

La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo

Carlos Gil Arbiol

Profesor de Sagrada Escritura
Universidad de Deusto (Bilbao)

Uno de los últimos libros de Rafael Aguirre (Rafa) tenía por subtítulo *De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*¹. Este tema ha sido motivo de no pocos diálogos enormemente instructivos para mí. Es de justicia decir que si mi posición es diferente a la de Rafa es, precisamente, gracias a estos diálogos, que me han hecho pensar y estudiar el tema. Por lo tanto, debo reconocer que le debo a él una posición en este tema diferente a la suya. Éste es uno de los grandes valores intelectuales de Rafa: ser capaz de fomentar el estudio y la investigación críticamente, animando a muchos a poner por encima de todo el rigor y la exactitud científica. Esto, en mi caso, me ha llevado a descubrir el valor genuinamente político, muchas veces disimulado, de la creación de las comunidades paulinas. Esto es lo que apunto en esta colaboración, que no es definitiva, sino que forma parte de un estudio apenas comenzado.

1. La casa (οἶκος / οἰκία)

La idea más extendida respecto al uso de Pablo de los modelos del entorno es que utilizó la casa como el paradigma más importante para configurar sus comunidades². Sin embargo, la “casa/familia”

¹ R. Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001.

² Cf. S. K. Stowers, “Social Status, Public speaking and private teaching: the circumstances of Paul’s preaching authority”, *Novum Testamentum* 26 (1984) 59-82; L. M. White, *The social origins of Christian architecture. Building God’s houses in the Ro-*

dista mucho de ser un modelo unívoco y de inmediata comprensión, puesto que depende de cada tiempo, lugar y cultura. Es, sin lugar a dudas, la institución básica más importante de toda sociedad, por lo que su configuración depende del universo simbólico imperante en cada grupo humano y refleja su complejidad³.

En el caso de Pablo, la utilización del modelo de la casa se percibe, por ejemplo, en el vocabulario doméstico y familiar⁴: casa, padre, madre, hermanos, hermanas, etc. La frecuencia e intensidad de este uso parece sugerir, efectivamente, que la configuración de la comunidad tenía como modelo una casa. Así parece confirmarlo la utilización insistente de Pablo de la imagen de la construcción de una casa para referirse a las comunidades de creyentes en Cristo⁵, aquellas que él había fundado (1 Tes 5,11; Gál 2,18; 1 Cor 8,1.10; 10,23; 14,4.17)⁶. El vocabulario doméstico y familiar está al servicio de la construcción de la nueva comunidad: la ἐκκλησία⁷. Para comprender la utilización de este modelo por Pablo, debemos captar las múltiples dimensiones que el modelo de la casa tiene.

man world: architectural adaptation among pagans, Jews, and Christians, Trinity Press International, Valley Forge, Pa. 1996-1997, p. 21; J. H. Neyrey, "Teaching you in public and from house to house (Acts 20.20). Unpacking a cultural stereotype", *JSN* 26 (2003) 69-102. También, J. Murphy-O'Connor, *St Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville 2002.

³ Cf. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1997, pp. 124-174.

⁴ Cf. D. Horrell, "From *adelfoi* to *oikos* Zeou: Social Transformation in Pauline Christianity", *JBL* 120 (2001) 293-311; W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 148-183; D. L. Balch, "Paul, Families and Households", en Sampley, J. P. (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Continuum, Londres 2003, pp. 258-292; Bartchy, S. S., "Undermining Ancient Patriarchy: The Apostle Paul's Vision of a Society of Siblings", *BTB* 9 (1999) 68-78; S. J. Joubert, "Managing the Household. Paul as paterfamilias of the Christian household group in Corinth", en Ph. Esler, *Modelling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context*, Routledge, Londres-Nueva York 1995, pp. 213-223.

⁵ Cf. E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, p. 372.

⁶ En Rom 15,20 (οὕτως δὲ φιλοτιμούμενοι εὐαγγελίεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ) utiliza el verbo οἰκοδομῶ para referirse, precisamente, a la creación de las comunidades fundadas por él, no a los romanos.

⁷ Cf. B. Blumenfeld, *The Political Paul*, Continuum, Sheffield 2001, p. 108; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, pp. 148-183.

El término “casa” (οἶκος / οἰκία) tiene diferentes acepciones⁸: estancia/habitación, lugar de residencia, edificio de vivienda, pertenencias, línea de descendientes, etc. El vocablo οἶκος se utiliza también con un sentido más amplio⁹: templo, sinagoga, gremio, asociación voluntaria, etc. Simbólicamente, οἰκία puede significar también “cuerpo físico”¹⁰. Tiene, por tanto, diferentes niveles de sentido. Así, del mismo modo que utilizamos el término “cuerpo” para referirnos a realidades de diferentes niveles de abstracción (cuerpo físico, social y teológico)¹¹, se utiliza el término “casa” para referirse a entidades pertenecientes a esferas diferentes de la realidad. Esto nos permite comprender la imagen de la casa, especialmente su “construcción” simbólica, como una realidad pluridimensional, que puede tener diferentes niveles de comprensión en las cartas de Pablo. Más allá del inmediato sentido de la casa como espacio que alberga a una familia o la misma familia, podemos distinguir tres usos¹².

En primer lugar, Pablo utiliza la imagen de la construcción de la casa, por ejemplo en 1 Cor 3,9, para recordar a sus destinatarios quiénes son: “Vosotros sois edificación de Dios” (θεοῦ οἰκοδομή ἐστε).

⁸ Cf. O. Szemerényi, “Studies in the kinship terminology of the indo-european languages, with especial references to Indian, Iranian, Greek and Latin”, en AA. VV., *Varia 1977: Acta Iranica Troisieme Serie, Volume VII, Teherán-Lieja 1977*, pp. 1-147; J. Casey, *The history of the Family*, Blackwell, Oxford 1989; G. Husson, *Oikia. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs*, Sorbonne, París 1983, pp. 212-215.

⁹ Cf. Liddel-Scott (supplement), οἶκος IV, 2; Barton, S. C. – Horsley, G. H. R., “A Hellenistic cult group and the new testament churches, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981) 9-14; Sokolowski, F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, E. de Boccard, París 1955, pp. 52.53-58; Alston, R., “Houses and households in Roman Egypt”, en Laurence, R. – Wallace-Hadrill, A. (eds.), *Domestic Space in the roman world: Pompeii and beyond* (JRA SS 22), Portsmouth 1997, pp. 35-36; G. Husson, *Oikia*, 38; Kloppenborg, J. S., “Edwin Hatch, Churches and collegia”, en McLean, B. H. (ed.), *Origins and Method. Towards a new understanding of judaism and christianity* (JSNTSS 86), Sheffield Acad. Press, Sheffield 1993, p. 231.

¹⁰ Cf. O. Michel, οἰκία, en Kittel, TDNT V, pp. 119-159; BDAG, οἰκία. La diferencia de uso entre οἶκος y οἰκία es prácticamente inapreciable en Pablo, aunque nunca utiliza οἰκία para referirse a la dimensión teológica, únicamente a la social (por ejemplo, 1 Cor 1,16; 11,22...) y a la personal (2 Cor 5,1).

¹¹ Cf. M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, pp. 89-107; id., *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid 1991, pp. 155-173.

¹² Vamos a centrarnos en la primera Carta a los Corintios, de donde vamos a tomar los ejemplos; otras comunidades, como la de Tesalónica o la de Filipos, comparían algunas características con la de Corinto, pero no todas.

El proceso de asimilación de un creyente con su nueva identidad se desarrolla en torno a este argumento teológico, que se recoge de modo análogo en 1 Cor 12,27 utilizando la imagen del cuerpo: “vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada miembro una parte” (ὕμεῖς δὲ ἕστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους)¹³. En Rom 8,9 (νεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν), Pablo insiste en la misma idea: el conjunto de los creyentes (ὕμεῖς) es identificado como una casa en la que el Espíritu de Dios habita (οἰκέω). En otros lugares de la primera Carta a los Corintios repite la misma idea utilizando la imagen del templo (νάος), que es uno de los sentidos con que los antiguos utilizaban el término οἶκος: la ἐκκλησία es lugar de la presencia de Dios (2 Cor 6,16) o del Espíritu (1 Cor 3,16)¹⁴. El uso del genitivo “de Dios” (1 Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2 Cor 1,1; Gál 1,13; 1 Tes 2,14)¹⁵ le da a la imagen de la casa una inequívoca dimensión teológica cuyo objetivo es describir y crear la identidad del conjunto de creyentes; de este modo, Pablo construye la ἐκκλησία. “Casa”, “cuerpo” y “templo” sirven igualmente a Pablo en esos lugares como imágenes de la ἐκκλησία. Este primer sentido de casa se desarrollará hasta condensarse en la fórmula más explícita “casa de Dios” (Ef 2,19-22; 1 Tim 3,15), propia de las cartas deuteropaulinas¹⁶.

En segundo lugar, Pablo utiliza la imagen de la casa en sentido llano, para referirse a una familia y el lugar en el que vive (1 Cor 1,16; 16,15.19; Flm 2; Flp 4,22; Rom 16,5). Sin embargo, en estos lugares, utiliza la casa como imagen de la ἐκκλησία, del conjunto de creyentes congregado. Así, la comunidad que se reúne en casa de alguno de ellos, por ejemplo, en la casa de Áquila y Prisca, es como una casa, a modo de casa: “Os envían muchos saludos Áquila y

¹³ Así también en Rom 12,4-5. Sobre el concepto de cuerpo de Cristo para comprender la relación entre la cristología y la eclesiología, ver el magnífico artículo de J. D. G. Dunn, “The body of Christ in Paul”, en M. J. Wilkins – T. Paige (eds.), *Worship Theology and Ministry in the early Church*, Sheffield Acad. Press, Sheffield 1992, pp. 146-162.

¹⁴ Nótese el sentido comunitario, no individual, de ambos textos, que se percibe en el uso del singular para *νάος* y el plural para los destinatarios (ἕστε ὕμεῖς). Para el uso de οἶκος como *νάος*, cf. R. Alston, “Houses and households in Roman Egypt”, 35-36; G. Husson, *Oikia*, 38.

¹⁵ Esta expresión también aparece en las cartas deuteropaulinas: cf. 2 Tes 1,4; 1 Tim 3,5.15.

¹⁶ Cf. D. Horrell, “From *adelphoi* to *oikos Zeou*: Social Transformation in Pauline Christianity”, *JBL* 120 (2001) 293-311.

Prisca en el Señor, junto con la asamblea de su casa” (σὺν τῇ κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ 1 Cor 16,19; cf. Rom 16,5)¹⁷. Así como el primer sentido era, fundamentalmente, teológico, este segundo es eminentemente social y comunitario: Pablo se refiere con esta imagen a las relaciones que establecen entre sí los creyentes y cómo éstas reflejan su identidad. En este segundo sentido de casa también utiliza Pablo el término ἐκκλησία (cf. 1 Cor 16,19; Rom 16,5; Flm 2), confundiendo ambas realidades: la estructura de la casa y la de la comunidad (los congregados). Por eso, Pablo puede emplear la imagen de la construcción de la casa para hablar de la construcción de la ἐκκλησία, que la menciona explícitamente en varios momentos (1 Cor 14,4-5.12); en este sentido, Pablo se refiere a las relaciones que se establecen entre los creyentes, para lo que depende del primer sentido, el teológico. Tanto la “casa” como la ἐκκλησία tienen, pues, estas dos dimensiones: teológica y comunitaria/social.

En tercer lugar, Pablo utiliza en otro sentido el término οἰκία para referirse al cuerpo físico del creyente: “Sabemos que si esta casa de tela en la tierra se desmorona, tenemos un edificio de Dios, una casa eterna, no hecha por mano humana, en los cielos” (2 Cor 5,1: Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῆ, οἰκοδομηγὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς)¹⁸. Este sentido de casa recoge lo relativo a la naturaleza y el organismo humano, según la teoría de M. Douglas citada¹⁹. Paralelamente, Pablo también utiliza la imagen del templo (νάος)²⁰ para referirse al cuerpo del individuo, del creyente, en 1 Cor 6,19: “¿No sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo?” (οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν;); la misma idea repite en 1 Cor 2,11-13. El hecho de que Pablo utilice la imagen de la casa (οἰκία, νάος) para referirse a la persona, al creyente, confirma que tiene una visión tridimensional en

¹⁷ También aparece esta expresión en las cartas deuteropaulinas: Col 4,15 (ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νύμφαν καὶ τὴν κατ’ οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν).

¹⁸ Cf. S. Lyman – M. Scott, “Territoriality: A neglected sociological dimension”, *Social Problems* 15 (1968) 240, donde presenta el cuerpo como espacio diferente al público y al privado.

¹⁹ Cf. nota 11.

²⁰ Una de las acepciones de οἶκος es precisamente la de νάος; cf. nota 14. En este caso, el uso no es comunitario, sino individual, como lo aconseja el contexto de 1 Cor 6,12-20.

la que se integran de modo interactivo el aspecto teológico, social y físico en un entramado complejo, versátil y maleable al servicio del Evangelio (cf. Rom 15,20).

La relación de estas tres imágenes de la casa está basada en la preeminencia de la primera sobre las otras, es decir, de la dimensión teológica sobre la social y personal. Así se desprende de la importancia que adquiere en las cartas de Pablo el genitivo “de Dios/Cristo” para referirse al “cuerpo” y a la “casa” como imágenes de la ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ: si la asamblea de creyentes se asemeja a un “cuerpo” es porque son “cuerpo de Cristo”; si se asemejan a una casa es porque son “casa de Dios”. A partir de ahí puede Pablo utilizar retóricamente estas imágenes como parte de su estrategia de construcción de la ἐκκλησία. En otras palabras, el uso que Pablo hace de este término, ἐκκλησία, es inicial y fundamentalmente teológico; con él describe la identidad y el horizonte al que aspira el conjunto de creyentes en Cristo. En un segundo momento, por influencia de la imagen de la casa y de las relaciones familiares que Pablo busca establecer entre ellos, pasará a designar también la dimensión social, es decir, el mismo grupo humano formado por ellos y el modo de relacionarse. Este desplazamiento de sentidos va a generar ambigüedad y confusión entre los creyentes.

2. El cuerpo (σῶμα)

Estas tres dimensiones de la imagen de la casa (οἶκος), con sus analogías, responden, en cierta medida, a las tres dimensiones simbólicas que tiene el cuerpo, según la antropóloga M. Douglas. Éste modelo establece una relación simbólica “natural” entre el cuerpo físico y el cuerpo social (“el cuerpo físico es siempre una imagen de la sociedad”)²¹. Para Douglas, el cuerpo social incluye una dimensión simbólico-religiosa; sin embargo, para poder utilizar adecuadamente esta analogía en la tradición paulina es necesario explicitar la noción de “cuerpo teológico” como una dimensión propia²². Así

²¹ Cf. nota 11. También J. H. Neyrey, “Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents”, *Semeia* 35 (1986) 129-170.

²² Cf. F. Rivas, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid 2005, pp. 23*-26*; C. Gil, “La construcción de la ἐκκλησία a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Cor”, en S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006, p. 147.

pues, este triple sentido de la imagen del cuerpo (teológico, social y físico) tiene una clara relación con los tres sentidos con los que Pablo parece utilizar el término οἶκος. Podríamos decir que lo que para M. Douglas es el cuerpo, para Pablo es la casa.

Esta relación permite aventurar una hipótesis que veremos confirmada en los textos de Pablo: la *casa* que es el cuerpo del creyente (οἰκία, 2 Cor 5,1) es imagen de la *casa* que es la comunidad (οἶκος, 1 Cor 16,19; Rom 16,5), como ésta es imagen de la *casa* que es el “cuerpo de Cristo” (οἶκος, 1 Cor 3,9; 12,27)²³. Las tres dimensiones de la *casa* están, por tanto, estrechamente relacionadas, de modo que se influyen mutuamente: la dimensión teológica de la casa condiciona la social y la física, o, de otra manera, ésta última está orientada a la social, y ésta, a su vez, a la teológica. Esto explica el hecho de que Pablo construya la *ekklêsia* al modo de una casa: la *casa* teológica deberá hacerse realidad en la *casa* de la comunidad y en la *casa* del cuerpo.

Esta conclusión parcial plantea otra pregunta: ¿qué consecuencias tiene para la concepción de la segunda y tercera dimensiones de la casa su reflejo de la primera? ¿Qué nuevas características adquieren el creyente y la asamblea que debe reflejar la identidad teológica? ¿Por qué utilizó (escogió) el término ἐκκλησία para reflejar esa identidad? ¿Existe algún modelo de construcción simbólica que se asemeje a éste de Pablo?

3. La ciudad (πόλις)

No por casualidad, Aristóteles utilizó la misma imagen del cuerpo, en esta triple dimensión, para ilustrar su idea de la constitución de la ciudad. Ésta (πόλις) se construye simbólicamente como una agrupación de casas: “Toda ciudad está compuesta de casas” (πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν)²⁴. Según el filósofo de Estagira, existe una triple dimensión jerarquizada en la comprensión de la πόλις:

La ciudad es anterior por naturaleza a la casa y al individuo (καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν). Porque el todo

²³ Esto le lleva a Pablo a plantear ciertas restricciones en el uso del cuerpo físico para preservar la integridad de la comunidad y, así, del “cuerpo de Cristo”. Cf. C. Gil, “La construcción de la ἐκκλησία...”, pp. 149-151.

²⁴ Aristóteles, *Política*, 1253b.3.

necesariamente tiene que ser anterior a la parte; porque cuando el cuerpo se destruye, ya no queda pie o mano, excepto en un sentido homónimo, como cuando uno dice que es una mano aquella esculpida en piedra; en tales circunstancias sería una mano muerta. Todo es definido por su función y capacidad, de modo que cuando ya no pueden desarrollar su función ya no se puede decir que son lo mismo, sino que llevan el nombre inadecuadamente²⁵.

Ciudad, casa e individuo constituyen, en este orden, los elementos fundamentales del Estado. La imagen del cuerpo es utilizada por Aristóteles aquí para ilustrar la estrecha relación de los tres y la prioridad del primero sobre los otros dos, es decir, de la ciudad sobre la casa y de ésta sobre el individuo.

Para que la ciudad pueda cumplir sus objetivos, necesita unas garantías que van más allá del desarrollo de los derechos individuales, que alcanzan el compromiso por la justicia²⁶. La ciudad no se constituye, según Aristóteles, cuando únicamente se unen individuos o familias: “Cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa (ἐκαστος μέντοι χρω̄το τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ ὡς περ πόλει), y la unión es sólo una simple alianza defensiva (ἐπιμαχίᾳς), no hay ciudad”²⁷. La ciudad tiene unas funciones propias que superan las de la casa; no puede existir aquélla en función de ésta, sino al revés. Así, explica Aristóteles,

la ciudad no consiste en la comunidad del domicilio (κοινωνία τόπου), ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio; estas condiciones preliminares son indispensables para que la ciudad exista; pero aun suponiéndolas reunidas, la ciudad no existe todavía. La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud (ἢ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία), para bien de las casas (οἰκίαις) y de las diversas clases de habitantes (γένεσι), para alcanzar una existencia completa que se baste a sí misma (χάριν καὶ αὐτάρκους). Sin em-

²⁵ Aristóteles, *Política*, 1253a.19-30. La traducción castellana, salvo cambios propios del autor (oportunamente mencionados), es de Patricio de Azcárate (tr.), *La política*, Espasa Calpe, Madrid 1941.

²⁶ “De otra manera, la asociación política vendría a ser a modo de una alianza militar entre pueblos lejanos, distinguiéndose apenas de ella por la unidad de lugar; y la ley entonces sería una mera convención, y no sería, como ha dicho el sofista Licofrón, ‘otra cosa que una garantía de los derechos individuales, sin poder alguno sobre la moralidad y la justicia personales de los ciudadanos’”; Aristóteles, *Política*, 1280b.6-13.

²⁷ *Ibid.*, 1280b.26-27. Todo el párrafo resulta iluminador: “Reúnanse con el pensamiento localidades diversas y enciérrense dentro de una sola muralla a Megara y Corinto; ciertamente que no por esto se habrá formado con tan vasto recinto una ciudad úni-

bargo, no podría alcanzarse este resultado sin la comunidad de domicilio (κατοικούντων τόπον) y sin el auxilio de los matrimonios (ἐπιγαμίαις); y esto es lo que ha dado lugar en las ciudades a las alianzas de familia (κηδεῖαι), a las *fratrias*²⁸.

Estas circunstancias garantizan la consecución de la felicidad, fin al que todo lo demás está supeditado. La ciudad, subraya Aristóteles,

es una asociación en la que las familias reunidas deben realizar su objetivo y tener todo lo necesario para la vida (πόλις δὲ ἡ γειῶν καὶ καμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους); es decir, una vida virtuosa y feliz (εὐδαιμόνως καὶ καλῶς). Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos (τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον), y no sólo la vida común²⁹.

Como se puede apreciar, la relación que Aristóteles establece entre individuo y casa, por una parte, y ciudad, por otra, es compleja. Si bien ésta última está al servicio de la felicidad de cada individuo y casa, la ciudad es, a su vez, “anterior por naturaleza”, y aquéllos deben orientarse a la construcción de ésta. Es el modo que tiene Aristóteles de garantizar la consecución del fin de cada individuo: la ciudad antecede a cada individuo porque aquélla garantiza su felicidad. La dimensión política de la vida prevalece sobre la individual y doméstica porque aquélla tiene un fin superior.

ca, aun suponiendo que todos los en ella encerrados hayan contraído entre sí matrimonio, vínculo que se considera como el más esencial de la asociación civil. O si no, supóngase cierto número de hombres que viven aislados los unos de los otros, pero no tanto, sin embargo, que no puedan estar en comunicación; supóngase que tienen leyes comunes sobre la justicia mutua que deben observar en las relaciones mercantiles, pues que son unos carpinteros, otros labradores, zapateros, etc., hasta el número de diez mil, por ejemplo; pues bien, si sus relaciones se limitan a los cambios diarios y a la alianza en caso de guerra, esto no constituirá todavía una ciudad. ¿Y por qué? En verdad no podrá decirse que en este caso los lazos de la sociedad no sean bien fuertes. Lo que sucede es que cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa, y la unión es sólo una simple liga contra la violencia, no hay ciudad, si se mira de cerca; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados”. Aristóteles, *Política*, 1280b.13-30.

²⁸ *Ibid.*, 1280b.30-38.

²⁹ *Ibid.*, 1281a.1-4. El objetivo de esta construcción es la felicidad (τό εἶ ζῆν), como lo afirma en otros muchos lugares; por ejemplo, Aristóteles, *Ética*, 1178b.7; *Política*, 1252b.30-34; 1253a.18-30; 1280b.35-39; 1282b.15-16: “La asociación política tiene por fin no sólo la existencia material de todos los asociados, sino sobre todo su felicidad y su virtud”.

Sin embargo, la participación de los individuos en la vida de la ciudad no se hace a través de la casa a la que pertenecen, como quizá cabría esperar, sino a través de la ἐκκλησία, la asamblea de varones libres encargada de votar las decisiones de los gobernantes³⁰; esta institución exige la participación de los ciudadanos para abordar las cuestiones comunes que afectan a la vida de la ciudad³¹. De este modo, Aristóteles establece una clara separación entre las esferas política y doméstica: lo que afecta a la primera se aborda en la asamblea (ἐκκλησία), mientras que lo que afecta a la segunda se aborda en la casa³².

Aristóteles y Pablo utilizan la imagen tridimensional del cuerpo y de la casa para sus “proyectos de construcción”: el primero de la ciudad, el segundo de la comunidad de creyentes. De este modo consiguen poner en relación al individuo, a la casa/familia y a la asamblea, que cumple los fines más elevados. Resulta evidente, desde aquí, la utilización del término ἐκκλησία por Pablo: con él designa aquello que cumple los mismos fines que tiene la πόλις para Aristóteles. Sin embargo, así como éste separa lo público de lo privado mediante la asignación de funciones domésticas a la casa y políticas a la ἐκκλησία, Pablo va a crear una ambigüedad (quizá intencionada), precisamente por el uso de la imagen de la casa para referirse a la casa/familia y a la asamblea de creyentes (ἐκκλησία) y por el uso de éste término para referirse a ambas realidades (sentido teológico y social). De este modo, como vamos a ver, Pablo atribuye funciones políticas a la ἐκκλησία y, por extensión, a la casa³³.

Por otra parte, de la comparación del uso de estas imágenes en Pablo y Aristóteles podemos concluir que en ambos existe una intención política. J. D. G. Dunn lo recoge del siguiente modo: “La consistencia del énfasis en la unicidad en el discurso de Pablo sobre la comunidad-como-cuerpo sugiere claramente que el tema entró en la teología paulina como una adaptación de la conocida presenta-

³⁰ Cf. Aristóteles, *Política*, 1275b.7.

³¹ Cf. *ibid.*, 1272a.10; 1297a.17-18.

³² Cf. los ejemplos que ofrece J. H. Neyrey, “Teaching you in public and from house to house (Acts 20.20). Unpacking a cultural stereotype”, *JSNT* 26 (2003) 75-83.

³³ Según J. H. Neyrey, “Teaching you in public and from house to house (Acts 20.20)”, p. 76, Aristóteles identifica lo “público” con lo “político”, es decir, con lo que es “común para toda la ciudad”. Sin embargo, Neyrey, apoyado en las fuentes literarias que aporta, distingue un espacio que es privado pero no es el ámbito de la casa.

ción del estado-como-cuerpo”³⁴. Es decir, si Pablo deja claro, primero, que la prioridad de los tres sentidos de la casa la tiene el primero, el teológico (al cual están subordinados los otros dos) y, segundo, que los tres son utilizados de modo semejante cuando Aristóteles habla de la ciudad, podemos establecer una analogía entre el modelo de construcción de la πόλις aristoteliana y el de la ἐκκλησία paulina. Así, del mismo modo que Aristóteles “construye” la πόλις a partir de οἴκοι, Pablo “construye” la ἐκκλησία (universal) a partir de ἐκκλησίαι (domésticas). Así, las asambleas domésticas que se asemejan a la casa forman un conjunto de asambleas que se asemejan a la ciudad. Dunn lo expresa en estos términos: “Estas pequeñas congregaciones fueron establecidas como equivalente y sustituto del Estado”³⁵.

4. *La ἐκκλησία*

Entre las funciones que tiene la ciudad, Aristóteles reconoce: la preparación y oferta de comidas comunes, la regulación del matrimonio, los mecanismos de control de la desviación, la resolución de conflictos entre clases sociales y el acceso de los individuos a la ciudadanía³⁶. Estas características aparecen en las cartas de Pablo referidas a la ἐκκλησία, concretamente en 1 Cor: comidas comunes (1 Cor 10; 11); regulación del matrimonio (1 Cor 7); resolución de conflictos de clase sociales y acceso al grupo (1 Cor 1; 6); mecanismos de control de la desviación (1 Cor 5). Pablo utiliza predominantemente, como hemos visto, la terminología doméstica (οἶκος) para referirse a sus ἐκκλησίαι. Sin embargo, parece reflejar en sus cartas el mismo proceso de “construcción” que Aristóteles para la πόλις: de lo general a lo particular.

³⁴ J. D. G. Dunn, “The body of Christ’ in Paul”, p. 155-156.

³⁵ *Ibid.*, p. 160. Cf. también: Horsley, R. A., “1 Corinthians: A case study of Paul’s Assembly as an alternative society”, en Horsley, R. A. (ed.), *Paul and empire*, Trinity Press, Pennsylvania 1997, pp. 242-252; J. D. Crossan – J. L. Reed, *En busca de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 327.490.

³⁶ Estas características están descritas a lo largo del libro IV (según el orden moderno): Aristóteles, *Política*, 1323a-1337a. Además, menciona el número de individuos que la forman; la raza; la distribución del espacio (público y privado) para que tenga agua, fuentes, templos, ágora, mercado y santuarios en los alrededores; el sistema educativo; el ocio.

a) *Comidas comunes*

Las comunidades paulinas proveyeron de comidas comunes a los creyentes en Cristo. De ellas hay diferentes testimonios en las cartas de Pablo; algunas podían transcurrir en casa de algún miembro de la comunidad (por ejemplo de Gayo, al que Pablo describe como ξένος μου καὶ ὄλης τῆς ἐκκλησίας en Rom 16,23); otras quizá en lugares no domésticos (por ejemplo, en 1 Cor 11,22, donde contraponen las casas a la reunión de la comunidad, como veremos más adelante). Las comidas comunitarias tenían, sin embargo, varias características que las asemejan a las comidas públicas de la πόλις según Aristóteles: la presencia de extraños, la asignación de roles públicos a mujeres, la distinción de estas comidas de aquellas que transcurrían en la casa y la multiplicación de roles en este contexto.

En primer lugar, la presencia de “extraños” es mencionada explícitamente en varios momentos. En 1 Cor 14,16 (y 14,23-24), los términos usados para referirse a los “extraños” remiten a la presencia de “no creyentes” (ἄπιστοι)³⁷ y de “no iniciados” (ιδιώτης)³⁸ en la reunión de la asamblea. Esta situación se ha interpretado de diferentes modos: por una parte, desde la posibilidad de que un extraño entrara en la casa de uno de los patronos de la asamblea mientras ésta celebraba su reunión, dado el carácter abierto de la *domus*³⁹; por otra, en el contexto de los matrimonios mixtos (se trataría del esposo/a no creyente de un/a creyente)⁴⁰. En ambos casos se supone que el lugar de reunión es la casa de un patrón de la comunidad (por ejemplo, Rom 16,23). Sin embargo, hay datos que apuntan a otro contexto. En 1 Cor 14,23-24, Pablo refiere la posibilidad de que un extraño (ιδιώτης, ἄπιστος) a la comunidad *entre* (εἰσέρχονται) cuan-

³⁷ Cf. 1 Cor 6,6; 7,12-15; 10,27; 14,22-24; 2 Cor 4,4; 6,14-15.

³⁸ Cf. 1 Cor 14,16; 2 Cor 11,6. Sobre la discusión del significado cf. G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids 1987, p. 684; R. F. Collins, *First Corinthians*, Liturgical Press, Collegeville, Minn. 1999, p. 509; A. C. Thielton, *The first epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, pp. 1.114-1.116.

³⁹ Cf. J. Murphy-O'Connor, *St Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville 2002, pp. 178-185; cf. también: Collins, *First Corinthians*, pp. 508-509.

⁴⁰ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 685; Collins, *First Corinthians*, p. 506.

do toda la asamblea se ha reunido (ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό). A diferencia de 1 Cor 14,16, donde el extraño parece estar observando desde su sitio, aquí Pablo menciona la “entrada” del extraño iniciada la reunión, no su presencia desde el inicio. La indicación “toda la asamblea junta” (al igual que en 1 Cor 11,20, ἐπὶ τὸ αὐτό) se entiende como la reunión de todos los creyentes de Corinto, en oposición a las reuniones domésticas⁴¹. Es, pues, cuando están todos reunidos cuando parece celebrarse la Cena del Señor, según 1 Cor 11,20, que, a juicio de la unidad de 1 Cor 11,2-16.17-34⁴², tenía lugar en el contexto de un *symposium*⁴³. Los datos que ofrece Pablo en 1 Cor sugieren que la asamblea de toda la comunidad estaba amenazada por unos excesos que tenían lugar en el contexto de la comida y que Pablo identifica como amenazas de idolatría (cf. 1 Cor 6,9-11; 10,1-22; 11,2-16; 17-34; Gál 5,16-24; Rom 13,13)⁴⁴. La Cena del Señor comienza en Corinto como una celebración alternativa, excluyente y sustitutiva de otros *symposia* (1 Cor 10,22: “No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios”), y adquiere desde el inicio una dimensión política.

En segundo lugar, en ese mismo capítulo 11 y, sin duda, en el mismo contexto celebrativo en el que transcurre la comida mencionada, percibimos un conflicto de roles. Las funciones⁴⁵ mencionadas en este texto son la oración y la profecía (11,4.5), aunque la cuestión que crea problema es, en realidad, el modo de hacerlo los varones y las mujeres. La oración hace referencia, probablemente, a “orar

⁴¹ Cf. R. A. Horsley, “1 Corinthians: A case study of Paul’s Assembly as an alternative society”, en Horsley, R. A. (ed.), *Paul and empire*, Trinity Press, Pennsylvania 1997, pp. 242-252 (esp. 245); también G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 683 (n. 43); Collins, *First Corinthians*, p. 508.

⁴² 1 Cor 14,23 ofrece la clave para relacionar ambas partes del capítulo 11: el uso común de ἐν ἐκκλησία (1 Cor 11,18) y el uso común de la profecía (1 Cor 11,4).

⁴³ Cf. Collins, *First Corinthians*, 508-509.

⁴⁴ Para la relación del *symposium* y las prácticas que iban asociadas con las comidas de las asambleas paulinas, cf. C. Gil, “La casa amenazada: conflicto de modelos familiares en 1 Cor”, *EstBibl* 63 (2005) 43-63; id., “La construcción de la ἐκκλησία...”, pp. 143-159. Cf. también J. Fotopoulos, *Food offered to idols in Roman Corinth* (WUNT 151), Mohr Siebeck, Tübinga 2003, pp. 158-178.

⁴⁵ Aunque Pablo sentifique de dones espirituales algunas de estas funciones, no dejan de serlo en el sentido que recogemos aquí: “acción o servicio que corresponde a una cosa cualquiera”; “actividad o papel desempeñados por alguien en un cargo”; M. Moliner, *Diccionario del uso del español*, Gredos, Madrid 1990, p. 1.353.

en lenguas” (cf. 1 Cor 14,14), mientras que la profecía⁴⁶ alude a la proclamación pública del mensaje cristiano y a su aplicación a las circunstancias de los oyentes⁴⁷. Así lo expone Pablo en 1 Cor 14,3: “El que profetiza habla a los hombres para su edificación, exhortación y consolación”. Efectivamente, se trata de una presentación polémica frente al don de lenguas⁴⁸; la diferencia que Pablo establece en 1 Cor 14,29-33 entre la profecía y el orar en lenguas revela el carácter “controlado” y “edificante” de la primera⁴⁹ y el carácter “extático” y “alocado” de la segunda (μαίνομαι, μανία, cf. 1 Cor 14,23)⁵⁰. Ambos dones/tareas están incluidos en 11,4-5. La insistencia de Pablo en la edificación⁵¹ (“el que habla en lenguas se edifica a sí mismo; el que profetiza edifica la asamblea”: 14,4) muestra que la profecía no se orienta únicamente a lo privado, sino fundamentalmente a lo público⁵². Livio, Séneca, Epicteto, Tácito, Plutarco⁵³... utilizan la imagen

⁴⁶ 1 Cor 11,4-5; 12,10.28-29; 13,2.8-9; 14,1.3-6.22.24.29.31.32.37.39; Rom 12,6; 1 Tes 5,20. Cf. G. Friedrich – H. Kramer, προφήτης, TDNT VI, p. 781-796.

⁴⁷ El carácter de liderazgo queda en evidencia en 1 Cor 12,28. Cf. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians*, pp. 826.961.

⁴⁸ Cf. Ch. Forbes, *Prophecy and inspired speech*, Hendrickson, Peabody Mass. 1997, p. 237-238.

⁴⁹ Sin embargo, Eurípides conserva el uso de προφήται para referirse a los adoradores de Dionisos que, a través de frenéticos cantos y danzas, proclamaban las características del dios que les inspiraba; cf. Eurípides, *Bacantes*, p. 551.

⁵⁰ Esta diferencia tiene muchos puntos en común con la que hace R. Wilson entre profecía “central” y “periférica”: la función social de la profecía central es, fundamentalmente, el mantenimiento de la sociedad y la promoción del bienestar de la comunidad, mientras que las funciones de la profecía periférica son aumentar el estatus social, procurar el cambio social y mantener la estabilidad social. Cf. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Filadelfia 1980, p. 84. D. Aune distingue entre dos tipos de profecía en el entorno grecorromano: la posesión controlada asociada a algún culto o santuario y la no controlada, que no tenía relación con ningún centro de culto. Cf. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, p. 48.

⁵¹ Es, sin duda, el verbo que mejor explica su tarea creadora de la comunidad: la convocación escatológica de todos los llamados para formar una comunidad que espere la llegada del Señor; 1 Cor 3,10-15. Cf. Rom 15,20; 1 Cor 3,9; 8,1; 2 Cor 10,8; 13,10.

⁵² La imagen de la construcción de ἐκκλησία como un cuerpo está desarrollada en la Carta a los Efesios (Ef 4,12.16: εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ), pero ya aparece con claridad en 1 Cor 12,12-27: “ὁμοῦς ὅτι ἐσμὲν ἓν σῶμα Χριστοῦ” (12,27; cf. Rom 12,4-5). J. D. G. Dunn ha dejado en evidencia que la imagen del cuerpo para referirse a la ἐκκλησία es un préstamo de la más común imagen del cuerpo para hablar del estado. Cf. J. D. G. Dunn, “The body of Christ in Paul”, pp. 155-156.

⁵³ Cf. Livio, *Urb. Cond.* 2, 32; Séneca, *Epistolae* 95, 52; Epicteto, *Diss.* 2, 10,3; Josefo, *Bell.* 4, 406; Tácito, *Ann.* 1, 12.13; Plutarco, *Galba* 4, 3; Curcio Rufo, *Histo-*

del cuerpo como metáfora de la unidad política, del bienestar de la polis y de la interdependencia de todos los que la componen. La edificación de la ἐκκλησία como un cuerpo a través de la profecía es, por tanto, una función que tiene una clara dimensión política: se trata de construir una sociedad alternativa, que Pablo explicitará de otro modo en Flp 3,20 (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει)⁵⁴. Al ser una función política, se plantea el problema de quién puede realizarla (1 Cor 11,2-16); la aceptación tácita (genial, sin duda) de Pablo en 1 Cor 11,4 refleja su idea de que esta función la realicen tanto varones como mujeres (“la mujer que ora o profetiza...”). Así, Pablo difumina las fronteras entre las funciones femeninas y masculinas, permitiendo que la mujer tenga una función pública en la ἐκκλησία. Una consecuencia clara es que esta posibilidad abre la puerta a las mujeres para que en el ámbito privado de la casa pudieran asumir funciones que eran exclusivamente de varones, con la consiguiente alteración del orden.

En tercer lugar, Pablo contraponen la οἶκος a la ἐκκλησία en el siguiente versículo: “¿No tenéis casas (οἰκίαι) para comer y beber? ¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) y avergonzáis a los que no tienen?” (1 Cor 11,22)⁵⁵. Quienes tienen “casas para comer y beber” no son aquellos que Pablo califica como “los que no tienen”; Pablo se dirige en segunda persona a los que avergüenzan a los que no tienen; por lo tanto, está enviando a sus propias casas a aquellos que podrían albergar en la suya a la comunidad. Consecuentemente, el lugar en el que se reúne la ἐκκλησία ὅλη es otro diferente a una de esas casas.

riae Alexandri Magni Macedonensis 10, 9,1; Filón, *De Praem. et Poen.*, pp. 114.125. En estos últimos textos, la imagen del cuerpo para referirse al Estado se completa con la imagen de la cabeza como gobierno. Cf. R. P. Martin, *The Spirit and the congregation. Studies in 1 Corinthians 12-15*, Eerdmans, Grand Rapids 1984, pp. 21-23; A. T. Lincoln, *Ephesians* (Word Biblical Commentary, vol. 42), Word Books Publisher, Dallas 1998, p. 70.

⁵⁴ Cf. R. A. Horsley, “1 Corinthians: A case study of Paul’s Assembly as an alternative society”, pp. 242-252. Las características que subraya Horsley para afirmar este carácter político de la ἐκκλησία son: (1) la formación de células domésticas que formaban todas ellas una ἐκκλησία local; (2) la insistencia en la solidaridad grupal frente al mundo; (3) la creación de redes sociales que suplían las comidas sacrificiales; (4) las nuevas relaciones económicas entre los creyentes; y (5) la colecta para los de Jerusalén. Cf. también Stegemann-Stegemann, *Historia social...*, pp. 388-390 y las obras citadas en la nota 35.

⁵⁵ Lo mismo hace en 1 Cor 11,34: εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε.

Y en cuarto lugar, la forma en la que transcurre la cena se asemeja más a la que celebraba una asociación voluntaria que a la que tenía lugar en una casa; no sólo por la aportación de todos (“cada uno trae su propia cena”, ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν: 11,21)⁵⁶, sino por la tendencia a diversificar y jerarquizar las funciones internas, algo propio de las asociaciones voluntarias⁵⁷: 1 Cor 12,28 no reproduce la estructura organizativa de la casa, sino de la una asociación.

b) Regulación del matrimonio

Pablo dedica todo el capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios a responder a dos preguntas planteadas por los destinatarios sobre diferentes temas relacionadas con el matrimonio (cf. 1 Cor 7,1.25: περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε...). El matrimonio es para Aristóteles el “vínculo que se considera como el más esencial de la asociación civil”⁵⁸, de modo que se convierte en el primer deber del legislador garantizar esta institución:

Si es un deber del legislador asegurar robustez corporal desde el principio a los ciudadanos que ha de formar, su primer cuidado debe tener por objeto los matrimonios de los padres y las condiciones, relativas al tiempo y a los individuos, que se requieren para contraerlos. Dos cosas deben tenerse presentes: las personas y la duración probable de su unión, a fin de que haya entre las edades una conveniente relación y de que las facultades de los dos esposos no estén nunca en discordancia, pudiendo el marido tener aún hijos cuando la mujer se ha hecho estéril, o al contrario, porque estas diferencias en las uniones son origen de querellas y disgustos⁵⁹.

Describe Aristóteles las edades adecuadas pensando en la capacidad reproductora y en la adecuada relación con los hijos para su educación⁶⁰. Entre sus preocupaciones está, lógicamente, el caso de

⁵⁶ Para la discusión sobre el sentido (“traer”, “consumir”, “comer antes de los demás”), cf. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians*, p. 863; Collins, *First Corinthians*, pp. 422-423; Fee, *The first epistle to the Corinthians*, p. 542.

⁵⁷ Cf. Stegemann-Stegemann, *Historia social...*, 389.

⁵⁸ Aristóteles, *Política*, 1280b.15.

⁵⁹ *Ibid.*, 1334b.29-38.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 1335a.26-29.

infidelidad, que exige un castigo⁶¹. Asimismo, está interesado en las pasiones (ἀκολασία), diferenciando varones de mujeres:

La unión en una edad más adelantada no es menos útil para asegurar la templanza de las pasiones. Las jóvenes que han sentido el amor muy pronto parecen dotadas en general de un temperamento ardiente. Respecto a los hombres, el uso de la *venus* durante su crecimiento daña al desarrollo del cuerpo, que no cesa de adquirir fuerza sino en el momento fijado por la naturaleza, más allá del cual no puede crecer más⁶².

Del mismo modo, Pablo desarrolla, como el “legislador” (νομοθέτη), las condiciones del matrimonio (1 Cor 7,1-7), el control de las pasiones (1 Cor 7,8-9.36)⁶³ y la organización de las cuestiones referidas a la infidelidad y la separación (1 Cor 7,10-16). No son, pues, desde este punto de vista, cuestiones relativas al ámbito doméstico, sino al público, porque con todo ello se está configurando la ἐκκλησία al modo de una ciudad. Éste es el criterio que domina en su argumentación, como se percibe al final (1 Cor 7,32-35):

Yo os quisiera libres de preocupaciones. El no casado se preocupa de las cosas del Señor (τὰ τοῦ κυρίου), de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo (τὰ τοῦ κόσμου), de cómo agradar a su mujer; está, por tanto, dividido. La mujer no casada, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Mas la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido. Os digo esto para vuestro provecho, no para tenderos un lazo, sino para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin división (οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλλω ἀλλὰ πρὸς τὸ εὖσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως).

El motivo, según se refleja aquí, es claramente teológico: la “construcción de Dios” se antepone a la construcción de la casa propia. El matrimonio no busca ante todo traer descendencia, que no es siquiera mencionada en la argumentación de Pablo; más bien, tiene como objeto organizar la vida interna de la comunidad (1 Cor 7,10-16.25-35), servir como paliativo de las pasiones (1 Cor 7,9) y evitar la excesiva

⁶¹ Cf. Aristóteles, *Política*, 1335b.38-1336b.2.

⁶² *Ibid.*, 1335a.22-26.

⁶³ Pablo abordará explícitamente la cuestión de la juventud en el matrimonio como respuesta a la pregunta planteada por los corintios, desarrollando este punto: 1 Cor 7,25-28.36.

tensión social con el entorno (1 Cor 7,36), funciones todas del ámbito político.

c) *Conflictos sociales y acceso al grupo*

Según Aristóteles, “el rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el goce de las funciones de juez y de magistrado (κρίσεως καὶ ἀρχῆς)”⁶⁴. Poco más adelante, tras comprobar las debilidades de la definición, añade: “Fuera de la democracia, no existe el derecho común ilimitado de ser miembro de la asamblea pública y juez” (ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις πολιτείαις οὐχ ὁ ἀόριστος ἀρχῶν ἐκκλησιαστής ἐστι καὶ δικαστής)⁶⁵. A esta matización añade Aristóteles la necesidad de contemplar “la virtud del ciudadano” (τῆς ἀρίστης πολιτείας)⁶⁶. Así, explica,

el ciudadano, como el marinero, es miembro de una asociación. A bordo, aunque cada cual tenga un empleo diferente, siendo uno remero, otro piloto, éste segundo, aquél el encargado de tal o de cual función, es claro que, a pesar de las funciones o deberes que constituyen, propiamente hablando, una virtud especial para cada uno de ellos, todos, sin embargo, concurren a un fin común, es decir, a la salvación de la tripulación, que todos tratan de asegurar y a la que todos aspiran igualmente. Los miembros de la ciudad se parecen exactamente a los marineros; no obstante la diferencia de sus destinos, la prosperidad de la asociación es su obra común, y la asociación en este caso es el Estado⁶⁷.

Esta virtud, sin embargo, no la reconoce Aristóteles a todos; excluye de la ciudadanía a los artesanos.

Una constitución perfecta no admitirá nunca al artesano entre los ciudadanos. Si se quiere que el artesano sea también ciudadano, entonces la virtud del ciudadano, tal como la hemos definido, debe entenderse con relación no a todos los hombres de la ciudad, ni aun a todos los que tienen solamente la cualidad de libres, sino tan sólo respecto de aquellos que no tienen que trabajar necesariamente para vivir. Trabajar para un individuo en las cosas indispensables de la vida es ser esclavo; trabajar para el público es ser obrero y mercenario.

⁶⁴ Aristóteles, *Política*, 1275a.22-23.

⁶⁵ *Ibid.*, 1275b.13.

⁶⁶ *Ibid.*, 1276b.16-20.

⁶⁷ *Ibid.*, 1276b.20-28.

En la ἐκκλησία creada por Pablo, aparece con cierto peso el horizonte que orienta la identidad del creyente: “¿No sabéis que los santos han de juzgar al mundo? Y si vosotros vais a juzgar al mundo, ¿no sois acaso dignos de juzgar esas naderías? ¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? Y ¿cómo no las cosas de esta vida!” (1 Cor 6,2-3). Los creyentes son urgidos a asumir desde el presente su identidad de ciudadanos de un nuevo Estado, y la pertenencia a éste es de pleno derecho, porque aspira a las más altas funciones, aquellas que Aristóteles restringe para los que tienen el poder y gobiernan. Sin embargo, la realidad sociológica de estos mismos resulta totalmente contraria al elitismo de Aristóteles. Así, Pablo presenta a sus destinatarios del siguiente modo:

¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir a lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Cor 1,26-28).

La combinación de una realidad sociológica mixta y pobre (esclavos, artesanos, libertos, etc., con algunos más acomodados) con la atribución de unas expectativas políticas tan altas como las mencionadas en 1 Cor 6,2-3 es una mezcla de enorme éxito. La combinación de características domésticas y políticas en las ἐκκλησίαι creadas por Pablo fue, sin duda, un importante factor de su gran crecimiento.

Pablo concibió la ἐκκλησία universal, probablemente, como un Estado/reino según la mentalidad de Aristóteles⁶⁸, es decir, como la asociación de las ἐκκλησίαι locales o domésticas, formadas éstas según el modelo de la casa/familia. La pertenencia de cada miembro se fundamenta no en su pertenencia a la casa familia de la que procede, sino en su vinculación con el Estado/reino que es la ἐκκλησία universal.

d) Control de la desviación

En 1 Cor 12,27, según hemos visto, Pablo les dice a sus destinatarios: “Vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada miembro una par-

⁶⁸ De hecho, el propio Aristóteles utiliza en ocasiones el mismo término (πόλις) para referirse a la ciudad y al Estado; cf. Aristóteles, *Política*, 1276a.32.

te” (ὁμῆις δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους). Los creyentes, como los miembros del cuerpo, no lo son si no están unidos al cuerpo. El objetivo de la misión de Pablo es la construcción de la asamblea de Dios, no lograr creyentes individuales⁶⁹. En consecuencia, lo que da la pertenencia a la asamblea no es únicamente la filiación divina que se realiza ritualmente en el bautismo y que expresa la relación de cada creyente con Dios Padre (cf. Gál 3,26-4,6), sino, además, la coherencia en la práctica o, según Aristóteles, la asunción de las funciones propias de su identidad; esto es lo que está intentando que comprendan los destinatarios de su carta en 1 Cor 5,1-13: el comportamiento inadecuado del creyente tiene como consecuencia la exclusión de la comunidad (“¡arrojad de entre vosotros al malvado!”: 1 Cor 5,13), porque está contaminando con su cuerpo físico el cuerpo social y, así, el teológico (cf. 1 Cor 5,6-8).

En 1 Cor 4,8 y 4,15, Pablo contrapone dos figuras de control: la del rey (el verbo βασιλεύω) y la del padre (πατήρ); la primera la aplica irónicamente a los destinatarios de la carta, mientras que la segunda a sí mismo⁷⁰. A la primera Aristóteles le atribuye el control del Estado, y a la segunda el control de la casa⁷¹. Ambas figuras representan dos modelos de control que dominan sobre espacios con funciones diferentes: los destinatarios podrían aspirar a un control sobre cuestiones que atañen a la dimensión pública de la ἐκκλησία, mientras que Pablo contrapone su control de la dimensión privada.

Inmediatamente después, en 1 Cor 5,1-5, el enfrentamiento de Pablo con los destinatarios de la carta muestra un ejemplo que tie-

⁶⁹ Cf. J. D. G. Dunn, *The theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, p. 562: “La comunidad del Espíritu no es, de ningún modo, una creación humana. Para Pablo, podemos decir con claridad, la comunidad creció a partir de la experiencia compartida del Espíritu. O, podríamos decir, la asociación (en sentido normal) creció de la participación común en el único Espíritu. De otro modo, no era el cuerpo de Cristo”.

⁷⁰ Respecto al uso irónico, nótese la expresión “¡os habéis hecho reyes sin nosotros! ¡Y ojalá reinaseis, para que también nosotros reináramos con vosotros!”, que refleja que de hecho no lo hacen; cf. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians*, p. 357. Pablo se presenta como padre, también, en Flp 2,22 y 1 Tes 2,11.

⁷¹ Cf. la nomenclatura que utiliza Aristóteles, *Política*, 1252a.10-15: “El que gobierna sobre un pequeño número de administrados será el dueño (δεσπότης), sobre un número mayor el padre de familia (οἰκονόμος), sobre uno más grande el magistrado (πολιτικός) o el rey (βασιλικός)”.

ne los mismos colores. Alguien está teniendo un comportamiento inadecuado desde el punto de vista de Pablo; sin embargo, su argumentación revela que su mayor interés no es la desviación moral en sí, sino la falta de control que ese comportamiento revela; por eso les echa en cara su “engreimiento” y “jactancia” (1 Cor 5,2.5), porque aceptan ese comportamiento extraño que confunde la identidad del grupo, socava la originalidad del mensaje cristiano y muestra un enorme descuido de las cuestiones y los comportamientos domésticos y privados. Los dirigentes locales debían haber dirimido el caso y no lo han hecho, por lo que Pablo tiene que intervenir⁷². Los destinatarios de 1 Cor no parecían preocupados por estas cuestiones domésticas, quizá porque pensaban que se trataba de un asunto privado que correspondía a la libertad de lo “invisible” (cf. 1 Cor 6,12; 10,23), que no había necesidad de control sobre ello, tarea, en cualquier caso, propia del dueño de la casa o del “padre”, mientras que ellos se preocupaban de los asuntos públicos. Su concepción de la ἐκκλησία era, por tanto, únicamente pública, dejando de lado cuestiones referidas a su idea de privado. La respuesta de Pablo busca extender el control de la ἐκκλησία desde la dimensión pública (que aceptan los destinatarios) a la dimensión privada⁷³. Para ello convoca a la asamblea (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ: 5,4) para expulsar al πόρνος⁷⁴. Esta respuesta de Pablo le da a la ἐκκλησία una clara función política, ateniéndonos a los testimonios de Aristóteles⁷⁵. La autoridad del Señor por encima de toda autoridad, como hemos visto en el punto anterior, es el argumento teológico que soporta este desplazamiento de lo público hasta abarcar también lo privado; lo público penetra en lo privado y, con él, el control de los espacios y funciones. La ἐκκλησία se asemeja más a la polis que a la casa.

Lo mismo ocurre en dos textos relacionados con la imagen del cuerpo y su control. En 1 Cor 3,16-17 Pablo recuerda a la comunidad en su conjunto: “Sois santuario (ναός) de Dios y el Espíritu de

⁷² Cf. W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 214.

⁷³ Cf. Collins, *First Corinthians*, p. 209.

⁷⁴ Cf. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians*, p. 386; Fee, *The first epistle to the Corinthians*, pp. 200-201.

⁷⁵ Cf. Aristóteles, *Política*, 1272a,10: la ἐκκλησία de la polis es convocada para votar las decisiones de los γέροντες.

Dios habita (οἰκέω) en vosotros”. El contexto deja claro que “sois” se refiere al conjunto de la ἐκκλησία, no a cada individuo por su cuenta. En 1 Cor 6,19, por el contrario, Pablo utiliza la idea de ναός para referirse al individuo: “¿No sabéis que vuestro cuerpo (σῶμα) es santuario (ναός) del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?”. La distinción entre lo privado y lo público, propia de la oposición entre el santuario y la casa (y el santuario y el cuerpo físico), queda alterada por la argumentación de Pablo, que extiende el concepto público de ναός hacia la comunidad y hacia el cuerpo: el control propio del espacio público se aplica a lo que cabría esperar que es la dimensión doméstica y estrictamente privada. La ἐκκλησία, por tanto, adquiere una dimensión pública. La fundamentación para este desplazamiento es, de nuevo, teológica: “¡habéis sido comprados a precio de honor!” (ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς: 1 Cor 6,20).

Estos textos paulinos, leídos desde la óptica de Aristóteles⁷⁶, muestran cómo Pablo dio prioridad a esas características políticas sobre las domésticas porque su concepción teológica de la ἐκκλησία le llevó a concebirla como una realidad universal que rivalizaba con las pretensiones políticas del Estado y del Imperio. Pablo probablemente fue consciente de ello y no rebajó sus aspiraciones políticas aunque suavizara la carga crítica que tenían algunas características del anuncio cristiano (como el anuncio explícito del Reino de Dios).

Conclusión

Pablo utilizó una imagen tridimensional de la casa para “construir” la ἐκκλησία. Este proceso de “construcción” tiene una analogía con la construcción de la πόλις en Aristóteles (ciudad, casa, individuo). En ambos casos, la prioridad es lo general sobre lo particular: en el caso del filósofo, la casa y el individuo están subordinados a la ciudad; en el caso de Pablo, la familia y el creyente están subordinados al “cuerpo de Cristo”, que es la asamblea de creyentes. Esta analogía revela que Pablo construye la ἐκκλησία con funciones similares a las que Aristóteles da a la πόλις. El uso de la imagen de la

⁷⁶ Aunque la lectura comparada de los textos de Pablo y Aristóteles, a pesar de su distancia cronológica, arroja un juicio positivo, recordemos que otros autores han aprovechado también el potencial hermenéutico que tiene esta lectura conjunta; cf., por ejemplo, B. Blumenfeld, *The Political Paul*, pp. 112-119.

casa para esta construcción ha creado una imagen falsa de la ἐκκλησία como ente doméstico; la comparación con Aristóteles refleja su inequívoca dimensión política. Además, la prioridad del “cuerpo de Cristo” sobre la casa/familia hizo que ésta adquiriera para los creyentes una mayor dimensión política que la que tenía en su entorno.

La comparación de los textos de Pablo con los de Aristóteles muestra un trasvase de propiedades de lo privado a lo público en las asambleas de Pablo, que se entiende desde la ambigüedad de los espacios de reunión. La ἐκκλησία de Pablo tenía una base doméstica, pero una configuración y unas aspiraciones políticas. Esta ambigüedad creó problemas en las asambleas de Pablo, y se transgredieron las fronteras. La respuesta de Pablo no eliminó la ambigüedad. Así, se traspasaron algunas características políticas a la esfera de lo doméstico, y viceversa. De este modo, las comunidades cristianas paulinas influyeron lenta pero decisivamente en la configuración de una nueva sociedad.

La política de aristóteles by ppwichi 10187 views. Aristoteles. historia de las ideas by CAMILA DAZA. Estu... 1. La política de Aristóteles
El bien de que hablamos es de la ciencia soberana, la cual es con toda evidencia ciencia política.
. 2. Ética Nicomachea y la política de Aristóteles
Placer
Felicidad Fin
Felicidad: Acción sin impedimento conforma a la virtud
Dolor
Virtud Hábito de la razón Acción
. 3. Ética Nicomachea y la política de Aristóteles
Voluntad Hábito Ethos
La virtud del hombre es aquel hábito por el cual se hace bueno, no es pasi