

## «Y EL LOGOS SE HIZO CARNE»

*Pablo de Tarso, san Juan Evangelista, Pentecostés y Constantino:  
expansión material del cristianismo desde el Materialismo Filosófico*



Autor: Mtro. Julio David Rojas

05/08/2026

*“...Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba consumado, dijo, para que la Escritura se cumpliera: Tengo sed.<sup>29</sup> Y estaba allí una vasija llena de vinagre; entonces ellos empaparon en vinagre una esponja, y poniéndola en un hisopo, se la acercaron a la boca.<sup>30</sup> Cuando Jesús hubo tomado el vinagre, dijo: Consumado es. Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu.”*  
- Juan 19:30. Reina-Valera 1960

*“Todos los hombres por naturaleza desean saber.”*  
- Aristóteles, *Metafísica*, libro primero

# Atelier Velázquez

## Índice

Introducción

1. Planteamiento del problema y delimitación
2. Materiales del campo: judaísmo, Pentecostés, Roma, helenismo, Imperio
3. Marco conceptual y estado de la cuestión
4. Reglas de prueba y régimen de cierre operativo
5. Pentecostés como nacimiento público de la Iglesia
6. El griego koiné como materialidad operatoria
7. Pablo de Tarso: operador material de universalización
8. Juan Evangelista y la encarnación del Logos
9. Teteléstai: cierre sacrificial, narrativo y operatorio
10. Pablo y Juan: dos formas complementarias de universalización
11. Constantino y la transformación imperial del cristianismo
12. El Antiguo Testamento como campo de relectura cristológica
13. Objeciones y contraargumentos
14. Alcances, límites y grado de cierre del análisis
15. Conclusión

Bibliografía

Anexos

## Introducción

Que el cristianismo haya nacido de un crucificado y no de un legislador victorioso sigue siendo uno de los hechos más extraños de la historia religiosa antigua. Más extraño aún resulta que ese crucificado produjera, en pocas décadas, una comunidad pública reunida en Pentecostés, una red epistolar tendida por Pablo a través del Mediterráneo, una metafísica de la carne escrita por la pluma joánica y, tres siglos después, una controversia cristológica capaz de sentar a obispos bajo la mirada de un emperador romano. La pregunta que organiza este ensayo es precisamente esa: cómo fue posible. Cómo un movimiento mesiánico marginal, periférico al Imperio y discutido dentro del propio judaísmo, alcanzó una forma pública estable, una doctrina inteligible y una institución reconocida sin perder en el camino la concreción originaria de un cuerpo ejecutado en Jerusalén un viernes de Pascua.

La respuesta dominante en la cultura común es perezosa. Se invoca al milagro, al carisma, a la gracia o, en el extremo opuesto, a la astucia política. Ninguna de esas vías sirve para una indagación filosófica seria. Tampoco basta con la sociología convencional, que reduce el cristianismo a una variable más de las redes urbanas del siglo I, ni con la apologética confesional, que lo presenta como deducción inevitable de una verdad eterna. La hipótesis que se defiende aquí es distinta. La expansión cristiana fue una operación material concreta: traducción lingüística del judaísmo mesiánico al griego koiné; transducción institucional de la sinagoga y el Templo hacia la *ekklesía*; estabilización doctrinal a través de Pablo y Juan; y, mucho después, consolidación político-imperial bajo Constantino. Pentecostés inaugura comunidad y traducción pública; Pablo despliega la red gentil; Juan condensa la inteligibilidad ontológica del acontecimiento; Constantino transforma la escala material del cristianismo, sin inventarlo. Todo esto se hace en cuerpos, en lenguas, en cartas, en signos, en ritos, en concilios y en piedra.

El ensayo aplica una metodología materialista en la línea del Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno, sin convertirlo en un altar conceptual. La distinción operatoria entre materialidades corpóreas, prácticas y conceptos —los tres géneros de materialidad— ofrece un instrumental fino para no caer ni en el espiritualismo doctrinal ni en el reduccionismo sociológico. Pero el método se utiliza como herramienta de análisis, no como dogma de escuela. Lo decisivo no es citar a Bueno, sino pensar el primer cristianismo en términos de operaciones reales: traducir el *qahal* al *ekklesía*, el *ruah* al *pneuma*, el *mashiaj* al *christos*, el sacrificio al recuerdo eucarístico, el cuerpo crucificado al cuerpo eclesial, la promesa abrahámica a la universalidad gentil. Cada una de estas conversiones es una operación; cada operación se hace sobre materiales concretos; cada material exige restricciones históricas, lingüísticas e institucionales. Esa cadena de transformaciones es lo que aquí se intenta articular.

La tesis central puede formularse así: el cristianismo se volvió universal porque no abandonó la carne. La universalidad cristiana no nació de evadir la historia, sino de fijar en una historia particular

—un cuerpo crucificado, una lengua común, cartas concretas, comunidades conflictivas, signos visibles, fórmulas conciliares— la pretensión más alta que cabe pensar: que el principio mismo de inteligibilidad del mundo había entrado en la historia. *Teteléstai*, «consumado es» (Jn 19:30), funciona en este ensayo como concepto ancla: no clausura el acontecimiento cristológico, lo deja en estado de consumación transmisible. Pentecostés expande esa transmisible en cuerpo eclesial; Pablo la propaga por el Mediterráneo; Juan la formula ontológicamente; Constantino la inscribe en el tablero imperial.

La Biblia citada como referencia general es la Reina-Valera 1960; cuando el argumento requiere precisión léxica, se contrasta con el texto griego (Nestle-Aland, NA28) y se transliteran los términos relevantes. Las fechas son aproximativas y razonadas; las dataciones discutidas se discuten. Cuando el campo de estudio sigue abierto —y lo está en muchos puntos: autoría joánica, historicidad de Hechos, motivaciones de Constantino—, el ensayo lo dice sin pretender un cierre que no existe. Una sección final examina críticamente, en términos metacríticos, el grado de cierre operativo del propio análisis.

Conviene precisar la arquitectura conceptual de ese arco. El ensayo no sostiene que el cristianismo se haya expandido en una línea triunfal ininterrumpida. Sostiene, al contrario, que pasó por cuatro umbrales materiales reconocibles, cada uno con su propia tensión interna y su propio cierre parcial, disputado por dentro y desde fuera. El primer umbral es público-lingüístico: Pentecostés, donde una comunidad reunida en el marco festivo del judaísmo del Segundo Templo se vuelve cuerpo audible en lenguas múltiples y, por ello mismo, transmisible más allá de su perímetro étnico inmediato. El segundo umbral es epistolar-comunitario: Pablo, que ensambla, mediante cartas y viajes, una red translocal de comunidades transétnicas con criterios estables de pertenencia y disciplina. El tercer umbral es ontológico-carnal: el Cuarto Evangelio, que condensa la inteligibilidad cristológica fijando al Logos en la carne, los signos y la muerte ejecutable. El cuarto umbral es jurídico-imperial: Constantino y Nicea, donde el cristianismo pasa de red vulnerable a institución pública con voz reconocida en el aparato del Imperio. Ninguno de los cuatro «inventa» el cristianismo. Cada uno transforma su escala material o su régimen de inteligibilidad. La articulación de los cuatro es lo que aquí se intenta pensar.

La estructura sigue una lógica acumulativa. Tras este pórtico, se delimita el problema y se inventarían los materiales del campo. Se discute después el estado de la cuestión, se fijan las reglas de prueba y se introducen los argumentos centrales del desarrollo. La sección sobre Constantino cierra el arco histórico con el giro imperial del siglo IV, y a continuación se discute la relectura cristológica del Antiguo Testamento. Las objeciones reciben tratamiento extenso —general y local— no decorativo. Una sección final, sobre alcances y límites del análisis, calibra explícitamente qué afirmaciones quedan demostradas, cuáles permanecen como hipótesis fuerte y cuáles dependen de investigaciones futuras. La conclusión sintetiza sin repetir. La bibliografía, en APA 7, distingue entre

fuentes primarias, estudios secundarios y obras de referencia. Cuatro anexos —cronología comparada, tabla léxica griega, línea de transformación institucional y mapa paulino— funcionan como apoyos de consulta, no como ornamento.

Una advertencia final: este ensayo no busca probar dogmáticamente la fe cristiana ni refutarla desde fuera. Busca analizar cómo se construyó históricamente la inteligibilidad del cristianismo y cómo esa inteligibilidad se hizo comunidad, texto, doctrina e institución. Tal análisis no decide la verdad sobrenatural del acontecimiento; decide qué se puede argumentar sin trampa sobre sus condiciones materiales de aparición y expansión. Es una elección metodológica, no un veredicto teológico. El veredicto teológico, si lo hay, pertenece a otro tribunal.

Atelier Velázquez

# 1. Planteamiento del problema y delimitación

## 1.1. Formulación del problema

El problema central de esta investigación se enuncia así: ¿cómo fue posible que un movimiento nacido dentro del judaísmo palestino del siglo I, centrado en un Mesías crucificado por Roma, se convirtiera primero en comunidad pneumatológica en Pentecostés, después en red mediterránea bajo el ministerio paulino, luego en cristología del Logos encarnado en la tradición joánica y, finalmente, en religión imperialmente reconocida bajo Constantino? La pregunta es histórica, filosófica y operatoria. No interroga simplemente el hecho del crecimiento cuantitativo —cuántos creyentes, en qué ciudades, en qué décadas— sino el tipo de operaciones que hicieron transmisible una paradoja: el Logos se había hecho carne, y esa carne había sido ejecutada.

De ese problema derivan subpreguntas que el ensayo trabajará explícitamente: qué operaciones permitieron el paso del movimiento mesiánico judío a religión universal; qué papel desempeñó Pentecostés en la constitución pública de la Iglesia; qué significa que esa Iglesia naciera como comunidad de lenguas, Espíritu y testimonio; qué función tuvo Pablo en la expansión gentil y comunitaria; qué función tuvo el Cuarto Evangelio en la formulación del Logos encarnado; por qué fue decisivo que el Nuevo Testamento se escribiera en griego koiné; cómo se releyó el Antiguo Testamento desde Cristo; qué significa *teteléstai* en Juan 19:30 desde una lectura filológica, sacrificial y materialista; qué papel desempeñó Constantino en la transformación institucional del cristianismo; cuál es la relación entre Pentecostés, cartas paulinas, Logos joánico y concilio niceno; si la Encarnación puede entenderse como operación histórica de universalización del monoteísmo judío; cómo se articulan cuerpo, lenguaje, institución, escritura, dogma e Imperio; y, finalmente, qué límites tiene la interpretación aquí defendida.

## 1.2. Delimitación temporal y temática

El periodo principal abarca desde la crucifixión de Jesús, ca. 30 d. C., hasta la muerte de Constantino, en 337 d. C. Cuatro núcleos articulan el arco: el primer núcleo —Pentecostés, comunidad de Jerusalén, primeras predicaciones apostólicas— cubre los años inmediatamente posteriores a la Pasión; el segundo —el ministerio paulino, ca. 33–67 d. C.— cubre la expansión gentil y la producción epistolar; el tercero —la composición del Cuarto Evangelio y de la primera Carta de Juan, ca. 90–100 d. C.— cubre la condensación cristológica del Logos encarnado; el cuarto —desde el ascenso de Constantino, en 306, hasta el Concilio de Nicea, en 325, y la muerte del emperador, en 337— cubre el giro imperial y la fórmula del *homoousios*. Como contexto ampliado se incluye el judaísmo del Segundo Templo, la diáspora, el helenismo, el Imperio romano, las persecuciones, la formación inicial del

canon, las comunidades apostólicas, la institucionalización episcopal y las controversias cristológicas previas a Nicea.

Los textos centrales son las siete cartas paulinas auténticas (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón), el Evangelio de Juan, 1 Juan, Hechos de los Apóstoles —especialmente los capítulos 1, 2, 9, 10, 15, 17 y 28—, los relatos sinópticos de la Pasión y un repertorio cuidado del Antiguo Testamento (Génesis 1 y 12, Éxodo 12, Salmos 2 y 22, Isaías 52:13–53:12, Jeremías 31:31–34, Daniel 7, Joel 2). Para Constantino se acude a las fuentes antiguas pertinentes —Eusebio, Lactancio, Atanasio—, leídas con cautela crítica respecto a su carga apologética. Los conceptos ancla son *Logos, sarx, pneuma, ekklesiá, pistis, charis, teteléstai*, Pentecostés, Iglesia, Imperio y *homoousios*.

Quedan fuera del foco principal el cristianismo medieval, la escolástica, la Reforma, la historia eclesiástica posterior al siglo IV —salvo proyección breve—, la apologética confesional y la refutación atea simplista. La gnosis se trata únicamente como contraste; los concilios posteriores a Nicea, sólo en la medida en que iluminan la importancia de su formulación. La opción es deliberada. Desplegar el siglo IV pleno desbordaría el campo del ensayo; reducir el problema a un único momento (Pentecostés, Pablo, Juan o Constantino) lo empobrecería. Lo que se defiende aquí es que sólo articulando los cuatro momentos puede entenderse la operación material que hizo del cristianismo lo que históricamente llegó a ser.

## **2. Materiales del campo: judaísmo, Pentecostés, Roma, helenismo, Imperio**

Antes de cualquier análisis conceptual conviene inventariar los materiales sobre los que opera la historia del cristianismo primitivo. Sin esos materiales, el discurso teológico flota; con ellos, los argumentos se anclan en cuerpos, ciudades, lenguas, prácticas e instituciones reales. Las cinco subsecciones que siguen no son una digresión erudita: son el suelo del que se levanta todo lo demás.

### **2.1. Judaísmo del Segundo Templo**

El movimiento de Jesús no surge en un vacío religioso. Surge dentro de un mundo judío plural, internamente conflictivo y profundamente articulado en torno al Templo de Jerusalén, la Torá y la expectativa mesiánica. El llamado «judaísmo del Segundo Templo» —desde la reconstrucción del Templo en 515 a. C. hasta su destrucción romana en 70 d. C.— es el campo donde se configuran todos los elementos que el cristianismo recogerá, transformará o desplazará. El Templo concentra la práctica sacrificial; la Torá, la disciplina normativa; la sinagoga, la lectura comunitaria de la Escritura; las fiestas (Pascua, Pentecostés, Tabernáculos), el ritmo litúrgico que articula la memoria nacional.

Dentro de ese marco, varias corrientes coexisten en tensión. Los fariseos privilegian la Torá oral, la pureza ritual y una hermenéutica activa de la Ley. Los saduceos, vinculados al sacerdocio, sostienen una lectura más conservadora y rechazan, según fuentes posteriores, la resurrección y los desarrollos angelológicos. Los esenios, conocidos por Qumrán, configuran una piedad sectaria, apocalíptica y separada. Los zelotes representan la opción militante, dispuesta a la insurrección contra Roma. Y existen, además, los muchos judíos no encuadrados rígidamente en ninguno de estos partidos: campesinos, artesanos, mujeres, niños, prosélitos y «temerosos de Dios» en la diáspora —gentiles atraídos por el monoteísmo y la ética judía sin pasar por la circuncisión completa.

La diáspora es un dato decisivo. Antes del nacimiento de Jesús, la población judía fuera de Palestina supera, según estimaciones cautas, a la del propio territorio. Alejandría tiene un barrio judío masivo; Roma, una comunidad significativa; Antioquía, una presencia consolidada; Asia Menor, decenas de sinagogas. La Septuaginta —traducción griega del Antiguo Testamento iniciada en el siglo III a. C.— circula como Biblia funcional de esa diáspora. La sinagoga, no el Templo, ordena su vida cotidiana. La expectativa mesiánica varía: para unos, un Mesías davídico militar; para otros, un sacerdote escatológico; para otros, una figura más cercana al Hijo del Hombre de Daniel 7. El cristianismo nacerá tomando posición precisa en ese mapa.

### **2.2. Pentecostés y la comunidad de Jerusalén**

Pentecostés —Σαββάτων ἑβδομάς, fiesta judía de las semanas— era una de las tres grandes peregrinaciones anuales. Cincuenta días después de la Pascua, conmemoraba la ofrenda de las primicias y, en una tradición ya consolidada en el siglo I, se asociaba al don de la Torá en Sinaí. Esa coordinada importa. La escena que Hechos 2 describe —discípulos reunidos, viento, lenguas como de fuego, predicación de Pedro ante judíos «de todas las naciones bajo el cielo»— se inscribe sobre una matriz festiva preexistente. No es un acto suelto. Es una operación pública ejecutada en una fiesta donde la diáspora se concentra en Jerusalén.

El relato lucano, con su elaboración teológica explícita, conserva una función histórica de primer orden: explica cómo la comunidad de los discípulos, hasta ese momento un grupo derrotado por la crucifixión, se constituye en cuerpo público de testimonio. La proclamación de Pedro —«varones israelitas, oíd estas palabras» (Hch 2:22)— es a la vez interpretación de la Pasión, cita extensa del profeta Joel («en los postreros días... derramaré de mi Espíritu sobre toda carne», cf. Jl 2:28) y llamada al arrepentimiento y al bautismo. La consecuencia no es íntima sino pública: «se añadieron aquel día como tres mil personas» (Hch 2:41). Hay enseñanza apostólica, comunión, partimiento del pan, oración y comunidad de bienes (Hch 2:42-47). Una asamblea, en lengua común, con liturgia incipiente y disciplina compartida. La Iglesia aparece como cuerpo audible y visible antes que como sistema doctrinal.

### 2.3. El Imperio romano

Roma proporciona la infraestructura material sobre la que se desplegará la misión cristiana. La *Pax Romana* asegura, durante el primer siglo, una estabilidad relativa de las rutas. La red vial conecta Antioquía con Éfeso, Filipos con Tesalónica, Corinto con Roma. Los puertos —Cesarea, Pireo, Ostia— articulan el comercio mediterráneo. Las ciudades helenizadas son nodos donde conviven cultos diversos, asociaciones civiles, sinagogas judías, escuelas filosóficas, gremios artesanales y poblaciones móviles. La ciudadanía romana, con todas sus gradaciones, define un horizonte jurídico que Pablo invocará en momentos críticos (Hch 22:25-29).

Pero Roma es también poder represivo. La crucifixión es castigo imperial reservado a esclavos y rebeldes; su designio es disuadir mediante el espectáculo del cuerpo torturado y expuesto. Que el cristianismo proclame como salvador a un crucificado introduce, ya en su núcleo, una contradicción frontal con el orden simbólico romano. Esa contradicción se actualiza, esporádicamente, en persecuciones locales —Nerón en 64, Domiciano más tarde, persecuciones bajo Decio (250) y Diocleciano (303-311). Hasta el siglo IV, el cristianismo es religión jurídicamente sospechosa, no prohibida de modo continuo, pero sí expuesta al castigo en función de coyuntura. La pluralidad religiosa romana —politeísmo cívico, cultos místéricos, culto imperial— coexiste con el monoteísmo

judío bajo un estatuto especial. El cristianismo, al desligarse del judaísmo y rechazar el culto imperial, perderá esa cobertura.

## 2.4. Helenismo y griego koiné

El griego koiné, herencia indirecta de la expansión macedónica, opera como lengua franca del Mediterráneo oriental y de buena parte del occidental cultivado. No es el griego ático de Platón; es una koiné simplificada, eficaz, de comerciantes, soldados, escribas y administradores. La Septuaginta lo había usado ya tres siglos antes para traducir el Antiguo Testamento al uso de la diáspora; esa traducción, en sí misma, es una operación filosófica de primer orden, pues fija equivalencias léxicas que los autores del Nuevo Testamento heredarán. *Qahal* se vuelve *ekklesiá*; *ruah* se vuelve *pneuma*; *mashiaj* se vuelve *christos*; *berit* se vuelve *diathékē*. Cada equivalencia conserva un núcleo semántico y abre, al mismo tiempo, un nuevo campo de operaciones.

Que las cartas paulinas y los evangelios se escriban en griego no es un dato anecdótico ni una concesión cultural. Es la condición material de su circulación supraétnica. El griego permite predicar en Éfeso y en Tesalónica, escribir cartas que un grupo de Filipos y otro de Roma puedan leer con la misma competencia, citar el Antiguo Testamento en una versión común. En palabras del propio Pablo, lo que importa es que «la palabra de Cristo more abundantemente en vosotros» (Col 3:16); pero que esa palabra pueda morar en comunidades dispersas presupone una lengua compartida y una traducción ya hecha. El cristianismo no encuentra el griego: lo hereda, lo usa, lo dobla a sus operaciones.

## 2.5. Constantino y la apertura del giro imperial

La cuarta materialidad del campo se introduce, en este inventario, sólo como horizonte. La crisis del siglo III —inflación, guerras civiles, presiones fronterizas, multiplicación de emperadores— pone al Imperio bajo una tensión estructural. Diocleciano (284-305) responde con la tetrarquía y, en los últimos años de su reinado, con la persecución más sistemática que el cristianismo había conocido (303-311). El edicto de Galerio en 311 inicia la tolerancia. La batalla del Puente Milvio en 312, donde Constantino derrota a Majencio, es leída por las fuentes cristianas (Lactancio, Eusebio) como punto de inflexión providencial. El Edicto de Milán en 313, acordado entre Constantino y Licinio, garantiza la libertad religiosa para los cristianos. Sigue una década de patronazgo imperial creciente —devolución de bienes confiscados, exenciones para el clero, construcción de basílicas, acceso a la corte— que culmina en la convocatoria del Concilio de Nicea en 325 para resolver la controversia arriana.

Este último momento desborda el primer siglo cristiano y reorganiza retroactivamente el campo. El cristianismo que llega a Nicea no nace allí: es heredero de Pentecostés, Pablo y Juan; pero el cristianismo que sale de Nicea opera ya en otra escala material —jurídica, arquitectónica, política—

que las generaciones apostólicas no podían anticipar. Roma puso caminos; Pentecostés puso cuerpo público; el griego puso mediación conceptual; Pablo puso cartas; Juan puso densidad ontológica; Constantino puso visibilidad imperial. El cristianismo reorganiza todos esos materiales sin reducirse a ninguno.

Atelier Velázquez

### 3. Marco conceptual y estado de la cuestión

El campo de estudio sobre el cristianismo primitivo está atravesado por debates que conviene presentar como posiciones en conflicto, no como desfile de autores. Esta sección selecciona cuatro frentes especialmente relevantes para el ensayo —Pentecostés y comunidad apostólica, Pablo, Juan y Constantino— y un quinto frente, el del propio Materialismo Filosófico, como herramienta que se aplicará a esos debates.

#### 3.1. Pentecostés, Hechos y la Iglesia primitiva

La crítica histórica reconoce que Hechos no es una crónica neutra. Su autor —tradicionalmente identificado con Lucas, médico y compañero ocasional de Pablo— ofrece una narración teológicamente articulada del paso de Jerusalén a Roma, del judeocristianismo al cristianismo gentil. La pregunta no es si Hechos elabora teológicamente lo que cuenta —elabora, sin duda—, sino qué tipo de historia se obtiene tras esa elaboración. Algunos comentaristas, como Richard Pervo, lo asimilan a una novela helenística con valor teológico; otros, como Craig Keener, defienden su valor histórico considerable, calibrado caso por caso. El consenso medio ubica a Hechos como fuente de primer orden, susceptible de crítica fina, indispensable para reconstruir la conciencia que la Iglesia tenía de sí misma a finales del siglo I.

Sobre Pentecostés en sentido estricto se discuten varias cosas: la historicidad del fenómeno glosolálico, el papel de Pedro como predicador inicial, la composición demográfica de la asamblea de Jerusalén y la relación entre la comunidad de bienes descrita y prácticas sectarias del judaísmo coetáneo (esenismo, Qumrán). Para los efectos de este ensayo no es necesario decidir cada punto. Basta con sostener una tesis modesta y bien sustentada: que la comunidad cristiana se entiende a sí misma, desde muy temprano, como cuerpo público animado por el Espíritu, y que esa autocomprensión deja huellas reconocibles en Hechos, Pablo (cf. 1 Co 12) y la tradición joánica (Jn 20:22).

#### 3.2. Estudios paulinos: del Pablo luterano a la New Perspective

Durante siglos, la lectura dominante de Pablo en el mundo protestante fue la de Lutero: justificación por la fe contra el legalismo judío. La «Nueva Perspectiva sobre Pablo» —iniciada por E. P. Sanders con *Paul and Palestinian Judaism* (1977), prolongada por James D. G. Dunn y N. T. Wright— mostró que esa lectura proyectaba sobre el siglo I las polémicas del siglo XVI. El judaísmo del Segundo Templo no era una religión de méritos opuesta a la gracia; operaba dentro de lo que Sanders llamó *covenantal nomism*: la pertenencia al pueblo de la alianza es por gracia; la observancia de la Torá mantiene esa pertenencia. La crítica paulina a las «obras de la Ley», en consecuencia, no se dirige contra una soteriología meritocrática sino contra los marcadores étnicos de identidad —circuncisión, leyes de pureza, calendario— que excluían a los gentiles del pueblo de Dios.

Wright añade una dimensión complementaria: Pablo entiende la historia de Israel como narración mesiánica que culmina en Cristo, en quien Dios cumple las promesas hechas a Abraham y reorganiza al pueblo de la alianza en torno al Mesías crucificado y resucitado. Otros autores —Douglas Campbell, John Barclay— han matizado, criticado o radicalizado estas tesis. Larry Hurtado y Richard Bauckham insisten, desde otro frente, en la sorprendente precocidad de la cristología alta: ya en cartas paulinas tempranas (Filipenses 2:5-11) se reconoce a Cristo culto y atributos divinos. Wayne Meeks y Gerd Theissen, por su parte, han trabajado la dimensión social de las comunidades paulinas: ciudades, gremios, redes domésticas, hospitalidad, modos de pertenencia. El campo, por tanto, está vivo, plural y susceptible de matices. Este ensayo se sitúa, sin esconderlo, en la línea que toma en serio la New Perspective sin desentenderse de la cristología alta temprana.

### 3.3. Estudios joánicos: autoría, comunidad, Logos

Los problemas del Cuarto Evangelio son célebres. La autoría tradicional, atribuida a Juan hijo de Zebedeo, es objeto de debate desde el siglo XIX. La crítica de fuentes de Rudolf Bultmann fragmentó el texto en estratos hipotéticos. Raymond Brown propuso la noción de «comunidad joánica», un grupo con historia interna distinguible que habría producido el evangelio, las tres cartas y, según algunos, el Apocalipsis. Richard Bauckham, en cambio, ha defendido la coherencia textual del evangelio y la posibilidad de un autor singular —el «discípulo amado»— vinculado al testimonio ocular. C. K. Barrett, Craig Keener y Marianne Meye Thompson han producido comentarios extensos que combinan análisis filológico, contexto judío y dimensión teológica.

La cuestión del Logos joánico es especialmente discutida. ¿Es deudor del estoicismo, de Filón de Alejandría, de la Sabiduría judía, del Génesis o de una combinación? La historiografía reciente —Martin Hengel, Andrew Lincoln, John Ashton, J. Louis Martyn— tiende a leer a Juan como un escritor profundamente judío que, sin embargo, dialoga con categorías helenísticas en una matriz que no opone ya tan tajantemente «judaísmo» y «helenismo». El propio Filón, judío alejandrino contemporáneo de Pablo, habla del *Logos* como mediador divino. Pero la torsión cristológica que opera Juan —«y aquel Verbo fue hecho carne» (Jn 1:14)— rompe el horizonte filoniano. Volveremos sobre este punto.

### 3.4. Estudios sobre Constantino y Nicea

Constantino es probablemente el personaje cristiano antiguo sobre el que más oscila la historiografía. Las fuentes inmediatas —Eusebio en su *Vida de Constantino* y su *Historia eclesiástica*, Lactancio en *Sobre la muerte de los perseguidores*— son apologéticas y panegíricas. Atanasio escribe desde la batalla cristológica posterior. Sócrates Escolástico, Sozomeno y Teodoreto pertenecen ya a la recepción del siglo V. Frente a esa nube apologética, los estudios modernos se han polarizado. Para Jacob Burckhardt, Constantino fue un político calculador que instrumentalizó el cristianismo. Para

Norman Baynes, un converso sincero. La síntesis equilibrada —Timothy Barnes, H. A. Drake, Averil Cameron, Noel Lenski, Charles Odahl— combina ambos planos: Constantino fue, a la vez, creyente convencido y operador político de excepcional ambición.

Sobre Nicea pesa otro debate. El relato apologético sostiene que el concilio fijó la divinidad de Cristo contra la herejía de Arrio. La objeción crítica —presente en cierta vulgata académica y en la cultura común— sostiene que Nicea inventó esa divinidad bajo presión imperial. La historiografía técnica (R. P. C. Hanson, Lewis Ayres, Rowan Williams) muestra que ninguna de las dos versiones es satisfactoria: la cristología alta es anterior a Nicea —rastreada en Pablo, Juan, Ignacio, Justino, Ireneo, Orígenes—, pero su formulación precisa, especialmente la articulación entre Padre e Hijo, era objeto de disputas internas reales. Nicea no inventó la divinidad de Cristo; cerró parcialmente una polémica preexistente con una fórmula —*homoousios*— cuya recepción seguirá siendo conflictiva durante medio siglo.

### 3.5. Una herramienta filosófica: el Materialismo Filosófico

El Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno proporciona la caja de herramientas conceptual del ensayo, sin convertirse en su objeto. Tres elementos serán especialmente útiles. Primero, la distinción entre tres géneros de materialidad: M1, materialidades corpóreas (cuerpos, lenguas, manuscritos, ciudades, caminos, edificios, monedas); M2, materialidades operatorias y conductuales (prácticas, sujetos, instituciones); M3, materialidades formales (ideas, conceptos, doctrinas, esquemas lógicos). Esta tripartición permite analizar el cristianismo sin reducirlo ni a estructura ideal ni a base material desnuda.

Segundo, la idea de cierre operatorio: los campos científicos —y, por extensión analógica, los campos doctrinales o institucionales— alcanzan estabilidad cuando sus operaciones se conectan en bucles relativamente autónomos, capaces de producir identidades sintéticas reconocibles. Tercero, la crítica de las hipóstasis y de los monismos: hablar de «la Iglesia», «el cristianismo», «Roma» o «el helenismo» como sujetos mágicos sin descomponerlos en operaciones es un error filosófico recurrente. El ensayo evitará ese error sistemáticamente. La aplicación de Bueno no será doxográfica; será operatoria: usar sus conceptos para hacer trabajar el material, no para repetir el sistema.

## 4. Reglas de prueba y régimen de cierre operativo

Toda investigación que pretenda decir algo sustantivo sobre un campo histórico debe declarar previamente qué cuenta como evidencia y qué clase de inferencias está dispuesta a sostener. La sección que sigue cumple esa función: fijar reglas de prueba antes del desarrollo argumentativo y enunciar el régimen de cierre que el ensayo se propone alcanzar.

### 4.1. Tipos de evidencia admitidos

El ensayo admite siete clases de evidencia, cada una susceptible de control independiente y de articulación con las demás. La evidencia filológica se ocupa del análisis lexical, sintáctico y morfológico de palabras griegas y hebreas en su contexto textual, con atención al uso documental contemporáneo cuando ese uso es accesible. La evidencia histórica se ocupa de la datación, la cronología, el contexto romano y el judaísmo del Segundo Templo. La evidencia textual compara pasajes bíblicos, variantes manuscritas y estructuras literarias. La evidencia retórica analiza quiasmos, *inclusio*, fórmulas epistolares, prólogos y discursos. La evidencia institucional se ocupa de comunidades, prácticas, autoridad apostólica, liturgia, episcopado y concilios. La evidencia material atiende a manuscritos, papiros, códices, rutas, ciudades, objetos rituales, basílicas, edictos y monedas. La evidencia comparativa relaciona el Antiguo Testamento, Pentecostés, Pablo, Juan, Constantino y la recepción posterior.

Toda afirmación fuerte —y en particular las tesis novedosas o polémicas— deberá apoyarse en al menos una de estas clases. Una afirmación sobre el sentido de *teteléstai*, por ejemplo, no se sostendrá invocando la espiritualidad del autor del Cuarto Evangelio, sino el valor del perfecto griego, los paralelos joánicos y la estructura narrativa del relato de la Pasión. Quedan excluidos del régimen probatorio los argumentos del tipo «Dios quiso», «es evidente» sin prueba, la psicología inventada de Pablo, Juan, Pedro o Constantino, la bibliografía meramente decorativa, las citas sin función argumentativa y el conspiracionismo de bajo nivel sobre Nicea o sobre el canon.

### 4.2. Régimen crítico: cómo se medirá el alcance del análisis

El ensayo no se contenta con formular una tesis fuerte. Quiere, además, evaluar dónde el análisis alcanza solidez y dónde permanece abierto. Esa evaluación se hará al final, y se articulará sobre cuatro exámenes cuyo anuncio conviene hacer aquí. El primer examen revisa los defectos conocidos del corpus utilizado: errores documentados, sesgos metodológicos, problemas de datación, interpolaciones discutidas, atribuciones débiles, dependencias de traducción, lagunas manuscritas y propaganda imperial o antiimperial; el caso eusebiano sobre Constantino es paradigmático de esto último. El segundo examen mide qué tanto convergen las prácticas académicas habituales —crítica textual, análisis filológico, datación histórica, comparación intertextual, estudios sobre el Segundo

Templo, historia social— sobre cada afirmación. El tercer examen evalúa si las pruebas forman una red conectada o un archipiélago de datos sueltos. El cuarto examen contabiliza las contradicciones residuales: cuántos modelos rivales subsisten y si esas rivalidades destruyen la tesis o sólo obligan a modularla.

Sobre esos cuatro exámenes se emitirá, en la sección 14, un dictamen razonado sobre los alcances y los límites del ensayo. El propósito no es vestir el análisis con números espurios; es someter el propio ensayo a una crítica explícita, evitando pretender cierres donde el campo no los admite. El campo del cristianismo primitivo es maduro, pero conserva disputas reales sobre autoría joánica, historicidad de Hechos, datación de algunos textos y motivaciones de Constantino. Pretender clausurar esas disputas con la varita de una tesis sería, en sí mismo, un error filosófico de primer orden.

Atelier Velázquez

## 5. Pentecostés como nacimiento público de la Iglesia

La escena de Pentecostés es el primer gran umbral del cristianismo después de la Pasión. Sin ella, el grupo de los discípulos podría haber permanecido como uno más de los muchos núcleos mesiánicos del judaísmo del siglo I, al modo de los esenios o de los seguidores de Juan el Bautista. Con ella, la comunidad de los discípulos se constituye en cuerpo público de testimonio, audible en lenguas, articulado en torno a una predicación común, ordenado en torno a la enseñanza apostólica, la fracción del pan y la oración. La hipótesis que aquí se defiende es que Pentecostés debe leerse como operación material de inteligibilidad pública, no como mero éxtasis privado del Espíritu. La sección que sigue desarrolla esa hipótesis en cinco frentes: el marco festivo judío, la escena lucana de Hechos 2, la triple resonancia escritural Babel-Sinaí-Joel, la lectura por géneros de materialidad y una objeción local que merece tratamiento sostenido.

### 5.1. Pentecostés como fiesta judía: Shavuot, primicias, Sinaí

La fiesta que Hechos llama *Pentēkostē* es el nombre griego de *Shavuot*, la fiesta judía de las semanas. La denominación griega procede del cómputo: cincuenta días después de la ofrenda de la gavilla del segundo día de la Pascua (Lv 23:15-16). En la legislación del Pentateuco, Shavuot tiene una doble función agrícola y cúlrica. Es la fiesta de la siega del trigo (Éx 34:22) y la fiesta de las primicias, en la que el pueblo ofrece a YHWH «los primeros frutos» de la cosecha (Nm 28:26; Dt 16:9-12). Es, junto con la Pascua y los Tabernáculos, una de las tres grandes peregrinaciones anuales en las que los varones israelitas estaban obligados a presentarse «delante de Jehová» (Éx 23:14-17), lo que en tiempos del Segundo Templo significaba subir a Jerusalén.

Sobre esa base agrícola se superpuso, ya en el judaísmo del Segundo Templo, un significado adicional: la conmemoración del don de la Torá en Sinaí. La asociación no aparece de manera explícita en el Pentateuco, pero está atestiguada con claridad en el *Libro de los Jubileos* (siglo II a. C.) y en fuentes rabínicas posteriores como el *Talmud de Babilonia* (Pesahim 68b), que llama a Shavuot *zeman matan torateinu*, «el tiempo del don de nuestra Torá». La cronología bíblica respalda la conexión: el éxodo de Egipto se sitúa en el primer mes (Pascua) y la llegada al Sinaí, según Éxodo 19:1, «en el mes tercero». Cincuenta días, aproximadamente. La fiesta se vuelve así una conmemoración del pacto: salida de Egipto en Pascua, entrega de la Ley en Shavuot. La estructura es importante para entender Hechos 2: el evangelista no escoge una fiesta cualquiera; escoge la fiesta que celebra la entrega de la Torá.

La consecuencia material es decisiva. Shavuot atraía a Jerusalén a peregrinos de toda la diáspora judía. Filón de Alejandría y Josefo describen el efecto multitudinario de las tres grandes fiestas. La lista geográfica que Hechos 2:9-11 enumera —partos, medos, elamitas, habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, regiones de Libia, Roma, Creta y Arabia— no es

invención literaria. Es la fotografía verosímil de quiénes habitualmente subían a Jerusalén durante una peregrinación festiva. Algunos eran peregrinos de paso; otros, *judíos piadosos* (Hch 2:5) residentes permanentes en Jerusalén procedentes de la diáspora, hablantes nativos de griego, arameo, latín, frigio o copto. La fiesta congrega una pluralidad lingüística en un solo espacio cúlrico. Si la Iglesia debía nacer públicamente y de modo audible para los pueblos, no había escenario más propicio.

Hay que insistir, contra cierta lectura espiritualista, en que el marco festivo no es decorado. Es condición material. Sin la peregrinación, no hay multilingüismo concentrado. Sin la asociación sinaítica, la imagen de las «lenguas como de fuego» pierde uno de sus anclajes. Sin la lógica de primicias, la cosecha de tres mil bautismos no resuena como inicio. Pentecostés sucede *donde* y *cuando* podía suceder. Lucas no lo decide arbitrariamente: lo dice porque la tradición conservada lo sitúa allí, y porque allí tenía sentido.

## 5.2. Hechos 2 como escena de constitución pública

La narración de Hechos 2 puede leerse con la lentitud que su densidad pide. El texto comienza con una marca temporal y locativa: «cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos» (Hch 2:1). La unidad previa de los discípulos —descrita en 1:14 con la perseverancia «unánimes en oración y ruego»— es condición de lo que sigue. La escena no estalla en una multitud informe sino en una comunidad ya reunida, ya orante, ya en espera. La continuidad con la enseñanza del Resucitado en los cuarenta días previos (1:3) y con la promesa pneumatológica (1:5, 8) sostiene la coherencia narrativa.

Tres elementos físicos irrumpen entonces. El primero es acústico: «de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba» (Hch 2:2). El sustantivo griego es *πνοή* (*pnōē*), aliento, soplo, raíz emparentada con *pneuma*. El comparativo «como de un viento» (ὡσερ φορομένης πνοῆς βιαίας) deja explícito que no es viento natural sino su analogía. El estruendo «llenó toda la casa donde estaban sentados» —la casa, espacio doméstico, se vuelve órgano de resonancia. La asociación con el *ruah elohim* de Génesis 1:2 («el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas») es transparente: el evangelista coloca el origen de la Iglesia bajo el mismo régimen de soplo que el origen del cosmos.

El segundo elemento es visual: «se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos» (Hch 2:3). La palabra «lenguas» (γλῶσσαι, *glōssai*) introduce un juego semántico que el griego permite con mayor finura que el español: *glōssa* significa simultáneamente el órgano anatómico —la lengua de la boca— y el sistema lingüístico —la lengua hablada por un pueblo. Las «lenguas como de fuego» son visualmente órganos; funcionalmente, prefiguran las muchas lenguas en que se hablará a continuación. El fuego, en el imaginario bíblico, es teofanía: zarza ardiendo (Éx 3:2), columna de fuego en el desierto (Éx 13:21), descenso del fuego sobre el Sinaí (Éx 19:18). La conexión sinaítica vuelve a anclarse. Hay una diferencia significativa, sin embargo: en Sinaí, el fuego

se queda en la montaña; aquí, las lenguas de fuego se reparten sobre cada uno. La teofanía se distribuye. La presencia divina deja de concentrarse en un lugar único y se posa sobre cada cabeza de la comunidad reunida.

El tercer elemento es propiamente lingüístico: «y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen» (Hch 2:4). El verbo «hablar» (λαλεῖν, *lalein*) en imperfecto inceptivo —«comenzaron a hablar»— marca el inicio de una acción cuyo despliegue ocupa los versículos siguientes. Las «otras lenguas» (ἑτέρας γλώσσαις) no son glosolalia ininteligible al modo paulino de 1 Corintios 14; son lenguas humanas reconocibles. El testimonio de los oyentes lo confirma: «¿cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra lengua en la que hemos nacido?» (Hch 2:8).

La reacción del público se modula en dos registros. El primer registro es de asombro genuino: «estaban atónitos y maravillados» (Hch 2:7). El segundo es de burla: «otros, burlándose, decían: están llenos de mosto» (Hch 2:13). La duplicidad es realista. Cualquier acontecimiento público que rompa con la normalidad recibe simultáneamente aceptación y descalificación. Lucas no esconde la burla; la registra, y la usa para abrir el discurso de Pedro: «estos no están ebrios, como vosotros suponéis, puesto que es la hora tercera del día» (Hch 2:15). La defensa es prosaica —demasiado temprano para estar borrachos—, pero su función retórica es desplazar la conversación de la cuestión fisiológica a la cuestión escritural.

El discurso de Pedro es la primera predicación pública cristiana atestiguada. Su estructura es densa. Comienza con una *captatio* hacia el público judío: «varones judíos, y todos los que habitáis en Jerusalén, esto os sea notorio, y oíd mis palabras» (Hch 2:14). Procede luego a la cita extensa de Joel 2:28-32 (versículos 17-21). Sigue un núcleo cristológico (versículos 22-24): Jesús de Nazaret, varón aprobado por Dios con maravillas, prodigios y señales, fue entregado por el determinado consejo y anticipado conocimiento de Dios, y vosotros, prendiéndole por manos de inicuos, le matasteis crucificándole; al cual Dios levantó, sueltos los dolores de la muerte. Continúa con dos argumentos escriturarios: Salmo 16:8-11 (versículos 25-31), que se aplica no a David sino al Mesías que no vería corrupción; y Salmo 110:1 (versículos 34-35), que sitúa al Mesías a la diestra de Dios. Concluye con una fórmula cristológica que condensa el kerigma: «sepa pues ciertísimamente toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo» (Hch 2:36).

La respuesta del público es activa: «¿qué haremos?» (Hch 2:37). Pedro indica dos operaciones concretas: «arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo» (Hch 2:38). El bautismo —operación corpórea en agua— sella públicamente la adhesión. Los versículos 41-47 describen los rasgos de la comunidad resultante. La perseverancia se enfoca en cuatro prácticas: «la doctrina de los apóstoles, la comunión unos con otros, el partimiento del pan y las oraciones» (Hch

2:42). El partimiento del pan resuena con la última cena y prefigura el desarrollo eucarístico. La comunidad de bienes —«tenían en común todas las cosas» (Hch 2:44)— se describe como práctica voluntaria, no como sistema impuesto. La asistencia diaria al Templo (Hch 2:46) sitúa a esta primera comunidad todavía dentro del judaísmo cúllico. El crecimiento es continuo: «el Señor añadía cada día a la iglesia los que habían de ser salvos» (Hch 2:47). Una asamblea ha nacido; aún no es una religión separada; ya tiene perfil reconocible.

### 5.3. Babel, Sinaí y Joel: triple resonancia escritural

Hechos 2 funciona como nudo donde convergen tres horizontes bíblicos previos. Cada uno aporta una dimensión distinta del acontecimiento, y la lectura sólo se completa cuando se reconocen los tres.

El primer horizonte es Babel (Gn 11:1-9). El relato del Génesis muestra a una humanidad de «un solo labio» y «unas mismas palabras» que se reúne para construir una torre que llegue al cielo. La acción humana de unificación —centrar la civilización en un único punto, elevarse, hacerse un nombre— es interrumpida por la confusión de las lenguas. La dispersión es castigo y, simultáneamente, condición de la pluralidad cultural posterior. Pentecostés invierte el sentido sin restaurar la situación previa: no impone una sola lengua universal, sino que hace que cada uno oiga en su propia lengua. La inversión es importante. La unidad cristiana, según Hechos 2, no se produce aboliendo la diferencia lingüística sino atravesándola. La diversidad de lenguas, en Babel signo de fragmentación, en Pentecostés se vuelve condición de inteligibilidad. La universalidad cristiana no abolirá la lengua de cada pueblo; se traducirá en cada lengua.

El segundo horizonte es Sinaí (Éx 19-20). La asociación de Shavuot con el don de la Torá, ya consolidada en el judaísmo del Segundo Templo, hace que el lector judío de Hechos 2 perciba ecos sinaíticos en la escena: el estruendo, el fuego, la teofanía concentrada. La tradición rabínica posterior elaboró el motivo de las «lenguas de fuego» a partir de Sinaí: según el Midrash *Tanhuma* y otras fuentes, en el monte la voz divina se dividió en setenta lenguas para que cada pueblo pudiera escuchar la Torá. La datación de esa tradición es incierta y probablemente posterior, pero el motivo de la división de la voz divina en muchas lenguas circula en el judaísmo helenístico tardío. Hechos 2 hereda y resignifica ese imaginario. En Sinaí, la Torá se entregó a un pueblo específico mediante mediadores específicos —Moisés, los ancianos. En Pentecostés, el Espíritu se derrama directamente sobre todos los discípulos sin mediación jerárquica nueva. La estructura del don cambia: de la palabra recibida en lo alto por uno y transmitida hacia abajo, a la palabra distribuida horizontalmente sobre los reunidos. La operación es comunitaria desde el comienzo.

El tercer horizonte es Joel (Jl 2:28-32 [LXX 3:1-5]). La cita extensa que Pedro hace del profeta no es ornamental. Joel anuncia una efusión universal del Espíritu en los «últimos días»: sobre hijos e hijas, jóvenes y ancianos, siervos y siervas. La novedad escatológica que Joel anuncia es la democratización

del *pneuma*. En el régimen previo del Antiguo Testamento, el Espíritu se posaba ocasionalmente sobre profetas, jueces o reyes ungidos; en el régimen anunciado por Joel y proclamado por Pedro como cumplido, el Espíritu se vuelve disposición común. La frase «sobre toda carne» (ἐπὶ πάντων σάρκα) es decisiva. Carne (*sarx*) es lo que comparten judíos y gentiles, hombres y mujeres, libres y esclavos. La promesa profética se aplica a la humanidad en su materialidad común, no a una élite escogida. Pentecostés actualiza esa promesa. Si el cristianismo, en las décadas siguientes, podrá expandirse mediante Pablo a las comunidades gentiles, será porque la lógica de Joel ya ha sido inscrita en su nacimiento: el Espíritu no es propiedad étnica ni clerical.

La triple resonancia produce una identidad sintética nueva. Pentecostés no es ni la mera abolición de Babel, ni la repetición de Sinaí, ni la simple actualización de Joel. Es las tres cosas a la vez, articuladas en un acontecimiento. La Iglesia naciente se piensa, desde el primer día, como traducción operativa de Babel, distribución democratizada del don sinaítico y cumplimiento escatológico de Joel. Esa triple herencia define su estructura: comunidad multilingüe, depositaria de la palabra divina en cada pueblo, animada por un Espíritu que no respeta jerarquías heredadas.

#### 5.4. Pentecostés bajo la lectura por géneros de materialidad

La aplicación de la distinción operatoria M1/M2/M3 al acontecimiento permite ver lo que las lecturas espiritualistas tienden a borrar. Pentecostés es un cruce simultáneo en los tres géneros.

En el plano corporal (M1), Pentecostés involucra cuerpos reunidos, voces audibles, lenguas anatómicas, viento sensorial, fuego visible, una multitud que entra y sale, agua bautismal, pan partido, monedas que ingresan al fondo común. La ciudad de Jerusalén misma —sus calles, sus plazas, su Templo, las casas donde la comunidad se reúne— pertenece a este plano. La fisiología del habla, la acústica de un patio, la materialidad del agua del bautismo no son metáforas; son las condiciones físicas sin las cuales la escena no puede ocurrir. Quien quiera analizar Pentecostés sin atender a estas materialidades convierte el texto en mito desencarnado.

En el plano operatorio (M2), Pentecostés moviliza un repertorio de prácticas e instituciones nacientes. La predicación pública de Pedro, el testimonio cruzado de los discípulos, la audición receptiva del público, la conversión expresada como pregunta —«¿qué haremos?»—, el bautismo administrado, la incorporación a la comunidad, la perseverancia en la enseñanza, la fracción del pan, la oración compartida, la disciplina patrimonial, la asistencia diaria al Templo: todas estas son operaciones que producen sujetos cristianos. Antes de la doctrina sistemática, hay prácticas. Antes del concilio, hay comunidad. La autoridad apostólica se ejerce en este plano: Pedro habla, los Once están con él, la comunidad acoge. No hay todavía episcopado monárquico; hay un cuerpo apostólico colegiado en proceso de articulación.

En el plano conceptual (M3), Pentecostés despliega ideas que cargarán toda la teología posterior. La interpretación cristológica de la Pasión como «determinado consejo y anticipado conocimiento de Dios» (Hch 2:23) fija una primera lectura redentora de la cruz. La aplicación del Salmo 16 al Mesías que no ve corrupción establece un patrón hermenéutico. La fórmula «Señor y Cristo» (*Kyrios kai Christos*) condensa una cristología alta que las cartas paulinas y la tradición joánica desarrollarán. La cita de Joel inscribe el acontecimiento en un horizonte escatológico. La idea de la *ekklesiá* aparece, todavía sin esa palabra precisa (que Lucas emplea por primera vez en 5:11), como cuerpo articulado de los que se incorporan. La doctrina apostólica (*didachē tōn apostolōn*, Hch 2:42) se distingue como objeto identificable de transmisión.

La tesis fuerte que el análisis permite formular puede expresarse así: Pentecostés es la primera traducción pública del cierre cristológico. Lo que en la cruz se consumó —*tetelēstai*, leerá Juan— se vuelve aquí audible, comunitario, transmisible. La consumación silenciosa de un cuerpo en una colina se transforma en proclamación articulada en muchas lenguas. La operación pneumatológica no añade contenido nuevo a la cruz; la publica. Sin Pentecostés, *tetelēstai* habría quedado como dato privado de los discípulos al pie de la cruz y de las mujeres en el sepulcro. Con Pentecostés, el cierre cristológico entra en circulación pública. Esa publicación es lo que hace posible que el cristianismo se expanda en una historia.

### 5.5. Objeción local: Hechos 2 como construcción lucana

La objeción más sostenida contra el peso histórico de Pentecostés procede de la crítica literaria de Hechos. Lucas, autor de los Hechos, escribe probablemente en los años 80 o 90, varias décadas después del acontecimiento. Su narración tiene elaboración teológica luminosa: discursos compuestos según las convenciones helenísticas de la historiografía antigua, paralelismos estructurales entre el itinerario de Pedro y el de Pablo, una arquitectura geográfica que conduce del centro judío de Jerusalén al centro imperial de Roma. La escena de Pentecostés se ajusta a esa arquitectura: marca el origen público de la Iglesia en términos que prefiguran su expansión. La objeción concluye que Hechos 2 es construcción lucana, no crónica del primer mes después de la Pasión, y que apoyar argumentos materiales sobre esa narración es ingenuidad.

La objeción debe presentarse en su mejor versión. Es cierto que Hechos elabora. Es cierto que el discurso de Pedro está compuesto en griego —y los oyentes principales eran probablemente arameo-parlantes, lo cual obliga a postular una traducción o un original perdido. Es cierto que la lista de naciones (Hch 2:9-11) presenta peculiaridades —incluye Judea, lo que resulta extraño en una enumeración de regiones extranjeras— que sugieren composición literaria, no transcripción notarial. Es cierto que la cifra de tres mil convertidos podría ser estilizada. Es cierto que el motivo de las lenguas

de fuego responde a una tradición exegética sobre Sinaí. Cada uno de estos puntos resta peso a la lectura ingenua del texto como reportaje neutro.

Pero la concesión no destruye la base histórica. Hechos 2 conserva una verdad histórica de segundo grado que las cartas paulinas confirman de manera independiente. Pablo, en cartas auténticas escritas antes de Hechos y sin conocer su redacción, presupone repetidamente experiencias colectivas del Espíritu en las comunidades fundadas por él: «recibisteis el Espíritu por las obras de la ley, o por el oír con fe» (Gá 3:2); «el ministerio que reparte el Espíritu, y hace maravillas entre vosotros» (Gá 3:5); «nuestro evangelio no llegó a vosotros en palabras solamente, sino también en poder, en el Espíritu Santo y en plena certidumbre» (1 Ts 1:5); «a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para provecho» (1 Co 12:7). La autocomprensión de las comunidades cristianas como cuerpos animados por el Espíritu no es invención lucana del año 80; está atestiguada en escritos anteriores, ajenos a la redacción de Hechos. Que Lucas dramatice esa autocomprensión en una escena fundacional concentrada no la inventa: la condensa.

La distinción metodológica relevante es entre el evento estricto y la autocomprensión narrada. Posiblemente no podemos reconstruir con precisión qué ocurrió en una mañana concreta de un Pentecostés concreto en torno al año 30 d. C.; ningún historiador serio pretendería hacerlo. Lo que sí podemos sostener, con buen apoyo, es que la comunidad cristiana primitiva se entendió a sí misma desde muy temprano como cuerpo público animado por el Espíritu y como heredera de la promesa de Joel sobre la efusión universal del *pneuma*. Hechos 2 es la formulación narrativa más densa de esa autocomprensión. Su valor histórico está en lo que documenta, no en cuánto se ajuste, palabra por palabra, a una transcripción imposible. La tesis sobre Pentecostés como operación pública de inteligibilidad sobrevive a la concesión crítica. Modula su pretensión sin perder su sustancia.

## 6. El griego koiné como materialidad operatoria

Sostener que el griego koiné fue un mero vehículo neutral para transportar un mensaje judío al mundo gentil sería, desde una perspectiva materialista filosófica, una concesión idealista. Las lenguas no son envases; son operaciones. La traducción no preserva sentido inalterado: produce nuevos sentidos. La predicación cristiana, al adoptar el griego como lengua dominante de su escritura y misión, no perdió la sustancia hebraica del kerigma; reorganizó el campo entero de operaciones desde la primera generación apostólica. Esta sección examina esa reorganización.

### 6.1. El koiné como lengua franca

La extensión del griego como lengua común del Mediterráneo oriental no fue obra del cristianismo. Fue herencia indirecta del proyecto macedónico de Alejandro y de los reinos helenísticos sucesores —Ptolemaicos en Egipto, Seléucidas en Siria, Atálidas en Pérgamo, entre otros. Aun después de la conquista romana, el griego se mantuvo como lengua administrativa y comercial en el Oriente del Imperio, mientras el latín dominaba el Occidente. En las grandes ciudades de la cuenca oriental —Antioquía, Alejandría, Éfeso, Tesalónica, Corinto— el griego era lengua cotidiana de comerciantes, escribas, soldados, esclavos cultivados, médicos, libertos, intelectuales. Roma misma tenía una población helenoparlante considerable, especialmente entre los judíos.

Sobre esa base, la Septuaginta había producido ya, desde el siglo III a. C., una traducción del Antiguo Testamento al griego para la diáspora alejandrina. La leyenda de los setenta y dos traductores enviados por Tolomeo II Filadelfo —recogida en la *Carta de Aristeas*— tiene poco valor histórico, pero su función es esclarecedora: un texto sagrado hebreo se vuelve accesible a una comunidad judía que ya pensaba habitualmente en griego. Cuando Pablo y los autores de los evangelios citen el Antiguo Testamento, lo harán habitualmente en su forma septuagintal, no hebraica. Ese dato no es trivial. Significa que la herencia bíblica del cristianismo se transmite, en buena parte, en una forma ya traducida.

### 6.2. La traducción como operación: estudio de casos

Cada equivalencia léxica conserva un núcleo y reabre un campo. Conviene desplegar varios casos con más detenimiento del habitual, porque la potencia analítica del argumento depende de hacer ver, en cada palabra, qué se gana y qué se desplaza.

*Qahal*, asamblea de Israel convocada para escuchar la voz de YHWH, se traduce sistemáticamente en la Septuaginta como *ekklesiá*. El término griego, en el ático clásico, designaba la asamblea política de los ciudadanos libres de la *polis*: el cuerpo deliberante de la democracia ateniense, convocado por el heraldo, soberano en cuestiones de paz, guerra y leyes. La continuidad léxica entre *qahal* y *ekklesiá* se

obtiene a costa de una traslación de campo. La asamblea convocada por Dios para escuchar la Torá se piensa, ahora, en categorías cívicas. Cuando Pablo se dirija a la *ekklēsia* de Corinto o de Tesalónica, el sustantivo arrastrará sutilmente las dos resonancias —cúltica y cívica— y permitirá pensar la comunidad cristiana como asamblea convocada por Dios y, simultáneamente, como cuerpo político alternativo dentro de las ciudades del Imperio. La diferencia frente a *synagōgē* —término técnico para la asamblea sinagoga judía— es deliberada: la *ekklēsia* cristiana se piensa como asamblea pública en sentido amplio, no como reunión cúltica étnicamente delimitada. La operación es decisiva. La pertenencia se desplaza desde el linaje al llamado, desde la circuncisión al bautismo, desde el espacio cúltico restringido al espacio público traducible.

*Ruah*, viento, aliento, espíritu, se traduce como *pneuma*. El término hebreo conecta inmediatamente con la teofanía y la creación: el *ruah elohim* que se movía sobre las aguas (Gn 1:2), el aliento de YHWH que da vida a Adán (Gn 2:7), el Espíritu que se posa sobre los profetas y los jueces. El término griego, en cambio, está cargado de resonancias filosóficas distintas. En la medicina hipocrática y galénica, *pneuma* designa el aliento vital, el principio neumático que circula por las arterias. En la cosmología estoica, *pneuma* es el principio activo del cosmos, mezcla de fuego y aire, que penetra y vincula toda la realidad material. En la psicología antigua, *pneuma* es el espíritu animal que media entre alma y cuerpo. Cuando la Septuaginta traduce *ruah* por *pneuma*, no comete error: las dos palabras coinciden en su núcleo —aliento, soplo, viento— y se solapan en su uso religioso. Pero la traducción arrastra resonancias filosóficas que el lector griego culto recibe sin necesidad de explicitación. Decir que «el Espíritu se derramó sobre toda carne» (Hch 2:17) en griego suena, para un oyente formado en el ambiente helenístico, como si el principio activo cósmico se hubiera derramado sobre los cuerpos individuales. El cristianismo aprovecha esa polisemia sin fundirse con la cosmología estoica. La diferencia teológica —el *pneuma* cristiano no es principio impersonal sino agente personal asociado al Cristo resucitado— se preserva por las operaciones de uso. La economía semántica gana profundidad sin perder anclaje.

*Mashiaj*, ungido, traducido como *christos*. En hebreo bíblico, *mashiaj* es término técnico aplicado a reyes (David, Salomón), sacerdotes y, en algunos contextos tardíos, profetas. Su densidad escatológica —el Mesías como figura definitiva de los últimos días— se acumula sobre todo en la literatura del Segundo Templo: salmos de Salomón, escritos de Qumrán, apócrifos apocalípticos. En griego, *christos* significa simplemente «ungido», adjetivo verbal del verbo *chriō*, ungir; no posee, fuera del contexto judeocristiano, densidad escatológica autónoma. La adopción cristiana del término implica un desplazamiento. *Christos* deja de ser adjetivo y pasa a funcionar como título —«Jesús, el Cristo»— y, con el tiempo, casi como nombre propio: «Cristo Jesús», «Cristo», sin artículo. Pablo opera ya con ambos usos. La identidad sintética que se produce —*Iēsous Christos* o *Christos Iēsous*— condensa en dos

palabras una doctrina entera: el Jesús crucificado es el Mesías ungido esperado por Israel, ahora ofrecido a los pueblos.

*Berit*, alianza, pacto, se traduce como *diathēkē*. El término griego significa, en su uso secular ordinario, testamento, disposición testamentaria, contrato unilateral en que una parte impone condiciones a otra. Es un término ligeramente distinto de *synthēkē* —contrato bilateral entre iguales— que la Septuaginta evita deliberadamente. La elección no es neutra. *Diathēkē* preserva el carácter unilateral de la alianza divina: YHWH dispone, el pueblo responde. Cuando Pablo y la Carta a los Hebreos hablen de «nueva alianza» (*kainē diathēkē*, retomando Jer 31:31), la palabra arrastrará esa estructura. La cena del Señor en 1 Corintios 11:25 —«esta copa es la nueva alianza en mi sangre»— sólo es inteligible en griego con la densidad de *diathēkē* y no con la de *synthēkē*. La gracia es disposición divina, no contrato negociado.

*Torá*, instrucción, enseñanza, ley revelada, se traduce como *nomos*. La equivalencia es la más problemática del catálogo. *Torá*, en hebreo, designa primariamente «instrucción» —del verbo *yara*, lanzar, dirigir, enseñar—; abarca narrativa, mandamiento, sabiduría, código ritual y poesía. *Nomos*, en griego, designa primariamente «ley», ya sea costumbre social, ley positiva de la *polis* o, en cierto registro filosófico, principio normativo. La traducción tiende a reducir la *Torá* a su dimensión preceptiva, perdiendo parte de su densidad narrativa. La polémica paulina sobre «las obras de la ley» (*erga nomou*) es ininteligible sin esa reducción. Cuando Pablo critica el *nomos*, no critica la «instrucción» judía en sentido amplio; critica un régimen normativo específico, percibido a través del filtro griego de la *ley*. La traducción produce, en parte, la posibilidad misma de la polémica. La *New Perspective on Paul* — que veremos en su lugar— recupera la densidad de *Torá* contra esa reducción.

*Kyrios*, Señor, es el sexto caso. En la Septuaginta, *kyrios* traduce sistemáticamente el tetragramaton YHWH y el sustantivo *adonai*. El uso bíblico está estabilizado siglos antes del cristianismo. Pero *kyrios* tiene también, en el mundo griego, un uso secular —el señor de la casa, el patrón, el dueño— y un uso imperial: el emperador romano era llamado *Kyrios Kaisar*, especialmente en el Oriente helenizado. Cuando los cristianos confiesan «Jesús es el Señor» (*Kyrios Iēsous*, Ro 10:9; 1 Co 12:3), la frase carga dos resonancias simultáneas. Frente al judaísmo, atribuye a Jesús el título reservado a YHWH; frente al imperio, contrapone implícitamente Jesús al César. Las cartas paulinas explotan la primera resonancia con cierta cautela (cf. Flp 2:9-11). Las cartas posteriores y los relatos de mártires explicitarán la segunda. La densidad política del término es uno de los recursos materiales más útiles para la expansión cristiana.

*Euangelion*, buena noticia, anuncio victorioso. En el griego clásico, *euangelion* designa la recompensa al mensajero que trae buenas noticias; en el griego helenístico, anuncia la victoria militar, el ascenso de un emperador, el nacimiento de un príncipe. El llamado calendario de Priene del año 9 a. C. celebra

el nacimiento de Augusto como *euangelion*, «buena noticia para el mundo». El cristianismo se apropia del término con un desplazamiento abismal: *euangelion* es ahora la noticia de un crucificado resucitado, no la celebración de un emperador victorioso. La inversión es semántica y política. Donde el imperio anuncia su gloria, el evangelio anuncia una cruz. La frase paulina «no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios» (Ro 1:16) se vuelve más densa cuando se percibe el contraste implícito: en el régimen imperial, anunciar un crucificado debería ser motivo de vergüenza. Que Pablo lo asuma como *euangelion* es ya, en sí mismo, una operación de subversión semántica.

Otros términos completan el catálogo. *Agapē*, amor desinteresado, distinto del *erōs* y de la *philia*, se vuelve la categoría afectiva central del cristianismo. *Charis*, gracia, favor inmerecido, traduce el hebreo *ḥen* y se carga de densidad teológica especialmente en Pablo. *Pistis*, fe, confianza, fidelidad, recoge el hebreo *emunah* y se vuelve el modo cristiano de la relación con Cristo. *Sōtēria*, salvación, recoge la promesa de liberación de los profetas. *Basileia*, reino, traduce el hebreo *malkut* y soporta toda la predicación de Jesús sobre el *malkut shamayim*, el reino de los cielos. Cada uno de estos términos podría desarrollarse en una monografía. Para los efectos del ensayo basta con haber mostrado, en los siete casos detallados, lo esencial: traducir no es cambiar etiquetas, es cambiar el campo de operaciones.

### 6.3. Términos clave del Nuevo Testamento

Más allá de los tres casos paradigmáticos, conviene fijar el catálogo de términos griegos que el ensayo movilizará en sus secciones siguientes. *Logos*, palabra, razón, principio inteligible, eje del prólogo joánico. *Sarx*, carne, en oposición técnica al *pneuma* en la antropología paulina. *Sōma*, cuerpo, distinto de *sarx* y central en la cristología y eclesiología paulinas. *Kyrios*, Señor, título tomado de la versión septuagintal del tetragrámaton y aplicado a Cristo. *Pistis*, fe, confianza, fidelidad. *Dikaiosynē*, justicia, justificación. *Charis*, gracia, favor inmerecido. *Euangelion*, buena noticia. *Sōtēria*, salvación. *Agapē*, amor desinteresado, distinguido del *erōs* y de la *philia*. Y, en la sección final, *homoousios*, consubstancial, fórmula nicena que cerrará parcialmente la controversia arriana.

Cada uno de estos términos opera, en el cuerpo del Nuevo Testamento y en la teología posterior, como conector entre el campo semítico de la promesa y el campo griego de la inteligibilidad. La frase fuerte se impone: el griego no fue envoltura; fue mediación. Mediación quiere decir, aquí, dispositivo material de operaciones. Sin esa mediación, no hay paso del judaísmo mesiánico al cristianismo universal. Con ella, el paso se vuelve, no inevitable —ninguna historia lo es— pero sí inteligible.

### 6.4. Objeción local: ¿no implica esto helenizar indebidamente el cristianismo?

La objeción es antigua y respetable. Una larga tradición teológica y filosófica ha sostenido que la adopción del griego habría helenizado indebidamente el cristianismo, sustituyendo la concreción profética hebrea por la abstracción metafísica griega. Adolf von Harnack, en su *Historia de los dogmas*,

formuló la versión clásica: el dogma cristiano sería el producto de la helenización progresiva del Evangelio en suelo griego. Versiones más recientes, desde otros ángulos, repiten el motivo: el Logos griego habría adulterado el Mesías judío, la sustancia metafísica habría reemplazado a la alianza histórica, la *ekklēsia* habría disuelto al pueblo de Israel en una abstracción universal sin carne.

La objeción debe presentarse en su mejor versión. Es indiscutible que el cristianismo, al escribirse en griego, asumió un instrumental conceptual con resonancias propias. Es indiscutible que la teología posterior —Justino, Clemente, Orígenes— utilizó categorías filosóficas griegas para articular la doctrina. Es indiscutible que ese instrumental no es neutral: arrastra problemas, distinciones y precisiones específicas de la tradición filosófica del Mediterráneo oriental. Negar la helenización sería un escapismo histórico.

La respuesta, sin embargo, distingue dos planos. La helenización lingüística y conceptual es un hecho histórico inevitable: el cristianismo, al expandirse fuera de Palestina, *tenía* que pensarse en griego para ser inteligible en su entorno. La cuestión no es si se helenizó, sino *cómo*. La tesis del ensayo es que la helenización no sustituyó la matriz judía sino que la reorganizó, mediante traducciones operatorias precisas, en un nuevo campo. El Logos joánico no es estoicismo con sello cristiano; es el principio creador judío releído en griego, sometido a una torsión cristológica imposible para la filosofía griega clásica. La *ekklēsia* paulina no es asamblea griega secularizada; es asamblea convocada por Dios pensada en categorías cívicas. La gracia, la fe, la justificación operan como traducciones reconocibles desde Israel.

La distinción crítica relevante es entre helenización superficial —cambio de etiquetas— y helenización operatoria —cambio de campo de operaciones. La primera dejaría al cristianismo como un judaísmo con vocabulario griego. La segunda, que es lo que efectivamente ocurrió, produce algo nuevo: una doctrina capaz de pensarse simultáneamente como heredera de Israel y como universal pronunciable en muchas lenguas. Ni judaísmo helenizado, ni filosofía griega con barniz mesiánico. Una identidad sintética distinta. La cuestión final no es si Harnack tenía razón en señalar la influencia griega; la tenía. La cuestión es si esa influencia produjo una traición o una reorganización. La tesis del ensayo se sitúa firmemente del segundo lado.

## **7. Pablo de Tarso: operador material de universalización**

Pablo de Tarso es la figura individual más influyente de la primera generación cristiana después de Jesús. Sus cartas son los textos cristianos más antiguos que poseemos —anteriores incluso a los evangelios canónicos— y su actividad misionera define el patrón de expansión que durante un siglo y medio fue dominante en las grandes ciudades del Mediterráneo oriental. La sección que sigue articula tres cosas: los datos históricos básicos sobre su vida, los temas teológicos centrales de sus cartas y una tesis original sobre su función operatoria en el campo cristiano.

### **7.1. Datos históricos**

Pablo nace, según las informaciones convergentes de Hechos y de sus cartas, en Tarso de Cilicia, ciudad helenística importante con tradición filosófica estoica. Su nombre judío es Saulo; el nombre romano Pablo aparece, según el patrón habitual, como duplicado utilizado en contextos gentiles. La cuestión de su ciudadanía romana, mencionada por Hechos en escenas dramáticas (Hch 16:37; 22:25-29), no se halla atestiguada en las propias cartas y debe sostenerse con cautela: es plausible si su familia pertenecía a la élite económica de Tarso, como el oficio de fabricante de tiendas (*σκηνοποιός*, Hch 18:3) y su movilidad permiten conjeturar.

Pablo se forma como fariseo, por su propia confesión, y se reconoce «celoso de las tradiciones de mis padres» (Gá 1:14). Persigue inicialmente al movimiento cristiano —«perseguía sobremanera a la iglesia de Dios, y la asolaba», Gá 1:13—, lo cual presupone que el movimiento se había vuelto suficientemente visible y problemático para merecer una represión activa por parte de un fariseo dispuesto a ello. La experiencia que él mismo describe como un encuentro con el Cristo resucitado (Gá 1:15-16; 1 Co 15:8) y que Hechos narra en tres versiones del camino de Damasco (Hch 9, 22, 26) marca su giro biográfico. La cronología convencional, basada en el sincronismo del proconsulado de Galión en Corinto (Hch 18:12) y en la mención de Aretas IV en 2 Co 11:32, sitúa la conversión hacia 33-36 d. C., el llamado Concilio de Jerusalén hacia 49 d. C., las cartas auténticas entre ca. 50 y ca. 60, y la muerte probable de Pablo en Roma bajo Nerón hacia 64-67 d. C.

Las siete cartas que la crítica reconoce como auténticas —Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón— componen el núcleo del corpus paulino. Las llamadas deuteropaulinas (Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses) tienen autoría discutida; las pastorales (1 y 2 Timoteo, Tito) son consideradas por la mayoría de los especialistas pseudoepígrafas tardías. Para los efectos de este ensayo, las afirmaciones fuertes se apoyan en las siete auténticas; las deuteropaulinas se citan con cautela y sin que ninguna tesis dependa de ellas.

### **7.2. Pablo antes de Pablo: el fariseo, el perseguidor, Damasco**

Antes del operador epistolar que conocemos por sus cartas, hubo un Saulo de Tarso fariseo, celoso de las tradiciones de sus padres, perseguidor activo del movimiento cristiano naciente. La continuidad entre ese Saulo y el Pablo posterior es una cuestión decisiva. La lectura tradicional —Saulo se convierte radicalmente, abandona el judaísmo y se vuelve apóstol cristiano— oscurece la persistencia de su matriz judía. Las cartas auténticas, leídas atentamente, muestran un Pablo que sigue pensándose como judío hasta el final, aunque su lugar dentro del judaísmo se haya transformado.

La formación farisea es atestiguada por Filipenses 3:5-6: «circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia que es en la ley, irreprochable». La lista es notable. Pablo no presenta su pasado como vergüenza, sino como acreditación. Ser fariseo no era para él un defecto que abandonó: era una credencial que sigue invocando, aunque haya pasado a contar «como pérdida» (Flp 3:7) frente al conocimiento de Cristo. Esa precisión es importante. No es que el fariseísmo fuera malo; es que Cristo es mejor. La distinción modifica radicalmente cómo entendemos la teología paulina de la Ley.

La persecución activa la describe sin atenuantes: «sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis contemporáneos en mi nación, siendo mucho más celoso de las tradiciones de mis padres» (Gá 1:14); «perseguía sobremanera a la iglesia de Dios, y la asolaba» (Gá 1:13). El verbo griego *ediokon* —imperfecto continuo— sugiere acción sostenida en el tiempo, no episodio único. Pablo no fue un fariseo abstracto que hubiera oído hablar de los cristianos; fue un agente activo de represión, posiblemente vinculado a círculos de autoridad sacerdotal en Jerusalén. Hechos 7-9 lo asocia con el martirio de Esteban y con expediciones represivas a Damasco bajo autorización del sumo sacerdote. La narrativa de Hechos elabora teológicamente, pero el dato básico —Saulo perseguidor— está confirmado por las cartas mismas.

El acontecimiento decisivo lo Pablo mismo describe en términos sobrios y, simultáneamente, intensos. En Gálatas 1:15-16: «cuando agradó a Dios, que me apartó desde el vientre de mi madre, y me llamó por su gracia, revelar a su Hijo en mí, para que yo le predicase entre los gentiles, no consulté en seguida con carne y sangre». La frase «reveló a su Hijo en mí» (*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*) merece atención. Pablo no habla de una conversión psicológica al modo moderno; habla de una revelación (*apokalypsis*) que tuvo a Cristo como contenido. En 1 Corintios 15:8, añade: «por último, como a un abortivo, me apareció a mí». El verbo *ōphthē* —aoristo pasivo de *horaō*— es el mismo que utiliza para las apariciones a Pedro, a los Doce, a los quinientos hermanos. La experiencia paulina se inscribe en la lista de las apariciones del Resucitado, no en la de las visiones místicas privadas.

Hechos narra el acontecimiento en tres versiones (9, 22, 26) con variaciones de detalle. La ubicación geográfica —camino a Damasco—, la luz, la voz, la pregunta cristológica («Saulo, Saulo,

¿por qué me persigues?»), la identificación («Yo soy Jesús, a quien tú persigues»), la ceguera temporal, el bautismo en Damasco bajo Ananías. Las divergencias entre las tres narraciones lucanas no son aleatorias: Hechos 9 cuenta el evento desde la perspectiva narrativa de tercera persona; Hechos 22 lo pone en labios de Pablo en su defensa pública en Jerusalén; Hechos 26 lo pone en labios de Pablo ante Agripa, con elaboración retórica adaptada al auditorio real. Cada versión adapta los detalles al uso narrativo. La crítica histórica concede que el núcleo —Pablo perseguidor experimenta una transformación radical asociada al encuentro con el Cristo resucitado y se convierte en apóstol de los gentiles— está bien establecido por la convergencia entre Hechos y las cartas, aunque los detalles secundarios admitan modulación.

La relación posterior con Jerusalén está documentada en Gálatas 1:18-2:14 y en Hechos 15, con leves discrepancias cronológicas que ocupan a los especialistas. Tres datos importan. Primero, Pablo no consultó inmediatamente con los apóstoles establecidos; pasó tres años en Arabia y Damasco antes de subir a Jerusalén (Gá 1:17-18). Segundo, cuando subió, vio a Pedro («Cefas») durante quince días y a Jacobo, hermano del Señor, pero a ningún otro apóstol (Gá 1:18-19). Tercero, catorce años después subió de nuevo, con Bernabé y Tito, y presentó el evangelio que predicaba a los gentiles para que «de ningún modo corriese o hubiese corrido en vano» (Gá 2:2). El resultado fue un reconocimiento mutuo: Pedro, Jacobo y Juan, «que eran considerados como columnas», dieron a Pablo y Bernabé «la diestra en señal de compañerismo, para que nosotros fuésemos a los gentiles, y ellos a la circuncisión» (Gá 2:9). El llamado Concilio de Jerusalén, ca. 49 d. C., zanjó la cuestión más urgente: los gentiles podían incorporarse al cuerpo de Cristo sin circuncisión ni observancia plena de la Torá.

La síntesis pertinente puede formularse así: Pablo no es un fundador absoluto del cristianismo. Es un reorganizador. Recibe un núcleo cristológico ya formado —Cristo crucificado por nuestros pecados, sepultado, resucitado al tercer día, aparecido a Cefas y a los Doce, lo cual él mismo presenta como tradición recibida en 1 Co 15:3-5—, lo predica en un campo gentil que requería operaciones de traducción específicas y articula con sus cartas el primer corpus textual cristiano que conservamos. La tensión entre continuidad y ruptura es real. Pablo permanece judío y, simultáneamente, transforma las condiciones de pertenencia al pueblo de Dios. La radicalidad de su operación no procede de inventar contenido nuevo, sino de reorganizar el contenido recibido mediante una lógica universalizante que las cartas posteriores desplegarán con creciente potencia.

### **7.3. Temas teológicos centrales**

La teología de Pablo se articula sobre cinco ejes interconectados. El primer eje es la cristología centrada en la cruz y la resurrección. Para Pablo, «la palabra de la cruz... para nosotros que somos salvos es poder de Dios» (1 Co 1:18). La cruz, instrumento romano de tortura, se convierte en gramática de salvación. Pablo lo articula con un agudo sentido del escándalo: «pedimos a Cristo

crucificado, para los judíos ciertamente tropezadero, y para los gentiles locura» (1 Co 1:23). La resurrección no es decoración; es condición de toda la predicación: «si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe» (1 Co 15:14).

El segundo eje es la justificación por la fe. Romanos 1:16-17 fija la frase programática: «no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree, al judío primeramente, y también al griego». La discusión técnica sobre lo que Pablo entiende por *pistis* —fe, confianza, fidelidad— y por *dikaïosynē* —justicia, justificación— ocupa volúmenes de bibliografía. La New Perspective ha mostrado que Pablo no opone fe y obras en abstracto, sino fe y «obras de la Ley» en sentido específico: los marcadores étnicos —circuncisión, calendario, leyes de pureza— que excluían a los gentiles del pueblo de Dios. Su argumento, en Gálatas y Romanos, no es que las buenas obras sean malas; es que la pertenencia al pueblo de Cristo se fundamenta en la fidelidad confiada a Cristo, accesible a judíos y gentiles, y no en la circuncisión ni en la observancia ritual de la Torá.

El tercer eje es el cuerpo de Cristo como categoría eclesial. En 1 Corintios 12, Pablo desarrolla la imagen del cuerpo orgánico —cabeza, miembros, ojos, manos, pies— para pensar la comunidad. La metáfora del cuerpo es deudora de la antropología antigua, pero adquiere en Pablo una densidad específica: la *ekklēsia* no es agregado de individuos sino organismo articulado, donde la diferencia de funciones no abole la dignidad común. La carta a los Romanos retoma la idea (Ro 12:4-5) y la articula con la noción de carismas. Hay aquí una operación filosófica notable: el monoteísmo judío, que tendía a oponer pueblo de Dios y mundo gentil, se reformula en términos orgánicos donde judíos y gentiles componen, en Cristo, una sola realidad.

El cuarto eje es la transformación de la Ley. Pablo no rechaza la Torá; la reinterpreta. La Ley sigue siendo «santa, justa y buena» (Ro 7:12), pero su función pedagógica —«ayo para llevarnos a Cristo», Gá 3:24— ha sido cumplida con la venida del Mesías. La novedad pneumatológica permite, según Pablo, una vida ética articulada por el Espíritu, no por la coacción legal externa. La libertad cristiana —Gálatas como tratado de la libertad— no es libertinaje; es operación nueva donde la *agapē* (Gá 5:14) cumple la Ley sin someter a sus dispositivos étnicos.

El quinto eje es la comunidad transétnica. La frase paradigmática se halla en Gá 3:28: «ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Sería un error leer esta sentencia como un manifiesto igualitarista moderno, ajeno a su contexto. Las distinciones sociales no se borran sociológicamente; pero su capacidad de bloquear la comunión cristiana sí queda neutralizada. La diferencia entre judío y gentil, decisiva en la Antigüedad, no es ya criterio de exclusión en la *ekklēsia*.

#### 7.4. Gálatas como laboratorio de universalización

Si se pudiera escoger una sola carta paulina como laboratorio donde la universalización cristiana se decide materialmente, esa carta sería Gálatas. Su brevedad relativa engaña: en seis capítulos, Pablo articula la cuestión fundamental que el Concilio de Jerusalén había intentado zanjar y que las prácticas comunitarias seguían poniendo a prueba —si los gentiles que entran en Cristo deben circuncidarse y observar la Torá o no.

El núcleo narrativo se encuentra en Gálatas 2:11-14, el llamado «incidente de Antioquía». Pablo describe una escena que tuvo lugar después del Concilio: «cuando Pedro vino a Antioquía, le resistí cara a cara, porque era de condenar. Pues antes que viniesen algunos de parte de Jacobo, comía con los gentiles; pero después que vinieron, se retraía y se apartaba, porque tenía miedo de los de la circuncisión. Y en su simulación participaban también los otros judíos, de tal manera que aun Bernabé fue también arrastrado por la hipocresía de ellos». La escena es decisiva por dos razones.

Primera razón: la cuestión no se decide en una discusión doctrinal abstracta sino en una mesa común. ¿Pueden judíos y gentiles, ambos creyentes en Cristo, comer juntos? La pregunta parece trivial desde la distancia. No lo era. En el judaísmo del Segundo Templo, la mesa estaba regulada por leyes alimentarias estrictas (Lv 11; Dt 14), reforzadas por las prácticas de pureza farisea de evitar contaminación ritual. Comer con gentiles era, en muchos contextos, comprometer la pureza del judío observante. Pedro, en Antioquía, comía con los gentiles —seguramente porque la experiencia de Cornelio narrada en Hch 10 había modificado su práctica— hasta que llegaron emisarios de Jacobo y se retiró. La retirada no era un gesto neutro: implicaba que la comunidad antioquena no podía mantener una sola mesa, lo que hacía visible una jerarquía interna entre cristianos judíos y cristianos gentiles.

Segunda razón: Pablo entiende que en esa mesa se juega la universalidad del evangelio. Si los gentiles se vuelven cristianos de segunda categoría, no comensales plenos de los judíos creyentes, entonces la universalidad cristiana es una ficción. La pertenencia se ha vuelto, otra vez, étnica. Por eso Pablo confronta a Pedro «cara a cara». La mesa común es más material que una fórmula doctrinal: si judíos y gentiles no pueden comer juntos, la universalidad cristiana fracasa en su prueba más concreta. Pablo lo dice sin atenuantes: la retirada de Pedro contradice «la verdad del evangelio» (Gá 2:14). La verdad del evangelio se mide, aquí, en operaciones de comensalidad.

Sobre esa base material, Pablo despliega su argumentación teológica en los capítulos 3 y 4. El argumento procede en dos movimientos. El primer movimiento es escriturario: la promesa hecha a Abraham (Gn 15:6, citado en Gá 3:6) precede a la Ley mosaica en cuatrocientos treinta años (Gá 3:17). Abraham fue justificado por la fe antes de ser circuncidado; su descendencia, por lo tanto, no está delimitada por la circuncisión sino por la fe. «Sabed, por tanto, que los que son de fe, éstos son hijos de Abraham» (Gá 3:7). La operación hermenéutica es notable. Pablo no abandona el Antiguo

Testamento; lo lee desde un eje distinto. Donde la lectura habitual subrayaba la circuncisión como signo del pacto (Gn 17), Pablo subraya la fe de Abraham (Gn 15) como base. La promesa abrahámica, en su lectura, era ya transétnica: «benedicirá Dios a todas las naciones en ti» (Gn 12:3, glosado en Gá 3:8). La universalidad cristiana se inscribe en una promesa más antigua que la circuncisión.

El segundo movimiento es cristológico-soteriológico. La Ley, dada en Sinaí, cumplía una función pedagógica: «la ley ha sido nuestro ayo, para llevarnos a Cristo» (Gá 3:24). El verbo griego es *paidagōgos*, el esclavo encargado de conducir al niño a la escuela: figura de autoridad provisional, no de meta final. Con la venida de Cristo, su función pedagógica ha terminado. La pertenencia al pueblo de Dios se actualiza por la fe en Cristo, no por la observancia de las marcas étnicas de la Ley. La frase fundadora se halla en Gálatas 3:28: «ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Es importante leer este versículo en su contexto bautismal: viene inmediatamente después de «porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos» (Gá 3:27). La igualdad de la que habla Pablo no es teoría política igualitaria; es la estructura bautismal de la pertenencia. Quien ha sido bautizado en Cristo no carga ya su distinción étnica, social o sexual como criterio de jerarquía dentro del cuerpo de Cristo.

Las consecuencias prácticas se desarrollan en Gálatas 5 y 6. La libertad cristiana no es libertinaje: «porque vosotros, hermanos, a libertad fuisteis llamados; solamente que no uséis la libertad como ocasión para la carne, sino servíos por amor los unos a los otros» (Gá 5:13). La Ley se cumple en una sola palabra: «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gá 5:14, citando Lv 19:18). La ética cristiana se articula en torno al fruto del Espíritu (Gá 5:22-23), no en torno a la observancia ritual de los marcadores étnicos. La operación es completa: la Ley se reorganiza desde Cristo, sin negarla, pero desplazando su función. La carta cierra con una frase que condensa la posición paulina: «porque en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación» (Gá 6:15). La «nueva creación» (*kainē ktisis*) es la categoría operatoria final: lo que importa no es el cuerpo circuncidado sino el cuerpo recreado en Cristo.

## 7.5. Romanos como arquitectura teológica

Si Gálatas es laboratorio polémico, Romanos es arquitectura sistemática. La carta — probablemente la última de las auténticas, escrita ca. 56-57 d. C. desde Corinto y dirigida a una comunidad cristiana que Pablo no había fundado— presenta su evangelio con un orden estructural deliberado. No es manual escolástico, pero tampoco es ocasional. Pablo se prepara para ir a Roma, sabe que su predicación es controvertida, busca alianza con una comunidad que él respeta y necesita. Lo que escribe es la exposición más cuidada de su teología.

La proposición programática se halla en Romanos 1:16-17: «porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree; al judío primeramente, y

también al griego. Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá». Tres elementos articulan el programa. Primero, el evangelio como poder (*dynamis*) de Dios: no como mera información sino como operación efectiva. Segundo, la prioridad y simultaneidad: «al judío primeramente, y también al griego»; la universalidad cristiana no abole la primacía histórica de Israel, pero la articula con la inclusión gentil. Tercero, la justicia de Dios (*dikaioynē theou*) que se revela en el evangelio: expresión densa que la New Perspective ha leído como justicia salvífica activa de Dios fiel a su pacto, no como justicia distributiva abstracta.

Los capítulos 1-3 despliegan la condición universal de pecado. Los gentiles, sin Ley, han sido capaces de conocer a Dios por la creación (1:18-32); su rechazo deriva en idolatría y desorden moral. Los judíos, con Ley, no son objetivamente mejores: tener la Ley sin cumplirla no salva (2:1-3:8). La conclusión —«no hay justo, ni aun uno» (3:10, citando Sal 14:1)— equipara a judíos y gentiles bajo el régimen del pecado. Sobre esa base, Pablo introduce la solución: la justicia de Dios manifestada *chōris nomou*, «aparte de la ley», por la fe en Cristo Jesús, para todos los que creen, sin distinción (3:21-22). El sacrificio de Cristo —«propiciación» (*hilastērion*, 3:25), término ritual cargado— funciona como demostración pública de la justicia divina.

Romanos 4 desarrolla la lectura abrahámica que Gálatas había anticipado: Abraham fue justificado por la fe antes de la circuncisión, de modo que es padre de creyentes circuncisos e incircuncisos (4:9-12). La frase clave es 4:16: «por tanto, es por fe, para que sea por gracia, a fin de que la promesa sea firme para toda su descendencia». La gratuidad de la promesa garantiza su universalidad.

Romanos 5 traza el paralelo Adán/Cristo. Donde por Adán entró el pecado y la muerte, por Cristo entran la justicia y la vida. La cristología de Pablo se vuelve cósmica sin perder concreción: Cristo es el «último Adán» (cf. 1 Co 15:45), inicio de una humanidad reorganizada. Romanos 6 desarrolla la doctrina del bautismo como muerte y resurrección con Cristo: «sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva» (6:4). El bautismo no es ritual decorativo: es operación corpórea que inscribe al creyente en la economía pascual.

Romanos 7 es uno de los textos más debatidos del corpus paulino. El «yo» que dice «no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago» (7:19) ha sido leído como autobiografía paulina, como tipología del judío piadoso bajo la Ley, como descripción del cristiano dividido o como retórica diatribal. La discusión es técnica; lo importante para los efectos del ensayo es que Pablo no convierte la Ley en mal —es «santa, justa y buena» (7:12)—, sino que muestra cómo la Ley, sin el Espíritu, no produce la obediencia que ordena. La solución viene en Romanos 8.

Romanos 8 es el capítulo neumatológico denso. «No hay condenación alguna para los que están en Cristo Jesús» (8:1), porque «la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús» (8:2) ha liberado al creyente

del régimen del pecado y de la muerte. El Espíritu es el principio operatorio de la vida nueva: «si vivís conforme a la carne, moriréis; mas si por el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis» (8:13). La adopción filial («somos hijos de Dios», 8:16), la oración asistida por el Espíritu (8:26-27), la providencia (8:28), la cadena dorada de la salvación —prescritos, llamados, justificados, glorificados (8:30)—, y la culminación en la imposibilidad de separación del amor de Dios en Cristo (8:31-39) hacen de este capítulo la cumbre afectiva y teológica de Romanos.

Romanos 9-11 aborda la cuestión que el resto de la carta había dejado pendiente: si el evangelio se ha abierto a los gentiles, ¿qué ocurre con Israel? Pablo no abandona a su pueblo. Sostiene la elección irrevocable («irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios», 11:29), narra la conjetura misionera —«por la transgresión de ellos vino la salvación a los gentiles, para provocarles a celos» (11:11)—, y termina con una doxología que reconoce los límites del pensamiento humano frente al designio divino (11:33-36). La tesis paulina sobre Israel no es teología de sustitución simple: Israel sigue siendo Israel, su raíz sostiene la rama gentil injertada, y, al final, «todo Israel será salvo» (11:26). La interpretación precisa de esta última frase es objeto de disputa exegética, pero el sentido general es claro: Pablo no convierte la inclusión gentil en exclusión judía.

Romanos 12-15 desarrolla las consecuencias éticas y pastorales: el cuerpo como sacrificio vivo (12:1), la diversidad de carismas en el cuerpo de Cristo (12:3-8), la sumisión a las autoridades en la medida en que cumplen su función (13:1-7), el amor como cumplimiento de la Ley (13:8-10), la tolerancia mutua en cuestiones de comida y de días (14:1-15:13). Romanos 16, con sus saludos a más de veinticinco personas nombradas, ofrece una fotografía irrepetible de una comunidad cristiana romana plural, donde mujeres como Febe (diaconisa de Cencrea), Priscila (con Aquila), Junia (apóstol notable) ocupan posiciones de relevancia. El detalle no es decorativo: muestra cómo la *ekklesiá* paulina se compone.

La arquitectura entera de Romanos puede pensarse así: condición universal de pecado, solución cristológica universal, lectura escritural de la promesa, articulación pneumatológica de la vida nueva, salvaguarda del lugar de Israel, despliegue ético. No es sistema escolástico, pero es coherente. Lo que Romanos demuestra, para los efectos del ensayo, es que Pablo no escribe en estilo de polémica ocasional únicamente; escribe también en estilo de exposición articulada. La universalización del cristianismo, en sus manos, no es práctica improvisada: tiene fundamento textual, escritural y doctrinal sostenido.

## 7.6. 1 Corintios y la comunidad material conflictiva

Si Romanos exhibe la arquitectura teológica, 1 Corintios exhibe la materialidad sociológica. La comunidad de Corinto era cosmopolita, urbana, plural, conflictiva. Ciudad portuaria de paso obligado entre el Egeo y el Adriático, refundada por Julio César en 44 a. C., capital de la provincia de Acaya,

sede del proconsulado romano, religión variada (Afrodita en lo alto del Acrocorinto, cultos místicos, sinagoga judía), comercio próspero, prostitución sagrada y secular, gimnasios, baños, teatros. La comunidad cristiana que Pablo fundó allí, ca. 50-51 d. C., refleja esa pluralidad. Y la refleja con todas sus tensiones.

La carta atiende, una tras otra, a las disfunciones reales que han llegado al apóstol a través de informantes (1 Co 1:11) y de una carta consultiva enviada desde Corinto (7:1; 8:1; 12:1). El catálogo es elocuente. Hay divisiones partidistas en torno a líderes humanos: «yo soy de Pablo; y yo de Apolos; y yo de Cefas; y yo de Cristo» (1:12). Hay casos de inmoralidad pública grave: un miembro de la comunidad convive con la esposa de su padre (5:1), escándalo que ni siquiera los paganos tolerarían. Hay litigios entre cristianos resueltos ante tribunales civiles (6:1-8). Hay preguntas pastorales sobre matrimonio, virginidad, divorcio, esclavitud (capítulo 7). Hay debates sobre la licitud de comer carne sacrificada a los ídolos en banquetes paganos (capítulos 8-10). Hay desórdenes en el culto: mujeres orando sin velo (11:5), divisiones sociales en la cena del Señor donde los ricos comen y se emborrachan mientras los pobres pasan hambre (11:17-22), competencia por los carismas más vistosos (12-14), negaciones de la resurrección corporal (15). Pablo escribe para corregir todas estas situaciones.

La densidad sociológica de 1 Corintios es notable. Pablo no escribe tratados abstractos: escribe a comunidades que comen mal, litigan, se dividen, desean prestigio y no saben ordenar sus dones. Esa materialidad es decisiva para el argumento del ensayo. La universalización paulina no es proyecto idealista que se realiza por sí mismo en la mente convertida del creyente; es operación que se enfrenta, semana tras semana, con cuerpos concretos que se equivocan, con asambleas concretas que se desordenan, con problemas concretos que exigen respuesta concreta.

Tres pasajes de 1 Corintios merecen detención especial por su relevancia para el ensayo. El primero es 1 Corintios 11:17-34, sobre la cena del Señor. Pablo describe el problema: en las asambleas comunitarias, los ricos llegan primero, traen su comida, comen y se sacian (e incluso se embriagan) mientras los pobres llegan después y pasan hambre. La cena, que debería ser signo de unidad, se ha convertido en signo de jerarquía social reproducida. Pablo recuerda la tradición que él mismo había recibido: «que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan; y habiendo dado gracias, lo partió, y dijo: tomad, comed; esto es mi cuerpo que por vosotros es partido» (11:23-24). La cena no es banquete privado: es memoria operativa del cuerpo entregado. Quien come «indignamente» (*anaxiōs*, 11:27) come y bebe juicio para sí porque no discierne el cuerpo (11:29). La frase tiene doble sentido —no discierne el cuerpo eucarístico, no discierne el cuerpo eclesial—; ambos planos están articulados. La cena es operación corporal en el doble sentido.

El segundo pasaje es 1 Corintios 12-14, sobre los carismas y el cuerpo eclesial. El capítulo 12 desarrolla la imagen del cuerpo orgánico: el ojo no puede decirle a la mano «no te necesito», la cabeza

no puede decirles a los pies «no os necesito» (12:21); los miembros aparentemente débiles son los más necesarios (12:22). La diversidad de carismas —apóstoles, profetas, maestros, hacedores de milagros, dones de sanidad, de ayuda, de administración, de lenguas— se piensa como diversidad funcional dentro de un cuerpo único. El capítulo 13 es el célebre himno al amor (*agapè*), que Pablo coloca deliberadamente entre los dos capítulos sobre carismas para indicar el criterio jerárquico: el amor es «el camino aún más excelente» (12:31), sin el cual los carismas son ruido. El capítulo 14 ordena las prácticas litúrgicas: la profecía es preferible al hablar en lenguas, porque la profecía edifica a la comunidad; las lenguas, sin interpretación, solo edifican al individuo. El criterio paulino es claro: la operación litúrgica vale en tanto edifica al cuerpo.

El tercer pasaje es 1 Corintios 15, sobre la resurrección. Pablo comienza recordando la tradición recibida: «que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; y que apareció a Cefas, y después a los doce» (15:3-5). El catálogo de apariciones es la lista cristológica más antigua que conservamos. Sobre esa base, Pablo argumenta contra los que en Corinto negaban la resurrección de los muertos: si no hay resurrección, Cristo tampoco resucitó, la predicación es vana, la fe es vana, los muertos en Cristo perecieron, somos los más miserables de todos los hombres (15:13-19). El argumento procede luego a la naturaleza del cuerpo resucitado: «se siembra en corrupción, resucitará en incorrupción; se siembra en deshonra, resucitará en gloria; se siembra en debilidad, resucitará en poder; se siembra cuerpo natural, resucitará cuerpo espiritual» (15:42-44). El «cuerpo espiritual» (*sōma pneumatikon*) no es contradicción con la noción de cuerpo: es cuerpo glorificado, animado por el *pneuma* en lugar de animado por la *psychē* (alma vital). La cristología paulina termina, así, en una antropología corporal escatológica. La salvación no es liberación del cuerpo; es transformación del cuerpo.

La síntesis sobre 1 Corintios puede formularse así: Pablo opera sobre cuerpos concretos en circunstancias concretas. Su teología se prueba en la mesa común, en el orden litúrgico, en la convivencia entre ricos y pobres, en el discernimiento de los dones, en la confesión de la resurrección corporal. La universalidad cristiana, lejos de ser abstracción metafísica, es disciplina de comunidades materiales en proceso de aprender lo que significa ser cuerpo de Cristo.

## 7.7. Las cartas como protocolos de escalamiento comunitario

La intuición operatoria que aquí se propone es leer las cartas paulinas como protocolos de escalamiento comunitario. Pablo no construye una Iglesia desde un despacho teológico; ensambla una red de comunidades con cartas, viajes, conflictos y criterios de pertenencia. Cada carta cumple funciones precisas: fundar una comunidad en sentido fuerte (1 Tesalonicenses); corregir disfunciones específicas en una comunidad existente (1 Corintios sobre divisiones, inmoralidades, cena del Señor, dones espirituales y resurrección); polemizar contra adversarios que predicaban un evangelio distinto

(Gálatas contra los judaizantes); presentar el evangelio sistemáticamente a una comunidad que el apóstol no había visitado todavía (Romanos); resolver problemas pastorales concretos como el caso del esclavo Onésimo (Filemón); o sostener afectiva y doctrinalmente a una comunidad amada en la distancia (Filipenses).

Lo decisivo es entender que la carta paulina cumple una función material precisa. Permite gobernar comunidades sin presencia física; transmitir doctrina a comunidades que el apóstol no puede visitar al mismo tiempo; producir homogeneidad relativa entre Antioquía, Galacia, Corinto, Filipos, Tesalónica, Roma y Éfeso sin un centro institucional fuerte. Antes del episcopado consolidado, antes de la jerarquía formal, antes de los concilios, las cartas son el dispositivo de coordinación. Y, como dispositivo, son material: papiro, tinta, mensajero, lectura pública en la asamblea, copia, redistribución. El cristianismo paulino se sostiene en una red epistolar, no en una sede burocrática.

## **7.8. La traducción operatoria de la circuncisión y de la Ley**

Una de las contribuciones específicas de este ensayo consiste en mostrar cómo Pablo opera no sólo traducción de palabras sino traducción de operaciones. La circuncisión, operación corpórea sobre el prepucio masculino, era el signo material de la pertenencia al pueblo de la alianza desde Génesis 17. Pablo no la rechaza por sí misma —circuncida a Timoteo, hijo de madre judía, según Hch 16:3— pero la desplaza. La pertenencia al cuerpo de Cristo, escribe a los Romanos, no se decide por circuncisión externa: «la circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en letra» (Ro 2:29). Bautismo, fe y don del Espíritu desplazan funcionalmente a la circuncisión sin negarla. Una operación corpórea hereditaria deja de ser criterio de pertenencia; otra operación corpórea —el bautismo— ocupa su lugar funcional, sin restringirlo étnicamente.

Algo similar ocurre con el Templo. La centralidad sacrificial del Templo de Jerusalén, todavía en pie cuando Pablo escribe sus cartas auténticas, se reorganiza en torno al cuerpo crucificado y resucitado de Cristo. Pablo no anuncia la destrucción material del Templo —ese acontecimiento llegará en 70 d. C., después de su muerte—, pero ya describe a la comunidad cristiana como «templo de Dios» y a los creyentes como morada del Espíritu (1 Co 3:16-17; 6:19). La operación sacrificial específica del Templo se reinterpreta cristológicamente: «nuestra pascua, que es Cristo, fue sacrificada por nosotros» (1 Co 5:7). Cuando el Templo histórico caiga, el cristianismo paulino —y, después, joánico— estará ya teóricamente preparado para sobrevivir sin él.

Esa preparación es lo que aquí se llama traducción operatoria. No es solo cambio de palabras; es cambio de operaciones materiales. La frase que organiza el argumento del capítulo se impone: Pablo no helenizó el cristianismo; tradujo operaciones. Y al traducir operaciones, hizo posible una comunidad transétnica donde la pertenencia ya no se decidía por el cuerpo circuncidado ni por el calendario ritual, sino por el bautismo, la fe en Cristo y la vida en el Espíritu.

## 7.9. Objeción local: ¿deformó Pablo el mensaje de Jesús?

Desde el siglo XVIII —Reimarus, Strauss, Renan— y con renovado vigor en autores recientes, una corriente sostiene que el cristianismo paulino constituye una transformación profunda, incluso una traición, del mensaje histórico de Jesús de Galilea. La hipótesis tiene varias versiones. La más fuerte sostiene que Jesús predicó el Reino de Dios como reforma escatológica del judaísmo, sin pretensión universalizante ni cristología elaborada, y que Pablo, inventor del cristianismo en sentido propio, fabricó la figura del Cristo cósmico, la doctrina de la justificación por la fe y la apertura a los gentiles. Versiones más matizadas reconocen continuidades pero subrayan el desplazamiento: del Reino a la Iglesia, del sermón del monte a la doctrina paulina, de la inminencia escatológica a una soteriología metafísica.

La objeción debe presentarse en su mejor versión. Es cierto que las cartas paulinas apenas citan palabras de Jesús —solo en pocas ocasiones, como 1 Corintios 7:10 sobre el divorcio o 1 Corintios 11:23-25 sobre la cena. Es cierto que la predicación de Jesús, según los sinópticos, se centra en el anuncio del Reino, mientras la predicación paulina se centra en la cruz y en la resurrección. Es cierto que ciertos temas característicos de Pablo —la justificación por la fe en debate con las obras de la Ley, la relación Adán/Cristo, el cuerpo de Cristo como categoría eclesial— no aparecen en boca de Jesús sinóptico. Es cierto, finalmente, que la apertura sistemática a los gentiles, central en Pablo, no es el tema dominante de los logia de Jesús conservados.

La respuesta procede en tres tiempos. Primero, Pablo no inventa desde cero un mensaje cristológico distinto. Las fórmulas pre-paulinas que él mismo cita como tradición recibida —«Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras» (1 Co 15:3), el himno cristológico de Filipenses 2:5-11, las fórmulas confesionales de Romanos 1:3-4 y 10:9— muestran que la cristología alta, la confesión de la resurrección y la interpretación redentora de la cruz precedían a Pablo y circulaban en comunidades cristianas anteriores a su misión. Pablo recibió y desarrolló; no creó.

Segundo, la diferencia entre el kerigma sinóptico y el kerigma paulino es, en buena medida, de género literario y de momento histórico, no necesariamente de contenido sustantivo. Jesús predica antes de la cruz; Pablo predica desde la cruz. La predicación de Jesús, en los sinópticos, anuncia el Reino como inminente; la predicación paulina anuncia que ese Reino, en cierto modo, ya ha llegado en la persona del Crucificado-Resucitado, aunque aún no en su consumación final. La estructura escatológica del «ya y todavía no» recorre toda la teología paulina (cf. Ro 8:18-25) y no contradice la predicación de Jesús: la lleva al otro lado del acontecimiento pascual.

Tercero, la apertura a los gentiles, lejos de ser invención paulina, tiene anclajes en la tradición de Jesús aunque sin sistematización. Marcos relata episodios donde Jesús actúa en favor de gentiles (la sirofenicia, Mc 7:24-30; el endemoniado de Gerasa, Mc 5:1-20). Mateo termina con la comisión

universal —«id, y haced discípulos a todas las naciones» (Mt 28:19)—. Hechos 10 narra la conversión del centurión Cornelio bajo el ministerio de Pedro, no de Pablo, lo que muestra que la inclusión gentil emergió en distintos puntos de la red apostólica. Pablo radicaliza y sistematiza un movimiento que ya estaba en marcha, no inicia un movimiento contrario.

La modulación que la objeción exige es esta: Pablo no es el Jesús histórico, y la teología paulina no es la predicación del Jesús pre-pascual. Eso debe concederse. Pero tampoco es traición del mensaje original. Es desarrollo legítimo y radical de un núcleo cristológico ya formado, ejecutado en un terreno gentil que las circunstancias —diáspora, lengua griega, persecución, apertura a Cornelio— ya estaban abriendo. La radicalidad de Pablo procede de su lucidez sobre las implicaciones de ese núcleo, no de una invención unilateral. La frase de síntesis se impone: Pablo no inventó el cristianismo, lo escaló.

Atelier Velázquez

## 8. Juan Evangelista y la encarnación del Logos

Si Pablo despliega el cristianismo como red de comunidades transétnicas a través del Mediterráneo, el Cuarto Evangelio cumple una función complementaria y, en cierto modo, igualmente fundamental: condensa la inteligibilidad cristológica en una formulación de altísima densidad ontológica. Donde Pablo opera fundamentalmente por expansión, Juan opera por profundización. La sección que sigue trata el problema de la autoría y de la fecha, analiza el prólogo joánico, examina la materialidad de los signos y formula una tesis precisa sobre la función del Logos encarnado en el campo cristiano.

### 8.1. El problema joánico

La autoría del Cuarto Evangelio es uno de los problemas clásicos de la crítica neotestamentaria. La tradición patristica —Ireneo de Lyon, hacia 180 d. C.— atribuye el evangelio a Juan, hijo de Zebedeo, apóstol y testigo ocular. La crítica moderna ha cuestionado esa atribución por varias razones: el alto desarrollo cristológico, el estilo distinto de los sinópticos, las tensiones con los Doce y la posible identificación del «discípulo amado» con una figura no apostólica. Raymond E. Brown, en sus comentarios extensos, propuso reconstruir una «comunidad joánica» con historia interna distinguible, que habría producido evangelio y cartas a través de varias generaciones.

Otras posiciones más recientes —Richard Bauckham en *Jesus and the Eyewitnesses*, por ejemplo— han defendido la coherencia del Cuarto Evangelio como producto de un autor singular, vinculado al testimonio ocular, posiblemente identificable con un Juan distinto del hijo de Zebedeo, conocido en la tradición como Juan el Presbítero. La cuestión sigue abierta. Lo que importa para los efectos de este ensayo es que el Cuarto Evangelio, sea quien fuere su autor, opera en un horizonte distinto del de los sinópticos: trabaja la Pasión y la persona de Jesús con un grado de elaboración cristológica que presupone décadas de reflexión comunitaria, lectura de la Escritura y debate. La datación más probable es ca. 90-100 d. C., con composición posiblemente en Éfeso, en un contexto de tensión con la sinagoga y horizonte histórico marcado por la destrucción del Templo en 70.

### 8.2. El prólogo joánico (Juan 1:1-18): análisis lento

El prólogo del Cuarto Evangelio es un texto fundacional de la teología cristiana. Sus dieciocho versículos articulan, en una densa prosa litúrgica posiblemente de origen himnico, las afirmaciones más altas que el Nuevo Testamento hace sobre la persona de Cristo. La densidad del texto exige análisis casi versículo por versículo. No es lectura escolar; es procedimiento exegético.

Versículos 1-2: «En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios». La frase de apertura —*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*— es deliberadamente paralela al *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός* de Génesis 1:1 en la Septuaginta. Las dos primeras palabras coinciden

exactamente. Juan empieza su evangelio invocando la creación. Pero el verbo cambia significativamente: donde Génesis dice «creó» (aoristo: acción puntual), Juan dice «era» (imperfecto: estado continuo). Ἦν (*ēn*) sugiere existencia ininterrumpida, no comienzo. El Logos no fue creado en el principio: en el principio ya era. La diferencia con la cosmogonía judía habitual es importante. El Logos joánico precede al acto creador. Pertenece al lado de Dios, no al lado de las criaturas.

La preposición *pros* en «el Verbo era con Dios» (*pros ton theon*) merece detención. *Pros* con acusativo en griego clásico podía significar «hacia», «orientado a», «frente a». Aplicado a personas, sugiere relación cara a cara, no simple yuxtaposición. La frase no dice simplemente que el Logos estaba al lado de Dios; sugiere una relación dinámica, una orientación recíproca. Algunos comentaristas —Brown, Keener— han subrayado el matiz relacional contra una lectura modalista que entendería al Logos como mera función o aspecto de Dios. El Logos es, simultáneamente, «con Dios» y «Dios». La aparente paradoja se resuelve por la sintaxis: en «y el Verbo era Dios» (*kai theos ēn ho logos*), *theos* aparece sin artículo y en posición predicativa anticipada, lo que indica que predica una cualidad —«era divino»— sin colapsar la identidad personal. La gramática griega permite, sin contradicción, que el Logos sea distinto de Dios *en cuanto persona* y, a la vez, sea Dios *en cuanto naturaleza*. La cristología trinitaria posterior elaborará esa distinción técnica.

Versículos 3-5: «Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella». La función mediadora del Logos en la creación se extiende sin excepción a todas las cosas (*panta*). La traducción de la última cláusula del versículo 5 es discutida: el verbo *katelaben* puede significar «comprender» (no captaron) o «vencer» (no prevalecieron). La ambigüedad es probablemente deliberada. Las tinieblas ni entendieron al Logos ni pudieron derrotarlo. La luz —categoría que en el simbolismo joánico cargará gran densidad— se introduce aquí en oposición clara, no maniquea, con las tinieblas.

Versículos 6-8 introducen, con ruptura sintáctica, a Juan el Bautista: «hubo un hombre enviado de Dios, el cual se llamaba Juan. Este vino por testimonio, para que diese testimonio de la luz, a fin de que todos creyesen por él. No era él la luz, sino para que diese testimonio de la luz». La interrupción del himno teológico para introducir al Bautista es notable. Juan no es el Logos; es testigo del Logos. La función del testigo, central en el Cuarto Evangelio, queda definida desde el inicio.

Versículos 9-11: «Aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo por él fue hecho; pero el mundo no le conoció. A lo suyo vino, y los suyos no le recibieron». La tensión cristológica con el mundo —*kosmos* en sentido joánico, el orden humano caído opuesto a Dios— se introduce con una paradoja: el mundo fue hecho por él y, sin embargo, no le conoció. «Lo suyo» en el versículo 11 admite dos lecturas: o bien todo lo creado, o bien

específicamente Israel, el pueblo de la promesa. La segunda lectura es más probable dado el desarrollo de la frase siguiente. Israel, en su mayoría, no recibió a aquel que era enviado al mundo a través de su historia.

Versículos 12-13: «mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios; los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios». La inclusividad cristiana se introduce: la pertenencia al pueblo de Dios deja de ser cuestión de linaje biológico —«sangre», «voluntad de carne», «voluntad de varón»— y se vuelve nacimiento desde Dios. La filiación divina no es metáfora vaga: es operación de adopción real mediante la fe. La estructura es deliberadamente paralela a la teología paulina, sin usar el vocabulario paulino.

Versículo 14: «Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad». Es la torsión decisiva del prólogo. El *Logos* —principio inteligible de todas las cosas, presente desde el principio, mediador de la creación— se vuelve *sarx*. La palabra griega es de una crudeza deliberada. *Sarx* designa específicamente la carne en su dimensión corporal vulnerable: tejido, sangre, mortalidad, debilidad. En la antropología paulina, *sarx* tiene connotaciones negativas: lo opuesto al Espíritu (cf. Ro 8:5-8). El Cuarto Evangelio toma esa palabra precisamente por su densidad y la aplica al Logos. No dice «el Logos asumió un cuerpo» (*sōma*, término más neutro); dice que el Logos fue hecho carne. La afirmación es vertiginosa.

El verbo *egéneto* —«fue hecho», «llegó a ser»— introduce un cambio real, no una apariencia. El contraste con el *ēn* de los versículos 1-2 es deliberado. El Logos *era* desde el principio (estado continuo); en un momento de la historia, *llegó a ser* carne (acción puntual). La cristología joánica articula así eternidad y temporalidad, ser y devenir, sin colapsar uno en otro. Frente a las cristologías docetas que dirán, en los siglos siguientes, que Cristo solo «parecía» tener cuerpo, Juan afirma una conversión efectiva del Logos en carne. La importancia anti-doceta del versículo no es retrospectiva: la primera Carta de Juan, probablemente del mismo círculo, denuncia explícitamente a los que niegan que Jesucristo «haya venido en carne» (1 Jn 4:2-3). El Cuarto Evangelio carga la palabra *sarx* contra cualquier disolución espiritualista futura.

La frase «habitó entre nosotros» (*ἐσκήνωσεν, eskēnōsen*) procede del verbo *skēnoō*, que significa literalmente «acampó», «puso su tienda» (*skēnē*, tienda). Resuena con la *shekinah* judía, la presencia divina (de la misma raíz consonántica *š-k-n*) que habitaba en el Tabernáculo del desierto y en el Templo. El Logos hecho carne no es una idea abstracta; es presencia tangible, audible, visible. La frase «vimos su gloria» (*etheasametha tēn doxan autou*) usa el verbo *theaomai*, contemplar con atención prolongada, no simplemente ver. La gloria divina (*kabod* hebreo, *doxa* griega) que en el Antiguo Testamento se manifestaba ocasionalmente en teofanías y se concentraba en el Templo, ahora se ha vuelto

contemplable en una persona concreta. La frase «como del unigénito del Padre» (*monogenous para patros*) introduce el adjetivo *monogenēs* que el cuarto evangelio aplicará a Jesús cuatro veces más (1:18; 3:16; 3:18; cf. 1 Jn 4:9). El término —«único en su género», «engendrado único»— es central para la cristología filial. La declaración «lleno de gracia y de verdad» (*plērēs charitos kai alētheias*) combina dos categorías —*charis* y *alētheia*— que las cartas paulinas y el Cuarto Evangelio cargan con densidad teológica.

Versículos 15-17 introducen una segunda referencia al Bautista y articulan la transición Moisés/Cristo. «Pues la ley por medio de Moisés fue dada, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo» (1:17). La frase no opone Ley y gracia en términos polémicos; las articula sucesivamente. La Torá fue dada (*edothē*, pasivo) mediante Moisés; la gracia y la verdad vinieron a ser (*egeneto*, mismo verbo de 1:14) mediante Jesucristo. Hay continuidad económica: ambas son don de Dios. Hay también desplazamiento histórico: lo que fue dado se ha vuelto presente. Juan no aboliciona a Moisés; lo cumple.

Versículo 18: «a Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer». El cierre del prólogo recoge una afirmación judía clásica —Dios es invisible (cf. Éx 33:20)— y propone la mediación cristológica como excepción. *Exēgēsato* —«él le ha dado a conocer», o «él lo ha exegetizado»— procede del verbo *exēgeomai*, narrar, exponer, explicar. El Logos hecho carne es la exposición visible de Dios invisible. La frase fundadora se impone: Juan no espiritualiza a Jesús; vuelve carnal el principio de inteligibilidad. La epistemología joánica es radicalmente encarnada. Conocer a Dios no es subir por una escala de abstracciones hacia la idea pura; es contemplar a Jesús de Nazaret. El Cuarto Evangelio se ofrece como exégesis prolongada de esa epistemología.

### ***Excursus: el Logos entre Jerusalén y Atenas***

El término *Logos* tiene resonancias múltiples que no pueden colapsarse en una sola tradición. Conviene examinar las principales por separado para luego ver cómo Juan las hace converger.

En la tradición hebrea, la *palabra* de YHWH (*davar*) tiene función creadora. «Dijo Dios: sea la luz; y fue la luz» (Gn 1:3). El Salmo 33:6 sintetiza: «por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el aliento de su boca». Isaías 55:11 desarrolla la eficacia de la palabra divina: «así será mi palabra que sale de mi boca; no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero». La palabra divina, en este registro, no es lengua articulada al modo humano; es operación creadora y eficaz.

La tradición sapiencial judía personifica a la Sabiduría. Proverbios 8:22-31 presenta a la Sabiduría como compañera del Creador antes de la creación: «Jehová me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de sus obras». El libro de la Sabiduría —deuterocanónico, escrito probablemente en Alejandría en el siglo I a. C.— articula a la Sabiduría con categorías filosóficas helenizadas: «porque ella es un

soplo del poder de Dios, una efluvio puro de la gloria del Omnipotente» (Sb 7:25). Eclesiástico (Sirácide) 24 hace hablar a la Sabiduría en primera persona: «yo salí de la boca del Altísimo». La Sabiduría, en estos textos, es figura intermedia entre Dios y el mundo, instrumento de la creación, donada a Israel en la forma de la Torá.

Filón de Alejandría (ca. 20 a. C. – 50 d. C.) sintetiza tradición judía y filosofía griega en un sistema donde el *Logos* es categoría central. Para Filón, el Logos es la imagen de Dios, instrumento de la creación, mediador entre el Dios trascendente y el mundo, lugar donde habitan las ideas divinas. Filón es contemporáneo aproximado del cristianismo primitivo y opera en una matriz judía helenizada. La cuestión de si Juan conocía a Filón directamente es debatida; lo más probable es que ambos beban de una tradición común judaica helenizada, sin que uno dependa textualmente del otro. Las semejanzas son reales —el Logos como mediador, como imagen, como instrumento de creación—; las diferencias son también reales —Filón nunca dirá que su Logos «se hizo carne».

En la tradición filosófica griega, *logos* designa la palabra como pensamiento articulado, la razón, la cuenta racional, el discurso ordenado. En Heráclito, el *logos* es principio cósmico de regulación que pocos entienden (DK B1, B2). En el estoicismo, el *logos* es principio inmanente del orden universal, identificado con el pneuma divino que penetra el cosmos y con el destino. En el platonismo medio, el *logos* es categoría intermedia entre el mundo de las ideas y el mundo sensible. Cada una de estas tradiciones aporta resonancias distintas.

El Cuarto Evangelio no escoge una sola de estas tradiciones; las hace converger sobre la figura de Cristo. La operación es notable. Juan no toma una categoría griega externa y la pega sobre Jesús. Toma una categoría que circulaba ya en la matriz judía helenizada —la Sabiduría/Palabra como mediadora— y le aplica una torsión cristológica imposible para cualquiera de las tradiciones previas: este Logos se hizo carne, esta Sabiduría se hizo hombre, esta Palabra creadora fue ejecutada en una cruz romana. La operación no es helenización del cristianismo; es la elaboración cristológica de una categoría que las tradiciones judía y griega habían preparado para mediar, no para encarnarse. La diferencia entre Logos cósmico y Logos crucificado es la diferencia entre Filón y Juan, entre estoicismo y cristianismo, entre la mediación abstracta y la encarnación efectiva.

### 8.3. La carne como lugar de prueba: los signos joánicos

El Cuarto Evangelio insiste obsesivamente en la dimensión corporal de la revelación. La narración se articula en torno a una sucesión de «signos» (*sēmeia*) que Juan presenta como operaciones materiales con función reveladora. La tradición exegética ha identificado siete signos principales: las bodas de Caná, la curación del hijo del oficial real, la sanación del paralítico de Betesda, la multiplicación de los panes, la marcha sobre las aguas, la curación del ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro. A

esos siete se suman, en el sentido amplio, el lavatorio de pies, la cruz misma como signo culminante y las apariciones del Resucitado. Cada uno merece análisis.

El primer signo, en Caná (Jn 2:1-11), opera sobre dos sustancias materiales: el agua y el vino. La escena ocurre en una boda judía, contexto familiar y festivo. Las tinajas de piedra contenían agua para las purificaciones rituales de los judíos —noventa o cien litros cada una, multiplicados por seis. Jesús las hace llenar y, sin pronunciar fórmula visible, el agua se vuelve vino. La cantidad es excesiva: cientos de litros de vino para una boda. La calidad es superior: el maestresala lo declara mejor que el servido al principio. La transformación física es la primera operación reveladora: la materia se sujeta al Logos sin perder materialidad. Lo importante para los efectos del ensayo es que el signo opera sobre cuerpos concretos —tinajas, agua, vino, comensales— y produce un efecto físicamente verificable. Juan llama al episodio «el principio de las señales» (*archē tōn sēmeiōn*, 2:11) y precisa su función: «manifestó su gloria; y sus discípulos creyeron en él». La cristología joánica se prueba en transformaciones materiales, no en discursos sobre el más allá.

El cuarto signo, la multiplicación de los panes y peces (Jn 6:1-15), introduce la temática del alimento como categoría cristológica. Cinco panes de cebada y dos pequeños peces alimentan a cinco mil hombres, sin contar mujeres y niños. Sobran doce canastos de fragmentos. El detalle de la recogida de los restos —«recoged los pedazos que sobraron, para que no se pierda nada» (6:12)— subraya la realidad material del milagro. No es visión simbólica; son cestas con pan real.

Sobre esa base, Juan despliega en el mismo capítulo el largo discurso sobre el «pan de vida». La estructura es notable. Jesús comienza distinguiendo entre el alimento que perece y el alimento que permanece para vida eterna (6:27); aplica a sí mismo el «yo soy» (*egō eimi*) que el lector judío reconoce de Éxodo 3:14; se identifica primero con el pan bajado del cielo (6:33-35), luego con el pan que es su carne (6:51), finalmente con un alimento que requiere ser comido: «de cierto, de cierto os digo: Si no coméis la carne del Hijo del Hombre, y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (6:53). La fórmula es deliberadamente escandalosa para sus oyentes judíos, que tenían prohibido consumir sangre (Lv 17:10-14). Muchos discípulos abandonan: «dura es esta palabra; ¿quién la puede oír?» (6:60). El versículo 66 registra la deserción: «desde entonces muchos de sus discípulos volvieron atrás, y ya no andaban con él». Juan no suaviza la dificultad. La materialidad del «comer la carne» es asumida como pertinente teológicamente. La cena del Señor —que el Cuarto Evangelio no narra explícitamente como rito, a diferencia de los sinópticos y de Pablo— está implícita en este discurso: la pertenencia al Logos se actualiza en operación corporal de comer y beber.

El sexto signo, la curación del ciego de nacimiento (Jn 9), es especialmente revelador en el plano material. Jesús escupe en el suelo, mezcla la saliva con tierra y forma lodo (*pēlon*, palabra que resuena con la creación adámica de Génesis 2:7, donde Dios forma al hombre del polvo de la tierra), unge con

ese lodo los ojos del ciego y le ordena ir a lavarse en el estanque de Siloé. La cura pasa por la materialidad más concreta y, por cierto, más prosaica: saliva, polvo, agua de un estanque público. El nombre Siloé («Enviado»), que Juan glosa explícitamente (9:7), refuerza la cristología subyacente: el agua sanadora procede del «Enviado». El capítulo entero narra cómo el ciego curado, al ser interrogado por los fariseos, va clarificando progresivamente su comprensión: «un hombre» (9:11), «un profeta» (9:17), «de Dios» (9:33), finalmente «Señor, creo» y se postra ante Jesús (9:38). La estructura literaria es notable: la luz física conduce a la luz cognitiva. La salvación joánica pasa por ojos abiertos en carne concreta.

El séptimo signo, la resurrección de Lázaro (Jn 11), lleva la temática corporal al límite. El evangelio se detiene ante la descomposición del cuerpo: «Señor, hiede ya, porque es de cuatro días» (11:39), advierte Marta. El detalle es deliberadamente crudo. Lázaro no es un cuerpo dormido; es un cadáver en proceso de descomposición. Jesús llora ante la tumba (11:35), gesto que no esconde su humanidad emocional. Y luego, con voz fuerte —«Lázaro, ven fuera» (11:43)—, lo llama de vuelta. Sale envuelto en vendas, con el rostro cubierto con un sudario. La orden de Jesús es práctica: «desatadle, y dejadle ir» (11:44). El cuerpo es desligado materialmente de las vendas. La resurrección de Lázaro prefigura la resurrección de Jesús pero la prefigura precisamente porque pasa por la corrupción, no a pesar de ella. El Logos no salva sin tocar la descomposición.

El lavatorio de los pies (Jn 13:1-17) introduce otra forma de operación material. Jesús, antes de la cena pascual, se levanta, se quita el manto, toma una toalla, se la ciñe, echa agua en una vasija, se inclina ante los pies sucios de sus discípulos y los lava. El gesto era servil; lo realizaban esclavos no judíos, porque la dignidad de los esclavos judíos no admitía esa función. Pedro protesta: «Señor, ¿tú me lavas los pies?... no me lavarás los pies jamás» (13:6, 8). Jesús responde: «si no te lavare, no tendrás parte conmigo» (13:8). La operación de lavar pies —operación corporal sobre los pies de otros, con agua, en una vasija material— se vuelve criterio de pertenencia. El maestro lava los pies del discípulo; el discípulo aprende que su pertenencia depende de esa relación material de servicio.

La cruz misma, en el Cuarto Evangelio, opera como signo culminante. El detalle de la lanzada en el costado (Jn 19:34) es uno de los más concretos del evangelio: «pero uno de los soldados le abrió el costado con una lanza, y al instante salió sangre y agua». El evangelista insiste en la veracidad del testimonio: «y el que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice verdad, para que vosotros también creáis» (19:35). La frase no es ornamental. Indica que el evangelista —o el testigo al que se refiere— está dispuesto a sostener jurídicamente la materialidad del hecho. Sangre y agua son sustancias físicas verificables. Algunos exegetas posteriores han leído simbólicamente la pareja —sangre y agua, como eucaristía y bautismo—; la lectura simbólica no anula la lectura material. Juan no escoge entre las dos; las hace converger.

Finalmente, la aparición a Tomás (Jn 20:24-29) cierra la sucesión de operaciones corporales. Tomás había declarado: «si no viere en sus manos la señal de los clavos, y metiere mi dedo en el lugar de los clavos, y metiere mi mano en su costado, no creeré» (20:25). Ocho días después, Jesús aparece y dice precisamente: «pon aquí tu dedo, y mira mis manos; y acerca tu mano, y métela en mi costado» (20:27). El cuerpo resucitado de Jesús lleva las heridas. La continuidad entre crucificado y resucitado se sostiene en la cicatriz. La resurrección no borra la pasión; la conserva como signo permanente. Tomás responde: «¡Señor mío, y Dios mío!» (20:28), la confesión cristológica más alta del Cuarto Evangelio.

La síntesis sobre los signos joánicos puede formularse así: en Juan, la verdad no flota. Se ve, se toca, se bebe, se come, sangra, huele y resucita. La gnosis sostendría, en los siglos II y III, que el verdadero Cristo no tenía carne real, que su corporalidad era apariencia o instrumento provisional, que la salvación consistía en escapar de la materia. Juan, anticipándose, fija la salvación en la carne. La gloria pasa por la descomposición, no por la evasión. La luz, central en el simbolismo joánico, no se opone al cuerpo: lo atraviesa, lo cura, lo levanta de la tumba.

#### 8.4. Anti-agnosticismo implícito: 1 Juan 1:1-3 y el criterio carnal

La preocupación anti-doceta y, más ampliamente, anti-gnóstica del corpus joánico se hace explícita en la primera Carta de Juan, texto probablemente vinculado al mismo círculo que produjo el Cuarto Evangelio, escrito poco después y dirigido a comunidades enfrentadas a divisiones internas precisamente sobre la corporalidad de Cristo.

La apertura de 1 Juan condensa la teología epistémica joánica: «lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida (porque la vida fue manifestada, y la hemos visto, y testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y se nos manifestó); lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1:1-3). La acumulación de verbos sensoriales —oír, ver, contemplar, palpar— es deliberada. El autor no reclama acceso privilegiado a un conocimiento esotérico oculto; reclama testimonio sobre un cuerpo concreto que se vio, se oyó y se tocó. La epistemología joánica es radicalmente material.

Más adelante, 1 Juan 4:2-3 formula el criterio cristológico que separa al Espíritu de Dios de los espíritus que no son de Dios: «todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios; y este es el espíritu del anticristo». El verbo «ha venido en carne» (*en sarki elélythota*) usa el participio perfecto, que en griego designa una acción cumplida cuyos efectos permanecen. La venida en carne no es episodio pasado superado; es condición permanente del Cristo confesado. La Carta sitúa la cuestión en

términos discriminantes: quien niega esta venida en carne no es del Espíritu de Dios. La controversia anti-doceta está, así, ya planteada en términos definidos antes de que Ignacio de Antioquía, en la generación siguiente, la articule con su célebre fórmula contra los que dicen que Cristo padeció «en apariencia» (*tō dokein*, de donde «docetismo»).

La gnosis cristiana de los siglos II y III —Valentín, Basílides, los textos de Nag Hammadi— elaborará sistemas en los que el verdadero Salvador desciende sobre Jesús en el bautismo y lo abandona antes de la cruz, o en los que el Cristo solo parecía tener cuerpo, o en los que la materia es trampa demiúrgica de la que el espíritu debe liberarse. Frente a todas esas variantes, el corpus joánico opera anticipadamente como vacuna doctrinal. El Logos se hizo carne. Vimos su gloria. Palpamos sus heridas. Sangre y agua salieron de su costado. La verdad cristiana se ata a esa concreción material y no admite, sin perder su identidad, ser desligada de ella.

### 8.5. Objeción local: ¿heleniza y deshistoriza Juan a Jesús?

La objeción tiene larga tradición. Para una corriente de la crítica histórica liberal —David Friedrich Strauss en el siglo XIX, Adolf von Harnack a comienzos del XX—, el Cuarto Evangelio sería el más helenizado de los evangelios, el más cargado de teología elaborada y, por tanto, el menos historiográficamente fiable. La cristología alta de Juan, sus largos discursos especulativos en boca de Jesús, su categoría central de Logos, su lenguaje dualista de luz/tinieblas y mundo/discípulos, se interpretaron como evidencias de helenización tardía que oscurecía al Jesús histórico galileo de los sinópticos.

La objeción debe presentarse en su mejor versión. Es indiscutible que los discursos joánicos son distintos de los logia sinópticos: largos, articulados, repetitivos, con vocabulario teológico estable. Es indiscutible que la cristología de Juan es la más alta del Nuevo Testamento canónico. Es indiscutible que el uso del término *Logos* en el prólogo apela a categorías que las tradiciones filosóficas griegas habían tratado. Es indiscutible que el Cuarto Evangelio reorganiza temporalmente algunos episodios de la vida de Jesús —notablemente, la purificación del Templo, situada al principio del ministerio (Jn 2) y no al final (sinópticos). Cada uno de estos puntos suma a la objeción.

La respuesta procede en tres tiempos. Primero, la investigación reciente —Martyn, Brown, Lincoln, Bauckham— ha mostrado que el Cuarto Evangelio está profundamente arraigado en categorías judías. La controversia con la sinagoga, central en su redacción, presupone una matriz judía interna; el uso del Antiguo Testamento es denso y constante; las fiestas judías (Pascua, Tabernáculos, Dedicación) estructuran la narración; los debates con autoridades religiosas tratan cuestiones específicamente judías (sábado, Templo, Moisés, Abraham). El Cuarto Evangelio no «heleniza» a Jesús sustrayéndolo del judaísmo; lo presenta dentro de un horizonte judío al que su comunidad había pertenecido y del que estaba siendo expulsada.

Segundo, los signos joánicos —que el ensayo acaba de analizar— atan los discursos a escenas concretas de cuerpo, agua, pan, muerte y heridas. Juan utiliza lenguaje de alta densidad conceptual, pero la densidad conceptual no flota. Está anclada en operaciones materiales. La cristología joánica habla de eternidad y de Logos, pero también habla de saliva, lodo, vinagre, sangre, costado herido, dedos en cicatrices. Quien sostiene que Juan deshistoriza a Jesús debe explicar por qué insiste tanto en la materialidad corporal del Cristo. La hipótesis del docetismo invertida —Juan habría tenido que crear esos detalles materiales precisamente porque escribía contra el peligro de espiritualización gnóstica— es plausible y coherente con la datación tardía del evangelio (ca. 90-100), cuando las primeras corrientes proto-gnósticas estaban emergiendo.

Tercero, hay convergencias significativas entre Juan y los sinópticos que muestran que el Cuarto Evangelio no es invención libre. Bauckham y otros autores han documentado paralelos topográficos —Juan conoce detalles geográficos específicos de Jerusalén, del Mar de Galilea, del estanque de Betesda con sus cinco pórticos confirmados por la arqueología— que sugieren acceso a tradición de testigo ocular. La cronología pascual joánica de la Pasión es defendida por algunos especialistas como históricamente más fiable que la sinóptica. Los relatos de la Pasión y la resurrección comparten estructura básica con los sinópticos, aunque con elaboración propia. La modulación pertinente es esta: Juan no es Marcos, ni Mateo, ni Lucas; es otra cosa. Su Jesús es el mismo Jesús, narrado en otro registro, con otra densidad teológica, dentro de la misma comunidad creyente. La elaboración cristológica no es ficción ahistórica; es interpretación reflexiva de un acontecimiento que las generaciones cristianas habían tenido tiempo de meditar.

## **8.6. Tesis sobre el Logos joánico**

La tesis específica del ensayo respecto a Juan puede formularse así. El Logos joánico no es una categoría helenística aplicada de manera externa al Jesús histórico. Es una categoría hebrea y helenística, simultáneamente, sometida a una torsión cristológica precisa: el principio inteligible del cosmos aparece como carne histórica concreta en un crucificado de Galilea. Esa torsión cumple, en la economía del cristianismo primitivo, una función operatoria de primer orden: impide que la fe se disuelva en una metafísica abstracta y, a la vez, impide que se encierre en un mesianismo étnicamente cerrado. El Logos es universal porque es principio del cosmos; pero solo es salvífico porque se hace carne en una historia particular.

La frase de Juan es, en este sentido, una de las operaciones materiales más decisivas del cristianismo primitivo. Junto a la red paulina, ella estabiliza la inteligibilidad de un cristianismo capaz de pensar a Cristo como Dios y como hombre, como universal y como concreto, como Logos preexistente y como cuerpo crucificado. Sin Pablo, la cristología joánica habría podido derivar hacia una contemplación intelectual desligada de comunidades concretas. Sin Juan, la red paulina habría podido

derivar hacia una práctica comunitaria sin el peso ontológico del acontecimiento cristológico. La conjunción de los dos polos es lo que permite la consolidación posterior del cristianismo como religión universal con doctrina densa.

Juan no desmaterializa el Logos: lo hiere, lo alimenta, lo crucifica y lo muestra resucitado. La frase corta condensa la operación. La gloria del Logos, en Juan, es indisociable de la carne ejecutada. No hay ascenso platónico desde el cuerpo a la idea; hay descenso del Logos a la sangre. Esa inversión es el centro filosófico del evangelio joánico.

Atelier Velázquez

## 9. Teteléstai: cierre sacrificial, narrativo y operatorio

Pocas palabras del Nuevo Testamento condensan tanto sentido como las que Juan pone en boca de Jesús crucificado: τετέλεσται, *teteléstai*, traducida en la Reina-Valera 1960 como «Consumado es» (Jn 19:30). La palabra es una sola, pero su densidad atraviesa filología, sacrificio, narración y comunidad. Esta sección la trabaja en cinco frentes —análisis morfológico, contexto joánico, contexto sacrificial, registro documental y comparación sinóptica— para mostrar por qué *teteléstai* funciona, en la economía del Cuarto Evangelio, como punto de cierre semántico, sacrificial, narrativo y material del cristianismo joánico.

### 9.1. Análisis filológico

*Teteléstai* es la tercera persona singular del perfecto medio-pasivo del verbo *teleō*, derivado del sustantivo *telos*: fin, meta, cumplimiento, consumación. El perfecto griego no es un simple pasado: designa una acción cumplida cuyas consecuencias permanecen presentes. La fuerza aspectual del perfecto se distingue del aoristo, que enfoca la acción como hecho puntual sin atender a sus efectos. *Teteléstai* dice, por tanto, no solamente «se consumó», sino «ha sido consumado y permanece en estado de consumación».

Las traducciones posibles distribuyen ese matiz. «Consumado es» (RV60) conserva el orden poético y la conclusividad. «Está cumplido» traduce la dimensión de promesa cumplida. «Ha sido llevado a término» enfatiza el proceso completado. «Está en estado de consumación» glosa el aspecto perfecto. Una traducción técnica, lamentablemente fea, sería: «se ha consumado y permanece consumado». Ninguna versión castellana aislada captura todo el espectro; por eso conviene retener, junto a la traducción canónica, el original griego.

La palabra aparece dos veces en la escena de la cruz joánica. Primero, en Juan 19:28: «Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba consumado (*edē panta tetelestai*), para que la Escritura se cumpliera, dijo: tengo sed». Segundo, en Juan 19:30, como última palabra antes de la entrega del espíritu: «Cuando Jesús hubo tomado el vinagre, dijo: Consumado es. Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu». La repetición no es accidental: el evangelista la sitúa al inicio y al cierre de la escena para enmarcarla con un *inclusio* léxico.

### 9.2. Contexto joánico

La escena del Calvario en Juan está construida con una densidad simbólica que no admite lectura plana. Antes de pronunciar *teteléstai*, Jesús dice «tengo sed» (διψῶ, *dipsō*) y recibe vinagre. La sed remite, en clave bíblica, a los Salmos del justo sufriente —especialmente al Salmo 22 («como un tiesto se secó mi vigor, y mi lengua se pegó a mi paladar»; Sal 22:15) y al Salmo 69:21 («en mi sed me dieron a beber

vinagre»). El evangelista lo dice explícitamente: «para que la Escritura se cumpliera, dijo: tengo sed» (Jn 19:28). La sed es operación cristológica de cumplimiento escritural.

La sed conecta también con el episodio de la samaritana (Jn 4) y con la promesa del agua viva. En Juan 4:14, Jesús prometía un agua que apaga la sed para siempre. Ahora, en la cruz, el Logos hecho carne tiene sed. La inversión es deliberada: quien daba el agua viva pasa por la deshidratación del crucificado. La carne joánica no es simbolismo desencarnado; es cuerpo expuesto a la sed real, a la lanza real, a la sangre real.

El verbo «entregó el espíritu» (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, *paredōken to pneuma*) tiene también doble valencia. Significa, ciertamente, expirar, morir; pero el verbo *paradidōmi* significa también «transmitir», «entregar», y el sustantivo *pneuma* designa tanto el último aliento como el Espíritu Santo. Algunos exégetas —Brown, Lincoln— han sostenido que Juan juega deliberadamente con esa polisemia: en la entrega del espíritu se anticipa, simbólicamente, el don del Espíritu a la comunidad, que se cumplirá explícitamente en Juan 20:22 («sopló, y les dijo: recibid el Espíritu Santo»).

### 9.3. La «hora» joánica y el arco de la consumación

La palabra «hora» (*hōra*) es una de las categorías estructurales del Cuarto Evangelio. Recorre el texto como hilo conductor, marca momentos clave de la narración y articula el arco entero de la Pasión. Sin esta categoría, *tetelestai* queda flotando como palabra final aislada; con ella, se entiende como cierre de un proceso anunciado desde el principio.

La primera ocurrencia importante se halla en Caná. Cuando María le indica a Jesús que falta vino, Él responde: «mujer, ¿qué tienes conmigo? Aún no ha venido mi hora» (Jn 2:4). La frase es enigmática. La respuesta puede leerse como rechazo cortés (la hora del milagro público aún no ha llegado), pero también como anuncio anticipado: hay una «hora» que vendrá. El verbo *ēkēō*, «llegar», sitúa la hora como un acontecimiento todavía por realizarse. La narración continúa, sin embargo: Jesús realiza el signo. La hora no impide el signo, pero el signo no es todavía la hora.

En Juan 7:30 y 8:20, durante los enfrentamientos en el Templo, el evangelista comenta dos veces que «aún no había llegado su hora». Ambos pasajes describen intentos frustrados de arrestar a Jesús. La hora se vincula explícitamente con la posibilidad de su muerte: hasta que esa hora llegue, ningún esfuerzo humano podrá detenerlo. Hay una coordinación deliberada entre voluntad divina y trama narrativa: el momento en que Jesús será entregado está fijado, no por las maquinaciones humanas, sino por una temporalidad superior que el texto sólo sugiere.

Un giro importante ocurre en Juan 12:23, cuando, ante la solicitud de unos griegos que quieren ver a Jesús (12:20-22), Él responde: «ha llegado la hora para que el Hijo del Hombre sea glorificado». La frase marca un punto de inflexión. Por primera vez en el evangelio, la hora ha llegado. La ocasión

es notable: son gentiles quienes la desencadenan. Cuando los griegos —representantes del mundo más allá de Israel— buscan a Jesús, la hora se cumple. Es como si la apertura universal del evangelio coincidiera con la entrada en la hora final. Juan continúa: «si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto» (12:24). La hora se inscribe bajo la imagen agrícola de la muerte fecunda.

Juan 13:1 abre el relato de la última cena con una formulación densa: «antes de la fiesta de la pascua, sabiendo Jesús que su hora había llegado para que pasase de este mundo al Padre, como había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin». El verbo «hasta el fin» (*eis telos*, hasta el *telos*) anuncia léxicamente lo que *teteléstai* consumará. El amor cristológico llega hasta su consumación, hasta su *telos*, hasta su fin. La hora ya está aquí, pero todavía se está cumpliendo. El lavatorio de pies, el discurso de despedida (capítulos 13-17), la oración sacerdotal (capítulo 17), el arresto, los juicios, la crucifixión: todo el bloque narrativo desde 13:1 hasta 19:30 es el despliegue de la hora.

La oración sacerdotal de Juan 17 articula explícitamente la cuestión. Jesús se dirige al Padre: «padre, la hora ha llegado; glorifica a tu Hijo, para que también tu Hijo te glorifique a ti» (17:1). La hora es, simultáneamente, hora de glorificación y hora de muerte. La paradoja joánica se condensa: en la cruz, el Hijo es glorificado. La gloria divina, en el Cuarto Evangelio, no se opone al sufrimiento; se manifiesta en él. El verbo «glorificar» (*doxazō*) une dos planos que la lectura ordinaria separaría.

Cuando, finalmente, Jesús pronuncia *teteléstai* en Juan 19:30, la palabra cierra la hora que se había anunciado desde Caná. La obra está terminada. La consumación que se había articulado a lo largo del evangelio —signo tras signo, anuncio tras anuncio, hora ya llegada y todavía en proceso— alcanza su punto de cierre. La frase fundadora se impone: *teteléstai* cierra la hora joánica. No clausura el evangelio —faltan todavía la lanzada, la sepultura, las apariciones, el envío— pero clausura el arco de la consumación cristológica. Lo que sigue es publicación pública de lo consumado.

#### 9.4. Contexto sacrificial

La cronología joánica de la Pasión sitúa la muerte de Jesús el día de la preparación de la Pascua, en la hora en que se sacrificaban los corderos pascuales en el Templo. Los sinópticos sitúan la Última Cena como cena pascual, lo que coloca la muerte el día siguiente; Juan, en cambio, hace coincidir la muerte de Jesús con el sacrificio mismo de los corderos. La diferencia cronológica ha sido objeto de debate, pero su función teológica en Juan es transparente: Jesús es el Cordero pascual cuya carne consumada inaugura la nueva alianza.

Esta lectura cristológica del Cordero está preparada desde el inicio del evangelio. En Juan 1:29, Juan el Bautista presenta a Jesús diciendo: «He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del

mundo». La conexión con Éxodo 12 —el cordero pascual cuya sangre marcaba las jambas de las puertas para preservar a los primogénitos— es explícita. En el Calvario, la coincidencia de la muerte de Jesús con la hora del sacrificio cordero cierra el arco. *Teteléstai*, en este horizonte, no es solo «murió» sino «la pascua se ha cumplido en su carne».

La hipótesis fuerte es que *teteléstai* permite pensar que el cristianismo no necesita repetir el sacrificio porque anuncia un estado de consumación. La misión cristiana no consiste en rehacer la cruz, sino en proclamar y actualizar comunitariamente su cierre. Cuando el Templo de Jerusalén caiga en el año 70, el cristianismo joánico estará ya teóricamente preparado para sobrevivir sin él. La economía sacrificial del Templo se desplaza al cuerpo crucificado del Logos: ese cuerpo es, simultáneamente, sacerdote, víctima y altar. La eucaristía actualizará comunitariamente esa consumación sin repetirla; será memorial eficaz, no sacrificio nuevo.

### 9.5. Registro documental: papiros y recibos

La filología neotestamentaria de comienzos del siglo XX —Adolf Deissmann en *Bibelstudien* y *Licht vom Osten*, Moulton y Milligan en su *Vocabulary of the Greek Testament*— mostró que muchos términos del Nuevo Testamento, lejos de ser un griego artificial reservado al culto, eran términos del griego coloquial documental, atestiguados en papiros, óstraka, contratos y recibos egipcios. *Teteléstai* aparece en algunos papiros como fórmula de cumplimiento, particularmente en contextos económicos: pago saldado, deuda cumplida, transacción cerrada. La frase «pagado en su totalidad» se hallaría así marcada por el mismo verbo que el evangelio joánico pone en la cruz.

Esta resonancia semántica es seductora y ha sido predicada con frecuencia desde púlpitos. Conviene, sin embargo, calibrarla con prudencia académica. Que *teteléstai* funcione en cierto registro documental como fórmula de cumplimiento financiero no significa que el evangelista pretenda primariamente esa connotación. La densidad joánica es teológica antes que económica. Tomar el dato papiroológico como prueba única simplifica la operación. Es legítimo, eso sí, leerlo como resonancia complementaria: un griego helenizado del siglo I podía oír en *teteléstai* la doble valencia del cumplimiento sacrificial y del saldo de cuentas. Esa doble valencia añade densidad sin sustituir la lectura cristológica primaria.

### 9.6. Comparación sinóptica

El contraste con los relatos sinópticos de la Pasión es elocuente. En Marcos, el evangelio más temprano, las últimas palabras de Jesús son un grito de abandono citado del Salmo 22:1: «Eloi, Eloi, ¿lama sabactani? que traducido es: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mc 15:34). Mateo retoma el mismo grito (Mt 27:46). Lucas, en cambio, modula la escena con una palabra de

confianza: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23:46). Juan reemplaza ambos registros por la fórmula de consumación: *teteléstai*.

El desplazamiento no borra el sufrimiento. En Juan, Jesús ha tenido sed; ha sido azotado, coronado de espinas, golpeado, expuesto al escarnio público; muere en una cruz romana. Pero el régimen narrativo de la Pasión cambia. La cruz aparece como cierre de una obra, no solo como catástrofe. Juan no escribe contra Marcos: escribe en otro registro. El Jesús joánico es el que desde el principio sabe «su hora», la espera, la ordena, la consume y la entrega. La obra se ha terminado. La consumación se ha producido. El Logos hecho carne ha cumplido lo que el prólogo había anunciado en el principio.

### 9.7. Lectura materialista-filosófica

Llegamos al punto culminante del análisis. *Teteléstai* opera, en una lectura materialista-filosófica, como cierre donde se cruzan al menos diez series de operaciones distintas. Una primera serie es política: el Imperio romano, que ejecuta la sentencia de muerte. Una segunda serie es jurídica: las autoridades judías que articulan la denuncia. Una tercera serie es escritural: los Salmos del justo sufriente, los textos proféticos del Siervo (Is 52:13–53:12), las promesas del Antiguo Testamento. Una cuarta serie es corporal: el cuerpo crucificado, sangrante, sediento, expirado. Una quinta serie es lingüística: la lengua griega que registra la palabra, la formulación teológica que la transmite. Una sexta serie es sacrificial: la cronología pascual, el cordero, el Templo, la sangre. Una séptima serie es comunitaria: los discípulos al pie de la cruz —la madre, el discípulo amado—, la comunidad futura que conmemorará. Una octava serie es litúrgica: la eucaristía, el pan, el vino, la memoria actualizada. Una novena serie es interpretativa: los apóstoles, los evangelistas, las cartas, los concilios que articularán el sentido. Una décima serie es Pentecostés mismo: la comunidad pública que existe para proclamar la consumación.

El cierre operatorio de *teteléstai* consiste precisamente en que esas diez series convergen sobre una palabra única en una hora única. Por eso la palabra puede funcionar como concepto ancla. No clausura el acontecimiento cristológico —al contrario, lo deja en estado de consumación transmisible—, pero fija el punto donde todas las series cristianas posteriores podrán anclarse. Pentecostés será expansión comunitaria de ese cierre; Pablo será propagación epistolar de ese cierre; Juan será formulación ontológica de ese cierre; Constantino será reubicación imperial de ese cierre. La frase corta, una vez más, condensa el argumento: *teteléstai* no apaga la historia; la deja consumada y transmisible.

### 9.8. Teteléstai y Pentecostés: el cierre publicado

Una conexión que el ensayo solo había sugerido merece desarrollo explícito. Si Pentecostés es nacimiento público de la Iglesia y *teteléstai* es cierre cristológico de la Pasión, los dos acontecimientos

no son episodios independientes sino momentos articulados de una sola economía. Pentecostés es la publicación comunitaria de *teteléstai*. Lo consumado en la cruz se vuelve predicable en la fiesta de las semanas. La consumación silenciosa se transforma en proclamación articulada en muchas lenguas.

La estructura puede pensarse así. En *teteléstai*, la obra cristológica alcanza su punto de cierre: el Logos hecho carne ha consumado en su cuerpo lo anunciado en el prólogo, ha cumplido las Escrituras, ha entregado el espíritu, ha sido sellado en su muerte. Pero ese cierre, en el viernes santo, es todavía privado o, mejor dicho, restringido: lo conoce la madre, el discípulo amado, las mujeres, los soldados, el centurión que confiesa, los discípulos que se esconden. Ningún anuncio público lo proclama. La consumación está consumada, pero no está aún publicada.

Pentecostés cambia precisamente esa condición. La efusión del Espíritu sobre la comunidad reunida produce, en Pedro y en los Once, la capacidad de proclamar lo consumado. La predicación de Hechos 2 no es invención apostólica; es articulación pública de lo que ya estaba consumado. La cita de Joel funciona aquí con precisión: la efusión del Espíritu «sobre toda carne» es condición de transmisibilidad de la consumación de la carne crucificada. El *pneuma* recibido en Pentecostés es el mismo *pneuma* «entregado» por Jesús en Juan 19:30. La cadena es coherente: lo entregado en la cruz se recibe en la fiesta de las semanas, y se proclama públicamente al pueblo reunido.

Hay otro hilo conector. El Cuarto Evangelio incluye una escena que la crítica ha llamado «Pentecostés joánico»: en la noche de Pascua, Jesús resucitado aparece a los discípulos a puerta cerrada, sopla sobre ellos y dice: «recibid el Espíritu Santo» (Jn 20:22). El verbo «sopló» (*enephyssēsen*) es el mismo que la Septuaginta usa para describir el aliento divino que da vida a Adán (Gn 2:7) y para la recreación de Israel en el valle de los huesos secos (Ez 37:9). Juan tiene su propia versión de la transmisión del Espíritu, vinculada inmediatamente al cuerpo resucitado y a la misión —«como me envió el Padre, así también yo os envió» (20:21). La diferencia con Hechos no es necesariamente contradicción cronológica; es énfasis teológico distinto. Juan funde resurrección y don del Espíritu en una sola escena íntima; Lucas distingue temporalmente entre resurrección, ascensión y Pentecostés. Ambas tradiciones convergen, sin embargo, en lo decisivo: el Espíritu se transmite desde el cuerpo del crucificado-resucitado a la comunidad para que pueda proclamar lo consumado.

### 9.9. Teteléstai y Pablo: justificación, sacrificio, eucaristía

La conexión entre la consumación joánica y la teología paulina opera en varios planos. Pablo no usa la palabra *teteléstai* en sus cartas auténticas, pero el campo semántico al que pertenece —cumplimiento, consumación, pago saldado, fin alcanzado— recorre su soteriología.

El campo de la justificación articula la consumación como cumplimiento de la justicia divina. Romanos 3:25 presenta a Cristo como aquel «a quien Dios puso como propiciación por medio de la

fe en su sangre». La palabra griega *hilastērion* —propiciación, o más técnicamente «cubierta del arca», el lugar donde se realizaba el rito expiatorio del Yom Kippur (Lv 16:13-15)— sitúa la muerte cristológica en una operación sacrificial cumplida. Cristo es el lugar y el objeto del sacrificio definitivo. La justicia de Dios se manifiesta y se consume en su cuerpo entregado.

La carta a los Hebreos —no paulina en sentido estricto, pero perteneciente al amplio horizonte de la teología cristológica del siglo I— explicita lo que en Pablo permanece más implícito: «pero ahora, en la consumación de los siglos, se presentó una vez para siempre por el sacrificio de sí mismo para quitar de en medio el pecado» (Heb 9:26). El término *epi synteleia tōn aiōnōn*, «consumación de los siglos», resuena con la categoría joánica del *telos*. Hebreos articula explícitamente el carácter «de una vez para siempre» (*ephapax*) del sacrificio cristológico: no necesita ser repetido, porque está consumado.

La cena del Señor, en la versión paulina más temprana que conservamos (1 Co 11:23-26), articula esa consumación en la práctica litúrgica. La fórmula es notable. Jesús, en la noche que fue entregado, tomó pan, dio gracias, lo partió y dijo: «esto es mi cuerpo que por vosotros es partido». Tomó la copa después de cenar: «esta copa es el nuevo pacto en mi sangre». Y añade: «todas las veces que comiereis este pan, y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga» (11:26). El verbo «anunciar» (*katangellete*) inscribe la eucaristía en la economía del anuncio. La comunidad cristiana no repite el sacrificio: anuncia su consumación. Cada cena del Señor actualiza, no rehace, lo consumado en la cruz. La estructura es estrictamente paralela a la lógica de *teteléstai*: lo consumado se vuelve transmisible mediante operación comunitaria que no añade contenido nuevo sino que actualiza lo cumplido.

Una última conexión paulina merece destacarse. 1 Corintios 15, sobre la resurrección, opera con la categoría de los «últimos enemigos»: «luego el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y potencia. Porque preciso es que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies. Y el postrer enemigo que será destruido es la muerte» (15:24-26). La palabra «fin» es *telos*. La consumación de la obra cristológica, en Pablo, tiene dos momentos: el cumplimiento ya inaugurado en la cruz y la resurrección, y el cumplimiento todavía pendiente en la entrega final del Reino al Padre. La estructura «ya y todavía no» de la escatología paulina articula así la consumación en dos planos: lo ya consumado en *teteléstai* y lo por consumir en la parusía. La tensión es deliberada y productiva. La cristología cristiana se piensa como acontecimiento de doble cierre: el cierre histórico de la cruz y el cierre escatológico del Reino.

## 9.10. Teteléstai y Constantino: la escala histórica de lo consumado

Conectar *teteléstai* con Constantino, separados por casi tres siglos, exige cautela. Constantino no «continúa» *teteléstai* doctrinalmente; las controversias cristológicas del siglo IV, hasta y más allá de Nicea, no se centran en la palabra final del crucificado sino en la articulación entre Padre e Hijo. Pero

hay una conexión estructural que merece nombrarse. Constantino transforma la escala histórica de una comunidad que predica un cierre ya consumado.

La lógica puede formularse así. Si lo consumado en *teteléstai* es transmisible —y por eso Pentecostés lo publica, Pablo lo predica, Juan lo formula—, entonces la transmisión puede operar a distintas escalas materiales. La escala doméstica del primer siglo —comunidades en casas, asambleas reducidas, lectura de cartas en pequeños círculos— puede escalar a la escala provincial del siglo II y III —episcopados, redes interurbanas, primeras controversias supraregionales—. Y esa escala provincial puede, a su vez, escalar a la escala imperial del siglo IV —basílicas monumentales, concilios universales, jurisdicción legal reconocida, recursos del erario, presencia en la corte. Cada escala mantiene la misma lógica de transmisión de lo consumado, pero opera sobre materialidades distintas.

La operación constantiniana no añade contenido a *teteléstai*. No lo modifica, no lo reformula, no lo «cumple» en un sentido teológico. Lo escala. La cruz seguirá siendo el centro de la liturgia eucarística, ahora bajo techos de basílicas; *teteléstai* seguirá siendo palabra leída en las Escrituras canónicas, ahora protegidas por el aparato legal del Imperio; el cuerpo crucificado del Logos seguirá siendo el objeto de la fe cristiana, ahora confesado por una comunidad imperialmente reconocida. La escala cambia; la consumación cristológica, no.

Hay aquí una distinción metodológica importante. La transformación constantiniana es de orden material e institucional —jurisdicción, arquitectura, financiación, visibilidad— no de orden cristológico-doctrinal. La continuidad con la tradición apostólica —Pentecostés, Pablo, Juan— se sostiene precisamente porque el contenido cristológico ya estaba consumado y solo necesitaba ser transmitido en condiciones nuevas. Lo que cambia es la condición de transmisibilidad: de red vulnerable a institución pública. Lo que no cambia es lo transmitido: un cuerpo crucificado consumado, leído como cierre de la promesa y reconocido como Logos encarnado.

## 10. Pablo y Juan: dos formas complementarias de universalización

Hasta aquí el ensayo ha tratado a Pablo y a Juan en secciones separadas, lo que tiene la ventaja de respetar la especificidad de cada uno y la desventaja de ocultar su complementariedad. Esta sección breve compara explícitamente los dos polos para mostrar cómo, juntos, hacen posible la universalización del cristianismo en un sentido que ninguno de los dos conseguiría aisladamente.

Pablo opera por una lógica fundamentalmente epistolar y misional. Su instrumento es la carta enviada a comunidades concretas en ciudades concretas; su régimen de prueba es la fundación, corrección y disciplina de la *ekklesía*; su tema central articula Ley y gracia, judío y gentil, fe y obras, cruz y resurrección, cuerpo eclesial y carismas. Su universalización es práctica antes que metafísica: es la construcción concreta de comunidades transétnicas en Antioquía, Galacia, Corinto, Filipos, Tesalónica, Roma y Éfeso. Pablo no escribe un tratado sistemático sobre la persona de Cristo: escribe cartas pastorales que, en el camino, articulan una cristología robusta, especialmente en pasajes como Filipenses 2:5-11 o 1 Corintios 15.

Juan opera por una lógica fundamentalmente testimonial y ontológica. Su instrumento es el evangelio narrativo articulado en torno a signos y discursos; su régimen de prueba es la fidelidad al testimonio ocular y la condensación cristológica; su tema central articula Logos y carne, vida eterna y muerte, verdad y mundo, luz y tinieblas, signo y consumación. Su universalización es ontológica antes que sociológica: es la afirmación de que el principio inteligible del cosmos se ha hecho carne en una historia particular. Juan no produce una red de comunidades —probablemente la comunidad joánica fue mucho más local que la red paulina—, pero produce un texto que opera, durante siglos, como matriz cristológica del cristianismo universal.

La complementariedad entre los dos polos es decisiva. Sin Pablo, la cristología joánica habría podido derivar hacia una contemplación intelectual desligada de comunidades concretas; sin Juan, la red paulina habría podido derivar hacia una práctica comunitaria sin el peso ontológico del acontecimiento cristológico. Hay, ciertamente, tensiones reales entre los dos cuerpos textuales: Pablo opera con categorías judías como justificación, alianza, ley y promesa, mientras Juan opera con categorías más universales como vida, luz, verdad y mundo. Pablo apenas usa el término «Logos»; Juan apenas usa el término «justificación». Pero la complementariedad, en el plano operatorio, supera con mucho las diferencias de vocabulario. Cristo preeminente, cruz como gloria, vida nueva, comunidad como cuerpo, Espíritu como don y universalidad como horizonte: en estos puntos, los dos convergen.

La frase de síntesis se impone: Pablo construye redes; Juan condensa el principio. Roma puso caminos; Pablo puso cartas; Juan puso densidad. Sin esa complementariedad, el cristianismo del siglo II no habría podido sostener simultáneamente la expansión geográfica y la coherencia doctrinal. La consolidación posterior, hasta Nicea y más allá, presupone ambos polos.

## 11. Constantino y la transformación imperial del cristianismo

El paso del cristianismo perseguido al cristianismo imperialmente reconocido es uno de los giros más decisivos de la historia religiosa antigua. La figura de Constantino concentra ese giro y, por eso, es objeto de polémicas seculares. Para el panegírico patrístico, fue el emperador providencial que coronó la victoria del cristianismo. Para la apologética anticristiana ilustrada, fue el político cínico que instrumentalizó la fe para fines de unidad imperial. Para cierta vulgata cultural, fue el inventor del cristianismo, del canon o de la divinidad de Cristo. Esta sección rechaza las tres caricaturas y propone una lectura materialista filosófica precisa: Constantino no inventó el cristianismo, pero alteró radicalmente sus condiciones materiales de existencia.

### 11.1. El cristianismo antes de Constantino

Para evaluar el aporte de Constantino hay que medir, primero, qué cristianismo recibió. El crecimiento cristiano durante los siglos II y III es continuo, aunque las cifras son discutidas. Estimaciones razonables —las de Rodney Stark, calibradas críticamente— sitúan en torno al 10% de la población del Imperio el porcentaje de cristianos a comienzos del siglo IV; otras evaluaciones lo bajan al 5%. En ambos casos, la cifra es minoritaria pero ya no marginal. La distribución es desigual: predomina en ciudades del Oriente helenizado —Antioquía, Alejandría, Asia Menor—, está significativamente presente en Roma, Cartago y el norte de África, y menos extendida en zonas rurales y en el Occidente latino.

Las persecuciones de los siglos II y III fueron episódicas, locales o sistémicas según el emperador. Decio, en 250, exigió un certificado de sacrificio a los dioses tradicionales que muchos cristianos rechazaron. Valeriano renovó la presión en 257-258. La persecución de Diocleciano, iniciada en 303 y prolongada en algunas regiones hasta 311, fue la más sistemática y violenta. Edictos imperiales ordenaron la destrucción de iglesias, la confiscación de Escrituras, la prohibición de reuniones, la presión sobre el clero. La persecución, lejos de extinguir al cristianismo, agudizó su identidad. El martirio se convirtió en operación de identidad: la disposición a morir por la fe, públicamente atestiguada, separaba a los cristianos del culto cívico y del sacrificio pagano.

Para 311, cuando Galerio promulga el edicto de tolerancia que reconoce de hecho el fracaso de la persecución, el cristianismo posee ya una infraestructura considerable. Tiene Escrituras canónicas en proceso de fijación —los cuatro evangelios, las cartas paulinas y otros textos circulan ampliamente—, una organización episcopal articulada en obispos, presbíteros y diáconos, una liturgia eucarística estable, comunidades en cientos de ciudades, una teología desarrollada por figuras como Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Cipriano. Tiene también disputas internas: cristologías diversas, debates sobre

la disciplina de los lapsi, controversias sobre la autoridad eclesial. Constantino no recibe un cristianismo amorfo: recibe un cuerpo institucional plural y, en algunos puntos, conflictivo.

Conviene desarrollar más algunos rasgos de ese cuerpo. Sobre el episcopado: ya en las cartas de Ignacio de Antioquía, escritas hacia 110 camino al martirio en Roma, la estructura de un único obispo (*episkopos*) en cada ciudad —rodeado por presbíteros y diáconos— está articulada con vigor polémico. Ignacio escribe: «sin el obispo no se haga nada de lo que corresponde a la Iglesia» (*Esmirniotas* 8). Tal estructura no era universal en el primer siglo —las cartas paulinas presuponen liderazgos más colegiados— pero, hacia mediados del siglo II, el episcopado monárquico se ha consolidado como modelo dominante. En el siglo III, Cipriano de Cartago articula una teología explícita del episcopado y de la unidad eclesial: «no puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre» (*De unitate Ecclesiae* 6).

Sobre la liturgia: la *Didaché* (compuesta probablemente entre 80 y 120 d. C.) ofrece la descripción más antigua de un orden litúrgico cristiano, con instrucciones para el bautismo, la eucaristía y la oración. Justino Mártir, hacia 155 d. C., describe la liturgia eucarística dominical: lectura de los apóstoles y profetas, homilía del presidente, oraciones, ofrenda del pan y del vino, consagración, comunión, recolección de ofrendas para los pobres (*Apología I*, 67). La estructura básica que se reconoce todavía en las liturgias antiguas (oriental y latina) está ya formada. La eucaristía es operación regular, semanal, con elementos identificables. Antes de Constantino, el cristianismo ya tiene rito.

Sobre el martirio: los relatos de actas martiriales —Policarpo de Esmirna (155-156), Mártires de Lyon (177), Perpetua y Felicidad (203), Cipriano (258)— documentan no solo episodios particulares sino una práctica de identidad. El martirio se entendía como operación de testimonio que confirmaba la verdad de la fe; los mártires (*martyres*, «testigos») eran venerados; sus tumbas se volvían lugares de peregrinación y ritos comunitarios. La tradición martirial constituye, antes de Constantino, una de las fuentes principales de cohesión identitaria de las comunidades cristianas. La persecución no destruyó al cristianismo; lo consolidó.

Sobre los apologistas y la teología: las generaciones de Justino Mártir, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Ireneo de Lyon (*Contra los herejes*, ca. 180), Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes y Cipriano produjeron, entre los siglos II y mediados del III, un corpus teológico de extensión y profundidad considerables. Ireneo articula la regla de fe contra el gnosticismo; Tertuliano formula el latín teológico técnico que la tradición latina heredará; Orígenes, en su *De principiis* y en sus comentarios bíblicos, produce la primera síntesis especulativa cristiana de gran ambición. El cristianismo no es, en 311, una experiencia carismática sin reflexión doctrinal: tiene escuelas, controversias, sistemas teológicos en confrontación.

Sobre el culto a Cristo: la adoración cristológica está documentada desde los primeros estratos del Nuevo Testamento (Filipenses 2:5-11, Apocalipsis 5) y continúa con consistencia. Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, en su carta al emperador Trajano (ca. 112), informa que los cristianos «se reunían en un día determinado, antes del amanecer, y cantaban un himno a Cristo como a un dios» (*Ep.* 10.96.7). El testimonio externo de un pagano administrativo confirma lo que las fuentes cristianas también atestiguan: Cristo recibe culto desde el siglo I. La «divinidad de Cristo» no aparece, así, en el siglo IV como novedad doctrinal; ha sido objeto de culto durante más de dos siglos antes de Nicea.

Sobre el canon: hacia 180, Ireneo cita con autoridad los cuatro evangelios; defiende explícitamente que son exactamente cuatro, ni más ni menos, en correspondencia con los cuatro puntos cardinales o las cuatro criaturas vivientes (*Adversus haereses* 3.11.8). El llamado canon de Muratori, datado entre 170 y 200, enumera la mayoría de los textos del Nuevo Testamento que conocemos. Las cartas paulinas auténticas circulan como corpus desde el siglo II; Marción, hacia 144, había producido su propio canon recortado, lo que muestra que la cuestión del canon ya era discutida. Para Constantino, el canon en sus líneas centrales estaba estabilizado, aunque algunos libros (Hebreos, Apocalipsis, las cartas católicas) seguirían discutiéndose hasta el siglo V. El emperador no convoca concilios para fijar el canon; recibe un canon en proceso avanzado de formación.

## 11.2. Constantino: ascenso, conversión, legislación

Constantino —Flavio Valerio Aurelio Constantino— nace ca. 272 d. C., hijo de Constancio Cloro, uno de los tetrarcas de Diocleciano, y de Helena. Es proclamado emperador por sus tropas a la muerte de su padre en 306, en York. Tras una década de luchas internas en una tetrarquía fragmentada, derrota a Majencio en la batalla del Puente Milvio, a las puertas de Roma, en octubre de 312. Las fuentes —Lactancio, Eusebio— relatan que, en la víspera de la batalla, Constantino vio un signo en el cielo que asoció con el Cristo cristiano e hizo pintar en sus estandartes y escudos. La escena, mediada por la apologética posterior, debe leerse con cautela; las dos versiones (Lactancio y Eusebio) divergen en los detalles. Pero el cambio de política religiosa que sigue a la batalla es histórico y bien atestiguado.

En 313, Constantino y Licinio acuerdan en Milán las disposiciones que la historiografía conoce como Edicto de Milán: libertad religiosa para todos los cultos, restitución de los bienes confiscados a las iglesias durante la persecución, fin oficial de la represión. La medida no convierte al cristianismo en religión oficial —eso no ocurrirá hasta Teodosio, en 380—, pero lo equipara jurídicamente a los demás cultos y le otorga reparación material. En los años siguientes, Constantino legisla a favor del cristianismo de manera creciente: exenciones fiscales para el clero (313), reconocimiento de la jurisdicción episcopal en ciertos litigios civiles, donaciones imperiales para construcción de basílicas (la primitiva basílica de San Pedro en el Vaticano, San Juan de Letrán, la basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén).

La cuestión de la sinceridad religiosa de Constantino ha dividido a los historiadores. Para Burckhardt, fue un cínico calculador. Para Baynes, un converso convencido. Las síntesis recientes — Barnes, Drake, Lenski, Cameron— combinan ambos planos sin contradicción. Constantino fue, plausiblemente, un creyente convencido en términos de su propia mentalidad sincretista temprana — Cristo como deidad poderosa, victoriosa, garante de su éxito imperial— y, simultáneamente, un operador político que vio en el cristianismo un recurso de unidad imperial frente al desgaste de los cultos cívicos tradicionales. Las dos cosas no se excluyen. Su biografía conserva ambigüedades: postergó su bautismo hasta el lecho de muerte, en 337, recibido por el obispo arriano Eusebio de Nicomedia; mantuvo títulos imperiales tradicionales como *Pontifex Maximus*; financió la construcción de iglesias y, simultáneamente, mandó ejecutar a su propio hijo Crispo y a su esposa Fausta en circunstancias oscuras.

### 11.3. Arquitectura y visibilidad: lo vulnerable se vuelve visible

Una de las transformaciones más concretas del giro constantiniano es arquitectónica. Antes de Constantino, las comunidades cristianas se reunían principalmente en casas particulares. La célebre casa-iglesia de Dura Europos, excavada en el Éufrates y datada hacia el año 240 d. C., es el ejemplo arqueológico mejor conservado: una casa privada modificada con una sala de reunión amplificada y un baptisterio decorado con frescos. Las llamadas *tituli* romanos —iglesias-casa identificadas por el nombre de un patrón— atestiguan estructuras similares en la capital del Imperio. La invisibilidad era condición material del culto cristiano antes del siglo IV. No por elección, sino por necesidad.

Constantino transforma esa condición con una operación arquitectónica deliberada. Financia, con recursos del erario imperial y mediante exenciones, la construcción de basílicas monumentales en lugares centrales del Imperio. En Roma: la basílica de San Juan de Letrán (después de 313), regalo del propio emperador, primera catedral cristiana de la ciudad; la basílica de San Pedro en el Vaticano (iniciada hacia 320), sobre la tumba tradicional del apóstol; San Pablo Extramuros, sobre la tumba del apóstol de los gentiles. En Jerusalén: la basílica del Santo Sepulcro (construida desde 326), sobre el lugar identificado por la madre de Constantino, Helena, como sitio de la crucifixión y resurrección; la basílica de la Natividad en Belén; la basílica de la Ascensión en el Monte de los Olivos. En Constantinopla, nueva capital fundada por Constantino en 324-330, se proyectan basílicas y se planea la futura Hagia Sophia. En Antioquía, la «Iglesia dorada» (*Domus Aurea*), de planta octogonal.

La elección del modelo basilical no es neutra. La basílica era, en el mundo romano pre-cristiano, edificio civil multifuncional: tribunal, mercado, sala de audiencia imperial. Su tipología arquitectónica —espacio rectangular alargado, nave central separada de naves laterales por columnas, ábside terminal con asiento ceremonial— se adopta para el culto cristiano sin modificación profunda. El obispo se sienta donde antes se sentaba el juez o el magistrado; la asamblea se reúne donde antes se reunían los

litigantes o los comerciantes. El cristianismo no inventa una arquitectura sagrada de la nada; reutiliza un edificio cívico romano y lo redirige a su uso. La operación es similar a la traducción léxica que el ensayo ha trabajado: la categoría civil se conserva y se redirige.

Las consecuencias materiales son considerables. Una basílica de gran tamaño —la basílica de San Pedro original tenía aproximadamente 122 metros de largo— puede acoger a miles de fieles simultáneamente. La liturgia, que en las casas-iglesia era intimidad reducida, se vuelve en las basílicas espectáculo público con coros, procesiones, vestimentas litúrgicas, iluminación organizada, incienso. La estética cambia: los frescos de Dura Europos cedan paso a los mosaicos áureos. La cuestión no es estética en sentido decorativo; es operatoria. La forma del culto cambia cuando cambia el espacio del culto.

Hay un efecto adicional: la inscripción del cristianismo en la topografía urbana imperial. Antes de Constantino, las comunidades cristianas eran invisibles en el mapa monumental de las ciudades. La estatuaría pública, los templos civiles, los foros, los teatros, las basílicas civiles ocupaban el espacio visible. Las iglesias cristianas se camuflaban en casas anónimas. Con Constantino, las basílicas cristianas se vuelven monumentos urbanos en sí mismos. En Roma, la basílica de San Juan de Letrán se levanta junto al palacio imperial cedido a la Iglesia; la basílica de San Pedro corona la colina vaticana. En Jerusalén, el complejo del Santo Sepulcro se vuelve nuevo centro religioso de la ciudad, en parte sustituyendo al espacio del Templo destruido. La arquitectura vuelve visible lo que antes era vulnerable. La frase corta condensa la operación: lo que se reunía en casas, ahora se reúne en basílicas; lo que cabía bajo una columna, ahora corona una colina.

Una observación final sobre los efectos litúrgicos del giro arquitectónico. La eucaristía, que en las casas-iglesia funcionaba como cena comunitaria con elementos rituales —el pan y el vino integrados en una comida real, según se infiere de 1 Corintios 11 y la *Didaché*—, se vuelve, en las basílicas, rito formalizado separado de la comida ordinaria. La «cena del Señor» pierde su carácter de cena y se vuelve liturgia sacramental con tiempos rituales distintos. La transformación no es decadencia; es escalamiento. Una cena para veinte personas no funciona igual que un rito para mil. La operación material —espacio amplio, audiencia masiva, tiempo limitado— modifica la práctica. El contenido cristológico se conserva; la forma material se adapta.

#### 11.4. Nicea y el cierre cristológico parcial

La controversia arriana estalla en Alejandría hacia 318-320 y se extiende rápidamente al Oriente cristiano. Arrio, presbítero alejandrino, sostiene que el Hijo, aunque preexistente y exaltado por encima de toda criatura, es una criatura: «hubo cuando no era», es decir, no es coeterno con el Padre. Su obispo, Alejandro de Alejandría, lo condena. La disputa se difunde, gana adeptos imperiales y amenaza la unidad del cristianismo justo cuando Constantino acaba de unificar el Imperio (324, derrota de

Licinio). Para resolverla, Constantino convoca un concilio universal en Nicea, en Bitinia, en mayo de 325. Acuden, según las fuentes, alrededor de trescientos obispos —la cifra tradicional de 318 es probablemente simbólica.

El concilio formula un credo que rechaza explícitamente las posiciones arrianas. La fórmula clave es *homoousios tō patri*: «consustancial al Padre». El término no es bíblico —no aparece en el Nuevo Testamento— y carga resonancias filosóficas griegas. Su elección fue polémica. Pero servía a un propósito preciso: bloquear la salida arriana, que sostenía que el Hijo era de una sustancia distinta o subordinada. Decir que el Hijo es *homoousios* al Padre es decir que su divinidad no es de segundo orden ni derivada por gradación. La fórmula no inventa la divinidad de Cristo; la atestigua y la fija frente a una corriente que la negaba en su forma plena.

El cierre niceno fue parcial. La controversia arriana no terminó en 325; continuó durante medio siglo, con altibajos, intervenciones imperiales sucesivas (algunos emperadores posteriores fueron arrianos), exilios y retornos de Atanasio, formulaciones intermedias, hasta el Concilio de Constantinopla en 381 que ratificó y amplió la fórmula nicena. La estabilización completa de la cristología trinitaria llevó decenios. Pero Nicea estableció el marco dentro del cual se libró el debate. Y lo hizo, hay que reconocerlo, en un contexto donde la convocatoria imperial otorgaba a la decisión un peso institucional inédito. Sin Constantino, probablemente la controversia habría seguido cursos diversos y locales. Con él, la controversia se vuelve asunto de unidad imperial. Esa es, precisamente, la transformación de escala.

Conviene ampliar tres aspectos. Sobre los protagonistas. Arrio había estudiado teología en Antioquía bajo Luciano de Antioquía, lo que lo conectaba con una tradición teológica oriental influenciada por Orígenes. Era predicador respetado, austero, ascético. Su posición no era extravagancia individual; tenía aliados teológicamente formados, incluyendo a Eusebio de Nicomedia, obispo de la capital imperial oriental hasta 330, y a otros obispos influyentes. Alejandro de Alejandría, el obispo que primero condenó a Arrio, articulaba la posición que se volvería ortodoxa: el Hijo es coeterno con el Padre, no creado, de la misma sustancia divina. Atanasio, todavía joven diácono en Nicea, jugaría su papel decisivo en las décadas posteriores: durante su largo episcopado alejandrino (328-373), sufrió cinco exilios bajo distintos emperadores, escribió las grandes obras anti-arrianas (*Discursos contra los arrianos*, *Sobre la encarnación del Verbo*) y se convirtió en el campeón teológico del nicensismo en el siglo IV.

Sobre el debate técnico: la cuestión que enfrentaba a las partes no era si Cristo era divino —ambas partes lo afirmaban en algún sentido— sino *cómo* lo era. La proposición arriana central era *en pote hote ouk ēn*, «hubo un tiempo cuando no era». Cristo, para Arrio, era la criatura más excelsa, anterior a todas las demás, exaltada por encima de la creación, pero seguía siendo criatura. El Padre, en cambio, era

ingénito, sin principio. La distinción ontológica entre Creador y criatura, fundamental para preservar el monoteísmo judeocristiano, se aplicaba estrictamente: si el Hijo es engendrado, debe estar en algún sentido del lado de la criatura. La posición de Alejandro y Atanasio invertía la lógica: la generación del Hijo no es creación temporal; es relación eterna intrínseca a la divinidad misma. El Hijo es engendrado, pero no creado; eterno como el Padre, distinto en cuanto persona, idéntico en cuanto sustancia.

Sobre el término *homoousios*: la elección del vocablo fue polémica desde el principio. *Homoousios* —«de la misma sustancia»— no era un término bíblico. Aristóteles y los filósofos lo habían usado técnicamente; algunos teólogos cristianos previos (Pablo de Samosata, sancionado en el sínodo de Antioquía en 268) lo habían rechazado o utilizado con sentidos discutidos. Su elección en Nicea fue producto de la búsqueda de una palabra que los arrianos no pudieran aceptar bajo ninguna lectura. *Homoiousios* —«de sustancia similar»— habría sido aceptable para muchos moderados; *homoousios* exigía una identificación más fuerte. La precisión es importante: Nicea no inventa la divinidad de Cristo, pero elige un término técnico filosófico para excluir una lectura específica. La operación es lingüística antes que metafísica. Una palabra se carga como filtro doctrinal.

La razón por la que el término fue útil, a pesar de su carga filosófica polémica, es operatoria: producía una línea divisoria clara. Los arrianos podían firmar fórmulas elásticas como «el Hijo es como el Padre» sin renunciar a su posición. *Homoousios*, en cambio, no admitía esa elasticidad. Quien lo firmaba comprometía una identificación ontológica fuerte que la teología arriana no podía aceptar. El precio fue alto: muchos obispos orientales, que no eran arrianos pero recelaban del término por su asociación con herejías previas, quedaron incómodos. La controversia post-nicena fue, en buena medida, sobre la legitimidad de *homoousios*. Atanasio defendió el término con tenacidad; los moderados orientales —los llamados homoiousianos— buscaron alternativas; los emperadores arrianos del medio siglo IV intentaron sustituirlo. Solo en 381, en el Primer Concilio de Constantinopla, el término quedó ratificado e integrado en el credo niceno-constantinopolitano que la liturgia conserva hasta hoy.

La síntesis pertinente puede formularse así: Nicea no creó la divinidad de Cristo desde cero. Formalizó una disputa ya existente dentro de un campo cristológico anterior. Su importancia fue convertir una controversia teológica en asunto de unidad imperial. La continuidad de la controversia durante medio siglo después de Nicea muestra dos cosas simultáneamente: que el cierre niceno fue parcial y que las controversias cristianas tienen vida propia que no puede ser zanjada por decreto imperial. Constantino convocó el concilio y presidió formalmente sus sesiones; no fue, sin embargo, autor de su fórmula doctrinal. La fórmula fue producida por los obispos en deliberación, sobre la base de tradiciones teológicas anteriores, con el peso de un poder imperial que respaldaba el resultado pero no lo determinaba en su contenido.

## 11.5. Constantino desde el Materialismo Filosófico

La lectura que aquí se propone interpreta a Constantino como operador político-institucional sin reducirlo a una sola dimensión. No fue fundador doctrinal: la cristología, el canon en formación, la liturgia, el episcopado y la teología precedían a su intervención. No fue un simple oportunista: las decisiones que adoptó fueron costosas en términos de equilibrio imperial y la inversión personal — construcción de iglesias, donaciones, intervención en disputas teológicas— excede lo que un pragmatismo desnudo justificaría. No fue un santo de postal: su biografía conserva sombras serias. No fue un villano conspirativo que «inventó la Iglesia»: la tesis es históricamente insostenible.

Lo que Constantino hizo, y solo él podía hacer en su posición, fue alterar las condiciones materiales de existencia del cristianismo. Hasta él, el cristianismo era una red comunitaria vulnerable; después de él, es una institución pública con derechos legales, recursos materiales, arquitectura monumental, jurisdicción reconocida y voz en las decisiones imperiales. Constantino no escribió el prólogo de Juan ni las cartas de Pablo, pero cambió el lugar desde donde esos textos serían leídos: ya no solo en casas, catacumbas o asambleas vulnerables, sino también bajo techos basilicales y en concilios con consecuencias imperiales.

Hay que reconocer también las ganancias y los riesgos. Las ganancias incluyen visibilidad pública, recursos para asistencia social, monumentalidad arquitectónica, acceso al diálogo intelectual del Imperio, posibilidad de articular fórmulas doctrinales con respaldo institucional, expansión geográfica acelerada. Los riesgos incluyen dependencia del poder imperial, presión por uniformidad doctrinal, instrumentalización política de la fe, pérdida de la dimensión profética que la persecución conservaba, contaminación de la liturgia con protocolos cortesanos. La crítica anticonstantiniana —desde el monaquismo egipcio del siglo IV hasta los movimientos reformistas posteriores— suele apuntar a esos riesgos. Pero ninguna lectura honesta puede sostener que el cristianismo previo a Constantino fuera puro y el posterior corrupto. Lo que cambió fue la escala, no el contenido. Y la escala, en términos materialistas, es un asunto serio.

## **11.6. Crítica del mito constantiniano**

Conviene desmontar explícitamente, antes de cerrar la sección, el mito según el cual «Constantino inventó el cristianismo». La tesis aparece en formas diversas: a veces se afirma que Constantino fijó el canon del Nuevo Testamento, a veces que estableció la divinidad de Cristo, a veces que reorganizó la teología cristiana según conveniencias imperiales. Ninguna de estas afirmaciones resiste el examen histórico.

Sobre el canon: cuando Constantino accedió al poder, los cuatro evangelios canónicos —Mateo, Marcos, Lucas, Juan— ya circulaban como autoridad reconocida desde finales del siglo II, atestiguados por Ireneo en los años 180. Las cartas paulinas auténticas formaban un cuerpo coherente desde el siglo II. El llamado canon de Muratori, datado hacia 170-200, ya enumera los textos centrales

aceptados. Constantino no convocó un concilio para fijar el canon; el primer documento canónico-eclesiástico en sentido moderno es la carta festal 39 de Atanasio en 367, posterior a la muerte de Constantino. Las disputas residuales sobre algunos libros (Hebreos, Apocalipsis, las cartas católicas) se prolongaron hasta el siglo V. Constantino no fue actor de esa fijación.

Sobre la divinidad de Cristo: ya hemos visto que Pablo, en Filipenses 2:5-11, atribuye a Cristo el «nombre que es sobre todo nombre» —el tetragrámaton—; Juan, en el prólogo, identifica al Logos con Dios; Ignacio de Antioquía, en cartas escritas hacia 110, llama a Cristo «nuestro Dios»; Plinio el Joven informa al emperador Trajano, ca. 112, que los cristianos «cantan himnos a Cristo como a un Dios». La cristología alta es anterior, en su núcleo, a Nicea por más de dos siglos. Lo que Nicea hizo fue elegir una fórmula precisa para excluir la lectura arriana, no inventar la divinidad de Cristo.

Sobre la teología: las controversias cristológicas de los siglos IV y V no fueron imposiciones imperiales arbitrarias, sino debates teológicos reales con largas raíces. Constantino y sus sucesores intervinieron, ciertamente, con peso institucional, y a veces favorecieron posiciones que la posteridad consideraría heréticas (varios emperadores del siglo IV fueron arrianos). La operación constantiniana no fue manipular la teología desde fuera; fue cambiar el campo donde la teología se libraba. La diferencia es decisiva.

### **11.7. Objeción local I: ¿Constantino corrompió el cristianismo?**

La objeción anticonstantiniana tiene una larga historia. Aparece, en distintas versiones, en el monaquismo egipcio del siglo IV, en los movimientos reformistas medievales, en la Reforma protestante —especialmente en autores radicales como Castellio o los anabautistas—, en el cristianismo liberal de Harnack, en el cristianismo radical contemporáneo y, fuera del cristianismo, en una larga tradición ilustrada que ve en Constantino el villano que convirtió la Iglesia de los mártires en aparato de poder.

La versión más fuerte de la objeción sostiene que el cristianismo previo a Constantino era puro —comunitario, pacífico, perseguido, fraterno— y que el cristianismo post-constantiniano es corrupto —imperialista, violento, jerárquico, dependiente del poder. La transformación habría sido caída: la sangre de los mártires sustituida por la riqueza episcopal, la simplicidad evangélica por la pompa basilical, la libertad profética por la sumisión cortesana. Tertuliano, escribiendo antes de Constantino, había podido decir que «la sangre de los mártires es semilla de cristianos»; Eusebio, después de Constantino, escribirá panegíricos del emperador como elegido por Dios.

La objeción debe presentarse con sus mejores argumentos. Es cierto que la transformación constantiniana introdujo riesgos serios. La dependencia del poder imperial generó conflictos de lealtad: cuando emperadores cristianos persiguieron a otros cristianos (donatistas en África, arrianos contra

niconos, niconos contra arrianos, monofisitas y calcedonios), la Iglesia se vio implicada en operaciones de coerción que su tradición pre-constantiniana habría rechazado. La construcción de basílicas y la circulación de recursos imperiales modificaron las prioridades comunitarias: el clero, que había sido voluntario en la persecución, se volvió carrera con beneficios. La distinción entre cristianos «de verdad» y cristianos «de conveniencia» se volvió difícil de sostener cuando la confesión cristiana no costaba la vida sino que abría acceso a redes de poder.

La respuesta procede en dos tiempos. Primer tiempo: distinguir entre transformación, corrupción e institucionalización. La transformación es el hecho histórico —el cristianismo pasa de minoría perseguida a religión imperial mayoritaria. La corrupción sería el juicio normativo —el cristianismo perdió algo esencial. La institucionalización es la operación material que conecta ambos —el cristianismo se inscribe en aparatos jurídicos, arquitectónicos y políticos. Que haya transformación no implica necesariamente corrupción; la institucionalización es ambigua, no inequívoca. Toda transformación produce ganancias y pérdidas, y la pregunta legítima no es si hubo transformación —obviamente la hubo— sino si las ganancias y las pérdidas pueden ser articuladas honestamente.

Segundo tiempo: cuestionar la idealización del cristianismo pre-constantiniano. La crítica anticonstantiniana opera, con frecuencia, sobre una imagen depurada de las comunidades de los siglos II y III. Esa imagen no resiste el examen documental. Las comunidades pre-constantinianas tenían sus propios conflictos, jerarquías, escándalos y compromisos con el mundo. Cipriano describe disputas sobre la disciplina de los lapsi —cristianos que habían apostatado bajo persecución y querían reincorporarse— que dividieron a las iglesias norteafricanas. Los donatistas de comienzos del siglo IV protestaban contra obispos «traditores» (los que habían entregado las Escrituras a los persegutores), pero sus propias prácticas estaban marcadas por intolerancia interna. La pureza apostólica que la objeción imagina nunca existió como tal. Existió, eso sí, una concentración existencial particular en la disposición al martirio que la persecución intermitente alimentaba.

La modulación correcta es esta: Constantino transformó las condiciones materiales del cristianismo. Eso produjo ganancias —visibilidad pública, recursos para asistencia social, monumentalidad arquitectónica, acceso al diálogo intelectual del Imperio, articulación doctrinal con respaldo institucional, expansión geográfica acelerada— y riesgos —dependencia del poder, presión por uniformidad doctrinal, instrumentalización política, pérdida de la dimensión profética que la persecución conservaba. Ninguna lectura honesta puede reducir el cambio a una sola valencia. La crítica monaqual surge precisamente en el siglo IV como respuesta interna del cristianismo a los riesgos de la institucionalización: Antonio del desierto, Pacomio, los monjes egipcios, expresan ya una conciencia cristiana de que la nueva escala material exige también una forma de testimonio que la conserve en cuestión. La objeción anticonstantiniana no es invento moderno; es voz nacida dentro del propio cristianismo del siglo IV, contemporánea de la transformación que critica.

## 11.8. Objeción local II: ¿Inventó Nicea la divinidad de Cristo?

La objeción es popular en una vulgata cultural extendida desde el siglo XIX —especialmente en novelas y ensayos divulgativos de las últimas décadas— y, en formas más sofisticadas, en cierta historiografía liberal. Sostiene que Nicea, bajo presión imperial, impuso la fórmula de la divinidad de Cristo como innovación doctrinal, en contraste con un cristianismo originario que habría tenido a Jesús por maestro humano, sabio judío, líder profético, pero no por divinidad coeterna con el Padre. La conversión imperial habría producido, así, la deificación de Jesús: del rabino crucificado al segundo miembro de una Trinidad metafísica.

La objeción es, en términos historiográficos, falsa. Las evidencias de cristología alta anteriores a Nicea son numerosas y convergentes. Pablo, en Filipenses 2:5-11, atribuye a Cristo «el nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla»; el contexto veterotestamentario remite a Isaías 45:23, donde es YHWH quien recibe esa adoración. Romanos 10:9 articula la confesión cristológica: «Jesús es el Señor» (*Kyrios Iēsous*), título que la Septuaginta reserva para el tetragrámaton. 1 Corintios 8:6 reformula el Shema judío para incluir a Cristo: «un Dios, el Padre... y un Señor, Jesucristo». La cristología alta paulina, articulada en cartas escritas entre 50 y 60 d. C., es casi tres siglos anterior a Nicea.

Juan, en el prólogo del Cuarto Evangelio (Jn 1:1), declara: «el Verbo era Dios» (*theos en ho logos*). Más adelante, Tomás se dirige al Resucitado: «Señor mío, y Dios mío!» (Jn 20:28). El evangelio joánico, datado hacia 90-100, articula la divinidad de Cristo con explicitud difícil de superar.

Ignacio de Antioquía, escribiendo camino al martirio hacia 110 d. C., llama a Cristo «nuestro Dios» (*ho theos hēmōn*) varias veces en sus cartas —a los Efesios 15:3, 18:2; a los Romanos 3:3, entre otras. Justino Mártir, hacia 150, articula explícitamente que Cristo es Dios y hombre, *deuteros theos*, segundo Dios subordinado al Padre pero genuinamente divino (*Apología I*, 63; *Diálogo con Trifón*, 56). Ireneo de Lyon, hacia 180, articula la regla de fe con cristología alta. Tertuliano, hacia 200, usa el vocablo *trinitas* (probablemente acuñado por él en latín) y articula técnicamente la cuestión de las tres personas y una sustancia. Orígenes, en la primera mitad del siglo III, escribe extensamente sobre la divinidad del Hijo, aunque con matices subordinacionistas que Nicea rechazará. La adoración litúrgica de Cristo está atestiguada desde el siglo I; Plinio el Joven informa a Trajano hacia 112 que los cristianos «cantan himnos a Cristo como a un dios».

Lo que Nicea hizo fue elegir una formulación técnica precisa —*homoousios*— para excluir la lectura arriana que sostenía que el Hijo, aunque preeminente, era criatura. La controversia arriana es un problema interno al cristianismo del siglo IV, no la invención imperial de una divinidad nueva. La objeción confunde la fórmula técnica de Nicea (que sí es del siglo IV) con la confesión de la divinidad de Cristo (que es del siglo I).

Hay una distinción metodológica adicional que importa. Conviene separar el evento histórico de Nicea —un concilio en 325 que produjo una fórmula— de su recepción doctrinal posterior, que tomó decenios en consolidarse. La objeción opera, con frecuencia, sobre la imagen anacrónica de un concilio donde se votó la divinidad de Cristo por mayoría simple bajo dictado imperial. La realidad fue más compleja: deliberación obispal extendida, debate teológico técnico sobre términos preexistentes, recepción regional desigual, controversia posterior prolongada. Constantino respaldó el resultado; no lo fabricó. Y la fórmula que respaldó no inventaba divinidad alguna: cristalizaba, en una palabra técnica, una creencia que el cristianismo había confesado y celebrado en su culto durante los tres siglos previos.

Atelier Velázquez

## 12. El Antiguo Testamento como campo de relectura cristológica

Una operación que recorre todo el cristianismo primitivo es la relectura del Antiguo Testamento desde Cristo. Esa relectura no fue un abandono del Antiguo Testamento —como pretendería el marcionismo en el siglo II, condenado precisamente por proponer la ruptura— sino una reorganización hermenéutica del corpus heredado. El cristianismo primitivo lee el Antiguo Testamento como prefiguración, anuncio o tipo de Cristo, y formula esa lectura con instrumentos exegéticos en parte heredados del judaísmo del Segundo Templo —especialmente del *peshet* de Qumrán y de la lectura sapiencial helenizada— pero orientados a un punto cristológico inédito. La tesis que organiza este capítulo es esta: el cristianismo no usa el Antiguo Testamento como cantera de citas sueltas; lo reorganiza como gramática de cumplimiento. Cada gran momento del arco analizado en este ensayo se sostiene en una operación específica de relectura.

### 12.1. Génesis 1 → Juan 1: el Logos y la palabra creadora

La primera relectura es cosmogónica. El relato de la creación por la palabra divina en Génesis 1 —«y dijo Dios: sea la luz; y fue la luz» (Gn 1:3)— se convierte, en el prólogo del Cuarto Evangelio, en marco para la cristología del Logos. Las primeras palabras del prólogo (*ἐν ἀρχῇ*) repiten las primeras palabras de la versión septuagintal del Génesis. El paralelismo es deliberado. La operación joánica consiste en identificar al Logos con la palabra creadora del Génesis y, al mismo tiempo, en encarnarlo en una persona histórica concreta. Lo que Génesis presentaba como acción discursiva divina —«dijo Dios»— se vuelve persona divina —«el Verbo». La continuidad con la tradición judía se sostiene; el desplazamiento cristológico la transforma. Juan no reemplaza el Génesis; lo lee desde un punto que el Génesis no había tematizado.

### 12.2. Babel → Pentecostés: dispersión y traducción

La segunda relectura es lingüística. El relato de Babel (Gn 11:1-9), como ya se ha mostrado, presenta la dispersión de las lenguas como interrupción divina de un proyecto humano de unificación arrogante. Pentecostés, en Hechos 2, invierte la lógica sin restaurar el monolingüismo original: una proclamación única se vuelve audible en muchas lenguas. La operación cristiana no anula Babel; la atraviesa. La diversidad lingüística, en Babel signo de fragmentación, se convierte en Pentecostés condición de inteligibilidad universal. La continuidad con el relato veterotestamentario se sostiene — los pueblos siguen siendo plurales, hablan lenguas distintas, conservan sus identidades particulares— pero la dispersión deja de ser obstáculo y se vuelve campo de traducción. La universalidad cristiana, desde su origen pentecostal, no se piensa como retorno a una lengua adánica unitaria, sino como capacidad de traducción que respeta la pluralidad de los pueblos.

### 12.3. Abraham → Pablo: la promesa antes de la circuncisión

La tercera relectura es la abrahámica. Pablo, en Gálatas 3 y Romanos 4, opera sobre Génesis 15:6 —«y creyó a Jehová, y le fue contado por justicia»— para argumentar que la justificación de Abraham es anterior a su circuncisión (Gn 17), y por lo tanto anterior a la marca étnica del pacto. La operación es exegética y polémica simultáneamente. Pablo no se inventa el dato; lo extrae con precisión cronológica del propio texto del Génesis. La cronología bíblica le ofrece un argumento: Abraham fue justificado por la fe cuando era todavía incircunciso; su justificación funciona, por lo tanto, como modelo para cualquier creyente incircunciso. La consecuencia es directa: los gentiles que creen en Cristo entran en la herencia abrahámica sin tener que pasar por la circuncisión, porque la justificación abrahámica misma no la exigía como condición previa. La operación paulina no abandona a Abraham; lo reorganiza como padre de creyentes transétnicos. Génesis 12:3 —«benedicirá Dios a todas las naciones en ti»— ya prefiguraba esa universalidad, según la lectura de Pablo (Gá 3:8). La promesa abrahámica resulta más antigua y más amplia que la Torá mosaica.

### 12.4. Pascua / Éxodo 12 → Juan 19: el Cordero consumado

La cuarta relectura es sacrificial. Éxodo 12 instituye el rito de la Pascua: el cordero sacrificado, su sangre marcando las jambas de las puertas, los israelitas comiendo de prisa con los lomos ceñidos, listos para salir de Egipto. El cordero «sin defecto» (Éx 12:5) muere para que el primogénito viva. La relectura cristiana de este texto opera en varios niveles. Pablo declara en 1 Corintios 5:7: «porque nuestra pascua, que es Cristo, fue sacrificada por nosotros». La identificación es directa. El Cuarto Evangelio articula la conexión con especial densidad: el Bautista presenta a Jesús como «el Cordero de Dios» (Jn 1:29) desde el inicio del evangelio; la cronología de la Pasión hace coincidir la muerte de Jesús con la hora del sacrificio de los corderos pascuales en el Templo (Jn 19:14); el detalle de que «no quebraron sus huesos» (Jn 19:36) cita explícitamente la prescripción ritual del cordero pascual («ningún hueso suyo quebraréis», Éx 12:46). La consumación cristológica en *teteléstai* se inscribe, así, dentro de la economía sacrificial de la Pascua, no contra ella. Lo que la fiesta judía celebraba año tras año en figura, el Cordero crucificado consuma una vez para siempre.

### 12.5. Joel 2 → Hechos 2: efusión universal del Espíritu

La quinta relectura es pneumatológica. Joel 2:28-32 anuncia, en horizonte escatológico, una efusión del Espíritu «sobre toda carne»: hijos e hijas profetizarán, jóvenes verán visiones, ancianos soñarán sueños, siervos y siervas serán partícipes. La promesa rompe los límites del régimen profético previo, en el que el Espíritu se posaba ocasionalmente sobre figuras escogidas. Pedro, en Hechos 2:17-21, cita el pasaje completo y lo aplica a la escena de Pentecostés. La operación hermenéutica es directa: lo que estaba prometido en Joel se está cumpliendo aquí y ahora. La universalidad de la efusión —

«toda carne»— prefigura ya la universalidad cristiana posterior: Espíritu sin distinción de género, edad, condición social ni, finalmente, etnicidad. La predicación paulina a los gentiles, en la perspectiva lucana, no es ruptura con la promesa de Israel; es despliegue temporal de un anuncio profético ya presente en la tradición.

## 12.6. Isaías 53 y Salmo 22 → Pasión: el justo sufriente

La sexta relectura es martirial. Isaías 52:13-53:12, el cuarto canto del Siervo de YHWH, presenta una figura enigmática: un siervo «herido» y «molido» por las rebeliones del pueblo, «llevado como cordero al matadero», cuyo sufrimiento es vicario —«por su llaga fuimos nosotros curados» (Is 53:5). La identificación del Siervo es objeto de debate dentro del propio judaísmo: para algunos, el pueblo de Israel en su conjunto; para otros, un justo individual escatológico. La relectura cristiana aplica el texto a Cristo. Filipo, en Hechos 8:32-35, lo explica al eunuco etíope partiendo de Isaías 53:7-8. Las cartas paulinas resuenan con el lenguaje del Siervo: 1 Pedro 2:22-25 cita Isaías 53 con detalle. La estructura del Siervo —inocente, sufriente, vicario, exaltado al final— ofrece la matriz interpretativa que permite leer la crucifixión no como derrota sino como cumplimiento sacrificial.

El Salmo 22 opera de manera complementaria. Comienza con el grito de abandono («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?», Sal 22:1) que Marcos y Mateo ponen en boca de Jesús crucificado. Continúa con descripciones físicas —«horadaron mis manos y mis pies... repartieron entre sí mis vestidos, y sobre mi ropa echaron suertes» (Sal 22:16-18)— que los relatos de la Pasión retoman casi literalmente (cf. Jn 19:24). Y termina con una nota de exaltación universal —«se acordarán, y se volverán a Jehová todos los confines de la tierra, y todas las familias de las naciones adorarán delante de ti» (Sal 22:27)— que prefigura la universalidad cristológica. La estructura completa del salmo —descenso al sufrimiento extremo, ascensión a la exaltación universal— funciona como mapa interpretativo de la Pasión cristiana. La relectura no inventa el patrón; lo aplica.

## 12.7. Daniel 7 → Hijo del Hombre

La séptima relectura es escatológica. Daniel 7:13-14 presenta la visión de uno «como un hijo de hombre» que viene con las nubes del cielo, se acerca al Anciano de días y recibe «dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran». La identificación del Hijo del Hombre es debatida en el judaísmo del Segundo Templo: para unos, una figura colectiva (los santos de Israel); para otros, una figura individual escatológica. Los apocalipsis judíos como el *Libro de las Parábolas* (1 Henoc 37-71) elaboran la categoría. Jesús, en los sinópticos, se aplica a sí mismo el título «Hijo del Hombre» con notable frecuencia, especialmente en contextos de sufrimiento (Mc 8:31; 9:31; 10:33) y de exaltación escatológica (Mc 13:26; 14:62). El Cuarto Evangelio retoma el motivo con ajustes: el Hijo del Hombre joánico es el que «desciende del cielo» (Jn 3:13) y será «devantado» (Jn

3:14), en doble sentido: levantado en la cruz y levantado en gloria. La articulación entre Daniel 7 y la cristología cristiana no es invención libre; es exégesis cuidada de una categoría veterotestamentaria abierta.

## 12.8. Jeremías 31 → la Nueva Alianza

La octava relectura es pactual. Jeremías 31:31-34 anuncia, en la víspera del exilio babilónico, una «nueva alianza» (*berit hadasha*, traducida por la Septuaginta como *diathēkē kainē*) que YHWH hará con la casa de Israel y la casa de Judá: «no como el pacto que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto... pondré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón» (Jr 31:31-33). La promesa profética articula una interioridad nueva del pacto: la Ley no será código externo, sino disposición interna. El cristianismo se apropia del texto. Pablo, en 2 Corintios 3, contrasta el ministerio de la letra escrita en tablas de piedra con el ministerio del Espíritu escrito en corazones de carne. Las palabras de la institución eucarística —«esta copa es el nuevo pacto en mi sangre» (1 Co 11:25; cf. Lc 22:20)— hacen explícita la conexión: la cena del Señor es la institución del nuevo pacto anunciado por Jeremías. La carta a los Hebreos (capítulos 8-10) elabora extensamente la lectura, citando Jeremías 31 dos veces in extenso. La operación hermenéutica no es ruptura con Israel; es despliegue de una promesa ya inscrita en el corpus profético judío.

## 12.9. Síntesis y restos

Las ocho relecturas anteriores no agotan el campo, pero permiten enunciar la tesis general. El cristianismo primitivo no abandonó el Antiguo Testamento. Lo reorganizó desde Cristo como gramática de cumplimiento. Cada gran momento del arco analizado en este ensayo se sostiene en una operación específica de relectura: Pentecostés releyó Joel; Pablo releyó Abraham; Juan releyó Génesis 1 y la economía pascual; los relatos de la Pasión releyeron Isaías 53 y el Salmo 22; la cristología sinóptica y joánica releyó Daniel 7; la teología eucarística releyó Jeremías 31. Nicea heredó esas operaciones y las llevó a una fórmula doctrinal.

La operación es delicada y deja restos. Una lectura judía estricta del Antiguo Testamento no es la lectura cristológica cristiana. La acusación de «cristianizar» el Antiguo Testamento es legítima desde dentro del judaísmo, y debe reconocerse como tal. Daniel Boyarin y otros estudiosos judíos contemporáneos han mostrado cómo la separación entre judaísmo rabínico y cristianismo, en los siglos II-IV, implicó precisamente el cierre de ambos campos hermenéuticos en lecturas mutuamente incompatibles. La hermenéutica cristiana no es la única posible; representa una elección histórica concreta, hecha en condiciones concretas, con consecuencias concretas. La continuidad bíblica del cristianismo se sostiene, pero al precio de una recodificación interpretativa que debe ser nombrada

con honestidad. El cristianismo no es heredero único del Antiguo Testamento; es heredero específico, en competencia hermenéutica con el judaísmo rabínico que se constituye paralelamente.

Atelier Velázquez

## **13. Objeciones y contraargumentos**

Ningún ensayo histórico-filosófico serio puede desplegarse sin enfrentar las objeciones más fuertes que se le pueden formular. Esta sección presenta nueve objeciones, las trata con la mejor versión disponible —no con caricaturas— y articula respuestas que, en algunos casos, conceden parte del terreno y, en otros, lo sostienen sin retroceso.

### **13.1. Sesgo del gran hombre**

La primera objeción es estructural. El ensayo, al concentrarse en Pablo, Juan y Constantino, parecería atribuir a tres figuras individuales la expansión de un movimiento que fue, en realidad, profundamente colectivo, anónimo y multipolar. El cristianismo primitivo tuvo otros actores cruciales —Pedro, Santiago, Apolos, Bernabé, Priscila, Aquila, las comunidades anónimas de Antioquía, Alejandría, Roma, los primeros mártires, los obispos del siglo II, las mujeres de las que apenas conservamos nombres—, y reducir su despliegue a tres operadores reproduciría un sesgo del «gran hombre» rechazado por la historiografía contemporánea.

La objeción es seria y debe concederse en parte. Sí, el cristianismo primitivo fue un movimiento de muchos protagonistas, locales y anónimos, sin los cuales no se habría difundido. Pero la cesión no destruye la tesis. Pablo, Juan y Constantino son operadores de estabilización en niveles distintos: Pablo a nivel textual-comunitario, produciendo una red epistolar que conecta y disciplina comunidades; Juan a nivel ontológico-cristológico, produciendo un texto que condensa la inteligibilidad del acontecimiento; Constantino a nivel imperial-institucional, produciendo un campo jurídico-político donde el cristianismo deja de ser vulnerable. La cuestión no es genio individual contra multitud; es operación textual e institucional con efectos de estabilización irreversibles.

### **13.2. Pablo deformó el mensaje de Jesús**

La segunda objeción tiene una larga historia, desde Reimarus en el siglo XVIII hasta autores contemporáneos. Sostiene que el cristianismo paulino constituye una transformación profunda —incluso una traición— del mensaje original de Jesús de Galilea, predicador del Reino, profeta apocalíptico judío. Pablo habría sustituido el Reino por la Iglesia, la ética del sermón del monte por la doctrina de la justificación, la inminencia escatológica por una soteriología metafísica.

La objeción debe presentarse con rigor. Hay diferencias reales entre los dichos sinópticos atribuidos a Jesús y las cartas paulinas. Pablo apenas cita palabras de Jesús —solo en pocas ocasiones, como 1 Co 7:10 y 1 Co 11:23-25—; su predicación se centra en la cruz y en la resurrección, no en el ministerio público. Pero la objeción de la deformación se debilita por dos razones. Primera, Pablo no inventa desde cero un mensaje cristológico distinto: las fórmulas pre-paulinas que cita (1 Co 15:3-5,

Filipenses 2:5-11) muestran que la cristología alta —Cristo muerto por nuestros pecados, resucitado, exaltado— precedía a Pablo y circulaba en comunidades anteriores a su misión. Pablo recibió y desarrolló; no creó. Segunda, la diferencia entre kerigma sinóptico y kerigma paulino es de género y de momento, no necesariamente de contenido. Jesús predica antes de la cruz; Pablo predica desde la cruz. La centralidad cristológica se sostiene en ambos.

### **13.3. El Logos joánico es helenización tardía**

La tercera objeción es exegética. El Logos joánico —principio cósmico identificado con Cristo— sería, según esta lectura, una infiltración del platonismo medio o del estoicismo en el cristianismo originario, una helenización tardía que distorsiona la matriz judía del mensaje.

La objeción tenía cierta plausibilidad en la crítica liberal del siglo XIX —Harnack, en el extremo, sostenía algo similar— pero ha sido erosionada por la investigación reciente. Juan trabaja en una intersección compleja: Génesis 1, donde Dios crea por la palabra; la tradición sapiencial judía (Proverbios 8, Eclesiástico 24, Sabiduría 7-9), donde la Sabiduría aparece personificada como mediadora; la palabra creadora isaiana (Is 55:11); y, sí, también Filón de Alejandría, judío profundamente formado en filosofía griega, contemporáneo aproximado del cristianismo. La novedad joánica no es la categoría Logos en abstracto —que circulaba ya en ambientes judíos helenizados— sino la torsión cristológica: el Logos no es solo principio inteligible; se ha hecho carne en una historia particular. Esa torsión es específicamente cristiana, no helenística.

### **13.4. Pentecostés es relato teológico, no dato histórico bruto**

La cuarta objeción cuestiona la base lucana del argumento sobre Pentecostés. Hechos sería un texto teológico tardío, con elaboración narrativa propia, no una crónica fidedigna del primer mes después de la Pasión. Atribuir peso histórico a su descripción de Pentecostés sería ingenuo.

La objeción debe matizarse. Hechos es, ciertamente, un texto teológico con elaboración narrativa propia. Pero su elaboración no implica invención total. Las cartas paulinas auténticas, escritas independientemente de Hechos y antes de él, presuponen experiencias colectivas del Espíritu en las comunidades fundadas por Pablo (Gá 3:2-5, 1 Co 12, 1 Tes 1:5). La autocomprensión cristiana como cuerpo animado por el Espíritu es anterior a Hechos. Que Lucas dramatice esa autocomprensión en una escena fundacional concentrada no equivale a inventarla. Pentecostés en sentido estricto es una fiesta judía atestiguada; la presencia masiva de judíos de la diáspora en Jerusalén durante esa fiesta es históricamente plausible; la experiencia colectiva de efusión del Espíritu es atestiguada en cartas independientes. La crítica histórica puede modular los detalles sin destruir el dato central: la comunidad cristiana se entiende, desde muy temprano, como cuerpo público animado por el Espíritu.

### 13.5. El análisis materialista reduce la fe

La quinta objeción procede de la teología confesional. Una lectura materialista del cristianismo — afirmar que la expansión cristiana fue una operación material concreta, sin invocar la providencia divina— reduciría la fe a su sombra histórica, traicionando el corazón mismo del fenómeno religioso.

La respuesta separa dos planos. El análisis materialista filosófico no decide la verdad sobrenatural de la fe. No afirma que el cristianismo sea «solo» una construcción humana ni que Dios no exista. Lo que afirma es algo más modesto y más exigente: que las condiciones históricas, lingüísticas, comunitarias e institucionales de la formación y expansión cristiana son analizables desde dentro de la historia, sin necesidad de invocar causas trascendentes en el régimen probatorio. Si esas causas existen, operan a través de las mediaciones materiales, no en lugar de ellas. La teología confesional, por su parte, conserva el derecho a una lectura más densa; el materialismo filosófico no se lo niega. Lo que niega es que el discurso confesional pueda funcionar como argumento académico en un campo de prueba secular.

### 13.6. Pablo y Juan son incompatibles

La sexta objeción es interna al cristianismo primitivo. Pablo y Juan utilizan vocabularios distintos, atienden a problemas distintos, pertenecen quizá a círculos comunitarios distintos. Tratarlos como complementarios sería forzar una unidad inexistente; en realidad, sus visiones del cristianismo serían inconciliables.

La diferencia entre ambos es real, pero la incompatibilidad es exagerada. Pablo trabaja con el contraste judío/gentil, Ley/gracia, fe/obras, mientras que Juan trabaja con luz/tinieblas, vida/muerte, mundo/discípulos. Pablo apenas usa «Logos»; Juan apenas usa «justificación». Pero ambos convergen en puntos decisivos: Cristo preeminente, cruz como gloria y no solo como derrota, Espíritu como don a la comunidad, vida nueva, comunidad como cuerpo, universalidad como horizonte. La complementariedad opera, precisamente, donde sus diferencias no chocan: Pablo despliega la red transétnica, Juan condensa el principio cristológico, y entre ambos el cristianismo del siglo II tiene materiales suficientes para sostener tanto la expansión como la coherencia doctrinal.

### 13.7. Teteléstai está sobreinterpretado

La séptima objeción afecta directamente al concepto ancla del ensayo. El énfasis sobre *teteléstai* — cierre semántico, sacrificial, narrativo, operatorio, pivote de la Pasión joánica— sería excesivo. La palabra es importante, sí, pero hacerla cargar con tanto peso filosófico equivale a sobreinterpretarla.

El riesgo se reconoce. *Teteléstai* no debe leerse aislada, como palabra mágica, sino dentro de la arquitectura completa del Cuarto Evangelio: prólogo, signos, anuncios de la «hora», discursos de

despedida, oración sacerdotal de Juan 17, relatos de Pasión y resurrección. Su densidad procede precisamente de su posición en esa arquitectura, no de la palabra suelta. El ensayo ha intentado sostener su lectura con los recursos filológicos, narrativos, sacrificiales y comparativos disponibles. Si el lector considera que el peso es excesivo, conviene reducir la pretensión: *teteléstai* sería entonces uno de los varios puntos de cierre joánicos —junto con el «todo se ha cumplido» de Juan 19:28, el lavatorio de pies, la oración sacerdotal—, no el único. La tesis sobrevive a esa modulación.

### 13.8. Constantino corrompió el cristianismo

La octava objeción es uno de los grandes lugares comunes de la crítica anticristiana y de cierto cristianismo reformista. Constantino habría corrompido la pureza original del cristianismo al introducirlo en el aparato imperial: la sangre de los mártires habría sido sustituida por la riqueza episcopal, la simplicidad evangélica por la pompa basilical, la libertad profética por la sumisión cortesana.

La crítica tiene una porción de verdad y otra de exageración. La porción de verdad: la transformación constantiniana introdujo riesgos reales —dependencia del poder imperial, presión por uniformidad doctrinal, tentación de instrumentalización política—, riesgos que la propia tradición cristiana posterior reconocería en figuras como el monaquismo egipcio o, mucho después, los movimientos reformistas. La porción de exageración: hablar de «pureza original» supone una idealización del cristianismo pre-constantiniano que no resiste el examen. Las comunidades del siglo III tenían sus propias disputas, lujos relativos, tensiones de poder, conflictos sobre lapsi y disciplina. La distinción adecuada no es pureza/corrupción, sino transformación de escala y nuevas tensiones derivadas. Constantino modificó las condiciones materiales del cristianismo; eso produjo ganancias y riesgos, no caída.

### 13.9. Nicea impuso políticamente una doctrina inventada

La novena objeción concentra la crítica vulgar al concilio de 325. Nicea habría sido el momento en que el poder imperial impuso, mediante presión política, una doctrina sobre la divinidad de Cristo que no formaba parte del cristianismo originario. Antes de Nicea, Cristo habría sido un maestro humano; después de Nicea, una segunda persona divina.

La objeción es, en términos historiográficos, falsa. La cristología alta —el reconocimiento de Cristo como objeto de culto, atribución de funciones divinas, identificación con el Logos preexistente— está atestiguada en Pablo (Filipenses 2:5-11), Juan (prólogo y discursos), Hebreos, Ignacio de Antioquía (cartas hacia 110), Justino Mártir (mediados del siglo II), Plinio el Joven (informe a Trajano hacia 112). La adoración de Cristo como divino es siglos anterior a Nicea. Lo que Nicea hizo fue elegir una formulación precisa —*homoousios*— para excluir la lectura arriana, que sostenía que

el Hijo era una criatura. La controversia arriana es un problema interno al cristianismo del siglo IV, no la invención imperial de una divinidad nueva. Conviene distinguir, finalmente, entre el evento histórico de Nicea (un concilio que cierra parcialmente una controversia) y su recepción doctrinal posterior (que consolidó y amplió la fórmula). La recepción tomó decenios; la objeción confunde el evento con su recepción.

Atelier Velázquez

## **14. Alcances, límites y grado de cierre del análisis**

Una investigación honesta sobre el cristianismo primitivo no puede ahorrarse el examen explícito de su propia solidez. Esta sección cumple esa función con un propósito sencillo: nombrar qué queda suficientemente demostrado, qué queda como hipótesis fuerte, qué queda abierto y qué dependería de investigaciones futuras. No es informe técnico ni auditoría burocrática; es reflexión académica sobre los alcances y los límites del análisis. La exposición se articula en cuatro tiempos —defectos del corpus, convergencias académicas, conexión interna de la evidencia, contradicciones residuales—, seguidos de un dictamen razonado y de un plan explícito para los puntos donde el cierre no se alcanza plenamente.

### **14.1. Defectos conocidos del corpus utilizado**

El corpus utilizado contiene defectos conocidos y discutidos en la literatura técnica, ninguno de los cuales destruye la base probatoria pero todos los cuales obligan a modular conclusiones. Sobre los textos paulinos, el debate de autoría diferencia con razonable consenso entre cartas auténticas (siete, la base probatoria de este ensayo), deuteropaulinas (Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses, con autoría discutida) y pastorales (1-2 Timoteo, Tito, generalmente consideradas pseudoepígrafas tardías). Las afirmaciones fuertes se apoyan en las auténticas; las menciones puntuales a deuteropaulinas no sostienen ninguna tesis nuclear.

Sobre el Cuarto Evangelio, los problemas son más densos: autoría discutida, datación con horquilla de aproximadamente una década (ca. 90-100), relación con los sinópticos no cerrada, comunidad joánica reconstruida hipotéticamente, debates sobre la unidad textual frente a estratos hipotéticos. La crítica textual identifica variantes —especialmente en pasajes como la mujer adúltera (Jn 7:53-8:11), considerada interpolación tardía— que afectan menos al núcleo del argumento. P52, fragmento de Juan datado en torno a 125 d. C., constituye el papiro más antiguo del Nuevo Testamento y refuerza la datación temprana del Cuarto Evangelio frente a hipótesis hipertardías. P46, papiro paulino de finales del siglo II, atestigua la circulación temprana del corpus paulino.

Sobre Hechos, las dificultades son conocidas: elaboración teológica luminosa, diferencias en la cronología paulina respecto a Gálatas, reconstrucción del Concilio de Jerusalén discutida, discursos compuestos según convenciones helenísticas. El uso del texto exige cautela. Sobre Constantino, los problemas son distintos pero severos: las fuentes principales (Eusebio, Lactancio) son apologéticas y panegíricas; la legislación imperial sobreviviente es fragmentaria; la numismática y la epigrafía aportan correcciones útiles a la imagen literaria. La distinción entre Constantino histórico y Constantino eusebiano es metodológicamente crucial. En conjunto, el índice de defectología del corpus es moderado: defectos reales y bien documentados, pero contenibles dentro de un análisis cuidadoso.

### **14.2. Convergencias académicas disponibles**

La centralidad de las prácticas académicas convergentes —crítica textual, análisis filológico, datación histórica, comparación intertextual, estudios sobre el Segundo Templo, análisis retórico, historia social, estudios sobre concilios y controversias doctrinales— sostiene un consenso medio sobre buena parte de la base de este ensayo. Hay consenso amplio sobre la autenticidad de las siete cartas paulinas auténticas; consenso medio sobre la datación general del Cuarto Evangelio (hacia 90-100); consenso técnico sobre la fecha de Nicea, su agenda y su fórmula; consenso amplio sobre la presencia del cristianismo en muchas ciudades a comienzos del siglo IV. Hay disenso sustantivo sobre la autoría joánica, sobre el grado de historicidad de Hechos, sobre las motivaciones de Constantino y sobre la interpretación precisa de varios pasajes paulinos clave (Romanos 5, Romanos 9-11). El campo no es homogéneo, pero la convergencia es suficiente para sostener tesis robustas, no totalitarias.

### 14.3. Conexión interna de la evidencia

La evidencia que el ensayo moviliza forma una red conectada, no un archipiélago disperso. Hechos 2 conecta con la cita de Joel 2; Pablo conecta con Gálatas 3 y Romanos 9-11; Juan conecta con Génesis 1, con la tradición sapiencial, con la Pasión sinóptica vía contraste; *teteléstai* conecta con Salmos 22 y 69, con Éxodo 12, con la cronología pascual joánica; Constantino conecta con Eusebio, Lactancio, legislación imperial, Nicea, Atanasio. Cada eje argumental encuentra refuerzo en otros ejes y, recíprocamente, ofrece refuerzo a ellos. Esta conexión topológica es uno de los signos más claros de que el campo de estudio del primer cristianismo es maduro: las pruebas se refuerzan mutuamente más que aislarse.

### 14.4. Contradicciones residuales

Las contradicciones reales del campo no destruyen la tesis del ensayo, pero la modulan. Existen modelos rivales sobre Pablo —New Perspective frente a lectura luterana clásica, Pablo continuador del judaísmo frente a Pablo innovador radical—, sobre la autoría joánica —Juan apóstol frente a comunidad joánica frente a Juan el Presbítero—, sobre la naturaleza del Logos —raíz griega frente a raíz judía—, sobre *teteléstai* —cierre sacrificial frente a fórmula literaria—, sobre Constantino —converso sincero frente a pragmático imperial—, sobre Nicea —cierre doctrinal frente a imposición política. La densidad de contradicción es media-alta. Pero la modulación pertinente no es retirar la tesis, sino afinarla: la operación de traducción, transducción, estabilización y consolidación que el ensayo propone no depende de zanjar cada disputa interna; depende de reconocer que las fases sucesivas existieron y produjeron efectos de cierre operativo identificables.

### 14.5. Dictamen sobre el grado de cierre

Sobre los cuatro exámenes anteriores, el dictamen razonado puede formularse así. La tesis nuclear del ensayo —que el cristianismo se volvió universal por una serie identificable de operaciones

materiales: traducción, transducción, estabilización y consolidación, ejecutadas por operadores reconocibles sobre materiales heredados del judaísmo del Segundo Templo— se sostiene con solidez razonable. No se trata de un cierre completo, porque el campo conserva disputas reales que ningún ensayo individual puede zanjar. Pero tampoco se trata de hipótesis flotante: las afirmaciones centrales descansan sobre evidencias convergentes documentadas en la literatura técnica.

Conviene distinguir, dentro del propio ensayo, tres niveles de afirmación con grados distintos de cierre. Las afirmaciones más sólidas —cierre fuerte— son la centralidad operatoria del griego *koiné* como mediación, la función paulina en la expansión gentil mediante cartas, la torsión cristológica del Logos joánico, la consumación narrativa de *teteléstai* dentro de la arquitectura del Cuarto Evangelio, la transformación de escala bajo Constantino y la falsedad del mito según el cual Constantino inventó la divinidad de Cristo o el canon. Sobre cada una de estas afirmaciones, la convergencia de la literatura técnica y de la evidencia textual es suficiente para sostener tesis fuertes. Las afirmaciones intermedias —cierre parcial alto— incluyen la lectura de Pentecostés como operación de inteligibilidad pública (suficientemente apoyada por las fuentes paulinas independientes, pero dependiente en su forma narrativa concreta de la elaboración lucana), la complementariedad estricta entre Pablo y Juan (defendible pero modulable), y la valoración fina del giro constantiniano entre conversión sincera y pragmatismo político (donde la historiografía sigue dividida). Las afirmaciones más frágiles —hipótesis fuertes que aceptan revisión— incluyen la lectura de algunos pasajes específicos (el uso documental de *teteléstai*, la cronología exacta del concilio de Jerusalén, las motivaciones precisas de Constantino en 312-313).

El veredicto cualitativo es de cierre parcial alto, no cierre completo. La tesis nuclear sobrevive al examen: el cristianismo se volvió universal por una serie identificable de operaciones materiales ejecutadas por operadores reconocibles sobre materiales heredados, en condiciones históricas que el análisis ha intentado iluminar. Pero la honestidad académica exige reconocer que muchas afirmaciones requieren modulación y que el campo, en su conjunto, no admite cierres totales. Quien lea este ensayo como ofrenda de respuestas definitivas, lo malinterpretará; quien lo lea como articulación argumentada de una tesis sostenible, lo entenderá correctamente.

#### **14.6. Líneas de investigación pendientes**

Para los puntos donde el cierre permanece parcial, las líneas de profundización futura son claras. Una primera línea consiste en ampliar la comparación manuscrita: revisar P52, P46, los códices Sinaítico y Vaticano, y cotejar variantes textuales del NA28 en pasajes especialmente discutidos (el final de Marcos, Juan 7:53-8:11, doxología de Romanos). Una segunda línea consiste en fortalecer el aparato sobre la Septuaginta y la traducción operatoria: identificar caso por caso los desplazamientos semánticos entre términos hebreos y griegos en los pasajes citados por Pablo y Juan. Una tercera línea

consiste en distinguir más finamente entre Pablo histórico y recepción paulina: contrastar las cartas auténticas con la imagen de Pablo en Hechos y con la recepción patrística posterior. Una cuarta línea consiste en contrastar Juan con Filón, con la literatura sapiencial y con literatura apocalíptica para precisar la matriz hermenéutica del Logos. Una quinta línea consiste en revisar usos documentales de *teteléstai* en papiros con base de datos especializadas. Una sexta línea consiste en comparar fuentes constantinianas: Eusebio, Lactancio, legislación imperial conservada, numismática y epigrafía. Una séptima línea consiste en separar Nicea como evento histórico de su recepción doctrinal posterior, evitando la proyección anacrónica.

Atelier Velázquez

## 15. Conclusión

Al cabo del recorrido es posible recoger lo esencial sin repetir. El cristianismo primitivo no fue ni un milagro sociológico ni una difusión espontánea de creencias; fue una operación material concreta articulada en cuatro fases reconocibles: traducción, transducción, estabilización y consolidación. Pentecostés inauguró la Iglesia como cuerpo público de testimonio, audible en lenguas, articulado en una proclamación común y orientado por la enseñanza apostólica, la fracción del pan y la oración. Pablo desplegó esa comunidad inicial en una red mediterránea de comunidades transétnicas, vinculadas por cartas que funcionaron como protocolos de escalamiento. Juan condensó la inteligibilidad cristológica en la figura del Logos hecho carne, impidiendo que el cristianismo se disolviera en una gnosis abstracta y fijando la salvación en cuerpos, signos, sangre y consumación. Constantino transformó las condiciones materiales de existencia del cristianismo, sin inventarlo, llevándolo de red comunitaria vulnerable a institución pública con peso imperial. Y *teteléstai*, palabra única pronunciada en una hora única, funcionó —y aún funciona— como punto de cierre donde diez series operatorias distintas convergen para hacer transmisible la consumación cristológica.

Leer estos cuatro momentos desde el Materialismo Filosófico permite ganancias que las lecturas reduccionistas no ofrecen. No reduce el cristianismo a política romana, ni a experiencia espiritual, ni a filosofía griega, ni a evolución social espontánea, ni a invención paulina, ni a manipulación constantiniana. Lo entiende como articulación de materialidades corpóreas, prácticas comunitarias y conceptos doctrinales, donde cada nivel opera sobre los otros sin disolverse en ellos. La frase de síntesis que recorre el ensayo se confirma: el cristianismo se volvió universal porque no abandonó la carne. Su universalidad no nació de evadir la historia, sino de fijar en una historia particular —un cuerpo crucificado, lenguas de Pentecostés, cartas concretas, comunidades conflictivas, fórmulas conciliares, basílicas visibles— la pretensión más alta que cabe pensar: que el principio mismo de inteligibilidad del mundo había entrado en la historia.

Quedan abiertas líneas de investigación que el ensayo no ha podido agotar. La relación entre la consolidación nicena del siglo IV y la evolución posterior de la cristología hasta Calcedonia (451) merece tratamiento autónomo. La tensión entre cristianismo institucional y movimientos profético-monásticos, desde el siglo IV en adelante, es campo fecundo para una continuación de la lectura materialista filosófica. La proyección comparativa con el judaísmo rabínico que se constituye paralelamente —tras la destrucción del Templo, en los siglos II al VI— ofrece un campo simétrico de reorganización operatoria que iluminaría ambos polos. Y la cuestión, decisiva en términos contemporáneos, de qué cuenta como cierre operatorio en disciplinas que no son ciencias estrictas sino campos hermenéuticos —filosofía de la religión, historia antigua, exégesis bíblica— pide una reflexión epistemológica más extensa de la que aquí se ha ofrecido.

Con todo, una línea final puede sostenerse. La cruz, instrumento romano de suplicio, fue convertida en gramática de salvación. Pentecostés puso lenguas antes de que la Iglesia tuviera concilios. Juan no desmaterializó el Logos: lo hirió, lo alimentó, lo crucificó y lo mostró resucitado. Pablo no construyó una Iglesia desde un despacho teológico; ensambló una red de comunidades con cartas, viajes, conflictos y criterios de pertenencia. Constantino no inventó la fe; cambió su escala histórica. Y *teteléstai* no apagó la historia; la dejó consumada y transmisible. Esa transmisibilidad es lo que continúa, hasta hoy, exigiendo análisis filosófico riguroso. Este ensayo ha querido ofrecer uno.

Atelier Velázquez

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., y Metzger, B. M. (Eds.). (2012). *Novum Testamentum Graece* (28.<sup>a</sup> ed. revisada). Deutsche Bibelgesellschaft.
- Atanasio de Alejandría. (1994). *Discursos contra los arrianos*. Editorial Ciudad Nueva.
- Eusebio de Cesarea. (1973). *Historia eclesiástica* (A. Velasco-Delgado, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Eusebio de Cesarea. (1994). *Vida de Constantino* (M. Gurruchaga, Trad.). Editorial Gredos.
- Filón de Alejandría. (2009). *Obras completas, vol. I: De Opificio Mundi* (J. Pablo Martín, Ed.). Editorial Trotta.
- Flavio Josefo. (1997). *Antigüedades judías* (J. Vara Donado, Trad.). Editorial Akal.
- Ignacio de Antioquía. (1991). *Cartas* (J. J. Ayán, Ed. y Trad.). Editorial Ciudad Nueva.
- Ireneo de Lyon. (1985). *Contra los herejes* (C. Ignacio González, Ed.). Conferencia del Episcopado Mexicano.
- Justino Mártir. (1996). *Apologías y Diálogo con el judío Trifón* (D. Ruiz Bueno, Ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lactancio. (1982). *Sobre la muerte de los perseguidores* (R. Teja, Trad.). Editorial Gredos.
- Orígenes. (1996). *Contra Celso* (D. Ruiz Bueno, Ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rahlfs, A., y Hanhart, R. (Eds.). (2006). *Septuaginta: id est, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Editio altera). Deutsche Bibelgesellschaft.
- Santa Biblia. Versión Reina-Valera 1960*. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas.
- Tertuliano. (2001). *Apología contra los gentiles* (J. Andión Marán, Ed.). Editorial Ciudad Nueva.

### Estudios sobre Pablo y el cristianismo paulino

- Barclay, J. M. G. (2015). *Paul and the gift*. Eerdmans.
- Bruce, F. F. (1977). *Paul: Apostle of the heart set free*. Eerdmans.
- Campbell, D. A. (2009). *The deliverance of God: An apocalyptic rereading of justification in Paul*. Eerdmans.
- Dunn, J. D. G. (1998). *The theology of Paul the apostle*. Eerdmans.
- Hays, R. B. (1989). *Echoes of Scripture in the letters of Paul*. Yale University Press.

- Hurtado, L. W. (2003). *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in earliest Christianity*. Eerdmans.
- Meeks, W. A. (1983). *The first urban Christians: The social world of the apostle Paul*. Yale University Press.
- Sanders, E. P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of patterns of religion*. Fortress Press.
- Theissen, G. (1982). *The social setting of Pauline Christianity*. Fortress Press.
- Wright, N. T. (2013). *Paul and the faithfulness of God*. Fortress Press.

## **Estudios sobre Juan y el Logos**

- Ashton, J. (2007). *Understanding the Fourth Gospel* (2.<sup>a</sup> ed.). Oxford University Press.
- Barrett, C. K. (1978). *The Gospel according to St. John* (2.<sup>a</sup> ed.). Westminster John Knox Press.
- Bauckham, R. (2006). *Jesus and the eyewitnesses: The Gospels as eyewitness testimony*. Eerdmans.
- Brown, R. E. (1966-1970). *The Gospel according to John* (Vols. I-II, Anchor Bible). Doubleday.
- Brown, R. E. (1979). *The community of the beloved disciple*. Paulist Press.
- Bultmann, R. (1971). *The Gospel of John: A commentary*. Westminster John Knox Press.
- Carson, D. A. (1991). *The Gospel according to John*. Eerdmans.
- Culpepper, R. A. (1983). *Anatomy of the Fourth Gospel: A study in literary design*. Fortress Press.
- Hengel, M. (1989). *The Johannine question*. SCM Press.
- Keener, C. S. (2003). *The Gospel of John: A commentary* (Vols. I-II). Hendrickson.
- Lincoln, A. T. (2005). *The Gospel according to St. John*. Black's New Testament Commentary.
- Martyn, J. L. (2003). *History and theology in the Fourth Gospel* (3.<sup>a</sup> ed.). Westminster John Knox Press.
- Schnackenburg, R. (1980-1982). *The Gospel according to St. John* (Vols. I-III). Crossroad.
- Thompson, M. M. (2015). *John: A commentary*. Westminster John Knox Press.

## **Cristianismo primitivo, Constantino y Nicea**

- Ayres, L. (2004). *Nicaea and its legacy: An approach to fourth-century Trinitarian theology*. Oxford University Press.
- Barnes, T. D. (1981). *Constantine and Eusebius*. Harvard University Press.
- Barnes, T. D. (2011). *Constantine: Dynasty, religion and power in the later Roman Empire*. Wiley-Blackwell.
- Boyarin, D. (2004). *Border lines: The partition of Judaeo-Christianity*. University of Pennsylvania Press.
- Brown, P. (1971). *The world of late antiquity, AD 150-750*. Thames and Hudson.

- Cameron, A. (1991). *Christianity and the rhetoric of empire: The development of Christian discourse*. University of California Press.
- Chadwick, H. (1967). *The early Church*. Penguin Books.
- Drake, H. A. (2000). *Constantine and the bishops: The politics of intolerance*. Johns Hopkins University Press.
- Ehrman, B. D. (2003). *Lost Christianities: The battles for Scripture and the faiths we never knew*. Oxford University Press.
- Fredriksen, P. (2017). *Paul: The pagans' apostle*. Yale University Press.
- Hanson, R. P. C. (1988). *The search for the Christian doctrine of God: The Arian controversy 318-381*. T&T Clark.
- Harnack, A. von. (1908). *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. Williams & Norgate.
- Johnson, L. T. (1992). *The Acts of the Apostles (Sacra Pagina)*. Liturgical Press.
- Lenski, N. (Ed.). (2012). *The Cambridge companion to the age of Constantine (Edición revisada)*. Cambridge University Press.
- Lieu, J. M. (2004). *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*. Oxford University Press.
- MacMullen, R. (1984). *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. Yale University Press.
- Odahl, C. M. (2004). *Constantine and the Christian empire*. Routledge.
- Pelikan, J. (1971). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine. Vol. 1: The emergence of the Catholic tradition (100-600)*. University of Chicago Press.
- Pervo, R. I. (2009). *Acts: A commentary*. Hermeneia. Fortress Press.
- Stark, R. (1996). *The rise of Christianity: A sociologist reconsiders history*. Princeton University Press.
- Watson, F. (2007). *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective (Edición revisada)*. Eerdmans.
- Williams, R. (2002). *Arius: Heresy and tradition (Edición revisada)*. SCM Press.

## **Instrumentos lingüísticos y crítica textual**

- Elliott, J. K. (1992). *Essays and studies in New Testament textual criticism*. Sheffield Academic Press.
- Liddell, H. G., y Scott, R. (1996). *A Greek-English lexicon (9.<sup>a</sup> ed., revisada por H. S. Jones)*. Oxford University Press.
- Metzger, B. M. (1994). *A textual commentary on the Greek New Testament (2.<sup>a</sup> ed.)*. Deutsche Bibelgesellschaft.

Moulton, J. H., y Milligan, G. (1930). *The vocabulary of the Greek Testament: Illustrated from the papyri and other non-literary sources*. Hodder & Stoughton.

Porter, S. E. (1992). *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield Academic Press.

Wallace, D. B. (1996). *Greek grammar beyond the basics: An exegetical syntax of the New Testament*. Zondervan.

## **Materialismo Filosófico**

Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Taurus.

Bueno, G. (1985). *El animal divino: Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Pentalfa.

Bueno, G. (1990). *Materia*. Pentalfa.

Bueno, G. (1995). *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político y el saber científico*. Pentalfa.

Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida: Seis lecturas de filosofía moral*. Pentalfa.

Bueno, G. (2007). *La fe del ateo*. Temas de Hoy.

Atelier Velázquez

## Anexos

Los siguientes anexos funcionan como apoyo de consulta y no como ornamentación. La cronología comparada permite situar los acontecimientos en su sucesión razonable; la tabla de términos griegos sintetiza las traducciones operatorias trabajadas en el ensayo; la línea de transformación institucional condensa las cuatro fases del arco analizado.

### Anexo 1. Cronología comparada (ca. 30 - 337 d. C.)

Las fechas son aproximadas; algunas (especialmente las paulinas) se establecen por convergencia de sincronismos epigráficos y narrativos.

Fecha	Acontecimiento
ca. 30	Crucifixión de Jesús de Nazaret en Jerusalén bajo Poncio Pilato.
ca. 30	Pentecostés según la cronología lucana; constitución pública de la comunidad de Jerusalén.
ca. 33-36	Conversión de Pablo en el camino a Damasco.
ca. 49	Concilio de Jerusalén (Hch 15; cf. Gá 2): admisión de los gentiles sin circuncisión.
ca. 50	Primera carta a los Tesalonicenses, posiblemente el documento cristiano más antiguo conservado.
ca. 54-58	Cartas a los Corintios, Gálatas, Filipenses, Filemón y Romanos.
ca. 64-67	Persecución neroniana en Roma; muerte probable de Pablo y de Pedro.
70	Dstrucción del Templo de Jerusalén por las legiones de Tito.
ca. 65-90	Composición de los evangelios sinópticos: Marcos primero, después Mateo y Lucas con Hechos.
ca. 90-100	Composición del Cuarto Evangelio y de la primera Carta de Juan.
ca. 110	Cartas de Ignacio de Antioquía: cristología alta atestiguada en el episcopado monárquico.
ca. 112	Plinio el Joven informa a Trajano sobre los cristianos: «cantan himnos a Cristo como a un Dios».
ca. 125	P52: fragmento de Juan, papiro más antiguo conservado del NT.
250-258	Persecuciones de Decio y Valeriano.
303-311	Persecución de Diocleciano.
306	Constantino proclamado emperador en York.
311	Edicto de Galerio: tolerancia provisional de los cristianos.
312	Batalla del Puente Milvio: Constantino derrota a Majencio.
313	Edicto de Milán: libertad de cultos y restitución de bienes a las iglesias.
324	Constantino derrota a Licinio y unifica el Imperio.

Fecha	Acontecimiento
325	Concilio de Nicea: fórmula del *homoousios* contra Arrio.
330	Inauguración de Constantinopla como nueva capital imperial.
337	Muerte de Constantino, bautizado en su lecho de muerte por Eusebio de Nicomedia.

## Anexo 2. Tabla de términos griegos clave

Griego	Transliteración	Traducción RV60	Campo semántico	Función operatoria
λόγος	Lógos	Verbo / palabra	Razón, principio, palabra creadora	Eje del prólogo joánico; principio inteligible hecho carne
σάρξ	Sárx	Carne	Cuerpo vulnerable, mortalidad	Lugar de la Encarnación; oposición técnica al pneuma en Pablo
σῶμα	Sōma	Cuerpo	Cuerpo orgánico, organismo	Cuerpo de Cristo como categoría eclesial paulina (1 Co 12)
πνεῦμα	Pneuma	Espíritu / aliento	Soplo, viento, vida, principio cósmico	Don de Pentecostés; Espíritu Santo en Pablo y Juan
Χριστός	Christós	Cristo	Ungido (mashia)	Mesías judío reformulado como nombre cristológico universal
Κύριος	Kýrios	Señor	Señor; en LXX traduce el tetragrámaton	Atribución cristológica del nombre divino (Flp 2:11)
πίστις	Pístis	Fe	Confianza, fidelidad, lealtad	Eje de la justificación paulina (Ro 1:17; Gá 2:16)
δικαιοσύνη	Dikaiosýnē	Justicia	Justicia, rectitud, justificación	Núcleo de la soteriología paulina; campo de polémica con la New Perspective
χάρις	Cháris	Gracia	Favor inmerecido, don gratuito	Concepto paulino central; principio de pertenencia comunitaria
ἐκκλησία	Ekklēsia	Iglesia	Asamblea convocada (cívica/religiosa)	Comunidad cristiana como cuerpo articulado supraétnico
εὐαγγέλιον	Euangélion	Evangelio	Buena noticia, anuncio victorioso	Categoría central de la predicación apostólica

Griego	Transliteración	Traducción RV60	Campo semántico	Función operatoria
σωτηρία	Sōtēria	Salvación	Liberación, salud, preservación	Horizonte soteriológico de la predicación cristiana
ἀγάπη	Agápē	Amor / caridad	Amor desinteresado	Cumplimiento de la Ley en Pablo (Gá 5:14); centro de Juan y 1 Juan
τετέλεσται	Tetéléstai	Consumado es	Cumplimiento, consumación, saldo	Cierre operatorio joánico (Jn 19:30)
ὁμοούσιος	Homoousios	Consustancial	Misma sustancia (filosofía técnica)	Fórmula nicena (325) contra el arrianismo

### Anexo 3. Línea de transformación institucional

Fase	Fecha	Operador principal	Materialidad dominante	Concepto clave
Pentecostés	ca. 30	Comunidad apostólica, Pedro	Lenguas, cuerpo reunido, asamblea pública	Pneuma / ekklēsia inicial
Misión paulina	ca. 50-60	Pablo de Tarso	Cartas, viajes, comunidades urbanas gentiles	Pistis / charis / dikaiosynē
Cristología joánica	ca. 90-100	Autor del Cuarto Evangelio / círculo joánico	Evangelio narrativo, signos, comunidad testimonial	Logos / sárx / teteléstai
Giro imperial	313-325	Constantino	Edictos, basílicas, concilios, jurisdicción episcopal	Homoousios / ortodoxia imperial

### Anexo 4. Mapa de comunidades paulinas

Las comunidades fundadas, atendidas o visitadas por Pablo articulan una red mediterránea oriental con prolongación a Roma. La lectura conjunta de Hechos y de las cartas auténticas permite reconstruir, con razonable fiabilidad, los nodos principales.

- *Antioquía de Siria*: base operativa después del Concilio de Jerusalén; tensión con Pedro narrada en Gá 2:11-14.
- *Galacia*: comunidades del centro de Asia Menor a las que se dirige la carta a los Gálatas; debate sobre la circuncisión de los gentiles.
- *Filipos*: primera comunidad cristiana en territorio europeo continental, según Hch 16; destinataria de la carta a los Filipenses.

- *Tesalónica*: comunidad fundada bajo presión, destinataria de la carta cristiana más antigua conservada (1 Tesalonicenses, ca. 50).
- *Corinto*: comunidad cosmopolita y conflictiva, destinataria de las dos cartas a los Corintios; sincronismo histórico por el proconsulado de Galión (Hch 18:12).
- *Éfeso*: ciudad central de la actividad paulina en Asia Menor (Hch 19); horizonte plausible del Cuarto Evangelio una generación después.
- *Roma*: comunidad fundada antes de Pablo, destinataria de la carta a los Romanos; lugar probable de su martirio bajo Nerón.

Atelier Velázquez