ya no sería producto de una conversión sino como una corroboración de una costumbre de Zaqueo. De cualquier forma, el hecho que la salvación se proclame inmediatamente después de esa reivindicación de Zaqueo, igual sería signo de una intolerancia frente al hecho que no se diese.

¹⁰¹ Esta última es la postura de Jean Noel Aletti: cf. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo: Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca 1992, 33.

En Lc 5,1-11 y 5,27-28, primero a Pedro y sus compañeros, y luego a Leví, Jesús los llama directa e indirectamente a seguirlo. Estos, conmovidos por las acciones de Jesús, responden espontáneamente “dejando todo lo propio” (incluyendo domicilio y familia, cf. Lc 18,28). En Lc 9,57-62 Jesús pide lo mismo a tres personas con las que se encuentra en el camino a Jerusalén, dos que le han dicho que lo van a seguir y otro a quien Él llama. En Lc 14,25-33, por último Jesús advierte a la multitud que caminaba con él las condiciones para seguirlo y repite la misma petición (v.33). Queda claro así que al menos para un seguimiento a Jesús en su misión itinerante había que vivir como él.

Ahora bien, si esta última invitación no fuese para todos, ¿cómo interpretar Lc 18,18-23 donde pareciese asociarse el desprendimiento total con la salvación? Aquí es un hombre importante y muy rico quien le pregunta qué debe hacer para heredar la vida eterna. Jesús, después de recordarle los mandamientos y que este dijera que ya los cumplía, le invita a lo último, “*vende todo cuanto tienes y repártelo entre los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven y sígueme*” (v.22). El rico al no tener libertad con sus bienes, no contesta a la invitación, y Jesús exclama: “*¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el Reino de Dios*” (vv.24-25). Ante la pregunta entonces de los que lo oyeron sobre quién se podría salvar, Jesús responde “*Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios*” (v. 26). La unidad literaria termina con Pedro diciéndole a Jesús que ellos lo han dejado todo y Jesús anunciando la recompensa por todo ello en la vida presente y la eterna (vv.29-39).

Respecto a este texto hay dos cuestiones cercanas en su implicación que han dividido a los estudiosos e intérpretes en la historia¹⁰². La primera se refiere si la renuncia a todos los bienes y su reparto entre los pobres es una exigencia para todos, algo requerido para “heredar la vida eterna”, o una invitación particular a ese hombre (en la línea de los “consejos evangélicos para la perfección”). Y la segunda cuestión se refiere a cuán imposible es la salvación para aquellos que tienen riquezas (vinculado a la discusión sobre la traducción correcta de *xamelos*=“camello” y *trema*=“aguja”).

En cuanto a la exigencia de la renuncia total, si esto no fuese algo exigido para todos para recibir la salvación, ¿por qué entonces el hombre rico no puede acoger el Reino al no poder realizarla? Autores como Francois Bovon ponen atención en que la

¹⁰² Cf. J. FITZMYER, *El evangelio IV*, 18-24 y F. BOVON, *El evangelio III*, 292-300.

segunda petición de Jesús es “la mejor prueba de un compromiso interior (...)” La obediencia a la ley “(...) se pone a prueba en el terreno de la renuncia”¹⁰³. En términos en los que hemos postulado en secciones anteriores, lo que queda reflejado con el rechazo a la invitación a seguirlo y su tristeza posterior, es que su amor por *Mammon* es más fuerte que el amor a Dios (cf. Lc 16.13) incluso cuando este le promete un “tesoro en los cielos” (v.22). Otros autores como Joseph Fitzmyer en cambio, vinculando el texto de Lc con la versión de Mt 19,21 (que incorpora antes del llamado el “Si quieres ser perfecto (...)” tienden a apostar más por una línea que quita gravedad al rechazo del hombre. Lo que no ha acogido este último es la invitación de una vida más exigente, pero incluso, el hecho que a diferencia de la versión de Mc, no se haya ido, podría hacer ver que sigue siendo discípulo. Nos inclinamos por la versión de Bovon. Creemos que es más coherente con el cuerpo completo de Lc y la contraposición del señorío de Dios y del dinero.

Por último respecto a cuán imposible es para un rico entrar al Reino de los cielos, se han propuesto interpretaciones diversas tanto del término *xamelos*=camello (leyéndolo como *xamilos*=estacha) como del término *trema*=agujero y *belone*=aguja (interpretando esta última incluso como la referencia a una posible puerta)¹⁰⁴. Ahora, por más hiperbólica que sea la expresión, la idea central no cambia demasiado: es muy difícil que el rico entre en el Reino. Y esto no es extraño al resto del evangelio. Ya lo veíamos cuando contraponía la amistad con Dios a la amistad con el dinero y la crítica a la acumulación de riqueza.

Así, estos textos sobre renuncia total de bienes y seguimiento no agregarían una nueva y más exigente intolerancia a la desigualdad económica. Sí, responden a otro modelo de conversión y llamado y ponen énfasis, en particular el encuentro de Jesús con el hombre rico, que no hay posibilidad de servir a dos señores: la propiedad de bienes es relativa al proyecto de Dios.

¹⁰³ F. BOVON, *El evangelio III*, 291-292.

¹⁰⁴ Cf. IBÍDEM, 292-294.

3.3. *La distribución comunitaria de bienes en Jerusalén (Hch 4,32-5,11)*

a) *El relato*

Hemos seleccionado una sección del libro *Hechos de los apóstoles*, que conforma una unidad temática con tres partes. La primera parte (4,32-35) es un resumen de cómo era la vida de la comunidad cristiana en Jerusalén. Este resumen, a diferencia de otros dos escritos por Lucas en 2,42-47 y 5,12-16, pone énfasis en la comunidad de bienes:

32 La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían ellos en común. 33 Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con gran poder. Y gozaban todos de gran simpatía. 34 No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de las ventas, 35 y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad.

La anterior síntesis sirve también de introducción para las dos partes que siguen¹⁰⁵. Primero se presenta el ejemplo positivo de Bernabé de esa vida comunitaria (4,36-37):

36 José, llamado por los apóstoles Bernabé (que significa: ‘Hijo de la exhortación’), levita y originario de Chipre, 37 tenía un campo; lo vendió, trajo el importe y lo puso a los pies de los apóstoles.

Y, a continuación, se muestra el contraejemplo de Ananías y Safira (5,1-11):

5 1(En cambio) Un hombre llamado Ananías, de acuerdo con su mujer Safira, vendió una propiedad, 2 y se quedó con una parte del precio, sabiéndolo también su mujer; la otra parte la trajo y la puso a los pies de los apóstoles. 3 Pedro le dijo: ‘Ananías, ¿cómo es que Satanás se adueñó de tu corazón para mentir al Espíritu Santo y quedarte con parte del precio del campo? 4 ¿Es que no era tuyo mientras lo tenías y, una vez vendido, no podías disponer del precio? ¿Por qué determinaste en tu corazón hacer esto? No has mentido a los hombres, sino a Dios.’ 5 Al oír Ananías estas palabras, cayó y expiró. Y un gran temor se apoderó de todos cuantos oyeron. 6 Se levantaron los jóvenes, le amortajaron y le llevaron a enterrar. 7 Unas tres horas más tarde entró su mujer que ignoraba lo ocurrido. 8 Pedro le preguntó: ‘Dime, ¿habéis vendido el campo en tanto?’

¹⁰⁵ Fitzmyer critica la separación hecha entre capítulos. Claramente es una misma unidad. J. A. FITZMYER, *Los hechos de los apóstoles*, Vol 1, Madrid 2003, 363.

Ella respondió: 'Sí, en eso.' 9 Y Pedro le replicó: '¿Cómo os habéis puesto de acuerdo para poner a prueba al Espíritu del Señor? Mira, aquí a la puerta están los pies de los que han enterrado a tu marido; ellos te llevarán también a ti.' 10 Al instante ella cayó a sus pies y expiró. Cuando entraron los jóvenes, la hallaron muerta y la llevaron a enterrar junto a su marido. 11 Un gran temor se apoderó de toda la Iglesia y de todos cuantos oyeron esto.

b) Interpretación

En el capítulo I señalábamos como un tipo de relación socioeconómica en el mundo antiguo las llamadas *relaciones de redistribución*. Estas fueron descritas como un movimiento de bienes en el interior de una unidad social, que va desde las partes hacia un centro para luego ser redistribuidos hacia las partes. Estas relaciones podían darse de formas y motivaciones diversas. Primero, pueden ser de redistribución total de los bienes con uso común de estos o una redistribución parcial. Por otra parte, las relaciones de redistribución podían establecerse con diversos fines: desde el servicio al poder central, hasta el servicio a las partes más necesitadas, pasando por el desarrollo y fortaleza de la comunidad. Por último, las relaciones también podían distinguirse según el grado de obligatoriedad y poder de coacción al que se puede estar sometido para participar en ellas.

¿Cómo interpretar entonces las relaciones socioeconómicas en la primera comunidad cristiana? Las claves teológicas nos ayudan a acercarnos mejor al texto.

La sección forma parte de la segunda obra de Lucas, conocida desde muy pronto como *Hechos de los Apóstoles*. En ella se narra la tercera fase de la historia de salvación iniciada con la Ascensión del Señor (1,6-11) y Pentecostés (2,1-13). Es el tiempo de la Iglesia, la cual debe dar testimonio de Jesús en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra (1,8). No hay que quedarse mirando el cielo, ni el futuro, sino abocarse a este presente, Jesús ya volverá en plenitud (1,11). Los frutos de la acción de la Iglesia son posibles por la fuerza del Espíritu Santo que es derramado sobre los apóstoles en la fiesta de Pentecostés en Jerusalén (2,3-4). Desde la recepción de este Espíritu, Lucas describe a una comunidad de apóstoles transformada: son capaces de darse a entender en todas las lenguas del mundo (2,6-13), restaurando así, simbólicamente, la unidad perdida en Babel (Gn 11,1-9); son capaces de interpretar estos signos y la historia pasada (2,14-36); mover a la conversión a miles de personas (2,37-41); realizar curaciones en nombre de Jesucristo (3, 1-10); y el mismo Pedro,

ahora lleno del Espíritu Santo, habla con valentía en el Sanedrín, y da testimonio de Jesús (4,1-31).

Dentro de este contexto en que se narran las acciones de una comunidad cristiana transformada por el Espíritu se ubican tres resúmenes de esta vida de la comunidad, poniendo el acento no solo ya en sus acciones externas sino en cómo vivían hacia adentro. Los tres resúmenes (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) describen a un grupo fuertemente unido: en la *comunión* (= *koinonía*, 2,42b), donde todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en *común* (= *koinos*, 2,44); acudían al templo *con un mismo espíritu* (2, 46); teniendo *un solo corazón y una sola alma* (4,32); todos reuniéndose *con un mismo espíritu* en el pórtico de Salomón (5,12).

Esta comunión descrita por Lucas se expresa también en las relaciones socioeconómicas al interior de la comunidad. Esto aparece tanto en el primer resumen (2,44), como en el segundo (4,32.4-35). Tres son los rasgos manifiestos: Nadie considera los bienes como propios sino que “todo lo tenían ellos en común”= *hapanta koiná* (2,44; 4,32); se venden las posesiones y los bienes personales, aportando el importe al centro (2,45; 4,34); y se redistribuyen según la necesidad (2,45; 4,34-35).

Así, lo que tenemos en este relato es lo que denominamos una *relación de redistribución total* cuyo fin es una vivencia común de los bienes. Esta aparece primero como una expresión de amistad, de familiaridad dentro de los discípulos. Algo no extraño en otros grupos en la cultura antigua como señalamos en el capítulo I. Es más, expresiones como “todo lo tenían en común”, “tenían una sola alma” (4,32) eran considerados verdaderos proverbios en la Grecia antigua¹⁰⁶. Por tanto, la *redistribución total* es una expresión de unidad, de comunión. Más que el inicio de una relación que busca crecer en cierta dirección, se muestra como una consecuencia o dimensión más de una unidad experimentada más integral y profundamente: una unidad afectiva y espiritual. Lo que en griego se expresa como *Koinonía* y que se ha traducido como comunidad¹⁰⁷.

Ahora bien, esto no quita que también hallen otras motivaciones. La primera, el servicio a los más pobres. O, más exigente aún, la garantía de que si cada uno aporta todo según su capacidad económica no habrá en entre ellos “ningún necesitado” (4,35). De hecho la descripción elogiosa de Lucas de la comunidad cristiana pone acento en

¹⁰⁶ Cf. A. MITCHELL, S.J., *The social function of friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37*, *Journal of Biblical Literature* III/2 (1992) 256.

¹⁰⁷ Cf. M. GRILLI, *Consideraciones conclusivas: el modelo lucano del uso de bienes*, en M. GRILLI-D.LANDGRAVE-C.LANGDER (eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella (Navarra) 2006, 295.

ello y la distribución de bienes aparece como la causa: “No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de las ventas, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad” (4,35-36). Así, el modelo de redistribución de bienes, tiene una importante función de cara a los pobres, asunto menos destacado por las comunidades griegas. Estas últimas tenían la característica de ser una comunidad de personas de un mismo origen social, en cambio en las comunidades cristianas, y en particular en la de Lucas, sí existían diferencias sociales.

Pero, ¿era necesaria para esto la venta total de las propiedades, la puesta en común de ellas y la redistribución centralizada hacia donde haya más necesidad? ¿No bastaba con la limosna, tú a tú, y el usufructo mutuo en caso de necesidad pero sin perder la propiedad? De hecho el modelo no se repite luego en las comunidades paulinas.

Autores como Dormeyer interpretan esta vivencia comunitaria como consecuencia de la pobreza de la comunidad de Jerusalén¹⁰⁸. Ella es tan pobre que necesita hacer una venta para satisfacer las necesidades. Se trata en palabras del autor de una “solución inusitada para una calamidad inusitada”¹⁰⁹. Lo normal, para Lucas, sería la beneficencia=*energesia*. Así, para Dormeyer, Lucas presenta una comunidad de Jerusalén no en un estado “ideal”, sino en una excepción. Probablemente la misma comunidad de Jerusalén defendiese ese modelo pero no es el modelo que seguirá Pablo y tampoco el de Lucas. Se distinguiría así un modelo judeocristiano, propio de la comunidad de Jerusalén, del modelo helenocristiano de distribución de bienes, que sería el de la limosna.

Otros en cambio, ponen acento en que el relato expresa un determinado género literario, el de los resúmenes o sumarios¹¹⁰. Este género, generalizando situaciones, busca un fin pedagógico, en este caso de contenido teológico, en línea con el gran relato del autor. Por tanto, lo que tenemos no es una descripción estricta de lo que sucedió en la primera comunidad de Jerusalén. De hecho, el fraude de Ananías y Safira, relatado

¹⁰⁸ D. DORMEYER, *La comunidad de bienes en Hch 2,42-47; 4,32-37*, en M. GRILLI-D.LANDGRAVE-C.LANGDER (eds.), *Riqueza*, 279-288.

¹⁰⁹ *IBÍDEM*, 287.

¹¹⁰ Cf. T. A. MWORIA, *The community of Goods in Acts: A Lucan Model of Christian Charity*, Dissertation for Doctorate Degree in the Faculty of Biblical Theology, Pontifical Urban University, Rome 1986, 84-94; M. A. CO, *The Major Summaries in Acts: Acts 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. Linguistic and Literary Relationship*, ETL 68 (1992) 49-85

inmediatamente después y los conflictos entre judeocristianos y helenocristianos por la equidad en la distribución (6,1) desmienten al menos la universalidad de esa experiencia de comunión.

¿Cuál sería el fin, entonces, de mostrar una situación así? Las claves teológicas confirman la idea de una comunidad modelo-idílica. Si leemos el relato en el contexto de la obra completa de Lucas se puede reconocer aquí un ideal de comunidad posible por la acción del Espíritu. No se está describiendo una comunidad cualquiera, sino la que es fruto de Pentecostés, la fundacional. Por lo mismo, aun cuando puedan existir otros modelos aceptables de distribución de bienes entre cristianos, incluso queribles (ya volveremos sobre este punto), este modelo es difícil que no pueda ser leído como uno “ejemplar” para la Iglesia del tiempo en el que fue escrito¹¹¹.

La distribución de bienes de la primera comunidad cristiana lleva al extremo varias características del modelo lucano de “dar limosna sin esperar retribución”. En este último, más que la “cantidad de bienes” que se da, lo que importa es cuán generoso se es respecto a lo que se tiene (cf. la viuda pobre en Lc 21,1-4). En la comunidad de Jerusalén, esto se generaliza, todos aportan todo lo que tienen, sin importar cuánto es. Por otro lado, el principio redistributivo de que cada cual recibía “según su necesidad” rompe totalmente con el “honor previo” como medio de adquisición de bienes y plantea una igualdad radical en cuanto a satisfacción de necesidades. Por último, el que esa redistribución sea centralizada reduce, o incluso más, tiende a hacer desaparecer el poder del donante asociado a la distribución de bienes, algo también buscado por el modelo de limosna. Así, al menos, en su versión más idealizada, este modelo se puede entender también como expresión, y búsqueda a la vez, de nuevas relaciones sociales de amistad e igualdad¹¹².

Ahora bien, todo esto no quita que el modelo tenga sus riesgos. Las relaciones de patronazgo y las jerarquías de honor asociadas pueden trasladarse a vida comunitaria de modos distintos. Por un lado, si el poder del donante desaparece con la distribución centralizada de bienes, este poder reaparece en quiénes tienen la facultad ahora de juzgar el cómo se distribuyen: los apóstoles. El riesgo de recrear relaciones de patronazgo en una nueva jerarquía eclesial liderada por los apóstoles parece claro. Por

¹¹¹ Esta es la postura que toma Richard J. Dillon en R. J. DILLON, *Hechos de los Apóstoles*, en R. BROWN, J. A. FITZMYER, y R. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario*, 227: “(...) Dado que este ideal refleja ciertamente el fuerte énfasis que Lucas da en su evangelio al mandato jesuano de la renuncia a los bienes (12,33; 14,33; 18,22), nuestro autor difícilmente podría evitar su carácter ejemplar para la Iglesia de su tiempo”.

¹¹² Esta es la tesis de Alan Mitchell: cf. A. MITCHELL, *The social function*, 255-272.

otra parte, también es posible que se den diferencias de reputación entre quienes lo “dieron todo” y quiénes no. Esto parece estar detrás de las motivaciones de Ananías y Safira para mentirle a la comunidad respecto a su aporte. Según Pedro, estos no estaban obligados a vender su propiedad para ser parte de la comunidad cristiana (al menos la más extensa): “*¿Es que no era tuyo mientras lo tenías, y, una vez vendido, no podías disponer del precio?*” (5,4). ¿Por qué lo hicieron entonces? La búsqueda de un mayor reconocimiento parece la alternativa más plausible.

c) La desigualdad económica intolerable en la primera comunidad cristiana

El relato de Hch 4,32-5,11 manifiesta dos grandes rechazos. Uno es explícito y lo acabamos de mencionar. Va dirigido contra la simulación de mayor desprendimiento (o “igualdad económica”) para obtener, probablemente, mayor prestigio en la comunidad. Ellos no han comprendido que el honor es solo dado por Dios y han intentado obtenerlo simulando una práctica que ha sido fruto del fervor y de la presencia del Espíritu en la comunidad. Por lo mismo, engañando a la comunidad han mentido también a Dios (5,4) y despreciado su acción¹¹³.

El segundo rechazo, es más sutil pero toca directamente la pregunta que tratamos en este trabajo. Decíamos en la sección pasada que una de las funciones de este modelo de distribución de bienes era ir en ayuda de los pobres de la comunidad y que los resultados de ello eran que “*no había entre ellos ningún necesitado*” (4,34). Ahora podemos resaltar cómo de hecho, era tal el grado de preocupación porque nadie tuviese más necesidad que otros, que la mayor necesidad ajena resulta el único criterio de distribución de bienes (4,35). No aparecen aquí méritos vinculados al tamaño de sus aportes económicos a la comunidad o las funciones que los miembros cumplían en ella. El mayor tamaño de la necesidad de un miembro de la comunidad es lo que manda. Es esto último lo que resulta inaceptable.

Ahora, hemos visto cómo este modelo de distribución comunitaria de Hch 4,32-35 no es una propuesta obligatoria para todos los cristianos. Falta decir que, fuera de Jerusalén, Lucas retoma el modelo de las limosnas: en Jope había una “discípula”

¹¹³ Cf. R. DILLON, *Hechos*, 227. Asunto aparte es la severidad de la pena y la actitud inmisericorde de Pedro y su comunidad. La muerte de Ananías y Safira, interpretadas como fruto de la acción divina, es el único ejemplo neotestamentario de lo que Thiessen llama “milagros punitivos por violación de normas” (Cf. G. THIESSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Filadelfia 1983, 109). Fitzmyer recoge las dudas respecto a la historicidad (y moralidad) de este relato y las diversas teorías para interpretar el sentido de presentar las muertes de ambos de esta forma. J. A. FITZMYER, *Los Hechos*, 431-435.

Tabitá, que era “*rica en buenas obras y en limosnas que hacía*” (Hch 9,36); en Cesarea, se destaca a un centurión romano que “*(...) daba numerosas limosnas al pueblo y continuamente oraba a Dios*” (Hch 10,2); por otro lado las comunidades de los gentiles dan limosnas a la comunidad de Jerusalén a través de Pablo (Hch 24,17). Y nada vuelve a decirse acerca de la donación total al interior de la comunidad ni tampoco de la necesidad de una redistribución central de estas.

Lo cierto es que si miramos el conjunto de la obra lucana (Lc-Hch) lo que se destaca como modelo general, para todo cristiano, es el de la limosna= *eleemosune* a los pobres sin esperar retribución. Es este modelo el que se confronta primeramente al modelo de patronazgo como vimos en 2.2. En el caso de los que están invitados a seguir a Jesús, la limosna se transforma en una donación total a los pobres para seguir a Jesús itinerante. En el caso de quienes no siguen a Jesús, como Zaqueo, la donación de buena parte de su propiedad y la promesa de restituir cuatro veces el dinero defraudado es signo ya de la conversión. Lo importante es que el dinero y los bienes quedan relativizados al proyecto de Dios y su justicia con los pobres. Ahora bien, este modelo de limosna convive en la obra de Lucas con el más institucionalizado que es el de la primera comunidad de Jerusalén. Aquí no solo se venden todos los bienes sino que existe una redistribución centralizada de estos según la necesidad de cada uno. Este último modelo, probablemente idealizado en su ejecución práctica, y no exigible para todos, resulta de todas formas ejemplar. Lo que hay detrás de ello es la aspiración de que no solo individualmente, sino que la comunidad cristiana como un todo configure un nuevo modelo de fraternidad social, lejos de los honores previos, y volcados a la necesidad de todos.

4. Balance

Hemos buscado en este capítulo acercarnos a las razones que da Lucas para que una desigualdad económica sea rechazada. Lo hemos hecho reconociendo que estas razones se dan en el contexto de una propuesta de nuevas relaciones sociales que buscan responder a la reversión que Dios hace de las jerarquías de este mundo. En este marco, ¿cuáles son entonces aquellas desigualdades económicas que no se pueden aceptar? Presentamos un breve recuento de lo encontrado tras los análisis de los textos:

1. Del análisis de la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31), podemos reconocer que Lucas ha querido transmitir como intolerable una cierta medida de desigualdad extrema en la que unos viven en el lujo y derroche al lado de otros que viven en la miseria. Esto es inaceptable por varias razones:
 - a) porque no debe suceder que una persona viva en condiciones de no poder satisfacer mínimamente sus necesidades de alimento, vestido y vivienda;
 - b) porque no se puede aceptar el hecho que el rico, pudiendo satisfacer las necesidades del más pobre, las ignore, con el agravante además que la riqueza de uno ha sido generada probablemente a costa de la del otro;
 - c) porque a su vez lo que está detrás es un atentado contra la supremacía de Dios a favor de la riqueza;
 - d) y porque expresa una jerarquía que no es avalada por Jesús. El hombre rico no es más digno, ni merece más honor que Lázaro. Esto será definitivamente revertido más allá de la muerte.
2. En el relato de Lucas del encuentro entre Jesús y Zaqueo (Lc 19,1-10) se muestra cómo Jesús rompe el estatus del honor dominante al acercarse a un hombre rico, pero marginado por la comunidad judía. En este contexto encontramos una confirmación de lo inaceptable de una riqueza generada a costa de la pobreza de otros, en particular por medio de la explotación y el aprovechamiento del poder. Por otro lado, pareciera que la desposesión total de bienes no fuese algo exigido para todos pero sí su relativización al proyecto de Dios.
3. Por último, el relato de la vida de la primera comunidad cristiana (Hch 4,32-5,11) muestra ejemplarmente una alta preocupación por la necesidad material ajena. De hecho el tamaño de la necesidad de cada uno es el único criterio que se utiliza para la distribución de bienes, de tal forma que se llega a la radical igualdad en cuanto a la satisfacción de estas. Por otro lado, se manifiesta un rechazo, incluso inmisericorde, al engaño a la comunidad simulando un mayor desprendimiento de bienes en vistas de obtener más prestigio. La donación total, nuevamente, no aparece como una obligación, sino como consecuencia gratuita de una experiencia del Espíritu marcada por el amor y el sentir común.

CAPÍTULO 3

INTOLERANCIA A LA DESIGUALDAD ECONÓMICA EN LOS ESCRITOS DE PABLO

En este capítulo nos adentramos en juicios de Pablo respecto a la desigualdad económica. Como en la mayoría de los textos bíblicos, no encontraremos un pensamiento sistematizado de lo que resulta injusto o no en la materia. Serán normalmente *situaciones* las que resulten manifiestamente inaceptables, con mayor o menor explicación de por qué lo son, pero nunca con una reflexión acabada. Por lo mismo, esas manifestaciones deben ser interpretadas para su justa comprensión: ¿Qué es lo inaceptable? ¿Qué está de fondo? ¿Por qué tal cuestión resulta así? ¿Es intolerable siempre?

Los textos de Pablo que nos han llegado fueron escritos décadas antes de los de Lucas, lo más probable entre el 50 y el 60 d.C.¹¹⁴ Ahora, aunque ambos autores tienen motivos pastorales para escribirlos, sus intenciones más inmediatas son distintas y, por lo mismo, utilizan distinto género literario: Lucas quiere narrar la vida de Jesús y sus repercusiones a modo de una historia cuyos efectos continúan en la narración de las vivencias de los primeros cristianos; Pablo, en cambio, interactúa explícitamente con las comunidades de su tiempo. A ellas les escribe directamente, con ellas discute, son situaciones de las mismas comunidades las que él comenta y juzga, ya no citando a Jesús, como Lucas, sino con juicios personales.

Así, estos juicios personales de Pablo están marcados *desde fuera* por diversas situaciones de la realidad de esas comunidades. Pero además, es el mundo mediterráneo antiguo más amplio el que lo marca *desde dentro*. Pablo, *Saulo* en Hebreo, es hijo de la diáspora Judía (Tarso de Cilicia, cf. Hch 9,11). Y, dentro de ella, de aquella que en contexto de amenaza de su identidad busca protegerse mediante la observancia estricta

¹¹⁴ Los llamados escritos paulinos son catorce. Todos ellos, aun con distinta fuerza, se han referido históricamente a la figura histórica de Pablo de Tarso, el apóstol de los gentiles. De estos escritos, hay cierto consenso en que siete son obra auténtica suya: Rm, 1-2 Co, Ga, Flp, 1 Tes y Flm. Luego hay tres cartas que serían de una autenticidad dudosa: 2 Tes, Col y Ef. Y hay otros tres que se asumen como cartas no escritas por Pablo sino por algún discípulo de él: 1-2 Tim y Tit. Por último de Heb se duda incluso de la influencia teológica de Pablo en ella. Cf. J. FITZMYER, *Introducción a las cartas del Nuevo Testamento*, en R. BROWN, J. FITZMYER, y R. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario*, 275.

de la Ley (cf. Flp 3,5-6). Allí están sus orígenes, e influidos por ellos, se vuelve perseguidor de cristianos (cf. 1 Co 15,9; Ga 1,13; Flp 3,6). Estos últimos son relativizadores de la Ley y de la relevancia del templo (cf. Mc 2,27; Mt 8,22; Hch 6,14). Por otro lado Pablo, o *Paulus* en latín, es ciudadano romano y marcado por la cultura griega: se expresa siempre en lengua *koiné*; se reconoce heredero de griegos y bárbaros (Rm 1,14); Lucas lo sitúa conversando con epicúreos y estoicos en Atenas (Hch 17,18) y luego citando a un poeta estoico (Hch 17,28); y, como reconocen diversos comentaristas, incluso en su marco moral la influencia estoica es notoria¹¹⁵. Por lo anterior, las claves presentadas en el capítulo I ayudarán a la interpretación de sus palabras.

Ahora bien, estas claves deben ser complementadas haciendo caso a las mismas confesiones de Pablo. Este señala cómo camino a Damasco tuvo una experiencia que significó un giro en su vida y que lo hizo pasar de perseguidor de cristianos e integrista, a formar parte de la comunidad, apóstol de los paganos y universalista. Esta experiencia será muy importante para su teología.

1. Rasgos destacados de la teología de Pablo

¿Qué produjo en Pablo esos sucesos relatados por Lucas en Hch 9,1-9 que tratan de la irrupción de una luz venida del cielo, de un diálogo con el Señor, de tres días de ceguera y una imposición de manos que lo sana? Autores como Martin Heidegger y Joachim Jeremías, con distintas motivaciones, han puesto de relieve cómo desde esta experiencia se pueden reconocer los rasgos teológicos más relevantes de Pablo¹¹⁶. Teniendo presente estos estudios y otros más recientes como el de James Dunn y Joseph Fitzmyer¹¹⁷ presentamos tres rasgos que parecen especialmente relevantes para la cuestión que tratamos en este estudio.

¹¹⁵ Un breve juicio a esta literatura se encuentra en J. SPENCER, *Free from All Men: Stoic Influence in the Writings of Saint Paul*, *The Dualist: Stanford's Undergraduate Journal of Philosophy*, Vol. XI (2008).

¹¹⁶ Cf. I. CHUECAS, *Heidegger y San Pablo. La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger a la carta a los Gálatas desde una perspectiva de exégesis bíblica*, *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008), 431 – 445; J. JEREMÍAS, *Per comprendere la teología dell apostolo Paolo*, (traducción de G. Tella de J. JEREMÍAS, *Der schlüssel zur theologie des apostels Paulus*), Brescia 1973.

¹¹⁷ Cf. J. DUNN, *Paul's Theology*, en S. McNIGHT and G. OSBORNE (eds.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Michigan 2004, 326-348; J. FITZMYER, *Teología Paulina*, en R. BROWN, J. FITZMYER, y R. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario*, 1176-1225.

1.1. La gratuidad de Dios

Pablo relata lo sucedido en Damasco teológicamente: “(...) *Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo para que le anunciase entre los gentiles (...)*” (Ga 1,15-16). Se trata de una experiencia de sentirse elegido y enviado como los profetas (“*desde el seno de mi madre*”, cf. Jr 1,5) para dar un mensaje a los gentiles: el de la “revelación”=*apocalipsis* de Dios, ya no a través de la Toráh, sino en su mismo Hijo. Esta experiencia de llamado se da por pura “gracia”=*xaris*. “*Xaris*”, “*Hesed*” en hebreo, señala la benevolencia de Dios, su misericordia. No hay mérito en dicha elección. Pablo experimenta no ser digno de aquello. Es Dios el que ha irrumpido, sin buscarlo. Es Cristo quien lo ha alcanzado (cf. Flp 3,12).

Esta experiencia de la acción salvadora de Dios como algo gratuito marca su teología y la principal lucha que sostendrá Pablo con los cristianos judaizantes. La salvación no se da por el cumplimiento de tal o cual norma religiosa o social, sino por los méritos de Cristo, por la fuerza del Evangelio y por la fe en Él (Rm 1,16-17). Solo a la gracia de Dios se le pueden atribuir las grandes obras humanas (cf. 1 Co 15,1; 2 Co 4,7; Flp 4,13). Esto no quiere decir que la persona no actúe. Al contrario, debe colaborar como respuesta, pero esa misma participación de ella, es parte de la gratuidad de Dios.

¿Por qué actúa Dios así? La gracia de Dios está marcada por la inclusión, por la integración del hombre a la vida divina como hijos de Él. Esa es la búsqueda de Dios: “*todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, si compartimos sus sufrimientos, para ser también con él glorificados*” (Rm 8,14-17).

1.2. Una escatología inaugurada

Pablo se encuentra con el Resucitado, con el que había muerto. La voz de Jesús era sensible a los oídos de Pablo y de los que lo acompañaban (Hch 9,3-7). Esto trastoca todos los tiempos y hace replantearse la historia y su sentido tal como un fariseo la

concebía. Se acabó la espera. La promesa de la resurrección de los muertos ha sido realizada en Cristo.

¿Cómo comprender entonces la historia? Como un plan gratuito de Dios para salvar a la humanidad. Este plan tiene tres fases. La primera es el tiempo “*desde Adán hasta Moisés*” (Rm 5,13-14). Es el tiempo del pecado y la muerte que entró por él. Allí no hay ley, y por lo mismo, el pecado no se imputa, aunque de todas formas reina la muerte (cf. Rm 5,12-14). Este tiempo es también el de la promesa a Abraham y a su descendencia (cf. Ga 3,15-18). La segunda fase se inaugura cuando “*se añadió la Ley*” (Ga 3,19). Eso no sucede para reemplazar a la promesa, ni cumplirla, sino para que se diera a conocer el pecado (Rm 7,7), para vigilar a la humanidad y conducirla como pedagogo (Ga 3,25). El problema es que aprovechándose de la ley, el pecado sedujo al hombre y lo hizo preso de la ley, dándole muerte (Rm 7,8-11). La tercera fase, es finalmente, la de la justificación por medio de la fe en Cristo Jesús (Ga 3, 24). Se trata de la plenitud de los tiempos. Allí, “*envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos*” (Ga 4,4).

Así, el final de los tiempos ya ha llegado, y la humanidad ya está de cierta manera salvada por la fe (2 Co 6,2; Rm 8,30). Ahora esta salvación todavía no se manifiesta plenamente, solo lo hará, “*cuando Cristo entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad*” (1 Co 15,24). Pablo, espera allí una segunda “*llegada de Cristo*”=*parusía*, que aunque no sabe con certeza cuándo se dará (1 Tes 5,1), es tan inminente que incluso cabe la posibilidad de que él mismo sea testigo (1 Tes 1,9-10; 4,15-17; 1 Co 15,51-52). Esa *parusía* traerá consigo un juicio a las obras en línea con los profetas (1 Co 1,8; 2 Co 1,14; Flp 1,10). Será el día de la resurrección corporal de los creyentes (1 Co 15, 35-44), el de los cuerpos transfigurados, transformados (Flp 3, 20-21), pero también el de la pascua de toda la creación (Rm 8,24). ¿Con qué horizonte? El estar para siempre con el Señor (1 Tes 4, 17; Flp 1,21-13; 2 Co 5, 8).

¿Cómo marca esto la vida cristiana hoy? ¿Qué relación tiene todo esto con el mundo actual? La expectativa es que la *parusía* se dará pronto, pero independientemente de eso, si el mundo futuro ya está presente en Cristo Resucitado, la relevancia de los desvelos de este mundo pierden peso: “*El tiempo apremia. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, vivan como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no*

poseyesen. Los que disfrutan de este mundo, como si no lo disfrutasen. Porque la representación de este mundo pasa. Yo os quisiera libre de preocupaciones...” (1 Co 7,29-32a). No se trata de una fuga al otro mundo. Se trata, al revés, que el otro mundo, el verdadero, no el caduco, ha llegado y hay que vivir como tal. ¿Signos de esta nueva vida? La vivencia de la fe, de la esperanza y de la caridad. De estas tres, la caridad es la mayor porque es lo propio del mundo futuro que ha llegado (1 Co 13,8). La caridad es la forma de vivir escatológicamente en el presente.

1.3. La comunidad cristiana es el cuerpo de Cristo

Un tercer rasgo del pensamiento teológico de Pablo también puede ser relacionado con la experiencia cerca de Damasco. En ella, el Resucitado se identifica con los seguidores del “Camino” (la comunidad de creyentes) a los cuales el entonces Saúl persigue: “*Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues? El preguntó: ‘¿Quién eres, Señor?’ Y él: ‘Yo soy Jesús, a quien tú persigues’*” (Hch 9,5). Esta experiencia está probablemente en la base de su teología de la Iglesia como cuerpo de Cristo.

¿Qué significa esto? Primero que Cristo se identifica con cada creyente. Cada uno, a través del bautismo, vuelve a nacer a una nueva vida de pertenencia a Cristo. Pablo lo experimenta en sí mismo de tal forma que ya incluso sus acciones están movidas por Cristo: “*Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí*” (Ga 2,20). Ahora esto no sucede separadamente de un hecho mayor: entre todos los creyentes también se forma el cuerpo de Cristo y este vive en la Iglesia. Es más, Cristo se identifica con ella, con el conjunto de creyentes: “*Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno a su modo*” (1 Co 12,17). En esta nueva metáfora, cada cristiano es a su vez miembro de un cuerpo mayor y en igualdad de condiciones con los demás, al menos delante de Dios. Allí, “*todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa*” (Ga 3,28).

La comprensión de la comunidad cristiana (y cada miembro) como cuerpo de Cristo es lo que moviliza a la acción a Pablo, porque como toda realidad, tiene un carácter escatológico. O sea, por un lado, el conjunto de bautizados ya en el presente

pasan a pertenecer a Cristo por medio del Espíritu, pero, por otro lado, esto no quita que el pecado aún esté presente desfigurando el cuerpo y fragmentándolo. Además, este cuerpo de Cristo no está aún completo. La dinámica integradora de Dios sigue su curso. Por lo mismo, la tarea del apóstol es justamente anunciar a los que están lejos su salvación y edificar comunidades que sean “una en Cristo”. Así se comprende también su tarea y lo que está buscando a través de sus textos: formar una comunidad.

2. El ethos social paulino versus el dominante

Los tres rasgos de la teología paulina que hemos presentado servirán como claves para comprender la posición de Pablo respecto a ciertas situaciones de desigualdad económica.

Ahora, como se hizo con Lucas, antes de aplicar estas claves directamente a los textos, será útil reconocer cómo se sitúa Pablo delante de un nivel más amplio que el de la desigualdad económica: el de las relaciones sociales. Como lo señalamos también en aquel capítulo, por ser una mirada marcada por lo teológico, suponemos que tiene un carácter normativo y deriva en un *ethos* social: un modo con el que invita a mirar el mundo y actuar en él. ¿Cómo enjuicia entonces Pablo las relaciones sociales que predominaban en su tiempo?

2.1. El juicio paulino a las relaciones sociales de su época

Las relaciones sociales que predominan en el mundo en el que nace, crece y despliega su misión Pablo las describimos en el capítulo I, siguiendo la literatura especializada, como relaciones jerárquicas de patronazgo donde el bien dominante es el honor. No se trata de que no existan relaciones más igualitarias, especialmente entre amigos y hermanos, como vimos. Tampoco que no existan relaciones puramente mercantiles, donde no haya más interés que lo económico. Pero si hubiese un tipo de relación que predomina es este tipo de relaciones marcadas por el deseo de ganar o conservar una posición delante de otro en la escala de dignidades sociales.

Ciertos estudios sobre Pablo han visto en él un juicio ambivalente respecto a este contexto de relaciones y desigualdades. Gerd Theissen en particular¹¹⁸, basándose a su vez en la descripción de Troeltsh de la ética paulina¹¹⁹, afirma que su respuesta podría denominarse de un “amor patriarcalista”. ¿En qué consiste? En palabras del autor: “Este amor-patriarcalista asume las diferencias sociales como algo dado, mejorándolas a través de la obligación del respeto y del amor, una obligación impuesta sobre aquellos que son socialmente más fuertes. A los débiles se les pide la subordinación, la fidelidad y la estima”¹²⁰. En otras palabras, Pablo: rechazaría el aprovechamiento de unos por otros; promovería que el intercambio sea a favor del “débil” (en particular, mujeres y esclavos); pero mantendría la jerarquía social, la cual, es más, debería ser también respetada por el “débil”. Tanto Theissen como los autores que apoyan esta tesis¹²¹, se basan especialmente en las Cartas a los Efesios (Ef 5,21-69), a los Colosenses (Col 3,18-4,1) y a Timoteo (1 Tim 2,9-15; 6,1-2). La igualdad proclamada por Pablo por ejemplo en Ga 3,28, no sería más que una cierta igualdad religiosa pero que no buscaría cambiar jerarquías sociales. Es más, no se trataría solo de una cierta tolerancia frente a estas, sino que en ciertos casos, como en la relación mujer-hombre, se terminaría legitimando religiosamente esas diferencias.

Este diagnóstico del *ethos* paulino ha sido fuertemente confrontado con posterioridad básicamente por dos razones. La primera la aportan autores como Fiorenza y Engerg-Petersen quienes interpretan los textos paulinos supuestamente “legitimadores de la jerarquía” como productos de las necesidades sociológicas y pragmáticas de su tiempo. Por lo mismo, según estos autores, no se podría decir que en esos textos se manifieste el núcleo del *ethos* paulino¹²². La otra razón es la que dan autores como Mitchel y luego Horrell. Ellos, además de coincidir con la razón dada anteriormente, juzgan que la interpretación del *ethos* paulino como un “amor patriarcalista” minusvalora el potencial transformador de la nueva escala de honores que

¹¹⁸ G. THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity*, ed. y traducido por J. Schültz, Edinburgh 1982.

¹¹⁹ Cf. E. TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York 1931.

¹²⁰ G. THEISSEN, *The Social Setting*, 107. La traducción es elaboración propia.

¹²¹ Esta misma tesis es respaldada por Mc Donald y Kidd. Cf. M. McDONALD, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge 1988; R. KIDD, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A "Bourgeois" Form of Early Christianity?*, Georgia 1990.

¹²² Cf. E. S. FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London 1983; T. ENGERG-PETERSEN, *The Gospel and Social Practice according to 1 Corinthians*, NTS 33 (1987) 557-584.

propone Pablo por ejemplo en 1 Co 1,26-30, especialmente en un contexto donde el honor es un bien tan determinante¹²³:

“¡Mirad hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios a los débiles del mundo, para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios”.

Todos estos autores además apuestan, como muchos de los estudiosos de Pablo¹²⁴, y por varios motivos estilísticos y teológicos, que Ef, Col y 1 Tim, de donde provienen los textos más “patriarcalistas”, no son cartas de Pablo sino escritos posteriores de discípulos.

Pablo, en cambio, plantearía una verdadera *reversión* del estatus, en línea con la experiencia de gratuidad a la cual hicimos referencia, y dónde, como veremos, él se pone como modelo. Esta lógica se confronta con la lógica del estatus dominante y tiene una aplicación radical en las relaciones sociales, con el potencial de destruir las diferencias socioeconómicas.

2.2. *El ethos social paulino y sus repercusiones*

David Horrel, en *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, hace un estudio del *ethos* social de Pablo manifestado sobre todo en su correspondencia con la comunidad de Corinto¹²⁵¹²⁶. Esta comunidad sería diversa no solo desde el punto de

¹²³ Cf. M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen 1991; D. HORREL, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*, Edimburg 1996.

¹²⁴ Cf. H. CONZELMANN, *Epístola a los Efesios y Epístola a los Colosenses* en H. CONZELMANN y G. FRIEDRICH, *Epístolas de la cautividad*, Madrid 1972, 11-15.175-179; M. P. HORGAN, *Carta a los Colosenses*, en R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario*, 429-431; P. J. KOBELSKI, *Carta a los Efesios*, en IBÍDEM, 439-442; R. A. WILD, *Las cartas pastorales*, en IBÍDEM, 450-452.

¹²⁵ Horrel utiliza la *teoría de la estructuración* de Giddens señalada en el capítulo I para analizar la influencia del mundo dominante y la experiencia personal en los textos de Pablo. Esta visión ha influido en la opción por utilizar esta teoría en el trabajo presente al menos como marco general de interpretación.

¹²⁶ Aunque el canon recoge dos cartas de Pablo a los corintios (1 Co y 2 Co) la mayoría de los comentaristas señalan que hay dos cartas no recolectadas y 2 Co sería una recopilación de dos cartas. El itinerario de la relación de Pablo con Corinto sería el siguiente: El año 51 d.C. Pablo se instala más de un año en Corinto formando la comunidad cristiana; al menos tres años después Pablo empieza a recibir información sobre problemas en Corinto y les escribe una carta previa a 1 Co que esta misma hace referencia (Cf. 1 Co 5,9. 16,1); posteriormente, Pablo escribe 1 Co respondiendo preguntas y ahondando en acusaciones; la carta no es bien recibida, sus relaciones empeoran y Pablo visita nuevamente Corinto

vista religioso (con judíos y gentiles) sino también socioeconómicamente¹²⁷. Aunque no es precisa la proporción de los diversos grupos, sí se puede decir que mientras había una porción de gente con poder y riquezas (cf. 1 Co 1,16; 6,1; 16,17) y la comunidad como un todo era próspera (cf. 2 Co 8,14), la mayoría era gente sin reputación (1 Co 1,26), debía de haber algunos esclavos (cf. 1 Co 7,21), y, de cualquier forma, se daban desigualdades socioeconómicas importantes al interior de la comunidad (cf. 1 Co 11,22). Estas últimas desigualdades, o al menos cómo se vivían, serían una de las causas de las fuertes tensiones en la comunidad donde las luchas de poder eran notorias (cf. 1 Co 1-4; 3,3-4).

¿Cómo reacciona Pablo ante estas tensiones sociales? El apóstol ataca a la comunidad porque se comporta “como la gente común” (cf. 1 Co 3,3). Las divisiones tienen que ver para Pablo, con una cuestión honda según Horrel: “su sabiduría mundana”¹²⁸. Y es aquí donde se aclara la cuestión del *ethos* paulino. En particular entre 1 Co 1,20 y 4,20 se confrontan dos modos de situarse en la vida: según la *sabiduría del mundo* y según la *sabiduría de Dios*. La *sabiduría del mundo*, es la de la auto-estima y la de las pretensiones de conocimiento exageradas (cf. 1 Co 1,20; 3,18-19); la de la denigración de otros y creerse superior (cf. 1 Co 4,6-7). Frente a esta sabiduría del mundo, está la *sabiduría de la cruz* que es utilizada por Dios para entontecer a los sabios de este mundo (1 Co 1,20): es la de un Dios que escoge a los necios, a los débiles, a lo plebeyo y despreciable (1 Co 1,27-28), para que “ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios” (1 Co 1,29).

¿Qué queda para el cristiano, según Pablo? “*El que se gloríe, gloríese en el Señor*” (1 Co 1,31; 2 Co 10,17), como él y los apóstoles. En efecto, el mismo Pablo se pone como ejemplo: su propia predicación está caracterizada por la debilidad, la timidez y el miedo, no apoyándose más que en el Espíritu (1 Co 2,1-5); junto con los apóstoles, Pablo ha sido asignado al “último lugar”, como “condenado a muerte”, puesto “a modo de espectáculo”, “locos a causa de Cristo”, “débil”, “pasando hambre, sed, desnudez”,

pero resulta una “visita triste” (Cf. 2 Co 2,1); a partir de ahí Pablo escribe una tercera y desconocida carta “con muchas lágrimas” (Cf. 2 Co 2,3-4.9; 8,12; 10,1.9); un año después de 1 Co Pablo escribiría una cuarta carta que correspondería a los caps. 1-9 de 2 Co donde celebra la reconciliación con la comunidad, pero tiempo después, probablemente a propósito de un nuevo conflicto en torno a su figura, Pablo escribe con furia y sarcasmo una quinta carta correspondiente a los caps. 10-13 de 2 Co; el último hito registrado de la relación de Pablo con Corinto corresponde a una tercera visita el año 57. Ver el itinerario y discusión en J. FITZMYER, *Pablo*, en R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario*, 1101-1108 y J. MURPHY-O’CONNOR, *Segunda carta a los Corintios*, en IBÍDEM, 340-341.

¹²⁷ Cf. D. HORREL, *The Social Ethos*, 91-101.

¹²⁸ Cf. IBÍDEM, 131-137.

“abofeteados”, “como la basura del mundo y el desecho de todos” (1 Co 4, 6-13); él trabaja con sus propias manos fatigándose, como alguien de condición social inferior y que rechaza el apoyo económico de la comunidad para no crear impedimentos al evangelio (cf. 1 Co 4,12; 9,6; 2 Co 11); se hace débil con los débiles para ganar a los débiles (1 Co 9,22); y se abaja a sí mismo para ensalzar a los otros (1 Co 11,7).

Para Horrel, su ejemplo personifica el *ethos* y, de hecho, es justamente ese el motivo del conflicto suyo con la comunidad de Corinto. Esto se confirma en 2 Co 10-13. Pablo tiene que justificar “su debilidad” (2 Co 10) y el porqué rechazó, entre otras cosas, el apoyo económico de la comunidad y en cambio sí aceptó la de los macedonios (2 Co 11; Flp 4,10-20), esto último un verdadero insulto en aquél mundo¹²⁹. Para los poderosos de la comunidad, el estilo de Pablo debió ser especialmente contestatario a sus propias posiciones. Es más, lejos de lo que se ha sugerido de que los débiles deben estar subordinados a los fuertes, las implicaciones de estas cartas son que el fuerte debe hacerse como esclavo, a fin de ganar a los débiles. Estos últimos tienen privilegio sobre los primeros: “La ética social que transmite el estilo de Pablo de liderazgo es un radical reto a los propios dirigentes que, lejos de seguir una regla benevolente desde arriba, los empuja a hacerse esclavos de aquellos más débiles”¹³⁰.

Ahora bien, ¿esta igualdad religiosa y reversión del estatus en qué medida toca las relaciones sociales más allá de la vida interior de la comunidad? ¿Hasta dónde llega Pablo?

Para Horrel, la dura crítica de Pablo a los litigios entre creyentes en tribunales civiles (cf. 1 Co 6,1-8), ocasión de ejercer el mayor estatus social de unos en detrimento de otros, y la relativización de los derechos de los “fuertes” respecto a comer carne sacrificada a los ídolos (1 Co 8,1-11), son dos ejemplos de cómo las implicaciones de su nuevo *ethos* no se reducían a la vida al interior de la comunidad cristiana sino que repercutía en otras esferas. Ahora, su fuerte juicio a las desigualdades de comidas en la cena del Señor pero cierta tolerancia más allá de ella (1 Co 11,17-34) que igualmente analizaremos, es también un signo de que Pablo está concentrado en la comunidad y no en un cambio de estructuras sociales. Esto tiene que ver probablemente con su mirada de que “*el tiempo apremia*” (1 Co 7,29)” y “*la representación de este mundo pasa*” (1 Co 7,31), pero también con que la “sabiduría de la cruz muestra que Dios está actuando

¹²⁹ Cf. R. MACMULLEN, (*nota en cap. I*), 106-107.

¹³⁰ D. HORREL, *The Social Ethos*, 216. La traducción es elaboración propia.

contra los jefes de este mundo y que la obra renovadora del Espíritu está por verse (1 Co 1,18-2,6)”¹³¹.

¿Qué se dice, por otro lado, respecto a la actitud que Pablo propone a los “débiles”? ¿Lo que corresponde es la sumisión? Allí Horrel analiza tres secciones: la apelación a que cada uno permanezca en la condición en la que lo ha llamado Dios, incluyendo un posible llamado a los esclavos a lo mismo en 1 Co 7; el llamado a las mujeres en 1 Co 11,2-16; 14, 34 y sus repercusiones en 1 Tim 2, 11-14; y el orden del cuerpo en 1 Co 11-12. En ninguna de ellas encuentra una propuesta de sumisión por parte del mismo Pablo. El llamado de fondo a los esclavos no es a la sumisión sino, al saberse dignos, “*¡Habéis sido bien comprados! No os hagáis esclavos de los hombres*” (1 Co 7,23), y el autor apuesta por la interpretación de que, más aun, el esclavo debe aprovechar la ocasión de ser libre (1 Co 7, 21)¹³². Respecto al llamado a las mujeres, Horrel postula que ni en 1 Co 7 ni en 1 Co 11,2-16 donde se establece una analogía entre Cristo-cabeza del hombre y hombre-cabeza de la mujer, Pablo postula una subordinación. Es más, 1 Co 11,11-12 expresa un juicio igualitario que puede buscar corregir cualquier mala interpretación: “*Por lo demás, ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer, en el Señor. Porque si la mujer procede del varón, el varón, a su vez, nace mediante la mujer, y todo proviene de Dios*”. El único lugar donde sí se plantearía una subordinación explícita es en 1 Co 14,34ss donde se exige silencio y sumisión de la mujer en la asamblea, pero como muchos estudios, lo asume como una interpolación posterior¹³³. Por último, respecto a la analogía del cuerpo y el orden en él para representar la comunidad cristiana (1 Co 12-14), Horrel, juzga que esto no busca legitimar una subordinación sino la diversidad de los miembros. Al contrario si hubiese una legitimación teológica es respecto a un nuevo estatus en agudo contraste a la jerarquía del mundo. En este nuevo estatus es Dios quien regala carismas y allí el amor es el máximo don. Ahora, sí es posible que en esta nueva jerarquía de carismas, al igual que para el caso de la mujer, exista un potencial desarrollo de la idea de la subordinación, como se comprueba en la eventual interpolación (1 Co 14,34ss) y en cartas probablemente deuteropaulinas como Ef, Col, 1 Tim y 1 Cl.

¹³¹ IBÍDEM, 155. La traducción es elaboración propia.

¹³² Cf. IBÍDEM, 166-167.

¹³³ Esta de hecho se contradice con 1 Co 11,5 donde explícitamente apoya la oración y la profecía de la mujer. Otros estudios asumen que el texto es paulino y tienden a interpretarlo como un control de Pablo a lo que él interpreta como excesos en el modo de participación de las mujeres en las asambleas de Corinto. Cf. E. ESTEVEZ, *El poder de significar de las mujeres en la comunidad de Pablo*, en C. BERNABÉ (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Estella (Navarra) 2007, 49-90.

Más allá de los análisis específicos de Horrel sobre estos textos y la extensa literatura con distintas conclusiones respecto a ellos, a partir de la misma teología paulina parece razonable asumir que el *ethos* social de Pablo rechaza la escala del estatus dominante, la revierte, situando a los últimos como los primeros, y empuja a la persona a situarse como aquel que todo lo recibe de Dios en igualdad de dignidad con los demás, al menos desde el Bautismo. En las mismas palabras de Pablo, “(...) *Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu*” (1 Co 12,13). Esta igualdad radical, tal como la proclamada en Ga 3,8 conforma un nuevo *ethos* que no excluye la necesidad de un cambio en las relaciones sociales más allá de la vida interna de la comunidad. Ahora, parece claro que esta última es el área prioritaria. Él está formando comunidades, ese es su mayor interés, y no parece tener una especial preocupación por revertir las estructuras sociales. Estas últimas, en línea con su visión del tiempo y del mundo, las reconoce como caducas. De todas formas, así como su *ethos* tiene el potencial de destruir las jerarquías de este mundo, ciertos juicios tienen también un potencial legitimador de estas.

3. Las intolerancias a la desigualdad económica

Ahora bien, llegando al tema más específico de este estudio, nos preguntamos ya acerca de la desigualdad económica en Pablo. ¿Expresa él un juicio respecto a ella o a una situación de desigualdad que le parezca intolerable? ¿Cómo comprender estos eventuales juicios desde las claves socioeconómicas de su época y la teología y *ethos* paulino?

Es cierto que el apóstol está principalmente preocupado por formar comunidades que anuncien a Cristo en las primeras décadas después de su muerte y con la esperanza que Él vuelva pronto para recrearlo todo. Pero en este contexto, hemos visto también cómo hay una reversión del estatus, de la jerarquía y desigualdades sociales entre las personas, donde los poderosos y sabios de este mundo quedan menospreciados y los necios, débiles y despreciados son ensalzados. Es en el interior de la comunidad el lugar en que esa reversión principalmente se da, aunque toca también dimensiones de la vida social del cristiano. Por otro lado, las comunidades que está formando son comunidades

escatológicas, que son ya, y debiesen ser más aun, expresión del cuerpo de Cristo, una unidad en la diversidad donde prime el amor y la donación.

Dentro de este contexto encontramos tres situaciones de desigualdad económica que son juzgadas por Pablo y que analizaremos a continuación: las relatadas al interior de la “cena del Señor” en la comunidad de Corinto; la que existe entre las comunidades de Corinto y Jerusalén; y la asociada a la esclavitud de Onésimo. ¿Qué es lo que le preocupa a Pablo? ¿Qué es lo inaceptable?

3.1. Las desigualdades en la cena del Señor (1 Co 11,17-34)

a) El relato

El texto que analizamos forma parte de una sección de la carta de Pablo a los corintios que trata sobre la buena conducta en las asambleas de la comunidad (1 Co 11,2-14,40). Se encuentra entre el recuerdo de la prescripción del uso del velo para la mujer (11,2-16), y una reflexión teológica acerca de los distintos carismas dentro de la comunidad con el símil del cuerpo como reflejo de unidad en la diversidad (12,1-14,40). En esas asambleas se celebraba la “cena del Señor” en el marco de una comida fraternal.

¿Cuál es el juicio de Pablo respecto a estas reuniones de los corintios?

17 Al dar estas disposiciones, no os alabo, porque vuestras reuniones son más para mal que para bien. 18 Pues, ante todo, oigo que, al reuniros en la asamblea, hay entre vosotros divisiones, y lo creo en parte. 19 Desde luego, tiene que haber entre vosotros disensiones, para que se ponga de manifiesto quiénes son los auténticos entre vosotros. 20 Cuando os reunís, pues, en común, eso no es comer la cena del Señor; 21 porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga. 22 ¿No tenéis casas para comer y beber? ¿O es que despreciáis a la iglesia de Dios y avergonzáis a los que no tienen? ¿Qué voy a deciros? ¿Alabaros? ¡En eso no os alabo!

El juicio de Pablo continúa con el recuerdo de la última cena de Jesús con sus apóstoles. Lo que se busca en la cena del Señor es hacer memoria de ella.

23 Porque yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan, 24 dando gracias, lo partió y dijo: “Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía”. 25 Asimismo tomó el cáliz después de cenar, diciendo; “Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía”. 26 Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga. 27 Por tanto, quien coma el

pan o beba el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. 28 Examínese, pues, cada cual, y coma así el pan y beba el cáliz. Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condena. 30 Por eso hay entre vosotros muchos enfermos y muchos achacosos, y mueren no pocos. 31 Si nos juzgásemos a nosotros mismos, no seríamos castigados. 32 Mas, al ser castigados, somos corregidos por el Señor, para que no seamos condenados con el mundo.

La reconvencción de Pablo concluye insistiendo en lo que tiene que ver con el comer juntos, una recomendación práctica, y el mensaje de que la instrucción continuará.

33 Así pues, hermanos míos, cuando os reunáis para la cena, esperaos unos a otros. 34 Si alguno tiene hambre, que coma en casa, a fin de que no os reunáis para castigo vuestro. Lo demás lo dispondré cuando vaya.

b) Interpretación

¿Cómo ayudan las claves presentadas en este estudio para comprender este texto?

Una clave recurrente ha sido el comprender el mundo antiguo como un mundo donde el honor es algo especialmente cuidado. El estatus que deriva de allí se juega en el campo de las relaciones sociales: en el cumplimiento de las normas y en la reproducción de estas a través de una jerarquía de tratos. La amistad, por ejemplo, lo normal es que se dé entre pares. “Mezclarse” con una persona de peor estatus (sea originada por su pecado público, o su pobreza), comer con él, compartir la misma mesa, supone una amenaza a la propia posición social. El temor a ser “confundido” con uno de ellos opera en la práctica¹³⁴.

En este marco, Theissen, en su investigación citada anteriormente, recoge evidencia sobre escritos antiguos, romanos en particular, que describen cómo, en los banquetes que se celebraban, la cantidad y la calidad de la comida dependía, en buena parte, del estatus de la persona y de sus relaciones con el anfitrión¹³⁵. Cita a Juvenal, Marcial y Plinio. En particular este último describe una comida de un hombre con sus amigos donde estos están clasificados en orden desde los más selectos a los más

¹³⁴ Como lo vimos en el caso del encuentro de Jesús con Zaqueo, no es extraño pensar que al sentarse Jesús a la mesa de los pecadores, él pone en riesgo, entre otras cosas, su reputación.

¹³⁵ G. THEISSEN, *The Social Setting*, 152-159.

comunes¹³⁶. Diferentes cantidades de vino, diferentes comidas, los puestos asignados en la mesa, todo está jerarquizado según grado de amistad y estatus. Si bien la mayoría de estos autores, desde distintas posiciones y en distintos tonos, critican estas prácticas, sus mismas descripciones recogen una práctica que parece ser muy extendida¹³⁷.

Así, no es raro que en la comunidad de Corinto, en el contexto de una cena donde participaban personas de diversos estatus socioeconómicos, incluyendo probablemente esclavos, se produjesen no solo diferencias en las cantidades de comida sino de tipos de ella y eso es a lo que se hace referencia en el v.21. Y, más aun, no es extraño que esto no se viese como algo rechazable, incluso, la sola acogida en la casa a personas de otro estatus podía experimentarse como una condescendencia hacia ellos.

Otros autores ponen más atención en el hecho del momento temporal de las comidas de unos y otros. Pablo hace alusión a ello en el v.33 con lo que se ha traducido como “esperaos”= *ekdexesthe*. Lampe¹³⁸, en particular, interpreta este deber de la “espera” en sentido exclusivamente temporal. Así el asunto era que unos llegaban antes y tenían tiempo para comer y beber más y otros después. Igual la división sería entre ricos y pobres. Estos últimos, eran los dependientes y esclavos que tendrían menos control de su tiempo.

¿Cómo contrastaría esto que sucedía con la visión de Pablo? Lo que Pablo había establecido en su misión en Corinto con anterioridad (1 Co 11,2), no es una comida más, es la “cena del Señor” (v.20). Es eso lo que se recuerda en particular entre los vv.23-27. De la “última cena” de Jesús se quiere hacer memoria y ella quiere ser anuncio de la muerte y entrega de Jesús (v.26). Esto está en plena sintonía con la propia experiencia de Pablo, descrita en la sección 1.3, de reconocimiento de que en la Iglesia, y la comunidad en particular, vive Cristo Resucitado. La comunidad expresa, anuncia, nuevamente las acciones de Jesús. Por lo mismo, celebrar “*indignamente*” (v. 27), supone que lo que se expresa no dice lo que se quiere comunicar, es más, en el caso de la cena, lo contradice y resulta un desprecio tanto a la Iglesia de Dios (v.22), como al mismo Cristo. En vez de anunciar su entrega, el que participa de esta forma se hace “*reo del cuerpo y la sangre del Señor*” (v.27), o sea se une a los que le dieron muerte a Jesús,

¹³⁶ Cf. PLINIO EL JOVEN, *Cartas*, Libro II, Epístola 6, Madrid 2005, 115-116.

¹³⁷ Plinio, por ejemplo, en la epístola anteriormente citada, rechaza esa jerarquización y apuesta por la igualdad en la mesa, incluso con libertos, pero deja entrever lo minoritaria, y hasta extravagante, que puede llegar a ser vista su propia opinión.

¹³⁸ P. LAMPE, *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis* (1 Kor 11, 17-34), *ZNW8* (1991) 183-213.

y “*come y bebe su propia condena*” (v.29). La cena es así, motivo también de juicio y eventual condena.

Ahora bien, ¿qué es lo que distancia la cena del Señor de la cena de los corintios? Desde las claves del *ethos* social paulino que se deriva de su teología, las palabras de Pablo, pueden ser interpretadas como un rechazo a que las lógicas del mundo, de las divisiones entre ricos y “los que no tienen”= *me exontas* (v. 22b), y de la falta de comunión, se repliquen en la comunidad cristiana, más aun en una celebración que quiere reflejar la unión de la comunidad en un solo cuerpo: “*Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan*” (1 Co 10,17). La cena del Señor es el lugar donde por excelencia se promulga la unidad e igualdad de todos en Cristo, donde “*ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús*” (Ga 3,28).

Así, el texto es una confirmación de que la vida interna de la comunidad, en especial sus celebraciones, debían reflejar la nueva igualdad que supone la reversión del estatus dominante tal como se proclama en 1 Co 1,17-31.

¿Y qué sucede más allá de estas asambleas? Theissen interpreta la última recomendación de Pablo de comer en sus casas antes si se tiene hambre (v.34) como una confirmación de la tesis del *ethos* paulino como uno caracterizado por el “amor patriarcalista”¹³⁹. Lo que le interesaría a Pablo sería una igualdad al interior de la vida comunitaria de la Iglesia, pero no más allá de ella. Horrel, por su parte, cree que Theissen va muy lejos en su interpretación¹⁴⁰. Sobre todo porque no se puede concluir que Pablo esté legitimando esas diferencias fuera de la comunidad. A lo más podría evidenciar que su mayor preocupación aquí es asegurar la igualdad en la cena comunitaria. Nada más.

c) La desigualdad económica intolerable en la cena del Señor

Pablo es duro con los corintios y lo es particularmente en el juicio a su celebración de la cena del Señor. La desigualdad de tipos y cantidades de comida allí es intolerable. Ahora, como hemos visto, lo es fundamentalmente por una cosa: por lo que representa, o, mejor dicho, por lo que *no* representa. La comunidad de Corinto no representa una comunidad de hermanos donde juntos, unidos, forman el cuerpo de

¹³⁹ Cf. G. THEISSEN, *The Social Setting*, 163-164.

¹⁴⁰ Cf. D. HORREL, *The Social Ethos*, 154.

Cristo y recrean y anuncian su donación eucarística. La celebración desigual no representa eso y, es más, al celebrar como si lo representara, terminan denigrando lo que quieren alabar. Es una ofensa a Dios: una hipocresía. Las comidas que celebran reproducen las lógicas del estatus del honor del mundo y sus jerarquías socioeconómicas. Estas, además de ofender, no hacen más que mantener o acrecentar las divisiones, haciendo imposible la idea misma de comunidad cristiana.

Dicho de otro modo, la desigualdad económica que se manifiesta como inaceptable en este pasaje es aquella que destruye la comunidad, que no la hace viable, al menos en su sentido más hondo: como una común-unidad de sentido, de intereses y de afecto. Más exigente aun, como una comunidad de hermanos igualmente dignos (con igual honor, que finalmente es dado por Dios), unidos por el amor y la donación.

El énfasis así, no está puesto en el origen de estas desigualdades, que de hecho no se menciona, ni tampoco en la medida de esta, más allá del contraste hambre/embriaguez que se describe en el contexto de fiesta. El énfasis está puesto en lo que esta desigualdad impide que se manifieste, o, en la otra cara de la moneda, lo que expresa y a la vez se re-genera como consecuencia: la división, la desunión, la rivalidad. La desigualdad de celebraciones es una expresión de la “sabiduría del mundo”, que es a su vez la raíz de las luchas comunitarias. Estas últimas, no son teológicas o doctrinales sino fundamentalmente luchas de poder.

Se ahondará más en esta última cuestión al analizar el siguiente texto seleccionado.

3.2. *Desigualdad entre comunidades (2 Co 8-9,15)*

a) El relato

Como se ha dicho en una nota previa, 2 Co estaría conformada por dos cartas. La primera de ellas, correspondiente a 1-9, de un tono más reconciliador, se podría dividir a su vez en cuatro partes: una justificación a la cancelación de su visita a Corinto (1,12-2,13); una reflexión sobre el auténtico apostolado (2,14-6,10); una referencia al estado de su relación (6,11-7,16); y por último, una animación a la colecta para los pobres de Jerusalén (8,1-9,15)¹⁴¹. Nos detenemos en esta última sección.

¹⁴¹ Seguimos el esquema de J. MURPHY-O'CONNOR, *Segunda Carta*, 341-342.

Pablo comienza el relato mostrando la generosidad de las iglesias más pobres de Macedonia (tesalonicenses y filipenses) como ejemplo para animarlos a realizar una donación más comprometida en favor de los “santos” (cristianos de Jerusalén) (8,1-5). Esta última donación había sido acordada en el concilio de Jerusalén (cf. Ga 2,10) y Pablo ya había hecho referencias prácticas a ella en 1 Co 16,1-4.

A continuación se dirige la exhortación más directa a la comunidad.

7 Y del mismo modo que sobresalís en todo: en fe, en palabra, en ciencia, en todo interés y en la caridad que os hemos comunicado, sobresalid también en esta generosidad. 8 No es una orden; solo quiero, mediante el interés por los demás, probar la sinceridad de vuestra caridad. 9 Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de enriqueceros con su pobreza. 10 Os doy un consejo sobre el particular que va con vosotros: ya que desde el año pasado habéis sido los primeros no solo en hacer colecta, sino también en tomar la iniciativa, 11 ahora llevadla también a cabo, de forma que a vuestra prontitud en la iniciativa corresponda la realización conforme a vuestras posibilidades. 12 Pues cuando hay buena voluntad, es bien acogida por lo que se tiene, no por lo que no se tiene. 13 No se trata de que paséis apuros para que otros tengan abundancia, sino de procurar la igualdad. 14 Al presente, vuestra abundancia remedia su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar también vuestra necesidad y reine la igualdad, 15 como dice la Escritura: El que mucho recogió, no tuvo de más; y el que poco, no tuvo de menos.

En seguida de este “consejo” pasa a la concreción práctica a través del aviso del envío de Tito y dos delegados para la organización de la colecta (8,16-9,5). Prima en estos versículos el elogio de los representantes (por su amor a Corinto y su corrección) y el cuidado de Pablo en que la comunidad de Corinto no sienta que su carta es un reproche.

La sección termina con una meditación sobre los beneficios que resultarán de la colecta (9,6-15). Estos se sumarán a los expresados en 8,8-10.14 y 9,3-5.

b) Interpretación

¿Cómo interpretar esta sección de 2 Co? En particular, ¿qué es lo que preocupa a Pablo en relación a la colecta de la comunidad de Corinto para los cristianos de Jerusalén?

En este caso, antes de aplicar las claves de interpretación seleccionadas en este estudio, se requiere ahondar en dos cuestiones relativas a la historia de este texto.

La primera se refiere a la historia de esta colecta. Como hemos señalado anteriormente, esta había sido decidida en el llamado concilio de Jerusalén¹⁴². Esta asamblea reunió a representantes de la Iglesia de Jerusalén y Antioquía para tratar la cuestión de si los gentiles convertidos estaban o no obligados a circuncidarse (cf. Hch 15). El resultado fue favorable a la liberación de esa obligación y Pablo lo experimentó como un respaldo a su misión y al evangelio que proclama entre los gentiles (cf. Ga 2,1-10). Como él señala: *“nada nuevo me impusieron”* (Ga 2,6b). Lo único que le pidieron fue *“(…) que nos acordáramos de los pobres, cosa que he procurado cumplir”* (Ga 2,10). El “recuerdo” implica una colaboración de las comunidades paulinas en el sostenimiento económico de los cristianos pobres=*ptojos* de entre los santos de Jerusalén (cf. Rm 15,26). Por tanto, la primera función de la colecta, al menos la explicitada en la petición a Pablo es la función del sostenimiento de los pobres tal y como los mismos cristianos de Jerusalén lo estaban intentando hacer (cf. Hch 4,34).

La segunda cuestión histórica se refiere al contexto en el que Pablo está queriendo animar a la comunidad de Corinto a realizar la colecta. Esta se da en medio de un intento de Pablo de conciliación luego de su dura carta (1 Co), su “visita triste” a la comunidad (cf. 2 Co 2,1), y su “carta de las lágrimas” (cf. 2 Co 2,3-4.9; 8,12; 10,1.9) de la cual no se tiene registro. Uno de los principales conflictos con la comunidad, como vimos en la sección sobre el *ethos* social paulino, ha sido probablemente el del poder económico y social y su propia autoridad. Pablo no solo ha rechazado el comportamiento del grupo más poderoso sino que se ha situado como un “débil” que rechaza el apoyo económico. Así, a la hora de pedir nuevamente colaboración para la colecta (cf. 1 Co 16,2) es cuidadoso en tres cosas: no aparecer imponiendo algo (“no es una orden” dice en 8,8, sino un “consejo” 8,10); exalta a los delegados como hombres de los cuales es impensable una incorrección (8,16.20.22) y que tienen mucho amor y confianza en la comunidad (8,22); y por último, elogia (con cierto fingimiento) a la misma comunidad de Corinto (8,7; 9,1-5) y los anima en ese sentido a no decepcionar: *“Mostrad, pues, ante la faz de las iglesias, vuestra caridad y la verdad de nuestro orgullo respecto de vosotros”* (8,24); *“No vayan los macedonios conmigo y os*

¹⁴² Mientras algunos fechan este concilio el año 49 d.C otros lo fechan dos años después. Cf. J. MURPHY-O’CONNORS, *Primera carta a los Corintios*, en *IBÍDEM*, 338.

encuentren sin prepararos, y nuestra gran confianza se torne en confusión nuestra, por no decir vuestra” (9,4)¹⁴³.

Reconociendo entonces la historia de esta colecta y la posición de Pablo que hace que su lenguaje se vuelva especialmente moderado, ¿qué es lo que está detrás de la preocupación de Pablo? ¿Cómo nos pueden ayudar las claves de interpretación del mundo antiguo y la teología paulina?

En la sección sobre la teología paulina señalábamos cómo la principal preocupación de Pablo está en la formación de comunidades. Hacer que ellas reflejen lo que son: el cuerpo de Cristo. Por lo mismo, aun cuando la colecta tenga una función social respecto a los pobres (y otras más como veremos), esta no deja de ser una oportunidad de Pablo para formar a la comunidad en particular en lo referido a la generosidad y la justicia de Dios respecto a los bienes. ¿Cuáles son los mensajes que da Pablo en esta línea? Primero, reivindica la justicia retributiva de Dios de la sabiduría clásica: *“el que siembra con mezquindad, cosechará con mezquindad, el que siembra en abundancia, cosechará también con abundancia”* (9,6). Se trata de una cita de Prov 11,24-25. En segundo lugar, complementando lo anterior, pone atención en que la generosidad no puede nacer de la presión sino de la libertad porque *“Dios ama al que da con alegría”* (9,7), lo que también es cita de Proverbios (Prov 22,8a). En tercer lugar, junto con aceptar el ideal griego de la autarquía económica como sinónimo de que las necesidades estén cubiertas (*“teniendo, siempre y en todo, lo necesario=autarkeia”* 9,8a), anima a reconocer que Dios es la fuente de la riqueza (9,8a; 9,10) y que él se encarga de que haya de todo esto a fin de que *“tengáis aun sobrante para toda obra buena (...)”* (9,8b). Lo que sobra tiene un fin: las obras buenas. Con ellas se colabora con Dios en su justicia. Él es el que: *“repartió, dio a los pobres; su justicia permanece eternamente”* (9,9 citando a Sal 112,9). Y por último, esa generosidad, llegada a destino terminará siendo referida a Dios a modo de acción de gracias (9,11-12), dándole gloria a

¹⁴³ La amabilidad desaparecerá en la quinta carta a los corintios (2 Co 10-13) y lo que primará es la indignación. Luego de 2 Co 1-9 resurgirán en la comunidad cuestionamientos a su figura. A pesar de su esfuerzo, la carta no ha sido bien acogida. Lo acusan de que sus cartas son “severas y fuertes” (Cf 10,10). Lo acusan también de ambición y su autoridad está seriamente cuestionada y se debe defender (2 Co 11). ¿Qué sucedió? El comentarista Victor Furnish plantea la importancia, por un lado, de que la Comunidad de Corinto se haya enterado de la diferencia que hizo Pablo con los macedonios (aceptando su apoyo económico cuando había rechazado el de los corintios) y, por otro lado, la sospecha de que él podría aprovecharse del dinero de Corinto para sus propios fines. De hecho de esto último se estaría defendiendo Pablo en 2 Co 12-14-18. Cf. V. P. FURNISH, *II Corinthians* (The Anchor Bible 32A), New York 1984.

Él: *“Experimentando el valor de este servicio glorificarán a Dios por vuestra obediencia y la confesión de fe en el Evangelio de Cristo y por la generosidad de vuestra comunión con ellos y con todos”* (9,13).

Así, los argumentos señalados por Pablo para animar a la donación comprometida de la comunidad de Corinto sirven para formar a la comunidad en lo referido al uso de bienes querido por Dios y a la caridad. Ya hemos dicho en la teología paulina que esta última es la forma prioritaria en que la comunidad cristiana manifiesta la vida futura (1 Co 13,8).

¿Qué otras preocupaciones manifiesta Pablo? Al final de 9,12 Pablo, como hemos visto, señala que el servicio de la colecta será celebrado por los destinatarios (o sea la comunidad de Jerusalén) como una muestra de *“comunión con ellos y con todos”*. Y luego al cerrar sus palabras, como un último argumento, Pablo señala que *“con su oración por vosotros, manifestarán su afecto hacia vosotros a causa de la gracia sobreabundante que en vosotros ha derramado Dios”* (9,14). Este punto nos vuelve a reconducir a la relación de la comunidad de Corinto (y de los gentiles en general) con la comunidad de Jerusalén. Pablo aspira a la *“comunión”=koinonia* entre comunidades de gentiles y las comunidades judeocristianas. Le interesa en particular que las comunidades de gentiles hagan ver que son parte de la Iglesia. La distribución de bienes aquí tiene una función de cara a la pertenencia a la comunidad mayor. Pablo no solo está formando pequeñas comunidades auto-centradas sino que aspira a una comunidad mayor de bautizados, donde ya no hay *“judío ni griego”* sino que *“todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”* (Gal 3,28). La comunión de bienes económicos es signo de pertenencia, es expresión de esa comunión. Y, lo más notable, de una comunión que pretende ser universal.

Pero esto no es todo. En dos versículos seleccionados en la sección anterior Pablo señalaba además que *“No se trata de que paséis apuros para que otros tengan abundancia, sino de procurar la igualdad. Al presente, vuestra abundancia remedia su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar también vuestra necesidad y reine la igualdad, como dice la Escritura: El que mucho recogió, no tuvo de más; y el que poco, no tuvo de menos”* (8,13-14). Pablo aspira a una *“comunión”* entre comunidades donde reine también la *“igualdad”=isotes*.

Ahora bien, ¿cuál es la igualdad a la que aspira Pablo? Una posibilidad es entenderla meramente en el sentido de bienes materiales: La abundancia de Corinto remedia la necesidad de bienes materiales de Jerusalén hoy pero puede ser que otro día

sean ellos los que necesiten de Jerusalén¹⁴⁴. Pero las claves del mundo antiguo nos abren a otra posible interpretación. Decíamos en el capítulo I que las relaciones patrón-cliente no solo se daban a través de personas sino a través de grupos y ciudades. No es aventurado pensar que Pablo esté, por tanto, buscando una relación de igualdad entre las comunidades no solo desde el punto de vista material sino también en el nivel del honor y dignidad. Aquí la relación se invierte, es la comunidad de los “santos” de Jerusalén la que cuenta con todas las ventajas para convertirse en una comunidad que se sitúe en una posición jerárquica indebida frente a la de origen gentil. Compartir por tanto los bienes materiales con los santos de Jerusalén equilibra la posición además de ser un signo de justa gratitud por los bienes “espirituales” que estos han entregado. Al menos esto último queda claro en la referencia que Pablo les hace a los Romanos sobre cómo tomaron los macedonios y los de Acaya la colecta: “(...) *Les pareció bien, porque era su obligación; pues si los gentiles (de Macedonia y Acaya) han compartido (o participado de) sus bienes espirituales, ellos a su vez deben servirles (a los santos de Jerusalén) con sus bienes temporales*” (Rm 15,26). Así, la “igualdad” de 8,13-14 es probable que deba ser entendida no solo como una de carácter material sino también de honor.

c) *La desigualdad económica intolerable entre comunidades*

Veámos en el juicio de Pablo a las desigualdades en la cena del Señor en Corinto cómo el apóstol se mostraba altamente sensible a cómo estas no hacen viable, o más aun, destruyen la comunidad cristiana en lo que ella es (o debe ser): una comunidad de hermanos igualmente dignos reunidos para celebrar y anunciar la donación del Señor. Estas desigualdades hieren y ofenden el cuerpo de Cristo que es la comunidad.

Ahora, después de la lectura de la animación de Pablo a los corintios para comprometerse a la colecta en ayuda de los pobres de la comunidad de Jerusalén, podemos profundizar más en la sensibilidad de Pablo a esta cuestión:

- (1) *La desigualdad económica relevante no es solo la que se da al interior de una comunidad en particular sino entre comunidades cristianas, más allá de razas y pueblos. La universalización del cristianismo liderada por Pablo trae consigo también una mayor universalización de sus criterios de justicia. No hay aquí*

¹⁴⁴ Así lo interpreta Murphy-O’Connors en J. MURPHY-O’CONNORS, *Segunda carta a los Corintios*, 352.

precisas medidas de lo aceptable o no, pero sí que es relevante la comunión de bienes entre las comunidades. Para Pablo el bautismo en Cristo ha creado un nuevo pueblo, una nueva gran comunidad, que traspasa fronteras geográficas y culturales.

- (2) Así como habíamos visto que la desigualdad en las cenas del Señor, destruye la comunidad cristiana, la comunión de bienes *construye comunidad*. El compartir bienes es signo de comunión=*koinonia*, de pertenencia, promueve el afecto mutuo, genera dinámicas de gratitud que terminan en acción de gracias al mismo Dios (cf. 2 Co 9,10-1). Se podría decir todo lo contrario de la desigualdad pero podemos quedarnos con la forma positiva de plantear el asunto por parte de Pablo.
- (3) *La igualdad económica es querida pero también, o sobre todo, preocupa la desigualdad de honores*. La igualación económica, al menos como tendencia, es querida a favor de los pobres y a favor de la unión de la comunidad mayor, pero Pablo puede estar mostrando, a través de su preocupación por la colecta, también una búsqueda de manifestar la igualdad en el honor entre las comunidades particulares (cf. 2 Co 8,13-14; Rm 15,26). Aquí, no es que los bienes económicos se dirijan desde el patrón al cliente, con la posible consolidación de la posición del primero, sino al revés, se dirigen desde el “potencial” cliente (una comunidad de gentiles), al “potencial” patrón (la comunidad madre). La igualación económica está al servicio de la igualación de los honores.
- (4) Por último, en cuanto a la posesión de bienes, se ofrece criterios de justicia: acepta la aspiración de que todas las necesidades de bienes estén siempre cubiertas pero es Dios quien los provee, y no solo estos, sino más allá de lo necesario, en vistas de que ese “sobrante” vaya para las obras buenas (cf. 2 Co 9,8). Con ese “sobrante” se colabora en la justicia de Dios para los pobres. Esa es su función. Así, señala la función social, en particular de servicio a los pobres, de todo aquello que Dios da más allá de lo que se necesita. Aunque esto está formulado en términos especialmente positivos y de poca exigibilidad externa (hemos visto una causa posible de ello), de fondo esconde la fuerza de la voluntad divina.

La animación a la colecta a los corintios, de esta forma, resulta una cuestión iluminadora para ahondar en lo que Pablo ya había expresado en torno a la cena del

Señor sobre la desigualdad económica. Revisamos a continuación un tercer y último texto: la breve carta de Pablo a Filemón.

3.3. *Desigualdad y esclavitud (Flm)*

a) *El relato*

Pablo escribe desde la cautividad en nombre de él y de Timoteo, una carta a un tal Filemón, rico cristiano, pero con él a toda la Iglesia que se reúne en su casa, incluyendo a una tal Apfia (quizás su mujer) y a un tal Arquipo¹⁴⁵.

Después de presentarse y saludar a los destinatarios (vv. 1-3), expresa una acción de gracias a Dios por las noticias que ha recibido de la fe y caridad de Filemón (vv. 4-5.7) y a la vez expresa su deseo a Dios de que esa fe “*se haga eficiente mediante el conocimiento perfecto de todo el bien que hay en nosotros en orden a Cristo*” (v.6).

Solo entonces, expresa el motivo principal de su carta:

8 Por lo cual, aunque tengo en Cristo bastante libertad para mandarte lo que conviene, 9 prefiero más bien rogarte en nombre de la caridad, yo, este Pablo ya anciano, y además ahora preso de Cristo Jesús. 10 Te ruego a favor de mi hijo, a quien engendré entre cadenas, Onésimo, 11 que en otro tiempo te fue inútil, pero ahora muy útil para ti y para mí.

Se trata de una intercesión a favor de Onésimo, un esclavo de Filemón. ¿Qué le dice a este último? ¿Qué le pide?

12 Te lo devuelvo, a este, mi propio corazón. 13 Yo querría retenerle conmigo, para que me sirviera en tu lugar, en estas cadenas por el evangelio; 14 mas, sin consultarte, no he querido hacer nada, para que esta buena acción tuya no fuera forzada sino voluntaria. 15 Pues tal vez fue alejado de ti por algún tiempo, precisamente para que lo recuperaras para siempre, 16 y no como esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido, que, siéndolo mucho para mí, ¡cuánto más lo será para ti, no solo

¹⁴⁵ No se sabe con claridad desde dónde escribió, hacia dónde ni cuándo se escribió la carta. Respecto al lugar de origen y su fecha, mientras la tradición cristiana y parte de la moderna ha situado la carta en el cautiverio de Pablo en Roma (61-63 d.C.), y otros lo sitúan en Cesarea tres años antes, comentaristas más recientes la ubican entre los años 56-57 d.C. en Éfeso. Esta última hipótesis se apoya en la posibilidad de que la carta sea dirigida a Colosas (en Col 4,9 se nombra al hermano Onésimo) y, por lo mismo, se apoya también en su cercanía geográfica con Éfeso que permitiría una próxima visita (Flm 22). Cf. J. A. FITZMYER, *Carta a Filemón*, en R. BROWN, J. FITZMYER, y R. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario*, 420.

como amo, sino también en el Señor!. 17 Por tanto, si me tienes como algo unido a ti, acógele como a mí mismo. 18 Y si en algo te perjudicó o algo te debe, ponlo a mi cuenta. 19 Yo mismo, Pablo, lo firmo con mi puño; yo te lo pagaré... Por no recordarte deudas para conmigo, pues tú mismo te me debes. 20. Sí, hermano, hazme este favor en el Señor. ¡Alivia mi corazón en Cristo! 21 Te escribo confiado en tu docilidad, seguro de que harás más de lo que te pido.

El relato acaba anunciando una visita futura esperando ser liberado (v.22), mandando saludos también de sus compañeros de cautividad y colaboradores (v.23-24) y realizando una bendición final (v.25)

b) Interpretación

En el capítulo I de este estudio vimos como la esclavitud era una realidad que marcaba la vida de un grupo importante de personas en el mundo antiguo mediterráneo. Estas se ubicaban en los últimos lugares de la escala socioeconómica y, aunque algunos podían tener sus necesidades cubiertas e incluso poseer bienes, familia y llegar algún día a comprar su libertad, lo cierto es que la mayoría vivía en una alta vulnerabilidad.

Aristóteles en su clásico escrito sobre la esclavitud señala que, salvando el caso de las personas hechas esclavas por ley por ser vencidos de guerra, hay hombres que son esclavos de modo natural al igual que natural es que otros sean el amo o señor¹⁴⁶. Mientras los primeros, caracterizados por su fuerza corporal y, por lo mismo, capaces de ejecutar tareas, son por naturaleza subordinados y esclavos, los segundos, por su inteligencia capaz de prevenir cosas, son naturalmente jefes y dueños. La esclavitud es útil para la ciudad, es útil para la familia, pero también para el propio esclavo que por naturaleza lo es. Para este último es conveniente ser mandado en vistas de su propia conservación.

Esta última aseveración nos conecta con lo también dicho en el capítulo I sobre la esclavitud como modelo, extremo por cierto, de las relaciones de patronazgo. La obediencia total al amo se justifica por la supervivencia del esclavo. Este último no poseería inteligencia, tampoco es ciudadano y, en consecuencia desde el punto de vista público, no es una persona sino un bien privado, un instrumento que necesitaría ser dominado por otros para ser útil y protegido para poder sobrevivir. En el ámbito de la

¹⁴⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política, Libro I, capítulo III-VII*, 120-129.

economía familiar podrá ser tratado con mayor o menor sabiduría pero eso será un asunto privado.

La visión anterior, aun siendo predominante, no fue la única y, como constata el mismo Aristóteles, al menos en ciertos ambientes intelectuales griegos del siglo IV a.C., ya había quienes afirmaban la igualdad de naturaleza entre esclavos y libres y, con ello, la injusticia de la esclavitud¹⁴⁷. Esta corriente de pensamiento, tendrá fuerza en los siguientes siglos con el florecimiento de la filosofía estoica, pero no así el abolicionismo propiamente tal. Los estoicos se centrarán en la libertad interior de todo lo exterior, válida para el esclavo como para el amo¹⁴⁸.

¿Qué piensa Pablo de todo ello? Hemos señalado en las primeras secciones de este capítulo que el *ethos* paulino, influido por su propia experiencia mística, más que encasillarlo en un “amor patriarcalista” que tendería a legitimar incluso religiosamente las diferencias en el estatus de los seres humanos, debe ser comprendido como una radical reversión del estatus de su mundo. El Espíritu Santo ha recreado la humanidad, y los que se han bautizado en Cristo se han revestido de Él de tal manera que, entre otras jerarquías que desaparecen, ya no hay “(...) *ni esclavo ni libre* (...)” (Ga 3,28). Incluso más, si hubiesen privilegiados en esta nueva humanidad, son aquellos elegidos por Dios para confundir a sabios, fuertes y nobles: se trata de los “*locos del mundo*”, de los “*débiles del mundo*”, de “*lo plebeyo y despreciable*” (cf. 1 Co 1,26-29).

Ahora bien, ¿qué implica esto para la institución misma? ¿Debe abolirse? O el mismo dueño de esclavos que es cristiano, ¿debe dar la manumisión? Y el mismo esclavo, ¿debe buscarla? Respecto a esto último, ya hemos mencionado en la sección 2.2 de este capítulo la interpretación de Horrel en torno a 1 Co 7,17-36. En ese texto Pablo hace un exhortación general a “(...) *Que permanezca cada cual en la condición en que le halló la llamada de Dios*” (v.20). Y dentro de los llamados particulares anima a que si recibiste el llamado siendo esclavo, “(...) *No te preocupes. Y, aunque puedas hacerte libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo. Pues el que recibió la llamada del Señor siendo esclavo, es un liberto del Señor, igualmente, el que era libre cuando recibió la llamada, es un esclavo de Cristo. ¡Habéis sido bien comprados! No os hagáis esclavos de los hombres*” (v.21-23). ¿Qué puede decirse de esto? Primero la reiteración que ser esclavo no es ningún impedimento para ser cristiano. Al contrario, el

¹⁴⁷ “Para otros, tal dominación es un hecho contrario a la naturaleza, pues solo por convención sería esclavo el uno y señor el otro, pero en nada diferenciarían por su naturaleza. Por esta razón tampoco sería cosa justa, sino un hecho de violencia” (ARISTÓTELES, *Política, Libro I, Capítulo III, 121*).

¹⁴⁸ Caso paradigmático es el de Epicteto, filósofo griego que vivió buena parte de su vida como esclavo.

esclavo es un liberto del Señor, así como el libre es un esclavo de Él. Ahora, ¿cómo entender su consejo a los esclavos en caso de tener la oportunidad de ser libres? Mientras algunos como Conzelmann¹⁴⁹ comprenden el texto griego como está traducido anteriormente, o sea que Pablo haría un llamado a mantenerse en la condición; otros autores como Bartchy¹⁵⁰, Murphy-O'Connor¹⁵¹ y, ya hemos visto a Horrel¹⁵², optan por la siguiente traducción: “*Sin embargo, si podéis llegar a ser libres, aprovechad la oportunidad*” (v.21b). ¿Argumentos a favor de la primera interpretación? El contexto de la frase y la sintonía con textos deuteropaulinos como Ef 6,5-9 y Col 3,22-4,1. ¿Argumentos a favor de la segunda? El hecho que el esclavo no tenía elección de cara a la manumisión, y por lo mismo, siguiendo el principio del v.20, no podía rechazarla. No se está aquí en condiciones de apoyar una u otra interpretación. Más claro sí es que, en cualquier caso, no se hace referencia 1 Co 7 a un llamado a los dueños de esclavos a la manumisión y, menos, a la abolición de la esclavitud.

¿Cómo podemos interpretar entonces Flm a partir de estas claves?

Pablo parte la carta presentándose como “*prisionero de Cristo Jesús*” (v.1), y luego lo hará como “*(...) ya anciano y además preso de Cristo Jesús*” (v.9). Esto reafirma la idea que hemos apoyado de un *ethos* social que revierte el estatus ensalzando al débil. Y él es un modelo para ello. La petición que vendrá después la presenta desde la debilidad y no desde alguien que quiere imponerse a otros. La actitud es semejante a la posición que opta delante de los corintios en el asunto de la colecta. Él se cree con la libertad de “*mandarte lo que conviene*” pero prefiere “*rogarte en nombre de la caridad*” (v.9). Esto último es importante: él tiene el derecho a mandar, pero prefiere no hacerlo. El quiere formar a Filemón en la caridad voluntaria. Y, de hecho, comienza su carta animándolo y elogiándolo como también lo hizo con los corintios en 2 Co 1-10 (vv. 4-7).

A continuación Pablo presenta al esclavo como “*(...) mi hijo a quién engendré entre cadenas, Onésimo, que en otro tiempo fue inútil, pero ahora muy útil para ti y para mí*” (v. 10). Onésimo, en griego “útil”, que así se llamaba o así ha sido bautizado por Pablo, ha sido convertido al cristianismo. Si antes fue inútil para Filemón, hoy como

¹⁴⁹ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, Philadelphia, 1975, 176-200.

¹⁵⁰ S. S. BARTCHY, *Mallon Chersai: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21*, (Society of Biblical Literature Dissertation Series No. 11), Missoula, 1973.

¹⁵¹ J. MURPHY-O'CONNORS, *Primera carta a los Corintios*, 324.

¹⁵² D. HORREL, *The Social Ethos*, 166-167.

cristiano sería útil para él y para el mismo Pablo. Es más, él mismo quisiera retenerlo para que le sirva en lugar de Filemón, en “*estas cadenas por el evangelio*” (v.13), con lo cual, sitúa a Onésimo en el mismo estatus que Filemón de cara al servicio del Reino. Lejos estamos, por tanto, de una afirmación aristotélica de una posible “esclavitud por naturaleza” en Onésimo. Sea lo que fuese su condición anterior (Pablo no se refiere a ello), Onésimo ha nacido de nuevo.

Pero, ¿qué hace Pablo? Devuelve a Onésimo a Filemón como “*mi propio corazón*” (v.12). Pablo quiere que le trate como si fuera él. ¿Por qué no lo retuvo? No ha querido hacer nada sin consultarle, “*para que esta buena acción tuya no fuera forzada sino voluntaria*” (v.14). Aquí de nuevo está la idea del v.9: No se trata de que Pablo esté reivindicando un “derecho de Filemón” sobre Onésimo, lo que hace es incluirlo en una ocasión para un bien. Si hay un derecho a mandar sería de él. Por lo mismo, tampoco se puede decir que Pablo esté aquí queriendo legitimar ese derecho legal del mundo antiguo¹⁵³.

Ahora, ¿qué “buena acción” espera Pablo de Filemón? Onésimo se ha escapado de su amo. Y ahora, volviendo a él, se espera que Filemón lo recupere para siempre (v.15), pero ya no como “esclavo”, sino “*(...) como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido, que, siéndolo mucho para mí, ¡cuánto más lo será para ti, no solo como amo, sino también en el Señor!*” (v. 16). ¿Será hermano y amo a la vez? ¿Seguirá siendo Onésimo un esclavo? ¿A qué aspira Pablo en ese sentido? Pablo pide “*(...) acógele como a mí mismo*” (v.17). Esto se refiere a las deudas que debe Onésimo y al no castigo sobre él (v.19), pero más aun a esta nueva relación como hermano dicha antes. Pero termina diciendo algo clave: “*Te escribo confiado en tu docilidad, seguro de que harás más de lo que te pido*” (v.21). Pablo da a entender que lo que Filemón debiera hacer es más que lo que ha pedido: ¿su manumisión y devolución a Pablo? Es lo que señalan varios autores¹⁵⁴.

c) *La desigualdad económica intolerable en torno a la esclavitud*

La retórica paulina utilizada en Flm hace que no resulte sencillo formular cuáles son los límites morales que Pablo reconoce en la cuestión de la esclavitud. La carta está

¹⁵³ En este punto difiero de la posición de Fitzmyer quien en el v.14 y 16 interpreta un reconocimiento de ese derecho. Cf. J. FITZMYER, *Carta a Filemón*, 419.

¹⁵⁴ J. FITZMYER, *Carta a Filemón*, 420; G. FRIEDRICH, *Epístola a Filemón*, en H. CONZELMANN y G. FRIEDRICH, 251.

escrita, por un lado, desde la “debilidad” sin que aparentemente se manifieste nada como “inaceptable”; pero por otro lado, en el mismo momento en que Pablo explicita su intención de no mandar para dar ocasión a que el destinatario obre bien por sí mismo (vv. 9.14.21), él ejerce una presión importante sobre el destinatario, notable en el v.21.

Por otro lado, Flm es una carta que trata sobre un caso particular y es aparentemente privada. ¿Se pueden sacar conclusiones más universales desde lo que allí se dice? Los que hicieron pública esta carta y los que la incluyeron en el canon entendieron que sí. Primero porque la carta está dirigida no solo a Filemón sino a la Iglesia entera que se reúne en su casa. Y segundo, porque su contenido debió impactar a las primeras comunidades cristianas que vivían en su interior situaciones similares.

¿Qué se puede decir entonces de la (in)tolerancia paulina a la esclavitud que se manifiesta en la situación de Onésimo y Filemón? Primero dos cosas con cierta claridad:

- (1) Aunque no lo señale explícitamente, no parece arriesgado afirmar que resultan incompatibles con el pensamiento de Pablo afirmaciones que “naturalicen” la condición de esclavos de ciertos individuos. Más incompatibles aún afirmaciones que signifiquen un no reconocimiento como personas a quienes lo son. Ninguna persona está destinada a una condición que en sí es mutable. En el caso de Onésimo, este puede, y sería lo mejor, que fuese libre y trabajara con Pablo para el evangelio. Y, en cualquier caso, es un hijo de Dios.
- (2) El nuevo estatus del cristiano proclamado por Pablo hace también inaceptable el menosprecio a una persona que está en la esclavitud. Es más, si hubiese de dar preferencia en el trato a algunos sería para quienes han sido elegidos por Dios para su misión: los más débiles. Onésimo debe ser tratado como “hermano”, incluso más, como si fuese el mismo Pablo.

Ahora bien, ¿qué significan en la práctica estos dos puntos? ¿Implica que Pablo pensaba que todo cristiano dueño de esclavos debía liberar a sus esclavos cristianos? Esto no se puede decir desde Flm y 1 Co 7, y todavía menos si se consideran Ef 6,5-9, Col 3,22-4,1. En esos textos pide a los amos que hagan el bien a los esclavos, en particular: *“dejándoos de amenazas; teniendo presente que está en los cielos el Amo vuestro y de ellos, y que en él no hay favoritismos”* (Ef 6,9); *“dad a vuestros esclavos lo que es justo y equitativo, teniendo presente que también vosotros tenéis un amo en el cielo”* (Col 4,1). O sea, insiste en el mismo honor delante de Dios, un trato justo, pero no hace siquiera una invitación a la manumisión. Además, al mismo esclavo le invita a

la obediencia al amo, no como quien busca agradar a los hombres, sino “*como quien sirve al Señor*” (Col 3,22; cf. Ef 6,6-7; 1 Tim 6,1). O sea, lejos está también la referencia a la búsqueda de la manumisión por parte del mismo esclavo. Aun cuando estos textos sean de discípulos de Pablo dirigidos a comunidades, no resulta coherente pensar en que Pablo mismo haya rechazado la esclavitud entre los cristianos, y sus discípulos, en su nombre, la hayan aceptado de la forma señalada.

¿Qué se puede decir entonces de la visión de Pablo de la institución misma? ¿Se trata de una aceptación moral o pragmática? Tendemos a inclinarnos por esto último. Primero porque nunca hay un elogio a la esclavitud ni se asume como algo querido por Dios. Y segundo porque su prioridad no es el cambio institucional como lo hemos visto en secciones anteriores, sea porque no es posible, sea porque el Señor ya viene y Él se encargará de este mundo, sea porque la apuesta es el cambio al interior de la comunidad a la que está formando. Ahora es claro que así como hemos hablado de la potencialidad transformadora del nuevo estatus del honor, también podemos reconocer la potencialidad legitimadora de la aceptación de la esclavitud, por más pragmática que sea, más si se interioriza de tal forma que se pueda leer religiosamente, como un orden querido por Dios.

4. Balance

Al igual que en Lucas, hemos reconocido en Pablo la convicción de que Dios se ha revelado de tal manera a través de Jesucristo que todas las escalas de honores han quedado destruidas. La filiación con Dios antecede cualquier condición particular. Es más, si hubiese alguna preferencia por parte de Dios sería la de revelarse a través de los últimos de la escala social para confundir con ello a los que se creen y se les cree superiores. Ahora bien, ¿hasta dónde esta reversión del estatus del honor, logra plasmarse en nuevos límites morales en torno a la desigualdad económica? ¿Qué es lo inaceptable? Presentamos un balance de lo encontrado luego del análisis de los textos paulinos:

1. En el juicio de Pablo a la cena del Señor de la comunidad de Corinto (1 Co 11,17-34) hemos podido reconocer la sensibilidad de Pablo a aquella desigualdad económica que destruye la comunidad cristiana, que no la hace viable como una comunidad de hermanos que tienen el mismo honor y que están

invitados al amor mutuo. No se trata necesariamente de una medida fija, sino de una *desigualdad tal* que al expresarse impide que haya verdadera comunidad. Lo que importa principalmente es esto último, no la desigualdad en sí, sino qué es lo que expresa y sus consecuencias.

2. Esta preocupación también la encontramos en la invitación de Pablo a los mismos corintios a comprometerse a la colecta para ir en ayuda de los pobres de Jerusalén (2 Co 8-9,15). Pero a diferencia de la cena del Señor aquí no solo es relevante la desigualdad al interior de una comunidad en particular sino entre comunidades cristianas. Pablo universaliza, más allá de fronteras, el criterio de justicia por el cual mientras cierta desigualdad económica destruye la comunidad, la búsqueda de igualación la construye. Se trata de una igualación económica, sin duda, a favor de los pobres y a favor de la unión de la comunidad mayor, pero también una igualdad en el honor entre las comunidades particulares. Por último vimos cómo ofrecía también un cierto criterio de justicia para la posesión de bienes: aceptación de la posesión para las propias necesidades, pero como algo de lo cual provee Dios, y reconocimiento de que todo lo sobrante tiene como destino la colaboración en la justicia de Dios para los pobres.
3. Por último, buscamos los juicios de Pablo sobre la cuestión de la esclavitud. Lo hicimos analizando especialmente Flm. Allí no parece aceptable una “naturalización” de la condición de esclavitud de ciertas personas, ni menos su consideración como no-personas. Es más, el nuevo estatus del cristiano hace que no pueda ser aceptable el trato a ellos como si tuvieran un menor honor. Deben ser tratados como hermanos. Ahora bien, ¿qué significa esto para la institución? Aunque se manifieste un probable mandato de manumisión en un caso particular, no resulta plausible creer que este mandato sea una exigencia para todos. Pablo parece aceptar pragmáticamente la institución y busca transformarla desde dentro en una relación justa y fraterna, oportunidad de hacer el bien tanto para esclavos como para amos.

CAPÍTULO 4

INTOLERANCIA A LA DESIGUALDAD ECONÓMICA EN LA CARTA DE SANTIAGO

El tercer autor seleccionado para analizar sus juicios respecto a la desigualdad económica es Santiago, escritor de la primera de las llamadas “cartas católicas”. Como se verá a continuación, aunque su escrito es relativamente breve comparado a Lucas y Pablo, la relevancia que tiene el asunto de la desigualdad económica en su obra justifica su selección. En ella encontraremos tanto, descripciones como juicios morales explícitos referidos a situaciones de desigualdad. Además, los textos de Santiago han sido especialmente importantes para el discernimiento sobre esta cuestión en la tradición y magisterio eclesial posterior.

¿Quién es este “*Santiago, siervo de Dios y de Jesucristo*” que escribe esta carta a las “*doce tribus de la Dispersión*” (St 1,1)? Para los investigadores contemporáneos hay tres alternativas. La primera es que se trate del “*hermano del Señor*” (Ga 1,19), aquel que, no siendo apóstol, después de habersele aparecido el Resucitado (1 Co 15,7), se transformó en una “*columna*” de la Iglesia de Jerusalén (Ga 2,9). De ser cierta esta alternativa, la carta habría sido escrita antes del año 62 d.C. (año de su martirio). La segunda alternativa es que sea un cristiano conocedor del estilo literario griego y de la tradición judía, y que haya tomado como seudónimo el nombre de Santiago sin tener un vínculo directo con el hermano del Señor, sucediendo esto incluso a fines del siglo I d.C. Esta alternativa se hace cargo del aparente diálogo que se da en la carta con los escritos paulinos y su recepción en las comunidades de la diáspora. Por último, en una posición intermedia, se encuentra la opinión según la cual la redacción final de la carta podría ser tardía pero esta se nutre de un escrito tradicional de Santiago de Jerusalén¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Ver un resumen de la discusión en: A. CHESTER, *The Theology of James*, en A. CHESTER y R. P. MARTIN, *The t*

Theology of the Letters of James, Peter and Jude, Cambridge 1994, 11-15; C. HOPE FELDER, *Santiago*, en W. FARMER, A. LEVORATTI, S. MCEVENUE y D. DUNGAN (eds.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella (Navarra) 1999, 1626-1628; y T. LEAHY, *Carta de Santiago*, en R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY (eds.), *(nota en cap. 2)*, 476-477. Todos estos autores terminan inclinándose por la última alternativa como la más plausible. Ella logra explicar, tanto la presencia de secciones de la carta que parecen dirigirse a

Lo cierto es que, en cualquier caso, hay consenso en dos asuntos. Si se le compara con el resto de los escritos del Nuevo Testamento (todavía más con los de Lucas y Pablo) este destaca por estar influenciado por el ambiente judeocristiano. Los destinatarios serían, en particular, personas y comunidades, muchas de ellas pobres que, convertidas desde el judaísmo, y en la dispersión, conocen, admiran y se experimentan herederas de la tradición de Israel y en tensión con cierta interpretación de la teología paulina¹⁵⁶. Por otro lado, como la misma carta evidencia, se trataría también de personas y comunidades que se encuentran en disputas que van más allá de lo meramente doctrinal. Las principales fuentes de división, incluso de sufrimientos, según el mismo Santiago, se encontrarán en desigualdades inaceptables y modos de relacionarse que tienen que ver con los valores que predominan en el mundo¹⁵⁷.

1. Rasgos destacados de la teología de la Carta de Santiago

La Carta de Santiago a primera vista puede parecer una exhortación puramente moral por la abundancia de juicios de esta índole. Este hecho ya lo hace un texto interesante para este estudio. Pero junto a estos imperativos, y tras ellos, se encuentra una visión teológica que ayuda a comprenderlos.

¿Qué rasgos se pueden destacar en la teología de Santiago? Seleccionamos tres que parecen no solo estar en el núcleo de la visión del autor sino que son especialmente útiles para comprender los juicios morales sobre la desigualdad económica.

1.1. Una fe que se expresa en obras

Probablemente buscando hacer frente a interpretaciones de la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe que menospreciaban las obras, Santiago plantea en su carta una visión de la fe en que las obras son su expresión vital: sin ellas la fe está

judeocristianos de la primera generación, como los diálogos con los escritos paulinos y la preocupación por la recepción de estos.

¹⁵⁶ Cf. L. T. JOHNSON, *The Social World of James: Literary Analysis and Historical Reconstruction*, en L. M. WHITE y O. L. YARBROUGH (eds.), *The Social World of the First Christians: Essay in Honor of Wayne A. Meek*, Minneapolis 1995, 178-197.

¹⁵⁷ Para un resumen de los estudios sobre la posible situación en la que se encuentran los destinatarios judeocristianos de la Carta de Santiago ver W. H. WACHOB, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, Cambridge 2000, 160-170.

muerta (cf. 2,17.26). Ambas, fe y obras, están estrechamente unidas pero mientras de alguien que dice tener fe no se puede inferir nada, de sus obras sí se puede inferir su fe (cf. 2,28). Por ello las obras tienen prioridad sobre esa fe que simplemente se manifiesta en palabras. En ese sentido no se trata tanto de una supuesta confrontación entre la relevancia de la fe y la relevancia de las obras, sino entre una fe falsa (o muerta) y una fe verdadera, cuyo “certificado” de vitalidad, son las obras¹⁵⁸.

Lo querible por Dios no es simplemente que la persona oiga la palabra de Dios: “*Poned por obra la palabra y no os contentéis solo con oírla, engañándoos a vosotros mismos*” (1,22). Oír la ley sin practicarla y considerar que esta ya se vive es un engaño. La idea no es distinta a esta de Pablo: “(...) *no son justos delante de Dios los que oyen la ley, sino los que la cumplen: esos serán justificados*” (Rm 2,13). Y se podrán encontrar mensajes similares en Lucas (8,21; 11,28), Mateo (7,24-27) y en la tradición profética veterotestamentaria (Dt 4,5-6; 28,13-15; Ez 33,31-32).

Tampoco basta para la salvación, como hemos dicho, simplemente confesar la fe: “*¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga ‘tengo fe’ si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe?*” (2,14). O confesar ciertas verdades propias de la fe judía y cristiana: “*¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien. También los demonios creen y tiemblan*” (2,19). Esta fe sin obras, como dijimos, no salva (2,14), “está realmente muerta” (2,17.26); “es estéril” (2,20). Por el contrario, son las obras las que muestran la fe (2,18).

Fe y obras se entrelazan cooperando entre sí. Poniendo el ejemplo de Abrahán y el ofrecimiento de su hijo que agradó a Dios, pregunta: “*¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección?*” (2,21). Y cita a Gn 15,6 al igual que lo hace Pablo en Rm 4,3: “*Creyó Abrahán en Dios y se le consideró como justicia*”. Pero mientras Pablo pone énfasis en que esa creencia en Dios es la que lo salva, para Santiago, sin la obra (el ofrecimiento de su hijo) la salvación no se daría¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Esta interpretación, sobre todo si se toma la carta completa y no solo la sección más polémica que es 2,14-26, parece ser ya un consenso entre los investigadores de la carta: cf. A. CHESTER, *The Theology*, 20-28; T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 481-482; C. HOPE FELDER, *Santiago*, 1632.1635.

¹⁵⁹ Y aquí es donde Santiago expresa una sentencia especialmente equívoca: “*Ya veis como el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente*”. Leahy aclara: “Como resulta claro por el contexto, esto no significa que la fe auténtica sea insuficiente para la justificación, sino que la fe que no va acompañada por obras, no es auténtica. Así, no existe desacuerdo fundamental de Santiago con Pablo, para quien la fe ‘actúa por la caridad’” (T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 482). Para un estudio completo que compara la doctrina paulina con la de Santiago ver: B. CHILTON Y C. EVANS (eds), *The Missions of James, Peter and Paul: Tensions in Early Christianity*, Leiden (Boston) 2005, parte II: James and Paul. Allí se descubren entre ellos distintos énfasis y distintos usos para los mismos conceptos. Pero además ambos

Ahora bien, si la fe viva, la auténtica, se muestra en las obras, ¿cuáles serían estas?

1.2. *La auténtica religión: la observancia de la ley de la libertad*

Santiago es un reivindicador de la ley en continuidad con la tradición judía. Pero no de la ley ligada al culto y los ritos, de la que no hace mención¹⁶⁰, sino de la ley que Jesús ha venido a dar cumplimiento, como señala Mateo (Mt 5,17-19)¹⁶¹.

Se trata, por un lado, de la “ley de la libertad” (1,25; 2,12b): una ley a la cual se adhiere libremente por ser voluntad de Dios y no como una mera limitación externa¹⁶². Por ello, “(...) *el que considera atentamente la Ley perfecta de la libertad y se mantiene firme, no como oyente olvidadizo sino como cumplidor de ella, ese, practicándola, será feliz*” (1,25)¹⁶³. Por otro lado, se trata de una ley que, tal como lo señala Jesús (Mt 22,39) y recoge Pablo (Rm 13,8-10), se sintetiza en la “ley regia” de Lv 19,18: “*Amarás a tu prójimo como a ti mismo*” (2,8). Si se cumple esta ley se cumple todo. Por el contrario, si se falla en “*un solo precepto*” (sea la acepción de personas, sea el adulterio, sea el matar, etc.), uno se hace “*reo de todos*” (2,10), porque transgrede la ley que está presente en los distintos mandatos.

El cumplimiento de la “ley de la libertad” equivale así en Santiago a la auténtica religión=*threskeia*, que más que participaciones pasivas en asambleas religiosas o confesiones de fe teóricas, se puede resumir también así: “*La religión pura e intachable ante Dios Padre es esta: visitar huérfanos y viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo*” (1,27)¹⁶⁴. O sea, visitar, “amar” a los últimos de la escala social (ver sección 1.3 del capítulo I), yendo más allá de la simple no-explotación que manda Ex 22,21 y Dt 27,19; y no dejarse contaminar por el mundo como lugar de valores y esquemas contrarios a Dios.

usan términos como “fe” y “obras” de manera equívoca. Ver también: H. J. KLAUCK, *Debate sobre la justificación: Pablo, Santiago y Martín Lutero*, [Carthaginensia Vol. 17 \(2001\)](#), 67-86.

¹⁶⁰ Cf. C. HOPE FELDER, *Santiago*, 1627.

¹⁶¹ Como señala Leahy, Santiago no establece una distinción entre ley y evangelio. Este último sería su cumplimiento. Cf. T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 480. Lo mismo en A. CHESTER, *The Theology*, 20-28

¹⁶² Esta es la interpretación de Leahy en T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 481.

¹⁶³ Esta aparente paradoja entre ley y libertad no era tal ni para judíos ni para griegos como destaca Sophie Laws en S. LAWS, *The Epistles of James*, London 1980, 87.

¹⁶⁴ Para Chester, que no se mencionen las leyes vinculadas al culto no quiere decir que estas se han abandonado, lo que sí es claro cuál es el requerimiento esencial de la ley: un amor al prójimo expresado como se ha dicho: cf. A. CHESTER, *The Theology*, 36-37.

1.3. *La inminencia escatológica*

Tanto al comienzo de la Carta de Santiago (1,1-18), como al final (5,9-20), el autor recurre explícitamente a un discurso escatológico. Para muchos autores, estas referencias no son solo un marco exterior teológicamente irrelevante de su escrito, sino que forman parte de una perspectiva de Santiago que lo atraviesa por completo¹⁶⁵.

¿Cuáles serían las características de esta perspectiva escatológica de Santiago? En ella se encuentra primeramente la creencia en una inminente “*Venida del Señor*”: “*Tened también vosotros paciencia; fortaleced vuestros corazones porque la Venida del Señor está cerca*” (5,8). ¿Quién sería ese Señor? La mayoría de los autores piensa que no se refiere a Dios Padre sino al retorno de Cristo resucitado como los demás textos del Nuevo Testamento (cf. 1 Tes 2,19; 2 Tes 2,1.8.9; Mt 24,3; 2 Pe 1,16; 1 Jn 2,28)¹⁶⁶. Se trataría por tanto, de la visión apocalíptica que espera esa venida de Cristo como inicio de una nueva era. Esa venida del Señor, además, trae consigo un juicio. No es claro si se trata de un mismo juicio universal para todos, lo que sí es claro es que los destinatarios de la carta, las “doce tribus de la Dispersión”, serán juzgados según la “*ley de la libertad*” (2,12). Esta promesa por tanto de la venida del Señor tiene, como señala Chester, un “doble filo”¹⁶⁷. Por un lado es un aliento para quienes están sufriendo en este mundo, sobre todo para quienes estos padecimientos han sido una ocasión para mostrar los frutos de su fe (1,2-4). Ellos recibirán la “*corona de la vida*” prometida por el Señor a los que le aman (1,12). Pero, por el contrario, para aquellos que transgreden la ley, que actúan sin misericordia, o suplantán a Dios juzgando a los demás, el futuro se vuelve amenazante (cf. 2,9; 2,13; 5,10).

Esta perspectiva escatológica de Santiago, como en Pablo, tiene por tanto implicaciones para el cómo se comprende la vida presente. Esta última no queda indiferente a la inminencia de un juicio y una nueva era que trastocará los distintos valores y posiciones sociales de este mundo. La referencia escatológica en Santiago no

¹⁶⁵ Cf. A. CHESTER, *The theology*, 16-20; P. J. HARTIN, ‘Who is Wise and Understanding Among You?’ (*James 3:13*): An Analysis of Wisdom, Eschatology and Apocalypticism in the Epistle of James, en Society of Biblical Literature Seminar Papers 35 (1996), 483–503; P. TILLER, *The Rich and Poor in James: an Apocalyptic Ethic*, en Society of Biblical Literature Seminar Papers 37 (1998); 909-920. En particular este último artículo se concentra en las repercusiones de la perspectiva escatológica de Santiago en su discurso moral.

¹⁶⁶ Cf. T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 484.

¹⁶⁷ Cf. A. CHESTER, *The Theology*, 17

es simplemente un refuerzo argumentativo sino una visión dentro de la cual está enmarcada la propuesta moral¹⁶⁸.

2. El ethos social de Santiago versus el dominante

Veremos a continuación cómo la teología de Santiago repercute en su confrontación con el *ethos* dominante del mundo antiguo mediterráneo y las relaciones sociales que allí se establecen. ¿Cuál es su juicio de este mundo? ¿Qué alternativa a esa visión propone?

2.1. El juicio de Santiago al ethos dominante de su época

Veámos en el capítulo anterior que Pablo rechazaba la “sabiduría del mundo” y la confrontaba con la “sabiduría de la cruz” que es la “sabiduría de Dios” (1 Co 1,17-31). La primera es la de aquellos que se creen “sabios” o “doctos” y se enorgullecen de sí mismos a costa de los demás (1 Co 1,20; 3,18-19; 4,6-7). La segunda es la de Dios, que escoge lo necio, débil y despreciable, para que nadie se enorgullezca más que en Él (1 Co 1,27-29). Santiago aquí estará situado muy cerca de Pablo. Él también presenta dos “sabidurías”=*sofias*: la “sabiduría terrena” (que es falsa), y la “sabiduría que descende de lo alto” (que es la verdadera) (3,13-18)¹⁶⁹. ¿Cuáles son sus características? ¿Cómo se le reconoce?

Ante todo, y en plena consonancia con lo dicho acerca de la fe en la sección anterior, a la sabiduría también se le reconoce por sus efectos: “¿*Quién hay entre vosotros sabio o con experiencia? Que muestre por su buena conducta las obras hechas con la mansedumbre de la sabiduría*” (3,13). Son las conductas las que muestran al sabio. Se trata por tanto, lejos de una sabiduría teórica y basada en conocimientos adquiridos, de una sabiduría práctica. Pero, ¿cuáles son sus rasgos?

Existe una sabiduría no querida que es la de aquella persona que tiene en su corazón “*amarga envidia y ambición*” (3,14). El que posee esa sabiduría, no puede jactarse de ella porque miente a la “*verdad*” (según Leahy, quiere decir, “a la revelación

¹⁶⁸ Así lo entienden tanto Chester como Tiller: cf. A. CHESTER, *The Theology*, 35; P. TILLER, *The Rich*, 920.

¹⁶⁹ Como muestra Patrik Hartin, esta coincidencia no es extraña. Ambos beben de la tradición sapiencial veterotestamentaria e intertestamentaria. En ella se podrá encontrar tanto la comparación entre las dos sabidurías como varias de sus características: cf. P. J. HARTIN, “*Who es Wise?*”, 484-494.

cristiana”¹⁷⁰). ¿Cómo califica Santiago esta sabiduría? “*Tal sabiduría no desciende de lo alto, sino que es terrena, natural, demoníaca*” (3,15). Lo terreno, lo natural, aparece como algo malo. Ya estaba esto presente en 1,27 cuando Santiago consideraba que la religión verdadera se manifestaba entre otras cosas, en el “*conservarse incontaminado del mundo*”. El mundo y sus valores aparecen contrarios a los de Dios al igual que para Pablo (quien también habla de que esta sabiduría del mundo caracteriza al hombre “natural” en 1 Co 2,14).

Ahora es interesante que en este “mundo” la “envidia” y la “ambición” sean los antivalores principales. Para Pablo estos eran parte de la lista de vicios en 2 Co 12,20. Aquí no solo eso, sino que además, ellos están en el origen de muchos males: “*Pues donde hay envidia y ambición, allí hay desconcierto y toda clase de maldad*” (3,16). Si nos ubicamos en el mundo antiguo que hemos caracterizado, la envidia y la ambición dicen relación justamente con la búsqueda de alcanzar mejores posiciones socioeconómicas que los demás.

¿Cuál es, por el contrario, la sabiduría verdadera? Como ya se insinúa en 3,15, “*la sabiduría que viene de lo alto*” (3,17). O sea, como en Pablo, la sabiduría verdadera que viene de Dios. Allí, en Él, está su origen. Lo mismo decían los textos sapienciales (Job 28. 36,22-33; Pr 8,22-31; Sb 7,25; 9,4.9-10; Si 1,1-4, 24). Por lo mismo, no cabe por ella el honor, el “jactarse” como dice Santiago, o el “engreimiento” como dice Pablo (cf. 1 Co 1,29-31).

¿Otras características de esta sabiduría? Una primera ya se señalaba en el v. 13. Se habla allí de la “mansedumbre”=*prayte*. Mientras que algunos autores esto sería otro sinónimo de humildad, contrario a la jactancia¹⁷¹; para otros esto involucraría además la delicadeza, la moderación y la cortesía¹⁷². La segunda interpretación se basa en el importante uso que hace de ese concepto Pablo (2 Co 10,11; Ga 5,23) y Mateo (Mt 5,5; 11,29). ¿Otras características de la sabiduría? Son señaladas en 3,17: “*(...) la sabiduría que viene de lo alto es, en primer lugar, pura, además, pacífica, indulgente, dócil, llena de misericordia y buenos frutos, imparcial, sin hipocresía*”. O sea, además de “pura” (porque viene de Dios versus lo contaminado que viene del mundo) y “dócil” (porque obedece a su voluntad), como valores referidos a Dios, la sabiduría pone a la persona delante de otros en relaciones de paz, de indulgencia, de misericordia o compasión,

¹⁷⁰ T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 483.

¹⁷¹ C. HOPE FELDER, *Santiago*, 1636.

¹⁷² T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 483.

imparcialidad y de autenticidad. ¿Cuáles son los frutos de ello? La “justicia”=*dikaios* y la “paz”=*eirene*: “Fruto de justicia siembran en paz los que procuran la paz” (3,18).

Todo lo contrario sucede a causa de la sabiduría terrena: “¿De dónde proceden guerras y contiendas entre vosotros? ¿No es de vuestros deseos de placeres que luchan en vuestros miembros? ¿Codiciáis y no poseéis? Matáis. ¿Envidiáis y no podéis conseguir? Combatís y hacéis la guerra. No tenéis porque no pedís. Pedís y no recibís porque pedís mal, con la intención de malgastarlo en vuestros deseos de placeres” (4,1-3). La consecuencia de todo ello, por último, es la rivalidad en la comunidad. Los que actúan según esta sabiduría reciben un juicio duro: “¿Adúlteros!, ¿no sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con Dios?” (4,14). No hay posibilidad de diálogo: este *ethos* del “mundo” se confronta radicalmente con el de Dios¹⁷³.

Así, el autor de la carta se confronta con el *ethos* dominante y, como hemos visto en la anterior sección, lo hace en especial continuidad con lo que él asume como la tradición judía. Para ciertos autores, de hecho el discurso de Santiago podría calificarse como uno “subcultural” respecto al discurso de la cultura judía y uno “contracultural” respecto al discurso de la cultura greco-romana dominante¹⁷⁴.

2.2. *La reversión del estatus del honor*

La confrontación de “sabidurías”, con sus características, tiene en Santiago su correlato en dos modelos de personas igualmente confrontados: el “pobre piadoso” y “los amigos de este mundo”, dentro de los que destaca el “rico”. Esta última confrontación sería, para autores como Martin Dibelius, el hilo conductor de la carta¹⁷⁵.

En principio todo aquel que muestra su fe a través de las obras de amor al prójimo tiene esa “*sabiduría que viene de lo alto*”. Ahora bien, esa fe brilla especialmente en contextos de adversidad. Ya lo decíamos párrafos atrás: sabiendo el juicio que se acerca, los que posean una fe de “calidad probada”, que produce paciencia y luego la obra perfecta (el amor), pueden considerar como “*un gran gozo*” cuando

¹⁷³ Como señala Laws: “‘El mundo’ de James denota en general, los valores de la sociedad humana como contrarios a los de Dios, y por lo tanto el hombre que persigue placer para sí se alinea con el mundo y compromete o, en realidad, niega su relación con Dios, y se constituye a sí mismo como enemigo de Dios (cf. 1 Jn 2,15); estas personas por lo tanto, son estigmatizadas como adúlteras” (S. LAWS, *The Epistle of James*, 174).

¹⁷⁴ Cf. W. H. WACHOB, *The Voice of Jesus*, 190.

¹⁷⁵ M. DIBELIUS, *James: A Commentary on the Epistle of James*, Philadelphia 1975, 48.

estén “*rodeados de toda clase de pruebas*” (1,2)¹⁷⁶. Se trata de una alegría que recuerda las bienaventuranzas de Mt 5,10-12 y la “*alegría en la tribulación*” de Pablo en Rm 5,3, pero más aún, la alegría de los “*pobres*”=*anawin* del Antiguo Testamento: la del resto de Israel (Sof 3,11-13); y la del siervo de Yahvé de Isaías (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12)¹⁷⁷. O sea, recuerda a aquellos pobres y oprimidos que ven en Dios su única esperanza en medio de la adversidad y encuentran en Él su refugio y salvación. Se trata de los hermanos “*de condición humilde*”=*tapeinos*¹⁷⁸ (1,9), de los pobres “*ricos en fe*” (2,5).

La “*sabiduría terrena*” es, por su lado, encarnada por el “*que desea ser amigo del mundo*” (cf. 4,4-6). Aquel, sea quien sea, se hace enemigo de Dios: “*Cualquiera, pues, que desee ser amigo del mundo se constituye en enemigo de Dios*” (4,4b). También los pobres pueden dejarse tentar por el “*mundo*”, ser unos “*adúlteros*”=*moichalides* y terminar siendo unos “*soberbios*”=*hyperēphanois* (4,6). En ese sentido, los “*pobres*”, para Santiago, no son un simple objeto pasivo de una exaltación externa sino un sujeto moral a los que Santiago se dirige, los increpa y los exhorta¹⁷⁹. Ahora bien, si hay un “*amigo del mundo*” para Santiago, parece ser el “*rico*”=*plousios*. Cada vez que hay una mención a él está asociada a una amenaza o un juicio moral negativo (cf. 1,10; 2,6; 5,1). Ya ahondaremos el porqué cuando tratemos dos de esos textos más adelante.

Si el “*mundo*” sitúa al rico y poderoso como alguien a imitar, alguien quien produce envidias, y cuya posición se ambiciona, Santiago exalta al pobre piadoso que se resiste a esas lógicas y denigra al rico y los amigos del mundo. Rechaza por tanto el estatus del honor vigente. Y lo hace, en primer lugar, porque Dios mismo es el que lo rechaza. Es Él quien revierte esta jerarquía de honor y el que recompensará y castigará en el día del juicio, como vimos en secciones anteriores.

Ahora bien, ¿qué repercusiones tiene esto para Santiago en la vida de este mundo? Primero respecto al “*pobre*”, la invitación es que “*(...) el hermano de condición humilde se gloríe en su exaltación*” (1,9). Ese hermano debe estar feliz hoy por la

¹⁷⁶ Estas pruebas no deben entenderse como venidas de Dios sino del mal ajeno y las tentaciones (cf. 1,13-15). Cf. C. HOPE FELDER, *Santiago*, 1628.

¹⁷⁷ Cf. IBÍDEM, *Santiago*, 1630; T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 478; W. H. WACHOB, *The Voice of Jesus*, 167.

¹⁷⁸ Misma palabra que se utiliza en Mt 11,29: “*Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón*”, y en Lc 1, 52: “*Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes*”.

¹⁷⁹ Esto insinúa también Hope Felder: “*El creyente indisciplinado es responsable de su vulnerabilidad ante seducciones pecaminosas*”. Cf. C. HOPE FELDER, *Santiago*, 1630.

recompensa divina, tal como lo señalan los evangelistas en las bienaventuranzas, y antes las escrituras antiguas (cf. Sal 1,1): “*¡Feliz el hombre que soporta la prueba! Porque, superada la prueba, recibirá la corona de la vida que ha prometido el Señor a los que le aman*” (1,12). La “corona de la vida”=*stephanon zoes*, que aparece tal cual en Ap 2,10, es una promesa escatológica, pero tal como señala Leahy, “la felicidad es una realidad presente”¹⁸⁰. Son los “pobres”=*ptojos*, ricos por razón de su fe, los “escogidos por Dios”, los “(...) *herederos del reino que prometió a los que le aman*” (2,5). Por ello hay que tener paciencia, dirá Santiago: “*la Venida del Señor está cerca*” (5,8), “*(...) el Juez está ya a las puertas*” (5,9). Allí se dará esa recompensa final, se hará manifiesto los criterios de Dios. Mientras, ya hay un modelo a seguir: “*Tomad hermanos, como modelo de sufrimiento y de paciencia a los profetas, que hablaron en nombre del Señor. Mirad cómo proclamamos felices a los que sufrieron con paciencia. Habéis oído la paciencia de Job y sabéis el final que el Señor le dio; porque el Señor es compasivo y misericordioso*” (5,9-11). Esa “paciencia”, como vimos, tiene que ver con no dejarse llevar por las tentaciones, no replicar los criterios terrenos en un contexto de sufrimiento¹⁸¹.

¿Qué es lo que debería suceder en cambio con los “ricos” en este mundo? Que el rico, al contrario del pobre, “*(se gloríe) en su humillación*” (1,9). Esto deja entrever que sí hay cierta posibilidad de salvación para él, pero solo en la medida que acepte la humillación. ¿De qué se trata esa humillación? Santiago utiliza la metáfora: “*(...) pasará como flor de hierba: sale el sol con fuerza y seca la hierba y su flor cae y se pierde su hermosa apariencia; así también el rico se marchitará en sus proyectos*” (1,10b-11). La amenaza está puesta en futuro, hace referencia al juicio probablemente. Pero ¿debe abandonar su posición hoy? Santiago no es explícito en ello pero parece claro que no queda otra alternativa, como deja entrever más adelante en una llamada general: “*Limpiad, pecadores, las manos; purificad los corazones, hombres irresolutos. Lamentad vuestra miseria, entristeceos y llorad. Que vuestra risa se cambie en llanto y vuestra alegría en tristeza. Humillaos ante el Señor y él os ensalzará*” (4,8b-10). La llamada a la humillación es para hoy al igual que en Mt 23,8-12: “*No os dejéis llamar rabbí (...) Ni llaméis a nadie padre... Ni (...) instructores... El mayor entre vosotros será vuestro servidor. Pues el que se ensalce, será humillado; y el que se humille será*

¹⁸⁰ T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 479.

¹⁸¹ Cf. A. CHESTER, *The Theology*, 31.

*ensalzado*¹⁸². La humillación no podrá ser meramente interior, o solo de palabra, menos en Santiago para quien las obras son las que expresan la fe. Se verá claro a continuación.

3. Las intolerancias a la desigualdad económica

El recorrido hecho por la teología de la Carta de Santiago y su *ethos* social tiene como objeto darnos claves de interpretación para comprender juicios referidos a desigualdades económicas entre personas y grupos. En este caso veremos que estos juicios serán explícitos, aunque de todas formas necesitarán un análisis adecuado para poder intentar al menos acercarnos al sentir del autor de la carta. ¿Qué es lo que a Santiago le resulta inaceptable? ¿Por qué?

Hemos visto que la teología de Santiago se caracteriza por una comprensión integral de la fe, donde las obras le dan vida. En particular, esas obras se sintetizan en la ley de la libertad, que es la acogida libre del mandato al amor al prójimo. Este “prójimo” tiene al menos dos rostros notables: las viudas y los huérfanos. Todo esto está marcado por la inminencia de la “venida del Señor”. Esta traerá consigo un juicio que significa la reversión de estatus dominante recompensando especialmente a aquellos que han tenido paciencia y no han querido hacerse “amigos del mundo”. Por el contrario, a los ricos les espera la humillación. ¿Por qué este juicio contra los ricos? ¿Por qué esta inaceptabilidad de su riqueza? Es algo que será también debería ser develado en los textos siguientes.

Analizaremos dos secciones de la carta de Santiago: el juicio a los “hermanos” que hacen distinciones entre ricos y pobres (2,1-9) y el juicio a los ricos terratenientes (5,1-6).

¹⁸² Ver también Lc 14,11 y 18,14. En ambos lugares se utiliza el mismo dicho de Jesús “Pues todo el que se ensalce, será humillado; y el que se humille será ensalzado”. Y esto está asociado a “elegir los últimos asientos” (14,7-11) y “a algunos que se tenían por justos y despreciaban a los demás” (18,9).

3.1. *Discriminación a favor de los ricos y menosprecio a los pobres (St 2,1-13)*

a) *El relato*

Este relato corresponde a una sección literaria bien delimitada. Está precedido por la descripción de la religión pura e intachable a los ojos de Dios (1,26-27). Y luego, tras ella, en 2,14, comenzará una nueva reflexión sobre la relación entre fe y obras. Además, el relato trata de un tema que no había aparecido antes y tampoco aparecerá después: el del trato desigual a favor del rico y en contra del pobre.

¿Cómo dividir la sección? Siguiendo la estructura que propone Leahy podemos reconocer primero el precepto de la “no acepción de personas” que guiará el relato¹⁸³:

1 Hermanos míos, no mezcléis con la acepción de personas la fe que tenéis en nuestro Señor Jesucristo glorificado.

Posteriormente, Santiago da un ejemplo en que ese precepto se transgrediría:

2 Supongamos que entra en vuestra asamblea un hombre con un anillo de oro y un vestido espléndido; y entra también un pobre con un vestido andrajoso; 3 y que dirigís vuestra mirada al que lleva el vestido espléndido y le decís: ‘Tú, siéntate aquí, en un buen sitio’; y en cambio al pobre le decís: ‘Tú, quédate ahí de pie’, o ‘Siéntate a mis pies’. 4 ¿No sería esto hacer distinciones entre vosotros y ser jueces con criterios malos?

En seguida se dan razones contra la discriminación descrita:

5 Escuchad, hermanos míos queridos: ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? 6 ¡En cambio vosotros habéis menospreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que os oprimen y os arrastran a los tribunales? 7 ¿No son ellos los que blasfeman el hermoso Nombre que ha sido invocado sobre vosotros? 8 Ciertamente si cumplís plenamente la Ley regia según la Escritura: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, obráis bien; 9 pero si tenéis acepción de personas, cometéis pecado y quedáis condenados por la Ley como transgresores. 10 Porque quien observa toda la Ley, pero falta en un solo precepto, se hace reo de todos. 11 Pues el que dijo: No adulteres, dijo también: No mates. Si no adulteras, pero matas, eres transgresor de la Ley. 12 Hablad y obrad tal como corresponde a los que han de ser juzgados por la ley de la libertad. Porque tendrá un

¹⁸³ Cf. T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 480.

juicio sin misericordia el que no tuvo misericordia; la misericordia se siente superior al juicio.

b) Interpretación

En el capítulo I, y a lo largo de este estudio, hemos descrito la relevancia del estatus del honor como bien limitado-jerárquico y dominante en el mundo antiguo y ha sido esta una de las claves de interpretación más relevantes a la hora de acercarnos a los textos. También ha sido especialmente importante la descripción de las relaciones jerárquicas de patronazgo: relaciones de intercambio entre personas de distinto estatus en vistas de, al menos, conservar el nivel socioeconómico de cada cual.

Estas claves resultan, una vez más, especialmente adecuadas para interpretar la situación que se hace mención en esta sección de la Carta de Santiago. Las utilizamos y nos apoyamos también en otros trabajos, especialmente en el de Wesley H. Wachob, dedicado exclusivamente a esta sección¹⁸⁴.

¿Qué situación se describe en particular en los versículos 2-3? El contexto (hipotético) es el de una “asamblea”=*sinagoge* organizada por los destinatarios de la carta: “vuestra asamblea”. El término *sinagoge* es la única vez que en el Nuevo testamento se utiliza para referirse a un encuentro cristiano y, para Wachob siguiendo a otras investigaciones, a diferencia de la “Iglesia”=*eklessia* de 5,14, no se trataría de una liturgia, ni de un simple encuentro, sino de una asamblea judicial de la comunidad¹⁸⁵. Si esto fuese así, la desigualdad de trato que se describe a continuación predispondría también a un juicio injusto, imparcial, y así se entiende el alegato de 2,4b en cuanto a que actuando como se acusa sería “(...) *ser jueces con criterios malos*” (2,4b).

En este contexto entran dos personas a la “asamblea”. Si seguimos la tesis de que se trata de un juicio, serían estos los dos litigantes o al menos tendrían que ver con el juicio en cuestión. Uno de ellos es un hombre que lleva “*un anillo de oro y un*

¹⁸⁴ La investigación de Wachob, ya citada en lugares anteriores de este capítulo, es un nutrido estudio de la retórica de Santiago, en particular de St 2,1-13. El estudio busca determinar el tejido social y cultural de St 2,5, una frase que en otros contextos se atribuye explícitamente a Jesús.

¹⁸⁵ Cf. W. H. WACHOB, *The Voice of Jesus*, 167-168. El autor sigue a R. B. WARD, *The Communal Concern of the Epistle of James*, Ph.D. diss., Harvard University 1966. Ward hace una comparación entre la descripción de Santiago y la descripción de “parcialidades” en cortes judías descritas en textos rabínicos. Ambas son extremadamente semejantes.

vestido espléndido”, y otro “*un pobre con un vestido andrajoso*” (v.2)¹⁸⁶. ¿Qué hace la comunidad? Al que va vestido ricamente se le “*dirige la mirada*” y se le hace sentar en “*un buen sitio*”; en cambio, al pobre (sin decir nada acerca si se le mira) simplemente se le dice “*Tú, quédate ahí de pie*” o “*siéntate a mis pies*”. ¿Qué se ha hecho? Desde las claves del mundo antiguo, se pueden pensar en tres cosas. Primero, dado la apariencia externa de mayor riqueza y poder, se le ha tratado a cada uno de forma adecuada a su estatus en la escala social del mundo antiguo. Ambas personas pueden ser miembros de la comunidad, pueden participar en un litigio, pero cada uno desde la posición que le corresponde. Sentarse en un puesto de honor versus sentarse en el suelo o estar de pie, da cuenta del estatus de la persona. En segundo lugar, la comunidad al reconocer la más alta dignidad del hombre del rico anillo y vestido y tratándolo con deferencia y amabilidad, no solo reconoce el distinto estatus sino que se sitúa también como servidora del hombre rico, replicando las relaciones de patronazgo del mundo antiguo. Y, en tercer lugar, de ser cierto que se está en presencia de un juicio, como ya se adelantó, las posiciones desde donde participan los actores predisponen también a un juicio parcial.

¿Cuál es la acusación de Santiago a la comunidad? La situación descrita es un ejemplo hipotético de la “*acepción de personas*”. Algo que no puede ser mezclado con la fe en Jesucristo. ¿Qué es la “*acepción de personas*”=*prosopolempsiais*? Wachob, lo traduce como “*actos de parcialidad*” (“*acts of partiality*”) y señala que el término preciso solo puede ser encontrado en textos cristianos. En las otras tres veces que aparece en el Nuevo Testamento está asociado a la imparcialidad de la justicia de Dios para con griegos y judíos; o esclavos y amos (cf. Rm 4,11; Ef 6,9; Col 3,25). Y en la traducción de los LXX del Antiguo Testamento se utiliza una palabra similar (*prosopon lambenien*) para traducir un sesgo de juicio en un contexto judicial (MI 1,8-9; 1 Sam 25,35; Lev 19,15)¹⁸⁷. Notable es esta última cita: “*Siendo juez, no hagas injusticia, ni por favorecer al pobre ni por miramiento hacia el grande: con justicia juzgarás a tu prójimo*”. Sería lo contrario de lo que acusa Santiago luego de relatar el ejemplo hipotético en 2,4: “*¿No sería esto hacer distinciones entre vosotros y ser jueces con criterios malos?*”.

¹⁸⁶ Para Laws el “*anillo de oro*” podría indicar incluso que se trate de la insignia de la orden equestre, el segundo rango de la aristocracia romana: cf. S. LAWS, *The Epistle of James*, 98-99.

¹⁸⁷ Cf. W. H. WACHOB, *The Voice of Jesus*, 157

¿Cuáles son las razones que da el autor de la carta contra la no parcialidad a favor del rico? Son fundamentalmente dos.

La primera razón viene de la elección de Dios. Él ha elegido a los pobres según el mundo como “ricos en fe” (2,5). Al igual que Pablo en 1 Co 1,26-29, Dios revierte el estatus dominante para mostrar que la riqueza está en otro lugar y los “pobres”=*anawin*, son los escogidos para mostrar la sabiduría que viene de lo alto. Esto es todo lo contrario de lo que acusa Santiago: “*¿En cambio vosotros habéis menospreciado al pobre!*” (2,6a). Ese “menospreciar”=*atimazesthai*, puede ser traducido como “deshonrar”: Lo han mirado con un menor honor del que merece. Se trata de una humillación. En cambio, al que se le ensalza, es uno de aquellos ricos que “*oprimen*” a los miembros de la comunidad y que los “*arrastran*” a los tribunales (2,6b). Esto último, en probable relación con el ejemplo hipotético de 2,2-4. Son ellos, por último, los que “*blasfeman*” el nombre de Jesucristo (2,7). ¿Son estos “ricos” miembros de la comunidad? Algunos autores creen que no, sobre todo tomando en cuenta estos últimos versículos donde los destinatarios son los “oprimidos” y “arrastrados” por “ellos” y, estos últimos “blasfeman” el nombre con que son denominados, probablemente al perseguirlos (cf. Hch 2,38)¹⁸⁸. Otros en cambio, creen que aunque la comunidad mayoritariamente la conformen pobres, y ellos sean los destinatarios de esta sección, los ricos a lo que se refiere Santiago no solo están afuera de ella sino dentro, como lo muestra 2,2-4 y luego 5,1-6¹⁸⁹.

Una segunda razón, por último es invocada contra la “acepción de personas”: el cumplimiento de la “*Ley regia*”, la de “*Amarás a tu prójimo como a ti mismo*” (2,8). La parcialidad en el juicio es un pecado (2,9), y, como vimos en la sección anterior, quien atenta contra un solo precepto, “*se hace reo de todos*” (2,10), puesto que en el fondo no está cumpliendo la ley que lo sintetiza. Por lo mismo, Santiago exhorta a los destinatarios de la carta a “*obrad tal como corresponde a los que han de ser juzgados por la ley de la libertad*” (2,12). Allí está la verdadera religión como vimos anteriormente. Y, aunque la “libertad” señala una adhesión a esta ley que nace del interior del ser humano, Santiago remata con la apelación a que Dios juzgará a cada uno con la misma vara con que estos juzgaron a los demás. De ahí la invitación a la “*misericordia*”=*eleos* (2,13).

¹⁸⁸ Cf. T. W. LEAHY, *Carta de Santiago*, 480.

¹⁸⁹ Cf. W. H. WACHOB, *The Voice of Jesus*, 182. Esta es también la posición de Patrick Tiller. Los ataques e incluso las probables persecuciones a que haría referencia Santiago no serían religiosos sino sociales. Cf. P. TILLER, *The Rich*, 913.

¿Cuál sería por último, la función social de esta sección de la carta? Wachob señala que el énfasis principal de toda la carta está puesto justamente en las relaciones comunitarias apropiadas y que esta sección es una búsqueda de que la comunidad no replique las relaciones propias del mundo, reconociéndose elegida por Dios justamente por ser pobres ricos en fe¹⁹⁰. La pobreza no es una vergüenza y la comunidad debe reflejar la justicia de Dios. Esto implica tratar a cada cual como un igual, destruyendo las relaciones jerárquicas de patronazgo y su escala de honor.

c) La desigualdad económica y la discriminación intolerable

El análisis de 2,1-13 nos ha llevado a reconocer párrafos atrás una cierta cadena de desigualdades en la situación descrita por Santiago. Se trata primero de dos personas que se muestran económicamente desiguales. Eso es lo evidente, la desigualdad económica inicial (reflejada en sus vestidos). A partir de ahí, la comunidad reconoce un distinto honor a las dos personas de acuerdo a la escala social dominante y lo reproduce en sus prácticas (con la designación de asientos). O sea, a partir de una desigualdad económica, la comunidad reproduce una desigualdad social que está en el origen de la primera: la desigualdad de honores. Por último, como vimos, el trato discriminatorio no solo queda en un “gesto” de por sí ensalzador para uno y humillante para otro, sino que, lo más probable, es que además esa desigualdad inicial termine convirtiéndose en una desigualdad delante de los tribunales, manteniendo o quizás aumentando aún más las diferencias ya existentes.

En este cuadro, lo que aparece más manifiestamente inaceptable en los juicios de Santiago, más que la desigualdad económica en sí es, en primer lugar, la discriminación de trato a partir de esta diferencia económica. Discriminación que a su vez puede ser origen de desigualdades mayores. Esta “acepción de personas” es injustificable y no depende de una igualación económica: no es necesario que el pobre vista mejor para ser tratado como un prójimo, como un hermano, ni que el rico deje el anillo y los espléndidos trajes para ser tratado como cualquiera. De hecho ese es el deber de la comunidad, revertir con su trato estas dinámicas del mundo.

Ahora bien, aunque en un nivel secundario, porque en particular la sección no se dirige a ellos, también podemos recoger una dura crítica a la posición misma del rico:

¹⁹⁰ Cf. W. H. WACHOB, *The Voice of Jesus*, 185-186.

“¿No son acaso los ricos los que os oprimen y os arrastran a los tribunales?” (v. 6b). Más allá de si la mención de estos “tribunales” es o no una confirmación de que la “asamblea”=*sinagoge* es efectivamente un tribunal comunitario, parece claro que aquí hay una crítica al aprovechamiento de la riqueza económica por parte del rico para generar diferencias a su favor. Y, desde esta óptica, “el anillo de oro” y “el vestido espléndido” con el cual llega el rico no deben ser tomados inocentemente. Utilizar esa vestimenta tiene probablemente para Santiago también una función social: decir quién soy, qué estatus tengo, y, por lo mismo, cómo debo ser tratado. Esta es una cuestión que hasta ahora no había aparecido tan claramente en los textos seleccionados aunque sí recuerda a los fariseos de Lucas. A ellos, “amigos del dinero”, Jesús les reclama que “*amáis el primer asiento en las sinagogas y que se os salude en las plazas*” (Lc 11,43). Ataque parecido que se lanzará contra los escribas que, además del mismo amor por esos puestos en la *sinagoge* y a los saludos en las plazas, “*gustan de pasear con amplio ropaje (...) y devoran la hacienda de las viudas so capa de largas oraciones*” (Lc 20,46-47). La desigualdad económica manifestada en ropas y anillos versus las ropas de los demás, es una forma de ensalzarse y pedir un reconocimiento como alguien superior. O sea, es “sabiduría terrena”.

3.2. *El juicio a los ricos terratenientes (St 5,1-6)*

a) El relato

El pasaje que presentamos (5,1-6) puede tomarse también aisladamente: se sitúa inmediatamente después de un juicio negativo a aquellos mercaderes (judeocristianos y/o judíos) que no cuentan con la providencia divina para mirar su futuro sino que ponen toda su confianza en ellos mismos para planificar su vida (4,13-17); y antes de una sección conclusiva donde se anima a los hermanos a la paciencia en medio del sufrimiento hasta la venida del Señor y a tomar como modelo para ello a los profetas que hablaron en nombre de Él (5,7-11)¹⁹¹.

¹⁹¹ El pasaje seleccionado y el que lo precede, tienen un mismo estilo directo y comienzan con la misma introducción: “Ahora bien”=*age nyn*. Por lo mismo, varios autores los ven como textos paralelos, aunque, por la temática pueden considerarse de forma aislada. Cf. T. W. LEAHY, *Carta de Santiago*, 484; C. HOPE FELDER, *Santiago*, 1638.

El texto comienza con la denuncia profética de lo que está por venir para los “ricos”= *plousioi*:

1 Ahora bien, vosotros, ricos, llorad y dad alaridos por las desgracias que están para caer sobre vosotros.

Luego continúa con la justificación del porqué de estas “desgracias”=*talaipória*:

2 Vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos están apolillados; 3 vuestro oro y vuestra plata están tomados de herrumbre y su herrumbre será testimonio contra vosotros y devorará vuestras carnes como fuego. Habéis acumulado riquezas en estos días que son los últimos. 4 Mirad; el salario de los obreros que segaron vuestros campos y que no habéis pagado está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. 5 Habéis vivido sobre la tierra lujosamente y os habéis entregado a los placeres; habéis hartado vuestros corazones para el día de la matanza. 6 Condenasteis y matasteis al justo; no os resiste.

b) Interpretación

Hemos descrito la economía antigua del Mediterráneo utilizando la expresión de diversos autores, como una “economía de bienes limitados”. Descripción válida probablemente hasta la Revolución Industrial. No se trata simplemente de que los bienes sean escasos para las necesidades manifestadas por las personas, eso siempre ha sido así, como lo recuerda la Ciencia Económica moderna; sino que, el conjunto de bienes materiales a repartir no crece a largo plazo, o su crecimiento es muy bajo. Lo que sucede solo es un crecimiento o disminución coyuntural en torno a esta tendencia anterior, asociada a los aumentos y disminuciones de la población (como vimos con la teoría de Thomas Malthus). Esto se debe, sobre todo, a que los avances tecnológicos y los intercambios comerciales son pequeños y el gran factor de producción es uno y fijo: la tierra.

En un contexto como el descrito, la tierra y los frutos de ella, representan en buena medida al conjunto de bienes económicos de la sociedad. Y si ellos están relativamente fijos, como una “tarta” dada, el que acumule más tierra o frutos será normalmente a costa de otras personas. De ahí, como dijimos, una razón para el juicio negativo generalizado a todos aquellos “ricos” acumuladores de bienes. Esta acumulación no se comprende como un ahorro que posibilitará mayores inversiones y un crecimiento económico general, sino como una usurpación de bienes de otros. Y, en buena medida, así debió de haber sido. La mayor riqueza de unos debió haberse

generado normalmente: conquistando tierras ajenas; estableciendo alianzas privilegiadas con otros “patrones” relevantes; o simplemente explotando a quienes trabajaban esas tierras.

Santiago describe en 5,1-6 esta tercera vía de crecimiento relativo en la riqueza: la de la explotación. Se trata de “ricos”=*plousioi* (v.1), que son propietarios de “campos”=*choras* (v.4), y cuyas tierras son trabajadas por “obreros”=*ergatón* (v.4). ¿Cómo describe el comportamiento de estos terratenientes? Estos han “acumulado riquezas”=*ethēsaurisate* (v.3b). Y esta acumulación ha tenido, al menos como una de sus causas, la retención de los “salarios”=*misthos* de los trabajadores (v.4a). Estas riquezas además han permitido al rico, y probablemente esa sea la intención de su acumulación, estar “viviendo lujosamente”=*etryphēsate* y haberse “entregado a los placeres”=*espatalēsate* (v.5a). Así, explotación, acumulación y lujo, forman como un tríptico. Los tres están ligados causalmente, y tiene dos rostros: el del rico, y el del trabajador del campo.

¿Cómo se juzgaría esta realidad en la moral del mundo antiguo mediterráneo? Hemos visto en el capítulo I (2.1 y 2.2) cómo se han tendido a reconocer dos características de esta moral en línea con la llamada “economía moral campesina”. La primera es que la aspiración más que a acabar con las jerarquías es a la conservación del estatus, asegurando la subsistencia. La segunda es que la acumulación creciente de riquezas es mirada con rechazo y como una amenaza en el contexto de una “economía de bienes limitados”. El prejuicio es que esta acumulación ha sido “a costa de otros”. Así, la descripción que hace Santiago del origen de las riquezas de los ricos, al menos en el esquema moral descrito, sería juzgada como algo inaceptable y como una fuente de vergüenza para el rico.

El juicio moral de Santiago en 5,1-7 no dista del anterior juicio, con la diferencia que estará marcado también por su visión teológica. La fe verdadera, es una fe integral, que se expresa en el cumplimiento de la ley. Dentro de este contexto, la acusación de 5,1-7 recuerda los mandatos de la ley mosaica recogidos en dos textos. El primero es el de Lv 19,13: “*No oprimirás a tu prójimo, ni lo explotarás. El salario del jornalero no pasará la noche contigo hasta la mañana*”. Y el segundo, más explícitamente universalista, de Dt 24,14-15: “*No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que residen en tu tierra, en tus ciudades. El mismo día le darás su salario, y el sol no se pondrá sobre esta deuda; porque es pobre, y de ese salario depende su vida. Así no clamará contra ti a Yahvé, y no te cargarás con un*

pecado". Así, su juicio moral a los ricos y sus advertencias al juicio divino que vendrá pronto sobre ellos resulta un anuncio del cumplimiento de la ley. Y sitúa también a Santiago en perfecta sintonía con el profeta Amós en sus acusaciones a los que "pisotean al pobre" defraudándolos económicamente y en su anuncio del castigo que vendrá (cf. Am 8,4-8). Interesante la acción del "pisotear": el no pago del salario atenta contra las condiciones de sostenibilidad del trabajador y su familia, pero también atenta contra su dignidad. Es una humillación.

Decíamos, por otra parte, secciones atrás, que Santiago anuncia una verdadera reversión del estatus del honor dominante: en ella el pobre es ensalzado y el rico humillado. Esta reversión tendrá su cumplimiento pleno en la "*Venida del Señor*" (St 5,7-11). Venida que está "cerca", para Santiago (5,2.3b.8). Allí será el día del juicio final a los ricos y el día en que los pobres serán retribuidos plenamente. Los primeros por eso tienen que llorar y dar alaridos por lo que vendrá (5,1). La riqueza de ellos ya está "podrida", y sus vestidos "apolillados" (5,2); el oro y plata de ellos están tomados de "herrumbre" (5,3a). Todas estas riquezas acumuladas no sirven, como también se señala en Mt 6,19-20 y Lc 12,13-21, pero, más duramente que en estos pasajes, no solamente son útiles sino que son "*testimonio contra vosotros y devorará vuestras carnes como fuego*" (5,3a). La riqueza acumulada es a costa de los trabajadores. Esto lo agrava todo. Los gritos de esos últimos, como en Egipto (Ex 3,7), y como transmite el profeta (Is 5,9), ya "*han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos*" (5,4b): el juicio de Dios ya ha comenzado.

¿Cómo comprender el último verso del pasaje? ¿Quién es ese "justo" que ha sido condenado y asesinado (5,6)? El texto, recuerda la persecución y muerte del justo por parte del impío en Sab 2-3. Pero sobre todo a Eclo 34,22 y la equivalencia entre robarle el sustento al pobre y matarlo: "*Mata a su prójimo quien le roba el sustento, quien no paga el sueldo al jornalero derrama sangre*"¹⁹². Por último, aunque más improbable, algunos autores no descartan que ese "justo" finalmente haga referencia a la muerte de Jesús¹⁹³.

¹⁹² Esta es la posición de Laws: cf. S. LAWS, *The Epistle of James*, 204-206.

¹⁹³ Cf. T. LEAHY, *Carta de Santiago*, 485; C. HOPE FELDER, *Santiago*, 1639.

c) La desigualdad económica inaceptable en el juicio a los ricos terratenientes

El conjunto de acusaciones que hemos analizado anteriormente y las graves consecuencias que se advierten para los destinatarios de estas, hacen ver que para Santiago existen ciertas situaciones que son inaceptables. Tanto estas situaciones como el juicio que el autor hace de ellas podrían formularse de la siguiente forma: estamos delante, en primer lugar, de una desigualdad económica inicial respecto a la propiedad del factor productivo. Los campos son propiedades de personas ricas, pero trabajadas por obreros, quienes aportan su tiempo y dedicación en las cosechas. Santiago guarda silencio respecto a la justicia o no de esta estructura productiva. Nada dice respecto a que la propiedad misma del campo debiese ser repartida y simplemente constata que son “vuestros campos”. Aunque no por ello habría que colegir, a partir de este silencio, un apoyo a esta estructura.

Ahora bien, como hemos visto a lo largo de este estudio, el poseer grandes tierras está asociado en este mundo al estatus socioeconómico y, por lo mismo, y más decisivamente, al poder. El que posee las tierras tiene la posibilidad de fijar, o al menos determinar fuertemente, las reglas del intercambio económico con los trabajadores. Lo hace, primero, en virtud de su estatus del honor. Él es el responsable jerárquico de establecer esas reglas en esta sociedad más allá de que estas puedan estar enmarcadas en un sistema moral que lo limita. El terrateniente tiende, en ese sentido, a ser juez y parte. Pero ese estatus no es la única fuente de poder: la capacidad de fijar las reglas viene también dada por las posibilidades que tienen las partes de mejores alternativas de intercambio. Si estamos hablando de grandes tierras en pocas manos, que demandan trabajo a muchos trabajadores en condiciones donde el no-trabajar los deja en la miseria, el poder de fijar cuánto pagar, a quiénes y en qué momento, estará necesariamente inclinado a favor del dueño de la tierra. Es lo que la Ciencia Económica llama un “poder monopsónico” en el mercado laboral. ¿Qué dice Santiago de la posesión de este poder? En este texto tampoco hace un juicio de ello, aunque sí, como vimos en secciones anteriores, su reversión del estatus del honor podría tener el potencial de tocar también estas estructuras socioeconómicas.

¿Dónde concentra su juicio moral entonces Santiago? En el aprovechamiento de ese poder que posee el terrateniente para explotar a sus trabajadores, no pagándoles lo que merecen, humillándolos y destinándolos a la miseria, y todo en vistas de la

acumulación de riquezas absurdas, de la vida lujosa y la búsqueda de placer. En este sentido, tenemos tres aspectos de la situación que indignan a Santiago: la búsqueda de riqueza-lujo-placer (que es el motivo de la acción del rico); el aprovechamiento o abuso del poder (que es el medio de acción); y la situación final de lujo por un lado y humillación y miseria por otro (que es su resultado). Estos tres aspectos están mutuamente implicados de forma que se pueden formular indistintamente así los juicios de Santiago:

- (1) *Resulta inaceptable una búsqueda de acumulación de riquezas para el lujo y el placer, más aún si se da aprovechándose de la desigualdad económica y de poder que se tiene inicialmente, y más todavía, si esta tiene como resultado el derroche vano de uno y la humillación y la miseria de otro.*
- (2) *Es intolerable el aprovechamiento de una desigualdad económica inicial, por parte del más rico, para vivir lujosa y placenteramente a costa de la humillación y la miseria del más pobre.*
- (3) *No es aceptable una desigualdad económica tal, que mientras uno vive derrochando riquezas, otros no tienen con qué sustentar su vida, más aún si esto tiene como origen la explotación del que es el más pobre y la búsqueda del placer.*

Todos estos juicios tienen su justificación ética, en primer lugar, en que la ley de Dios manda rechazar esta situación. Por esa ley se juzgará cuando venga el Señor. Ahora, no se trata ni de una ley que se impone arbitrariamente ni de una ley de la que no se pueda comprender su trasfondo: lo que hay detrás de ella, y así lo hemos visto en textos anteriores, es una convicción del honor de los más pobres, de la igual dignidad de trato que merecen y, también, de una concepción de las relaciones humanas como una relación de hermandad y mutua responsabilidad. Es esta última noción la que hace a la vez reconocer a un Dios como un *Padre* (cf. 1,17; 1,27; 3,9) el cual se presenta también como el *Señor de los ejércitos* (5,4) que escucha los “gritos de los segadores” explotados y se moviliza para su defensa.

4. Balance

La carta de Santiago ofrece explícitamente juicios morales respecto a situaciones de desigualdad económica entre personas. Estos juicios se encuentran dentro de una

carta que transmite una preocupación especial por la justicia en las relaciones socioeconómicas, en particular, entre aquellos que dicen tener fe. ¿Qué desigualdad económica resulta inaceptable para Santiago? Recogemos aquí sintéticamente lo encontrado:

1. En el juicio a los hermanos que hacen “acepción de personas” en la asamblea cristiana (2,1-13) hemos constatado cómo para el autor de la carta una discriminación en el trato a personas económicamente desiguales (rindiendo pleitesía a uno y mirando en menos a otro) no resulta aceptable. Esta discriminación no se condice con la reversión del estatus del honor que ha realizado Dios y que la comunidad cristiana debe replicar, alejándose de las relaciones jerárquicas de patronazgo que dominan en el mundo. Pero no solo eso, también se puede reconocer cómo Santiago rechaza el aprovechamiento del mismo rico de su propia posición para generar diferencias a su favor incluyendo posiblemente un trato privilegiado en los tribunales por el solo hecho de tener más poder.
2. El otro pasaje está referido al ámbito del trabajo y la relación económica entre el terrateniente y los trabajadores de su campo (5,1-6). Aquí nuevamente Santiago denuncia el aprovechamiento del poder para explotar, esta vez al trabajador, en vistas de una acumulación de riquezas, de lujo y una búsqueda de placer absurda. Todo resulta inaceptable: la motivación última del rico, el aprovechamiento de la desigualdad económica inicial, y evidentemente la situación de desigualdad final. Las tres cuestiones están entrelazadas y potencian su gravedad. Gravedad que está justificada porque la ley lo manda, y más de fondo, porque atenta contra la dignidad del pobre y la relación de hermandad debida.

CONCLUSIÓN

Al comenzar este estudio nos preguntábamos por criterios para evaluar la desigualdad económica con la consciencia de que probablemente esta no fuera la desigualdad más relevante para los autores de los escritos del Nuevo Testamento. Y así lo confirmamos al terminar el estudio. En particular, se ha postulado al bien del “honor” como un bien dominante que determina especialmente las posesiones de los demás bienes en el mundo antiguo mediterráneo. Y se ha mostrado cómo en los escritos de Lucas, Pablo y Santiago la jerarquía de los honores en ese mundo es fuertemente contrastada por el evangelio de Jesús. Ahora bien, todo lo anterior no quita que se haya encontrado en estos escritos tanto descripciones de situaciones de desigualdad económica como sentencias que las enjuician moralmente. Presentamos a continuación una sistematización de las respuestas encontradas a la pregunta que motivó este estudio: ¿qué desigualdades económicas resultan intolerables en el Nuevo Testamento?

1. Razones para no aceptar la desigualdad económica

Así como en el discurso contemporáneo se encuentran distintas perspectivas para abordar la cuestión de la desigualdad económica inaceptable, en este estudio sobre textos del Nuevo Testamento también se han encontrado distintos tipos de razones para rechazarla. Podemos clasificar en tres: por razón de una cierta medida; por razón de su origen; y por razón de sus consecuencias. Estos tipos de razones además se sostienen en una razón de fondo de orden teológica.

a) Por razón de una cierta medida

Todos los relatos seleccionados hacen alusión a alguna “medida” de desigualdad de bienes económicos. Ahora bien, en solo dos de ellos la medida misma resulta ser el criterio decisivo de censura: esto sucede en el relato de la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31) y en la descripción de la primera comunidad cristiana (Hch 4,32-4,11).

En el primero resulta inaceptable una medida “extrema” de desigualdad tal que mientras unos viven en el lujo y el derroche, otros viven en la miseria. Esta medida refleja, de manera condensada, distintos asuntos que aparecerán como algo rechazable en otros relatos: la insatisfacción de necesidades mínimas por parte de unos; la indiferencia ante el sufrimiento ajeno de parte de otros; un origen fraudulento de las riquezas que se poseen; un lugar destacado en la jerarquía mundana de los honores y una relación con Dios no aceptada.

En el segundo relato en cambio, el de las vivencias de la comunidad de Jerusalén, se muestra intolerancia a cualquier desigualdad en el nivel de la satisfacción de las necesidades. La mayor necesidad ajena determina la redistribución de bienes. Ahora, este rechazo a toda desigualdad de este tipo, a diferencia del rechazo de la “desigualdad extrema”, no deriva en una regla que se imponga universalmente, ni siquiera al interior de la comunidad cristiana. A una idea similar se llega también analizando textos de Lucas y Pablo sobre la exigencia o no de renunciar a “todos” los bienes.

b) Por razón de su origen

Otro tipo de razones que se muestra en varios de los textos para enjuiciar negativamente la desigualdad económica es su origen. En particular, lo que se rechaza en estos textos es una riqueza generada a expensas de la pobreza de otros.

Y lo cierto es que esta razón debía estar, de modo implícita, detrás del rechazo en general a la acumulación de riquezas y a la “amistad con el dinero” (como en Lc 16,14; Lc 16,19-31; o St 5,2). En una sociedad que percibe los recursos económicos como limitados, salvo excepciones, el crecimiento notable en la riqueza de unos se piensa generado por el detrimento de otros. La “tarta a repartir” variaba muy escasamente.

Ahora bien, hay textos donde este juicio se vuelve más explícito: es lo que sucede en el caso del aprovechamiento del poder administrativo por parte de Zaqueo para ganar más dinero explotando a los contribuyentes (Lc 19,1-10); o en los juicios de Santiago a los que se aprovechan de su poder económico y social para explotar a los trabajadores (St 5,1-6) o, probablemente también, para sacar ventajas en las disputas judiciales (St 2,1-13).

c) *Por razón de sus consecuencias*

Los escritos paulinos, mientras, aportan otra perspectiva. La desigualdad económica se rechaza por sus consecuencias. En particular, por sus consecuencias destructivas de la comunidad cristiana. No es tan relevante la “medida” o el “origen” de la desigualdad sino que ella puede hacer imposible que todos se consideren igualmente honorables y que se experimente allí el auténtico amor. Donde abunda la desigualdad, abundan las discordias y la enemistad y allí no hay comunidad, menos comunidad cristiana. Esto es lo que se muestra en la descripción de la cena del Señor (1 Co 11,17-34), pero también es la preocupación que se hace notar en la invitación de Pablo a la colecta (2 Co 8-9,15). En esta última el horizonte se amplía desde la preocupación por la desigualdad al interior de una comunidad a la preocupación por la desigualdad entre comunidades.

Esta misma preocupación por las consecuencias “comunitarias” de la desigualdad económica se puede reconocer en las recomendaciones de Pablo a Filemón en vistas de su trato al esclavo Onésimo. Pablo, sin una regla fija que ofrecer, relativiza la relación económica en función de una nueva relación social y eclesial de “hermanos”. ¿Qué desigualdad económica resultaría inaceptable? La que destruyera esta nueva relación.

Las desigualdades económicas descritas son rechazadas además por una razón de orden teológica que subyace a todas las razones anteriores. Estas desigualdades expresan o simbolizan formas de situarse en la vida y de relacionarse con Dios incompatibles con el evangelio de Jesús. En ellas se manifiestan las lógicas del honor de este mundo, inaceptables para una comunidad cristiana. Todas estas desigualdades son expresión de una creencia en que unas personas valen menos, son menos importantes, que otros. Por lo mismo, de aquí puede surgir un cierto juicio general, pero que dice mucho respecto al carácter de estos textos: resulta inaceptable una desigualdad económica que expresa un menosprecio a unas personas a favor de otras y un rechazo a la relación de hermandad. Con ello se rechaza también a Dios como Padre de todos.

2. *¿Qué pueden decir hoy estas razones? Consideraciones previas*

En la introducción se decía que este estudio se situaba en el marco de la búsqueda pública y eclesial por discernir los límites morales de la desigualdad económica actual. Ahora, en la conclusión, se presentan un par de consideraciones para un posible diálogo futuro entre estas búsquedas y los criterios extraídos de textos del Nuevo Testamento.

a) *Dos obstáculos que impiden que las razones dichas “deban ser” las de hoy*

Un primer asunto se refiere a la gran distancia que separan estas “razones para la intolerancia a la desigualdad económica en el Nuevo Testamento” de cualquier intento actual por delimitar moralmente la desigualdad económica, más aún en el terreno público. La distancia se da, entre otras cosas, porque los destinatarios de los discursos morales del Nuevo Testamento son de distinto tipo a los de hoy, y se encuentran en muy diferentes situaciones. Analicemos brevemente estas diferencias.

i. *¿Entre quiénes es inaceptable esta desigualdad?*

La predicación cristiana se planteó tempranamente como una buena noticia que proclamaba una propuesta de vida plena para todas las personas sin exclusión. Ahora bien, los escritos del Nuevo Testamento, y en particular los de Lucas, Pablo y Santiago, están primeramente dirigidos a comunidades cristianas y sus juicios morales se orientan, también en primer lugar, a delimitar lo aceptable al interior de ellas. En este sentido, surge una pregunta: ¿en qué medida esas razones para el rechazo de la desigualdad se pueden extender más allá de estas relaciones? En particular, ¿son igualmente inaceptables desigualdades como las descritas pero ahora entre miembros de la comunidad y los que no lo son? Y ¿los mismos límites morales sirven para juzgar las relaciones de desigualdad entre no cristianos o, todavía más, en el nivel de todo el Imperio?

Aquí se podrían plantear algunas hipótesis. Una es que para Lucas la desigualdad extrema inaceptable no se refiere solo a la vida interior de la comunidad sino al menos también al espacio de la proximidad física: aquí vimos cómo el pobre Lázaro era el que estaba “echado junto al portal” del hombre rico, y nada decía de su

relación eclesial (Lc 16, 19-31); y se podría ver también en la parábola del buen samaritano que este último “ama al prójimo” atendiendo al que se encuentra postrado en el camino sin importar su raza o religión (Lc 10, 29-37). Por otro lado, la desigualdad a costa de los contribuyentes en la historia de Zaqueo es un mal público que no está referido solo a los miembros de la comunidad. Y lo mismo se debiese decir de la explotación de trabajadores en la Carta de Santiago. Por último, cuando se ha hablado de la desigualdad que destruye a la comunidad en los textos de Pablo o de la discriminación que denuncia Santiago, a la vez que se juzga la vida interna de la comunidad, también se juzga la “sabiduría de este mundo” que es de donde proceden estas prácticas. Por tanto no parece haber un modo de juzgar muy distinto para la vida particular de la comunidad que para el mundo entero. Y esto no es extraño: el fundamento de estos juicios se encuentra en una visión teológica universal.

Ahora bien, toda proyección de estas razones para rechazar la desigualdad económica en el nivel del discurso público y más aún en el internacional, supone una segunda reflexión. Esta surgirá en el cristianismo cuando este se encuentre ante el desafío y la responsabilidad de pensar la estructuración de grandes sociedades. En los escritos del Nuevo Testamento ello aún no aparece con claridad, como se pudo ver en el asunto de la esclavitud en Pablo. Esta última institución no es cuestionada por el apóstol como tal y la perspectiva que prima es la del juicio intracomunitario.

Así, un primer obstáculo para postular un traslado de estas “razones para no tolerar la desigualdad económica” al terreno público actual tiene relación con el tipo específico de destinatario al que primeramente se dirigen estos textos.

ii. Qué significa la desigualdad económica ayer y hoy

Otra fuente de distancia entre las búsquedas de hoy y estas respuestas de ayer tiene que ver con el significado de la desigualdad económica para la vida de las personas.

La pregunta crucial aquí es, ¿significa lo mismo tener más (o menos) bienes económicos en el mundo antiguo mediterráneo que en el mundo global actual? En particular, ¿en qué medida estos bienes económicos determinan en estos mundos el acceso o no a otros bienes sociales y políticos? El asunto no es fácil de dilucidar porque tanto el mundo de ayer como el de hoy son mundos plurales. Ahora bien, se ha postulado en este estudio, apoyándose en otros trabajos, que las relaciones jerárquicas, y

no las relaciones de mercado, son las que determinan en mayor medida el acceso a los distintos bienes sociales en el mundo antiguo mediterráneo. Por lo mismo, la mayor riqueza no garantiza bienes tan preciados como el de la integración social (lo vimos en Zaqueo). ¿Sigue siendo así hoy? Depende de las distintas culturas y sociedades, pero el éxito en las relaciones de mercado ocupa un espacio que no tenía ayer, y con ello, las diferencias económicas tienen una mayor capacidad de repercutir en las distintas dimensiones de la vida.

A este cambio en el contexto social habría que agregarle los cambios en el contexto teológico, en particular, en las creencias escatológicas. Se vio en el estudio cómo para Pablo y Santiago la segunda venida de Jesucristo era inminente y con ello las dinámicas sociales y económicas de esta vida estaban ya por acabar. Esto no debía necesariamente cambiar el juicio moral respecto a las desigualdades económicas, pero sí es probable que desempeñara un rol en la relativización de su importancia y en el cómo enfrentarlas. Lo analizamos especialmente respecto a los juicios paulinos.

Todas estas “distancias” entre las búsquedas de hoy y estas respuestas de ayer hacen que estas últimas no necesariamente “deban ser” las únicas respuestas, o las respuestas más adecuadas, para el juicio actual. Ahora bien, esto no quita, por otro lado, que las “razones” para rechazar la desigualdad económica sirvan de fundamento y animación para discernimientos actuales. Especialmente, tal como han sido descubiertas y formuladas en este estudio, las “intolerancias” pueden servir entre otras cosas para orientar la búsqueda de lo justo: ¿en qué se debe poner atención? ¿Qué es lo que más debe preocupar?

b) Una pregunta a la moral cristiana: “Iguales ante Dios pero, ¿qué implica?”

Un segundo aspecto a considerar, en particular para un diálogo al interior del cristianismo, dice relación con un cuestionamiento a su moral. En este estudio se ha llamado la atención cómo tanto en Lucas, Pablo y Santiago las jerarquías sociales y económicas de este mundo no coinciden con las de Dios. Ante Él todos son igualmente importantes, e incluso, si hubiese una preferencia sería a favor de aquellos más denigrados por la sociedad. Ahora bien, suponiendo esta creencia en una igualdad radical de todas las personas delante de Dios, ¿cómo repercute ello en las relaciones sociales? ¿Hasta dónde esta igualdad “de honores” repercute también en una igualdad

social y económica? Esa fue una inquietud que estuvo presente en este estudio y que, aunque ha sido contestada parcialmente, sigue abierta no solo para seguir analizando el Nuevo Testamento sino también para el estudio de toda la moral cristiana.

En cualquier caso dos cosas se pueden decir ya respecto a esta pregunta por las implicaciones de la “igualdad ante Dios”. La primera se ha insinuado párrafos atrás. Si el “honor” determina fuertemente el acceso a los distintos bienes en el mundo antiguo mediterráneo, trastocar la jerarquía de los honores tenía el potencial de trastocar todas las jerarquías sociales. Y de alguna forma eso es lo que se ha reconocido, aunque con ciertos límites, en los juicios morales de los escritos del Nuevo Testamento. Y la segunda es que, si aún en este mundo antiguo hay dificultades para que el cambio en el honor lleve a cambios sociales, más dificultades podrán encontrarse en el futuro cuando las relaciones de mercado crezcan en importancia frente a las relaciones jerárquicas en la vida social y económica.

Por último, postulamos aquí la hipótesis de que la repercusión de la “igualdad ante Dios” en las igualdades socioeconómicas dependerá también, en la moral cristiana, de una cierta visión teológica y su valorización de la vida terrena y las relaciones sociales. Más allá de la fidelidad o no de estas visiones respecto al espíritu evangélico original, lo cierto es que en la historia de la moral cristiana, y hasta hoy, se encontrarán diversidad de miradas. Algunas de estas terminarán incluso legitimando religiosamente las jerarquías sociales de este mundo y proyectando toda igualdad exclusivamente hacia el “otro mundo” o, en este, reduciéndola a una dimensión meramente interior.

3. Investigaciones futuras

Este estudio gira en torno a una pregunta específica y aquí se han postulado unas respuestas posibles. Ahora bien, como se ha señalado en los párrafos anteriores, el aprovechamiento de estas respuestas para el debate moral actual, tanto en el nivel público como al interior de la Iglesia, espera investigaciones futuras.

Entre estas investigaciones cabría hacerse la misma pregunta de este estudio pero apuntando a otras fuentes de conocimiento teológico moral, para poner sus respuestas en diálogo con lo extraído aquí del Nuevo Testamento. Así, sería posible preguntarse, ¿qué desigualdad económica resulta intolerable en la tradición patristica o en los grandes teólogos morales? O, ¿qué resulta inaceptable para el magisterio social

de la Iglesia? O extender la misma pregunta hacia atrás en el tiempo y dejarse interpelar por el Antiguo Testamento. Por último, si lo que se aspira es a la delimitación moral de la desigualdad económica en la actualidad y en diálogo con el debate público, otra fuente epistemológica relevante será la reflexión que se da en ámbitos seculares. Dentro de esta reflexión, destaca el aporte del debate filosófico-político contemporáneo sobre este tema. Los límites morales necesitan tener un grado especial de formalidad para servir como criterios de juicio de toda desigualdad económica. En este sentido, las formulaciones de autores como John Rawls y Ronald Dworkin, por señalar dos que se han señalado aquí, constituyen referencias importantes como punto de comparación y ejemplos a seguir.

Es claro que estas investigaciones no serán las primeras ni las últimas. Lo que sí parece haber hoy es una especial necesidad de que se aporte en esta línea en un contexto donde el estado de desigualdad económica al interior de los países y a nivel global hace que crezcan el escándalo y la preocupación. Es el igual valor de todas las personas y la calidad de la comunidad humana la que, tanto ayer como hoy, están en juego.

BIBLIOGRAFÍA

- ALETTI, J. N.**, *El arte de contar a Jesucristo: Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992.
- ARISTÓTELES**, *Política*, Tecnos, Madrid 2004. Traducción de CARLOS GARCÍA GUAL y AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ.
- *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid 2009. Traducción de SALVADOR RUZ RUFINO y JOAQUÍN E. MEABE.
- ARLANDSON, J. M.**, *Women, Class, and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1997.
- BARTCHY, S. S.**, *Mallon Chersai: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21*, (Society of Biblical Literature Dissertation Series No. 11), Scholars Press, University of Montana, Missoula, 1973.
- BAUCKHAM, R.**, *The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels*, New Testament Studies, Vol 37 (1991) 225-246.
- BOVON, F.**, *El evangelio según san Lucas*, vol. I., Sígueme, Salamanca 1995.
- *El evangelio según san Lucas III*, Sígueme, Salamanca 2004.
- CHESTER, A.**, *The Theology of James*, en CHESTER, A. y MARTIN, R. P., *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*, New Testament Theology, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 1-62.
- CHILTON, B., y EVANS, C. (eds.)**, *The Missions of James, Peter and Paul: Tensions in Early Christianity*, Leiden (Boston) 2005, parte II: James and Paul.
- CHUECAS, I.**, *Heidegger y San Pablo. La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger a la carta a los Gálatas desde una perspectiva de exégesis bíblica*, Teología y Vida, Vol. XLIX (2008) 431 – 445.
- CLARK, G.**, *A Farewell to Alms: a Brief Economic History of the World*, Princeton University, New Jersey 2007.
- CO, M. A.**, *The Major Summaries in Acts: Acts 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. Linguistic and Literary Relationship*, ETL 68 (1992) 49-85
- CONZELMANN, H. y FRIEDRICH, G.**, *Epístolas de la cautividad*, Actualidad Bíblica, Madrid 1972.
- CONZELMANN, H.**, *El Centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974.

- *1 Corinthians*, Herm, Philadelphia, 1975.
- DANKER, F. W.**, *Benefactor, Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic field*, Clayton, St. Louis 1982.
- DAVIES, J. K.**, *Linear and Nonlinear Flow Models for Ancient Economies*, en MANNING, J. G. y MORRIS, I., (eds.), *The Ancient Economy: Evidence and Models*, Stanford University Press, Redwood City, California 2005.
- DIBELIUS, M.**, *James: A Commentary on the Epistle of James*, 11th ed., rev. H. Greeven, Hermeneia, Philadelphia 1975.
- DILLON, R. J.**, *Hechos de los apóstoles*, en BROWN, R., FITZMYER, J. y MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Stella 2004, 203-271.
- DUNN, J.**, *Paul's Theology*, en McNIGHT, S. and OSBORNE, G. (eds.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, ed. Scot McKnight & Grant R. Osborne, Grand Rapids, Michigan 2004, 326-348.
- DWORKIN, R.**, *What is Equality? Part 1: Equality of Resources*, *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981) 185–246.
- ENGERG-PETERSEN, T.**, *The Gospel and Social Practice according to 1 Corinthians: NTS 33* (1987) 557-584.
- ESTEVEZ, E.**, *El poder de significar de las mujeres en la comunidad de Pablo*, en BERNABÉ, C., (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Estella (Navarra) 2007, 49-90.
- FIENSY, D.**, *Ancient Economy and the New Testament*, en NEWFELD, D. y DEMARIS, R. (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, New York 2010, cap. 13, 194-206.
- FIORENZA, E. S.**, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press, London 1983.
- FITZMYER, J. A.**, *El evangelio según San Lucas*, Tomo I, Cristiandad, Madrid 1986.
- *El evangelio según San Lucas*, Tomo III, Cristiandad, Madrid 1986.
- *Los hechos de los apóstoles*, Vol. 1, Sígueme, Salamanca 2003.
- *Introducción a las cartas del Nuevo Testamento*, en BROWN, R. FITZMYER, J. y MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 272-277.
- *Carta a Filemón*, en BROWN, R., FITZMYER, J. y MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 419-421.

- *Pablo*, en BROWN, R., FITZMYER, J. y MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 1097-1108.
- *Teología Paulina*, en BROWN, R., FITZMYER, J. y MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 1176-1225.
- *El evangelio según San Lucas*, Tomo IV, Cristiandad, Madrid 2005.
- FOSTER, G. M.**, *The Image of Limited Good*, en POTTER, J., DÍAZ, M., y FOSTER, G. M., (eds.), *Peasant Society: A Reader*, Boston 1967.
- FURNISH, V. P.**, *II Corinthians* (The Anchor Bible 32A), Doubleday, New York 1984.
- GARCÍA-VIANA, L. F.**, *Evangelio según San Lucas*, La Casa de la Biblia, Estella (Navarra) 1989.
- GIDDENS, A.**, *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires 1998.
- GONZÁLEZ FABRE, R.**, *Ética y Economía*, Desclee, Bilbao 2005.
- GRILLI, M., LANDGRAVE, D., LANGDER, C., (eds.)**, *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2006.
- HARTIN, P. J.**, 'Who is Wise and Understanding Among You?' (James 3:13): An Analysis of Wisdom, Eschatology and Apocalypticism in the Epistle of James, en Society of Biblical Literature Seminar Paper 35 (1996) 483–503.
- HOPE FELDER, C.**, *Santiago*, en FARMER, W., LEVORATTI, A., MCEVENUE, S. y DUNGAN, D. (eds.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella (Navarra) 1999, 1626-1640.
- HORGAN, M. P.**, *Carta a los Colosenses*, en BROWN, R., FITZMYER, J., MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 429-438.
- HORREL, D.**, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from I Corinthians to I Clement*, T&T Clark, Edimburg 1996.
- JEREMIAS, J.**, *Per comprendere la teología dell apostolo Paolo*, (traducción de G. Tella de JEREMIAS, J., *Der schlüssel zur theologie des apostels Paulus*), Colección Il Pellicano, Morcelliana, Brescia 1973.

- JOHNSON, L. T.**, *The Social World of James: Literary Analysis and Historical Reconstruction* en L. M. WHITE y O. L. YARBROUGH (eds.), *The Social World of the First Christians: Essay in Honor of Wayne A. Meek*, Fortress Press, Minneapolis 1995, 178-197.
- KARRIS, R. J.**, *Evangelio según Lucas*, en BROWN, R., FITZMYER, J., y MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Stella 2004, 133-202.
- KIDD, R.**, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: A "Bourgeois" Form of Early Christianity?*, Scholars Press: Atlanta, Georgia 1990.
- KLAUCK, H. J.**, *Debate sobre la justificación: Pablo, Santiago y Martín Lutero*, Carthaginensia Vol. 17 (2001) 67-86.
- KOBELSKI, P. J.**, *Carta a los Efesios*, en BROWN, R., FITZMYER, J., MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 439-449.
- LAMPE, P.**, *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis* (1 Kor 11, 17-34), ZNW8 (1991) 183-213.
- LAMONT, J.**, *Justice Distributive*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive/> (29 de abril de 2015).
- LAWS, S.**, *The Epistles of James*, Black's New Testament Commentaries, Adam and Charles Black, London 1980.
- LEAHY, T.**, *Carta de Santiago*, en BROWN, R., FITZMYER, J., MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 476-487.
- LULL, D. J.**, *The Servant-Benefactor as a Model of Greatness* (Luke 22:24-30), Novum Testamentum, Vol.28, fasc.4 (1986) 289-305.
- MACDONALD, M.**, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, SNTSMS 60, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- *Kinship and Family in the New Testament World*, en NEWFELD, D. y DEMARIS, R. (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, New York 2010, 167-177.
- MALINA, B. J.**, *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995.

- *Collectivism in Mediterranean Culture*, en NEWFELD, D. y DEMARIS, R. (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, New York 2010, 17-28.
- MALTHUS, T. R.**, *Ensayo sobre el principio de la población*, Fondo Cultura Económica, México 1998.
- MARSHALL, J.**, *Jesus, Patrons, and Benefactors: Roman Palestine and the Gospel of Luke*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.
- MILANOVIC, B.**, *The Haves and the Have-Nots: a Brief and Idiosyncratic History of Global Inequality*, Basic Books, New York 2011.
- MITCHELL, M.**, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991.
- MITCHELL, A.**, *The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37*, *Journal of Biblical Literature* III/2 (1992) 255-272.
- MOXNES, H.**, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Fortress press, Philadelphia 1988.
- MURPHY-O'CONNORS**, *Primera carta a los Corintios*, en BROWN, R., FITZMYER, J., MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 314-339.
- *Segunda carta a los Corintios*, en BROWN, R., FITZMYER, J., MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 340-360.
- MWORIA, T. A.**, *The Community of Goods in Acts: A Lucan Model of Christian Charity*, Dissertation for Doctorate Degree in the Faculty of Biblical Theology, Pontifical Urban University, Rome (1986) 49-85.
- NEYREY, J. H. (ed.)**, *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson publishers, Peabody, Massachusetts 1999.
- OAKES, P.**, *Urban Structure and Patronage*, en NEWFELD, D. y DEMARIS, R. (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, New York 2010, 178-193.
- OXFAM**, *Gobernar para las elites: Secuestro democrático y desigualdad económica*, Informe 2014, disponible en: www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es.pdf (29 de abril de 2015).
- PIKETTY, T.**, *El capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México 2014.

- PLINIO EL JOVEN**, *Cartas*, Gredos, Madrid 2005.
- RAWLS, J.**, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard 1971.
- RIVAS, F.**, *Análisis socioeconómico: Economía de lo necesario (Lc 12,22-34) frente a la economía de la satisfacción (Lc 16,19-31)*, en AGUIRRE, R. (ed.), *El Nuevo Testamento en su contexto: propuestas de lectura*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2013, 113-137.
- ROHRBAUGH, R. L.**, *Honor: Core Value in the Biblical World*, en NEWFELD, D. y DEMARIS, R. (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, New York 2010, 109-125.
- SAHLINS, M.**, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal Universitaria, Madrid 1977.
- SCOTT, J. C.**, *The Moral Economy of the Peasants: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven 1976.
- SPENCER, J.**, *Free from All Men: Stoic Influence in the Writings of Saint Paul*, The Dualist: Stanford's Undergraduate Journal of Philosophy, Vol. XI (2008).
- STEGEMANN E.W, y STEGEMANN, W.**, *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001.
- STEWART, E.**, *Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterranean Societies*, en NEWFELD, D. y DEMARIS, R. (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, New York 2010, 156-166.
- STIGLITZ, J.**, *El precio de la desigualdad*, Taurus, Madrid 2012.
- THEISSEN, G.**, *The Social Setting of Pauline Christianity*, ed. y traducido por J. Schültz, T. & T. Clark, Edinburgh 1982.
- *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Fortress Press, Philadelphia 1983.
- TILLER, P.**, *The Rich and Poor in James: An Apocalyptic Ethic*, en Society of Biblical Literature Seminar Papers 37 (1998) 909-920.
- TROELTSCH, E.**, *The Social Teaching of the Christian Churches*, George Allen & Unwin Ltd: London; Macmillan: New York 1931.
- WACHOB, W. H.**, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, Society for New Testament Studies Monograph Series, Cambridge University press, Cambridge 2000.
- WALZER, M.** *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México 2003.

WARD, R. B., *The Communal Concern of the Epistle of James*, Ph.D. diss., Harvard University 1966.

WILD, R. A., *Las cartas pastorales*, en BROWN, R., FITZMYER, J., MURPHY, R. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 450-466.