



ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 46 Fasc. 3

Septiembre - Diciembre 2011

ARTÍCULOS

- VIVES CUESTA, Alfonso, *Los primeros pasos del cristianismo alejandrino* 409
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *Raíces griegas de la compasión cristiana. La compasión en Homero y Aristóteles en relación con unas parábolas de la tradición lucana* 469
- MARTÍNEZ BOUZAS, Francisco, *“Iustitia Christi”. Dimensiones personalistas y existencialistas de la Justificación en la VIª sesión del Concilio de Trento* 517
- BERJÓN MARTÍNEZ, Manuel M. - CADENAS CARDO, Miguel Ángel, *“Ser dueño”: criterio de la familia kukama* 561
- LIBROS 597

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 46 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2011



SUMARIO

ARTÍCULOS

- VIVES CUESTA, Alfonso, *Los primeros pasos del cristianismo alejandrino* 409
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *Raíces griegas de la compasión cristiana. La compasión en Homero y Aristóteles en relación con unas parábolas de la tradición lucana* 469
- MARTÍNEZ BOUZAS, Francisco, *"Iustitia Christi". Dimensiones personalistas y existencialistas de la Justificación en la VIª sesión del Concilio de Trento* 517
- BERJÓN MARTÍNEZ, Manuel M.-CADENAS CARDO, Miguel Ángel, *"Ser dueño": criterio de la familia kukama* 561
- LIBROS 597

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora, 2011
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@planalfa.es

SUSCRIPCIÓN 2011

España: 50 €
Otros países: 68 €

IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2011

CON LICENCIA ECLESIASTICA

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

DIRECTOR
Domingo Natal Álvarez

SECRETARIO
Ramón Sala González

ADMINISTRADOR
Pfo de Luis Vizcafno

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Vidal González Olea
Luis Resines Llorente
Fernando Joven Álvarez
Enrique García Martín
David Álvarez Cineira

COMITÉ CIENTÍFICO
Rafael Aguirre Monasterio
José Luis Alonso Ponga
Marceliano Arránz Rodrigo
José Silvio Botero
Martin Ebner
Enrique A. Eguiarte Bendímez
Virgilio P. Elizondo
José Román Flecha Andrés
Esther Miquel Pericás
Peter G. Pandimakil
Fernando Rivas Rebaque
Gonzalo Tejerina Arias
Luis A. Vera
Senén Vidal García

Los primeros pasos del cristianismo alejandrino

ALFONSO VIVES CUESTA*

Διὰ τοῦτο πολλοὶ μὲν οἱ ὕλικοί,
οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί·
σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί

(Cle. Ex. Theod. 56.2)

RESUMEN: En el presente estudio se pasa revista a las diferentes hipótesis que se han aducido para explicar el controvertido origen de la primera comunidad cristiana en Alejandría, realizando un análisis de un buen número de fuentes bíblicas y parabíblicas, canónicas y apócrifas, con el fin de describir la naturaleza real, tanto doctrinal como sociológica, de este “cristianismo marginado”. La metodología de análisis aplicada es doble, puesto que abarca tanto la crítica filológica, como el análisis histórico-sociológico.

PALABRAS CLAVE: Orígenes del cristianismo, Alejandría, Egipto grecorromano, gnosticismo.

ABSTRACT: In the present study we review the various hypotheses that have been invoked to explain the controversial origin of the first Christian community in Alexandria by using an analysis of a vast number of sources both biblical and parabiblical, canonical and apocryphal, in order to describe the real nature of this so-called “Christianity marginalized”. We have applied a complex methodology which combines a philological study and a historical-sociological analysis.

KEY WORDS: Origing of Christianity, Alexandria, Greco-roman Egypt, Gnosticism.

* antropomorficozeus@yahoo.es

Instituto Bíblico y Oriental (León) Universidad de Valladolid.

0. INTRODUCCIÓN

El conocimiento de los orígenes del cristianismo egipcio se hunde en una oscuridad casi total que provoca que su estudio y reconstrucción constituyan un audaz reto para el investigador de las primeras fases del cristianismo. La casi inexistencia de testimonios documentales para los dos primeros siglos de nuestra era que nos ilustren el modo de organización de esta comunidad en sus primeros pasos nos deja indefensos ante un panorama *obscurius per obscuriora*. De hecho, la tradición indirecta y otro tipo de noticias bíblicas y extrabíblicas junto con los resultados ofrecidos por la arqueología, son los únicos datos a los que podemos aferrarnos para tratar de dar plausibilidad histórica a nuestro conato de reconstrucción de esta etapa del cristianismo.

Por otro lado, ciertos indicios posteriores de diferente poder explicativo apuntan a la presencia cristiana en Alejandría ya en el siglo primero. Parece razonable pensar que, como ocurrió en otros asentamientos judíos de la Diáspora, el Evangelio fuera transmitido en Alejandría desde un período muy temprano.

Ante este panorama inicialmente tan poco prometedor, sin embargo, merece la pena esforzarse por intentar, en la medida de los datos de que disponemos, recuperar la historia de uno de los primeros *cristianismos marginados* que, como si de una paradoja se tratara, desembocará en un judeo-cristianismo helenístico de una profundidad especulativa extraordinariamente elocuente en el panorama de la formación de la subsiguiente *Gran Iglesia*, de la que darán cuenta de manera notable personalidades de la talla teológica de Clemente (ca. 155-211) u Orígenes (ca. 185-254)¹. Sin olvidar las eventuales tensiones entre judíos y cristianos y, por supuesto, la decisiva decisión tomada por estos últimos de utilizar como libro de referencia la versión griega de los *LXX*. Por último, tampoco podemos obviar que a esta zona del mundo antiguo le debemos el *Codex Alexandrinus*, pergamino del siglo V que es considerado como uno de los testimonios más valiosos, junto al *Sinaiticus* y el *Vaticanus*, utilizados para la recensión de la Biblia griega.

¹ Utilizamos las etiquetas de “cristianismos marginados” o “cristianismos perdidos” por referencia a las comunidades cristianas no tenidas en cuenta por su atribuido carácter herético en la exposición idealizada que presente el libro de los Hechos de los Apóstoles a propósito de las comunidades que se encuentran en la periferia de la línea trazada por su autor Lucas y que une Jerusalén con Roma. Esta denominación está tomada de la interesante aportación de Ehrman (2003) en su libro *Los Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*.

Por otra parte, la defensa de la inexistencia de una comunidad cristiana alejandrina en los orígenes del cristianismo, aunque defendible teóricamente por la misma ausencia documental que hemos aducido, se plantea como casi imposible de probar².

El objetivo fundamental de nuestra indagación consistirá en analizar las fuentes directas e indirectas que nos permitan, dentro de las enormes limitaciones en las que nos movemos, describir someramente las características de esta primera comunidad cristiana de Alejandría, sede patriarcal que lideraría siglos después la compleja tarea de la conformación identitaria de la ideología cristiana universal.

Este trabajo utilizará una metodología ecléctica en la que se partirá del análisis positivo y tradicional de las fuentes documentales disponibles seleccionadas *ad hoc*. Una vez cotejados y revisados esos datos en sus contextos determinados, recurriremos a un enfoque de carácter sociohistórico para auscultar, de la manera más fiel posible, la génesis de la comunidad cristiana alejandrina³. En esta compleja tarea, además de la obra de FERNÁNDEZ SANGRADOR (1987) en la que se compilan las fuentes y los testimonios existentes sobre esta comunidad, nos hemos servido de dos obras maestras sobre la cuestión que privilegian, de un modo más o menos consciente, explicaciones que aplican una exégesis sociológica en consonancia con las exigencias que la compleja y multicultural sociedad judeohelenística del período romano exige. Entre ellos debemos destacar los ya clásicos trabajos de PEARSON (1986; 1990; 1992; 1997; 2003; 2004 y 2007) para los primeros pasos de la comunidad en el siglo I-II d.C. y la reciente monografía de JAKAB (2004) para las fases inmediatamente posteriores. Para el análisis de las fuentes documentales nos han resultado muy útiles los trabajos de ROBERTS (1979) que repasan, entre otras cuestiones materiales, la situación entre grado de literariedad y estatus social del Egipto grecorromano en los primeros siglos y el de BAGNALL (2009), que centra sus intereses en algunos elementos capitales sobre la distribución del conocimiento y del uso del libro entre los primeros cristianos a partir de la reflexión sobre el valor de

² Evidentemente, por escasos que sean, hay datos suficientemente claros, como veremos a su debido momento, que justifican la presencia de judeocristianos a comienzos de la segunda mitad del siglo I d.C. La circulación de los escritos neotestamentarios en una fecha temprana y las prácticas escriturarias y/o exegéticas (e.g. el tratamiento de los *nomina sacra* como práctica escrituraria cristiana) resultan de gran valor para valorar la hipótesis de la existencia de una comunidad cristiana originalmente asentada en Alejandría.

³ Una buena y reciente puesta al día de la denominada “exégesis sociohistórica” en el ámbito hispanohablante aplicada al estudio de los orígenes del cristianismo la podemos encontrar en el reciente volumen colectivo editado por Aguirre (2010).

los primeros documentos textuales cristianos encontrados en Alejandría. Asimismo, en los últimos veinticinco años han surgido otras contribuciones particulares que, desde presupuestos epistemológicos diferentes, han aportado algunos datos interesantes a la controvertida investigación del cristianismo alejandrino o a su posterior expansión por la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ egipcia. Por orden cronológico, resultan significativas las visiones generales de GRIGGS (1984), muy documentada, o de RITTER (1987) y DORIVAL (1999), así como las múltiples contribuciones exegéticas e históricas aportadas por el volumen colectivo editado por HILHORST y VAN KOOETEN (2005), el volumen monográfico sobre la conformación y desarrollo del judaísmo egipcio de MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (1995) y BORGEN (1996) o la visión general y más sintética de LUTTIKHUIZEN (2007). TREVLIANO (1971), por su parte, se encarga del estudio de la primera iglesia egipcia organizada. Para las raíces del gnosticismo cristiano alejandrino presta un servicio extraordinario el libro de VAN DEN BROEK (1996). La mayor parte de los estudios consignados, a excepción de algunos trabajos como el de PEARSON (1986), sitúan su centro de interés en la situación de los grupos judeocristianos y cristianos a lo largo del siglo II y comienzos del siglo III. Para todos ellos eso significa la etiqueta “origen” del cristianismo alejandrino.

La propia escasez de datos nos obliga a rastrear los orígenes de las primeras comunidades cristianas en Alejandría, tomando como punto de referencia sus orígenes más profundos desde los oscurísimos mediados del siglo I d.C. (si aceptamos este *terminus post quem* de manera convencional) hasta la institucionalización de una *Gran Iglesia* en Alejandría, fecha que tenemos que posponer hasta el inicio del episcopado de Demetrio (189) que fijaremos como *terminus ante quem* en nuestra investigación. Ahora bien, habremos de tener en cuenta que muchos de los datos de los padres de los siglos II, III y IV d.C., especialmente de Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea, nos pueden resultar muy útiles para recabar noticias indirectas que avalen nuestra “reconstrucción de los hechos” de las primeras comunidades cristianas en territorio egipcio.

La insuficiencia de fuentes directas para el primer siglo de cristianismo egipcio ha motivado que se hayan propuesto diversas hipótesis de trabajo a la hora de afrontar la reconstrucción de los primeros pasos de esta comunidad. Así, la mayor parte de los especialistas afirman la dificultad de emprender esta tarea para el primer siglo d.C.⁴ Ni siquiera encontra-

⁴ ROBINSON (1988: 66) indica con rotundidad “[...] no evidence for first-century Christianity can be found for Alexandria and Egypt. [...] we believe that Alexandria did

mos documentación epigráfica o papirológica de esta primera época. Por otra parte, los restos de la cultura material originariamente cristiana pueden que hayan sufrido la *damnatio memoriae* de corrientes posteriores religiosamente hostiles, por lo que podemos suponer que si existieron centros comunitarios de reunión de los primeros miembros de la "protoiglesia" alejandrina, estos pudieron desaparecer por acción de sus rivales religiosos.

Más desalentadora para nuestra investigación es la situación de la papirología alejandrina más antigua. La humedad de la zona ha impedido la conservación de papiros en esta zona. De hecho, según la aproximación documental de ROBERTS (1979: 3), no encontramos testimonio alguno de la voz hasta bien entrado el siglo III (256 d.C.) en una orden administrativa promulgada por el presidente del nomo de Oxirrinco. Además, la situación de la primitiva comunidad alejandrina se complica un poco más si tenemos en cuenta que hasta después de la consolidación de la *Gran Iglesia*, a finales del siglo IV d.C., no encontramos testimonios directos de cristianos que nos informen de la organización de las primeras comunidades cristianas. De hecho, en esos múltiples testimonios epistolares frecuentes desde finales del siglo III d.C. no podemos discernir entre fórmulas estereotipadas de expresión de la actitud religiosa típicamente paganas y aquellas otras cristianas⁵.

El reto del desentrañamiento del cristianismo alejandrino se ha convertido en el centro de atención de un número creciente de investigadores que en muchas ocasiones han suplido la escasez documental con argumentos poco sustentables. Dentro de la tendencia crítica tradicional encontramos tres hipótesis de trabajo "clásicas" a la hora de aportar luz a la cuestión de los orígenes del cristianismo alejandrino a las que vamos a pasar a continuación somera revista.

0.1 BAUER (1934)

En el marco general de la dicotomía heterodoxia-ortodoxia, aborda el caso alejandrino de manera demasiado taxativa, al adscribirlo a una corriente heterodoxa y, más exactamente, gnóstica. Esta será, según afir-

have a Christian community in the first century [...] but we have no solid evidence". La afirmación de ROBERTS (1979: 13), casi axiológica, va más allá: "the obscurity that veils the early history of the Church in Egypt and that does not lift until the beginning of the third century constitutes a conspicuous Challenger to the historian of primitivly Christianity".

⁵ Para una recopilación de la literatura cristiana en papiro *vid.* NALDINI (1968).

ma el propio Bauer en varios puntos de su obra, la razón fundamental por la que, tras el triunfo de la vertiente ortodoxa a finales del siglo II d.C. y con la conformación de la llamada *Gran Iglesia*, el primer cristianismo egipcio fue condenado al olvido de las fuentes.

Aunque innegable como obra fundamental para el tema de la conformación de la primera gran ortodoxia cristiana, las tesis de Bauer son demasiado débiles en la aportación de datos positivos que apoyen la idea de un cristianismo primitivo de carácter heterodoxo y gnóstico para el siglo I d.C. De hecho, muchos investigadores consideran casi indefendible la existencia de un verdadero gnosticismo cristiano para estas fechas tan altas y, ni mucho menos, de heterodoxia cristiana, cuando la mayor parte de las comunidades de la misión cristiana aún estaban en los inicios del proceso de organización eclesial y, hecho que es aún más importante en la primera conformación de una entidad grupal, en el de autoreconocimiento identitario como miembros distinguibles dentro y fuera del judaísmo.

0.2 *Misión palestina*

Hay varios investigadores que explican la evangelización de Egipto por acción y efecto de la misión palestina vinculada a Santiago y a la comunidad de Jerusalén. ROBERTS (1979) y PEARSON (1986) se manifiestan, abierta o parcialmente, partidarios de esta hipótesis. El principal déficit de esa postura que tangencialmente también se relaciona con la leyenda del evangelista Marcos como fundador de la iglesia alejandrina es que esta explicación no da cuenta en ningún punto de las causas que justifican la ausencia total de documentación. El primer gran escollo interpretativo que uno ha de sortear es cómo se explica esta falta de testimonios documentales para una comunidad que en una fecha tan temprana como la primera mitad del siglo I a.C. había orientado sus designios hacia Roma, se había alejado de su pasado y había logrado borrar deliberadamente toda huella del mismo. Parece difícil sostener, en síntesis, una hipótesis de este tipo.

0.3 *La destrucción del templo*

KYRTATAS (1987), por su parte, defiende que la ausencia documental del primer cristianismo egipcio se debe a que durante el siglo I d.C. este no se había distinguido en nada del judaísmo alejandrino y que su población se habría visto mermada por las consecuencias de las rebeliones judías contra la opresión imperial romana (guerra de Bar Kochba) que tuvieron lugar entre finales del siglo I y comienzos del II d.C.

1. FUENTES DIRECTAS

La reconstrucción de los primeros pasos del cristianismo lleva aparejada, entre otros aspectos dignos de consideración, una valoración detenida de los diferentes medios a través de los que el movimiento de Jesús se fue desarrollando después del clímax que supuso la efeméride de los acontecimientos pospascuales. A lo largo de todo este proceso el recuerdo de la figura señera de Jesús y sus admirables acciones ocuparán el epicentro vital de las generaciones subsiguientes a la espera inminente del Reino de Dios por él anunciado. Sus seguidores pospascuales desarrollarán una vida centrada en esta *continuidad discontinua* constituida sobre el eje que constituye la ruptura que supone la ausencia de Jesús. En el intento de reconstrucción histórica de las primeras comunidades cristianas que fueron emergiendo desde Galilea a partir de los años treinta del siglo primero y en su posterior extensión por los diversos asentamientos del pueblo judío en los diversos extremos del Imperio romano sitúa su trasfondo general este trabajo. Las generaciones posteriores a Jesús debieron articular mecanismos de actualización de su persona y su mensaje profético, tanto más afinados cuanto mayor era la distancia temporal que los separaba del Jesús histórico y de su vida pública.

En el siglo I el cristianismo no era un movimiento doctrinalmente unificado, sino una pluralidad de tendencias distintas que entendían el mensaje de Jesús sobre el advenimiento del inminente Reino de Dios y su propia figura histórica de modos distintos. La unificación sólo llegaría tres siglos más tarde, impuesta por la autoridad política. Como es sabido, las circunstancias harán que el paso definitivo hacia la unidad del cristianismo lo dará un emperador romano, Constantino, con el Edicto de Milán (313)⁶.

La paradoja sobre la ausencia de fuentes neotestamentarias al respecto se amplifica aún más si atendemos al dato de que fue precisamente en suelo alejandrino donde apareció el primer testigo textual del NT, el P⁵², que contiene un fragmento del *Evangelio de Juan*, el celeberrimo *Papiro John Rylands 457* datado en el primer cuarto del siglo segundo. También merece señalarse el hecho de que es precisamente el Evangelio de Juan al que más elementos especulativos, algunos de ellos de carácter gnóstico de fuerte rai-gambre egipcia, le han sido atribuidos por parte de la investigación.

⁶ Aunque otros historiadores, seguidores, sin duda, de la estela trazada por Gibbon, consideran que no fue hasta el Edicto de Tesalónica de 380 cuando realmente se reconoce por parte del Imperio al cristianismo como religión oficial romana.

Ante este yermo páramo de datos, vamos a seleccionar y a analizar el estado de verosimilitud crítica que nos pueden aportar algunos pasajes concretos que distinguiremos en tres bloques: documentación directa (1.1); datos papirológicos; (1.2), noticias patrísticas posteriores (1.3).

1.1 *Documentación directa*

Los testimonios directos no poseen más que el valor de mero indicio, aunque en el interior del NT ya podemos recabar algunos datos interesantes para elucubrar someramente acerca de la situación del más temprano Egipto cristiano⁷. Entre estas menciones más o menos directas a Egipto contamos con: (a) el *tópos* ya clásico de la huída a Egipto de la sagrada familia, según se nos ha transmitido en Mt (2, 13-15); (b) la presencia de judíos de Egipto en el catálogo de gentes agolpadas en Jerusalén con ocasión de la fiesta de Pentecostés que nos transmite Hc (2, 10); (c) las tradiciones protagonizadas por Apolo, judío alejandrino convertido al cristianismo cuya labor se desarrolló en Corinto y en Éfeso, que aparece mencionado en varios lugares de Hechos (Hc 18, 24; 19, 1), así como también en el epistolario paulino (1Co 12, 16); (d) la presunta mención de "Babilonia" en alusión a una fortaleza situada en el entorno del delta del Nilo (1Pe 5, 13); (e) la carta del emperador Claudio a los judíos alejandrinos (*PLond* 1912) y, finalmente, (f) la carta dirigida por el emperador Adriano al cónsul Severiano.

1.1.1 *Mt 2, 1-22*

Al comienzo del evangelio de Mateo nos encontramos la narración de la huída a Egipto de Jesús con la Sagrada Familia, tema que explotará posteriormente la iglesia copta, como señala al respecto, la documentadísima obra de MEINARDUS (1986; 1993). La vinculación entre Egipto y la Biblia, especialmente en el AT, es innegable, pero la historicidad del relato de Mateo y la vinculación del país del Nilo con los primeros pasos vitales del niño Jesús deben recibir una consideración distinta⁸.

⁷ Una manejable síntesis de la investigación reciente relacionada con el tema que nos ocupa la representa FERNÁNDEZ SANGRADOR (1987: 69-104), quien comenta la bibliografía sobre el tema. Pese a su innegable carácter de compilación, la investigación presenta ciertos puntos débiles como indica en su reseña el Prof. ÁLVAREZ CINEIRA (comunicación personal).

⁸ Es digno de señalar el enorme éxito del que gozó el motivo del viaje de la Sagrada Familia a Egipto como indica MEINARDUS (1993).

Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσήφ λέγων, Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἶπω σοι· μέλλει γὰρ Ἡρῴδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό. ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτὸς καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον, 2.15 καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρῴδου· ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος, Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. (Mt 2, 13-15) “y habiendo partido ellos, he aquí que un ángel del Señor se le aparece a José en un sueño y le dice: ‘levántate, coge a tu hijo y a su madre y huye a Egipto. Permanece allí hasta que yo te diga. Pues Herodes va a buscar al niño para matarlo. Este, levantándose, tomó al niño y a su madre durante la noche y partió hacia Egipto y permaneció allí hasta el fin de los días de Herodes, para que se cumpliera lo que había dicho el Señor a través de las palabras del profeta: ‘de Egipto llamé a mi hijo’”⁹.

La exégesis tradicional apoya el carácter teológico de este relato. En otras palabras, los relatos de la infancia de Jesús, tanto canónicos como apócrifos (cf. SÁNCHEZ 1956; PIÑERO [ed.] 2009) son objeto tradicional de explicaciones exegéticas varias¹⁰. En realidad, cabe decir que en este caso el Evangelio de Mateo está al servicio de una tradición compositiva intertextual cuyo objetivo funcional es evidente: presentar a Jesús encarnado reviviendo en su infancia la historia de Israel (conexión con el Antiguo Testamento) a través de un éxodo familiar y personal en tierras egipcias. Esta interpretación en clave “intertestamentaria” es perfectamente reconocible en la tradición apócrifa de la infancia de Jesús que hallamos tanto en los pasajes correspondientes al *Evangelio árabe de la infancia de Jesús* como en el *Evangelio de Pseudo-Mateo*. Desde el punto de vista estrictamente histórico no encontramos ninguna referencia que testimonie la presencia de comunidades cristianas en Egipto. La insistencia en la caída de los ídolos destaca por doquier en esta composición.

1.1.2 Hechos de los apóstoles

En el marco de las gentes agolpadas que participaban de la fiesta de Pentecostés en el capítulo segundo de los *Hechos* aparece mención expresa de Egipto:

⁹ Salvo que no se diga lo contrario, las traducciones del griego que figuran en esta contribución son responsabilidad del autor.

¹⁰ Tenemos la suerte de contar con dos obras en español que recogen todos los evangelios apócrifos, el magnífico estudio recopilatorio con introducción, traducción y notas de

Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμίται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι “partos, medos y elamitas y los habitantes de Mesopotamia, Judea y Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto, en la Libia cirenaica y los peregrinos romanos [...]”.

Nuevamente hay que resaltar que la visión histórica que se deduce del esquema planteado en *Hechos* es sesgada en lo que se refiere a la reconstrucción de las primeras comunidades. Más allá de lo que podemos deducir de la aparente poca pertinencia del título de *Acta Apostolorum* [Πράξεις Ἀποστολῶν] (cf. AGUIRRE 2010), el verdadero foco de atención de esta obra lucana es el Espíritu Santo que poderosamente desciende sobre el pueblo elegido (Hc 2) y que posteriormente se irá extendiendo a otros pueblos como los samaritanos o, los denominados ampliamente paganos. El epicentro temático de la fiesta de Pentecostés reúne a una serie de pueblos en torno a la venida del Espíritu Santo a Israel. Entre estos pueblos se cuentan, como hemos dicho, los egipcios, pero la inclusión de este dato por parte del autor no es más que simbólica o esquemática, ya que, en buena medida, la escena tiene una función más teológica que real. La sucesión de pueblos debe ser leída, en consecuencia, como *exemplum* de la difusión general del evangelio¹¹. En este pasaje tampoco se justifica de ningún modo la adhesión a la predicación de Pedro de estas comunidades, ni se aclara si han regresado a Egipto tras la fiesta centralizadora de Pentecostés en calidad de misioneros de la nueva fe. En resumen, en *Hechos* domina una visión idealizada de los acontecimientos.

Hechos da una visión subjetiva y simplificada de los orígenes cristianos. Simplificada porque, en realidad, describe una línea que tiene su origen en Jerusalén y va hacia Occidente, por Asia Menor y Grecia, hasta llegar a la capital del Imperio, siempre por la ribera norte del mar Mediterráneo. La intención fundamental, por tanto, es la de mantener teológicamente la línea petrino-paulina que emana de Jerusalén. El tratamiento que realiza no es históricamente holístico, ya que trata los primeros pasos del cristianismo con un sesgo de uniformidad monolítica en el que no se dejan entrever otras líneas cristianas, no mencionando, en ningún caso, las

SÁNCHEZ OTERO (1956) y el reciente volumen colectivo y multidisciplinar editado por PIÑERO (2009).

¹¹ No olvidemos, además, que el catálogo de pueblos es uno de los recursos más tópicos de la literatura helenística de las πράξεις ἀνθρώπων ‘acciones mítico-legendarias de hombres’ sobre la que se ha sustentado literariamente la composición de la obra lucana.

comunidades que se han extendido hacia Oriente (e.g. el controvertido y casi inédito *limes* del cristianismo oriental con el imperio parto en torno a los círculos de Tomás de Edesa) ni, por supuesto, hacia Egipto. Tampoco encontramos referencias a los conflictos que se produjeron en los primeros tiempos (e.g. entre Pedro y Pablo). Su visión es idealizada porque elimina los conflictos o, por lo menos, los disimula. Así, en su relato desaparece el conflicto entre Pablo y Pedro en Antioquia (Gal 2, 11-14) y no habla de la colecta que Pablo realiza en sus iglesias de la gentilidad porque, con toda probabilidad, no fue bien acogida por los judeocristianos de Jerusalén, que eran sus destinatarios (Hc 21). No puede pasar inadvertido el trasfondo ideológico en el que se propuso la composición de la obra lucana en su conjunto, pues esta, como asegura AGUIRRE (2010) “responde a ese momento clave de un movimiento social, que tiene que mirar para atrás para justificar las novedades que va experimentando con el paso del tiempo y elabora una visión de los momentos fundacionales con una importante carga de idealización como referente de su identidad posterior”.

Por otro parte, la comunidad en la que nace la obra lucana es mixta, combinando elementos (predominantes) paganocristianos con otros miembros procedentes claramente del judaísmo. En ese mismo contexto hemos de situar otros relatos de *Hechos*: así, los que intervienen en las disputas con el protomartir helenista Esteban incluyen judíos de Cirene y de Alejandría:

ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ (Hc 6, 9) “y se alzaron algunos de la llamada sinagoga de los libertinos y de los de Cirene y de los de Alejandría y de los de Cilicia y de Asia que andaban buscando a Estéfano”.

Resulta destacable que la patria originaria de Esteban y de cinco de sus colaboradores cristianos no se proporciona textualmente, aunque se sobreentiende que todos ellos eran judíos con nombres griegos:

καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἄντιο χέα (Hc 6, 5).

En cualquier caso, las inferencias que se pueden extraer de este “pastiche” de datos procedentes de la narración de *Hechos* alusivos de manera directa o indirecta a judíos alejandrinos ha de ser muy prudente. El tráfico entre Alejandría y Jerusalén fue muy fluido y constante en los dos

sentidos durante este período. Algunos de los alejandrinos que se habrían convertido al cristianismo en Palestina, habrían regresado a Jerusalén para reforzar su fe. Incluso algunos de ellos puede que se encontraran entre los helenistas que habían sido expulsados de Jerusalén (cf. Hc 8,1).

Para terminar este apartado, hemos de incluir otra referencia alusiva a la situación de Alejandría. Pese a lo dicho, no obstante, hay que reconocer que en el siglo I d.C. el Evangelio era conocido en Alejandría o, al menos, en los grupos de judíos alejandrinos. El libro de los *Hechos* (6, 9-11) nos informa de un verdadero complot dirigido contra Esteban, uno del grupo de los siete, en un pasaje que ya hemos citado previamente. Estas gentes eran procedentes de la sinagoga de los libertos, de los Cireneos, de los Cilicios y, cómo no, de los alejandrinos. El final de la historia ya lo conocemos: la lapidación de Esteban y los inicios de la primera persecución de los cristianos. Aparte de su participación en estos altercados, no sabemos nada de los cristianos. Aventuradamente se podría inferir que los alejandrinos aquí representaban un judaísmo aún alejado del mensaje apostólico, pero tanto para afirmar esta postura como la contraria no disponemos de datos suficientes, aunque sí podemos reconocer, como hemos apuntado desde un principio, que Alejandría se encontraba en el escenario mediterráneo de la primera expansión cristiana. La dificultad radica ahora en calibrar el grado, modo y tiempo en que esta ciudad acogió la venida de la Buena Nueva.

1.1.3 *Apolo*

Dentro de las fuentes neotestamentarias merece una consideración especial la referencia al único cristiano mencionado en ellas originario de Alejandría, un judío de nombre Apolo¹². Los *Hechos* (Hc 18, 24-25) le retratan de la siguiente manera:

Ἰουδαῖος δὲ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήνησεν εἰς Ἔφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς. οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου (Hc 18, 24-25) “un judío de nombre Apolo, de origen alejandrino, hombre elocuente, que dominaba las Escrituras, llegó a Éfeso. Este estaba instruido en el camino del Señor, y con fervor de Espíritu hablaba y enseñaba con exactitud lo relativo a la vida de Jesús, habiendo conocido únicamente el bautismo de Juan”.

¹² Un retrato bastante satisfactorio de este controvertido personaje egipcio lo refleja BEATRICE (1995: 1232-1275).

Está claro que la procedencia cristiana alejandrina de este personaje es bien patente, sin embargo, resultaría extraordinariamente interesante reconocer si ha sido en su Alejandría natal donde ha recibido esta formación cristiana. La propia tradición textual del libro de los *Hechos* nos permite seguir someramente el rastro de estas informaciones. Según la tradición occidental transmitida por el autorizado *Codex Bezae* (siglo V d.C.), Apolo habría sido instruido en las enseñanzas del Señor en su patria originaria según la glosa explicativa ἐν τῇ πατρίδι τῶν λόγων transmitida por D justo después de κατηχημένος que es considerada a todas luces una interpolación tardía por METZGER (1990: 377), introducida con el fin de realizar un tratamiento específico del lugar de donde debe proceder, a juicio del interpolador, su formación cristiana.

Más allá del detalle redaccional, la recomposición histórico-literaria que acabamos de apuntar sobre nuestro personaje Apolo es compleja. Según lo que se nos cuenta, Apolo llega a Éfeso tras la primera evangelización realizada por Pablo allí. Él ofrece unas enseñanzas que recogen fielmente la impronta de Jesús, proclamando el testimonio de Cristo frente a los argumentos esgrimidos por los judíos (Hc 18, 28) pero, sin embargo, no conoce más que el bautismo de Juan. Esta referencia hay que entenderla como una alusión al cristianismo, digamos incompleto o no perfectamente madurado del propio Apolo, que, en consecuencia, se ve obligado a recibir las enseñanzas de otros egregios misioneros acompañantes de Pablo en Éfeso, Áquila y Priscila, para conocer “con más exactitud el Camino”¹³.

Si hacemos caso a esta noticia y consideramos que Apolo se ha formado cristianamente en su Alejandría natal, habríamos de reconocer en el cristianismo alejandrino naciente gozaría de una serie de características de menor entidad de desarrollo en el mensaje evangélico respecto a otras comunidades centrales (Antioquía, Jerusalén, etc.) y, por tanto, habríamos de atribuir un papel subsidiario de su comunidad respecto al de otras más asentadas y establecidas en estos primeros tiempos. Esta interpretación podría casar con la lectura de aquellos que defienden un carácter “heterodoxo” próximo al gnosticismo de esta plaza del “perdido” cristianismo oriental desde sus más hondos orígenes.

¹³ Desde el judaísmo más antiguo (también en el platonismo clásico) la “doctrina de los dos caminos” del bien y del mal es un *tópos* ampliamente desarrollado (Sal 119). En este caso, efectivamente, el camino se refiere al camino recto, al verdadero camino integral al que conduce directamente la adhesión al testimonio vital del Señor Jesús.

En la narración contenida en la primera carta a los corintios (1Co 16, 12) también aparece Apolo. En este pasaje es de destacar la determinación y familiaridad con la que Pablo se refiere a Apolo al que le concede el tratamiento de ‘hermano’, en medio de las discordias que surgen en los primeros tiempos en Corinto, ciudad en la que en compañía del mismo Pablo (1Co 3, 5-6) realizará los inicios de su tarea misionera. Tras la redacción de la epístola, seguramente Apolo ya no se encontraba en Corinto, pese a los intentos baldíos de Pablo de hacerle ir a otros puntos con sus hermanos.

Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ, πολλὰ παρεκάλεσα αὐτὸν ἵνα ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν· καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ, ἐλεύσεται δὲ ὅταν εὐκαιρήσῃ (1Co 16, 12) “sobre nuestro hermano Apolo, le he insistido mucho para que vaya a vosotros en compañía de los hermanos; pero no tiene intención alguna de ir ahora, sino que acudirá cuando tenga la ocasión”.

Tras estas noticias, perdemos la pista a Apolo. Las referencias que se hacen a Apolo revelan una posibilidad, como señala DORIVAL (1999), pero nunca una referencia directa sobre si Apolo regresó a su ciudad de origen y/o fue evangelizado en ella. En definitiva, si bien no puede excluirse la posibilidad de que Apolo hubiera sido instruido en el camino del Señor (cf. *lectio difficilior* κατηχούμενος glosada en el *Codex Bezae*) tras haber partido de Alejandría, parece más probable pensar que recibiera su formación en la propia ciudad. Esto sería indicio de una cronología relativa de la que podríamos extraer que en torno al año 50 d.C., justo antes de que Pablo llegara a Corinto, ya había cristianos en Alejandría. Si tomamos como válida esta interpretación, Apolo podría ser uno de los miembros destacados de un grupo de judíos que vivían en Alejandría. Así, el autor de *Hechos* puede estar evitando deliberadamente mencionar la comunidad alejandrina con la pretensión de indicarnos que las creencias de este grupo eran diferentes a las de otros grupos cristianos¹⁴.

Tras haber valorado el testimonio de Apolo, continuamos con la incertidumbre a la que nos somete la falta de datos sobre el cristianismo alejandrino, lo cual ha promovido, como hemos señalado someramente, la propuesta de hipótesis de lo más variopintas.

¹⁴ Evito a propósito utilizar el término ‘herejía’ vs. ‘ortodoxia’ para la reconstrucción de las plurales comunidades judeocristianas o paganocristianas del siglo I d.C. con el fin de posponer, por el momento, una cuestión crucial cuya problemática desarrollaremos en otros puntos de esta reflexión.

1.1.4 *La carta de Claudio a los alejandrinos*

Conservada en el célebre *PLond* 1912 del Museo británico, esta carta puede aportarnos referencias indirectas de la situación antigua del cristianismo alejandrino, a través de este mensaje que el recién ascendido emperador Claudio dirigió al prefecto imperial Lucio Emilio Recto para precaverle de las posibles intervenciones militares que se pudieran producir en Alejandría por parte de judíos de Siria en sus contactos con sus correligionarios egipcios.¹⁵ Casi desde el mismo descubrimiento del documento Reinach quiso difundir, quizá de manera precipitada, su prístina datación como “la première allusion au christianisme dans l’histoire”. La crítica posteriormente se ha pronunciado rotundamente en contra de esta afirmación inicial. El pasaje central del papiro, en lo que nos atañe, reza:

Nor are they [the Jews] to bring in or invite Jews coming from Syria or *Egypt*, or I shall be forced to conceive greater suspicion. If they disobey, I shall proceed against them in every way as fomenting a common plague for the whole world¹⁶.

El emperador carga las tintas contra los judíos a los que considera una “peste” (gr. νόσος), considerándolos “gentes que provocan epidemias por el mundo entero”. Reinach consideró que se trataba de una referencia explícita a los cristianos. Poniendo en paralelo este pasaje con Hc (24, 5) donde se refiere derogatoriamente a Pablo en términos similares: τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινουῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως, “una peste de hombre que promueve revueltas entre toda clase de judíos de toda la tierra y que es el principal de la facción de los nazoreos”¹⁷. El resultado de esta visión pegada a la interpretación de los textos es un cris-

¹⁵ El contenido del papiro puede datarse con bastante precisión en torno al 10 de noviembre del 41 d.C., debido al edicto prefectoral de Lucio Emilio Recto, quien ordena la publicación oficial de esta carta. *Vid.* CRESPO (1988) para un estudio lingüístico sobre los rasgos de la pronunciación características de la *koiné* de esta época, de los que se pueden extraer igualmente datos de carácter histórico.

¹⁶ Ante la imposibilidad de consultar directamente la edición estándar del papiro (no obstante, lo hemos consultado en la base de datos de TLG-PHI7 [*Duke Databank*]), hemos decidido ofrecer la traducción inglesa de los editores recogida por PEARSON (1986: 134). La cursiva es mía.

¹⁷ Nos hemos decantado por la terminología ‘facción’ para traducir la voz griega αἵρεσις. La Biblia de Jerusalén prefiere un sustituirlo por un término cuyas connotaciones sociológicas exactas para este período no parecen casar con la información a la que se refiere el texto. En cualquier caso, la visión general que transmite el pasaje revela la visión de

tianismo alejandrino de impronta jerosolimitana implantado en el seno de la comunidad judía preexistente durante los años cuarenta del siglo I d.C. [cf. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (2003: 308), quien no excluye la posibilidad de un judeocristianismo específico de los orígenes].

Las controversias sobre la historicidad que emanaban de la carta de Claudio para reconstruir el cristianismo de los orígenes han sido tan polémicas como debatidas, especialmente en los años inmediatamente posteriores al hallazgo de tan señero documento. Tras haber sometido al contenido del texto a un auténtico *tour de force* interpretativo por parte de los historiadores, se ha llegado a la conclusión bien reconocida por varios autores a lo largo de toda la investigación (e.g. GRIGGS 1984 o FERNÁNDEZ SANGRADOR 1987) de que, en palabras de SESTON (1931: 304), “la lettre de Claude ne nous apprend rien sur les origines du christianisme à Alexandrie”.

Decididamente hemos de insistir en la prudencia ante los hiatos temporales sin testimonios, sin embargo, sigue pareciéndonos sorprendente que una metrópoli del nivel cultural de Alejandría, que llevaba cuatro siglos siendo la capital del Oriente helenístico, permaneciera ajena a un mensaje religioso de tanta importancia histórica como el que representaba el cristianismo ya extendido de Jerusalén a Roma a lo largo del siglo I d.C.

1.2 Datos papirológicos: Roberts (1979) vs. Bauer (1934)

En una obra magistral desde el punto de vista filológico, pero también en lo que bien podríamos denominar “historia de las ideas del cristianismo egipcio primitivo”, el gran papirológico británico ROBERTS (1979) aporta novedosas sugerencias para la reconstrucción histórico-documental de los primeros cristianos de la capital del delta. Los propios restos materiales confirman la ausencia de datos de suficiente peso como para hacer una reconstrucción argumentada para los dos primeros siglos de nuestra era, pues una cantidad de material papirológico que contiene literatura cristiana (cartas oficiales, actas, causas públicas, documentación eclesiástica de diverso tipo, testamentos, etc.) verdaderamente relevante para el análisis histórico, no aparecerá hasta comienzos del siglo III d.C. Sin embargo, más allá de las evidencias documentales, la obra de Roberts aporta una revolución en la investigación, ya que en este trabajo obtiene resultados que lograron echar definitivamente por tierra la hipótesis teó-

los adversarios del cristianismo que no observan en este movimiento inicial más que un corpúsculo ‘sectario’ dentro del judaísmo.

rica de Bauer sobre el hecho de que el primer cristianismo egipcio era de carácter herético. Para ello, se apoya en el material textual de contenido cristiano que hemos recuperado, completa o fragmentariamente, a lo largo del siglo II d.C.

Contamos con el iluminante testimonio de diez textos bíblicos y extrabíblicos:

1. Siete manuscritos del Antiguo Testamento.
2. Tres manuscritos del Nuevo Testamento: Juan, Mateo, Tito.
3. Cuatro manuscritos: El *evangelio Egerton*, *Evangelio de Tomás* (POxy 1), *Pastor de Hermas* y el *Adversus Haeres* de Ireneo.

De todos estos documentos, el único que se ha considerado que podría recibir una lectura gnóstica o “gnostizante” es el *Ev. de Tomás*. En cualquier caso, si consideramos que se trata de un escrito de este tipo, habría que considerar que estamos hablando de un texto del siglo II d.C.¹⁸

El principal argumento esgrimido por Roberts tiene que ver con un hábito escriturario típico de los primeros siglos del cristianismo: la inclusión en los manuscritos de *nomina sacra*, que sólo se parece parcialmente a la práctica judía de notar de manera especialmente reverencial el tetragrama sagrado¹⁹. Se trata, en realidad, de ciertos nombres propios y términos religiosos a los que se les da un tratamiento especial mediante la abreviación y la supralineación. Aparecen un total de quince términos religiosos que tienen consideración de *nomina sacra*, aunque los que más frecuentemente se testimonian son: Ἰησοῦς, Χριστός, κύριος, θεός. Roberts argumenta razonablemente que esta práctica vertida sobre una “teología del nombre” tiene sus orígenes en la iglesia de Jerusalén a lo largo del siglo I d.C. Por otra parte, el propio ROBERTS (1979: 43) sugiere que no existió una tradición gnóstica de *nomina sacra*, incidiendo en la idea conocida de que si bien es difícil reconstruir la especificidad de las corrientes cristianas o cristiano-gnósticas hasta el período del episcopado

¹⁸ Para el *Ev. de Tomás* nos referimos a la información proporcionada en Aguirre (2010). Se descubrió en Nag Hammadi el texto completo en copto. Fundamentalmente consta de 114 *lógia* atribuidos a Jesús que en parte se relacionan con los sinópticos (hay 79 dichos de Jesús idénticos). Por otra parte, la investigación sigue abierta respecto a sus orígenes, al tipo de cristianismo que representan y a la presencia real de elementos gnósticos muy tempranos.

¹⁹ No olvidemos que los textos de la *Torah* eran utilizados para la lectura en voz alta en la sinagoga y estas notaciones refieren indicaciones sobre cómo se ha de proceder a realizar (o no realizar) la pronunciación del nombre de Dios.

de Demetrio en Alejandría, tanto más oscura es la situación de la definición y delimitación de la gnosis precristiana.

La presencia recurrente de la forma sacra IC es habitual en los papiros y también parece que se produce en la *carta de Bernabé*, cuyo origen suponemos que igualmente ha de ser alejandrino²⁰.

Analizando con escrupulosidad filológica estos datos, Roberts concluye prudentemente que las prácticas paleográficas cristianas consolidan la idea de que el primer cristianismo alejandrino fue judío y que lo más probable es que los primeros cristianos, como ocurrió en otras partes del Imperio (incluso en Roma), muy probablemente fueran vistos, al menos durante el primer siglo de la era cristiana, como judíos a todos los efectos, tanto en el comportamiento cultural, como en las prácticas de interpretación de la Escritura. Esta hipótesis no es desdeñable en la medida en que Alejandría constituía el principal núcleo de población judía en la Diáspora, por lo que los primeros misioneros cristianos no es improbable que llegaran allí procedentes de Palestina como indirecta y conjeturalmente propone la carta de Claudio a los alejandrinos que Roberts no tuvo en cuenta (*vid. infra*).

1.3 Otras fuentes indirectas (siglo II d.C.)

Los escasos testimonios cristianos que tenemos para este período se refieren a fuentes literarias y no literarias. Para las no literarias contamos especialmente con documentación papirológica (actas documentales y cartas), algunos fragmentos epigráficos y los escasos restos arqueológicos que se han ido exhumando en los últimos tiempos²¹. Los datos arqueológicos que nos informan de las iglesias alejandrinas más antiguas y de los primitivos lugares de reunión cristianos son escasísimos²². Los datos epigráficos nos vuelven a dejar totalmente indefensos. Las especulaciones

²⁰ PEARSON (2004: 50; 89-95) defiende por razones internas a la composición del propio texto que la procedencia de la carta no puede ser otra que la alejandrina, apartándose de la idea de un posible original sirio u oriental.

²¹ Bajo sospecha se encuentran aún tres inscripciones tradicionalmente clasificadas como cristianas que han sido encontradas a mediados del siglo II d.C. en Alejandría (cf. LEFEVRE 1907: tit. 34, 35, 54). Editadas tempranamente por LEFEVRE (1907), todo apunta a que no deben ser consideradas cristianas, si, en cambio, así lo fueran definitivamente, deberían ser tenidas en cuenta como los testimonios más antiguos del Egipto cristiano.

²² En este particular, resulta esencial la contribución de TKACZOW (1993: 432) sobre la antiquísima iglesia de Teonas. Las supuestas tumbas cristianas de Seila en la zona de El-Fayum son consideradas como meras fantasías por parte de GRIGGS (1984: 143-50).

sobre la iconografía cristiana temprana también caen en el saco de lo meramente fantasioso²³.

Mejor representado es el ámbito de la documentación literaria en papiro que nos transmiten ciertas cartas privadas de contenido o tono cristiano. La mayor parte de estos testimonios parten del Egipto de los comienzos del siglo IV. De todas ellas, según el recuento de NALDINI (1968), tan sólo diecisiete son claramente anteriores a esa fecha pero, para complicar más el asunto, el carácter estrictamente cristiano de alguna de las más tempranas (e.g. *POxy 3057*) está sujeto a continuo debate.

Revisada la literatura de carácter documental, hemos de pasar ahora a la cuestión de un material desgraciadamente de menor valor, pero que parte con la ventaja de ser mucho más voluminoso que el anterior en el período de nuestro estudio, especialmente, desde la abrumadora aportación de material que se ha rescatado tras el magnífico hallazgo de la biblioteca de Nag Hammadi. Nos limitaremos a consignar aquellos escritos que los especialistas (cf. especialmente PEARSON 2004: 43 y ss.) han determinado como testigos casi indiscutibles de procedencia egipcia a lo largo del siglo II d.C. Como es obvio, una buena cantidad de esta literatura contiene elemento de carácter gnóstico cristiano y gnóstico no cristiano. Proponemos en el siguiente apartado una mera mención a aquellos documentos que se consideran esenciales para este tipo de literatura.

Finalmente, algunos testimonios de la literatura temprana de los llamados padres apostólicos también nos pueden servir como fuente secundaria en otra tarea. Ahora bien, con el estudio de la literatura patrística, más allá del sesgo apologético o subjetivo que pueda llevar aparejado, debe reconocerse que conforman testimonios secundarios interesantes.

1.3.1 *Literatura no gnóstica del siglo segundo de procedencia egipcia*²⁴

1.3.1.1 *El evangelio de los Hebreos*

Este texto apócrifo lo podemos reconstruir únicamente a través de seis fragmentos que contienen citas de autores patrísticos (Clemente, Orígenes o Jerónimo). Hay problemas de atribución y procedencia, aunque existía cierto consenso en la defensa de una primera fase de compo-

²³ Clemente de Alejandría transmite la práctica cristiana de anillos-sello que dejaban una impronta que representaba un pez, una especie de lira o incluso una imagen de los apóstoles, pero no existe una verdadera iconografía cristiana para los tres primeros siglos.

²⁴ La literatura gnóstica de este período, especialmente los escritos de Basírides, Valentín y sus respectivas escuelas serán tratados monográficamente en los capítulos destinados a los influjos de ideas gnósticas en el primitivo cristianismo alejandrino.

sición en lengua hebrea procedente de Palestina y que, según Dorival, fue más tarde trasladado a Alejandría a comienzos del siglo II d.C. Sin embargo, actualmente los filólogos se decantan por una composición interna que parte de los propios círculos judeocristianos alejandrinos en ese período.

1.3.1.2 *Evangelio de los egipcios*

Igualmente este otro texto apócrifo consta de seis fragmentos que se reconstruyen por la tradición indirecta de las citas de Clemente, Hipólito y Epifanio. PEARSON (1999: 954) considera que este evangelio pudo ser utilizado en el distrito alejandrino de Rakhotis que contaba con población cristiana de origen gentil.

1.3.1.3 *Evangelio secreto de Marcos*

Dos citas en una página procedentes de una carta incompleta atribuida a Clemente dirigida a Teodoro constituyen nuestra única información fiable para reconstruir esta obra. De acuerdo con el testimonio de Clemente, seguramente este evangelio habría tenido bastante difusión para uso litúrgico en las primeras asambleas alejandrinas. Hay cierto acuerdo general en considerar esta obra en relación a los evangelios canónicos y, difícilmente, podría haber sido compuesto con anterioridad a la primera mitad del siglo segundo.

1.3.1.4 *Kérygma Petri*

Se trata de una obra apologética que se suele atribuir a los comienzos del siglo II d.C. en Alejandría. Sobrevive únicamente en citas de Clemente de Alejandría y destaca su identificación de los cristianos como una tercera raza diferente a la de los gentiles (griegos o paganos) y, por supuesto, también a la de los judíos. Esto resulta muy interesante para ver los primeros indicios de diversidad y de identidad grupal en el seno de las comunidades.

1.3.1.5 *Apocalipsis de Pedro*

Consiste en las revelaciones dadas por Cristo en el Monte de los Olivos a Pedro y al resto de sus discípulos. El Apocalipsis de Pedro sólo se nos conserva en fragmentos procedentes de versiones coptas y etiópicas, aunque muy probablemente su composición original fuera en griego a comienzos del siglo II d.C.

1.3.1.6 *La tradición de Matías*

Una vez más para este período se reduce a tres menciones en Clemente. Algunos piensan que se trata de un escrito gnóstico, aunque no hay datos suficientes para corroborar esta hipótesis.

1.3.1.7 *Janes y Jambres*

Esta narración parabólica que presenta su intertexto en el AT nos habla de los magos egipcios que se opusieron a Moisés de acuerdo con 2 Tim 3, 8 y Exod 1, 11-12. Fue citada por primera vez por Orígenes y aparentemente gozó de gran difusión entre los grandes círculos cristianos. Se conserva sólo en fragmentos diseminados que proceden del siglo II d.C.

1.3.1.8 *Sentencias de Sexto*

Bajo este título se contiene un rico conjunto de sentencias (axiomas o apotegmas) compilados por un redactor cristiano de indudable origen alejandrino que se debe situar entre finales del siglo II y comienzos del III d.C. Se han conservado versiones en otras lenguas, pero debe prevalecer la griega autógrafa de la que las demás son traducción.

1.3.1.9 *Clemente de Alejandría*

La vastísima obra de Clemente de Alejandría (ca. 150-214) se erige como una fuente de información fundamental para reconstruir la Alejandría del siglo II d.C. Entre las obras que conservamos de Clemente destacan el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Strómata*, además de otras obras más breves y ahora perdidas, si hacemos caso de la mención de Eusebio (*HE* 6.13). Los escritos de Clemente nos proporcionan una información fundamental de la segunda mitad del siglo II d.C.

1.3.2 *Literatura de carácter no gnóstico del siglo II d.C. de procedencia alejandrina cuestionable*

Nuevamente se han encontrado una cantidad de documentos fechados por varios criterios internos en el siglo II d.C. Sin embargo, aquí sólo citaremos las pocas obras que, si damos por sentada su matriz alejandrina, pueden ser interesantes para reconstruir el carácter del cristianismo egipcio del período. Complementariamente, la constatación del uso por parte de los primeros cristianos egipcios de escritos de origen no egipcio (cf. *Papiro Egerton*) contribuye a nuestro conocimiento de la génesis del cristianismo en estos lugares y a su vez sirve de constatación de los frecuen-

tes contactos literarios y de ideas que existían en torno a Alejandría en los orígenes del Imperio.

1.3.2.1 *Oráculos sibilinos cristianos*

Estas composiciones hexamétricas conocidas como prácticas adivinatorias desde el siglo VI a.C. fueron reutilizadas por el judaísmo como reforzamiento de su monoteísmo y posteriormente por los autores cristianos a partir del siglo II d.C. quienes, ajustándose a esta forma compositiva de carácter adivinatorio, pergeñaron nuevas oraciones en honor a Cristo. La procedencia egipcia para algunos de los oráculos sibilinos es bastante probable, pero no está asegurada. La mayor parte de los oráculos sibilinos cristianos de filiación asegurada son claramente más tardíos.

1.3.2.2 *Epístola de Bernabé*

Célebre texto atribuido a algún padre apostólico de la Alejandría cristiana de comienzos del siglo II d.C.²⁵. Hay quienes han defendido un origen siro-palestinense o incluso asiático para esta composición. Se considera que no es necesario hacer esta lectura. Se trataría, en definitiva, de una de las fuentes más importante de las que disponemos para el cristianismo alejandrino, quizá incluso para el siglo I d.C. (cf. *infra*).

1.3.2.3 *Clemente*

En esta composición en forma de epístola realmente lo que tenemos es una homilía cristiana primitiva. KOESTER (2000: 2.240) argumenta que su composición debe definitivamente situarse en tierras egipcias en torno al siglo II d.C.

1.3.2.4 *Otras composiciones*

Muchas dudas se ciernen sobre el origen alejandrino de otras composiciones cristianas tempranas. Dado que no son directamente útiles para nosotros, por el momento, sólo las mencionamos de pasada. Se considera que todas ellas transmiten un contenido religioso cristiano de sabor no gnóstico. Entre ellas destacaríamos:

²⁵ BAUER (1934: 47-59) atribuye a esta composición una procedencia alejandrina, al contrario que el más documentado y reciente trabajo de PEARSON (2004: 50) que propone un carácter gnóstico. Nosotros defendemos una procedencia alejandrina, pero un carácter no necesariamente gnóstico.

- (a) *Los escritos de Atenágoras*: fechado en la segunda mitad del siglo II d.C.
- (b) *Epístola a Diogneto*: tratado de apologético del mismo período.
- (c) *Refutación de Basilides*: obra ahora perdida atribuida a Agripa Castor y conocida sólo a través de un breve resumen de Eusebio.

2. LA LEYENDA FUNDACIONAL DE MARCOS

La tradición más extendida de la iglesia cristiana egipcia es aquella de que el cristianismo fue introducido en Alejandría a través de la labor evangelizadora de Marcos (cf. ATTIYA 1967: 25-28). En las siguientes líneas, vamos a pasar revista a esta importante tradición. El NT alude a esta localización en varios lugares, comenzando por (Hc 12, 12). De Marcos se comenta que ha acompañado a Bernabé y Pablo en su camino de Jerusalén a Antioquía (12, 25; 13, 5). Más tarde, Pablo escogió a Silas (Silvano) rehusando la compañía de Pablo para que le acompañara en otro viaje (Hc 15, 37-40). Finalmente, Marcos reanuda su actividad misionera regresando con Bernabé a Chipre (Hc 15, 39), lugar desde donde pudo dar el salto a Alejandría por las constantes relaciones entre la isla y el delta que se reconstruyen por testimonios históricos paralelos. Dejando de lado otras menciones de menor importancia, Marcos es recordado en (2Tim 4, 11) como uno de los que había sido útil a Pablo. Una noticia más importante es la que le sitúa con Pedro en Roma, puesto que el autor de la primera carta petrina (1Pe 5, 13) así lo hace notar y envía saludos a la comunidad alejandrina de Babilonia en Asia Menor (*vid. supra* a propósito de este pasaje). En resumen, el NT sitúa a Marcos en Jerusalén, Antioquía, Asia Menor, Chipre y, si hacemos caso al testimonio de Papías, también en Roma. Recordemos que este obispo localiza la actividad de Marcos en la ciudad eterna, seguramente, a partir de la noticia de la carta petrina anteriormente comentada.

Pero hemos de pasar a analizar el testimonio de Eusebio de Cesarea en (*HE* 2, 16.1). Históricamente el siguiente testimonio de Eusebio se ha utilizado como punto de partida de la hipótesis del evangelista Marcos como fundador de la iglesia alejandrina:

Τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτον φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στείλαμενον, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῦξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι. (Eus. *HE* 2, 16.1) “respecto a este tal Marcos, dicen que fue el primero enviado a Egipto a proclamar el Evangelio

que él había compuesto y que también él fue el primero que fundó iglesias en la propia Alejandría”.

La tercera persona del plural de un verbo declarativo (φασιν) introduciendo un discurso indirecto es prueba inequívoca de modalidad evidencial, es decir, de que el propio Eusebio está poniendo el nivel de verdad del cumplimiento de su afirmación (sc. Marcos fue el primero en llevar el Evangelio a Alejandría y, lo que es lo mismo, él es, de hecho, el fundador del cristianismo egipcio), sustentándose en palabras o noticias ajenas de las que hace depender el mensaje que introduce. Esta información aparece completada en *HE*, cuyo autor hila más fino y contempla la posibilidad de que Marcos llegara a Alejandría en el año 43 d.C. (tercer año en el poder del emperador Claudio)²⁶. Además, en ningún momento Eusebio destaca el papel como obispo de Alejandría de Marcos, sin embargo, en una referencia indirecta también transmitida en su *HE* se afirma en los siguientes términos que Marco fue la cabeza de la iglesia alejandrina:

Νέρωνος δὲ ὄγδοον ἄγοντος τῆς βασιλείας ἔτος, πρῶτος μετὰ Μάρκον τὸν εὐαγγελιστὴν τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας Ἀννιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται (Eus. *HE* 2.24.1) “al octavo año del reinado de Nerón, Aniano fue el primero que, después de Marcos, recibe el encargo de la diócesis de Alejandría”.

La información parece bastante clara, aunque está trufada de problemas historiográficos que dificultan nuevamente la interpretación. Además, *a priori*, uno podría inferir que fue Pedro quien había enviado a Marcos a Egipto, inferencia que no ha pasado desapercibida a ciertas fuentes posteriores (cf. Epifanio en *Haer.* 51.6 entre otros) que han perpetuado esta tradición relativa al evangelista Marcos. Parece que el propio Evangelio de Marcos es dependiente de esta relación, pero su presencia en Alejandría en una fecha tan temprana como el tercer año del mandato de Claudio, según certifica el propio relato de Eusebio, acaba resultando muy problemática. Otra posibilidad teórica podría ser la que sugiere que Marcos pudo haber realizado varios viajes evangelizadores a Egipto, opción que cobra cierta verosimilitud si se tienen en cuenta algunas fuentes tardías, como, por ejemplo, los *Hechos de Marcos* que transmiten exactamente esta noti-

²⁶ Estas fechas son variables, según recoge Pearson, dependiendo del grado de validez histórica que le otorguemos a otras versiones de la obra de Eusebio (latina, armenia), que transmiten ciertas diferencias, nunca determinantes para la interpretación histórica del pasaje, respecto a la cronología ofrecida por Eusebio.

cia. Por otra parte, también contribuye al debate la posible alusión del sintagma ἐκ πρώτης ἐκβολῆς ‘en un primer intento (sc. ‘por primera vez’)’ que vuelve a testimoniar Eusebio (*HE* 2.16.2). La imagen del evangelista de los *Hechos de Marcos* está bastante idealizada y distorsionada, por lo que no vamos a centrarnos en este desarrollo diacrónico.

Retomando la cuestión central, Marcos, según la tradición legendaria, habría llegado entre el 43-48 d.C. a Alejandría con la misión de ir a anunciar apostólicamente a Egipto el Reino de Dios y habría convertido en primer lugar al judío Aniano, que a la postre sería su sucesor en la sede patriarcal. Según ΑΤΤΙΥΑ (1968: 1913), habría sufrido el martirio en el año 69 d.C. con ocasión de la fiesta en honor al dios sincrético Serapis en las inmediaciones de un lugar llamado βουκόλου τόποι situado al borde de la costa, concretamente en la zona este de la ciudad. Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente, no hay pruebas suficientes, una vez más, ni a favor ni en contra de la existencia de actividad evangelizadora por parte de Marcos, pero lo que resulta quizá aún mucho más sorprendente es el hecho de que los grandes maestros alejandrinos, sin duda, muy versados en las tradiciones religiosas de su entorno, no lo mencionan. Tampoco Ireneo de Lyon comenta nada a propósito de la comunidad alejandrina en su recorrido por la tradición apostólica de la Iglesia, marginando a Alejandría respecto a Roma, Esmirna o Éfeso de las que sí hay clara mención. Hay más datos que oscurecen el asunto:

- (a) El uso evidencial no citativo de φάσιν en Eusebio de Cesarea que sirve para transmitir una tradición no constatada directamente, sino filtrada por opiniones ajenas.
- (b) La referencia a un plural de ‘iglesias’ (ἐκκλησίας), cuando se reconoce que antes del episcopado de Demetrio no existía más iglesia que la de Alejandría.
- (c) Eusebio no transmite un dato tan importante en una historia legendaria de tono biográfico como es la referencia al martirio de Marcos, su protagonista.
- (d) No tiene en cuenta la tradición pseudo-clementina que atribuye la predicación alejandrina a Bernabé, evidentemente, porque va en contra de sus propósitos (cf. GRIGGS 1985)²⁷.

²⁷ La estrategia retórica de la *praeteritio* de la noticia pseudoclementina fomenta la idea de que el propio Eusebio tergiversa intencionalmente la tradición contradiciendo la versión oficial de la tradición marcana por lo que según QUISPÉL (1991: 206) “there is every reason to suppose that Egyptian Christianity is of Palestinian origin”.

En este tratamiento legendario, también han de entrar en juego las fuentes posteriores que nos informan de una preponderancia en absoluto menor de la iglesia alejandrina en el entorno cristiano a partir de la época de los grandes concilios de la ya conformada *Gran Iglesia*. El concilio de Nicea reconoce solemnemente ciertas prerrogativas a la sede alejandrina, junto a otros puntos de referencia de la línea ortodoxa del cristianismo como Aelia Capitolina, Roma o Antioquía. Además, esas prerrogativas no tienen en cuenta ni mencionan la figura de Marcos. Por otra parte, en el propio canon del concilio las referencias a la importancia de la raigambre de Alejandría respecto a la χώρα son explícitas τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατεῖτο “dominaba las antiguas costumbres” hecho que le confería potestad al ἐπίσκοπος para ejercer su dominio (τὴν ἐξουσίαν) sobre Egipto, Libia y la Pentápolis, puesto que tiene la misma potestad que se tiene sobre Roma, según la versión ofrecida por los concilios ecuménicos. La potestad de los obispos alejandrinos, si tenemos en cuenta estas prerrogativas legales, se circunscribe a la autoridad cívica, ya que significativamente no hay referencia alguna al ejercicio de derecho divino alguno o misión apostólica bajo el obispo de Alejandría. La primacía de la sede alejandrina va en aumento en los concilios posteriores (Constantinopla 381 y Calcedonia 451) hasta el punto de que el papa Dámaso en el famoso *Decreto gelasiano* donde se apunta que la sede de Alejandría merece ese lugar primordial debido a que se trata de una sede fundada por San Marcos en nombre de San Pedro.

Tras esta acelerada y no exhaustiva recopilación de indicios sobre el papel de Marcos como fundador del cristianismo alejandrino, podemos llegar a la conclusión de que esta historia fundacional de la sede alejandrina presenta claros visos de haber sido una elaboración eclesiológica creada con fines justificativos, sobre todo, para la iglesia copta posterior, pero que tiene poco que aportar a la configuración histórica del cristianismo del siglo I d.C. Seguramente, la noticia de Eusebio de Cesarea apunte en esta dirección. Si tratamos de matizar un poco más, podremos afirmar que posiblemente este mito fundacional fuese un constructo ideológico pergeñado con mucho tino en la segunda mitad del siglo III d.C. con el fin de relacionar al obispo de Alejandría con la línea apostólica petrina a través de la intermediación de Marcos, con el objetivo último de vincular originalmente a la ciudad helenística con la capital del cristianismo. Esta autojustificación histórica de su destacada evangelización temprana legitimaría fielmente la autoridad del obispo de la sede egipcia de la que la legislación de Nicea pudo haber dado cuenta. Finalmente, con-

cluimos citando la tesis de BARDY (1937: 66) [*apud* JAKAB 2001: 48] quien detecta una actitud autojustificativa de la primacía apostólica en la iglesia alejandrina apelando al hecho de que «l'apostolat à Alexandrie de saint Marc, disciple et interprete de Saint Pierre, était sans doute de nature à fonder les prétentions de l'Église d' Alexandrie à une sorte de primauté, comparable, toutes proportions gardées, à celle des Eglises de Rome et d' Antioche, dont saint Pierre lui-même était le premier évêque».

Como nota final, hemos de introducir un apéndice aclaratorio más al importante pasaje de la *HE* 2.16. En él, Eusebio identifica a los θεραπεύται como los primeros miembros de las iglesias alejandrinas y los describe como personas religiosas que presentan un grandísimo ascetismo filosófico en la interpretación de sus creencias. Para ello se hace eco de la descripción filoniana en su *Vit. Cont.* de este grupo especial dentro del judaísmo helenístico egipcio al que le hemos de suponer modos de interpretación de la Escritura de tipo bastante filosófico en la línea alegórica desarrollada por el propio Filón de Alejandría.

En síntesis, la relación de Marcos con los orígenes de la comunidad de Alejandría puede retrotraerse hasta el siglo II a.C. y, quizá, incluso a varios decenios antes. La historicidad de esta tradición, aunque altamente improbable, no debe ser desestimada por el completo como recurso sociológico de explicación legendaria de prestigio de los orígenes de una comunidad, pero, al mismo tiempo, no por ello debemos pensar que Marcos nunca visitó Alejandría extendiendo la línea cristiana de corte petrino, puesto que la visita (evangelizadora o no) de Marcos a Alejandría puede que precediera en el tiempo incluso a la aceptación del *Evangelio de Marcos* en la iglesia alejandrina. Además, debemos reconocer que Eusebio estaba equivocado al aceptar la comunidad judía de los *terapeutas* con los primeros judíos que había convertido Marcos. Por otra parte, en cualquier caso, hemos de reconocer que acertó de lleno al considerar a los ἀποστολικούς ἄνδρας como una comunidad que mantenía escrupulosamente la observancia de las antiguas costumbres al antiguo modo judío, según nos transmite Eusebio.

σεμνύνων τοὺς κατ' αὐτὸν ἀποστολικούς ἄνδρας, ἕξ Ἑβραίων, ὡς ἔοικε (Eus. *HE* 2.17.3) “venerando a los varones apostólicos respecto a él, procedentes de los hebreos, según parece”.

La leyenda de Marcos nos es de poca utilidad para reconstruir el cristianismo de los orígenes y a diferencia de la de Apolo, puede incluso ser vista como un indicio hipotético de la no presencia cristiana totalmente distinguible de los grupos judíos en Alejandría hasta la segunda centuria.

3. LA SOCIEDAD ALEJANDRINA DEL SIGLO I D.C. LA POSICIÓN DE CRISTIANOS Y JUDÍOS

En el análisis de las fuentes directas e indirectas ya hemos observado que difícilmente se puede cuestionar el hecho de que los primeros misioneros cristianos llegados a Alejandría eran de origen judío procedentes de Jerusalén y que los primeros convertidos al cristianismo tanto en Alejandría, como posiblemente en la difícilmente recuperable adyacente eran de origen judío. Abundando en lo mismo, es bastante probable que la separación tajante entre iglesia y sinagoga no se produjera, como mínimo, hasta comienzos del siglo II d.C. Por todo ello, puede que estemos incurriendo continuamente en un severo anacronismo en toda nuestra exposición cuando nos referimos a un cristianismo alejandrino como tal para el siglo I d.C.

Es momento de afrontar la importante y difícil cuestión de tratar de definir la tipología del cristianismo de la Alejandría del siglo primero. Recordemos que contamos con el concurso de dos documentos extracanjónicos que pueden servirnos de piedra de toque en nuestra tarea como productos del siglo I d.C.: el *Evangelio de los egipcios* y el *Evangelio de los hebreos*, atestiguados por Clemente y por otros padres de la Iglesia. Respecto al primero, muestra un claro sustrato de carácter *encratista* que contiene material paralelo con el *Evangelio de Tomás*²⁸. Originalmente fue escrito en griego y, pese a los pocos indicios, cabe pensar que se extendió por los cristianos que vivían en el distrito de Rhakotis en las inmediaciones de Alejandría. Si prestamos atención a esta propuesta, estaríamos en disposición de poder reconstruir una actividad misionera entre los gentiles de Alejandría. La especial situación secular del cristianismo egipcio favoreció el surgimiento de la hipótesis de BAUER (1934) quien considera que la forma original y más predominante de cristianismo en Alejandría era de carácter *herético*, al menos, hasta la instauración de la primera organización eclesial en Alejandría con Demetrio (189-231). Este juicio se basa en una extrapolación cronológica realizada por el propio Bauer quien atribuye al trasfondo definidor de la doctrina cristiana el peso intelectual alejandrino del período de Adriano, durante el cual Basílides,

²⁸ Doctrina teológica considerada herética que tiene como trasfondo intelectual las concepciones cosmológicas en las que se basan el neoplatonismo y el gnosticismo. La concepción central sobre la que basan su doctrina radica en considerar la materia como principio del mal, siendo esta obra de un demiurgo, enemigo de Dios. Estas concepciones pueden desembocar en tendencias dualistas maniqueas en torno a la concepción del bien y el mal como principios polares constitutivos del mundo.

Valentín y Carpócrates estuvieron ejerciendo su magisterio. Esta apropiación intelectual de ciertas ideas ajenas provenientes del clima intelectual egipcio tiene visos de sospechosa, ya que estos pensadores son hitos fundamentalmente originales en sus concepciones teosóficas. Asimismo, si damos por sentado que las corrientes cristiano-gnósticas estaban vivas en la Alejandría del siglo I d.C., deberíamos, *a priori*, consentir la suposición de que otras corrientes con mayor presencia social y que reflejaban un cristianismo de rasgos jerosolimitanos, seguramente, producto de la evolución religiosa a partir del judaísmo alejandrino de aquel tiempo. El propio PEARSON (1990: 455-66) detecta indicios constatables de un gnosticismo alejandrino prevalentiniiano que encaja bien con las disensiones grupales y en tensión que se estaban produciendo entre estos y los primeros grupos cristianos o entre grupos cristianos de diversa contextura social. La escasez de estos testimonios, sin embargo, se ve suplida por el conocimiento de fuentes del siglo II d.C. que nos ayudan a reconstruir con bastante grado de certeza aspectos del cristianismo del siglo precedente. Dos de estos documentos ineludibles (aunque no por ellos incontrovertidos en cuanto a sus contenidos) han de ser valorados. La ya mencionada *Epístola de Bernabé*, por una parte, que quizás sea el testimonio antiguo más completo sobre el cristianismo alejandrino que existe y que se puede situar en los comienzos del gobierno de Adriano (117 d.C.) y, por otro lado, las *Enseñanzas de Silvano*, documento que se considera más tardío, seguramente de mediados del siglo II d.C., aunque preserva cierto material muy antiguo.

3.1 *Epístola de Bernabé*

Mucho se ha debatido sobre el verdadero carácter doctrinal de esta carta que muchos piensan que debe ser considerada un ejemplo de texto de carácter gnóstico²⁹. Lo que parece claro por su contenido es que difícilmente puede ser considerada una *epistula* que se ajuste a las convenciones literarias y de composición propias de este género en la Antigüedad, si las comparamos, por ejemplo, con el epistolario paulino. El tono

²⁹ El texto de esta epístola ha sido transmitido en el *Codex Sinaiticus* (siglo IV d.C.) como apéndice final al NT. Se suele atribuir al Bernabé mencionado en *Hechos*, martirial colaborador de Pablo en su labor misionera. En esta vertiente formal, es digno de reseñar que en el capítulo 9.8 de *Bernabé* quizá se encuentre el ejemplo más antiguo hallado hasta la fecha de escritura del *nomen sacrum* de Jesús con la convencional abreviatura <Iη>. En ese mismo pasaje los comentaristas y paleógrafos suelen incluir una referencia a la cruz <T> en la escritura de la *tau*.

académico y escolar muy del gusto del ambiente alejandrino circundante, está presente en la referencia que se hace de Bernabé, procedente de Chipre (cf. Hc 4,36; 15:39)³⁰. En la propia carta se le denomina διδασκαλος (1.8; 4.9). Sabemos que en las primeras comunidades cristianas los “maestros” ocupan una posición relevante junto a otros miembros como los profetas y los apóstoles en la organización y régimen de la comunidad. El papel del maestro consistía en la exposición de las tradiciones en las que se regía la primitiva comunidad (cf. 18-21: “los dos caminos”) por un lado y la propia interpretación de la Escritura por otro (cf. 1-17). Parece evidente que esta epístola es un ejemplo del desarrollo doctrinal y literario de las primeras comunidades y confirma el carácter *escolar* de los primeros cristianos alejandrinos. Indirectamente este escrito se convierte en un testigo riquísimo de las tradiciones exegéticas judías y judeocristianas específicamente alejandrinas. De hecho, como refleja PEARSON (2004: 91), su autor seguramente haya sido un *rabbi* alejandrino convertido al cristianismo que ha proyectado los pulimentados procedimientos exegéticos de la sinagoga alejandrina a la nueva realidad escrituraria cristiana. El propio autor va dejando un rastro muy visible de su procedencia y proceder judíos a lo largo de su composición. Entre otros muchos citamos el sacrificio del ternero rojo (8.1); la interpretación del Salmo 10 (10.10); el episodio de los hermanos Jacob y Esaú (13) o la narración de la celebración del Sabbath (15). Ahora bien, no sólo en el nivel intertextual existen claras concomitancias con la tradición rabínica, sino también en una dimensión heurística mucho más significativa, como la que supone la utilización de métodos exegéticos claramente judíos algunos de los cuales enumeramos:

- (a) La estructura de los contenidos de la epístola dividida en principios *haláquicos* y *hagádicos*³¹.
- (b) El uso del método alegórico de raigambre filoniana.
- (c) El recurso interpretativo al método del *peshet*³².

³⁰ Hemos consultado el texto griego en la siguiente dirección de Internet que se basa en las ediciones canónicas: http://www.ccel.org/l/lake/fathers/barnabas_a.htm.

³¹ La *halakha* es el cuerpo conjunto de la ley judía de la que entra a formar parte también, por supuesto, la legislación contenida en la *Torah*.

³² Método interpretativo de la *Torah* empleado por el judaísmo que tiene como idea de fondo el que toda lectura de la Sagrada Escritura se puede realizar dimensionada en dos niveles claramente delimitados. Uno de carácter más general y otro mucho más restringido y oculto, limitado únicamente a unas élites intelectuales. Este procedimiento hermenéutico último es precisamente el *peshet*, muy presente en los rollos de Qumrán.

El sincrético judaísmo alejandrino trasluce en la carga conceptual de este tratado. Por un lado, se observa la presencia de elementos típicos de un judaísmo imbuido por el racionalismo de la filosofía griega abonado a través de la labor de primera fila de Filón de Alejandría y, por otro lado, continúan observándose operativos los principios del rabinismo que, sin duda, habían estado ejerciendo influencia a lo largo de todo el período judío en la Diáspora.

Las narraciones de cuño judío que encontramos en *Bernabé* son todas ellas utilizadas en favor de los intereses del culto judeocristiano emergente, como demuestran ciertos paralelos entre algunos de los aspectos contenidos en esta carta y el discurso de Esteban (Hc 7) en varios aspectos cruciales, como trata de reflejar el siguiente cuadro comparativo:

Paralelismos		
<i>Epístola de Bernabé</i>	<i>Discurso de Esteban (Hch 7)</i>	
La actitud expresada hacia el templo de Jerusalén y su culto.	16,1-2	
La interpretación del motivo del "becerro de oro" en la historia de Israel.	4,7-8	7,38-42
Una cristología común del título mesiánico de "el Justo".	6,7	7,52

Según BARNARD (1966: 51), uno de los mayores expertos en la literatura cristiana primitiva, la redacción final de esta obra debió de definirse en la segunda década del siglo II d.C. En ese momento, casi con toda probabilidad, pudo utilizar como modelo compositivo el libro de los *Hechos*. Esta hipótesis, sin embargo, presenta otras posibilidades de refutación, ya que el tipo de cristianismo que representa pudo haber sido introducido en Alejandría poco después de la muerte de Esteban. En este contexto, podemos reconocer que del suelo del cristianismo egipcio pueden haber germinado las semillas preparatorias plantadas por los judíos alejandrinos allí aposentados que tendieron a ignorar el templo y otras observancias rituales propias del judaísmo "tradicional" en favor de una interpretación "espiritualizada" de su herencia religiosa.

Especial relevancia en la lectura de *Bernabé* cobra su peculiar concepción escatológica de la historia y su autoconsciencia de estar viviendo

un verdadero “tiempo eje” que desembocará inminentemente en la llegada de una nueva era que se avecina (2, 1). Más allá del valor intrínseco de esta escatología, hay que situar esta insistente presencia de una “atmósfera de los tiempos finales” como una de las características más idiosincrásicas del cristianismo alejandrino desde sus orígenes. Naturalmente, la concepción de tiempo final en *Bernabé* lleva implícita una interpretación mesiánica descrita no en términos de esperanza en la restauración del reino de Israel y su templo (cf. 4, 12; 4,7; 7,2; 15.5), sino en el acontecimiento mesiánico cristianamente razonado como “el juicio de vivos y muertos”.

Históricamente se puede observar en este escrito un reflejo claro de la situación sociohistórica contemporánea a la fecha de su redacción final. Judaísmo y cristianismo estaban viviendo su primer gran pulso rupturista, seguramente como resultado de la destrucción del templo del año 70 d.C., cuya consecuencia más importante quizá fuese la consolidación del fariseísmo y la extensión entre los judíos palestinos y también de la Diáspora de la maledicente bendición –permítaseme el oxímoron que debemos a KOHLER– de la *בְּרִכַּת הַפְּסִיָּמִים* *Birkat ha-minim* “bendición de los herejes”, que tuvo sus consecuencias prácticas casi inmediatas en la expulsión de los cristianos (*norim*) de las sinagogas. Las referencias en la carta a los judíos (“el viejo pueblo”) marcan clara oposición frente a los cristianos, que son considerados un “nuevo pueblo” que también es denominado genéricamente como la *nueva iglesia* (cf. 7, 11 ἐκκλησία).

El conflicto entre los dos grupos pudo haberse recrudecido drásticamente en ocasión de la revuelta de justificación mesiánica provocada por los judíos contra Roma en tiempos de Trajano con las consabidas consecuencias de la aniquilación de la comunidad judía. Ignoramos por completo si los judeocristianos que se habían separado previamente del judaísmo también fueron eliminados entonces o si perecieron junto al resto de los judíos.

El cristianismo alejandrino conformado por los antiguos judíos relegados de su comunidad original pudo haber quedado reflejado en el mensaje de *Bernabé* que representaría, por tanto, una especie de *tercera raza* de cristianos, tal como proclamaba el *Kérygma Petri*, oración transmitida por Clemente de Alejandría de manera fragmentaria y que puede que fuese compuesta a finales del siglo II d.C. Sin embargo, los cristianos que se encuentran reflejados en *Bernabé* no agotan todas las posibilidades grupales que se pueden reconstruir. De hecho, es lícito pensar que desde el siglo I d.C. existían otros cristianos viviendo en Alejandría diferentes de los

reflejados en esta carta. De hecho, como bien matiza PEARSON (1990: 455), este documento puede que esté reflejando algún tipo de polémica intracristiana que incluiría una posición antignóstica que podemos reconstruir a partir de las frecuentes referencias a una práctica gnóstica de carácter haláquico y exegético. En este sentido encontramos claros paralelos con el cristianismo de orientación ascética y espiritualista que existe en la literatura apócrifa de este período temprano tanto en el *Evangelio de los hebreos*, en el pasaje en el que *Bernabé* advierte que algunos defienden que el pacto es tanto suyo como nuestro (cf. 4.6 ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν), como también en el *Evangelio de los egipcios* con el que se pueden establecer estrechas vinculaciones si atendemos a expresiones contenidas en Bernabé como en la exhortación a sus lectores a μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μολύζετε (4.10). Importante en este punto es comparar esa visión con la descripción confeccionada por Filón de los *terapeutas* de los que afirma que viven en una vida de completo estudio y meditación solitarias en sus propias celdas y que se reúnen sólo para la celebración del Sabbath³³.

³³ Esta información de Filón (*De vita contemplativa* 30) sobre los *terapeutas* ha hecho correr ríos de tinta. Esto no es un testimonio cualquiera. Se trata, sin temor a equivocarnos, del testimonio fundacional del que partirá el monasticismo cristiano *in nuce*. Las formulaciones sobre las organizaciones monásticas extraídas por Filón fueron adaptadas y difundidas por la historiografía eclesiástica a través de la obra de Eusebio de Cesarea, quien, sin duda, pensaba que estos primitivos ascetas que desarrollaban una religión espiritual y de praxis ascética representaban a grupos cristianos primitivos que se habían ido alejando precisamente por estas ideas de la ortodoxia judía. A lo largo del tiempo, no han faltado opiniones que hayan puesto en entredicho la opinión de la historiografía cristiana y hayan valorado a los *terapeutas* como judíos ortodoxos que se habían separado de la sinagoga para exacerbar su observancia ascética. Estas dicotomías parece que han sido superadas a lo largo del siglo XX, por lo que hoy la *doctrina recepta* defiende una identidad cristiana para este grupo. De hecho, recientemente se ha tratado de rebuscar una origen precristiano a la práctica monástica a través del estudio del tratado filoniano y de la propia estructura arquitectónica de los primeros monasterios con la pretensión de tratar de recabar datos para demostrar un supuesto origen pagano de fondo pitagórico para las primeras comunidades monásticas de los *terapeutas*. Esta es la línea de argumentación que adopta FERNÁNDEZ-GALIANO (1993) quien a lo largo de una argumentación no del todo convincente y una interpretación de las fuentes cuanto menos dudosa, no aporta nada a la discusión del tema sobre el cristianismo alejandrino, por más que la identidad de esos *terapeutas* cristianos se entienda como capital para conocer la orientación de las primeras comunidades en la capital del delta. La cuestión de los *terapeutas* y el origen de la vida monástica (lo mismo se podría decir del cenobitismo) que se dio precisamente en Egipto no es, sin duda, una evolución meramente casual, sino que responde a la peculiar naturaleza espiritual, teosófica, hermética e intelectual del cristianismo egipcio cuyos orígenes más profundos estamos tratando de reconstruir.

3.2 *Las enseñanzas de Silvano*

En la biblioteca de Nag Hammadi (NHC VII, 4) también se ha encontrado otro documento todavía mucho más afín al tipo de religiosidad sincrética e intelectual apadrinada por Filón. Existen muchos puntos de contacto con el planteamiento desarrollado en *Bernabé*. Las dos son obras magisteriales o de escuela “teosófica” y hay puntos de contacto entre ambos escritos. Ambos marcan una gran distancia respecto al demonio y lo caracterizan como malvado (*Silvano* 85, 17). La tradición de los dos caminos también está muy presente en *Silvano* (103, 14-26), etc. Sin embargo, en lo relativo a su valor documental como testimonio para la disección de la primitiva comunidad alejandrina hay diferencias notables. En *Silvano* no hay huellas de conflicto alguno entre cristianos y judíos. Los únicos oponentes detectables en este tratado son los gnósticos. Además, el énfasis escatológico tan visible en *Bernabé* desaparece totalmente cuando uno se fija en la visión adoptada en *Silvano*. También se puede hablar de diferencias importantes en la cristología, que recibe un tratamiento claramente teosófico del *lógos* joánico o de la *Sophía* en *Silvano*, composición claramente exhortativa o protréptica, de la que no observamos trazas en *Bernabé*.

Más impactante es el paralelismo que se produce en el tono sapiencial entre *Silvano* y 1 Cor 1-4, donde la comunidad paulina trata de resolver la elevada controversia interna sobre el hecho de si el ser humano está verdaderamente preparado para asimilar y formar parte de la sabiduría de Dios. Indirectamente, *Silvano* da respuesta a estas controversias internas de la comunidad de Corinto proponiendo una exhortación al conocimiento de uno mismo como requisito ineludible previo para alcanzar una vida sustentada por la sabiduría y por la virtud, contrapunto práctico de la especulación sapiencial (cf. *Silvano* 91,34-92,29). Pablo no está a favor de este tipo de sabiduría por lo que se deduce de los primeros capítulos de *Corintios*³⁴.

³⁴ Retomando algo que ya tratamos en la parte inicial de este trabajo podría postularse que el individuo que introdujo este tipo de corrientes sapienciales en Corinto pudo ser el judío Apolo tantas veces mencionado. De hecho, no es descabellado proponer que en los lugares en los que se documenta la presencia del egipcio Apolo, tanto en Corinto como en Éfeso, este hubiera puesto en marcha una verdadera “escuela de Apolo” en las que él enseñaría el Evangelio siguiendo las doctrinas de la tradición sapiencial tan instaurada en el cristianismo alejandrino del que él mismo procedía.

Como balance general a las tendencias que hemos ido seleccionando a través del comentario sucinto de los documentos anteriores podemos afirmar que, como no podía ser de otra manera, tanto el judaísmo helenístico del siglo I-II d.C. como el cristianismo o precristianismo tienen como característica definitoria principal su carácter no monolítico y su amplia variedad de manifestaciones. De hecho, en origen, las grandes variedades del judeocristianismo en evolución responden a las diferentes y variadas formas de judaísmo helenístico que existían en Alejandría y que se habían ido fraguando al albur de la historia³⁵.

Filón de Alejandría se erige como el tamiz y figura central sobre la que pivotan todos estos matices en la división de las primeras manifestaciones amalgamadas de un pensamiento religioso en ebullición y tensión magníficas. De hecho, el pensamiento filoniano pudo evolucionar en el caso de algunos de sus discípulos hacia la conformación de los novísimos cristianos. A creer esto contribuye la idea de que muchos de los escritos de Filón han sido preservados para la posteridad gracias a la mediación de los cristianos alejandrinos. En clara complementariedad con esta evolución, se puede constatar que el original judaísmo explotado por Filón acabó agotándose en sí mismo y se convirtió en una vía muerta tras las revueltas judías de los comienzos del siglo II d.C. Bien al contrario, fueron los cristianos de Alejandría, como transmiten Clemente y Orígenes, quienes lo vieron en su iluminada visión de la sabiduría divina y en su interpretación de lo Trascendente como un verdadero predecesor. Es este carácter de profunda experiencia contemplativa de Filón el que se intuye en el germen cristiano que transmiten las *Enseñanzas de Silvano*, sin embargo, esta descripción no cubre, ni mucho menos, las variedades del cristianismo del siglo I d.C. De hecho, como hemos tenido ocasión de ver, en *Bernabé* hemos constatado una característica apocalíptica dominante sin olvidar que, como vamos a repasar en el siguiente capítulo, las tendencias radicalmente acósmicas de la gnosis de esa época también tendrán su cabida en ese conglomerado doctrinal e ideológico que desembarcará en la riquísima teología alejandrina de la que se nutrirán los prime-

³⁵ En términos generales, tiene sentido la afirmación de PELÁEZ (2007: 127) quien afirma que el núcleo del fundamental del judaísmo helenístico, más que una helenización aguda de los judíos, consistió en la transmisión de la proclama judeobíblica. Este mensaje se selló con la proclamación del verdadero Dios, mediante la negativa, muy escandalosa, a tomar parte en los cultos paganos; con la proclamación del verdadero camino de la piedad, mediante el cumplimiento de los preceptos, también escandalosos de la Torá y con la proclamación de la verdadera esperanza, mediante la profesión de fe en la misión de Israel, incluso en las épocas sombrías, de la inmensa mayoría de los judíos de la Diáspora.

ros padres apostólicos y que estará plenamente vigente alimentando los debates eclesiológicos más elevados hasta el fin del siglo IV d.C.

Ese abigarramiento y variedad de ideas dentro del seno de las primeras organizaciones comunitarias no puede responder más que al carácter eminentemente plural de la comunidad cristiana de Alejandría que abordaría paulatinamente a lo largo de los dos primeros siglos la nueva fe con interpretaciones sutilmente diversas del mensaje cristiano. Esas matices claramente acabarían siendo una consecuencia de la relación y dependencia de estos grupos con respecto a las diferentes ramas del judaísmo de las que se derivaban directamente y de las que no son sino una continuación reinterpretada en clave intelectual, sincrética e igualmente poliédrica de las corrientes filosóficas que inundaban el privilegiado pensamiento alejandrino de este período. En definitiva y adelantándonos ya a las conclusiones globales, podría aseverarse que un judaísmo alejandrino en esencia muy plural acabará dando lugar a un cristianismo extraordinariamente rico y diverso en Alejandría.

3.3 Identidad y organización social de los grupos cristianos en Egipto

La mayor parte de la literatura cristiana de los siglos II y III que hemos detallado es de carácter anónimo o pseudónimo, por lo que resulta muy difícil extraer de este tipo de fuentes información sobre el tipo de audiencia que tenían sus autores o los grupos sociales que los textos reflejan, datos claramente fundamentales para la intelección de las características grupales de estas primeras comunidades. Como sabemos, la situación mejora considerablemente a partir de la época de Clemente y, especialmente, en Alejandría (la situación de la $\chi\omega\pi\alpha$ es mucho más controvertida), pero aún así sigue siendo muy difícil sacar conclusiones sobre la situación social de los grupos cristianos de la tercera centuria. Pese a todo y reconociendo la débil apoyatura documental con la que trabajamos, hemos de aventurarnos a usar las fuentes existentes a nuestra disposición para obtener un esquema claramente provisional de la situación sociorreligiosa que reflejan los textos³⁶.

Los primeros cristianos de Alejandría formaban indivisiblemente parte de la población judía. En los revueltos tiempos de Trajano, según opina JAKAB, puede que surgieran los primeros miembros de lo que posteriormente denominaremos cristianismo a partir de los herederos judíos

³⁶ Una sinopsis general de la situación de los judíos en Egipto es la ofrecida por MODRZEJEWSKI (1995).

de la espiritualidad de Filón formados en la παιδεία helenística. En un principio serían algunos representantes descollantes de la elite urbana, que poseían los medios económicos y un cierto nivel cultural. El estrato de estos primitivos grupos de cristianos podría estar compuesto por prosélitos y por los conocidos como “temerosos de Dios”. Sin duda, estos cristianos disfrutarían de una filiación original bastante diferente a la de otros grupos religiosos del judeocristianismo. Sus tendencias religiosas aparecen bien consolidadas, pues son los herederos naturales y transmisores de las obras de Filón y de la Biblia de los *LXX*. El clima intelectual sincrético de Alejandría también les permitiría abrirse a la cultura helenística, filón intelectual en el que florecería muy cómodamente el gnosticismo cristiano.

JAKAB (2001: 56) destaca la importancia del breve relato indirectamente transmitido por Clemente del *Kérygma Petri* (‘predicación de Pedro’) que Clemente de Alejandría ha conservado en algunos fragmentos³⁷. Su atribución a Pedro y su referencia a “los Doce” sitúa el texto en la tradición apostólica de cuna jerosolimitana (frag. 3), refleja, además, una cristología del *Lógos* y mantiene una fe en un único Dios que creó el mundo y que está capacitado para causar su fin. Su temática encuentra paralelos evangélicos evidentes en las profecías sobre la llegada, muerte y resurrección de Cristo. Es el primer texto alejandrino que utiliza el término χριστιανός a los que define como una “tercera raza”. Este texto delinea una variedad de cristianismo que inaugura una trayectoria cristiana que está bien definida en el tipo de cristianismo al que alude Clemente. Es como si el propio autor pretendiera dar carta de naturaleza a sus propias concepciones cristianas y utilizara este *exemplum* petrino como base para su argumentación. El carácter de unidad eclesial auspiciada en una sola fe universal que reclama el propio Ireneo (*Adv. Haer.* 1.10.3) en el siglo II d.C. responde al mismo tipo de concepciones cristianas del *Kérygma Petri*. No obstante, la expresión de Ireneo es de carácter tan general como abstracto y resulta bastante débil, especialmente en su consideración del cristianismo alejandrino, pues, como hemos tenido ocasión de comprobar en nuestro recorrido por las fuentes, hubo otras formas de cristianismo muy divergentes a la propuesta por Ireneo, tales como el cristianismo de tendencias apocalípticas y escatológicas contenido en la *Carta de Bernabé* o el modelo de *pedigree* sapiencial y de aliento filoniano que

³⁷ Es en su obra *Strómata* donde Clemente introduce estos elementos de la predicación petrina (cf. 6.5.43; 6.15.128; 6.6.48; 6.5.39).

encontramos en las *Enseñanzas de Silvano* que fueron germinando durante el siglo primero y que, en algunos casos, se consolidarían a lo largo del siglo segundo d.C. No obstante, el variado panorama no se agota en estos escuetos testimonios, sino que va más lejos. Como propuesta de conjunto, se puede partir de la de VAN DEN BROEK (1996: 181-96) quien reconstruye hasta seis grupos de cristianos de características en algún aspecto diferentes para la Alejandría de comienzos del siglo II d.C. En ese horizonte plural destacan especialmente dos grupos identificados en la literatura de los evangelios apócrifos. El *Evangelio de los hebreos* que sabemos que fue utilizado como material litúrgico por los judeocristianos de Alejandría y que, además de ciertas adhesiones a la predicación de Santiago, tiene visos de haber sido compuesto bajo la influencia de los modelos de la teología de carácter sapiencial vigentes en Alejandría.

También otro apócrifo, el *Evangelio de los egipcios*, fue utilizado por un grupo de cristianos de habla griega y, a la luz de los hallazgos, residentes en el barrio de Alejandría de Rakhotis en el que se situaba la población egipcia autóctona. Este grupo llevará a cabo prácticas orientadas hacia el ascetismo y se situará en la tradición de los Terapeutas judíos que vivieron en comunidad en el oeste de Alejandría.

Ejemplos como el siguiente tomado de los *Oráculos sibilinos* han llevado a Van den Broek a postular también tendencias apocalípticas a tenor de pasajes como el siguiente:

ὧ μέγα δειλοί ὑστατίης γενεῆς φῶτες κακοεργέες αἰνοί νήπιοι οὐδὲ νοοῦντες, ὅθ', ἠνίκα φύλα γυναικῶν μὴ τίκτωσιν, ἔφω τὸ θέρος μερόπων ἀνθρώπων (*Orac.Syb.* 2.161-164) "hombres malvados de la última generación, malhechores, terribles, insensatos e ignorantes, que, cuando las tribus de mujeres no dan a luz, ha surgido la época de los hombres mortales.

Esta expresión profética del final de los tiempos se le atribuye al propio Jesús en el *Evangelio de los Egipcios*, pero aquí aparece totalmente transformada en una expresión de carácter encrático (es decir, haciendo hincapié en la práctica ascética) de la escatología final.

DORIVAL (1999) completa el cuadro con otra cepa de cristianismo que pudo representar un grupo bastante popular de convertidos denominados genéricamente *simpliciores* de los que no nos han quedado escritos.

VAN DEN BROEK (1996: 206-234) añade dos grupos más de claro sabor gnóstico dentro de este entramado de influencias que daría lugar a grupos profundamente educados y versados en la filosofía neoplatónica y/o neopitagórica de su tiempo. Entre ellos gozarían de gran prestigio y utilidad obras como el Ἀυθεντικός Λόγος (*El Discurso Auténtico*: Nag Hammadi

VI.3) y, por otro lado, el difícilmente clasificable *Eugnosto el Bienaventurado* (Nag Hammadi III.3), cuyas ideas también serían claramente heterogéneas en su seno³⁸. Por último, también se ha afirmado que los miembros de la que posteriormente sería fuertemente perseguida facción de los marcionitas (cf. las crudas acusaciones que sobre ellos vertió Clemente en su polémica contra ellos en *Str.* 3.3.12) puede ser interpretado en origen como un grupo independiente en el complejo seno del primer cristianismo alejandrino.

En lo que se refiere a la organización de los primeros grupos, JAKAB (2001) ofrece una panorámica bastante coherente con el objetivo de describir las formas de estructuración de estas primeras comunidades alejandrinas. La conclusión a la que llega también vuelve a ser la de la continuidad entre el judaísmo alejandrino y las primeras congregaciones de cristianos como tales. Enumeramos en lo que sigue algunas de estas formas típicas de organización que los cristianos perfilaron e idearon:

- (1) *Presbíterado*. De esta institución matriz surgirían posteriormente los obispos (ἐπίσκοποι), por lo menos, hasta finales del siglo III d.C. Los maestros que liderarán las grandes escuelas filosóficas del cristianismo alejandrino se insertan en esta misma línea evolutiva³⁹.

³⁸ El tratado *Eugnosto el Bienaventurado* (Nag Hammadi III.3) refleja la existencia durante el siglo I d.C. de un grupo judío de credo independiente que bien se podría definir como gnóstico. Este tratado contiene un discurso de revelación desarrollado en el ámbito celeste y que se presenta en forma de carta didáctica. Sin duda, no se trata de un tratado cristiano, sino de una muestra del judaísmo gnóstico de la época que también queda bien representado en otro escrito hallado en Nag Hammadi, la *Sabiduría de Jesucristo*. La versión griega de este escrito hay que situarla a finales del siglo I d.C. en Alejandría. Sus ideas influirán enormemente en Valentín y Basílides. Un interesante y documentado repaso al peso de la tradición judía en la conformación de la propia autoconsideración del gnosticismo la ofrece PEARSON (1990: 122-135). Disponemos en español de una traducción completa en tres volúmenes de los textos gnósticos de Nag Hammadi editada por PIÑERO *et alii* (1997, 1999 y 2009).

³⁹ Los maestros desempeñaron un rol muy importante en la vida de las primeras comunidades cristianas. El nombre más destacado entre todos ellos fue el de Panteno, cuya actividad se desarrolló durante los tres primeros cuartos del siglo I d.C. La cronología relativa hace que se sitúe en el período mencionado a este maestro (διδάσκαλος), según la referencia que alude a su actividad didáctica en (Eus. *HE* 5.10.1). En la descripción del papel desempeñado por Panteno, Eusebio alude a las características de escuela filosófica de corte estoico eminentemente helenístico que caracterizaba su esencia, como transmite el texto griego que da preeminencia al papel desempeñado por el propio Panteno como responsable de la transmisión de las enseñanzas (Eus. *HE* 5.10.1). Sin duda, será la actividad itinerante y privada de estos maestros del siglo II d.C. la que desembocará en la fundación de la

(2) *Sinagoga*: el modelo de organización era el que se había llevado tradicionalmente en la “gloria de Israel”.

Está bastante claro que el papel de los presbíteros fue muy importante, sin embargo, hasta la llegada a la sede episcopal de Demetrio no podemos decir lo mismo de los obispos. La lista que enumera a los sucesores de Marcos en Alejandría tiene todo el aspecto de ser una construcción artificial conservada por Eusebio y llevada a cabo por el historiador y apologista Julio el africano (ca. 160-240).

La especial terminología utilizada en estos pasajes por Eusebio es especialmente significativa, ya que pone un fuerte énfasis en el término λειτουργία ‘servicio’. Curiosamente, no existen menciones explícitas a la subordinación de unos líderes a otros. Esta peculiar situación en la jerarquía alejandrina casa afinadamente con la afirmación de Jerónimo (*Epist.* 146.1) quien sostiene que hasta la época de los obispos Heraclas y Dionisio los propios presbíteros tenían la facultad de nombrar a uno de ellos para que desempeñara el rol ministerial de obispo. No debemos aventurarnos a extraer más conclusiones sobre cómo se desarrolló la institución del colegio presbiteral antes de Demetrio o qué papel real desarrollaron las personas que figuran en la lista de Eusebio.

De lo que no caben dudas es que Demetrio desempeñó un rol esencial en la articulación de la jerarquía en el cristianismo egipcio, hasta el punto de recibir el título de fundador de la Iglesia de Egipto, por su activo papel en la evangelización expansionista hasta la zona de la χώρα egipcia. Es durante el episcopado de Demetrio, como comenta el propio Clemente, cuando presenciemos el paso definitivo de una comunidad cristiana plural, atomizada y autónoma a una verdadera organización eclesial visiblemente institucionalizada. Este proceso iniciado por Demetrio se verá finalmente consumado en tiempos del patriarca de Egipto Demetrio el Grande.

Para terminar, dedicaremos sólo unas palabras a delinear el *retrato robot* del cristiano medio y de su extracción social. Sobre este tema JAKAB (2001: 257-292), con el apoyo de un testimonio de (*Paed.* 2.6.34), opina

gran escuela catequética de Alejandría a partir del siglo II d.C., tradición muy específica del cristianismo alejandrino que según VAN DEN BROEK (1996: 199) no se organiza “institucionalmente” hasta bien tarde: “the whole idea of a Christian school with a διαδοχή of teachers handing down a fixed tradition of learning to their pupil successors is completely false, at least until the second decade of the third century”, rechazando, entre otras, la tradición de maestros como Atenágoras que dirigían una escuela de estas características en un período anterior al episcopado de Demetrio.

que los primeros cristianos que podemos identificar pertenecían a una clase social media y gozaban de una vida confortable. Esta aseercción patristica contrasta con la opinión de otros autores, algunos de ellos paganos y por ello sospechosos de parcialidad y de emitir juicios subjetivos o pretendidamente negativos que, como Celso (*Ver. Doc.* 11), filósofo epicúreo que atacó furibundamente en sus escritos a los cristianos, afirmaban que los cristianos eran simples artesanos y sus mujeres de avanzada edad. Coetáneo de Celso, el filósofo cristiano Atenágoras, quien por el estilo argumentativo de su apología parece que pudo frecuentar la escuela catequética de Alejandría, reconoce que algunos cristianos egipcios son esclavos con derechos de propiedad de terrenos y personas con medios económicos solventes.

A la vista de este *patchwork* de opiniones varias, lo más sensato será considerar que la mayor parte de los integrantes del cristianismo en los siglos II y III d.C. procedían de los más diversos estratos de la sociedad alejandrina.

4. GNOSTICISMO EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EGIPCIO

El título del presente apartado no debe inducir a equívocos por lo pretencioso, pues sólo trata de hacer un fugaz recorrido por las fuentes consideradas como gnósticas o cristiano-gnósticas, especialmente de las datadas en el siglo II d.C., para tratar de valorar críticamente si la tesis planteada originalmente por BAUER (1934) de considerar el cristianismo como una herejía gnóstica tiene visos de plausibilidad histórica a la vista de lo que hoy se sabe de la complicada y sugerente cuestión de la *γνώσις*, especialmente si se tiene en cuenta que la mayor parte de los testimonios de literatura gnóstica proceden de los diversos grupos intelectuales de corte gnóstico que fueron surgiendo paulatinamente a lo largo del siglo II d.C. en Alejandría⁴⁰. Además, la simbiosis entre gnosís (o religión gnóstica) y cristianismo tuvo mayor presencia en Egipto que en cualquier otro rincón del mundo Mediterráneo⁴¹. Esta especificidad (no del todo exclu-

⁴⁰ El término gnóstico suele aparecer como una autodenominación elegida por un grupo sectario (entendido en términos sociológicos) con la que se designan como *γνώστικοι*, en el sentido de poseedores de una revelación intelectual que les permite acceder a un conocimiento esotérico.

⁴¹ Una síntesis profundamente analizada de las fuentes gnósticas ha aparecido recientemente de la magisterial mano de PEARSON (2007). En ella se detallan pormenorizada-

siva si se tienen en cuenta otros testimonios gnósticos orientales procedentes del desconocido Imperio parto) de lo gnóstico en Egipto estará en la base de una simbiosis constante y bidireccional con el cristianismo en este período, por lo que su estudio más que justificado nos puede aportar datos reveladores que nos permitan aproximarnos a la esencia del pensamiento cristiano original en el mismo epicentro de lo gnóstico, en cuya descripción teórica general ahora no nos podemos detener⁴².

En su obra *Adversus Haereses* Ireneo delimita los orígenes de la herejía denominada de manera inadecuada *gnosis*, es decir, ‘conocimiento’. Esta actividad herética la retrotrae Ireneo hasta Simón de Samaria (cf. Hc 8:9-24) y en línea sucesoria a Menandro al que, a su vez, sucederá Saturnino de Antioquía y, por fin, Basílides que promulgó su sistema en Alejandría (*Adv. Haer.* 1.24.1). Ireneo no deja claro sobre dónde aprendió su doctrina ni tampoco si su verdadera patria era Alejandría. Eusebio (*HE* 4.7.3-4) interpreta las informaciones de Ireneo de esta guisa:

ἀπὸ γοῦν τοῦ Μενάνδρου, ὃν διάδοχον τοῦ Σίμωνος ἤδη πρότερον παραδεδώκαμεν, ἀμφίστομος ὡσπερ καὶ δικέφαλος ὄφιῶδης τις προελοῦσα δύναμις δυεῖν αἰρέσεων διαφορῶν ἀρχηγούς κατεστήσατο, Σατορνῖνόν τε Ἀντιοχέα τὸ γένος καὶ Βασιλείδην Ἀλεξανδρέα (Eus. *HE* 4.7.3) “Entonces, a partir de Menandro, al cual ya lo hemos mencionado antes como sucesor de Simón, se produjo una especie de poder en forma de serpiente de dos cabezas y doble boca y estableció a los líderes de dos herejías: Saturnino de linaje antioqueno y a Basílides de Alejandría”.

De estas líneas se podría colegir erróneamente que el gnosticismo egipcio comenzó con Basílides en Alejandría. Más adelante Ireneo comenta que Valentín, contemporáneo de Basílides en Alejandría, “adaptó los principios fundamentales de su denominada escuela gnóstica en

mente todas las fuentes primarias consideras gnósticas haciendo especial hincapié en las diferentes tradiciones de “gnosis” que se pueden reconstruir a partir de los textos, especialmente, a partir del análisis del corpus de códices hallados en Nag Hammadi, de alguno de los cuales él mismo es editor.

⁴² Imprescindibles para conocer el mundo del gnosticismo en Egipto y sus puntos de contacto doctrinal e ideológico con el cristianismo y, subsidiariamente, con el judaísmo egipcio son las obras de PEARSON (1990; 2004). Nuestros datos dependen ostensiblemente de las conclusiones alcanzadas por este autor. Como punto de partida general, merece especial atención el artículo dedicado al “Gnosticism as Religion” (2004: 201) que desentraña y sintetiza la maraña de criterios definitorios de gnosticismo desde una perspectiva multifactorial (doctrinal, teológica, antropológica, mítica y ritual).

Alejandría a su propio sistema”. Si el complejo mito gnóstico que encontramos en el *Apócrifo de Juan* (Nag Hammadi II,1; III,1; IV,1) procede de Siria o de Alejandría es una cuestión propia del debate erudito pero que no modifica un ápice nuestra consideración del proceso histórico⁴³. Lo que sí parece claro es que este mito tiene una forma de gnosticismo judío y que era conocido en Alejandría antes de la irrupción de las doctrinas de Basírides y Valentín. Aunque hay algunos que se apartan de esta postura, hay bastante unanimidad en el hecho de que tanto Valentín como Basírides representan una variante cristiana del gnosticismo. El último gran estudio sobre Basírides llevado a cabo por LÖHR (1996) defiende con rotundidad el contenido cristiano de sus enseñanzas y, aunque no lo niega, rebaja el carácter estrictamente gnóstico de muchas de sus concepciones religiosas o teosóficas.

Estos dos grandes maestros cristianos, así como otros miembros de estas escuelas “heréticas” (Carpócrates, Isidoro, Epífanes, etc.) son los primeros representantes de maestros egipcios de los que nos han llegado noticias de su nombre. Además de sus numerosos escritos contamos con muchísimo material escrito en copto que nos informa de la riqueza y persistencia de la que gozó el gnosticismo en suelo egipcio por entonces que merecería un tratamiento específico. Sin duda, la actividad de estos maestros, algunos de ellos itinerantes, que introdujeron sus enseñanzas en la $\chi\omega\rho\alpha$, da muestra de cierto aperturismo para recibir o, al menos, tolerar como válidas nuevas enseñanzas de carácter religioso alternativas. En resumen, podría decirse que establecer compartimentos estanco indivisibles entre los dos ejes polares de *ortodoxia* y *herejía* supone, a la luz de los datos que hemos contratado, un verdadero anacronismo si lo referimos a la situación del cristianismo alejandrino hasta finales del siglo II d.C. e incluso hasta épocas muy ulteriores si nos referimos a la situación de otras partes de Egipto. Está claro que esa división creada modernamente y desarrollada teóricamente por Bauer está cargada de adherencias posteriores basadas en un cristianismo egipcio modélico y cimentado sobre la idea ortodoxa y monolítica de la *Gran Iglesia* de los siglos posteriores. Vamos a desarrollar ahora un poco más detenidamente estas importantes

⁴³ La dimensión explicativa de carácter mítico y el papel del propio mito entre los gnósticos conforman aspectos esenciales de la religión gnóstica. Como medio para dar rienda suelta a sus creencias básicas los maestros gnósticos se sintieron obligados a crear historias que implicaban teogonías, teosofías, antropogonías, cosmogonías y soteriología a través de reinterpretaciones de pasajes clave de la escritura y a tradiciones exegéticas de origen judío. Estos elementos básicos del mito aparecen bien representados en el *Apócrifo de Juan*.

conclusiones, hasta ahora sólo matizadas en el conato de tratar de dar forma final a esta plural expresión del cristianismo primitivo que se forjó, condicionada radicalmente por su ambiente cosmopolita e intelectual en efervescencia, en torno a la ciudad de Alejandría. Para empezar retomamos las tesis de BAUER (1934), por tratarse de la obra clásica que fomentó la discusión sobre el verdadero carácter herético de algunos cristianismo periféricos, entre ellos, sin duda, el alejandrino⁴⁴.

4.1. *La tesis de Bauer revisitada*

Bauer suponía que las fuentes habían silenciado deliberadamente el estatus de Alejandría como uno de los centros de la primitiva misión cristiana, porque la forma de cristianismo de esta ciudad tuvo, hasta bien entrado el siglo II d.C., un marcado carácter gnóstico que era, según él, considerado hereje por la corriente ortodoxa representada de manera evidente en el esquema tradicional de *Hechos* al que ya hemos aludido. Esta visión de Bauer contradecía la concepción de la Iglesia de que la corriente ortodoxa y la autoridad de sus obispos estaban garantizadas providencialmente, ya que provenían directamente de los apóstoles y que las desviaciones de esta corriente, las herejías, habían surgido sólo más tarde. La novedad de las tesis de Bauer supone una inversión de las tesis tradicionales en torno a la relación entre ortodoxia y heterodoxia, hasta el punto de ser totalmente reinterpretadas. Él aduce que originalmente existía una gran diversidad "heterodoxa" de corrientes cristianas y únicamente a partir de final del siglo II d.C., cuando los cimientos de la ortodoxia ya estaban mejor dispuestos y difundidos, estas manifestaciones comenzarían a dejar paso a lo que se iba a convertir en la corriente mayoritaria. En su libro, Bauer, con mayor o menor tino, describe diversos centros del cristianismo primitivo. En todos ellos, a excepción del inamovible centro de Roma, el cristianismo habría sido de carácter heterodoxo. Respecto al caso alejandrino, Bauer lo despacha afirmando que su carácter gnóstico y herético se deduce simplemente del hecho de que los primeros cristianos de Alejandría de los que poseemos nombres eran maestros gnósticos.

Erígida como una solución autorizada muy rápidamente, las tesis de Bauer se difundieron rápidamente entre los círculos de los estudiosos de los orígenes del cristianismo quienes en masa se vieron claramente

⁴⁴ Bauer destina a la descripción de la herejía alejandrina el segundo capítulo de su obra, pp. 44-60.

influenciados por el pensamiento del erudito alemán hasta el punto de adoptar su terminología dicotómica ortodoxia vs. herejía de manera casi automática. Ahora bien, paulatinamente han ido apareciendo diversas voces con argumentos que rebaten algunos de los puntos expuestos de esa forma por el erudito alemán. Sin embargo, cabe decir que sus tesis se han aceptado de manera más general en el caso de Egipto, región que, sin duda, se ha visto beneficiada por los escasos datos documentales que poseemos para reconsiderar el cristianismo alejandrino. Para sustentar esta teoría el autor aporta diversos argumentos que, como observaremos a continuación, no son todo lo sólidos que Bauer pretende hacernos ver. Así, su apología del cristianismo alejandrino se fundamenta en una interpretación particular de los siguientes hechos:

1. Los primeros cristianos alejandrinos de los que se nos han transmitido sus nombres son todos ellos maestros gnósticos y, por tanto, heréticos.
2. La lista de los diez obispos citados por Eusebio como sucesores de Marcos y antecesores de Demetrio es un mero eco legendario sin base real.
3. Bauer, asimismo, se ve obligado a afirmar por petición de principio que la literatura cristiana hallada en Egipto como el *Evangelio de los hebreos* o el *Evangelio de los egipcios* son productos, en sus palabras de “movements resting on syncretic gnostic foundations” (trad. inglesa *apud* PEARSON 1990: 197).
4. La *Epístola de Bernabé* es caracterizada como un “a thoroughly grotesque allegorization” y defiende para ella un carácter marcadamente gnóstico y un contenido cristológico con aire docético.

Sobre el carácter de estos documentos ya hemos discutido anteriormente llegando a la conclusión de que ninguno de ellos es gnóstico *sensu stricto*, por más que puedan compartir elementos semejantes con las corrientes gnósticas del período. En este sentido, habría que decir que Bauer está en lo cierto cuando reseña que los cristianos de Alejandría más antiguos de los que tenemos noticia histórica evidentemente son los “here-siarcas” Basíldes y Valentín. No obstante, el valor y significado de esta evidencia no está tan claro.

La dificultad explicativa más grave en todo esto parte de la propia metodología con la que opera el propio Bauer a la hora de formular su tesis, ya que muchas de las conclusiones a las que llega para confirmar el carácter herético del cristianismo naciente en el Egipto de la segunda mitad del siglo I d.C. se basan en inferencias indirectas extrapoladas a la

situación de Alejandría en tiempos de Adriano (117-138 d.C.), época en la que estos maestros comenzaban a despuntar. Además, perfila el resultado de su cuadro histórico con inferencias extraídas de los grupos gnósticos del siglo II d.C.

Como vemos, Bauer traiciona su propia tarea historiográfica haciendo generalizaciones que pecan de cierto religiocentrismo de tinte protestante en el contenido, deslegitimando, a su vez, las conclusiones que alcanza, ya que todas ellas tratan de dar forma a un cristianismo original *ad hoc* a través de la interpretación –subjetiva u objetiva– de hechos atribuibles a fases posteriores de la evolución del pensamiento religioso de las comunidades cristianas.

Consciente del déficit de estas explicaciones, Pearson en varias de sus contribuciones ha tratado de llenar de contenido las lagunas hermenéuticas detectadas en la hipótesis de Bauer y, para ello, ha tratado de indagar en la prehistoria de la herejía con un repaso a la posición del gnosticismo en los primeros tiempos del cristianismo egipcio.

4.2 Valentín

Epifanio de Sálamis nos transmite la reseña biográfica de Valentín (o Valentino). Nació en las inmediaciones de Alejandría, seguramente su vida se extendió entre el año 100-175 d.C. En Alejandría recibió sus contrastados conocimientos sobre retórica y griego y entró en contacto con el gnosticismo. A ojos de las fuentes apologistas, los valentinianos no pasaron desapercibidos. Ireneo consideró a los valentinianos como el movimiento herético más peligroso para la iglesia. Sus alertas sobre la peligrosidad de este fenómeno estaban bien fundadas, ya que en un lapso de tiempo brevísimo las ideas valentinianas se dispersaron por todo el Mediterráneo y Asia Menor. De los pocos extractos que conservamos de la obra de Valentín podemos colegir que fue un extraordinario maestro, poeta, un hombre tocado por la mística de la trascendencia y un pastor de almas. Su mérito fundamental, del que ya se percató el propio Tertuliano, fue el de ser capaz de adaptar un abigarrado, sincrético, teosófico y filosófico sistema gnóstico a una nueva versión de la teología cristiana que gozó de un gran número de convertidos desde un principio. Ya desde mediados de la segunda centuria d.C. somos testigos de la riqueza de pensamiento de su sistema que dio pie a que sus ideas se fragmentaran dividiéndose en dos escuelas, la oriental y occidental. La última de ellas parece haber permanecido muy próxima a las enseñanzas del maestro, mientras que la occidental desarrolló ciertas innovaciones que se atribuyen a

su discípulo Ptolomeo en aspectos relativos a la cristología y a la soteriología. Por otra lado, como es natural en los procesos incipientes de conformación ideológica, se constatan debates intragrupalos entre los seguidores de Valentín, a los que el propio maestro no se refería como miembros de una escuela, sino más bien como miembros de una comunidad eclesial (ἐκκλησία). El servilismo comunitario fue uno de los aspectos más destacados de las comunidades valentinianas. El carácter sincrético del grupo se observa en el ámbito del ritual. Se registran testimonios de prácticas rituales entre las que destaca la práctica de una especie de rito místico de iniciación y paso desarrollado en cinco etapas muy delimitadas y en el establecimiento de la práctica eucarística. Sin embargo, constatamos diferencias notables en el ámbito ritual en la tradición bilingüe greco-copta en la que se han legado los escritos valentinianos. Las fuentes para el conocimiento de las tradiciones valentinianas no se agotan en sí mismas, sino que también se pueden valorar en otros escritos como las instrucciones rituales para acceder al Más Allá que se conservan en el *Primer Apocalipsis de Santiago* o, incluso, en otras fuentes coptas. La tradición valentiniana será de largo alcance. La última mención en fuentes cristianas alusiva a este grupo se fecha en tiempos de Justiniano II (692 d.C.), pero esta fecha no representa el fin de la historia, ya que los cristianos gnósticos de hoy incluso usan materiales gnósticos de raigambre valentiniana en su práctica cotidiana.

Tomando como punto de partida el mito sobre la que se sustenta la esencia del grupo gnóstico de los valentinianos vemos que tiene paralelos claros con el mito contenido en el *Apócrifo de Juan*. Estas versiones sintetizan, a su vez, una revisión del mito de Seth, de amplio predicamento entre los grupos gnósticos⁴⁵. Las dificultades interpretativas de estos pasajes se amplifican más si se advierte que la médula del mito valentiniano, muy fragmentariamente conservado, resulta de una refección llevada a cabo por el discípulo Ptolomeo, al que seguramente añadió elementos de fuentes pregnósticas cristianas.

Hasta ahora no hemos incidido en algo que se impone como fundamental para nuestro trabajo. El gnosticismo valentiniano no puede describirse como una entidad uniforme, sino que, todo lo contrario, se manifiesta conectado con toda una serie de elementos heterogéneos proce-

⁴⁵ Las prominentes y frecuentes alusiones a Seth en la literatura gnóstica constituyen un lugar común dentro del aparatage sistemático de los grupos gnósticos "clásicos", sobre todo para la interpretación de pasajes clave en la relectura gnóstica del Antiguo Testamento (especialmente de Gen. 4.25-5.1-3).

dentes en su mayor parte de la filosofía griega helenística. El pensamiento valentiniano se sitúa en la línea del platonismo medio, pero más importante claramente es su vinculación con fuentes cristianas. Los fragmentos directos del propio Valentín editados por LAYTON reflejan que este tomó como modelos la versión canónica de Mateo (frag. 2), las epístolas paulinas (referencias intertextuales a Roma en los frags. 5 y 6 LAYTON) y probablemente también usó el *Evangelio de Juan*. De hecho, en una de las homilías valentianas hay una referencia explícita a la θεοῦ ἐκκλησίαι, lo cual puede implicar una especie de corpus normativo o fijado de Escrituras desde comienzos del siglo II d.C. Los trazos delineados aquí sobre Valentín, influirán, no cabe duda, en nuestra interpretación del peculiar cristianismo alejandrino.

4.3 Basíledes

Basíledes puede ser considerado como el primer filósofo cristiano del que tenemos noticia. Se sabe muy poco de su vida y trayectoria, aunque, sin duda, una formación y actividad alejandrinas no se le pueden negar. Sus enseñanzas se desarrollaron a partir del reinado de Antonino Pío. Se reconstruye una fase importante de su formación en Antioquía, donde con toda probabilidad se topó con formas clásicas de gnosticismo que quizá recibió de su contacto con Saturnino. Como no podía ser de otro modo sus influencias son numerosas. Parece que conoció también elementos gnósticos procedentes esta vez de los círculos judíos de Alejandría. Se detectan influencias importantes de las escuelas de παιδεία helenística de la época de corte estoico y neoplatónico. Al igual que Valentín, tuvo a su alcance fuentes neotestamentarias, que se convertirían en canónicas, de manera directa. Fue el primer autor que escribió comentarios sobre los escritos cristianos primitivos dispuestos en su obra en veinticuatro volúmenes *Exegetica* que desafortunadamente no nos ha llegado. La variante gnóstica de Basíledes parece que no tuvo el éxito de los valentinos, pues no hay datos que confirmen que saliese fuera de Egipto. Su vigencia se constata hasta finales del siglo IV d.C., de acuerdo con el comentario de Epifanio (*Panarion* 24). La mayor parte de los pasajes utilizados por Basíledes proceden de fuentes producidas tras su paso por Alejandría. En su obra también se deja notar la presencia del *Evangelio de Marcos* (frag. G LAYTON) y del epistolario paulino (frag. F LAYTON).

A tenor de todo esto, debemos recalcar que la utilización de fuentes cristianas no gnósticas convierte la gnosis de Basíledes en otro testimonio

digno de tener en cuenta en nuestra propuesta de perfil del cristianismo naciente egipcio.

4.4 *La forma del cristianismo primitivo en Alejandría*

En la visión de conjunto que hemos hecho de los primeros maestros gnósticos de formación y contenidos cristianos hemos detectado la presencia de elementos pregnósticos en Alejandría, tanto para los sistemas de Basílides como para el de Valentín. Pero también hemos visto el papel fundamental que han desempeñado los escritos no gnósticos, es decir, las versiones del NT que luego serán fijadas como normativas. Esta situación nos podría llevar a interpretar que, de acuerdo con la terminología y usos de Bauer, en la Alejandría de este período podríamos reconstruir la existencia de grupos cristianos no gnósticos, es decir, no representantes de una desviación herética y que, *mutatis mutandis*, estos podrían representar lo que el propio autor subjetivamente denomina “ortodoxia” o, al menos, “proto-ortodoxia”, incurriendo, como hemos dicho, en un severo anacronismo terminológico. Por todo ello, lo más prudente sería reconocer que en la época de Valentín, Basílides y Carpócrates había en Alejandría toda una variedad de manifestaciones del cristianismo en gestación que a la luz del tipo de literatura que producían, del tipo de tradiciones que asimilaban y de los textos que tenían como objeto de imitación intertextual, nos permitiría plantear ciertas conclusiones sobre la existencia de grupos gnósticos y no gnósticos entre los cristianos. Esta afirmación debe mantenerse incluso si, como sugiere Bauer, no tenemos en cuenta una prueba indirecta aislada de presencia de ramas ortodoxas en Alejandría. El único dato que tenemos para fundamentar esto radica en la existencia de Agripa Castor y sus “ortodoxos” contemporáneos de los que nos habla Eusebio:

πλείστων οὖν ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τῆς ἀληθείας ὑπεραγωνιζομένων λογικώτερόν τε τῆς ἀποστολικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς δόξης ὑπερμαχοῦντων, ἤδη τινὲς καὶ διὰ συγγραμμάτων τοῖς μετέπειτα προφυλακτικὰς αὐτῶν δὴ τούτων τῶν δηλωθεισῶν αἰρέσεων παρεῖχον ἐφόδους· ὧν εἰς ἡμᾶς κατῆλθεν ἐν τοῖς τότε γνωριμωτάτου συγγραφέως Ἀγρίππια Κάστορος ἰκανώτατος κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος, τὴν δεινότητα τῆς τάνδρὸς ἀποκαλύπτων γοητείας (Eus. *HE* 4.7.5-7)
 “mientras la *mayor parte de los miembros de la ἐκκλησία* en aquel tiempo estaban combatiendo por la Verdad y luchando de manera muy razonada por la gloria de los apóstoles y de la iglesia, ya había algunos que mediante sus escritos proporcionaron para sus sucesores recursos de

defensa contra las herejías. De entre estos uno sólo nos ha llegado a nosotros, una poderosísima refutación contra Basílides de Agripa Castor, un escritor muy famoso en su época, descubriendo la astucia de la impostura de este individuo”⁴⁶.

Desgraciadamente no contamos con otras alusiones a Agripa Castor ni de otros miembros de estos grupos que perseguían con tal acritud los postulados heréticos de las enseñanzas de Basílides.

Llegados a un punto en el que hemos dados por sentada la existencia de grupos cristianos no gnósticos en el alba del siglo II d.C. resulta oportuno preguntarnos por la cantidad y presencia de los mismos en el seno de la sociedad alejandrina. Para tal fin, son de bastante utilidad los maestros heréticos que hemos venido caracterizando en este capítulo. Los valentinos nos aportan algunos datos aunque ciertamente encerrados bajo una críptica terminología filosófica transmitida por Eusebio. Podría decirse que los gnósticos espirituales (πνευματικοί) constituían una élite social de pocos miembros, mientras que los cristianos físicos (φυσικοί) representaban una masa de población considerable. Las designaciones antiguas hablan por sí mismas: los πνευματικοί eran considerados los ἐκλεκτοί “los escogidos”, mientras que los φυσικοί se debían a sus intermediarios y eran denominados κλητοί “los llamados”.

Los grupos gnósticos fueron engrosando sus filas mediante la adopción de nuevos convertidos procedentes de las masas de los cristianos *físicos*. Ya hemos visto cómo ellos hacían uso simultáneamente de las escrituras cristianas evangélicas no gnósticas con el fin de lograr su verdadera interpretación. En este contexto surgieron los primeros comentarios al Nuevo Testamento que precisamente saldrían de cálamos y papiros alejandrinos. A mayor abundamiento, el importante argumento de la sucesión apostólica también se vio confirmado en la actitud de los seguidores de Valentín o Basílides quienes, por ejemplo, afirmaban que habían here-

⁴⁶ Hemos señalado en nuestra traducción en cursiva un pasaje porque refleja el carácter marcado de la traducción y el “religiosocentrismo” con el que opera el traductor. Más allá de la identificación clara de este grupo como “ortodoxo”, término que igual que su antónimo nos parece de uso anacrónico, hay que reconocer un posicionamiento subjetivo injustificado de Lake en su traducción estándar de la muy autorizada colección de textos clásicos de la *Loeb Classical Library*: “now while *most of the orthodox* at that time were struggling for the truth, and fighting with great eloquence...”. La idea de una ideología comunitaria ortodoxa, fija y universal frente a variantes amenazantes y que no representan el valor de esa tendencia de la “recta opinión” no debería haberse filtrado en la versión del original genitivo absoluto ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν (litt. ‘varones de iglesia’).

dado sus enseñanzas del magisterio del apóstol Pedro a través de la mediación de un tal Glaucas.

Evaluadas algunas tendencias generales y conscientes de los riesgos que conlleva una propuesta de estas características nos disponemos a proponer aquellos aspectos centrales que consideramos débiles en la argumentación de BAUER (1934), retomando muchos de los argumentos invocados por Pearson en varios lugares de su prolífica contribución al tema.

(A) Bauer estaba equivocado:

1. En la cuestión fundamental de los orígenes heréticos entendidos del cristianismo de Egipto, al menos, tal y como él lo manifiesta,
2. En la estimación del número de cristianos gnósticos y no gnósticos que él barajaba para ese período.
3. El contacto entre Alejandría y Roma, más allá de las diferentes versiones de la leyenda de Marcos, no tuvo lugar antes del obispado de Demetrio.

Sin embargo,

(B) Bauer sigue siendo una aportación relativamente útil:

1. Al atribuir importancia significativa al papel del obispo Demetrio en el establecimiento de la ortodoxia alejandrina.
2. Los grupos heréticos que aparecen en escena durante el siglo II d.C. tuvieron una importancia determinante, al menos, hasta el surgimiento de la figura cristiana de Panteno, portador de ideas estoicas, quien floreció en tiempos del Emperador Cómodo (180-192) y que a la postre llegaría a ser el líder original de la famosa escuela catequética de Alejandría. Posiblemente Panteno participó activamente en la eliminación de las influencias gnósticas, representando definitivamente un nuevo carácter más ortodoxo y estoico en el cristianismo de la zona.

Finalmente, en esta línea de evolución del pensamiento marcada por "pro-ortodoxa" también participará Clemente, quien fue el primer miembro de la primera iglesia patriarcal en reclamar el término γνωστικός, adoptando este término a partir de designaciones de grupos heréticos. Así, se demuestra que sobre una personalidad como Clemente, discípulo del gran Panteno, se han cernido numerosas opiniones destinadas a poner en entredicho una verdadera adhesión a la ortodoxia, al imputársele una importante tendencia tolerante a reconocer como válidas diversas fuentes de diverso origen que van desde los propios poetas paganos,

pasando por la filosofía y llegando, nada más y nada menos, que a nuestras "herejías" cristianas, sin mostrar una actitud en exceso hostil hacia las enseñanzas, por ejemplo, de Basílides y Valentín. No obstante esto, hay que valorar la complejidad inherente a un autor antiguo que en casos de haber generado una vasta y variada obra, como testimonia la propia producción de Clemente, en ocasiones se permite el lujo de extraer conclusiones en cierto modo contradictorias. Dicho esto, la postura ortodoxa de Clemente parece fuera de toda duda, máxime cuando podemos contar con declaraciones eclesiológicas de unidad tan claras, así como de distanciamiento de las herejías, como las que presiden el siguiente pasaje:

οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα· καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσι. πιστευτέον οὖν τοῖς βεβαίως ἔχομένοις τῆς ἀληθείας (Cl. Str. 7.15.90) "así, tampoco nosotros en modo alguno debemos transgredir la norma (litt. el canon) de la Iglesia. Ante todo, nosotros debemos observar la confesión de las cuestiones más importantes, aunque *los otros la transgreden*, pues deben recibir crédito aquellos que se aferran firmemente a la Verdad"⁴⁷.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En los apartados anteriores hemos intentado realizar un bosquejo sobre las escasas y dificultosas fuentes documentales y, en menor medida, arqueológicas que directa o indirectamente puedan reflejar el carácter del cristianismo alejandrino de los orígenes. Partimos de la constatación significativa de la ausencia de alusiones directas en la literatura neotestamentaria canónica que nos permitan observar cuál era el carácter del cristianismo de esa época, salvo algunos datos del grupo de los alejandrinos y las referencias a un acompañante en la misión paulina llamado Apolo.⁴⁸ Tras el detalle de las fuentes directas e indirectas y la alusión

⁴⁷ En otro pasaje próximo (Str. 7.17.107) Clemente atribuye de una manera muy taxativa un origen antiquísimo a la unidad de la Iglesia que llega a postular que las herejías no son más que evoluciones tardías degeneradas que se han desviado de la más antigua y compacta unidad original de la Iglesia.

⁴⁸ No debe concedérsele mucho crédito a la justificación de Pablo realizada en Gál 2,7-9 y basada en el acuerdo con Pedro con el fin de dividirse el trabajo, de forma tal que a Pablo le corresponde en turno la misión sobre los gentiles, mientras que Pedro debería encargarse de proclamar el Evangelio entre los judíos. En Alejandría en esa época se

al material papirológico con sus significativas prácticas paleográficas, nos hemos detenido en una tradición extraordinariamente asentada en el estudio de la tradición fundacional de la comunidad alejandrina atribuida de manera consolidada por el cristianismo copto posterior. Sus versiones y el modo en que reconstruye los hechos nos permiten valorar este testimonio como una muestra más de los “mitos de identidad” que se hallan en las primeras fases de consolidación grupal y que apelan constantemente a una tradición de cohesión de los lazos de unión de una comunidad. Esto es especialmente característico en los casos de los grupos religiosos.

Un repaso a la plural y multiforme sociedad alejandrina nos ha parecido necesario y por eso hemos tratado adecuadamente este aspecto en uno de nuestros apartados. Se calcula que durante el siglo I d.C. un tercio aproximado del millón de habitantes que tenía la ciudad eran judíos. En la época que nos interesa Alejandría estaba dividida en cinco barrios según Filón (de los cuales al menos dos serían de judíos).

Desde la época de Alejandro Magno y hasta la época del emperador romano Claudio (37-41) la convivencia de judíos, griegos y otros grupos étnicos no provocó revueltas gracias al ambiente cosmopolita y plural que reinaba en la ciudad desde los tiempos resplandecientes de la Biblioteca y el Museo. La situación cambió radicalmente cuando el dominio romano se consolidó, pues Roma no estaba dispuesta a otorgar a los judíos la preciada ciudadanía romana. Los judíos ahora representaban una entidad foránea por lo que comenzó a haber tensiones entre judíos y griegos que desembocaron en grandes conflictos durante la visita del rey judío Agripa I a la ciudad a su regreso de la celebración de la subida al trono de Calígula en Roma. Tal fue la agitación que se produjo que muchos de los judíos que padecieron este *progrom* se vieron obligados a abandonar sus casas y acabaron concentrados en el barrio, considerado un nuevo gueto judío. La literatura de la época que hemos analizado nos ha ayudado a ver la continuación de las opiniones respectivas sobre los grupos de cristianos que interactuaban en Alejandría en estos primeros siglos con la intención de hacer una filiación de sus tradiciones.

calcula que vivía medio millón de gentiles y ni Pedro ni ningún otro apóstol se constata que pasaran por allí. Que Pablo decidiera no ir a Alejandría debió deberse al peligroso ambiente antijudío que reinaba en la metrópoli tras la hostil situación que se estaba viviendo en la ciudad después del *progrom* del año 38. Este ambiente de hostilidad para los primeros judeocristianos alejandrinos pudo ser la causa de la huida de Apolo a otros ambientes más propicios para la difusión de sus ideas como Éfeso o Corinto.

Entre estos grupos hemos destacado en un capítulo independiente las tendencias gnósticas de diferente tipología y etiquetado que se observan en el ambiente alejandrino del período. Hemos observado a través de los testimonios de las escuelas de Valentín y Basílides el alto grado de heterogeneidad de elementos constitutivos y de sincretismo religioso que se puede vislumbrar en su estructura original. Finalmente, hemos defendido la idea de la existencia de corrientes gnósticas precristianas en la configuración del heterogéneo y primitivo cristianismo alejandrino en su configuración paulatina que comenzará a asentarse a finales del siglo II d.C.

Dicho esto, hay que reconocer que cualquier tentativa que tenga por objeto extraer a partir de los variopintos testimonios documentales apócrifos, gnósticos o no gnósticos, comunidades portadoras del mensaje cristiano paralelas en un tiempo y lugar de acción (judeocristianos, pagano-cristianos, cristianos gnósticos, no gnósticos, etc.) resulta una empresa especialmente complicada⁴⁹.

Por otra parte, la decisión de aislar los testimonios tal como nosotros hemos hecho corre el riesgo de que demos carta de naturaleza a la existencia de ciertos tipos de cristianismo que, en realidad, sólo estaban conformados por un escaso número de miembros y cuyo peso en la comunidad era más bien débil.

Así, en definitiva, pese a la prudencia argumental que nos imponen los pocos datos que podemos manejar en este ejercicio histórico, sin embargo, con todo lo visto estamos en condiciones de afirmar que el cristianismo alejandrino del siglo II d.C. (y seguramente también de finales del siglo I d.C.) era un movimiento social heterogéneo en el que, a pesar de su diversidad fomentada por el sustrato del judaísmo helenístico y a ciertas controversias interpretativas y a las tensiones naturales que se producen en los primeros pasos de conformación grupal, se observan tendencias incipientes que ponen el énfasis en el reforzamiento de la idea de sentimiento de pertenencia a un mismo grupo religioso. Así, y contraponiéndonos en bastantes puntos a la línea explicativa de Bauer que nos ha servido de punto de partida y de piedra de toque teórica de manera constante, consideramos que podría ser más conveniente hablar de grupos, tendencias o corrientes en el cristianismo alejandrino más antiguo que de

⁴⁹ Los términos "paganocristiano" o "judeocristiano" son de uso ampliamente aceptado entre los historiadores del NT, sin embargo, se aplican mal a la situación de Alejandría, ya que esta se desarrolló en un clima especialmente cosmopolita en lo intelectual e imbuida en el ya *per se* sincretizante judaísmo helenístico. A falta de mejor solución o consenso generalizado, no obstante, he optado por utilizar puntualmente estos términos.

“cristianismos heréticos u ortodoxos”, dicotomía que ya hemos desestimado por inoperativa a lo largo de nuestra síntesis. Los grupos sociales en sus primeras fases de ratificación identitaria se articulan de manera heterogénea. El ambiente social es por naturaleza divergente y poco compacto, máxime cuando existe una tradición (en este caso el judaísmo) de la que uno se ha de alejar. Por si fuera poco, hubo corrientes filosóficas y teosóficas de carácter sincrético y sabor religioso muy diversas (vagamente denominadas gnósticas) que tuvieron contacto con el mensaje evangélico y que en ocasiones opusieron resistencia al mensaje predicado por los primeros cristianos proponiendo otra vía de salvación para el hombre, pero que en otras, seguramente por un pasado pregnóstico, dejaron su poso indeleble en la configuración de una peculiar forma contemplativa de mensaje cristiano que, ni siquiera con la configuración de la *Gran Iglesia* (esta sí ya investida de ortodoxia), se desvanecería del todo.

En resumidas cuentas, las primeras comunidades cristianas en Alejandría y, a la postre, en el resto de Egipto se forjaron alentadas por una continua tensión de un modo que sencillamente puede denotarse a través del manido oxímoron de *continuidad discontinua*, con el que podemos definir esa diversidad multifactorial de entidades de las que fueron privilegiados testigos estos cristianos. Durante las páginas precedentes, hemos insistido en las discontinuidades y novedades que suponía la nueva propuesta del cristianismo, frente a las formas del judaísmo helenístico precedentes o a la reinterpretación del complejo fenómeno religioso gnóstico que rezumaba por entonces en cualquier actividad intelectual.

Ahora, en nuestras reflexiones finales, estamos en condiciones de suponer que después del año 117 a.C. –verdadera fecha eje para muchos de los cambios sociales que hemos venido utilizando– continuamos teniendo grupos de seguidores de Jesús que vivían en Alejandría y que este cristianismo conservaba características en la forma y el contenido que recuerdan a las formas típicas del judaísmo alejandrino, de carácter helenístico, inmediatamente precedente⁵⁰. Repasemos algunas informaciones también sintetizadas por LUTTIKHUIZEN (2007). Siguiendo el orden de nuestra exposición, comenzamos también por una referencia al valor probatorio de la literatura en papiro:

1. Los papiros cristianos de Egipto hallados fuera de Alejandría datan del siglo II son de carácter literario. Se han encontrado, más tarde,

⁵⁰ Para el estudio del trasfondo socio-económico del cristianismo de los dos primeros siglos en Egipto es útil el estudio de GREEN (1986: 100-113).

diez papiros bíblicos de los cuales seis presentan un contenido que más tarde será "canonizado" en la Biblia. Por ciertos rasgos formales como la forma del código, el uso de convenciones paleográficas peculiares como las abreviaturas (vid. *supra*), etc. se puede llegar a la conclusión de que estos materiales fueron utilizados por los cristianos, ya fuese como material litúrgico en las celebraciones, ya como material "de base" para la enseñanza en las escuelas pre-catequéticas. Se incluyen pasajes del Pentateuco y de los Salmos. Está claro, por otra parte, que los cristianos asimilaban diversas partes de la *Tanaj* judía. No es baladí recalcar esta costumbre cristiana, ya que en ese mismo período se constatan severas críticas procedentes de círculos cristianos contra las Escrituras judías en Alejandría.

2. Las guerras judaicas habían dinamizado una actitud secesionista de los judíos respecto a cualquier forma no plenamente asentada en su tradición y, en concreto, tanto de la *Septuaginta* como del arriesgado y novedoso alegorismo propuesto por Filón. La enorme repercusión que este último tuvo sobre los cristianos y, posteriormente, sobre la famosa escuela teológica alejandrina, se debe a la actividad de seguidores de Jesús anteriores a la revuelta judía del año 117 d.C.

3. Hay referencias indirectas transmitidas por Clemente y Orígenes a un texto conocido como el *Evangelio de los hebreos* que se nos ha conservado fragmentariamente. En este escrito se otorga gran protagonismo a Santiago, el hermano del Señor. El papel de Santiago en el cristianismo primitivo es esencial. No olvidemos que tras la resurrección fue el primero al que se le presentó Jesús. Eco de la relevancia de Santiago la transmite Pablo en el propio Pablo (Gal 2) de donde se puede inferir cómo este Evangelio era utilizado por un círculo de fieles cristianos que seguían siendo fieles a la Torá. La misma alusión al título de *hebreos* en el Evangelio parece que puede hacer referencia a judeocristianos de habla griega. Lo que está claro es que este evangelio tenía una visión judeocristiana muy particular de la persona y la misión de Jesús. Tampoco está muy clara la fecha exacta de su composición. Sería muy interesante comprobar si este fue compuesto realmente antes o después de 117.

4. En cuanto a la organización eclesial, cabe decir que en las comunidades cristianas de origen judío en la Alejandría del siglo II la figura del maestro anciano (πρεσβύτερος) desempeñó, al igual que en las comunidades judías, un papel importante. El modelo de organización más jerárquico del obispo de origen no judío y basado especialmente en la estructura jerárquica del ejército romano se implantó en Alejandría mucho más

tarde que en otras ciudades mucho mejor situadas en el esquema idealizado de *Hechos*. Un siglo después todavía se perpetúa esta tradición antigua en la elección de las nuevas cabezas de la Iglesia, al mantener la tradición de que los ancianos eligieran a alguien de su propio entorno, sin que intervinieran obispos de otras diócesis.

5. El grado de influencia judaizante al que la comunidad cristiana estaba expuesta era, como transmiten Orígenes y Clemente, extraordinario y constante. Eusebio conocía aún un escrito al respecto que se dedicaba exclusivamente a esta cuestión (cf. Eus. *HE* 6.1.3.3). El propio Orígenes advierte del peligro de la circuncisión y de los ayunos, seguramente como medida disuasoria ante las costumbres de ciertos cristianos que se aproximaban de manera demasiado peligrosa a las prácticas y ritos de la comunidad cristiana. En resumen, queda claro que los cristianos hasta el siglo II d.C., al menos de forma parcial, se sentían atraídos por la tradición judía.

Ya es momento de poner colofón a este estudio. La poca consistencia de muchos datos, su carácter necesariamente indirecto, y, en ocasiones, la falta total de los mismos ha obstaculizado enormemente nuestro conato de dar cuenta de las características de la comunidad alejandrina más antigua. Más allá de las conclusiones parciales que se han ido recopilando a lo largo de los apartados anteriores, queda claro que, como mínimo antes de la institucionalización definitiva de la iglesia con el obispo Demetrio, la naturaleza del cristianismo alejandrino era plural y heterogénea con corrientes diversas que ponen el énfasis en diversas formas de acceso y respuesta a la gran cuestión de la salvación del hombre sustentadas bajo la autoridad del mensaje divino emanado directamente del testimonio de Jesús, que manejan diferentes variantes sincréticas y poliédricas del pensamiento cristiano basadas, a su vez, en textos que representan visiones alternativas de la esencia fundante del cristianismo y que se distancian en mayor o menor grado de las tradiciones judías helenísticas imperantes. Dentro de este mosaico conceptual, merece ser destacado el papel jugado por el gnosticismo. La propia naturaleza compleja y no uniforme de las ideas gnósticas también en formación en esos mismos rincones del mundo dilató más aún los fenómenos de asimilación de elementos dispares en la teología de los primeros cristianos de Egipto, otorgándole su característico tono espiritual, ya fuese de origen gnóstico o no gnóstico, sobre el que nunca se insistirá bastante. No obstante, Bauer exageró desmedidamente el papel desarrollado por el gnosticismo dentro de los subgrupos de cristianos presentes en la ciudad originalmente. La terminología ampliamente

te extendida basada en la oposición herejía vs. ortodoxia hemos comprobado que tampoco se corresponde con la realidad de una comunidad en continuo desarrollo religioso, tal como se puede reconstruir en el panorama de los siglos I y II d.C.

Esta riqueza de factores constante es una consecuencia natural del carácter propio de la ciudad, siempre abocada a una reinterpretación continua en clave intelectual desde el primer período ptolemaico. De hecho, si el judaísmo helenístico tuvo un aire especial en Alejandría, no es de extrañar que el cristianismo o los cristianismos que allí surgieron gozasen de tan especial estatuto, como podemos comprobar si hacemos el ejercicio de compararlo con otras manifestaciones del mismo fenómeno en otras áreas que pertenecen a la “norma ortodoxa”, tal como nos la presenta idealmente el tan comentado esquema de los *Hechos de los Apóstoles*.

6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, R. (2010): *Así comenzó el cristianismo*, Estella.
- BAGNALL, R. (2009): *Early Christian Books in Egypt*, Princenton University Press.
- BARNARD (1966): *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, New York.
- BAUER, (1934): *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen.
- BEATRICE, F. (1995): “Apollo of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Origins of Encratism”, en *ANRW II*, 26, 1232-1273.
- BORGEN, P. (1996): *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, T&T Clark LTD.
- CRESPO, E. (1988): “La carta de Claudio a los alejandrinos (*P.Lond* 1912): un tipo de koiné en el Egipto de época de Claudio”, *Minerva* 2, 213-232.
- DORIVAL, G. (1999) : *Les débuts du christianisme à Alexandrie*, en Leclant, J. & Vian des Rives, R. (Préambule), *Alexandrie : une mégapole cosmopolite. Actes du 9e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2 et 3 octobre 1998*, Paris, 1999, 137-174 (= *Cahiers de la Villa Kérylos* 9).
- FERNÁNDEZ-GALIANO, D. (1993): “Un monasterio pitagórico: los terapeutas”, *Gerión* 11, pp. 245-269.
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. (1987): *Orígenes de la Iglesia alejandrina*, UPSA.
- GREEN, H.A. (1986): “The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt”, en Pearson B.A. & Goehring, L. *The Roots of Egyptian Christianity*. SAC. Philadelphia.

- GRIGGS, W. (1991): *Early Egyptian Christianity, From its Origin to 451 CE, Leiden.*
- HILHORST, A., Van Kooten G. (Eds.), *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen* (pp. 429-441). Leiden.
- JAKAB, A. (2001): *Ecclesia alexandrina, Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II et III siècles)*, Bern.
- KOESTER (2000) : *History and Literature of Early Christianity*, Berlin.
- KYRTATAS, D. (1987) : *The social structure of Early christian communities*, London.
- LAYTON, B: (1987): *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations*, Garden City.
- LEFEVRE, M : (1907): *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d’Egypte*, Cairo.
- LÖHR, W.A. (1996): *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
- LUTHIKKUIZEN, L. (2007): *La pluriformidad del cristianismo primitivo*, Córdoba.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J. (1995): *The Jews of Egypt from Rameses II to Emperor Hadrian*, Philadelphie et Jérusalem.
- METZGER, B. (1990): *A Textual Commetary on the Greek New Testament*, UBS.
- MEINARDUS, O.F. (1986): *The Holy Family in Egypt*, CAIRO.
- MEINARDUS, O.F. (2006): *Christians in Egypt: Orthodox, Catholic, and Protestant Communities Past and Present*, El Cairo: CUP.
- NALDINI, M. (1968): *Il Cristianesimo in Egitto: Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Fiesole.
- PEARSON, B.A. (1984): “Christians and Jews in First-Century Alexandria.” *HTR* 79, pp. 206-216.
- PEARSON, B.A. and Goehring, J.E., (eds.) (1986): *The Roots of Egyptian Christianity*. SAC. Philadelphia.
- PEARSON, B.A. (1990): *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. SAC. Minneapolis.
- PEARSON, B.A. S.v. “Christianity in Egypt”, en *The Anchor Bible Dictionary*. Freedman, D.N. et al. (eds.), New York: Double-day, 1992.
- PEARSON, B.A. (1997): *The Emergence of Christian Religion: Essays on Early Christianity*, Trinity Press International.
- PEARSON, B.A. (2004): *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt (Studies in Antiquity and Christianity)* (2004), T & T Clark Publishers.
- PEARSON, B.A. (2007): *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, New York.

- PELÁEZ, J. (2006): "El judaísmo helenístico: el caso de Alejandría", en Piñero, A. (coord.), *Biblia y Helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*, El Almendro: Córdoba.
- PIÑERO, A. (2007): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi I*, Madrid.
- PIÑERO, A. (2009): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi II*, Madrid.
- PIÑERO, A. (2009): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi III*, Madrid.
- PIÑERO, A. (2009): *Todos los Evangelios*, EDAF.
- ROBERTS, C.H. (1979): *Manuscript, Society and Belief in early Christian Egypt*, London,
- SÁNCHEZ OTERO, A. (1956): *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid.
- TRACKZOW, B. (1993): *Topography in Ancient Alexandria*, Warsaw.
- TREVIDANO, R. (1971): "The Early Christian Church at Alexandria", *Studia Patristica* 12, 471-477.

Raíces griegas de la compasión cristiana. La compasión en Homero y Aristóteles en relación con unas parábolas de la tradición lucana

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ*

RESUMEN: Somos intelectualmente herederos de los griegos, por eso podemos rastrear la idea de compasión cristiana en la cultura y filosofía griega; en esta primera parte nos centraremos en Homero. La compasión dentro de la tradición griega es una pasión o emoción, en cambio, dentro de la tradición cristiana es una virtud. La compasión no fue un concepto uniforme a lo largo de la antigüedad, sino que experimentó muchos cambios. Esta evolución se puede ver en Homero, pues hablaba de dos aspectos de *ἔλεος*, uno más emocional y otro transitivo de cercanía a todos los hombres. Posteriormente este sentimiento de simpatía universal o filantropía se convertirá en virtud.

PALABRAS CLAVES: Compasión, *ἔλεος*, Emoción, Homero, *La Ilíada*, *La Odisea*

ABSTRACT: We are intellectually inheritors of the Greeks; therefore we could track the concept of Christian compassion in the Greek culture and philosophy; in this first part we are centered in Homer. The compassion within the Greek tradition is a passion or emotion, on the contrary, within the Christian tradition is a virtue. The compassion was not a uniform concept through all the Antiquity, but it went through many changes. We could see this evolution in Homer, because he talked of two aspects of *ἔλεος*, one more emotional and other transitive or of nearness to all peoples. Later this sentiment of universal sympathy or philanthropy is converted into a virtue.

KEY WORDS: Compassion, *ἔλεος*, Emotion, Homer, *Iliad*, *Odyssey*.

* e-mail: javierantolino@hotmail.com
Estudio T. Agustiniiano. Valladolid.

INTRODUCCIÓN

La compasión dentro de la tradición griego-aristotélica es una pasión o emoción, en cambio, dentro de la tradición cristiana es una virtud. Nuestro estudio pretende acercar ambas, la concepción griega centrada en la emoción y la cristiana, que considera la compasión, no solamente como una virtud, sino la virtud por excelencia, es decir, una virtud muy cercana a la caridad que expresa la forma concreta de vivir el amor hacia los demás.

Puede parecer que hay una contraposición entre la presentación griega y la cristiana, pero se puede buscar una cierta interrelación. Siguiendo a un autor contemporáneo¹, bien podríamos decir que la compasión es tanto un sentimiento como una virtud. La compasión es, antes que nada, un sentimiento y, como tal, se siente o no se siente, no se puede obligar. Esta emoción se puede quedar en simple contagio afectivo, en el mero sentimiento. Pero la compasión es también una virtud, es decir, un esfuerzo, una potencia y una excelencia. Por eso, el hecho de que la compasión sea lo uno y lo otro, nos permite pasar del orden afectivo al orden ético, de lo que se siente a lo que se quiere, de lo que se es a lo que se debe. De esta manera, uniendo la emoción y la razón en la misma actividad enriquecemos la acción humana, pues es preferible a la hora de hacer algo que nos dejemos llevar por el orden afectivo, y no simplemente reconocer la obligación de lo que tenemos que hacer. Y así lograríamos un equilibrio y complementariedad entre lo emotivo y lo racional, entre el deseo y la razón. Hace más de veinticinco siglos aseguraba Aristóteles que el hombre es inteligencia deseosa o deseo inteligente, por lo que la inteligencia y el deseo componen esa unidad que hoy llamamos “persona”.

La compasión cristiana expresa también el ser del mismo Dios, la mejor manera de expresar la sentencia “Dios es amor” es afirmar que Dios tiene entrañas de misericordia o que Dios es compasivo y misericordioso. Y lo que es más, en Jesucristo se encarna la misma compasión o salvación de Dios.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que las emociones para los griegos eran algo diferente de lo que son hoy para nosotros, este es un punto a tener en cuenta en nuestra investigación; creemos que un estudio comparado entre las antiguas y modernas actitudes frente a las emociones, puede ser esclarecedor para avanzar en la comprensión de ambas².

¹ COMTE-SPONVILLE, André, *Pequeño tratado de grandes virtudes*, Espasa Calpe, Madrid 1998, 144-145.

² KONSTAN, David, *Pity Transformed*, Duckworth, London 2004, 24.

Konstan³ defiende que el concepto de emociones difiere de una sociedad a otra, pero esta diferencia contribuye a entender tanto las emociones en la cultura griega como en la nuestra. La forma en que los griegos concebían las emociones y la compasión en concreto, probará que difieren en importantes aspectos del modo en que se conciben hoy en día, tanto en el habla popular como en la literatura científica.

En los últimos 30 años, investigadores de varias disciplinas han reconocido que las emociones típicamente, y quizás necesariamente, comportan un componente sustancial cognitivo⁴. La oposición tradicional entre razón y emoción ya no es un paradigma dominante en la ciencia y la filosofía. Nussbaum⁵ ha sido uno de los autores que más ha defendido esta interpretación cognitiva.

A lo largo de la historia de la filosofía se ha criticado el concepto de compasión: Platón, los estoicos, Espinoza, Adam Smith, Kant, etc. Tenemos las excepciones de Nietzsche y Aristóteles, que la aceptan y la reivindican. La compasión, en cambio, ha sido defendida por los líderes religiosos y artistas: Dickens, Tolstoi, Wagner, etc. Hoy día podemos señalar que la opinión ortodoxa entre los filósofos morales es considerar a la compasión como una virtud, y una de las más importantes⁶.

³ KONSTAN, David, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2006, ix-x, 4-5 y 15-16. En este sentido hay una discrepancia entre la lista de emociones propuesta por Aristóteles y las listas modernas. Incluso algunas emociones fundamentales para los griegos están ausentes en los catálogos modernos. La compasión, por ejemplo, se incluye tradicionalmente en la lista de las pasiones, pero hoy día en el mundo anglosajón se duda que sea una emoción. Al contrario, en nuestros días los sentimientos de soledad o tristeza se consideran emociones, pero no se encuentran en las listas griegas. KONSTAN, *Pity Transformed*, 4. Las modernas clasificaciones sobre las emociones son reticentes a incluir entre ellas a la compasión; pero incluyen otras emociones como la felicidad, tristeza, disgusto, aceptación, temor, pero nunca la compasión.

⁴ NUSSBAUM, Martha, "Compassion: The Basic Social Emotion," en *Social Philosophy and Policy*, 13 (1996), 28 y 30. La compasión es una cierta clase de pensamiento, una forma de razonar. Por eso no se puede mantener la contraposición entre compasión y razón, o decir que la compasión es irracional. Aquí se argumenta que toda compasión es "racional" en el sentido descriptivo en que se usa frecuentemente el término, es decir, no meramente impulsivo sino comportando pensamiento y creencia. LESTER HUNT, "Martha Nussbaum on the Emotions," *Ethics*, 116 (2006), 566. Las emociones no pueden ser malas por sí mismas, solamente en ciertas circunstancias. Es verdad que los estoicos pensaban que las emociones eran malas porque nos hacían menos virtuosos y menos felices. Hoy día no podemos pensar así, Nussbaum considera que la emoción de la compasión tiene un valor ilimitado.

⁵ NUSSBAUM, Martha, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. Araceli Maira y Rocío Orsi, Paidós, Barcelona 2008.

⁶ HUNT, "Martha Nussbaum," 567.

Como veremos detalladamente, en la concepción aristotélica, las emociones conllevan un valioso componente de juicio y discernimiento. Y es precisamente esta concepción, que enfatiza el papel del conocimiento en las emociones, la que se ha convertido en la interpretación dominante hoy en día. La compasión supone juicio y otras operaciones cognitivas que se aprenden en la sociedad y ello exige una aproximación que tenga en cuenta las creencias y los valores. Este acercamiento cognitivo nos permite un diálogo fructífero con el punto de vista aristotélico y otras visiones antiguas en las que la dimensión evaluativa es crucial⁷.

La mayoría de las teorías modernas defienden que las emociones son procesos. De manera típica comienzan con un estímulo (generalmente algo del mundo exterior) y terminan en una respuesta, que puede ser una expresión instintiva. Si la compasión conlleva una reacción adversa inicial seguida por un proceso más cognoscitivo, nos ayudaría a explicar por qué la piedad fue clasificada como una emoción penosa por los pensadores griegos y que incluso Aristóteles la relacionará con el miedo⁸.

Queremos advertir también que aunque nuestro estudio se refiere a la emoción o virtud de la compasión, será necesario hablar de otros sentimientos relacionados (semejantes) con la compasión, como la simpatía, la empatía, la piedad, el perdón, la clemencia y la generosidad.

La compasión es también un tema esencial en el judaísmo⁹, pero aquí no voy a hacer un estudio detallado de este punto. Simplemente decir que el Dios judío era profundamente compasivo (aunque cuando se enojaba, podía también ser inmisericorde). El término hebreo *hesed* quiere significar una acción benéfica y generosa y se asocia a las palabras compasión y gracia. Dicho término se traduce al griego por *ἔλεος*. Otro término hebreo *rah^emîm* está relacionado con los términos de la raíz *r ham* que significa vientre y sugiere una relación de amor paternal o maternal. El Antiguo Testamento manifiesta el amor de Dios por el pueblo escogido, la liberación de la esclavitud de Egipto manifiesta la acción compasiva de Dios por su pueblo¹⁰, y en el Nuevo Testamento, Jesús encarna la compasión de Dios (Lucas, 1, 78)¹¹. En la tradición judeocristiana la compasión está ínti-

⁷ KONSTAN, *Pity Transformed*, 6 y 8.

⁸ KONSTAN, *Pity Transformed*, 10-11

⁹ GARCÍA-BARÓ, Miguel, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (=Hermeneia 75), Sígueme, Salamanca 2007.

¹⁰ GARCÍA-BARÓ, Miguel, "La ética del judaísmo," en *Aportación de las religiones a una ética universal*, Juan José TAMAYO, (ed.), Dykinson S. L., Madrid 2003, 130-132. El judaísmo se enraza en esta experiencia de la liberación de Egipto.

¹¹ GARCÍA-BARÓ, *La compasión*, 46. El matiz diferencial entre judaísmo y cristianismo no está en el ámbito moral. Ser cristiano es una manera peculiar de ser judío.

mamente unida a la acción de Dios por su pueblo. Es digno de reseñar que esta emoción es sentida por quién está en una situación superior o de privilegio, hacia quién se encuentra en una situación desfavorable. De este modo se describe la relación de Dios hacia la humanidad, pero no a la inversa. El Nuevo Testamento realza la compasión de Dios, y la obligación de realizar obras de caridad hacia los seres humanos, pero tiene sus raíces en la concepción de la misericordia divina de la Biblia hebrea¹².

Vamos a aproximarnos al concepto de compasión, aunque no es una empresa fácil¹³. La compasión es el estar dispuestos a responder al dolor del otro sin resentimiento o aversión, unido al impulso por disipar su sufrimiento. Y al contrario que la piedad, que separa el yo del de los otros e impide compartir su pena, la compasión conlleva el sufrimiento de los otros como una reflexión sobre nuestro propio dolor. El compasivo sufre con el doliente, comparte el dolor como comparte la misma humanidad, este es precisamente el mensaje de un corazón compasivo¹⁴.

La compasión es una palabra y un concepto amplio cuyas connotaciones y sus múltiples matices siguen resonando. Comúnmente la usamos como sinónimo de piedad y ciertamente significa eso, pero también mucho más. Implica un acercamiento hacia el otro para ayudarle, pero también un volvernos hacia su experiencia para acercarnos solidariamente y compartir su aflicción. Implica sensibilidad, vulnerabilidad para ser afectado por la vivencia del otro pero también comporta una acción para remediar el sufrimiento y la opresión¹⁵.

La crítica que siempre se ha hecho a la piedad, es que se queda en la lamentación o en la queja¹⁶. El simple lamento frente al sufrimiento o tris-

¹² KONSTAN, *Pity Transformed*, 120.

¹³ KONSTAN, *Pity Transformed*, 2-3. Hay una dificultad en la equivalencia de los conceptos griegos o latinos a los términos usados en inglés. El asunto se complica todavía más por el hecho de que en inglés el significado de compasión y otros términos relacionados no es totalmente estable. Por ejemplo, nosotros comúnmente asociamos la compasión a la sensibilidad moral y decir de alguien que no tiene compasión es afirmar que carece de la humanidad más elemental. Pero, al mismo tiempo, la compasión puede tener una connotación de desprecio. Otro obstáculo son las agudas diferencias de opinión entre los autores antiguos debido a la polisemia de los términos utilizados para definir la compasión.

¹⁴ STOEBER, Michael, *Reclaiming Theodicy. Reflections on Suffering, Compassion and Spiritual Transformation*, Palgrave Macmillan, New York 2005, 29.

¹⁵ HELLWIG, K. Monika, *Jesus. The Compassion of God*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1983, 121.

¹⁶ GUERRERO, Juan Antonio y IZUZQUIZA, Daniel, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra* (=Presencia social, 31), Sal Terrae, Santander 2003, 72, distinguen entre compasión y lástima. Cuando la compasión pierde su carácter objetivo, que se basa en

teza del otro no le evita la congoja, ya que continúa teniéndola, pero tampoco justifica nuestro abatimiento, ya que añade más angustia. Lo que consigue la piedad, según esto es aumentar la cantidad de sufrimiento que hay en el mundo. Habría que socorrer a las personas, si se puede, en vez de compadecerlas, pues esta acción no les ayuda en nada¹⁷. La compasión, precisamente porque es reactiva, proyectiva y tiende a identificarse, es quizá el amor más bajo, pero también el más fácil. No habría obligación de cargar con las tristezas de los otros, pero sí aliviar a los otros en su postración, si está en nuestras manos. Acción más que pasión, y acción más generosa que piadosa¹⁸. En palabras del sabio Epicuro: “Compadecemos de los amigos, no con lamentaciones sino prestándoles ayuda” (SV 66).

Por eso debemos distinguir entre la piedad y la compasión que, aunque sean palabras que tienen significados afines, también se contraponen. La piedad sería un sentimiento abstracto o imaginario, frente a la compasión que es claramente una virtud, pues tiende a concretizarse. Otra distinción, dice Sponville¹⁹, es que la piedad siempre va acompañada de un cierto desprecio o, al menos, del sentimiento de una cierta superioridad. La piedad se experimenta desde arriba hacia abajo. La compasión, por el contrario, es un sentimiento horizontal: sólo tiene sentido entre iguales, o mejor dicho, realiza esta igualdad entre el que sufre y el que, junto a él y desde ese momento en el mismo plano, comparte su sufrimiento²⁰. En este

que quien sufre es semejante a mí, pues compartimos la misma condición humana, fácilmente se pervierte en compra de buenos sentimientos y degenera en lástima. A nadie le gusta que le tengan lástima. La lástima es tosca, no reconozca la dignidad del otro. La lástima es la pervisión de la compasión cuando ésta se generaliza extendiéndose sobre un colectivo de personas, pierde la concreción de la persona y se abstrae. También se convierte la compasión en lástima cuando se hace interior o exteriormente locuaz, cuando la persona que ayuda se pone sobre el sufrimiento del otro. La lástima es carroñera, se alimenta del dolor del otro y lo necesita para realizarse. Pone a uno arriba y al otro abajo

¹⁷ COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 135, cita a JANKÉLEVITCH, *Traité des vertus*, II, 168 y 169, quien define la compasión de manera negativa. La compasión es una caridad reactiva o secundaria que, para amar, necesita del sufrimiento del otro, que depende de las miserias del impedido, del espectáculo de las miserias. La piedad sólo ama a su prójimo si éste despierta piedad. La caridad por el contrario es espontánea. La caridad no necesita ver al prójimo cubierto de harapos para descubrir su miseria, nuestro prójimo, después de todo, puede y debe ser amado incluso si no es desgraciado.

¹⁸ COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 130-131.

¹⁹ COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 142-143.

²⁰ GUERRERO - IZUZQUIZA, *Vidas que sobran*, 71. La compasión es una pasión positiva. De hecho, agradecemos en las situaciones de dolor o de sufrimiento la cercana compasión de otros que ponen su humanidad junto a la nuestra y acompañan silenciosa y delica-

sentido, no existe piedad sin una parte de desprecio, no existe compasión sin respeto.

El concepto moderno de compasión y las nociones parejas de compasión o simpatía expresan un ideal ético: la habilidad para suponer y dejarse conmover por los sufrimientos de nuestros semejantes. Así, entramos en la preocupación por los otros, de tal modo que nunca seríamos indiferentes a lo que los hombres pueden hacer o padecer²¹.

Ahora bien, si miramos a nuestro mundo vemos que la compasión tiene mala prensa o está mal vista, en cambio, *sumpa, qeia* que en griego significa lo mismo que *compassio* en latín, tiene mayor aceptación. La razón es que en nuestra época se prefieren los sentimientos a las virtudes²². La simpatía no puede ser una virtud, pues consiste en la participación afectiva en los sentimientos del otro. No tiene en cuenta el valor y la calidad de los sentimientos de los otros. Simpatizar es simplemente sentir *con*. Es cierto que ésta puede dar el paso a la moral, puesto que es salir, al menos parcialmente, de la prisión del yo. Queda por ver con qué se simpatiza. Participar del odio del otro es ser rencoroso. Pero nosotros sabemos que la compasión es diferente. Sin embargo, es una de las formas de simpatía, la compasión es la cordialidad en el dolor o en la tristeza, es la participación en el sufrimiento del otro²³.

Aunque hay una relación entre la compasión y la empatía, cada una tiene su propia peculiaridad. La compasión está relacionada con la empatía que es la capacidad para acercarnos al otro y compartir sus pensamientos y sentimientos, es decir, participar en la experiencia de la otra persona. Empatía es sentir junto con otros, la compasión es sentir el dolor de los otros por medio de una estructura de amor; la compasión genuina implica compartir el sufrimiento de la otra persona, una relación con el

damente nuestro dolor. La compasión es una pasión producida por el sufrimiento de otro, es silenciosa y humilde. Es de persona a persona, nos hace descender a lo más hondo de nosotros mismos, nos sitúa en una especie de hermandad entre seres radicalmente iguales en su humanidad. La compasión no es locuaz ni exhibicionista: no se habla de aquel a quien se compadece, o de uno mismo, como compasivo.

²¹ CROTTY, Kevin, *The Poetics of Supplication. Homer's Iliad and Odyssey*, Cornell University Press, New York, 1994, 11.

²² COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 127.

²³ KONSTAN, *The Emotions*, 213. Hay una diferencia cultural entre la compasión griega y lo que entendemos por simpatía en nuestra cultura. Simpatía comporta ponerse en el lugar del otro y sentir lo que la otra persona siente. Esta descripción tiene poco que ver con la noción griega de la compasión *ἔλεος* pues en ningún modo los espectadores de las tragedias, por ejemplo, querrían verse afectados o sufrir, como sufría Filoctetes.

que sufre para que se sienta acompañado, por lo que la compasión presupone la empatía²⁴, pero va más allá²⁵.

Asumir el sufrimiento del otro como propio conlleva un radical descentramiento del yo y pone en riesgo nuestro propio ser. La compasión es el reconocimiento del otro como alguien diferente que se encuentra más allá de nuestro propio mundo e incluso más allá de nuestras propias consideraciones de la diferencia. Pero nos ayuda también a descubrir nuestra propia naturaleza, nuestra misma condición humana.

Otra forma de definir la compasión, es decir que es lo contrario que la crueldad, que se complace en el sufrimiento del otro, y del egoísmo, que no se preocupa por este sufrimiento. Tan cierto es que la crueldad y el egoísmo son defectos, como que la compasión es una virtud. Para el Oriente budista sería la mayor de todas virtudes. En cambio, en el Occidente cristiano la gran virtud es la caridad –en el buen sentido del término–²⁶.

Oliver Davies²⁷ junto con Martha Nussbaum señalan que el proceso de compasión está constituido por la interacción simultánea de tres dimensiones: la cognitiva, la afectiva y la volitiva. La cognitiva supone un reconocimiento del sufrimiento o necesidad del otro, la afectiva comprende compartir el dolor del otro, y la volitiva conlleva que nuestro conocimiento y sentimiento estén dispuestos a actuar en un modo que redunde en bien del otro. Esta acción comporta cálculos en relación con los mejores intereses del otro, con nuestra noción preconcebida del bien y de lo que es bueno para el otro. El no llevar a cabo una acción compasiva puede ser debido a la ausencia de medios prácticos u oportunidades en vez de falta de voluntad por nuestra parte. Hay que distinguir claramente entre la compasión y el mero sentimiento piadoso²⁸. La alineación de nuestros sentimientos según la subjetividad del otro se puede llamar piedad, y el

²⁴ STOEBER, *Reclaiming*, 37-38. La empatía nos impele a reducir el sufrimiento, generalmente nos mueve a la compasión. La empatía genuina es compasión, pues va más allá de la simple piedad en el sentido que nunca es despectiva ni burlona.

²⁵ STOEBER, *Reclaiming*, 27 y 29.

²⁶ COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 130.

²⁷ DAVIES, Oliver, *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and Renewal of Tradition*, Eerdmans Publications Company, Grand Rapids, Michigan 2003, 18 y 232-233.

²⁸ NUSSBAUM, "Compassion" 29, usa el término "pity" cuando habla del debate histórico, pues es un término usado generalmente en inglés para traducir tanto el término griego *ἔλεος* como el francés *pitié*; pero desde la época victoriana en adelante, el término ha adquirido un significado de superioridad para el que sufre que no tenía antes. Por eso en la actualidad se ha dejado de usar el término "pity", por el más apropiado "compassion".

acto de la voluntad para abrazar el sufrimiento del otro e intervenir en su favor es la compasión²⁹.

La falta de la voluntad para actuar se identifica como 'simple piedad'. En cambio, la persona que comprende el sufrimiento del otro y está afectado por él, aunque reconozca que no puede hacer nada (como en el caso de una enfermedad terminal), se le puede considerar compasivo, si tiene la obligación práctica que proviene de una voluntad firme por aliviar el sufrimiento. A diferencia del amor, la compasión presenta un perfil psicológico y cognitivo específico. Pero comparte con el amor su carácter fundacional, de tal modo que no es tanto una virtud particular, sino una actitud del propio desprendimiento de la mente que hace posible las virtudes particulares. De hecho, existen actos visibles de altruismo (dar limosna, cuidar a los enfermos, visitar a los prisioneros, llevar consuelo a los afligidos, perdonar las deudas, proteger a los vulnerables, etc.), que pueden ser juzgados como virtuosos o altruistas solamente desde la base (razón) de la intencionalidad que los mueve. Después de todo, podemos socorrer a otros en su necesidad, incluso aceptar ciertos riesgos, simplemente porque percibimos que al hacerlo logramos nuestro propio interés. El contenido definido de la virtud es una intencionalidad centrada en el otro que se manifiesta en el conocimiento, la afectividad y en la voluntad. La compasión entonces, al contrario que el amor, no es en sí misma una virtud (tal como dar limosna o perdonar), sino que es un estado *agápico* o *kenótico* de la mente que se manifiesta en actos virtuosos. Es una estructura que forma la base común de aquellas acciones que el propio yo está dispuesto a arriesgar por el bien del otro³⁰.

El buen comportamiento solamente se puede explicar referido a un altruismo que no busca el propio interés, sino el beneficio de los otros. El principio de la propia negación o del amor *kenótico*, del que el amor es una manifestación particular radical, parece tocar todos los niveles de la existencia humana y finalmente hace posible la existencia social armoniosa. Sin ese principio del propio vaciamiento por razón del otro, representado en algún grado por gente diversa, en la mayoría de las sociedades humanas no podrían mantener a raya las tendencias violentas y egoístas

²⁹ M. WEBER, "Compassion and Pity: an Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense", *Ethical Theory and Moral Practice*, 7 (2004), 508-509. La compasión conduce a la acción, aunque también llama a la consolación, pero no termina allí. La compasión comporta también la rectificación de la situación, es decir, intenta en cuanto puede el mejoramiento, aunque por supuesto el valor de la consolación no se debe desestimar.

³⁰ DAVIES, *A Theology*, 18.

del espíritu humano. Por eso, a pesar de las ambigüedades y complejidades de la motivación de las interacciones humanas, tales actos de entrega y desprendimiento total representan un ideal moral y reflejan, de una forma radical, un principio de altruismo sin el cual la civilización humana se desmoronaría³¹.

Desde luego que sin descartar el sentido altruista y solidario del ser humano en cuanto a ser humano, considero que las exigencias tan radicales de la compasión, tal como aparecen reseñadas en el párrafo anterior, el propio vaciamiento desinteresado por el bien del otro, es difícil de entender sin la religión, más en concreto sin el cristianismo y la tradición cristiana. O al menos, en la historia cristiana tenemos ejemplos fidedignos de esa entrega y donación radical.

Para comprender el concepto de compasión hemos de ir también al diccionario, es decir, analizar los diversos términos que se han usado para expresar dicho significado. A lo largo de la historia de la filosofía se ha dado una división en torno al concepto de compasión, entre aquellos que argumentaban que la compasión es esencialmente un asunto de sentimiento, y en consecuencia irracional, y aquellos que han argumentado que contiene una dimensión cognitiva y es así una forma de razón. Esta complejidad³² parte del hecho de que existen dos palabras que se han usado a lo largo de los siglos para denominar el significado de compasión. Tenemos primeramente la palabra española compasión que lleva el sentido de 'sufrir con' y comporta una participación en el sufrimiento del otro, un abrazar su sufrimiento y una disposición para actuar en su lugar. Este mismo significado está expresado por las palabras latinas, *commiseratio* y *compassio*, la griega *συνπάθεια*, la inglesa *compassion*, y la alemana *Mitleid*. Cuando se usan estos términos estamos seguros de que se implica la noción de sufrir con otro³³.

³¹ DAVIES, *A Theology*, 21.

³² KONSTAN, *Pity Transformed*, 5, reconoce la complejidad del asunto, pero lo intrica-do de la tarea no es razón para desesperar.

³³ KONSTAN, *Pity Transformed*, 58. El prefijo griego *sun-* introduce una serie de com-puestos que hablando ampliamente significan "sufrir junto con", ejemplos son: *sunalgein*, "sentir pena con", *sulluspeisthai* y *sunakthesthai*, "sentir pena o dolor con" y suponen "lu-char o trabajar con". Algún tiempo después del periodo clásico el nombre *sumpatheia* se usó en el sentido inglés "simpatía", que se deriva de la palabra griega, aunque en otros contextos tiene que ver con las relaciones interhumanas, y otras veces, se asocia con *ἔλεος* o compasión. Así también el sustantivo latino *compassio* (com- es equivalente de sun-, *passio* de *patheia*) es una formación tardía, empleado por primera vez con Tertuliano en el siglo II. Y el verbo deponente *compati*, a su vez, aparece por primera vez en la versión latina del Nuevo Testa-mento, y estas últimas van a ser las formas más comunes entre los autores cristianos.

La otra familia, a menudo más influyente que la anterior, no expresa, sin embargo, implícitamente la noción de ‘sufrir con’ en su morfología, pero a veces se ha usado y se usa con este significado. Aquí se incluyen las palabras latinas *clementia*, *misericordia*³⁴, *humanitas* y a veces *pietas*, las griegas *ἔλεος* y *οἶκτος*, las españolas piedad y conmiseración, las inglesas *mercy* y *pity* y la francesa *pitié*. Estas palabras a veces no se usan de un modo que incluyan el sentimiento del otro. Generalmente, es el contexto el que nos permite discernir si el fenómeno descrito incluye una dimensión de la voluntad que positivamente abraza el sufrimiento de nuestro prójimo y determina nuestro propia decisión de intervenir por razón del otro³⁵.

La compasión es la forma más intensa de intersubjetividad. Pues en la compasión el yo descubre al otro, no como un “segundo sujeto” cuyas experiencias han de ser utilizadas para nuestros propios placeres (compartiendo los gozos del otro), sino como otro que sufre y cuyos sufrimientos –contra cualquier interés personal o cualquier motivación del yo– no llegan a ser nuestros, pues son siempre reconocidos como el sufrimiento del otro, pero aún así, llegan a ser la causa de nuestra acción como si fueran los nuestros. Para nosotros es natural tratar de escapar del dolor, pero en los actos de compasión nos exponemos a la posibilidad de sufrir actuando en lugar del otro, cuyo sufrimiento, sin embargo, siempre será suyo y nunca nuestro. En la acción compasiva nosotros reconocemos la sociabilidad profunda de la conciencia que abraza la unión dialéctica entre el yo y el otro³⁶.

Dado que somos intelectualmente herederos de los griegos, se puede rastrear la idea de compasión en la cultura y filosofía griega, desde Homero³⁷ pasando por el período clásico, la filosofía helenística, hasta llegar a la era cristiana. Algo que también hay que tener en cuenta para estudiar la compasión en la antigua Grecia, es que los géneros literarios de la historia y la oratoria son más cercanos a la vida real que las escenas de la

³⁴ Este término es un caso especial, pues se ha usado con profusión en la tradición cristiana significando clemencia, bondad y compasión. Es una palabra que aparece con frecuencia en la Vulgata donde se usa en el sentido de acciones y sentimientos.

³⁵ DAVIES, *A Theology*, 233-234.

³⁶ DAVIES, *A Theology*, xix.

³⁷ MACDONALD, R. Dennis, *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*, Yale University Press, New Haven 2003. Aunque este libro no se refiere a la compasión, si pone de manifiesto que algunos textos del Nuevo Testamento, en concreto cuatro de los Hechos de los Apóstoles, imitan o tienen como referencia la *Iliada*, el libro más famoso y más difundido en la antigüedad.

épica y la tragedia³⁸. Aquí no vamos a estudiar la tragedia³⁹ –pero bien podía darse ese intento–, sino que nos concentramos en dos momentos de la cultura griega –Homero⁴⁰ y Aristóteles–, dos de las cumbres de la cultura griega y de la humanidad.

Se abarca un periodo de más de mil años, desde los poemas épicos de Homero⁴¹ hasta la aparición del Cristianismo como religión oficial en el Imperio Romano en el siglo IV. Como veremos en el trabajo, la compasión no fue un concepto uniforme o simple a lo largo de la antigüedad, sino que experimentó muchos cambios.

Konstan⁴² sugiere que aunque la piedad y la compasión ocupan un lugar relevante en el pensamiento cristiano, debemos evitar desde el principio la idea de una evolución desde un egoísmo primitivo hacia una ética universal de la simpatía humana. Tal vez por eso, Konstan no hace un estudio evolutivo de la compasión desde los poemas homéricos hasta el Cristianismo; para no dar la impresión de una evolución desde un estado primitivo hacia un estado más avanzado en la conciencia moral a lo largo de la civilización clásica. Otra de las razones es que la idea de compasión no se desarrolló, de un modo uniforme a lo largo del tiempo. La compasión fue y continúa siendo un concepto complejo, a veces experimentó un cambio en una esfera, como la política o práctica judicial, sin darse un cambio correspondiente en otros, por ejemplo en relación con los esclavos o los niños⁴³. En la antigüedad la compasión no se fundaba en el concep-

³⁸ HALL STERNBERG, Rachel, "The Nature of Pity," en HALL STERNBERG, Rachel (ed.) *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge University Press, New York 2005, 17.

³⁹ C. Fred ALFORD, "Greek Tragedy and Civilization. The Cultivation of Pity," *Political Research Quarterly*, 46 (1993), 265-266. La compasión fue central para los poetas trágicos como estrategia de civilización. El concepto griego de compasión es precristiano. La clave de la compasión, no es la disposición a la misericordia, sino el sentir el sufrimiento de los otros como propio. Frente a Platón y Aristóteles que hacían de la *sophrosyne* la medida de la nobleza, los poetas trágicos harán de la piedad y la compasión sus estandartes.

⁴⁰ RICHARDSON, Nicholas, *The Iliad: a Commentary Volume VI: Books 21-24*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 48-49. A pesar de la hostilidad general de los apoloístas cristianos hacia la religión pagana y sus mitos, Homero siempre ha gozado de un estatus privilegiado, y por eso algunos de sus mitos se han interpretado como anunciadores de las verdades del cristianismo.

⁴¹ HALL STERNBERG, "The Nature", 23. En Homero, las palabras *ἔλεος* constituyen el 76 por ciento del total. Los filósofos prefieren *ἔλεος* en un 84 por ciento. En cambio, los autores trágicos y los historiadores utilizan preferentemente *οἰκτος*. Los oradores prefieren *ἔλεος* en un 94 por ciento.

⁴² KONSTAN, *Pity Transformed*, 19 y 24.

⁴³ KONSTAN, *Pity Transformed*, 23. Los antiguos griegos y romanos mostraron gran crueldad en el trato con los esclavos, la violencia en la guerra, la tortura, el exterminio o el

to de los derechos humanos, ni tampoco existía la idea de que ciertas prácticas, como la esclavitud o la matanza masiva de la población, fueran malas por naturaleza.

Esta exposición consta de cuatro partes o capítulos. La primera, *La compasión en Homero*, estudia el concepto de compasión fundamentalmente en *Iliada* y algunos episodios de *Odisea*.

El segundo capítulo, *La compasión en Aristóteles*, analiza en diversos apartados la concepción aristotélica especialmente en la *Retórica* y la *Poética*.

En el capítulo tercero me centro en *La compasión en las parábolas más emblemáticas de Lucas*. Al comienzo hago un pequeño esbozo del lenguaje parábólico relacionado con el Reino de Dios y después describo cómo se expresa la compasión en las parábolas del Hijo Pródigo y del Buen Samaritano.

En el capítulo cuarto, *La originalidad de la compasión cristiana*, hago un balance de los estudios anteriores buscando los elementos comunes entre Homero y Aristóteles y la compasión cristiana, e incido en los rasgos más sobresalientes de la compasión cristiana.

LA COMPASIÓN EN HOMERO

1. EL HORIZONTE HOMÉRICO: LOS HOMBRES Y LOS DIOSES

En la religión homérica aparecen dos mundos separados: uno superior y otro inferior. En el mundo superior (Olimpo) viven los dioses, los inmortales, sin que les afecte el cambio ni el tiempo, por lo que se libran de la vejez y de la muerte. En la región inferior, en la tierra, se encuentran los mortales que nacen y tienen que morir⁴⁴.

sometimiento a la esclavitud a poblaciones enteras en tiempos de guerra fue algo bastante común. Esto indica un profundo fallo en la compasión, por lo que contrasta con el orgullo que tenían los griegos y los romanos por su capacidad para la piedad y su humanidad para con los afligidos. Véase también KONSTAN, *Pity Transformed*, 80.

⁴⁴ FRÄNKEL, Hermann, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto* (=La balsa de la Medusa 63), Visor, Madrid 1993, 65. Esto es lo que se llama el pensamiento polarizado de Homero. Sólo se puede concebir una cualidad si se hace conjuntamente con su opuesta. La estrecha limitación de la existencia humana necesita la contrafigura de una existencia divina ilimitada pero, por otra parte, semejante a la humana.

Entre estos dos mundos hay una separación infranqueable, un límite tajante, los humanos no pueden alcanzar la inmortalidad o vida divina⁴⁵. Si los hombres quieren traspasar sus límites cometen ἕβρις y son castigados. Por eso, a lo largo de la tradición griega se va a insistir en la σωφροσύνη, la sensatez o moderación. Los hombres deben ajustarse a su condición, ‘reconoce lo que eres’, ‘conócete a ti mismo’ y ‘no intentes traspasar tus límites’ son algunos de los mensajes constantes de la sabiduría.

Los dioses desconocen las imperfecciones propias de las criaturas mortales con el sello de la negatividad: debilidad, fatiga, sufrimiento, enfermedad y muerte. En *Iliada* se describe el contraste entre el sufrimiento y muerte de los héroes frente a la existencia feliz y despreocupada de los dioses. Incluso se dice que es ridículo que los dioses ayuden a los míseros mortales⁴⁶, pues ni los dioses pueden evitar la muerte o la desgracia de los hombres⁴⁷. El destino de los seres humanos⁴⁸ consiste en el sufrimiento y la muerte, por lo que los poemas épicos no tienen un final feliz, sino trágico.

Los héroes o semidioses pertenecen a la especie humana y conocen los sufrimientos y la muerte. Los héroes superan a los hombres en poderío, fuerza y audacia, pero comparten con ellos la condición de mortales y este rasgo les aleja de los dioses. Los héroes son los muertos memorables y sus nombres permanecen vivos para siempre, radiantes de gloria en el recuerdo de todos los griegos en la recitación de los poemas. Algunos héroes son cruce de dos razas, la percedera y la inmortal⁴⁹. Si su naci-

⁴⁵ HOMERO, *Iliada* (=BCG 150), tr. y notas Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid 1991. *Ili.* V, 440-443: “No pretendas tener designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los dioses inmortales y la de los hombres, que andan al ras de suelo”.

⁴⁶ *Ili.* XXI, 462-466: “Me dirías que no estoy en mis cabales si me avengo a combatir contigo por culpa de míseros mortales, que, semejantes a las hojas, una veces se hallan florecientes, cuando comen el fruto de la tierra, y otras veces se consumen exánimes”. *Ili.* XVII, 446-447: “Pues no hay nada más mísero que el hombre de todo cuanto camina y respira sobre la tierra”. *Ili.* XXIV, 525-526: “Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas”. HOMERO, *Odisea* (=BCG 48), int. Manuel Fernández Galiano y tr. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid 1986. *Od.* XVIII, 130-131: “Ningún ser más endeble que el hombre sustenta la tierra entre todos aquellos que en ella respiran y andan...”.

⁴⁷ *Ili.* XVI, 441-442: “¿A un hombre mortal y desde hace tiempo abocado a su sino pretendes sustraer de la entristecedora muerte?” *Od.* III, 236-237: “Mas la muerte es común para todos, ni pueden los dioses evitarla al amado varón una vez que le toma el destino fatal del morir y el yacer perdurable”.

⁴⁸ KIRK, S. G., *Los poemas homéricos* (=Biblioteca de cultura clásica 1), Paidós, Buenos Aires 1968, 337. El hombre moría cuando el destino o los dioses lo querían; su papel consistía en hacer lo más posible, luchar honorablemente.

⁴⁹ ZECCHIN DE FASANO, Graciela Cristina, “Temor y compasión en los poemas homéricos”, en *Syntesis*, 9 (2002), 110. Los héroes homéricos son sujetos de violencia y de pasión

miento les otorga una ascendencia divina, su muerte los coloca más allá de la condición humana. Por eso, en lugar de descender a las tinieblas del Hades, son arrebatados, transportados por gracia divina –algunos en su vida, la mayor parte después de la muerte a un lugar especial o a las islas de los Bienaventurados–, donde continúan gozando, en una permanente felicidad, de una vida comparable a los dioses.

Sin cubrir la infranqueable distancia que separa a los humanos de los dioses, la condición heroica abre así la perspectiva de una elevación del mortal a una situación si no divina, al menos próxima. Ahora bien, en el mundo homérico –con excepción de los dioses–, alcanzar la felicidad permanente estaría sólo al alcance de unos pocos, los héroes⁵⁰.

Ilíada expone el destino de los héroes que consiste en el sufrimiento y la muerte frente a la existencia feliz y despreocupada de los dioses. Tanto Patroclo, Sarpedón y Héctor que son amados por Zeus hallan la muerte⁵¹. La superioridad de Aquiles es la certeza y aceptación de que el destino de los seres humanos consiste en el sufrimiento y la muerte.

Lesky⁵² resume la relación existente entre dioses y hombres en tres antinomias. Primera, proximidad y distancia. Los dioses se relacionan con los hombres de diversas maneras. A veces los dioses se muestran cercanos a los hombres, pero frente a la proximidad aparece también una distancia insuperable en la que a cada instante los dioses están dispuestos a rechazar a los hombres. Segunda, favor y crueldad. Los dioses otorgan favores a sus preferidos y lo hacen en *Ilíada* obedeciendo a su propio capricho; pero también en consecuencia se muestran crueles con otros hombres. Tercera, arbitrariedad y justicia, la amoralidad de los dioses homéricos. Estos dioses que tratan de imponer su voluntad mediante la astucia y la violencia, alternan la riña y el partidismo con la reconciliación en el ban-

y se nos aparecen como figuras permanentemente en tensión, por su genética limitación como seres mortales y por la denodada tendencia al exceso inmortal.

⁵⁰ La religión olímpica es una religión de la vida presente que no contempla la inmortalidad del alma ni se preocupa del más allá. El hombre homérico satisfecho con su existencia terrena, contento con la belleza del mundo circundante y con la fuerza y armonía de su propio cuerpo, piensa poco en su alma y en una vida más elevada después de la disolución del cuerpo. Por eso, frente a la religión oficial olímpica van a aparecer las religiones místicas en la hélade: orfismo, Eleusis y el culto de Dionisos que van a romper con el exclusivismo de la felicidad para unos pocos, popularizando o democratizando la vida bienaventurada para todos los iniciados en dichos cultos.

⁵¹ KIRK, *Los poemas*, 339. En Homero el destino está habitualmente encarnado en Zeus, aunque a veces Zeus mismo está sometido a él; pero desde el punto de vista de los mortales los dioses mantienen un control completo.

⁵² LESKY, Albin, *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid 1968.

quede, y se toman bastante a la ligera su vida erótica. Podemos reconocer en muchas de estas conductas, rasgos guerreros de los hombres en cuyo mundo se movía el poeta de la *Ilíada*.

Dado que los dioses intervienen en las acciones humanas se plantea la cuestión de si los hombres toman realmente decisiones propias. La intervención de los dioses se halla tan íntimamente ligada a la acción humana, su intervención es tan frecuente que se niega la existencia de decisiones propias a los personajes homéricos. En estos poemas todo lo que ocurre parece que es obra de los dioses⁵³; falta la conciencia de que las decisiones, así como cualquier sentimiento, tengan su origen en el hombre mismo. Los hombres actúan como si fueran marionetas en manos de los dioses. La voluntad humana y los planes divinos se encuentran completamente entrelazados, y esta conexión es tan íntima, que toda separación basada en criterios lógicos destruiría la unidad de esta visión del mundo.

El hombre homérico no se siente ni experimenta a sí mismo como una dualidad escindida sino como un ser unitario. El hombre homérico no es la suma del cuerpo y del alma, sino un todo. Todos los órganos individuales se refieren directamente a la persona. Cualquiera que sea la parte de su ser que actúe o sufra es siempre la persona en su integridad quien actúa o sufre. La unicidad de la persona se conserva en todo caso. Los brazos son así órganos del hombre no del cuerpo, como el *θυμός* (órgano de la excitación) es un órgano del hombre y no del alma. El hombre está igualmente vivo en todas sus partes; la actividad que podríamos llamar "espiritual" se puede atribuir a cada uno de sus miembros. Cada órgano del hombre homérico puede desplegar su propia energía, pero, al mismo tiempo, cada uno representará a la persona como un todo⁵⁴.

2. EL VOCABULARIO HOMÉRICO PARA EXPRESAR COMPASIÓN⁵⁵

Examinemos ahora las palabras que usa Homero para expresar compasión.

⁵³ RICHARDSON, *The Iliad*, 15. La voluntad divina gobierna el orden del mundo, y este orden se define en términos tales como el concepto de *moira*, una palabra usada en *Ilíada* en el contexto de la vida y muerte del hombre.

⁵⁴ FRÄNKEL, *Poesía y filosofía*, 84-86.

⁵⁵ KIM, Jinyo, *The Pity of Achilles. Oral Style and the Unity of the Iliad*, Rowman and Little publishers, Lanham 2000, 53, 55, 58 y 65-66. Analiza el significado equivalente de los verbos *ἐλεεῖν*, *ἐλεαίρειν*, *κῆδεσθαι* y *οἰκτίρειν* que significan compadecerse. *Κῆδεσθαι* aunque significa convencionalmente preocuparse, tener cuidado, en numerosas ocasiones se

Homero utiliza el verbo *οἰκτεῖρω* compadecerse, el nombre *οἶκτος* lamentación y el adjetivo *οἰκτρός* digno de piedad.

La palabra *οἰκτρός* es usada cinco veces, cuatro de ellas en combinación con formas de gerundio, gimiendo, en contextos de aflicción o lamento, y estas cuatro formas se encuentran en *Odisea*. Todos estos casos están en conexión con la desgracia. De hecho, en cada caso hay una relación con la muerte, excepto *Od. IV, 716-719*. El término *οἰκτρός* se utiliza en circunstancias donde la gente padece una humillación peculiar, o especialmente vergonzosa de acuerdo con los estándares de virtud homéricos. El guerrero muerto aunque derrotado ha caído noblemente y no merece que se le aplique dicho término⁵⁶.

Οἶκτος aparece a la vista de la humillación del otro, acompañada por la aflicción. Su efecto en la persona que la sufre es abstenerse de triunfar sobre quien es humillado, aunque esto fuera correcto según los patrones de virtud homéricos. Por eso, Aquiles no toma ventaja de la impotencia de Príamo y le restaura de algún modo en su dignidad perdida. Es interesante comprobar como Aquiles es el único hombre que en la *Iliada* experimenta esta emoción. *Οἶκτος* se siente como un sentimiento de inhibición, de encogimiento o retraimiento. Esto explicaría el hecho de que el sentido de esta palabra abarque tanto el sentimiento de compasión, en el sentido moderno, como el de horrorizarse ante la vista de sucesos lamentables. En cierto modo, *οἶκτος* se parece a nuestra "compasión" que conduce a los hombres a abstenerse de tomar ventaja ante los problemas de otros⁵⁷.

Con mucha mayor frecuencia aparecen el verbo *ἐλεεῖν* y el adjetivo *ἐλεεινός*; también nos encontramos con *ἐλεέω ο ἐλεαίρω* (*ἐλεαίρειν* = un impulso positivo a favor de alguien) compadecerse, tener piedad, etc.

ἔλεος la sienten tanto los dioses como los hombres. Los dioses pueden sentir *ἔλεος* por la contemplación de un *ἀγαθός* en peligro en la batalla. En *Ili. XV, 12-13* Zeus siente *ἔλεος* a la vista del cuerpo de Héctor y envía a Hera a controlar e impedir que otros dioses ayuden a los griegos. En la *Ili. XVI, 431* Zeus se compadece al ver a Patroclo y Sarpedón en pleno combate.

utiliza como sinónimo de *ἐλεεῖν* y *ἐλεαίρειν*. *Οἰκτεῖρειν* en el poema designa exclusivamente la compasión de Aquiles, aunque se aplica también en el libro XI a Patroclo cuando se compadece de un guerrero herido, con lo cual se demuestra que Patroclo se mueve como un doble de Aquiles. POHLENZ, Max "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort," en *Hermes*, 84 (1956), 51, considera que las palabras *ἔλεος* y *οἶκτος* aunque llegaron a ser sinónimas, tienen diferente procedencia.

⁵⁶ SCOTT, Mary, "Pity and Pathos in Homer", en *Acta classica*, 22 (1979), 6-7.

⁵⁷ SCOTT, "Pity and Pathos" 8.

La humillación de un ἀγαθός fuera del contexto de combate puede producir ἔλεος en los dioses, por ejemplo, cuando Apolo protege el cuerpo de Héctor de la descomposición. También la contemplación del llanto puede evocar la respuesta de ἔλεος en los dioses. En la *Ili.* XIX, 340, encontramos que Zeus, al contemplar el lamento y el duelo de los líderes aqueos por la muerte de Patroclo, se compadeció de ellos y envió a Atenea a que alimentase a Aquiles.

El ἔλεος mostrado por los dioses implica un impulso hacia fuera, una emoción en favor de alguien⁵⁸ que padece una desgracia, acompañado con un deseo de sacarle de su infortunio. Esto contrasta con οἴκτος que, como hemos visto, era experimentado probablemente no como un impulso hacia fuera sino más bien como inhibición⁵⁹.

En las relaciones humanas, cuando ἔλεος es un factor en una situación que envuelve a alguien derrotado en la batalla, es la emoción sentida cuando otro ἀγαθός de su propio grupo muere, y él es impulsado inmediatamente a atacar al enemigo como venganza. Esto sucede cuatro veces (*Ili.* V, 561-3; 610-2; XVII, 344-7; 352-3). La contemplación de la humillación de sus compañeros nobles produce un deseo de reparar ese error infligiendo una humillación al enemigo. Fuera del campo de batalla, en las relaciones no competitivas entre la gente, ἔλεος es la emoción que experimenta Odiseo en el submundo a la vista de los espíritus de su compañero Elpénor, su madre y de Agamenón (*Od.* XI, 55; 395). En todas estas situaciones Odiseo siente un fuerte deseo de ayudar.

Otras veces evlecei/n aparece en las oraciones, como una petición para alterar la actitud hostil, bien de un dios o de una persona, para que cambie sus sentimientos de hostilidad por sentimientos de compasión, se pide que se compadezca. Por ejemplo, en *Ili.* IX, 172, Néstor sugiere que antes que enviar una embajada a Aquiles para que cambie su mente, ellos invocan a Zeus pidiendo piedad. En este contexto tanto la hostilidad de Zeus como el enojo de Aquiles son la causa de la derrota de los griegos, por eso a ambos hay que pedirles que se compadezcan. De modo similar cuando Príamo está pensando acercarse a Aquiles para implorar el cuerpo de Héctor, Hécuba sugiere invocar a Zeus ἐλεεῖν (*Ili.* XXIV, 301), dado que la muerte de su hijo y el maltrato de su cuerpo son prueba de la hostilidad de Zeus como del poder y furia de Aquiles. Por lo tanto, hay que implorar ἐλεαίρειν tanto a Zeus como a Aquiles⁶⁰.

⁵⁸ SCOTT, "Pity and Pathos" 9. ἔλεος se entiende como un impulso de restablecer o solucionar la situación que ha causado la compasión en el dios.

⁵⁹ SCOTT, "Pity and Pathos", 10.

⁶⁰ SCOTT, "Pity and Pathos", 9.

Scott⁶¹ concluye diciendo que *ἔλεος* es un impulso positivo a favor de alguien con problemas que, en la práctica, nos impele a actuar en su favor, mientras que *οἶκτος* comporta meramente una contención de una acción que incrementaría la aflicción y la vergüenza del objeto del propio *οἶκτος*. En una sociedad competitiva, si alguien pasa por dificultades, uno debe lógicamente explotar la situación para incrementar su propio éxito. Cualquier impulso que no persiga el beneficio propio es en esencia no competitivo. Cuando un *ἀγαθός* ve a otro en la desgracia, bien puede por medio del *οἶκτος*, abstenerse y no aprovecharse de su situación, o bien, por medio del *ἔλεος* ayudarle a mejorar su situación.

Hemos visto que, con muy pocas excepciones, *ἔλεος* opera solamente dentro del cuadro de relaciones cooperativas que existían en la sociedad homérica, *φιλότης* y *ξένια*, la amistad y la hospitalidad. Ello no conduce normalmente a practicar la humanidad fuera de esta esfera. No obstante, la compasión en Homero ofrece ejemplos interesantes donde se ejercitan la cooperación y las acciones sociales.

ἔλεος no es solo un sentimiento, sino que incluye también un impulso para actuar. *ἔλεος* no es un sentimiento que se desarrolla de forma aislada en el alma de los hombres, sino que se produce en el contacto de persona a persona. La persona afectada ejercita el *ἐλεεῖν* sobre la condición necesitada de la persona que sufre; por lo que *ἐλεεῖν* está orientado más a la acción que al sentimiento⁶².

3. LA COMPASIÓN EN LA SOCIEDAD HOMÉRICA DE LA *ILÍADA*

El hombre del mundo homérico se define completa y adecuadamente por sus acciones, sin tener en cuenta los sentimientos más profundos. Homero describe al hombre en términos dinámicos. El hombre se define más por lo que hace que por lo que es. Esta situación justifica la épica en su forma tradicional. En su informe objetivo de lo que los hombres hacen y dicen se expresa todo, porque no son más de lo que hacen, dicen y sufren⁶³.

Los hombres en Homero tienen una vitalidad elemental. No ocultan su alegría en los placeres físicos como la comida y la bebida, el dulce don del sueño y del amor. Su vida es plenamente mundana. No esperan nada

⁶¹ SCOTT, "Pity and Pathos", 13-14.

⁶² POHLENZ, "Furcht", 52.

⁶³ FRÄNKEL, *Poesía y filosofía*, 85-87.

del más allá. Según su opinión, la muerte destruye al hombre, y cuando el aliento de vida del alma lo abandona, queda sólo como cuerpo y cadáver. El alma viaja como una sombra por el submundo oscuro (Hades) donde lleva una existencia onírica.

Para el dolor que debe soportar en la vida y para el indecible espanto de la aniquilación que es la muerte, el hombre homérico sólo tiene una compensación: la gloria. La moral que se refleja en estas epopeyas es una moral agonal, es decir, el deseo y afán de gloria⁶⁴. Es la moral de la sociedad guerrera⁶⁵, donde se viven los ideales aristocráticos del hombre heroico. Los guerreros deben estar dispuestos a matar o a morir en el combate, por lo que la compasión se considera contraria al comportamiento heroico⁶⁶. La *Iliada* trata sobre las batallas y sobre los hombres cuya vida está dedicada a conseguir la gloria en el combate, y representa con admiración su fuerza y coraje. Pero su propósito más profundo no es glorificar a los héroes y muchos menos la guerra. Disfrutar y apreciar la *Iliada* es comprender y sentir el sufrimiento humano, con lo que el tema central de *Iliada* no es ya el honor y la gloria, sino el sufrimiento y la muerte.

La ἀρετή unida a las grandes familias aristocráticas no es algo que se adquiere sino que se recibe por herencia, es algo que viene por nacimiento. El ideal de vida se encarna en el noble, el hombre superior o excelen-

⁶⁴ KIM, *The Iliad*, 84-8, 92 y 97. El principal de los héroes Aquiles debe compadecerse de sus φίλοι que están afligidos y salvarlos. Pero, por al contrario, debe mostrarse implacable con su enemigo y matar a Héctor. Y lo debe hacer no por Agamenón o por sus amigos los griegos, sino por su propia causa, por su propio τιμή, y κλέος. Aunque más adelante IX, 401-405; 410-436 y 607-608 Aquiles va a rechazar esta moral guerrera de la gloria, pues reconoce que aunque los héroes buscan el honor y la gloria, no pueden escapar a la muerte, que es su último destino, por lo que el código ético del guerrero en sí mismo carece de sentido. Aquiles tiene dos opciones: volver a casa y vivir una larga vida en la oscuridad; o seguir en la guerra y conseguir una fama eterna (vv. 410-416). Aquiles rechaza el código guerrero, pues ni la fama ni la gloria pueden compensar la pérdida de su vida, su ψυχή. Y dice que: "Ninguna falta ese honor le hace" (vv. 607-608). Aquiles de este modo, renunciando a reconocer la autoridad de su comunidad para conferirle τιμή rechaza la relación de amistad entre él y su comunidad.

⁶⁵ Que se ejemplifica en frases como *Ili.* XVIII, 308: "A ver quién se lleva una gran victoria, si él o yo".

⁶⁶ KIM, *The Iliad*, 16. La realidad de los guerreros que matan y mueren genera la ética de actuar despiadadamente contra el enemigo, pero al mismo tiempo compadecerse de los compañeros que mueren en el combate. Esta ética de apiadarse de los amigos y ser brutal con los enemigos no es única en la *Iliada*, también se encuentra en los poetas Teognis, Píndaro, Arquíloco, etc. MACLEOD, C. W., *Homer. Iliad Book XXIV* (=Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge University Press, Cambridge, UK & New York, 1982, 5 y 8. La lucha en la *Iliada* es para los héroes un modo de conseguir gloria, pero en la búsqueda de ese honor, tienen siempre que enfrentarse a la muerte.

te cuya ἀρετή es fundamentalmente competitiva, pero puede desembocar en el sacrificio o en la alegría de un vivir refinado. Por eso se ha dicho que el hombre homérico carece de interioridad⁶⁷.

La exigencia de los estándares de virtud o excelencia en tiempos de Homero eran que el hombre consiguiera constantemente éxito en su vida, ἀγαθός en la guerra y en la paz, el valor se situaba casi exclusivamente en las cualidades y habilidades que promovían el éxito. Un hombre que no triunfaba de este modo era tachado de κακός. Ni en la época de Homero ni posteriormente los valores sociales estuvieron relacionados con las virtudes cardinales o ἀρεται, de hecho, ni hasta el comienzo de la πόλις se requería el ejercicio de las habilidades sociales para el éxito del individuo. La compasión era incompatible con los dictados del código guerrero. La compasión por otro individuo en su desgracia no produce el propio éxito y, así, es importante determinar cuándo y cómo esta emoción fue sentida por los personajes en Homero⁶⁸.

La compasión aparece como una emoción esencial, pues es la respuesta predominante del guerrero ante sus compañeros que mueren en el combate, pero esta misma compasión comporta mostrarse despiadado contra los enemigos que han causado la muerte de los φίλοι. En la ética heroica hay una relación circular entre la compasión y la impiedad que no puede romperse⁶⁹. Por lo que el tema del poema no es solamente la μῆνις de Aquiles, sino la relación entre la cólera y la compasión. En el mundo homérico la compasión y la cólera están íntimamente interrelacionadas. Un personaje homérico no puede sentir compasión, por un sufrimiento causado por los humanos, sin sentir al mismo tiempo algún sentimiento de

⁶⁷ RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *La democracia ateniense*, Alianza editorial, Madrid 1989. A esta moral agonal se opondrá más adelante la moral socrática que menosprecia el éxito en las plazas y busca el éxito íntimo y personal. Sócrates se centra en la persona misma, seguir la voz de la conciencia, ser fiel a sí mismo y no a vivir desde elementos externos al individuo, como puede ser el reconocimiento público, el poder, el dinero, el éxito o la fama.

⁶⁸ SCOTT, "Pity and Pathos", 1.

⁶⁹ KIM, *The Pity*, 109. Los sentimientos de compasión o dolor y de cólera o enfado se dan conjuntamente en el guerrero o héroe de la *Iliada*. MOST, Glenn W., "Anger and Pity in Homer's *Iliad*," en *Ancient Anger. Perspective from Homer to Galen* (=Yale Classical Studies 32), MOST, W. Glenn W., & BRAUND, Susanna (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK & New York, 73, asegura que la generalización de la capacidad compasiva de Aquiles al final del poema está relacionada con un cambio gradual en su cólera que no es menos propio de él. La cólera dirigida primero a Agamenón y a todos los griegos, después a Héctor que ha matado a su amigo, etc. Al final del poema Aquiles se presenta como quien ha aprendido a dominar y ha sido liberado de su cólera.

cólera hacia los que han provocado ese sufrimiento. Es precisamente esta mezcla del sentimiento de compasión con la cólera y el resentimiento lo que puede motivarle a liberarse catárticamente dando escape a esta violenta furia en la acción asesina⁷⁰.

Las acciones promovidas por *ἔλεος* son acciones en las que el héroe se ve obligado a ponerse en situación de otros. A la tensión que hemos expresado de la doble naturaleza del héroe (dios y hombre), hay que añadir también la tensión entre las emociones de *ἔλεος* y *φόβος* que actúan con fuerza en la gestación de la acción heroica⁷¹.

En el mundo homérico el ser humano no tiene valor en sí mismo, en cuanto ser humano. Por eso, la mujer junto con los niños pasa, una vez que el marido muere, a la dependencia de otro familiar masculino. Si ningún familiar o protector está disponible, ellos no tienen valor por sí mismos. Un hombre tenía el valor o respeto que podía ganar para sí, y las mujeres y los niños eran parte de sus posesiones, y para ser considerado famoso él debía protegerles. No había sanciones que obligaran a un hombre a proteger a los indefensos. Esta situación se ilustra claramente en la discusión entre Héctor y Andrómaca en *Ili.* VI, 456-465⁷².

Lo que vamos a intentar mostrar es que además de los valores competitivos (ser siempre el mejor) que se viven en las sociedades guerreras que describe Homero, también se puede hablar de una cierta interioridad, o de valores cooperativos dentro de estas sociedades, pues de otro modo sería muy difícil encontrar el fundamento para la compasión⁷³.

La relación paterno-filial cumple un papel fundamental en la transmisión del código heroico. Aunque los lazos entre padre e hijo son distantes en *Ilíada*, siempre se ve un acercamiento: la ternura de Aquiles con Fénix es una muestra. *Αἰδώς* forma parte de los valores transmitidos, no sólo está asociado con las excelencias competitivas, sino también con la cooperación. De esta manera, el rechazo de Aquiles a los dones ofrecidos

⁷⁰ MOST, "Anger," 54 y 61-62.

⁷¹ ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión," 112.

⁷² SCOTT, "Pity and Pathos", 3. Las mujeres y los niños aparecen en *Ilíada* como seres que deben ser protegidos por los nobles. En una sociedad donde la mejor organización social era la familia, el énfasis se ponía constantemente en el éxito material; dominar la familia de un noble que no podía protegerse, por la razón que fuera, era una acción contra la que no existía ninguna sanción. SCOTT, "Pity and Pathos", 13. El niño no tiene derechos. Una vez que el protector de la familia muere, el niño pasa a depender de la caridad de los amigos de su padre.

⁷³ SCOTT, "Pity and Pathos", 12. Hay una correlación entre las relaciones no competitivas y la posibilidad de *ἔλεος*.

por Agamenón es una carencia en su *αἰδώς*, ya que falla en la cooperación, aunque, por otra parte, la falta de Agamenón debe verse como ruptura del delicado balance entre las virtudes competitivas y cooperativas. Peleo al instruir a su hijo para que sea preeminente en ambas cosas, ser cooperativo entre sus pares y excelente en las hazañas individuales (IX, 443), ofrece un conciso epitome de la sociedad guerrera y de sus valores⁷⁴.

Es cierto que, muchas veces, los guerreros luchan por conseguir renombre y éxito. Como los guerreros buscan el honor, es importante que sea conocido por otros. El guerrero que busca no sólo “ser siempre el mejor”, sino ser reconocido como tal, necesita una sociedad de compañeros que lo reconozcan. De aquí viene la necesidad de cooperación. Aunque el objetivo del guerrero es conseguir honor, parece que también busca ser reconocido por otros, por lo cual sin su cooperación no conseguiría la admiración de sus hazañas⁷⁵. La sociedad guerrera tiene que presentar unos valores donde se equilibren tanto las viudes competitivas del honor y la gloria, como la cooperación con compañeros, amigos y familiares.

Por eso Dodds⁷⁶ ha argumentado que la sociedad guerrera se caracteriza por dar importancia al *αἰδώς* como fuerza motivadora. Es precisamente la búsqueda de prestigio y el miedo de avergonzar a los padres o a la familia lo que mueve a los guerreros a comportarse heroicamente. El hijo ha interiorizado de tal modo la vergüenza, que se comporta a la manera que otros esperan de él. Héctor, por ejemplo, insiste: “He aprendido a ser valiente en todo momento y a luchar entre los primeros troyanos, tratando de ganar gloria para mi padre y para mí mismo.” (*Ili.* VI, 444-446). Muchos hijos llegan a ser guerreros para vivir con la exigencia de preeminencia y superioridad impuesta en ellos por sus padres.

En el poema de Homero se observa la tristeza que produce la muerte del guerrero en el padre. Aquiles, por ejemplo, piensa en la muerte menos como una extinción de su persona individual y más en términos del efecto que puede producir en su padre: entiende la muerte como no poder volver a su tierra y la casa paterna (XVIII, 324-323; XIX, 321-333).

El *πάθος* de la relación entre padre e hijo se ve en la súplica de Príamo a Héctor en el libro XXII (66-71 y 74-76). Príamo insta a Héctor a actuar contra los dictados del código guerrero. En un grado substancial las emociones de *αἰδώς* y *ἔλεος* están en tensión: cada una fluye y apoya valores que no coexisten fácilmente entre sí. Los valores de prestigio y reco-

⁷⁴ ZECCHIN DE FASANO, “Temor y compasión”, 116.

⁷⁵ CROTTY, *Poetics*, 29-30.

⁷⁶ DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid² 1981, 39-60.

nacimiento que están particularmente asociados con *αἰδώς*, están de algún modo en conflicto con los lazos de sangre que el anciano padre invoca piadosamente. No se trata de un conflicto entre dos clases diferentes de compromisos, el del honor y el de la familia. *Αἰδώς* tiene sus raíces en una relación, que en momentos extremos, lleva al guerrero a violar los estándares de las demandas del *αἰδώς*. Para comprender la sociedad guerrera tenemos que observar la relación paradójica entre padres e hijos en *Ilíada* y la tensión y conjunción entre *αἰδώς* y *ἔλεος*. Aunque hablemos de una cultura del *αἰδώς*, esta emoción solamente es comprensible si la vemos fundada en los lazos familiares entre padre e hijo. En este sentido, una primera fuente de valor añadido por el guerrero al prestigio es el respeto de su hijo y el amor por su padre⁷⁷.

Frente a la afirmación de que el hombre homérico se caracteriza por la falta de interioridad de sus acciones y palabras, que se da a conocer por su conducta y la preeminencia como ser social, la relación entre los padres y los hijos en *Ilíada* contribuye a modificar esta visión del hombre homérico sin interioridad, pues la búsqueda del prestigio y otros valores de la sociedad heroica son apreciados por los guerreros, en buena medida, por su relaciones íntimas con sus padres. La interioridad del hombre homérico queda salvada por la importancia que tiene para el hijo el mantener vivo el recuerdo de su padre. Más en concreto, la súplica de Príamo a Aquiles, en el libro XXIV, para que recuerde a su padre, describe una rica y compleja relación entre padre e hijo. Esta relación provoca la compasión y la vergüenza, las mismas emociones que el suplicante quiere conseguir. Éstas no coexisten fácilmente, pero Príamo en su súplica permite que Aquiles sienta ambas emociones con coherencia interna⁷⁸.

Como se puede ver en los ejemplos anteriores, *ἔλεος* se asocia a una emoción intensa, una respuesta menos heroica ante la muerte, muy diferente del *αἰδώς*, actitud desapasionada propia del código guerrero, que ve la vida mortal como esencialmente fungible y que tiende a ignorar o negar la importancia de la vida individual. Por el contrario, *ἔλεος* respeta los sentimientos inmediatos del individuo sobre su propia vida, a pesar de la distancia del mortal a los dioses. Crotty⁷⁹ quiere demostrar como también en la sociedad guerrera de la *Ilíada* subyacen estos sentimientos. Aunque aquella sociedad suprime la pasión de miedo a la muerte y *ἔλεος*, esas emociones llegan a ser más significativas en el poema. Por lo que no se

⁷⁷ CROTTY, *Poetics*, 37.

⁷⁸ CROTTY, *Poetics*, 39-40.

⁷⁹ CROTTY, *Poetics*, 44.

puede comprender el poema con los valores y en los términos de la sociedad guerrera exclusivamente, sino que hay que tener en consideración los deseos y miedos que subyacen debajo.

Crotty⁸⁰ argumenta que hay dos aspectos fundamentales de *ἔλεος* en los poemas homéricos: 1) *Eleos* tiene primeramente un componente de emocionalidad intensa, tal como lo presenta Schadewaldt⁸¹, quien lo describe como un afecto primario espontáneo que domina a la persona, y aparece ante un dolor intenso que sufre otra persona, por el temor de que un dolor similar nos afecte a nosotros. La compasión no se fundamenta tanto en ser conscientes del dolor del otro, sino que es una emoción primitiva y fuerte asociada al miedo de que nosotros mismos podamos padecer una desgracia semejante. Esta presentación insiste en que *ἔλεος* es un sentimiento del alma que nos impulsa a actuar, que llega hasta lo más profundo de nuestro ser, conmoviendo nuestro ánimo.

2) Pero hay otro aspecto, el transitivo, tal como lo describe Pohlenz⁸². *ελεοῖ* que se siente siempre por alguien, y es precisamente el otro quien despierta en nosotros ese sentimiento que nos predispone a hacer todo lo posible por liberar a esa persona de su aflicción. Pohlenz entiende *ἔλεος* como un afecto primario de una criatura que es, ante todo, un ser social. A la naturaleza humana pertenece no solamente la realidad física común, sino una relación espiritual con sus semejantes y *ἔλεος* no se puede entender separado de esta dependencia.

ἔλεος es un rasgo característico de los seres humanos, que les diferencia de las bestias⁸³. Es una emoción del alma que se origina por el simple hecho de estar con otros seres humanos, y está arraigado en un sentimiento general de solidaridad, por lo que no solamente abarca a los parientes cercanos, camaradas y consortes, sino un sentimiento general por todos los seres humanos. Algo semejante al comentario aristotélico sobre la amistad (*EN VIII*, 1155a 20) el hombre es familiar y amigo de todo hombre⁸⁴.

La oposición aparente entre estos dos aspectos de la compasión se puede resolver considerando el contexto social donde se encuentra *ἔλεος*.

⁸⁰ CROTTY, *Poetics*, 45-46.

⁸¹ SCHADEWALDT, Wolfgang, "Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes," en *Hermes*, 83 (1955), 129-171.

⁸² POHLENZ, Max, "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort," en *Hermes*, 84 (1956), 49-74.

⁸³ KONSTAN, *Pity Transformed*, 81, menciona que Libanius, el tutor de Juliano el Apóstata, afirma que la gran diferencia que descubre entre los griegos y los bárbaros es que los últimos despreciando la compasión están cerca de los animales, mientras que los primeros son prontos a la compasión y están siempre dispuestos a superar la cólera.

⁸⁴ POHLENZ, "Furcht," 57.

En *Ilíada* la compasión está muy relacionada con la familia guerrera y aristocrática. Se puede sentir compasión por los compañeros guerreros, pero también por los enemigos, aunque la apelación a la compasión se aprecia con mayor claridad en el entorno familiar (XXII, 38-76; VI, 407-439; IX, 590-596). Por esta asociación con la familia, la compasión es tanto un sentimiento intenso, como lo describe Schadewaldt, como un sentimiento transitivo en el sentido de Pohlenz. Más adelante veremos la afinidad del ἔλεος en las relaciones familiares (entre marido y mujer y entre padre e hijo), y la desaparición dentro de la sociedad guerrera, de este modo se comprenderá como la idea de ἔλεος en Homero hace justicia a los dos aspectos, tanto el más emocional como al transitivo.

De este modo es muy cierto que aparte del honor y la fama que son vitales en la sociedad homérica, el guerrero tiene lazos íntimos y sentimientos de emoción hacia sus padres, esposa, hijos, hermanos y hermanas: los miembros de su familia (οἶκος). Los miembros de la casa del guerrero no son “otros” con los que se lucha, sino que tienen los mismos lazos de sangre o afectos que corresponden a los de la identidad del guerrero. Estos lazos de unión persisten, incluso cuando el prestigio y la fama han perdido su valor. En *Ilíada* los sentimientos del héroe están asociados regularmente con los sentimientos de ἔλεος.

ἔλεος en *Ilíada* no puede aislarse de la familia del guerrero, puede sentirse por los camaradas en lucha y aún por los enemigos; pero la apelación a la compasión es vista con más claridad en el seno de los vínculos familiares y de las relaciones íntimas. La mejor ilustración de esta asociación entre compasión y familia se halla en el encuentro de Héctor y Andrómaca en el libro VI (407-416, 421-424, 429-432, 450-465 y 484). ἔλεος expresa la fuerza y el ardor que une a Andrómaca con su esposo Héctor. La vergüenza está presente constantemente en la vida del guerrero, la compasión aunque es ocasional e impredecible derroca o echa por tierra el propio interés racional que promueve la vergüenza. Andrómaca le pide a Héctor que actúe sin buscar una gloria imperecedera, es decir, en contra del código de conducta de la sociedad guerrera.

Eleos se apoya en la percepción del guerrero que su propio bien está estrechamente relacionado con el bien del otro. Andrómaca recuerda su completa dependencia de Héctor, y éste comprende su propio bien profundamente unido al de Andrómaca; Héctor prefiere morir antes que ver a su esposa como esclava⁸⁵.

⁸⁵ CROTTY, *Poetics*, 48. ἔλεος consiste en preocuparse por otro, pero dado que uno implora por alguien que está muy unido a él, este sentimiento de compasión está también

Aunque *ἔλεος* resulta una emoción incipiente, muchas veces es suprimida en la sociedad heroica llegando a ser una fuerza que expone la deficiencia de los valores que la gobiernan. La muerte⁸⁶ de Patroclo certifica que *Ilíada* no es una historia sobre los valores de la sociedad guerrera o la búsqueda de una gloria imperecedera, sino la narración de las penas y emociones o, más concretamente, de la compasión vinculada al sufrimiento humano⁸⁷. El llanto de Aquiles por Patroclo evoca estos aspectos⁸⁸. Ahora Aquiles va a asesinar a Héctor y vengar a Patroclo, de ese modo satisface las demandas de compasión por el amigo muerto. Pero al mismo tiempo Aquiles desarrolla gradualmente una limitada compasión inicial hacia Patroclo, que poco a poco evolucionará en compasión hacia otros griegos que han muerto también en la batalla⁸⁹.

Cuando Ulises urge a Aquiles a abandonar su llanto por Patroclo (XIX, 145-237), tanto su súplica como la respuesta que recibe tiene mucho que mostrarnos sobre la naturaleza de *ἔλεος* en el poema. Su conversación es el tratamiento más elaborado en la *Ilíada* entre la tensión de *αἰδώς* (que está asociado con las relaciones entre la sociedad guerrera) y *ἔλεος* (que tiene una afinidad particular con las relaciones entre el guerrero y su familia)⁹⁰. Los discursos de Ulises y Aquiles en el libro XIX –el debate sobre si el dolor debe o no debe ser guardado en los límites– ofrecen dos concepciones competitivas de la *Ilíada*.

imbuido por el sentimiento que tiene el guerrero por sí mismo. El miedo a la muerte que se reprime por la búsqueda de la fama, lo siente en el pensamiento por la muerte o sufrimiento de la persona que ama. En este caso, la pena que siente Héctor por Andrómaca va inseparablemente unida al sufrimiento por su propia muerte. La compasión reside en la percepción que tiene Héctor de que su bien está profundamente ligado al bien de su esposa, por eso tiene un efecto de fusión. Un paralelo semejante lo podemos encontrar en el llanto de Aquiles por Patroclo (XIX, 321-325; 334-337).

⁸⁶ KONSTAN, *Pity Transformed*, 63-64. La compasión a veces se expresa en la muerte de un ser querido, pero la inmediata respuesta a la muerte de alguien cercano, sin embargo, no es compasión sino dolor. El paso del tiempo permite que la lamentación primera amaine y se produzca compasión por la muerte. La referencia a la compasión en las inscripciones funerarias expresa el dolor por una vida no cumplida antes que la angustia experimentada por los que lloran, aunque una lápida funeraria puede expresar ambos sentimientos a la vez.

⁸⁷ ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión," 121. MACLEOD, *Homer*, 8. El tema central de la *Ilíada* no es el honor y la gloria, sino el sufrimiento y la muerte.

⁸⁸ CROTTY, *Poetics*, 59.

⁸⁹ MOST, "Anger", 70.

⁹⁰ ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión," 118. *Αἰδώς* tiende a denegar la importancia de lo personal, en contraste, *ἔλεος* comienza con lo inmediato y personal.

El argumento de Ulises en este canto no sólo capta el espíritu de la sociedad guerrera, sino también intuiciones relacionadas con la belleza distintiva de la *Ilíada*. *Ilíada* es un poema donde aparecen los más trágicos sucesos humanos desde la perspectiva olímpica. Constantemente aparecen historias de guerreros jóvenes muertos, la belleza destrozada, la esperanza de los ancianos esfumada y el amor de las jóvenes viudas frustrado. Estas historietas, a pesar de la violencia física y emocional del sujeto, se presentan de una forma bella. Así “no te olvides de beber y comer” –que envuelve al guerrero en la lucha– está relacionado con la poética de la *Ilíada* que encuentra su principal belleza en el equilibrio entre la violencia y la forma estética⁹¹.

La frustración de las ambiciones del guerrero es suficiente para producir la compasión de Zeus y eso demuestra que en el mundo de *Ilíada* las emociones humanas de dolor son importantes. Zeus siente piedad por los caballos inmortales de Aquiles y comenta la situación miserable de los hombres con quienes los divinos caballos comparten la misma suerte (*Ili.* XVII, 441-447). Los caballos inmortales de Aquiles, lo mismo que su madre inmortal, están condenados a compartir los mismos sufrimientos de la condición humana al estar íntimamente asociados con un mortal. Los aspectos de la vida que son distintivamente humanos –la intimidad, la pasión, la esperanza, etc.– no pueden fácilmente ser asimilados de un modo natural. Sin embargo, los dioses homéricos por su naturaleza antropomórfica son herederos de las pasiones y capaces de sentir compasión por los que sufren, y testifican la importancia del sufrimiento humano para Homero⁹².

Patroclo se caracteriza a lo largo de *Ilíada*, en contraposición a Aquiles, por su amabilidad y compasión universales. Solamente Patroclo se muestra tierno con todos y Aquiles le ama por encima de todos. Es precisamente Patroclo, quien va a ayudar a Aquiles a salir de sí mismo y recordarle su pertenencia a la humanidad. Pues al sentir compasión por Patroclo, sentirá compasión por alguien diferente de sí mismo (*Ili.* XVI, 5-11). Posteriormente este sentimiento de compasión se irá ampliando a otras personas. El mismo Patroclo recuerda a Aquiles su impiedad, como si se hubiera olvidado que sus padres no son el mar y las abruptas rocas, sino Peleo y Tetis (vv. 33-35)⁹³.

La acción en *Ilíada* alcanza su clímax cuando el héroe Aquiles comprende la muerte de su amigo Patroclo de un modo nuevo, transforma la

⁹¹ CROTTY, *Poetics*, 65.

⁹² CROTTY, *Poetics*, 67.

⁹³ MOST, “Anger”, 67-68.

emoción ciega de la pena en un final cognitivo. Aquiles no olvida a su amigo⁹⁴, pero descubre una nueva manera de recordar. Este modo de rememorar era imposible en la sociedad guerrera y requiere un modo diferente de comunidad, una *φιλότης* que se establece por el acto de súplica de Príamo⁹⁵.

Un componente esencial de la compasión es la memoria. Hécuba, la madre de Héctor (XXII, 82-89) no quiere que su hijo se enfrente con Aquiles, apelando expresamente a su memoria: que recuerde cómo será llorado una vez muerto. Este recuerdo al que Hécuba invita a su hijo no consiste en una mirada intelectual al pasado, sino un entendimiento íntimo.

Por otro lado, el recuerdo que Príamo quiere suscitar en Aquiles no es solamente la memoria de la figura paterna, sino una memoria objetiva del tipo de relaciones que existen entre padres e hijos. El *ἔλεος* sentido por Aquiles en relación con Príamo reside particularmente en que hace una transferencia de los sentimientos que tiene por su padre Peleo, similar a los sentimientos que tienen los padres por los hijos.

De todas maneras, el recuerdo característico de la persona que siente compasión por un suplicante difiere del recuerdo del compañero sufriente. No es lo mismo la súplica de Hécuba a su hijo que la de Príamo a Aquiles. Príamo invita a Aquiles a recordar a su padre Peleo para que se identifique con un hombre anciano como él. No se habla de una relación especial entre Peleo y Príamo, sino más bien en términos de semejanza de hombres ancianos (XXIV, 486-489). El recuerdo que Príamo evoca en Aquiles es profundamente emocional pero se describe de modo tal que se asemeje a la pena propia de Príamo.

La memoria invocada por el suplicante tiene un carácter cognitivo: asimilando las experiencias de otros reconoce que las penas son un constituyente necesario de la vida mortal. El sentimiento de *ἔλεος* de Aquiles por Príamo es complejo. El *ἔλεος* que Aquiles siente por Príamo guarda relación con emociones elementales y, en particular, con el sentimiento de compasión por su propia muerte. *ἔλεος* es escasamente altruista y representa más bien una sublimación de las aficciones inmediatas de la pena. Cuando la siente por un extraño, Aquiles es capaz de experimentar sus propios dolores de una manera distanciada por medio de la experiencia de otro. El *ἔλεος* que

⁹⁴ *Ili.* XXII, 387-390: "De él no he de olvidarme mientras yo esté entre los vivos y mis rodillas puedan moverse. Incluso si en la morada del Hades uno se olvida de los muertos, también allí yo tendré en la memoria a mi querido compañero".

⁹⁵ CROTTY, *Poetics*, 72. KIM, *The Pity*, 144. La amistad y reconciliación de Aquiles con Príamo tiene lugar en un contexto de recuerdo.

Aquiles siente por Príamo es muy cercano a nuestra noción de piedad, es decir, nuestro sentimiento de pena y miedo, comprendido como respuesta a nuestra propia vulnerabilidad, y no surge de la amabilidad, ni de la amistad. Al contrario, este *ἔλεος* de Aquiles refleja un sentido trágico de sí mismo como una clase de ser que está expuesto a los males y no conlleva en absoluto el perdón hacia la persona que ha infligido dichos males. La compasión que Aquiles siente es infundida por el sentido de pérdida que le hizo a él salvaje: su *ἔλεος* no es una renuncia a los sentimientos producidos por la pérdida de un ser querido (Patroclo) tanto como una comprensión de ellos⁹⁶.

La amistad que surge entre Aquiles y Príamo sugiere que los mortales no se limitan simplemente a reconocer pasivamente la indiferencia ante el mundo, sino que pueden encontrar caminos para responder y expresar su respuesta. La amistad a la que Aquiles invita a Príamo es un vehículo expresivo. Aquiles no abandona su dolor, sino que lo transforma en algo menos espectacular que sus apasionados lamentos, pero más profundo y sabio. Su compasión supone una metamorfosis de su violencia. Al contrario que en la sociedad guerrera, la amistad⁹⁷ de Aquiles y Príamo no está fundada en un proyecto común o un esfuerzo cooperativo, ni conlleva amigos o enemigos comunes. Se basa en la compasión, no en la vergüenza, y capacita a los participantes a comprender mejor lo que han experimentado⁹⁸.

Cuando Príamo implora la compasión de Aquiles en el nombre de su padre Peleo, en vez de mencionar a su hijo Héctor, Aquiles responde no solo como hijo de Peleo, sino también con los sentimientos de padre hacia Patroclo. Por eso se ha dicho que Aquiles consuela no sólo a Príamo sino también se consuela a sí mismo realizando una escena de reconciliación particularmente emocionante. La empatía de Aquiles con Príamo⁹⁹ se encuentra enraizada en una nueva concepción de *φιλότης*: Príamo es un

⁹⁶ CROTTY, *Poetics*, 79-80.

⁹⁷ SCOTT, "Pathos and Pity", 12. Príamo consigue que Aquiles recuerde a su padre y llore por él. Esta imagen, reconocer la vulnerabilidad de su padre le provoca las lágrimas y le recuerda su propia limitación. En estos momentos se establece un entendimiento mutuo y por eso Aquiles trata a Príamo como a un amigo y no de una manera competitiva, como a un enemigo derrotado.

⁹⁸ CROTTY, *Poetics*, 83-84. KIM, *The Pity*, 63. Aquiles se compadece y recibe a Príamo como un amigo y no como un suplicante más. La compasión de Aquiles por su propio padre se transforma ahora en compasión por otro anciano, se apiada de los sufrimientos de ambos, por la pérdida de sus hijos. Aquiles recibe y trata a Príamo como un amigo, pues comporta la misma suerte de los miserables mortales de vivir con sufrimientos (XXIV, 524-526).

⁹⁹ MACLEOD, *Homer*, 16. Los valores de humanidad y sentimiento común están profundamente representados en la escena entre Aquiles y Príamo.

amigo, un compañero mortal, que vive y soporta sufrimientos al igual que Aquiles. Precisamente esto es lo que distingue a los dioses de los hombres, carecer de sufrimientos y de muerte. La compasión de Aquiles por Príamo representa en este sentido una última aceptación de la llamada de Fénix a compadecerse de los φίλοι, excepto que su concepción de los amigos¹⁰⁰ ha sido redefinida: ya no son únicamente los aqueos sino todos los humanos, pues en la muerte y en el sufrimiento se une a todos los mortales, hay un hermanamiento en el dolor y en la muerte, éste es el destino común de todos los mortales no solamente la muerte sino vivir con κήδεα¹⁰¹.

La conversación de Héctor con Andrómaca en el libro VI y de Melea-gro con Cleopatra en el libro IX representa la misma conversación íntima que Héctor parece tener con Aquiles (XXII, 111-118; 122-128). El soliloquio muestra que las débiles mujeres, privadas de todo poder, llegan a una intimidad con el guerrero que no se produce con otros guerreros, ellas no proporcionan los valores competitivos, pero llegan a ser parte de la trágica concepción que el guerrero tiene de sí mismo, su punto de vulnerabilidad. La súplica imaginaria de Héctor sugiere las poderosas emociones que envuelven al guerrero, que proveen el material para la amistad de Príamo y Aquiles. Amistad que reemplaza la pena apasionada. Por medio de la compasión, Príamo consigue el cuerpo de su hijo, como esta súplica parece sugerir¹⁰².

La amistad entre Aquiles y Príamo basada en el sentimiento común de mortalidad, no posee el arraigo que caracteriza la relación entre un guerrero y aquellos que él más ama. No es una relación íntima, sino que se basa en el recuerdo de tales relaciones. Finalmente, es por su amistad por la que Aquiles y Príamo transforman el recuerdo apasionado de sus

¹⁰⁰ KIM, *The Pity*, 151. El sentido de humanidad o la hermandad universal es algo posterior y va a tener un desarrollo tardío en el pensamiento griego, comenzará de manera clara con los sofistas. Por eso conviene recordar que la compasión que Aquiles siente por Príamo no es consecuencia de que renuncie al código ético de amar a los amigos y dañar a los enemigos, sino que ahora Aquiles se compadece de él porque no le ve ya como un enemigo; sino como fi,loj, como un compañero mortal.

¹⁰¹ KIM, *The Pity*, 149-151. KIM, *The Pity*, 182. La compasión de Aquiles por Príamo señala la reconciliación con su propia mortalidad. Al romper su amistad con Agamenón, Aquiles reexamina la definición convencional entre los héroes que sus amigos son los aqueos y sus enemigos los troyanos. Al final redefine que todos los mortales son sus φίλοι: todos los seres humanos están unidos por el sufrimiento y la muerte, comparten el mismo destino. MACLEOD, *Homer*, 16, recuerda que la humanidad y la compasión que presenta *Iliada* no radica en un optimismo superficial, sino que está profundamente enraizada en la conciencia de la realidad humana y del sufrimiento.

¹⁰² ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión", 123-124.

lazos más profundos en una conciencia común de su destino trágico¹⁰³. Aquiles compadece y consuela a Príamo porque ha descubierto y comprendido la ley universal de que nadie puede escapar al sufrimiento y a la muerte¹⁰⁴.

4. LA COMPASIÓN EN EL CANTO XXIV DE LA *ILÍADA*

El canto XXIV de la *Iliada* representa para muchos comentaristas un espíritu diferente del resto del poema¹⁰⁵ y se convierte en una clave interpretativa de los poemas homéricos¹⁰⁶. Este nuevo espíritu se debe al sentido de compasión¹⁰⁷ que impregna toda la acción¹⁰⁸. De este modo, todo el libro está impregnado por la compasión y el sentido de humanidad. Es precisamente la contraposición entre el último libro alentado por un sentimiento de humanidad y los otros libros del poema llenos de brutalidad

¹⁰³ CROTTY, *Poetics*, 86.

¹⁰⁴ MACLEOD, *Homer*, 10-11. SHEPPARD, J. T., "The Heroic *Sophrosyne* and the Form of Homer's Poetry," *The Journal of Hellenic Studies*, 40 (1920), 49. Aquiles reconoce que es simplemente un hombre y Príamo también descubre en el asesino de sus hijos a un hombre, con relaciones humanas y con sufrimientos como él. Aquiles, al mismo tiempo, reconoce en Príamo un anciano apesadumbrado. Homero concluye el poema con este abrazo entre los enemigos, abriendo el poema al mensaje de la *sophrosyne*, "conócete a ti mismo" 'reconoce que eres un mortal, sé moderado', que va a ser una constante en toda la tradición clásica.

¹⁰⁵ MACLEOD, *Homer. Iliad*, 8. El espíritu de compasión que se manifiesta en el libro XXIV fue una razón para negar su pertenencia al poema original. Pero la descripción del sufrimiento y la evocación de la compasión son la esencia de la poesía como la concibe Homero, y el libro XXIV sirve de complemento y conclusión de todo el poema.

¹⁰⁶ CROTTY, *Poetics*, 16-17. La presentación de la compasión de Aquiles en una escena de súplica es crucial para la comprensión de la compasión en el final de la *Iliada* y como fundamento para la articulación de los poemas homéricos. KIM, *The Pity*, 9 y 12. El libro XXIV es la conclusión y da unidad a toda la obra, la compasión de Aquiles y su reconciliación con Príamo se convierten en la culminación temática de la *Iliada*.

¹⁰⁷ MOST, "Anger", 71. Solamente en el último libro de la *Iliada* la compasión por otros va a reemplazar la cólera de Aquiles, y esta compasión se extiende más allá de los griegos incluyendo a Príamo, el líder de los enemigos de Aquiles, y va a extinguir temporal pero no completamente la cólera que ha sentido casi sin interrumpir desde el comienzo del libro. El libro XXIV representa el triunfo de la compasión y al mismo tiempo es una conclusión coherente y apropiada para el poema como un todo.

¹⁰⁸ Comienza el libro XXIV con los dioses que se compadecen del cuerpo de Héctor ultrajado por Aquiles (v. 23). Apolo critica duramente a Aquiles por su dureza de corazón y le dice a la asamblea de los dioses: "que éste ha perdido toda piedad y todo respeto" (v. 44). RICHARDSON, *The Iliad*, 272. El tema dominante del libro XXIV es la compasión, tanto en los planes divinos como en los humanos.

e inhumanidad¹⁰⁹, lo que se ha convertido en una dificultad a la hora de interpretar *Ilíada*¹¹⁰.

Se puede hablar de una estructura tripartita o de tres movimientos parecidos en la *Ilíada*: 1) La compasión de Aquiles por los griegos, que se va a transformar, tras la pelea con Agamenón, en impiedad (Libros 1-8). 2) La impiedad formal de Aquiles hacia los aqueos, que entra en conflicto; pero que finalmente va a producir compasión hacia sus amigos (Libros 9-16). 3) La radical impiedad de Aquiles hacia los troyanos, personificada en Héctor que ha asesinado a su amigo Patroclo, pero que se convierte en compasión hacia Príamo (Libros XVII-XXIV). El primer movimiento introduce la compasión de Aquiles hacia los griegos, sus φίλοι. La compasión es problemática dentro de la ética heroica, pero se propone como tema central, no solamente del primer movimiento, sino del poema como un todo, y así concluye con la compasión de Aquiles hacia Príamo¹¹¹.

Aunque los críticos ven una unidad¹¹² en *Ilíada*, sin embargo se observa una disparidad entre el comportamiento de Aquiles en el libro XXII, 338-343, cuando brutalmente desoye la doliente plegaria mortal de Héctor, y el libro XXIV cuando atiende los ruegos de Príamo. Los críticos argumentan que Aquiles recupera la humanidad en el último libro, para explicar la disparidad entre la crueldad de Aquiles y su compa-

¹⁰⁹ KIM, *The Pity*, 32-33. No podemos olvidar que Aquiles es declarado despiadado, no solo por el dios Apolo (XXIV, 44), sino también por sus compañeros los hombres: Néstor (XI, 665), Héctor (XXII, 123), Hécuba (XXIV, 207), e incluso su amigo Patroclo (XVI, 32-35). De hecho, es el único personaje de la *Ilíada* designado con el adjetivo *νηλεής*. La compasión y brutalidad de Aquiles no es un motivo accidental del poema sino un tema importante.

¹¹⁰ ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión", 112-113. La íntima contradicción entre el salvajismo de los cantos previos y los efectos moderados de la emoción llamada *ἔλεος* ha causado no pocos problemas de interpretación. Una respuesta plausible es ver en el cierre desolado de *Ilíada* una resolución en el arte de los conflictos insolubles de la sociedad guerrera y de las insuficiencias de esta cultura.

¹¹¹ KIM, *The Pity*, 69-70 y 178-180. MOST, "Anger", 62-63.

¹¹² KIM, *The Pity*, 171-172 y 182. El objetivo del estudio de Kim es mostrar la unidad de composición en la *Ilíada*. Hay una unidad orgánica relacionada con el héroe Aquiles, en quien se concentra la unidad temática y orgánica de toda la obra. Más en concreto, cómo se articulan en el mismo personaje la cólera y la compasión. El tema de la cólera funciona como un catalizador que le ayuda a comprender de un modo nuevo las concepciones de vida y muerte. La cólera que al principio del poema es central en el héroe se transforma al final, por su compasión, en presencia de la muerte de Patroclo y Héctor, en recuerdo o memorial de los amigos muertos.

sión¹¹³. Podemos decir que el libro XXIV devuelve a Aquiles su sentido de benevolencia¹¹⁴. De este modo:

Iliada aparece como un poema que celebra los valores humanos civilizados, de la preocupación por los otros, la amabilidad y la compasión¹¹⁵.

Aquiles, al final de *Iliada*, parece romper con la moral aristocrática representada a lo largo de todo el poema, donde solamente importaban los bienes de esta vida, aquí y ahora: la moral de la gloria. De este modo, Aquiles aparece no solamente como un héroe, sino como un sabio, ya que se descubre vulnerable ante la vida. Según Crotty¹¹⁶, Aquiles con esta experiencia de ἔλεος purifica sus emociones más dolorosas y su crueldad, lo que le permite participar en las penas ajenas.

La ceremonia de súplica es la ocasión donde Aquiles muestra su compasión (*οἰκτίρων*) e inaugura la amistad con Príamo. Al pedirle que recuerde a su padre, Príamo no quiere solamente que tenga pensamientos sobre Peleo, sino que al pensar en su padre atienda al mismo tiempo a su ruego. La estructura de la súplica es tal que Aquiles trasfiere hacia Príamo la viva experiencia de los sentimientos sobre su padre. La comparación de la experiencia de vencedor o perdedor, inherente a esta estructura, subraya e informa de la perspectiva de Aquiles hacia la aflicción y la cólera. La súplica de Príamo a Aquiles genera una familiaridad entre los participantes, una comunidad por fusión, y refleja el sentido mortal de la vida¹¹⁷. La

¹¹³ CROTTY, *Poetics*, 4. De todos modos, cualquiera que sea la relación que haya entre los libros XXII y XXIV, la compasión que manifiesta Aquiles no se puede comprender separada de la crueldad que primeramente parece dominarle. ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión," 113. Aquiles rechaza la súplica de Héctor y aquí se encuentra uno de los problemas interpretativos de la *Iliada*, cómo comprender las diferencias flagrantes entre las respuestas a Héctor y a Príamo, ya que la fuente común de ἔλεος es el salvaje y odiado Aquiles.

¹¹⁴ KIRK, S. G., *Los poemas*, 317. Por encima de la reiterada crueldad y muerte, se manifiesta un sentimiento por lo menos parecido a la generosidad.

¹¹⁵ CROTTY, *Poetics*, 5. CROTTY, *Poetics*, 13-14. Pero la compasión que siente Aquiles por Príamo es inseparable de los sucesos que está padeciendo —la pérdida de Patroclo, su muerte inminente y la separación irreparable de su padre—. Esta compasión que siente Aquiles es expresión de que comparte la situación lamentable de Príamo.

¹¹⁶ CROTTY, *Poetics*, 15.

¹¹⁷ SCOTT, "Pity and Pathos", 12. La petición de Príamo de compasión a Aquiles apela al amor por su padre (v. 504). Los pensamientos de Aquiles vuelven a su padre y llora por él. Peleo, al igual que Príamo, es un hombre anciano. Y al igual que a Príamo, le falta su hijo, su protector. Aquiles ante la descripción de la vulnerabilidad de su padre derrama lágrimas. De este modo, se establece un lazo de entendimiento mutuo y Aquiles comienza a tratar a Príamo de una manera no competitiva y no como un enemigo derrotado.

súplica de Príamo es una súplica emocional dirigida al sentido de *ἔλεος* de Aquiles, más que a su sentido de *αἰδώς*.

La ceremonia de súplica en *Ilíada* confirma y cuestiona los valores de la sociedad guerrera. La plegaria suplicante para sentir vergüenza une la súplica a los valores de la sociedad heroica y el llamamiento a la compasión. Sin embargo, la emoción profunda expresada por los gestos del suplicante, evocan los valores que la sociedad considera cautelosamente a veces como desalentadores¹¹⁸.

La ceremonia de súplica en las escenas finales de la *Ilíada* ofrece una imagen comprensiva de la condición humana. A pesar de los gestos que comporta dicha ceremonia, ponerse de rodillas y abrazar las rodillas implorando, que se puede interpretar como humillación, tenemos que decir que en *Ilíada* la súplica tiene un fin cognitivo¹¹⁹ y se convierte en un agente positivo que ayuda a que Aquiles llegue a saber quién y qué es. En *Ilíada* comprobamos que la ceremonia de súplica de Príamo surge con fuerza porque armoniza los valores en los que descansa la sociedad guerrera que describe el poema. Podemos apreciar la capacidad de la súplica para aclarar el poder de la pena y resolver en el poema la cólera de Aquiles¹²⁰. La

¹¹⁸ CROTTY, *Poetics*, 92.

¹¹⁹ ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión", 114. La compasión constituye una experiencia penosa porque expresa el reconocimiento de la propia vulnerabilidad al infortunio, pero comporta una auténtica comprensión del mundo. Aquiles al sentir piedad por Príamo, alcanza una visión interna acerca de la pena y la cólera que lo han conducido a lo largo del poema. La compasión tiene un valor cognitivo, ya que el *ἔλεος* que Aquiles siente por Príamo es una expresión emocional de que la situación no le resulta ajena. La experiencia de *ἔλεος* de Aquiles purifica su más penosa emoción que es la brutalidad. Su experiencia se convierte en *kátharsis* una limpieza de su cólera y su pena. CROTTY, *Poetics*, 72. Aquiles no olvida la muerte de su amigo Patroclo, pero la comprende de otro modo, así transforma las emociones ciegas en un final cognitivo. Este recuerdo del amigo no cabe en la sociedad guerrera a la que pertenece, por eso es necesario un nuevo tipo de comunidad, una amistad que se establece en la ceremonia de súplica de Príamo.

¹²⁰ THORNTON, Agathe, *Homer's Iliad: its Composition and the Motif of Supplication* (= *Hypomnemata* 81), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 12 y 72. La cólera de Aquiles es precisamente el tema de *Ilíada*. MOST, "Anger", 51. De todos modos Homero nos cuenta no solamente la cólera extraordinaria de Aquiles contra Agamenón y Héctor, sino también su no menos extraordinaria amabilidad en relación con Príamo, y por eso concluye el poema con una escena de compasión, respeto mutuo y entendimiento. El movimiento en el sujeto se puede medir estadísticamente: el 36% de las ocurrencias de las palabras por cólera en la *Ilíada* y solamente 9% por compasión se encuentran en los 5 primeros libros; 10,5 % de aquellas por cólera y 50 % de aquellas por compasión se encuentran en los últimos cinco libros. Lo que significa que el poema que comienza con la palabra cólera, culmina con la compasión.

súplica es un factor que da coherencia a la *Iliada* y es provechosa para su comprensión total¹²¹.

Iliada se desenvuelve entre dos interesantes súplicas: la de Tetis a Zeus en el libro I (500-507) que pide a Zeus honor para su hijo y la súplica de Príamo a Aquiles, que significa que finalmente Zeus responde a la súplica de Tetis honrando a su hijo Aquiles y le garantiza que será recordado. No obstante, el honor que Zeus concede a Aquiles contiene la idea de que los dioses están distantes o ausentes, los dioses no pueden impedir la muerte de sus hijos o protegidos. Por eso el honor que concede Zeus a Aquiles es paradójico. Es verdad que Aquiles adquiere un reconocimiento en su mundo, pero también manifiesta que los dioses están alejados de los asuntos humanos. Los dioses participan en los acontecimientos en Troya, pero están ausentes cuando más se les necesita para atender las preocupaciones vitales de los guerreros.

El sentido de compasión que Aquiles consigue al final¹²² de la *Iliada* impregna el poema desde el comienzo¹²³, por lo que *Iliada* se caracteriza en su conjunto por una cordialidad que abarca tanto a los aqueos como a los troyanos. Al final, la simpatía de Aquiles no es partidaria, es decir, no se circunscribe a un grupo de los contendientes, ni se limita al grupo de allegados, sino que deriva de una experiencia emotiva de dolor por aquellos más queridos a una simpatía más amplia que incluye incluso al padre de su mayor enemigo¹²⁴.

La súplica también marca los límites de la sociedad guerrera mostrando aquellos valores que permanecen e indicando que los bienes de reconocimiento y prestigio han dejado de ser valorados.

Según Crotty¹²⁵ la súplica es una parte fundamental del argumento para considerar que la compasión es la clave para entender la poética de

¹²¹ CROTTY, *Poetics*, 94.

¹²² KIM, *The Pity*, 12-13. Si dividimos el libro XXIV de la *Iliada* en tres partes. (i) 1-76; (ii) 71-187 y (iii) 188-804. Cada una de ellas está dominada por el tema de la compasión. En la primera la compasión de Apolo por Héctor. En la segunda, Iris le comunica a Príamo la compasión que Zeus siente por él. La tercera, que se puede subdividir a su vez en tres secciones. Todas ellas, incluido el epílogo, están caracterizadas por el tema de la compasión.

¹²³ KIM, *The Pity*, 70. La compasión se propone como tema central de todo el poema.

¹²⁴ CROTTY, *Poetics*, 99.

¹²⁵ CROTTY, *Poetics*, 23. ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión," 113-114. De todas maneras conviene tener en cuenta que el concepto de compasión del canto XXIV resulta ajeno a las audiencias modernas, pues compasión parece denominar una emoción humana, algo muy lejano al violento *ἔλεος* que Aquiles siente por Príamo. Las modernas nociones de compasión o simpatía son sentidas para expresar el ideal ético: la habilidad para expresar o sentir los sufrimientos de los próximos o allegados.

la *Ilíada* y *Odisea*. Esto es lo que hace Aquiles al final del libro de la *Ilíada*, al entablar una nueva amistad con un suplicante, con Príamo, ambos son capaces de contemplar en conjunto la condición mortal y los sufrimientos inherentes a tal condición. La súplica es un medio que permite a Aquiles expresar la visión de su propia situación e inseparable a su vez de la experiencia de compasión que siente por Príamo.

ἔλεος en Aristóteles requería la purificación por medio de la tragedia. En *Ilíada*, por el contrario, la compasión que Aquiles siente por Príamo al final del libro XXIV no necesita purificación, la compasión es la purificación de las pasiones del sufriente¹²⁶. La compasión representa una emoción de “segundo orden”: una emoción que surge de la comprensión de las propias emociones. Más concretamente, ἔλεος, sentida por el suplicante, es el registro emocional del sufriente del lugar necesario de las penas en su vida, y la asimilación de ellas hacia su sentido en la clase de ser que es. Gracias a su compasión, el sufriente puede generalizar su propia experiencia pasada y usar sus aflicciones como un medio poderoso de conocer la vida del otro. La compasión surge de la pena, pero como representa una comprensión de la aflicción, produce un deleite¹²⁷.

Aquiles no es –en sentido estricto– un héroe “trágico”, ya que no decae ante las desgracias sino que consigue superarlas. Incluso en sus aflicciones, él y Príamo son, a pesar de todo, capaces de disfrutar, así lo expresan al terminar su comida (XXIV, 628-632). El gozo de Aquiles proviene de su capacidad para ver la semejanza de Príamo con su padre. Es un gozo que proviene de la nueva comprensión de su sufrimiento y de su asimilación a la experiencia de otros. Aquiles puede sentir y ser compasivo con Príamo sólo porque se ha movido más allá de los tormentos irreflexivos que sintió primero por la muerte de Patroclo¹²⁸. La compasión, que siente por un extraño, es una emoción reflexiva. Responde emocionalmente a la pena de otro que también comporta una conciencia reflexiva sobre la pena y su lugar en la vida humana. El placer de la com-

¹²⁶ ZECCHIN DE FASANO, “Temor y compasión”, 114. La experiencia de e;,leoj de Aquiles purifica su más penosa emoción que es la brutalidad. Su experiencia se convierte en *kátharsis*, una limpieza de su cólera y su pena. De ello se deduce que e;,leoj es una clave para la poética de Homero, ya que los poemas ofrecen a la audiencia la vívida experiencia de las penas soportadas por los personajes.

¹²⁷ CROTTY, *Poetics*, 103.

¹²⁸ KIM, *The Pity*, 145. Aquiles evoluciona de la crueldad por los troyanos hacia su compasión por Príamo. La aceptación de su muerte como parte natural de la vida implica su aceptación de la vida, con la que está relacionada el sufrimiento y la muerte.

pasión consiste en la lección aprendida en relación con la propia desgracia del compasivo y su semejanza hacia los otros¹²⁹.

No hay ceremonia de súplica más elaborada que la de Príamo a Aquiles en el libro XXIV. Este interés de los dioses en los asuntos humanos, la compasión que sienten por Héctor y su enojo por Aquiles (XXIV, 22-54) hace a estos acontecimientos más importantes que la vida y más estimulantes que cualquier cosa en el mundo¹³⁰.

Aunque la compasión se considera una emoción que respondía a una representación del sufrimiento de los otros, la capacidad para la compasión fue considerada necesaria para la humanidad y, en este aspecto, la compasión siempre tuvo una dimensión ética. Cuando Patroclo acusa a Aquiles de ser despiadado y de sentimientos implacables, por su indiferencia ante los sufrimientos de sus adversarios (XVI, 29-33), Patroclo está condenando el carácter duro de Aquiles, no simplemente un sentimiento pasajero. Lo mismo que la indignación posterior de Apolo por el ultraje que Aquiles somete al cuerpo de Héctor es una indignación moral, y no simplemente un juicio psicológico¹³¹. Pero al final del poema, en la escena del recuerdo de su padre Peleo que Príamo le trae a la memoria, le ayuda a controlar su *θυμός*. No es que Aquiles se haya transformado en otra persona diferente, pues permanecen las mismas emociones desde el principio al final del poema, pero si podemos ver en el desenlace que ha aprendido a dominar aquellas emociones, al menos en cierto modo¹³².

5. LA COMPASIÓN EN LA *ODISEA*

En *Odisea* se aprecia un mayor realismo y cercanía al presente que imprimen a esta poesía un carácter diferente. Los hombres de la *Odisea* ya no viven en un espacio casi vacío, y disfrutan a gusto de plenitud colorista de las cosas que hay que ver, oír y vivir. El mundo es ancho y lleno de maravillas que se pueden buscar para comprobarlas. La alegría del descubrimiento y el placer de la aventura constituyen el trasfondo de gran parte de la epopeya.

¹²⁹ CROTTY, *Poetics*, 101-102. POHLENZ, "Furcht", 55. La enfermedad y el dolor unen a los seres humanos y la compasión es el acontecimiento concreto, que hace de puente entre Aquiles y Príamo.

¹³⁰ CROTTY, *Poetics*, 70.

¹³¹ KONSTAN, *Pity Transformed*, 125-126.

¹³² MOST, "Anger," 74.

Una nota que destaca a lo largo de los cantos es la hospitalidad hacia los huéspedes, desconocidos o extranjeros y el sentimiento de solidaridad que surge entre ellos¹³³; incluso se habla de la acogida y la hospitalidad de los hombres hacia los dioses¹³⁴. Por ejemplo, en Ulises se observa una bondad generosa y comprensiva, que señala aspectos de una nueva humanidad, pues se llega a reconocer aún la superioridad del enemigo vencido (*Od.* XI, 543-563). El estilo magnífico y el verso poderoso no se adaptan a las cosas cotidianas que ahora pretenden expresar. Si antes todo lo que se nombraba o contaba era glorificado y sólo lo valioso tenía cabida en la epopeya, ahora las puertas de la poesía se abren a personas y cosas de todo tipo y los cantos ya no están sólo al servicio y celebración de los grandes hombres y de los dioses. La poesía ya no es elitista como antes, sino que describe el mundo de modo realista y moderno¹³⁵.

No menos importante resulta el papel de la súplica en *Odisea*, se nos ofrece como elemento esencial para la interpretación del canto. La discusión de los poetas sobre la poesía, lo que los personajes dicen sobre los poetas y la poesía.

Telémaco se encuentra con Néstor y le suplica, o mejor dicho, usa el lenguaje de los suplicantes, y le pide expresamente que no sienta ni *αἰδώς* ni *ἔλεος*, que normalmente eran emociones que impulsaban al suplicado a acceder a los deseos del suplicante. Por eso aquí se produce una inversión de la súplica. El problema fundamental es de conocimiento, Telémaco busca información sobre su padre y se la pide a Néstor (III, 92-101). Telémaco no conoce a su padre, por eso quiere saber si su padre sigue vivo. La súplica de Telémaco puede frustrarse si el otro siente *ἔλεος* o *αἰδώς*, pues quiere saber lo que le ha ocurrido a su padre.

Desde el punto de vista de Telémaco, la compasión es una emoción que puede oscurecer la transmisión de la información, conduciendo al hablante a atemperar o modificar la verdad amarga de su relato. Un discurso de Néstor lleno de compasión no transmitiría conocimiento. Telémaco pide a Néstor que hable de los sucesos que ha presenciado sin sentir compasión. Telémaco busca información fidedigna y no llama al juicio o la interpretación. Finalmente, Telémaco conoce la verdad sobre su padre

¹³³ *Od.* XV, 54-55: "Cualquier huésped recuerda a lo largo de su vida a aquel noble varón que le dio su amistad y hospedaje".

¹³⁴ *Od.* I, 119-120: "Le dolía en las entrañas que algún huésped quedase a la puerta. Llegando a su lado, tras tenderle la mano..."

¹³⁵ FRÄNKEL, *Poesía y filosofía*, 93-99.

(IV, 555-560) por parte de Menelao. Ni confirma la muerte de Ulises ni le asegura su pronto regreso, sino que simplemente perpetua la oscuridad e incertidumbre de la situación¹³⁶.

La súplica en *Odisea* tiene un trasfondo de obligación moral. Un suplicante goza de la misma estima que un hermano¹³⁷. La creencia de que Zeus cuida de los suplicantes y huéspedes¹³⁸ asegura que la petición del suplicante se siente como una imposición u obligación moral hacia la persona implorada¹³⁹.

Ulises no es inmortal ni eterno, pues no es un Dios. El deseo de Ulises por volver a su tierra y restaurar su casa y familia refleja la comprensión que tiene de sí mismo como mortal. Ulises se opone al guerrero de la *Iliada* que quiere ser reconocido y recordado por sus hazañas. La mortalidad en *Iliada* frustraba el deseo de gloria del guerrero. Si al guerrero de la *Iliada* se le ofreciera la inmortalidad o una existencia eterna, como la que ofrece Calipso a Ulises en *Odisea* (V, 215-224), renunciaría a la lucha, pues lo que busca en la actividad guerrera es conseguir, precisamente, la inmortalidad.

Incluso la posibilidad de una vida inmortal fracasa en prevenir a Ulises de regresar con Penélope a Ítaca. Una vez más *Odisea* expresa un rechazo de la trascendencia: los deseos de su héroe están totalmente circunscritos al mundo mortal¹⁴⁰.

En *Odisea* aparece la importancia de la vida instintiva, se concibe al ser humano como una criatura con apetitos, gobernada por el hambre, “el placer del vientre” como dirá más tarde Epicuro¹⁴¹. El hambre y el dolor del vientre es uno de los temas más insistentes en la *Odisea*. La súplica en la *Odisea* se presenta centrada en la preocupación del individuo por el hambre, por la exigencia de satisfacer el apetito a cualquier precio. Los seres buscan satisfacer su hambre por medio del engaño o la astucia. *Odisea* parece romper deliberadamente la sublimidad de los personajes de la *Iliada* insistiendo que las personas son necesariamente criaturas con

¹³⁶ CROTTY, *Poetics*, 117-118.

¹³⁷ *Od.* VIII, 546: “Suplicantes y huéspedes son a la manera de hermanos”.

¹³⁸ *Od.* VI, 207-208: “Es Zeus quien nos manda a los pobres y extranjeros errantes que el don más pequeño agradecen.” *Od.* V, 57-58: “Es Zeus quien envía a los mendigos y extranjeros errantes...”.

¹³⁹ CROTTY, *Poetics*, 134.

¹⁴⁰ CROTTY, *Poetics*, 168.

¹⁴¹ “Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los más sabios e importantes a él guardan referencia.” (*Us.* 409).

deseos y como tales enraizadas en las preocupaciones normales de la vida ordinaria. Una criatura está obligada a hacer caso omiso a la memoria de los dolores trágicos por la insistencia de su vientre¹⁴².

Esta queja de Ulises en el libro VII de la *Odisea* recuerda la confrontación entre Ulises y Aquiles en el libro XIX de la *Ilíada*. Allí Aquiles insistía en recordar los infortunios y era indiferente a las exigencias del estómago. Ulises, por el contrario, urgía sobre la importancia de “recordar la bebida y comida”, tal como fue desarrollada en esa escena, llegó a ser una profunda defensa de la sociedad guerrera y sus valores. El libro VII de la *Odisea* tiene el libro XIX de la *Ilíada* en su cabeza. La sublimidad heroica de Aquiles de la *Ilíada*¹⁴³ se reemplaza por una historieta basada en motivaciones humanas. Ulises traiciona el deseo de Aquiles de recordar sus penas, sin embargo, no alcanza la indiferencia sublime de Aquiles ante las exigencias del cuerpo¹⁴⁴.

La relación entre Ulises y Eumeo guarda paralelismos con la que hay entre Aquiles y Príamo al final de la *Ilíada*. La relación de amistad entre Aquiles y Príamo se basa en su experiencia similar de dolor y encuentra una expresión parecida en la narración de Ulises y Eumeo (*Od.* XIV, 361 y XV, 486-487). Mientras que Aquiles consiguió comprender su dolor, la narración de Eumeo y Ulises describe la maestría que proviene de tal comprensión.

La poesía épica es una reflexión de la comprensión de la experiencia de sufrimientos. *Odisea* se presenta como un ejemplo de lo que es cada canción. Aunque, *Ilíada*, por ejemplo, narra algo trágico, puede deleitar a sus oyentes por la maestría de su narración. *Odisea* también es una historieta de aflicciones y sufrimientos, aunque cuenta el retorno exitoso del héroe a casa. No obstante es cómica, pues pone atención en el loable talento que representa la inteligencia de hablar comprensivamente sobre los propios sufrimientos. El poeta no culpa a los dioses por los males humanos, sino que les reconoce como parte constituyente de la vida humana¹⁴⁵.

¹⁴² *Od.* VII, 215: “Pero ahora dejadme cenar aunque sigan mis lutos”.

¹⁴³ CROTTY, *Poetics*, 140-141. Aquiles es el mejor de los aqueos en todos modos, el más fiero en la batalla, el más tenaz en la insistencia en su propio honor, el más angustiado por la muerte de su compañero. Nada hay vulgar o pedestre en él. Es el hijo de una diosa, y está más allá de consideraciones bajas como el comer. Los cánones de moralidad son, en buena medida, irrelevantes para Aquiles. Incluso aunque intenta su retirada para causar la muerte de sus compañeros en armas, nadie le condena como asesino o traidor. Lo importante con relación a Aquiles es la intensidad de sus pasiones.

¹⁴⁴ CROTTY, *Poetics*, 136-137.

¹⁴⁵ CROTTY, *Poetics*, 179-180.

Como ya explicamos, la *Iliada* culmina con el encuentro amistoso de Aquiles y Príamo, encuentro que se fundamenta en la compasión y el recuerdo de sus sufrimientos. La *Odisea* también termina con el encuentro entre Ulises y Penélope, después de una larga separación. Es precisamente este encuentro y el deleitarse en la compañía y las palabras del otro, lo que le asemeja al último libro de la *Iliada*¹⁴⁶. El amor que Ulises y Penélope comparten se basa similarmente en un sentimiento mutuo de dolor por los años de separación y el sufrimiento que ellos soportaron para ser restablecido a cada uno. Tanto la relación entre Penélope y Ulises, como la amistad que une a Aquiles y Príamo, descansa sobre la experiencia común de dolor y la capacidad para vivir esa experiencia. La afinidad entre el matrimonio de Ulises y Penélope y la amistad de Aquiles y Príamo surge de la súplica. La apelación de un suplicante como Príamo es, precisamente, al recuerdo de aquellos lazos familiares intensos tales como los que existen entre el marido y la mujer. La amistad entre Aquiles y Príamo se basa en el recuerdo mutuo de tales lazos. El encuentro de Penélope y Ulises es, de alguna manera, un recuerdo de tales lazos: *Od.* XXIII, 210-213¹⁴⁷. Penélope y Ulises han llegado a conocerse, paradójicamente, en su prolongada ausencia. La intimidad que ellos disfrutaban al reunirse y que encuentra expresión en sus narraciones recíprocas descansa en los males que han sufrido en particular y que finalmente han conseguido superar¹⁴⁸.

La visión de la *Odisea* sobre el sufrimiento contiene una serie de modificaciones con respecto a la *Iliada* que alteran también nuestra comprensión de ἔλεος. *Odisea* se nos presenta como un poema que celebra la certidumbre del castigo a los culpables y, por otra parte, es un poema inmerso en lo contingente. Hay algunos dolores humanos derivados de los dioses y otro grupo de penas o males que los hombres se imponen a sí mismos. Desde el proemio, *Odisea* se concibe como el relato de las penas y sufrimientos de Odiseo. Pero no solamente Odiseo, sino que sus compañeros son prisioneros también de la situación angustiante, víctimas de sus

¹⁴⁶ CROTTY, *Poetics*, 203. Lo que distingue el encuentro de Ulises y Penélope del de Aquiles y Príamo es que en el primero predominan los elementos activos. Ulises y Penélope han sufrido calamidades, pero se pone énfasis en su capacidad para transformarlas en palabras y en el disfrute mutuo. La amistad de Ulises y Penélope, basada en la experiencia compartida del dolor, se expresa también con maestría en un mundo donde el amor está inextricablemente unido al dolor.

¹⁴⁷ “Los dioses desgracias nos han dado envidiando a los dos que gozáramos juntos de la flor de la vida hasta entrar en la vejez”.

¹⁴⁸ CROTTY, *Poetics*, 199-200.

circunstancias, por eso la compasión es la respuesta apropiada a tantos sufrimientos. Ahora bien, hay una diferencia en relación con la *Ilíada*, aquí el héroe atrae a sus oyentes por su ubicación en el mundo diario y cotidiano, es un héroe más cercano a nosotros¹⁴⁹.

Odisea nos muestra mucho más la relación de hospitalidad en acción. Por ejemplo, los pretendientes, por piedad, dan comida a Odiseo que se ha hecho pasar por mendigo (*Od.* XVII, 367). Quien busca la hospitalidad puede ser *ἐλεεινός* en el hecho de que es un infortunado que necesita ayuda, y puede también ser *φίλος*. *ἔλεος* puede ofrecer hospitalidad, sin esperanza de retorno y sin una preexistente relación de amistad, en el contexto de paz cuando la competitividad es menos inmediata. Aunque *ἔλεος* opera, para la mayor parte, sin la estructura de unas relaciones cooperativas establecidas, tales como *ξενοφιλία* y *φιλότης*, en general como el confidente Odiseo muestra los clamores de varios huéspedes en *Odisea*; la fuerza de las tradiciones hospitalarias en el mundo homérico era tal como dar a cada huésped la razonable oportunidad de ser tratado como amigo o, si aparece necesitado, como *ἐλεεινός*¹⁵⁰.

6. LA COMPASIÓN DE LOS DIOS EN LOS POEMAS HOMÉRICOS

Según la definición de Aristóteles (*Ret.* II, 8, 1385b 11-19) que estudiaremos detalladamente en la segunda parte, la compasión es una respuesta ante la desgracia ajena y surge pues nos sentimos vulnerables ante cualquier tipo de infortunio. Por eso, la invulnerabilidad ante la aflicción impide la compasión, de ello se sigue que la compasión es ajena a los dioses, que son más poderosos que los seres humanos y viven eternamente. Los bienaventurados no pueden sentir compasión, dado que son invulnerables y no les afectan los males y desgracias de los mortales. Pues, como hemos visto, hay un contraste entre la excelencia autosuficiente de los dioses y la excelencia necesitada de los seres humanos vulnerables. Los dioses al ser invulnerables y no poder sufrir ningún tipo de desgracia o aflicción no pueden sentir compasión según la descripción de Aristóteles, solamente podrían sentir indignación¹⁵¹. En la literatura contemporánea, más en concreto, la tragedia apoya en el ámbito práctico esta teoría aristotélica¹⁵².

¹⁴⁹ ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión", 125-126.

¹⁵⁰ SCOTT, "Pity and Pathos", 13.

¹⁵¹ KONSTAN, *Pity Transformed*, 106.

¹⁵² KONSTAN, *Pity Transformed*, 107-108.

En cambio, en los poemas homéricos tanto los dioses como los hombres sienten *ἔλεος*. Aquí vamos a estudiar algunas escenas en las que los dioses manifiestan compasión¹⁵³. Los dioses pueden sentir *ἔλεος* por la contemplación de un *ἀγαθός* en problemas en el campo de batalla¹⁵⁴. A veces incluso la piedad divina contrasta con la impiedad de Aquiles¹⁵⁵. Hera en el libro I de *Iliada* siente compasión por los griegos muertos en la plaga, pues son sus amigos (I, 53-56), y al final de la primera parte siente compasión por los aqueos muertos en la batalla (*Ili.* VIII, 350-353).

En *Ili.* XV, 12-13 Zeus siente *ἔλεος* a la vista del cuerpo de Héctor y envía a Hera a controlar a los otros dioses y a impedirles que ayuden a los griegos. En *Ili.* XVI cuando Patroclo se enfrenta a Sarpedón, hijo de Zeus. Sabiendo que Patroclo iba a proclamarse vencedor, Zeus se compadeció (431) y derramó gotas de sangre por su hijo (459-460). Solamente Zeus, entre los dioses y los hombres, siente compasión por los griegos y los troyanos (II, 27 y 64 y XXIV, 174). Zeus expresa su compasión en las circunstancias especiales de la muerte de Héctor (XV,12), Sarpedón (XVI, 431) y Patroclo (XVII, 41) y aquí funciona como un paradigma de la perspectiva universal del sufrimiento y de la mortalidad¹⁵⁶.

La humillación de un *ἀγαθός* fuera del contexto de combate puede producir *ἔλεος* en los dioses. Por ejemplo, cuando Apolo protege el cuerpo de Héctor de la descomposición (XXIV, 19-20). También la contemplación del llanto puede evocar la respuesta de *ἔλεος* en los dioses. En la *Ili.* XIX, 340, encontramos que Zeus, al ver llorando y en duelo a los líderes aqueos por la muerte de Patroclo, se compadeció de ellos y envía a Atenea a que alimente a Aquiles con néctar y ambrosía¹⁵⁷. En el último libro de *Iliada*, Apolo y los otros dioses expresan compasión a la vista del cuerpo de Héctor (XXIV, 19 y 23), ya que Aquiles en venganza por la muerte de Patroclo ha deshonrado el cuerpo de Héctor arrastrándolo en

¹⁵³ MOST, "Anger", 57. Los dioses homéricos sienten y expresan compasión por los mortales, aunque ellos sean inmortales (*Ili.* VIII, 33-34; 201-202; 464-465; XVI, 431). Los dioses homéricos actúan como si fueran una idealización de los hombres.

¹⁵⁴ SCOTT, "Pity and Pathos", 8. Normalmente es la gente en el combate la que despierta este sentimiento de compasión en los dioses. Zeus se pone de parte de cualquier bando en diferentes momentos y apoya también a notables *avgaqoi* de cada lado. Hera y Poseidón toman partido por un bando, sin embargo, solamente sienten *ἔλεος* por sus protegidos.

¹⁵⁵ KIM, *The Pity*, 77.

¹⁵⁶ KIM, *The Pity*, 178.

¹⁵⁷ SCOTT, "Pity and Pathos", 8-9.

su carro; Apolo se queja diciendo que Aquiles con su comportamiento ha erradicado toda piedad y no tiene ningún respeto (XXIV, 44)¹⁵⁸.

No obstante a pesar de las escenas anteriores donde vemos como los dioses expresan piedad, debemos concluir con Burkert¹⁵⁹ que *ἔλεος* no es una disposición constante de los dioses, sino que es algo ocasional y representa, cuando aparece, un momento de contacto personal por sentirse cerca de la persona amenazada.

De todos modos, la compasión divina no es una cualidad en la que los seres humanos puedan confiar con seguridad¹⁶⁰. Los dioses en los poemas homéricos son buscados para que muestren simpatía y, a veces, lo hacen, pero no siempre. Así, por ejemplo, *Ili.* XXI, 273 Aquiles se queja a Zeus de que ningún dios ha tenido compasión de él y en la *Odisea* (XX, 201-202) Fileteo reprueba a Zeus por no apiadarse de los hombres.

En general, los personajes de Homero no imploran compasión a los dioses, cuando lo hacen es sabiendo que la repuesta a tal petición es dudosa cuando menos. En el libro VI de la *Iliada* (94-95 y 309-310) se dice: “por ver si se apiada de la ciudad, y de las esposas de los troyanos y sus tiernos hijos.” Esta incertidumbre se expresa con la conjunción “si” y está justificada en la oración, ya que Atenea de hecho rechazará la petición de Hécuba (VI, 311).

La compasión de los dioses no es algo que se dé por supuesto. Incluso en relación con devolver el cuerpo de Héctor a sus padres, hay una voz disidente en el Olimpo. Hera, la mujer de Zeus, defiende el derecho de Aquiles a abusar del cuerpo de Héctor basándose en que Aquiles es hijo de una diosa, mientras que Héctor es un mortal (XXIV, 58-59), por lo tanto no merecen la misma honra. Siguiendo esta misma lógica si Aquiles por su status superior no debe mostrar compasión por el cuerpo ultrajado de Héctor, tampoco los mismos dioses que son superiores, por la misma razón, debe mostrar compasión por los mortales. De alguna manera, aquí se anticipa la opinión de Aristóteles y de la tragedia ática, donde los dioses están alejados del sufrimiento humano porque eso es indigno de ellos¹⁶¹.

¹⁵⁸ KIM, *The Pity*, 52-53. Aquí se contrasta la compasión de Apolo por Héctor (XXIV, 19-21) con la impiedad de Aquiles (XXIV, 23). La compasión que Apolo siente ante el cadáver de Héctor se puede ver como una expresión individualizada de la compasión de los dioses, en oposición con la crueldad de Aquiles.

¹⁵⁹ Citado por CROTTY, *Poetics*, 66. BURKERT, “Mitleidsbegriff”, 75-80.

¹⁶⁰ KONSTAN, *Pity Transformed*, 110. Aunque los dioses paganos griegos y romanos podrían sentir compasión en alguna ocasión, está no era la primera característica. KONSTAN, *Pity Transformed*, 124.

¹⁶¹ KONSTAN, *Pity Transformed*, 110.

En la *Odisea* la compasión divina, aunque no se menciona frecuentemente, parece esencial en la narración. Comienza el poema (I, 19-20) con una escena en la que todos los dioses, excepto Poseidón, muestran piedad por el sufrimiento de Odiseo, del mismo modo que un sueño informa a Penélope, mujer de Ulises, que Atenea se apiada de ella (IV, 828-829). Ulises implora a un río, pues los ríos y los dioses de los ríos están cerca de los mortales, cuando llega medio ahogado (V, 445-450), y de modo muy semejante implora ante la joven princesa Nausica (VI, 175).

Estamos comprobando que el universo homérico está muy estratificado, los reyes y los príncipes gobiernan sobre la gente común, y por encima de todos se encuentran los dioses todopoderosos. De todos modos, la compasión por los seres inferiores es, al menos, una posibilidad. La tragedia griega es la gran creación de la democracia ateniense, y es aquí donde los dioses son presentados como indiferentes a los dolores humanos e invulnerables a la compasión. Por eso podemos preguntarnos si había algo en la ideología igualitaria ateniense que separaba lo humano y lo divino. Recordemos que Aristóteles restringe la compasión a aquellos que son semejantes a nosotros. Y mientras era común para los atenienses implorar a los jueces ante el tribunal, intercediendo por nuestros conciudadanos, este sentimiento no parece que se ampliara hacia los esclavos, prueba de ello es que estos últimos eran torturados constantemente. La compasión y piedad eran para aquellos de la misma clase o condición, con los que nos podríamos identificar. Es decir, incluso los que consideraban la compasión como una emoción positiva restringían su aplicación a los miembros de la misma clase¹⁶².

Aparte de la invulnerabilidad de los dioses por las aflicciones humanas, hay otra razón por la que ellos no podían sentir compasión. Aristóteles definirá compasión como una clase de dolor, y los dioses no pueden estar expuestos al sufrimiento psicológico. Los pensadores Platón y Aristóteles, que tenían una idea menos antropomórfica que la de Homero y los poetas, estaban inclinados a pensar que no, aunque Platón, de modo alegórico hablará de que los dioses tienen compasión de la humanidad (*Leyes*¹⁶³, 653d 1-3 y 665a 3-6); sin embargo en la *República* (611) dirá que el alma inmortal es puramente mental. Se requiere que los dioses no sufran la aflicción asociada con la emoción de la compasión. Aristóteles no dejó a los dioses otra actividad que la pura contemplación (*EN X*, 8, 1178b 8-23)¹⁶⁴.

¹⁶² KONSTAN, *Pity Transformed*, 111.

¹⁶³ PLATÓN, *Las Leyes*, ed. bilingüe, trad. y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Tomo I, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1960.

¹⁶⁴ KONSTAN, *Pity Transformed*, 112.

7. CONCLUSIÓN

Ilíada y *Odisea* reflejan el paso circular de las generaciones y de la vida, la progresión que pasa de la tradición del padre al hijo, de la vergüenza a la compasión y a la comprensión y, desde allí, una vez más, a la vergüenza. Los dos poemas muestran este acontecimiento circular, pero intentan darle un nuevo sentido. Es un mérito peculiar de la canción que capta enseguida la monotonía de la experiencia humana y el significado de la experiencia del individuo. La canción como tal, solamente puede decir a los oyentes lo que Ulises dice a su hijo Telémaco: no te avergüences de la raza de tus antepasados, sino que abraza su suerte mortal y usa sus recursos para alcanzar sus mejores deseos.

Odisea presentaría el círculo completo de esa sucesión. En *Ilíada*, los padres infundían en sus hijos ese sentimiento de vergüenza que era una fuerza motivadora en la sociedad guerrera. El movimiento de la *Ilíada*, sin embargo, va desde la vergüenza como una base emocional de la sociedad guerrera a la compasión como la base para la *φιλότιης* de esa sociedad. Tal compasión constituía una comprensión de pérdida como una parte necesaria de la vida mortal. Es justamente sentirse mortal y el estar acompañado por la pérdida lo que caracteriza a Ulises a lo largo de la *Odisea*: busca reunirse con Penélope para retomar una relación que se presenta expresamente como transitoria y fugaz¹⁶⁵.

El final de *Odisea* con la petición de Ulises a su hijo Telémaco: “No avergonzarse de la raza de los antepasados” nos conduce otra vez a *Ilíada*, donde los guerreros están dispuestos a sentir vergüenza y a no mancillar el linaje de los padres (*Ili.* VI, 209). *Ilíada*, al contrario, traza –el surgimiento de un sentido de compasión y una comprensión de la propia experiencia de pérdida– conciencia que impregna el personaje de Odiseo en la *Odisea*. Odiseo vuelve a casa solo para dejarla otra vez: su partida inmediata refleja la visión de la familia no como una conclusión final, sino una fase o período en la oscilación constante entre la casa y el mundo, o entre la compasión y la vergüenza¹⁶⁶.

¹⁶⁵ CROTTY, *Poetics*, 214.

¹⁶⁶ CROTTY, *Poetics*, 214-215.

“Iustitia Christi”. Dimensiones personalistas y existencialistas de la Justificación en la VIª sesión del Concilio de Trento

FRANCISCO MARTÍNEZ BOUZAS*

RESUMEN: En el presente trabajo, previo el esbozo de las dimensiones de lo personal y de lo existencial en la cultura actual, el autor se retrotrae a la Sexta Sesión del Concilio de Trento investigando en qué medida los esquemas mentales personalistas y existencialistas estuvieron presentes, o enmarcaron las ideas, en las discusiones del Decreto de la justificación. En esta primera parte, la investigación se centra en las discusiones e intervenciones de los padres y teólogos en torno al primer proyecto de Decreto (“Cum tuba coeli”). Se analiza el “pensamiento oficial” y las intervenciones de aquellos oradores, especialmente Seripando, partidarios de formulaciones personalistas que tuvieron en cuenta el **proceso** justificante del hombre existencial de carne y hueso.

PALABRAS CLAVE: Concilio de Trento, Justificación, Sexta sesión del Concilio tridentino, Girolamo Seripando, Duplex iustitia.

ABSTRACT: In this essay, following the outline of the dimensions of the personal and existential thing in today’s culture, the author goes back to the Sixth Session of the Council of Trent to investigate the extent to which personal and existential thought patterns were present, or framed the ideas, in discussions of the decree of justification. In this first part, the research focuses on discussions and actions of parents and theologians about the first draft decree (‘Cum tuba coeli’). It discusses the “official thinking” and the interventions of those speakers, especially Seripando, supporters of personalistic

* e-mail: fmbouzas@hotmail.es

formulations that took into account the justifying process of existential man of flesh and bone.

KEY WORDS: Council of Trent, Justification, Sixth session of the tridentino Council, Girolamo Seripando, Duplex iustitia.

I. DELIMITACIONES DEL PROBLEMA

En las advertencias al libro de Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, escribe acerca del autor y del contenido de la obra Karl Rahner:

“Küng por tanto no sólo está en su derecho, cuando lo hace, sino que es su obligación como teólogo de controversia, exponer muchos aspectos de la doctrina católica sobre la justificación bajo otros puntos de vista, distintos de los acostumbrados desde siempre, decir expresamente cosas que en otros sitios se pasan por alto como un problema de por sí. Supuesto solamente que no diga nada que no deba decirse en la Iglesia católica y que no calle, por falso irenismo, lo que tiene que ser dicho en ella”¹.

Estas palabras resumen con bastante exactitud la finalidad de este trabajo y la actitud con la que pretendo abordarlo: a través de una lectura profunda del Decreto tridentino sobre la justificación y a través, sobre todo, de la historia interna y de la dialéctica que está en la base de su elaboración, se va a intentar iluminar aspectos *útiles, válidos y legítimos* del mensaje cristiano sobre la justificación del hombre, aspectos quizás demasiado olvidados o pasados por alto por la teología postridentina. Con el subrayado que he hecho, quisiera indicar el tono y los límites de mi investigación; es decir los aspectos que quisiera resaltar, irán avalados únicamente por esos calificativos de utilidad, validez y legitimidad. Aspectos útiles como partes constitutivas de una imagen cristiana y católica de la doctrina de la justificación, aptos para ser captados por el hombre de nuestro tiempo. Con ello queda expresado igualmente el campo en el que, desde el inicio, me obligo a moverme: por una parte, la ortodoxia, una ortodoxia legítima, bien descrita en las citadas palabras de Rahner, y por otra, un propósito de hacer no teología de controversia, sino únicamente

¹ RAHNER, K., “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación” en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid, 1962, 274.

teología, es decir, una reflexión realizada en la comunidad de la salvación, que, con base en la predicación de la Iglesia, confrontando sus adquisiciones con la Revelación, la Tradición y el Magisterio, trata de proyectarlas hacia el futuro, de forma que ayuden a interpretar y a resolver los problemas de la vida de los hombres de nuestros días.

Habrà pues en este trabajo un principio unificador o una idea conductora: el hombre actual con sus problemas y sus múltiples vertientes de luz y de sombras, positivas y negativas. Porque es para el hombre y en función de él que se hace teología del mensaje revelado. Nos introducimos de este modo en esa gran tendencia a antropologizar la teología, a verla desde nuestro lado humano. Puede ser una tentación, pero también una opción auténtica, integrada válidamente en la síntesis del mensaje de la salvación, vivido en la Iglesia. Para que se convierta en tal opción válida, será menester partir de una imagen no sólo novedosa, sino verídica del hombre, imagen que debemos construir en método descendente con la ayuda y la definición de la misma palabra de Dios². Un encuentro de antropocentrismo y teocentrismo, o mejor acaso, una antropología que no ignora el dato revelado.

En pocas palabras, definiremos así el objetivo de nuestro estudio: descubrir ciertos aspectos de la doctrina de la justificación, vigentes o al menos latentes, en alguna medida en Trento, aunque posteriormente terminarán siendo archivados en el baúl de los olvidos por la teología manualística hasta los últimos años; hacer hincapié en otros que el Tridentino no pudo o no creyó oportuno hacer resaltar en aquella determinada coordenada histórica, pero que son de innegable interés para la comprensión más totalizante de la doctrina de la justificación, presentándose, al mismo tiempo, como aquellos que más profundamente y en forma más sugestiva pueden ser integrados por los hombres de nuestra época y la mentalidad de nuestro tiempo que "tiene que actuar de forma estimulante sobre la teología"³. Así pues será preciso interrogar a la mentalidad hoy reinante para recibir de ella una respuesta clara y concisa en torno a los valores más estimados por el hombre actual. Con ello esperamos configurar una definitiva clarificación teológica de este ensayo.

² "Per sapere ciò (qué cosa sea el hombre) possiamo certamente imparare parecchio dalle scienze umane. Ma sarebbe un errore limitarci a questa fonte di sapere, e anche dare ad essa un' importanza primaria. Ciò che è l'uomo di fronte alla parola di Dio, in vista della salvezza offerta da Dio, ce lo dice principalmente la parola stessa di Dio", cfr. ALSZEGHY, Z., "Crisi antropologica in Teología", *Asprenas*, Napoli, 18 (1971), 26.

³ RAHNER, K., "Naturaleza y Gracia" en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1962, 225.

I. 1/. Las dimensiones de lo personal y de lo existencial en la cultura actual:

Entre estos valores, vamos a fijarnos solamente en dos, no con propósito excluyente, sino porque estamos convencidos de su más amplia riqueza significativa y real. Serán lo **personal** y lo **existencial**. Prescindiendo ahora de lo que puedan tener de novedoso estas formas de pensar en clave personalista y existencial, es indudable que ambas categorías manifiestan valores reales y autónomos en la presente cuasi-idolatría que se les tributa. Dan forma, al mismo tiempo, al clima y señalan la clave en que hoy se habla y se escucha, tanto en el campo de la teología como en el de la filosofía y de la cultura el general⁴.

I. 1. a /. Lo personal. Usamos este término para expresar aquellas categorías y valores que quedarían excluidos de una consideración ontológica, física y natural de una determinada realidad. Pero se impone un examen más profundo. Ante todo, hemos de partir de una dificultad. Si una forma de pensar ontologista o naturalista se podría definir, al menos superficialmente, como aquella consideración de la realidad que intenta encuadrarla en categorías metafísicas de substancia-accidente, naturaleza, etc.⁵, tendiendo al mismo tiempo a lo objetivo y a la consideración metafísica de los problemas, es decir, a investigar las notas esenciales y los principios generales del ser que se localizarían detrás de los "datos naturales" y las reglas abstractas que penetran el mundo⁶, en cambio, un esquema mental personalista⁷ con su consiguiente visión de la realidad, se substraerá a toda posible definición. Los mismos representantes más cualificados del

⁴ GLOEGE, G., "Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem", *Kerygma und Dogma*, München, 1 (1955), 33.

⁵ Incluso la misma persona es definida dentro de estas categorías: "Rationalis natura individua substantia" recordando la definición de Boecio o la misma de Santo Tomás: "Distinctum subsistens in natura intellectuali". *De Pot.*, q.9, a.1.

⁶ KUHN, U., *Natur und Gnade*, Lutherisches Verlaghaus, Berlín, 1961, 21, nota 4. Así la consideración de la naturaleza en la teología manualística suele ser metafísica en el sentido que de que busca la esencia universalmente válida del ser humano, arrinconando en demasía una determinación y valoración histórico-ética en cada momento y situación del hombre concreto.

⁷ De ahora en adelante aceptamos la definición que da H. Mühlen del *esquema mental*: "La inteligencia previa, potencial, vacía todavía de contenido de todo aquello que puede ser contenido en una afirmación teológica, cf., MÜHLEN, H., Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz", *Catholica* 18 (1964), 117.

personalismo nos repiten que es imposible acercarse a la persona con pretensiones de sistema cerrado y de definición cabal. "No se definen sino los objetos exteriores al hombre (...) Ahora bien, la persona no es un objeto", escribe Mounier⁸. En la persona existe un "principio de imprevisibilidad" que disloca todo deseo de sistematización definitiva, puesto que lo que por su misma naturaleza es *dépassement*, es imposible encerrarlo entre límites conceptuales. Es posible, no obstante, efectuar un repaso descriptivo del pensamiento moderno en torno a los valores personales.

El surgimiento del pensamiento personalista en el pasado siglo se justifica fácilmente, ya que la filosofía personalista tiende a reaparecer periódicamente como reacción contra las diversas formas de monismos o filosofías "totalitarias", que amenazan con oscurecer la dignidad, independencia y valor personal del ser humano. "Podría ser designada como la periódica protesta de lo personal contra lo impersonal"⁹. El idealismo absolutista y el positivismo o naturalismo, por antagónicos que parezcan, se unen para provocar una reacción, no simplemente negativa, por parte de la filosofía personalista. Quizás el primer grito de este auge fue dado por Kierkegaard que, rechazando la concepción hegeliana del absoluto que reducía la persona humana a un mero autodespliegue momentáneo del absoluto, puso de manifiesto la categoría de lo individual y la actitud de *libre* sumisión a la ley moral y de *libre* aceptación o elección de su relación con Dios¹⁰. Análoga reacción puede constatarse en Gabriel Marcel al repudiar la filosofía absolutista de Bradley, del marxismo y del freudismo y al ser llevado por sus estudios y experiencias personales, como la de la fe, a insistir en la unicidad de la persona humana y en la filosofía de la existencia concreta¹¹. El mismo desarrollo tiene el tema en Jaspers, al establecer el carácter antiburgués del existencialismo y su oposición a la mentalidad multitudinaria, así como su exaltación del ser humano individual, sabedor de su libertad personal, de sus facultades y valores y de lo que en sí mismo existe de singular, incomunicable e irrepetible.

⁸ MOUNIER, E., *Oeuvres*, III, Seuil, París, 1962, 430.

⁹ COPLESTON, F., *Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo*, Herder, Barcelona, 1959, 166.

¹⁰ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum. No científico y definitivo a «Migajas filosóficas»* Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011, 85-108.

¹¹ TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel*, 2 vols. Nauvelaerts, Lovaina, 1954; BURGOS, J.M. *El personalismo*, Palabra, Madrid, 2000. 200 páginas.

No obstante, este personalismo genérico no solo se localiza en el movimiento existencialista, sino también en lo que puede considerarse, reacción al positivismo. Ya en 1902 Henry C. Stuart hablaba del doble desprecio del personalismo en el que por igual incurrieran los absolutistas y los naturalistas¹². Los idealistas personales (Bordem Parker Bowne) y los pragmatistas (W. James) pueden catalogarse como modelos de este anti-positivismo personalista.

Mas esta forma de pensar se cataliza sobre todo en los pensadores personalistas en sentido estricto. Es decir, en Emmanuel Mounier y su círculo de la revista "Esprit", que se presentan con un principio-postulado que desde el comienzo no deja lugar a dudas: la persona y lo personal se convierten en el máximo valor y en la clave válida para interpretar la realidad, especialmente la realidad social y política. La persona es pues el tema central, la preocupación máxima y en ella se ensalza sobre todo el aspecto dinámico-existencial. Si, como ya indicamos, la realidad personal escapa a todo intento de captarla en una definición, porque es misterio, abismo e imprevisibilidad, se podría, sin embargo tratar de describirla. Mounier lo hace de esta forma:

"Persona es un ser espiritual, constituido como tal por una manera de subsistencia e independencia en el ser; mantiene esta subsistencia por adhesión a una jerarquía de valores, libremente adoptada, asimilada y vivida por un compromiso responsable y por una conversión constante; de este modo, unifica toda su actividad en la libertad y despliega además por medio de actos creadores su propia y singular vocación"¹³.

Con vistas a disponer de una síntesis positiva del esquema mental personalista, propongo el siguiente resumen ¹⁴. El personalismo se esfuerza por poner de relieve estas dimensiones de la existencia humana:

- **Subjetivismo:** el ser humano, como ser libre, es singular, irrepetible y único. Su libertad le defiende contra lo objetivo, ya sea un absoluto que

¹² STUART, H. C (edit.), *Personal idealism : philosophical essays by eight members of the Oxford University*, Macmillan & Co. Ltd., London, New York, 1902. Un adversario nos predica: "No eres sino una transitoria resultante de procesos físicos" y el otro, "No eres sino una apariencia irreal del Absoluto". La personalidad queda pues reducida a un sueño o ilusión.

¹³ MOUNIER, E., "Manifeste au service du personalisme" en *Oeuvres*, I, Editions du Seuil, Paris, 1961.

¹⁴ Tomamos los trazos fundamentales de este esquema de GLOEGE, H., *a.c.* 23 - 41, sometiéndolo a una ampliación crítica, fruto nuestro.

intenta absorberlo, ya un mero proceso físico asimilante, ya sea, por último, el mundo de lo *cósico* (*Dingwelt*) y sus interpretaciones ideológicas. Él, como sujeto que existe, vive y elige como persona, aporta una iniciativa y una responsabilidad propias a todas aquellas tareas, ya sean humanas, ya espirituales, a las que es llamado o él mismo se introduce. Con ello se aleja radicalmente del mundo de lo *cósico*: ni es él una cosa sometible a cualquier manejo, ni, trasladando el discurso al terreno teológico, el mismo Dios como persona es objeto del que el hombre pueda disponer a su antojo, sino la absoluta indisponibilidad que se me hace presente y se me da únicamente como un *Tú personal* que *personalmente* me interpela.

- **Respectividad:** cansados de hacer hincapié en el aspecto de la independencia, de la individualidad, de la totalidad en si y posesión de su propio ser, definiciones demasiado aislacionistas que le dan razón al dicho de M. Nédoncelle: "Tous les personalismes ont été jusq' à présent de monologies"¹⁵, hoy en día se considera a la persona como un ser esencialmente relacional con tres notas o dimensiones: vertical, autócrata y horizontal. Dimensiones todas ellas radicadas en el orden ontológico-dinámico, en la estructura óptica del hombre, en su dinamismo radical preconsciente, idéntico a su ser vital desde el momento inicial de su existencia¹⁶. El actual personalismo es predominantemente dialógico: la relación personal Yo-Tú es constitutiva del ser humano y para Ferdinand Ebner se revela ya en el mismo lenguaje que, como diálogo que es, descubre fenomenológicamente la estructura de alteridad del hombre. De ahí que Martin Buber, al presentarnos una analogía relacional formada por la dicotomía "Ich-Du", como comunión de cosas, personas y divinidad, pueda justamente escribir: "En el principio era la relación"¹⁷. Todo ello nos lleva de la mano a una conclusión importante: el carácter social y comunitario del ser humano, orientado desde su misma estructura interna a una comunidad de personas, es decir, de seres humanos libres y moralmente responsables.

¹⁵ NÉDONCELLE, M., *Le réprocityé des consciences*, Aubier, París, 1942, 8; GALOT, J., *La persona di Cristo*, Cittadella Editrice, Assisi, 1970, 37 -39.

¹⁶ Esta condición de relacionalidad no **entra** únicamente en la constitución del hombre, sino que le **constituye** esencialmente. En este sentido es luminosa la obra de NÉDONCELLE, M., *Personne humaine e nature*, Aubier, París, 1963, con expresiones como éstas: "Toda pulsación de vida personal es colegial", "La soledad del yo, si fuese absoluta, le destruiría".

¹⁷ "Im Anfang ist die Beziehung", cfr *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider Verlag, Heilderberg, 1965,22; RUBIO, J., "Martin Buber, un pensador para nuestro tiempo", *Estudio Agustiniano* 3 (1968), 367-376.

- **Dinamicidad:** el ser del hombre no se nos da en una situación estáticamente acabada, sino que se realiza constantemente en una correspondencia dinámica en la historia. La historia, la temporalidad forman pues parte de lo humano y lo condicionan globalmente. Sin ser el mismo fruto de la historia (Marx), porque es proyecto, transcendencia, libertad y diacronía, el hombre necesita sin embargo la palestra de la historia para desplegar sus posibilidades. Lo permanente de la persona se realiza dinámicamente y es la historia y la temporalidad el único instrumento que se le da para hacerse, conocerse y manifestarse. Por consiguiente, y en el más profundo sentido de la expresión, es el hombre un ser en formación, un *homo viator* (G. Marcel). Aceptando, como hemos dicho, la dialéctica entre libertad e historia, el pensamiento personalista parte del presupuesto definitivo de que para saber en verdad lo que es la persona, es necesario atender a su despliegue histórico¹⁸.

I. 1. b / . Lo existencial. Con la palabra *existencial* queremos aludir a la condición *concreta* del hombre ante el misterio de su justificación. Una visión existencial del ser humano es aquella que no se limita a contemplar su esencia o naturaleza abstracta, que lo hace animal racional, naturaleza universalmente válida para todos los hombres, sino que desciende al campo de la experiencia inmediata de ese hombre, interesándose por el desarrollo de su existencia, por la forma en que este hombre individual y singular realiza su vida en un lugar y en un tiempo determinados.

No es preciso recordar que el pensamiento existencialista fue una de las grandes coordenadas intelectuales del siglo XX. Una de las formas contemporáneas del pensamiento occidental. Con él, según no pocos autores¹⁹, se logra de forma definitiva ese difícil momento de equilibrio que ha perseguido sin éxito la filosofía con su bipolaridad de sistemas: materialistas o exageradamente idealistas, en su pretensión de expresar lo que es el hombre. No desarrollaremos ahora, por superfluo, una historia del movimiento existencialista. Únicamente recordaremos algunas características precisas y fundamentales de esta visión de la realidad.

Nacido en oposición al sistema, que es construcción orgánica con pretensiones de explicarlo todo y de subordinar lo real existente a lo ideal, a

¹⁸. HEREDIA-SORIANO, A., "Aproximación al pensamiento de Emmanuel Mounier", *La Ciudad de Dios* 182 (1969), 388-289.

¹⁹. LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, 3ª edición, 23; cfr. IB., *La fenomenología es un humanismo*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.

aquella forma de pensar que investiga los principios metafísicos e intenta reflejar la esencia universalmente válida del hombre, el existencialismo, afirmando el primado de la existencia sobre la esencia, expresa con la utilización del término *existencia*, la nota más propia del hombre. Ser hombre es fundamental y radicalmente existir²⁰. Su esencia reside en su existencia y existir es ser-en-el mundo²¹ o lo que es equivalente, *Dasein*²², como lo expresó Heidegger. El sujeto que es el hombre, no se hace perceptible, sino implicado en el mundo, engolfado en esa corriente de realizaciones y posibilidades que es el mundo, lo "otro"²³. No será entonces posible concebir un hombre completamente ensimismado, un modo real de ser hombre, reducido a su pura naturaleza metafísica. El hombre sólo es pensable como transcendentalmente ligado a la realidad del mundo, existiendo *conscientemente-en-el-mundo; habitando reflejamente-en-casa-en-el-mundo*²⁴.

Pero el pensamiento existencialista no se da por satisfecho deteniéndose aquí; pretende proseguir hasta completar la definición del ser humano. Para ello aclara los medios en que de hecho se da la existencia del hombre. Así pues, ¿cómo desarrolla su existencia en el mundo esta individualidad impar, absolutamente concreta, radicalmente subjetiva y en todo original?²⁵. Cada pensador existencialista introduce aquí su vocabulario, pero todos ellos, teístas o ateos, concuerdan en ofrecer una visión pesimista y crítica de la realidad de la existencia humana. El existencialismo ha liquidado, de una vez por todas, lo que Splenger llamaba la "civilización fáustica", cuyo mito es el hombre pelagiano divinizado (el "Genio" de los románticos, el "Único" de Stirner, el "Superhombre" de Nietzsche, el "hombre nuevo" del marxismo), que se apoya en sus propias fuerzas para elevar el edificio de su existencia. "El existencialismo, escribe Sciacca, acepta este mito, lo clarifica y concluye que la libertad que comienza y acaba en si misma, es la condena del hombre obligado a darse un peso, a proyectarse para consistir de algún modo, pero luego no es nada"²⁶. La

20. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Les Editions Nagel, París, 1948, 143.

21. HEIDEGGER, M., *Sein un Zeit*, Neomarius Verlag, Tubingen, 1949 (6ª edición), 43.

22. *Ibid.*, 41.

23. LUYPEN, W., *o. c.*, 27; COPLESTON, F., *o. c.*, 274.

24. HEIDEGGER, M., *o. c.*, 54. Una visión comprensiva y accesible de la obra de Heidegger en RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, Madrid, 1991, 218 páginas.

25. Palabras de Kierkegaard. Véanse en LUYPEN, W., *La fenomenología es un humanismo*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967, 30.

26. SCIACCA, M. F., *La Filosofía hoy*, Luis Miranda Editor, Barcelona, 1960, 457.

vida no es armonía, estado paradisiaco, sino ruptura, caos, anormalidad, excepción, pecado, miseria, tedio. Es la existencia inauténtica, el derrumbamiento del *das Man* del que difícilmente se rescata el hombre a base de la experiencia del temor y de la angustia (Heidegger). Insuficiencia radical, desesperación congénita, experimentadas en la propia existencia; pecado como categoría existencial por excelencia (Kierkegaard). Una toma de conciencia de nuestra impotencia frente a las “situaciones límites” de la lucha, del dolor, la muerte (Jaspers). La vida como exilio (G. Marcel): Viscosidad y desconfianza ante la trampa de la vida, “une passion inutile” (Sartre). Mundo del absurdo (Camus). “*Libertas minor*” que avoca siempre a una tragedia, porque no se puede optar por el mal y el pecado (Berdiaev)²⁷. Incertidumbre solo superable por la “*securitas*” de la fe (P. Wust).

La visión existencial y antropológica²⁸, si bien unilateral, nos presenta en muchos momentos un retrato autobiográfico del hombre concreto y singular, que transita por la vida, portando la realidad de su propia autobiografía, que es deficiencia constitutiva y operativa. El existencialismo presenta, pues, a un hombre real, viviente y singular, que realiza su individual existencia librando de continuo una batalla interior y exterior, en virtud de la cual la existencia se le proyecta frecuentemente como miseria, como penumbra, porque ciertamente mucho de lo que acontece en la vida del hombre, se verifica en una especie del claroscuro de un crepúsculo²⁹.

I. 2 /. Formulación definitiva del problema y actualidad del mismo:

Solo ahora que hemos esbozado una descripción terminológica, podemos retomar de una forma más plena, más inteligible e integral, el

²⁷. Sin embargo la filosofía de Berdiaev es una de las pocas concepciones existencialistas que se preocupan de la *positividad* de la existencia y se apoya en todo momento en la autonomía humana. De forma semejante a P. Claudel, cuya experiencia fundamental ante la vida es la plenitud. (Cfr. SCIACCA, M. F., *o.c.*, 370 y siguientes).

²⁸. Es palmario el antropologismo del existencialismo. Bastaría con recordar los anatemas lanzados por Husserl contra Heidegger reprochándole un ciego antropologismo y psicologismo, reproche ciertamente bien ganado desde el punto de vista husserliano, para quien el verdadero filosofar presupone la *epochen* o reducción eidética, es decir, un poner entre paréntesis la existencia, cfr. VERNAUX, R., *Historia de la Filosofía contemporánea*, Rialp, Barcelona 1966, 211, STÖRIG, H.J., *Historia universal de la Filosofía*, Tecnos, Madrid, 1995, 650-53, BELL, D., *Husserl*, Routledge, Londres, 1991.

²⁹. LUYPEN, W., *La fenomenología es un humanismo*, 51. Cfr. SPRIGGE, Th., *Theories of Existence*, Penguin, Londres 1984.

significado de nuestro objetivo. Dicho en pocas palabras, se pretende investigar en qué medida ese esquema mental personalista, que hemos descrito, adquiere carta de ciudadanía y enmarca las ideas, las discusiones y el mismo Decreto sobre la justificación de la Sexta Sesión del Concilio tridentino. Y en segundo lugar, cuál es la suerte en la misma Sesión de ese determinado hombre que nosotros hemos calificado y considerado como hombre existencial. Dos problemas, dos interrogantes estrechamente relacionados y convergentes hasta el punto de que en más de una ocasión se integran en una única y misma cuestión.

Quizás no parezca muy oportuno retrotraernos a estas alturas a una sesión del Concilio de Trento para buscar en las intervenciones de los padres conciliares y teólogos esas dimensiones personalistas y existenciales después de siglos de tratados y manualística en los que tanto la gracia como la justificación eran explicadas partiendo de cuadros mentales escolásticos y cosificantes de algo que nada tiene que ver ni con una realidad transmisible en categorías aristotélicas, ni con las casi incontables definiciones y divisiones de la gracia, nacidas no de la Sagrada Escritura, sino del tamiz de la Escolástica. El esencialismo y el abstractismo han marcado el camino para llegar a la esencia del hombre. Durante décadas se pretendió abordar esa esencia común del hombre abstrayendo todo lo llamado accidental y se apelaba para ello a lo que es inmutable en todos ellos. Lo que quedaba era la "esencia", la "naturaleza", hechura definitiva del ser humano.

Contra esta cosificación y las distinciones y divisiones de la gracia se alzaron, ya antes del Concilio Vaticano II, los teólogos protestantes. Entre ellos Karl Barth, que hace una crítica profunda, disfrazada de preguntas en referencia a Bultmann³⁰. Lo mismo que de parte de Dumont criticando la postura de las escuelas teológicas, embebidas de aristotelismo y con la pretensión de descomponer a los seres humanos en formas genéricas y específicas³¹.

No obstante, ha sido a partir del Concilio Vaticano II y sobre todo en el último cuarto del pasado siglo con reelaboraciones y reediciones en los diez primeros años del actual, cuando han surgido manuales y estudios de teología que representan un nuevo momento en la forma de concebir la gracia y la justificación; y que así mismo recuperan algunos de los esquemas mentales que se expresaron en la Sexta Sesión del Tridentino. La

³⁰ BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, V. IV. 1, Evangelischer Verlag, Zurich, 1951, 92

³¹ DUMONT, P., "Le caractère divin de la grâce", *Revue des Sciences Religieuses*, 14 (1934), 62.

recuperación de las categorías bíblicas y las investigaciones históricas alrededor de la cuestión del sobrenatural han hecho posible el florecimiento de estos nuevos lenguajes y de estas nuevas concepciones. Es una línea esbozada por Flick y Alszeqhy a partir de su obra inicial³², e impulsada por las preocupaciones ecuménicas. Los tratadistas se esfuerzan en un intento de comprender mejor el alcance de la controversia católico-luterana, perfilando con mayor precisión las intenciones y presupuestos de Lutero y Calvino en el tema de la justificación, tema que estará presente, como contexto opositor, en el Concilio de Trento. Los diversos documentos interconfesionales publicados en los últimos años y de manera muy significativa el documento conjunto de la Comisión Internacional Católico-Luterana "Iglesia y justificación" publicado en Würzburg el 11 de septiembre de 1993, apuntan en esa dirección.

Autores como Ganoczy, Ladaria, Ruiz de la Peña, Sayés o Galindo Rodrigo, por fijarnos solamente en teólogos de origen español o traducidos al español, han modificado sustancialmente la forma de desarrollar los temas sobre la gracia y la justificación³³.

Ganoczy se refiere, por ejemplo, a las líneas comunes entre católicos y protestantes que podrían facilitar un diálogo ecuménico, y en concreto al papel central de la persona de Cristo en la justificación. Es significativa su definición de la gracia: "(...) es la libre y gratuita autocomunicación de Dios uno y trino en Jesucristo por el Espíritu Santo, la cual posibilita, sostiene y consume la autoafirmación del hombre como persona y como comunidad, mediante una transcendencia histórica, y a pesar de la alienación y el pecado"³⁴. El autor desarrolla en la tercera parte de su obra los puntos más relevantes de esta definición, colocando el acento en la vertiente divina del misterio: en la importancia esencial del Dador y en su don, por encima del receptor y su situación. Y así mismo, en el carácter esencialmente relacional de la gracia (alianza, filiación, amistad).

³² FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*. Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1964. Traducción al español: *El Evangelio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1966.

³³ GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*. Herder, Barcelona, 1991; LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, B.A.C., Madrid, 2007, 2ª edición, 3ª reimpresión; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991; SAYÉS, J.A., *La gracia de Cristo*, B.A.C., Madrid, 1993; GALINDO RODRIGO, J. A., *Compendio de la gracia*, Edicep, Valencia 1991. Una visión general de este nuevo escenario teológico puede verse en ALVIAR, J., "Boletín de la gracia" *Scripta Theologica*, 27 (1995 / 3), 971-993.

³⁴ GANOCZY, A., o. c., 391.

Ruiz de la Peña, en la sección en la que ofrece una relectura actualizada del pecado original, rechaza la visión de los teólogos tradicionales que ven al hombre como naturaleza, "lo que lo constituye es lo inmutable del *esse-in*, una esencia cerrada sobre sí, autoconsciente, que se mantiene invariable a lo largo del tiempo, que atraviesa la historia sin estar afectada por ella y se trasmite, tal cual, por generación"³⁵. Frente a ello se propone una realidad dinámica, un ser que se va haciendo como realidad personal en contacto con los demás, con la cultura y con la historia, gozando de una *libertad situada*. Hablando de la gracia y de la realización personal Ruiz de la Peña propone substituir la categoría *causalidad eficiente* por la de *amor creativo*: "Y cuando la acción divina tiene como constitutivo al ser humano, entonces esa voluntad creativa es también voluntad de encuentro y diálogo *que llama a la existencia a un ser que es, a la vez, enteramente dependiente y enteramente libre*"³⁶.

Por su parte el profesor de la Universidad Gregoriana y actual Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Luis Ladaria, analiza las actuales perspectivas de la teología de la gracia afirmando: "Por otra parte, es claro que solo la misma presencia de Dios puede elevar al hombre por encima de su relación creatural con Dios; ninguna entidad creada puede, por definición, hacerlo. Solo Dios nos puede hacer dignos de sí"³⁷. Y define la gracia como el "favor de Dios manifestado en Cristo que tiene sus efectos de salvación en el hombre"³⁸. Y la justificación como un don permanente de Dios, si bien la primacía justificante divina "no anula nuestro ser creatural ni hace que el hombre deje de ser un auténtico interlocutor de Dios, sino que más bien lo constituye en tal"³⁹.

José Antonio Sayés que comparte en gran medida las ideas de Ruiz de la Peña y de Ladaria, analiza por su parte las posturas de los católicos y reformadores sobre el tema de la justificación y concluye que en el fondo comparten más puntos cruciales de lo que se pensaba. Igualmente, a la hora de acotar la naturaleza de la gracia, afirma como primordial la vertiente divina, la gracia increada sobre la creada⁴⁰. Así mismo, al analizar la historia del desarrollo de la doctrina, el tratadista piensa que la teología actual ha abandonado los conceptos y terminologías metafísicos,

³⁵ RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *o. c.*, 186.

³⁶ *Ibid.*, 358- 359.

³⁷ LADARIA, L. F., *o. c.*, 181.

³⁸ *Ibid.*, 183.

³⁹ *Ibid.*, 222.

⁴⁰ SAYÉS, J. A., *o. c.*, 265.

como causalidad eficiente, al intentar explicar la inhabitación de Dios en el justo.

Finalmente, lo más reseñable de la obra de José A. Galindo Rodrigo, un tratado con trasfondo agustiano, es la categoría de “expresión”, como una nueva perspectiva para enfocar el misterio de la gracia y de la justificación. Toma este concepto de los ámbitos antropológico y psicológico y de autores como P. Laín Entralgo, Ortega y Gasset, K. Bülhler, E. Nicol. Es un concepto, como decimos, antropológico, con el que se manifiesta la interioridad de un ser. La justificación aparece dentro de este marco como un aspecto del misterio de la gracia, por el que el hombre se “ajusta” en su modo de ser al modo de ser de Dios, permitiendo en sí mismo una mejor “expresión” de la divinidad⁴¹.

Como resumen, hago propias las conclusiones que el trabajo de José Alviar percibe en los actuales tratados de la gracia y de la justificación:

a). Limitación de las categorías tradicionales. Insuficiencia del vocabulario basado en la *causalidad* de la gracia, porque esta no es una realidad física y la categoría *causa* es incapaz de soportar la carga significativa de lo que es una comunión vital y permanente.

b). Supresión, por consiguiente, de las concepciones “fiscistas” de la gracia y búsqueda de conceptos y terminologías en la vertiente de las relaciones interpersonales, en vez del esquema causa-efecto. Una perspectiva personalista que, como veremos, tampoco estuvo ausente en Trento. Se han abandonado, pues, los planteamientos “esencialistas” y se buscan opciones personalistas, enfoques antropológicos, si bien no se ha alcanzado todavía un marco único⁴².

Concluyo este apartado señalando que los pocos trabajos que han analizado en los últimos tiempos el problema de la justificación y la intervención de Seripando en la Sexta Sesión tridentina, entre los que cabe mencionar el de V. Grossi⁴³ o los posibles antecedentes de la doctrina de la Doble Justicia de Seripando, como el de Enrique Benavent Vidal⁴⁴, nada nuevo añaden a las páginas que siguen, a las que tampoco contradicen.

⁴¹ GALINDO RODRIGO, J. A., *o. co.*, 188.

⁴² ALVIAR, J., *art. cit.*, 993.

⁴³ GROSSI, V., “La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti tridentini”, *Analecta Augustiniana* 41 (1978), 5-47.

⁴⁴ BENAVENT VIDAL, E., “Jaime Pérez de Valencia y la doctrina de la Doble Justicia de Seripando” *Teología en Valencia. Actas del X Simposio de Teología histórica (3-5 marzo, 1999)*, Valencia 2000, 139-153.

I. 3/. Abreviaturas:

Dada la reiteración con que se citan algunas fuentes, optamos por utilizar el siguiente sistema de siglas:

- CT., I: *Concilii Tridentini Diarorum Pars Prima* (Herculii Severoli Comentarium; Ageli Massarelli Diaria I-IV). Collegit, edit, illustravit Sebastianus Merkle, Herder, Friburg i. B., 1901.
- CT., II: *Concili Tridentini Diarorum Pars secunda* (Massarelli Diaria VI-II; L. Pretani; H. Seripandi; L. Firmani; O. Panvini; A. Guidi; P. G. de Mendoza; N. Psalmaei Comentarium). Collegit, edidit, illustravit Sebastianus Merkle, Herder, Freiburg i. B., 1911.
- CT., V: *Concilii Tridentini Actorum Pars Altera*. Collegit, edidit, illustravit Stephanus Ehses, Herder, Freiburg i. B., 1911.
- CT., XII: *Concilii Tridentini Tractatorum Pars Prior*. Collegit, edidit, illustravit Vicentius Schweitzer, Herder, Freiburg i.B., 1930.
- CG: Congregación general.
- CPeo: Congregación de prelados teólogos
- CTeo: Congregación de teólogos.

II: EL PRIMER PROYECTO DEL DECRETO

II. 1/. El "clima" del Concilio ante el tema de la justificación: suboscuridad teológica:

El 21 de junio de 1546 se abrió la Sexta Sesión del Concilio de Trento y en la Congregación General de ese día los Legados pontificios propusieron la discusión del tema básico de la justificación. El clima conciliar, al enfrentarse con este punto fundamental, creo que queda descrito con exactitud en esta observación del Cardenal legado Cervini:

"Ostendit quemadmodum articulus iste de iustificatione sit satis difficilis, cum alias, decisus non fuerit in conciliis"⁴⁵.

Efectivamente, a los múltiples factores políticos que complicaban la situación y turbaban la paz de los padres conciliares, tales como las presiones del Emperador Carlos V y de los imperiales para que no se discu-

⁴⁵ CT., V, 257. Similares son las advertencias del obispo de Fano (CT., V, 259) y de Seripando (CT.,V, 260).

tieran problemas teológicos o, al menos, para que se retrasase su publicación en forma de decretos dogmáticos, con el fin de no herir a los protestantes, y las mismas alteraciones originadas por los preparativos y el desarrollo de la guerra de Esmalcalda, se debe añadir la misma problematicidad y dificultad, como Cervini pone en evidencia, del tema de la justificación, que se suele designar como de suboscuridad teológica (*die theologische Unklarheit*), expresión generalizada por J. Lortz⁴⁶. Con ella se quiere expresar el vacío, la penumbra, la vaguedad e imprecisión teológicas entonces reinantes, debidas, por una parte, a las temerarias e inútiles disputas teológicas del escolasticismo decadente y sus escuelas teológicas, que habían olvidado las fuentes y estaban atentas a hacer prevalecer por encima de todo sus opiniones partidistas. Como afirma Ladaria, este tema no ocupaba mucho espacio en la teología medieval y las indicaciones de Tomás de Aquino no eran suficientes ante la nueva situación que se había creado⁴⁷.

No podemos olvidar que, en las discusiones de los problemas de la justificación, estará presente constantemente este *background* teológico: los padres conciliares y los teólogos (*theologi minores*), eran producto todos ellos de estas escuelas, disputas y sistemas teológicos. Los franciscanos aportaban la tradición y enfoque de Alejandro de Hales, S. Buenaventura y Scoto; los dominicos, anclados en la visión y síntesis de Tomás de Aquino; los agustinos invocaban los soluciones de S. Agustín; los jesuitas seguían un tomismo básico. Riqueza doctrinal ciertamente, pero al mismo tiempo, pluralidad de vertientes y de postulados y sobre todo riqueza lograda en buena medida en aquellos torneos de insulsa ingenuidad dialéctica⁴⁸.

⁴⁶ En 1911 hablaba Grisar ya con esta expresión, referida a Lutero, cfr. GRISAR, H., *Luther*, I, Herder, Freiburg i. B. 1911, nota 12. Mas su definición se debe en efecto a Lortz, cfr. LORTZ, J., *Die Reformation in Deutschland*, Herder, Freiburg i. B., 1948, 137.

⁴⁷ LADARIA, L. F., *o. c.*, 207. R. García Villoslada ve precisamente en esto una de las raíces causales del protestantismo, cfr. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, B.A.C., Madrid, 1969, libro en el que dedica un amplio capítulo a examinar esta situación, pp. 94 y siguientes.

⁴⁸ Es clarificador en este sentido el comentario de García Villoslada: "Tomistas, escotistas y nominalistas digladiaban ente sí, más por lucir sus habilidades disputadoras que por hallar la verdad, y, a fuerza de distinguos y subdistingos, lo mismo defendían un absurdo que destruían la proposición más inconcusa. ¿No llegó a sostener Nicolás d'Autrecourt que *Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo*?"

Lo que afirmaba un tomista, lo refutaba un nominalista; lo que establecía un nominalista, lo negaba un tomista y lo destruía un escotista, o al revés. De ahí que muchas veces, después de largo disputar, se ignoraba de parte de quién estaba la razón", cfr. GARCÍA VILLOSLADA, R., *o. c.*, 101.

En el campo específico de la justificación, la suboscuridad se agravaba por un doble motivo: la justificación era, en primer lugar, un tema casi inédito en la precedente literatura teológica de los siglos XIV y XV. Eso es lo que hace decir a Cervini, en la apertura de la Sesión, que los grandes teólogos se habían integrado en el tema *pauci admodum et paucissima*⁴⁹. Tal como lo recuerda H. Küng, la justificación entraba en los tratados escolásticos únicamente bajo la forma de apéndice a los tratados de la gracia o de los sacramentos o en notas dispersas⁵⁰. Así pues, no quedaba otra salida viable que apoyarse en los teólogos del último siglo, especialmente en los de última hora, es decir: los teólogos de controversia, expuestos necesariamente a una casi inevitable unilateralidad, tales como Cayetano (*De fide et operibus*, 1532), Catarino (*De perfecta iustificatione a fide et operibus*, 1541), Seripando (*Trattato della Giustificazione al magnifico M. Lattantio*, 1543) y Andrés de Vega (*Opusculum de iustificatione, gratia e meritis*, 1546). A los que hemos de añadir los dos coloquios de religión de Ratisbona (1541 y 1546)⁵¹.

Ahora bien, debido quizás al divorcio entre teología y las fuentes y al concentrarse de las energías en las elucubraciones verbales, se había llegado a una presentación de la justificación en clave totalmente ajena a las sugerencias que deberían haberse recibido de la experiencia cristiana y de las grandes visiones de S. Pablo. Alfaro resume en tres los puntos de la doctrina de la justificación que suscitaban, por entonces, el interés de los teólogos: capacidad del hombre para disponerse a recibir el don creado de la gracia habitual, necesidad de esa disposición y valor de los actos positivos del hombre en orden a ser justificado. La conclusión de Alfaro es la siguiente:

“Por otra parte se había empobrecido la noción de fe hasta reducirla a un mero asentimiento intelectual, despojándola de su dimensión fiducial y aislándola de la esperanza y de la caridad. El problema de la función propia de la fe en la justificación quedaba así fuera de la visión paulina de la justifica-

⁴⁹ CT, V, 257.

⁵⁰ KÜNG, H., *La Justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Desclée de Brouwer, París, 1965, 134.

⁵¹ En cuanto a las fuentes, véase sobre todo ROTH, F., “Der offizielle Bericht der von den Evangelischen zum Regensburger Religionsgespräch Verordneten an ihre Fürsten und Oberen”, *Archiv für Reformationsgeschichte* 5 (1907), 1-30, 375-379. De parte católica la exposición oficial de *Actorum colloqui Ratisponensis ultimi verissima narratio*, Ingolstadt, 1546. Sobre el desarrollo del tema particular de la justificación en los coloquios, ver GUTIERREZ, C., “El problema de la justificación en los primeros coloquios alemanes”, *Miscelánea Comillas* 4 (1945), 9-31.

ción divina como gracia y por eso recibida en la actitud existencial total de la fe”⁵².

El segundo dato que acrecentó la suboscuridad teológica, fue la carencia por parte de los padres tridentinos de una línea normativa del magisterio, en la que pudieran apoyar sus intentos a la hora de formular la doctrina católica o delimitar las fronteras con respecto al luteranismo. Quedaba excluido de la atención del Magisterio el problema clave y decisivo del proceso de justificación sobre todo, puesto que la bula *Exsurgens* se limitaba a centrar la justificación en su relación con los sacramentos. Por lo tanto, el Concilio, como escribe Jedin, “fu costretto a compiere esso stesso intensi lavori teologici preliminari”⁵³. Este repaso del ambiente con que en Trento se iniciaba la discusión de la doctrina de la justificación, a la vez que nos introduce en nuestra propia temática, nos servirá como línea basilar en orden a valorar la herencia tridentina dentro de sus justos límites históricos y teológicos.

II. 2 /. El primer Proyecto: “Cum tuba Coeli”

II. 2. a /. Datos históricos: El material que vamos a someter a examen desde el ángulo de nuestra perspectiva, ocupa temporalmente el período que corre desde el 21 de junio al 28 de agosto de 1546. Merecen considerarse las siguientes fechas:

-21 de Junio (CG): presentación del tema por parte de los Legados.

-22-28 de junio (CTeo): Los Legados presentan a los teólogos seis interrogantes o problemas para orientar la discusión; en seis congregaciones treinta y cuatro teólogos conciliares ofrecen sus respuestas a las cuestiones propuestas.

-30 de junio (CG): el Cardenal Del Monte propone un estudio trifásico de la justificación.

-5-13 de julio (CG): discusión de la primera fase o *status* de la justificación.

-15-23 de julio (CG): discusión del segundo y tercer *status*.

-24 de julio (CG): presentación del primer proyecto “Cum tuba coeli”.

⁵² ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972, 72.

⁵³ JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, II, Morcelliana, Brescia, 1962, 197. Traducción española, JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, 5 volúmenes, EUNSA, Pamplona 1972-1985.

- 13-17 de agosto (CG): debates en torno a este primer proyecto.
- 17 de agosto (CG): se abandona el proyecto.

II. 2. b / Análisis del material proveniente de las intervenciones

El primer elemento importante a tener en cuenta, lo constituyen los seis interrogantes presentados a los teólogos y las respuestas de estos:

- 1° Quid sit ipsa iustificatio quoad nomen et quoad rem, et quid intelligatur per iustificari hominem.
- 2° Quae sint causae iustificationis, hoc est quid efficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis.
- 3° Quomodo intelligendum sit iustificari hominem per fidem.
- 4° An et quomodo opera faciant ad iustificationem ante et post, idem de sacramentis.
- 5° Declaretur quid praecedat, quid concomitetur, quid sequatur ipsam iustificationem.
- 6° Quibus autoritatibus scripturae aut sacrorum conciliorum aut sanctorum patrum sive traditionum apostolicarum ea, quae statuenda erunt, fulciantur⁵⁴.

Estos seis temas describen perfectamente los problemas que estaban en el aire y trazan ya una línea directiva y un bosquejo, al menos provisional, para el posterior desarrollo de la discusión y elaboración misma del Decreto. A la vez que delimitan la temática y el tono de las respuestas que deberían ofrecerse. Aparentemente son inocuos, pero desde nuestro punto de vista es interesante fijarse en algunos elementos. En primer lugar, y ya de partida, se focaliza la atención sobre el lugar del hombre, su aportación y responsabilidad ante la justificación (nº.2 y nº 4). Y especialmente se abre la posibilidad para airear y discutir de una forma definitiva un punto transcendental: la justificación por la fe (nº. 2).

Sin embargo, mucho más interesantes se nos presentan las respuestas de los teólogos. Pese a sus limitaciones⁵⁵, hemos de juzgarlas como el

⁵⁴ CT., V, 261.

⁵⁵ Debido a que solamente en contados casos disponemos de los votos originales (Salmeron, CT., V,265; Antonio da Pinerolo, CT.,V, 275 -277; Vincenzo da Leone, cfr., OLAZARÁN, J., "Nuevo voto tridentino del carmelita V. de Leone", *Revista Española de Teología*, 2(1942) 649-680; Y R. Cenomano, cfr. OLAZARÁN, J., "Un voto desconocido del teólogo tridentino Ricardo Cenomano", *Estudios Eclesiásticos*, 16(1942), 453-471. Sobre todos ellos, cfr., LENNERZ, J., "Votem auf dem Trienter Konzil über die Rechtfertigung", *Gregorianum*, 15(1934), 577-588. Con relación a las restantes intervenciones, hemos de contentarnos con los protocolos demasiado breves y a veces inexactos del secretario Massarelli que, con fre-

reflejo espontáneo del estado en el que se hallaba la teología católica ante el problema de la justificación y, al mismo tiempo, como el primer escalón en la formación del Decreto. Por eso nos detendremos a someter a examen algunos puntos de sus discursos.

Se constata en primer lugar que ya desde este primer momento, en la definición de la justificación, se atiende casi exclusivamente a la justificación como gracia creada, es decir, a la dimensión creada del ser-justificado: se ve pues la justificación desde la perspectiva humana y se la encuadra en las categorías de gracia inherente que opera la transformación ontológica, interna y radical del ser humano. Tiene razón Marco Laureo en este resumen:

“Omnes igitur theologi in re conveniunt, quamvis in verbis discrepant. Et, in sententia dicunt, quoad nomen iustificatio idem este quod iustificatio, iustificari, idem quod iustum fieri coram Deo. Quoad rem autem iustificatio est remissio peccatorum a Deo per gratiam. Iustificari idem est quod remitti peccata a Deo per gratiam”⁵⁶.

Con anterioridad, Marco Laureo ha transcrito cada una de las definiciones –diecisiete en total– que coinciden al cotejarlas con el protocolo de Massarelli. Veamos algunas:

“Iustificatio est alicuius iniustitia iustitia” (Alfonso de Castro, CT.,V, 262, 279).

“(…) de impio pium facere vel iniusti iustum” (Gregorio de Padua, CT.,V, 262; Antonio Solís, CT.,V, 278; V. de Leone, CT.,V, 264, 279).

“(…) motus quidam spiritualis de impietate ad pietatem” (S. Diruta, CT.,V, 262, 279).

“Iustificatio est mutatio quaedam spiritualis in peccatore a Deo facta per infusionem iustitiae habitualis ad finem consequendum” (J. de Corrigio, CT.,V, 278).

“Iustificari ergo quoad nomen est recipere donum iustitiae seu habitum (dimensión creada!) quo ex iniusto eradimus iusti... Quae sit autem quoad rem iustitia Christiana, breviter dicerem esse donum, quod complectitur primo remissionem peccati, secundo elevationem creaturae in consortium divinae naturae...” (A. Salmeron, CT.,V, 266).

cuencia, se limita a testificar nos observaciones superficiales, incapaz de seguir el hilo del discurso. Así por ejemplo: “Dr. Petrus Sarra, Hispanus dixit ut alli heri”, CT.,V, 264; “Sylvester Cremonensis catholice dixit”, CT., V, 275. Otra fuente de datos es la compilación o sumario de Marco Laureo, cfr. CT., V, 279 -281.

⁵⁶ CT., V, 279.

"Iustificatio est iustificatio et hominem iustificari est absolutum esse a peccatis et gratiam Dei habere" (Andrés de Vega, CV., V,175, 279).

A la dimensión creada se aludirá ciertamente al enumerar las causas de la justificación: la *iustitia Dei*. "Deus auctor est totius nostrae iustificationis" dirá expresamente Salmerón⁵⁷ y en el recuento de las causas de la justificación –las mismas que después veremos en el Decreto definitivo, con excepción de la causa dispositiva–, se la menciona como causa eficiente: "Deum per suam gratiam praeventem et cooperantem"⁵⁸. Sin embargo, esta vertiente increada, como misterio de gracia y amor misericordioso de Dios, no se halla integrada en el concepto y naturaleza de la justificación. En ese concepto y esencia se incluyen únicamente sus efectos en nosotros ("iustificari, illuminari, renovari, sanari, liberari, reconciliari, mundari, purgari, vivificari, benedici, absolvi,... adoptari, recipere, spiritum adoptionis, nasci ex Deo, nova creatura, initium creaturae factura Dei in Christo, membra Christi, templa Spiritus Sancti, vasa misericordiae et honoris, vasa utilia, amicis, filii, fratres, sponsae" en vocabulario de Salmerón⁵⁹).

El punto de vista antropológico, es decir el *quid requiratur ex parte hominis* y el *quomodo opera faciant ad iustificationem*, se encuentra en general cabalmente desarrollado, apreciando en el mismo el elemento que se halla en la base de la condicionalidad de la justificación. Salmerón, entre otros, considera a las obras antecedentes como justificación dispositiva o causa *sine qua non* y a las subsecuentes como acreedoras de una justificación más profunda y perfecta⁶⁰. Así mismo, el copilador, Marco Laureo incluye a las operaciones del libre albedrío ("*credere articulis catholicae fidei, abnegare peccata, et firmum propositum observandi mandata, cum fiducia in Christum*") como causas dispositivas⁶¹. No obstante, el mismo Marco Laureo debe reconocer que en este punto se rompió la unanimidad:

⁵⁷ CT., V,267.

⁵⁸ CT., V, 280.

⁵⁹ CT., V, 266. Así enjuicia Cavallera esta primera discusión sobre la naturaleza de la justificación: "Les uns portaient de l'étymologie: «iustum facere», les autres de l'idée elle même. Plusieurs n'envisagient qu'un côté de la question: la remission des péchés par exemple ou l'accession à la grâce et, chose curieuse, c'est la rémission des péchés qui est seule reteune à la fin du texte où Massarelli dégage l'idée commune des différents orateurs", cfr. CAVALLERA, F., "Le décret du Concile de Trent sur la justification", *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*, 50(1949), 147.

⁶⁰ CT., V, 271.

⁶¹ CT., V, 280.

“Omnes igitur theologi praeter illos quatuor, qui non videntur satis catholice locuti, nam quoad liberum arbitrium disconveniunt a ceteris”.

Se refiere a los agustinos Gregorio de Padua y Aurelio de Roccacontrata, al dominico Gregorio de Siena y al servita Lorenzo Mazochi. Marco Laureo los acusa de dar la impresión de extenuar el mérito de las buenas obras. Por nuestra parte creemos que, con los limitados elementos de juicio que aporta Massarelli, es casi imposible formarse una opinión exacta del pensamiento de estos teólogos. Los cuatro sostienen efectivamente que en el hombre nada se requiere, que las obras no son necesarias, pero sin embargo, “*sunt disponentia*” (Gregorio de Padua), “*precepta evangelica iustificant*” (Gregorio de Siena), “*Opera requiruntur, sed non sunt dispositiones effectivae... requiruntur tamen et ante et post. Fides iustificat, opera salvant*” (Aurelio de Roccacontrata)⁶². Similar es el juicio que nos merece el resumen de M. Laureo en torno a la justificación por la fe:

“Soli praedicti quatuor et ultra eos frater Ioannes de Utino ord. Praed. dixerunt, fidem nos iustificari, quia dum firmiter credimus nos recipere ex meritis Christi remissionem peccatorum, iustificamur”⁶³.

Debemos llamar la atención sobre la presencia de un elemento muy interesante desde nuestro punto de vista, la *fiducia Christum*, que aparece catalogada entre las causas dispositivas próximas. Por el momento nos limitaremos únicamente a registrar su presencia ya en este momento inicial, aunque de una forma tímida y aislada. Ya veremos más tarde la suerte que le cupo correr, al mismo tiempo que bosquejaremos un juicio valorativo⁶⁴.

Finalmente, se concibe la justificación no como acto instantáneo, sino como un *proceso* que se realiza a través de diversas etapas y con la presencia de varios requisitos, que se concatenan unos con otros en un esquema, ligado quizás en demasía a categorías temporales:

“responsum fuit, quod *primum* in iustificatione est gratia Dei movens, cui *succedunt* actus liberi arbitri non renuentis, sed assentientis; *post* quos actus instrumenti sacramentorum communicantur nobis merita Christi cum gra-

⁶² Gregorio de Padua: CT., V, 262 – 263; Gregorio de Siena: CT., V, 263; Aurelio de Roccacontrata: CT., V, 264. El voto de L. Mazochi lo reduce Massarelli a una línea ociosa y esquelética. No olvidemos la advertencia de Jedin: “*Lo storico però dovrà astenersi dal dare un giudizio, perche nei protocolli esistenti le frasi addebitate a questi divergenti non sono riportate in tenore univoco, o non sono illustrate sufficientemente*”, cfr. JEDIN, H., o. c., 209.

⁶³ CT., V, 280.

⁶⁴ Voto de Antonio da Pinerolo: CT., V, 276: “*Quarto requiritur fiducia veniae consequendae per Christum*”.

tia gratum faciente, qua dicimur et sumus filii Dei. *Post gratiam succedunt opera meritoria vitae aeternae...*"⁶⁵.

Se trata de una pluralidad histórico-temporal de acceso y realización de la justificación, que se acopla justamente con el modo de ser del hombre en el mundo como viador, es decir, como ser que se hace progresivamente en el espacio y en el tiempo, pero todo ello implica también el riesgo de ver en la justificación no *aspectos* de un mismo proceso, como quiere Karl Rahner⁶⁶, sino *etapas* que se suceden unas detrás de otras, como objetos que se concatenan en un proceso temporal. De todos modos, la justificación aparece ya como un proceso en el que ciertamente no es olvidada la vertiente psicológico-experimental, fruto, como apunta Jedin, de la preponderancia de los teólogos franciscanos.

Esta presentación de ideas había creado finalmente el clima propicio para las intervenciones de los padres conciliares, que tienen lugar entre el 5 y el 23 de julio. Pero antes de eso, se había adoptado un nuevo plan de trabajo, presentado y aprobado el día 30. Se pretendía estudiar la justificación en los tres estadios en que esta se puede presentar. En torno al *primus status* (conversión de un infiel a la fe), se articularán los exámenes de prácticamente todas las cuestiones discutidas con anterioridad por los teólogos y que acabarán, según Del Monte, el "*totius progressus iustificationis*"⁶⁷. Nuestro análisis se va a detener, por lo mismo, de una forma casi exclusiva en las intervenciones sobre este *primus status*⁶⁸, del que poseemos una documentación relativamente abundante⁶⁹. En general, los

⁶⁵ CT., V, 280 – 281.

⁶⁶ RAHNER, K., "Problemas de la teología de controversia sobre la justificación" en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1962, 257.

⁶⁷ CT., V, 281. Este primer *status* fue presentado con estas palabras: "*Primus status est quando quis ex infidelis fit fidelis, hoc est accedit tunc primum ad fidem. Et in hoc statu examinandus est totius progressus iustificationis. Quomodo ei merita Christi salvatoris nostri applicentur? Quid faciat Deus? Quid requiratur ex parte hominis? An et quomodo opera faciant ad hanc iustificationem? Quid est ipsa iustificatio et quomodo intelligendum sit hominem iustificari per fidem? Et si qua alia ad hanc rem pertinent?*".

⁶⁸ En torno al *primus status* se enhebró en efecto la totalidad del proceso justificativo y las discusiones más interesantes. El *secundus status* versaba sobre la conservación de la justificación y su correspondiente incremento. Y el *tertius* examinaba el caso del pecador que quiere tornar a la posesión de la justicia, cfr. CT., V, 281.

⁶⁹ Se conservan veinte votos originales, de los cuales diecisiete se hallan en CT., V, 286-336. Otros, correspondientes a las intervenciones del abad Isidoro da Chiari y del general de los carmelitas Nicolò Audet en OLAZARÁN, J., "Nuevos documentos tridentinos sobre la justificación", *Archivo Teológico Granadino*, 12 (1949), 164 -209. Se deben tener también en cuenta los protocolos y sumarios de Massarelli y Marco Laureo.

padres tridentinos siguen la horma trazada por los teólogos. De nuevo pues, al menos en lo que podríamos considerar la línea oficial del Concilio, la *gratia iustificationis*, en otras palabras, la entera novedad cristiana que hace entrar al hombre en una nueva relación con Dios, se describe como una nueva entidad que se adquiere o recupera mediante la infusión por parte de Dios y que produce en el sujeto humano una radical mutación; dicho de otro modo, como *gracia creada*. Nada nos obliga a pensar que los padres tridentinos excluyesen el don increado de la noción adecuada de la gracia justificante; únicamente se trata de evidenciar que, sin negarlo, en raras ocasiones es mencionado, limitándose a considerar, no sin motivos, el efecto creado. No se pretendía, con todo, hacer una filosofía de la gracia creada. La mayoría de los padres se preocupan sobre todo en subrayar que la justificación no es una mera no-imputación, que el hombre no se justifica solamente a través de una nueva relación con Dios, sino por una renovación o cambio real e intrínseco que hace que el hombre deje de ser pecador y se convierta en amigo de Dios. Este es efectivamente el aspecto que transparentan la mayoría de las definiciones que aportan los padres conciliares tridentinos:

“Iustificatio est productio iustitiae in anima hominis iustificati” (Card. Pacheco, 5 de julio)⁷⁰.

“Iustificatio quoad rem est mutatio: ex iniustus iustus” (J. Iacobelli, 10 de julio)⁷¹.

“...mutatur autem homo in iustificatione de statu iniustitiae ad iustitiam, atque ita motus quoddam de contrario in contraio. Verum quoniam motus potius denominatur a termino ad quem quam a termino a quo...recte haec mutatio denominatur iustificatio” (Francisco de Navarra, 10 de julio)⁷².

Massarelli, que recopila todas las definiciones escuchadas en aquellos días, testimonia claramente que este es el aspecto más sobresaliente en todas ellas⁷³. Sin embargo, hubo padres que examinan también el principio formal de esta metanoya interna y es entonces cuando aparece en toda su expresividad la gracia como categoría de efecto sobrenatural producido en el alma por Dios. Sin mencionar todavía en ninguna de las intervenciones, las palabras *habitus* o *qualitas*, las aserciones de los padres permiten reconstruir casi todas las características de este don creado: rea-

⁷⁰ CT., V, 286.

⁷¹ CT., V, 321.

⁷² CT., V, 322.

⁷³ CT., V, 339.

lidad física que expresa un cambio ontológico en el hombre y no simplemente una "relación", un diálogo:

"Iustificatio active sumpta est *infusio gratiae gratum facientis*"⁷⁴.

Basándose en la tradición escolástica, Simonetta, obispo de Pésaro, concluía que la justificación abarcaba estos dos aspectos:

"remissionem peccatorum et gratiae inhaerentis susceptionem"⁷⁵, Y más adelante: "gratis iustificatur a Deo, non per imputatam sibi iustitiam Christi solum sed per gratiam inhaerentem quae sibi donatur, infunditur et fit propria ita ut illa iustus efficiatur"⁷⁶.

Se deduce entonces que es un *ens absolutum* en cuanto opuesto a *mere relativum*, es decir, las nuevas relaciones con Dios que implica, se fundamentan en ese cambio real y absoluto que sucede en el alma y que es algo permanente, ya que transforma permanentemente al hombre en nueva creatura y a la vez le es inherente⁷⁷. Se hace referencia expresa incluso al carácter informante de esa gracia:

"Deus ... et dum nos operamos, adiuvat et tandem infundit gratiam inhaerentem et *informantem animam*"⁷⁸.

Debemos, con todo, reconocer que se aludió en más de una intervención a la justificación como don increado. Ocupa, es cierto, una línea muy

⁷⁴ CT., V, 330. "*Gratia gratum faciens, gratia gratis data, gratia data*" son algunas de las terminologías con las que se expresa en la Edad Media la gracia creada. Sobre la evolución del concepto de gracia sufrida en el Medioevo como gracia increada a gracia creada, debido sobre todo a la victoria del aristotelismo hacia la mitad del siglo XIII, evolución experimentada en primer lugar en la teología especulativa y después en la exégesis, puede verse ALSZEGHY, Z., *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo*, Apud aedes Universitatis Gregoriana, Roma, 1956, 44 - ss. También FLICK, M., ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1970, 289.

⁷⁵ CT., V, 318.

⁷⁶ CT., V, 320 -321. Las citas en este mismo sentido se pueden multiplicar: Ph. De Roverella, CT., V, 294; Procurador del arzobispo de Augsburgo, CT., V, 330; J. Iacobelli, CT., V, 321; J. Fonseca, CT., V, 299. Es preciso hacer notar que casi todos los padres, al referirse a la infusión del don creado, lo califican como "gratia gratificans", "gratia gratum faciens", que es la terminología más común en el Medioevo, cfr. BAUMGARTNER, Ch., *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona, 1969, 199.

⁷⁷ La significación propia del verbo "inhaerere" indica este carácter de permanencia. Significa en efecto estar pegado, unido o adherido, ser inseparable, permanecer grabado, cfr., *Thesaurus Linguae Latinae*, VII, 1, Fasc. X, In Aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae, 1954, 1587.

⁷⁸ A. Filhol, obispo de Dax, CT., V, 383.

secundaria en la agenda conciliar, pero, al menos debemos constatar que tal línea no estuvo ausente. Diversos padres hacen referencia a esta vertiente de la justificación con un vocabulario impreciso, si se quiere⁷⁹. Se habla, por ejemplo, de la actitud de amor y misericordia de Dios que tiene como efecto la gracia creada:

“...haec autem pacatio consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Effectus autem divinae dilectionis in nobis est gratia”⁸⁰.

En su discutida intervención del 6 de julio, el obispo de Cava y Comisario papal del Concilio, después de exponer el desarrollo de un proceso de justificación muy afín al luterano, describe así su fase última:

“Statim peccata dimittuntur, in Dei gratiam homo restituitur, statim in filium Dei adoptatur, aeterna gloriae haeres efficitur et unico verbo ut omnia comprehendam, statim iustificatur”⁸¹.

Se trata pues de un punto de vista que recalca de tal modo el don increado que llega a ignorar la vertiente creada. Un día antes, el obispo de Matera, Miguel Sarraceno mencionaba la gracia increada, la actitud del amor y del perdón de Dios en Cristo (“contemplans bonitatem Dei, misericordiam et merita Christi”), no como componentes adecuados de la gracia justificante, sino como la ocasión (“contemplans vidensque”) que mueve al pecador, al nuevo Zaqueo de todos los siglos, a la conversión⁸². Pero fue sobre todo el obispo Giulio Contarini quien, sin caer en la unilateralidad de Sanfelice, si bien a los oídos de algunos, como después veremos, sus palabras sonaron no del todo ortodoxas, nos ofrece una bella y sentida interpretación del don increado que actúa en la justificación: en primer lugar, lo menciona ya en la definición de la justificación:

⁷⁹ Recordemos que estamos ante el misterio que de ninguna manera es racionalizable. En este punto son útiles y significativas las palabras de Alfaro: “La gracia increada es descrita en el Nuevo Testamento como una donación personal de Dios al hombre (Jo.14,21-24; Jo. 2, 23-26; 4, 13-16). Toda explicación humana de este dato revelado resulta inadecuada a la profundidad de este misterio; conscientes de que se trata de una inefable comunicación divina, los teólogos se han visto forzados a recurrir a categorías de una causalidad *quasi-formalis*, a una especial «actuación creada por el Acto Increado». Pero parece evidente la radical insuficiencia de todo intento de explicación realizado exclusivamente dentro de estas categorías”, ALFARO, J., “Persona y gracia”, *Gregorianum*, 41 (1960), 13-14.

⁸⁰ CT., V, 323. Este análisis del obispo de Badajoz no deja de tener su valor, ya que contradice, en cierto modo, la perspectiva escolástica entonces vigente en la que se camina de la gracia creada a la increada, cfr., BAUMGARTNER, Ch., *o.c.*, 212.

⁸¹ CT., V, 295.

⁸² CT., V, 288.

"item semper per iustificationem intelligam eam iustificationem iustificantem, eam acquisitionem iustitiae per quam simus filii Dei et cohaeredes Christi"⁸³.

Más adelante, Contarini explicita sus ideas, logrando una descripción encomiable en la que la justificación es enfocada en su doble vertiente: renovación interior del hombre y posesión del Espíritu Santo, testimonio de la adopción filial. Merece la pena detenernos en sus palabras:

"Constitutus igitur homo in hac fide et hoc mirabili dono accepto, mortuus est peccato, videt se omnino renovatum esse, habet Spiritum reddentem testimonium spiritui suo, quod es factus filius Dei, cohaeres autem Christi"⁸⁴.

El darse de Dios por el amor implica por parte humana una correlativa y necesaria posesión de ese amor en el amor, es decir, una inmanencia de la gracia; la unión cuasi-formal con Dios que realiza, o mejor dicho, es la gracia increada, requiere en el hombre una relación personal de amor y amistad que le asimila con Dios, creando así, en la terminología de Flick-Alszeghy un "nuevo sujeto psicológico que es el «nosotros»: el yo colectivo de los amigos"⁸⁵, que no supone, sin embargo, asimilación, puesto que no se oponen unión y distinción.

Esta consideración nos ofrece la oportunidad de presenciar, en algunas intervenciones de los padres tridentinos, la temática del encuentro con Dios en la justificación, que se efectúa a nivel no de objeto o sustancias, sino en categorías personales. Y es de nuevo el obispo Contarini quien permite vislumbrar en su intervención esta vertiente: inmediatamente a continuación de las palabras que acabamos de citar (posesión del Espíritu Santo como garantía de la filiación divina operada en nosotros), añade:

"quo Spiritu duce discurrens per tanta et tam magna beneficia in se a Deo collata, accenditur quadam admirabili caritate et dilectione, ita ut nihil faciat, nihil cogitet nisi quod putet Deo Optimo e Patri suo gratum fare, atque erectus im spem maximam aeternam vitam consequendi nihil ei in hac vita videatur iucundius, nihil amabilius quam iuste, pie ac temperanter vivere"⁸⁶.

Es la justificación llevada al terreno de un encuentro personal con Dios: el hombre responde a la presencia del amor paternal de Dios con

⁸³ CT., V, 325.

⁸⁴ CT., V, 325.

⁸⁵ FLICK, M., - ALSZEGHY, Z., *o.c.*, 252. En el mismo lugar se hace una fenomenología profunda de la amistad como descripción de las relaciones del justo y Dios.

⁸⁶ CT., V, 326.

una actitud de entrega filial a través de un amor que se manifiesta en actos de una fe “viva y verdadera”, en palabras del propio Contarini, que lleva consigo la confianza y la caridad⁸⁷. Dios y el hombre son vistos bajo un nuevo prisma: el prisma de una comunión que no liquida la autonomía del ser humano, sino que la eleva a la categoría relacional de interlocutor. De un tú que ve en Dios otro tú, el tú concreto que es Padre para el hombre.

El examen que hemos dedicado a este primer punto, no debe hacernos olvidar que la preocupación y el interés subrayado con mayor insistencia en la mayoría de las intervenciones, se centran en la medida y valoración de la intervención de Dios y de la intervención humana en la justificación. Y también aquí se aprecia una línea oficial “ortodoxa”, apoyada por la mayor parte de los padres, y otra línea paralela, privada y “heterodoxa” en mayor o menor cuantía. El interrogante, lo recordamos, venía planteado en términos bien concretos: “quid faciat Deus?, quid requiratur ex parte hominis?”. Sería imposible y superfluo por otra parte, dedicarnos a transcribir ahora todas y cada una de las opiniones. Tanto el proceso verbal de las deliberaciones como el resumen sintético y el diario de Severoli nos señalan que, a parte de las excepciones que después valoraremos, existió un acuerdo de principio incontestable: la justificación se produce en el encuentro de dos fuerzas y ambas son indispensables: Dios y el hombre, que concurren el uno con la gracia y el otro con sus actividad, con la libre aceptación de esa gracia y con la respuesta activa a través de las buenas obras. Se discutirá ciertamente la medida y la cuantía en la que concurren estos dos elementos, pero de algún modo, todos o casi todos, los hacen intervenir. La parte de Dios solo fue puesta en entredicho, al menos aparentemente, por el franciscano Antonio de la Cruz, obispo de Canarias, que sostuvo, en contra de la escuela oficial de su Orden, que nuestras obras mueven a Dios a otorgarnos su gracia:

“Deus non iustificat hominem nisi homo prius iustificet se..., homo igitur ex sua parte debet primum credere, sperare, dolere, timere, poenitere”⁸⁸.

⁸⁷ “Quando igitur fidem nominabo, non historicam vel aliam intelligam sed vivam et veram fidem quae caritatem et dilectionem habet annexam”, CT., V, 325. Domingo de Santa Teresa encuentra en esta expresión, “fe viva y verdadera” un claro influjo del evangelismo italiano, especialmente de la corriente que se formó en Nápoles en torno al erasmista alumbrado español Juan Valdés, que dio como fruto la obra de Benedetto da Mantova, *Del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, Venecia, 1543. Sobre la obra y su influjo, remitimos a VINAY, V., “Die Schrift «Il beneficio di Gesù Cristo» und ihre Verbreitung in Europe”, *Arch. f. Ref-Gesch*, 58 (1967), 29-71.

⁸⁸ CT., V, 329.

Estas palabras sonaron impregnadas de un cierto cuasi-pelagianismo a los oídos de Severoli y le hacen emitir este juicio:

"...qui prope in Pelagianarum errorem incidisse visum est, dum meritis nostris ante fidem dixit moveri Christum ad donandum nobis gratiam"⁸⁹.

Fuera de este caso aislado, la acción de Dios viene descrita positivamente y con terminología diversa: "praevenit", "vocarat", "concurrit", "motio mentis", "moveret et trahit", "subministrat initia fidei", "peccata remittit", "infundit gratiam iustificantem"⁹⁰. Es, por lo tanto imprescindible la función de la gracia divina y se le ofrece al hombre en las modalidades de gracia preveniente y gracia concomitante. Pero de inmediato ha de intervenir la acción de cooperación del hombre, aspecto que los padres ponen de relieve con insistencia más acusada, dados los presupuestos y el horizonte antiluterano en que se movían. Por eso mismo, la insistencia mayor o menor, el entusiasmo y la prontitud con que los diversos oradores destacan la acción del hombre, es el test decisivo en el que Massarelli se fundamenta para calificar la ortodoxia y rectitud católica de los padres conciliares en los diversos procesos verbales. Frecuentemente resume el Secretario conciliar:

"Locutus est satis diffuse et catholice, magnifice extollens liberum arbitrium et bona opera in iustificatione"⁹¹.

En una de las intervenciones del 9 de julio, el obispo de Siracusa, Girolamo di Bologna, efectuó un epílogo que, a juicio del Secretario conciliar, merecía los honores, por su equilibrio y excelente formulación, de encabezar su *Suma* como expresión de la fe católica:

"Hoc ordine iustificatur homo. Primo Deus sua gratia praevenit hominem, illuminando sive movendo mentem eius, non solum intrinsice, sed extrinsece per verbum praedicatum. Dicit enim *Apostolus* ad Romanos 10,14 *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt?*... Audito igitur verbo quo arguitur infidelitas, impietas et iniustitia hominis et offeretur iustificatio et remissio peccatorum per Christum: consentit homo huic motioni, huic gratiae praevenienti. Hunc consensum sequitur fides, qua intuetur homo in promisiones Dei de Christo et firmiter inhaeret illis, credens meritum Christi sibi applicari per Dei misericordiam. Deinde respiciens homo prae-

⁸⁹ CT., I, 89.

⁹⁰ *Suma sententiarum patrum ad propositos articulos de iustificatione quoad primum statum*", CT., V, 338.

⁹¹ CT., V, 287.

teritam vitam detestatur peccata et renatus per Sacramentum baptismi gratis iustificatur a Deo, non per imputatam sibi iustitiam Christi solum, sed per gratiam inhaerentem quae sibi donatur, infunditur et fit propria ita ut illa iustus efficiatur. In infusione huius gratiae condonantur peccata, mens renovatur per Spiritum Sanctum et diffunditur caritas in cor hominis. Et non solum per gratiam illam iustificantem auferuntur peccata praeterita et mens renovatur, sed etiam hominis infirmitas adiuvatur per Spiritum Sanctum ad servanda mandata⁹².

Este será en efecto el tono del Concilio: la justificación, aunque sea una donación gratuita de Dios, exige la acción y correspondencia del hombre. Como ser libre, el ser humano debe abrirse y no resistir a la iluminación divina, cooperando con ella en todo el proceso⁹³. Se puede precisar pues que las buenas obras “nobis a Deo donata” son enteramente nuestras y dignas de mérito⁹⁴. Incluso Seripando “il principale architetto del Concilio” en el sentir de Pallavicini⁹⁵, tan contestado en otros puntos, se expresa en esta primera intervención en plena concordancia con la mayoría. Partiendo de S. Pablo, S. Agustín y S. Cipriano, se niega a encuadrar en la categoría de mérito, como hicieron muchos otros, toda actuación humana previa a la gracia preveniente. Pero esta gracia no nos quita la libertad y el hombre, así como puede resistir a la llamada de Dios, puede también consentir con la ayuda de una segunda gracia (*adiutorium*) y es preciso que de hecho coopere y consienta. El hombre actúa también en su justificación, una vez que ha recibido la gracia preveniente, a través de la penitencia, que ocupa, en el proceso que plantea Seripando, el segundo lugar, y que consiste en la detestación de los pecados (en la primera justificación) y en la mortificación de la concupiscencia (en la segunda)⁹⁶.

La única dificultad y punto de fricción surgió en el intento de armonizar el carácter gratuito de la justificación y la necesidad de la intervención del hombre en la determinación del grado en que concurren las buenas obras. Por eso mismo, una de las cuestiones presentadas el día 30 de julio por los Legados, abordaba directamente el problema: “*An et quomodo opera faciant ad hanc iustificationem?*”⁹⁷. Naturalmente se trataba de

⁹² *Summa sententiarum...*, CT., V, 337, cfr. CT., V, 320-321.

⁹³ Miguel Sarraceno, obispo de Matera, CT., V, 290.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ PALLAVICINI, S., *Storia del Concilio di Trento*, III, G. Conuo, Roma, 1666, 293.

⁹⁶ CT., V, 333-334; cfr. en CT., V, 372 el segundo voto de Seripando sobre el segundo y tercer estado en donde define las dos acepciones de la penitencia según lo expuesto.

⁹⁷ CT., V, 281.

las obras previas a la justificación. Para muchos padres el problema era sencillamente un debate de escuelas: se pretendía determinar si esas obras son exclusivamente preparatorias y dispositivas y, en cuanto tales, necesarias, o si son también meritorias, al menos en sentido impropio. La escuela escotista, a la que se sumaban otros teólogos, opta siempre, como se sabe, por la existencia de un mérito de congruo en esa actuación humana⁹⁸. En este contexto, se hacen inteligibles las opiniones, arriba citadas, del obispo de Canarias, el franciscano Antonio de la Cruz⁹⁹ y del de Matera¹⁰⁰, así como la de J. B. Campegio¹⁰¹. Otros, en cambio como el obispo de Castellammare di Stabia, Juan Fonseca, lo negaron expresamente¹⁰² y el sentimiento general del Concilio se limita a valorar la acción humana con este vocabulario: "praeparatio", "dispositio". Es muy acertado, consecuentemente, el juicio de S. Sullivan:

"However, the gratuitous character of grace necessarily restrained them in their evaluation of works before justification. The Fathers admitted that works follow prevenient grace to prepare for justification, but the general sentiment was hesitant about calling this congruent merit"¹⁰³.

El mismo problema fue el que actuó de encrucijada y "perdió" a los cinco "herejes" de esta primera fase. Nos consta por las Actas y por el Diario de Severoli que cinco padres, el arzobispo de Siena, Piccolomini¹⁰⁴, Sanfelice, obispo de Cava¹⁰⁵, Richard Pate, obispo de Worcester¹⁰⁶, Galeazzo Florimonte, obispo de Aquino¹⁰⁷, y Giulio Contarini, obispo de

⁹⁸ DHONT, R. CH., *Le problème de la préparation à la grâce. Debuts de l'école franciscaine*, Ed. Franciscaines, París, 1946. Cfr. GONZÁLEZ, S., *De Gratia Christi: Sacrae Theologiae Summa*, Editorial Católica, Madrid, 1956, 588.

⁹⁹ CT., V, 329.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ "Bona opera facta sine gratia Dei nihil merentur, facta cum Dei gratia, merentur de congruo gratiam gratum facientem" CT., V, 291.

¹⁰² "Opera ante iustificationem sunt necessaria, non meritoria", CT., V, 299. Vimos ya el parecer de Seripando a este respecto.

¹⁰³ SULLIVAN, C. S., *The Formulation of the Tridentine Doctrine on Merit*, The Catholic University of America Press, Washington, 1959, 17.

¹⁰⁴ "Contra archiepiscopus Senensis omnes iustificationis partes ad Christum tribuit dicens nos sola fide sine caritate iustificamur" CT., I, 86.

¹⁰⁵ "Cavenensis legit item suam sententiam, laudavit gratiam extenuavitque prorsus opera, et quod fide sola sine caritate iustificamur", CT., V, 291, cfr. CT., I, 86.

¹⁰⁶ "Virgoniensis dissentit ab aliis; visus est enim dicere liberum arbitrium concurrere mere passive ad iustificationem et solam fidem esse instrumentum iustitiae", CT., V, 383.

¹⁰⁷ CT., V, 327.

Belluno¹⁰⁸ provocaron en sus intervenciones un cierto revuelo ideológico. Trascendería, no obstante, los límites aquí perseguidos, detenernos ahora a examinar el pensamiento de estos padres. Diremos solamente que usaron en sus intervenciones la terminología de la "sola fides" y alguno de ellos (Sanfelice) no se encuentra lejano del campo luterano. Pero, al mismo tiempo, los críticos modernos ven en ellos, más que nada, un deseo de asegurar el carácter gratuito de la justificación y, al pretender hacerlo en un esquema de fe-obras, sus votos presentan, a primera vista, un tinte luterano que en realidad no tienen¹⁰⁹. Si nos fijamos, por ejemplo en el voto de Contarini, comprenderemos el esfuerzo no pequeño de aquellos hombres por armonizar dos extremos realmente distantes:

"Tolluntur igitur opera? Nequaquam, immo maxime requiruntur necessaria, ut... Potest igitur stare, quod per fidem sine operibus legis homo iustificetur et salvetur, sunt tamen opera ipsa in iustificato non excludantur, sed immo summopere necessaria requirantur"¹¹⁰.

Todo este largo análisis nos conduce a poder clarificar con mayor precisión el papel del ser humano en la justificación: el hombre se presenta ante su justificación como ser libre y esta libertad que él aporta, le ampara contra todo lo cósmico, lo objetivo, lo absoluto, ya que, según afirmó más de una vez Seripando, no debe pensarse siquiera "quod gratia coget". El ser humano, justamente entonces, incluso en ese misterioso proceso en que es renovado interiormente, no es ajeno a lo que en él mismo sucede, sino que es ser-responsable, ser-activo, en una palabra, ser-personal, que coopera con el hecho sobrenatural que sobre él adviene. Pertenecce a la psicología el estudio del dinamismo psicológico y del significado de las diferentes etapas o procesos en los que se desenvuelve la transformación sufrida por el hombre en la justificación. La justificación, por lo mismo, es también un proceso humano, más o menos progresivo, "un comportamiento humano y puede lógicamente ser estudiado por el psicólogo"¹¹¹. Este aspecto no figura primariamente en el interés de los distintos

¹⁰⁸ "Fuerunt tamen qui adnotarunt episcopum Bellonensem, quod is recitasset opinionem card. Contareni bone memorie (cuius patrum) super hac iustificationis materia, que patribus non satis orthodoxa visa fuit" CT., I, 87.

¹⁰⁹ JEDIN, H., *o.c.*, 220.

¹¹⁰ CT., V, 325 - 326. Sobre Giulio Contarini y las sospechas sobre él, remitimos a SEEBERG, R., "Beitrag zur Entstehungesch. Der Lehrdekrete des Konzils von Trient", *Zeitschrift für kirchl. Wiss und kirchl. Leben*, Leipzig (1889), 656 - ss.

¹¹¹ ALONSO DEL CAMPO, U., "Posibilidad y límites de un estudio psicológico de la conversión", *Angelicum* 48 (1971), 75.

oradores de la Sexta Sesión del Concilio; aún así, hallamos en sus votos suficiente material para reconstruir las imágenes de algo que, podríamos decir que se hace a través de un proceso evolutivo y dinámico, que se acomoda a la forma de ser de su psiquismo. Quisiéramos pues entrever en estas discusiones de Trento un cierto *dinamismo de la gracia*, no como realidad en sí, sino como actitud de la persona respondiendo a esa gracia; en otras palabras, "lo sobrenatural como realidad actuante en la persona provoca en la conciencia del convertido con esta convicción, ciertas modalidades comportamentales diferentes"¹¹².

Pese a lo dicho, sin embargo, no pretendo que nos situemos en el campo de aquellos psicólogos que intentan desacralizar de todo lo sobrenatural el acto de la conversión del pecador a base de un análisis de los mecanismos psicológicos que actúan en todo comportamiento religioso, queriendo así llegar a la realidad ontológica y explicación última de la conversión. La psicología no posee un test adecuado para controlar, y por lo mismo excluir, ciertos factores desconocidos que trascienden la posibilidad de lo experimental y son imponderables desde el punto de vista científico en cuanto a su naturaleza, pero de los que se conocen sus efectos o manifestaciones en los comportamientos y actitudes de las personas, manifestaciones que, con toda legitimidad, pueden ser aprehendidas en un análisis psicológico. Es decir, la vida religiosa, ni se reduce totalmente a las leyes psicológicas, ni las trasciende de forma tan absoluta que escape siempre a la dinámica del psiquismo humano¹¹³. La gracia no actúa pues independientemente de los mecanismos propios de la dinámica humana.

En este contexto y aunque de forma aislada, algunos padres tridentinos revalorizaron en sus análisis la manera en que el infiel se hace una nueva criatura. Antes de la exposición de esos elementos que permiten articular un proceso humano dinámico, debemos detenernos, brevemente al menos con la finalidad de analizar y estructurar, con diversos estudiosos de la conversión como fenómeno empírico, las fases más relevantes de ese fenómeno religioso. Los ensayos a los que me refiero, pertenecen a pensadores de finales del siglo XIX (Leuba, Starbuck, Daniels, Coe, W. James...), provenientes casi todos del campo del "evangelismo" protes-

¹¹² *Ibid.*, 81.

¹¹³ Con acierto escribe a este propósito Marechal: "Les faits de la psychologie religieuse sont de nature un peu spéciale. Toutefois, il convient de ne pas oublier que l'homme religieux ou le mystique demeure humain dans activité transcendante même c'est-à-dire reste en continuité avec le monde des phénomènes physiques, biologiques e psychologiques, dont il subit jusqu'à un certain point les lois e les contrecoups". Cfr., MARECHAL, J., *Études sur la psychologie des mystiques*, I, Bruges-Paris, Beyart-Alcan, 1924, 32.

tante. Analizan dichos fenómenos bajo un acentuado tamiz positivista y empirista, peculiar de la época. Aún así, y teniendo en cuenta todos sus condicionamientos, nos descubren y aíslan la estructura de un proceso aplicable a toda conversión en una perspectiva general, mas no exclusiva, como hubieran querido sus patrocinadores. Tal proceso se organizaría según este triple momento:

- a) Estadio neutro y hostil.
- b) Tensión de angustia o frase depresiva que pasa por otras fases más particulares y que, según Leuba¹¹⁴, podrían ser estas: sentimiento de culpabilidad-sentimiento de humildad-sentimiento de impotencia-sentimiento de miseria absoluta-sentimiento de desesperanza.
- c) fase ascendente de exaltación afectiva. Igualmente con diversos momentos o estados psíquicos: esperanza, confianza, seguridad de salvación, amor, alegría, sentimiento de vida nueva, de luz, de paz...
- d) Estado de relajamiento (abandono) que generalmente tiene lugar cuando se reemplaza el sentimiento de pecado por un sentimiento de confianza¹¹⁵.

Aceptamos esta descripción no con las pretensiones con que sus autores la han formulado: una estructura universal y exclusiva. Nos serviremos de ella solamente como *modelo útil*.

El primer orador que tendremos en cuenta, aunque precavidos de que su psicología de la justificación tiene mucho que ver con la luterana, es Sanfelice. Al pretender reflejar la situación del hombre prejustificado, nos ofrece una imagen de este hombre en el que los dos primeros estadios se hallan prácticamente interferidos por la visual del tercero:

“Cum intellectus humanus, depulsis ignorantiae tenebris (*tercer estadio*), fuerit a sapientiae lumine illustratus, turpissimae suae conditionis miseriam (*primer estadio*), intelligit examinatque suae vitae ratione, et naturalis et Mosaicae legis testimonio et propriae conscientiae indicio se ex omni parte pravum atque suo creatori ingratum cognoscit (*segundo estadio: sentimiento de culpabilidad y humildad*). Propterea suam voluntatem (sponte tamen) peccati servam diaboli captivam esse (*primer estadio descrito con expresiones íntegramente luteranas*) seque aeternae moti obnoxiam intelligit (*segundo estadio: sentimiento de miseria absoluta*). Quapropter perpetua animi

¹¹⁴ LEUBA, J.H., “Studies in the Psychology and Religion”, *American Journal of Psychology* 7(1896), 309-385.

¹¹⁵ Una valoración crítica de este proceso puede verse en ALONSO DEL CAMPO, U., *a. c.*, 90-ss.

sollicitudine anxius imminentis vindictae gravitate perterritus, quo se vertat quove confugiat nescit".

Es entonces cuando vislumbra una tabla de salvación, la única, la misericordia divina. Mas al experimentarse como se ha experimentado, la desesperación hace presa en él:

"...ille tamen fidere non audet, tum quia se indignum divina benignitate existimat, tum vero quia ipsum Deum tanquam severissimum iudicem atque accerrimum ultorem et timet et abhorret (*segundo estadio: sentimiento de desesperanza*).

Se inicia en este instante la fase ascendente con un acto previo de rechace de la condición pecadora: "Detecta humanae conditionis miseria". Y, ya sin ningún otro requisito o acto previo, únicamente en virtud de esta sensibilidad y fe fiducial que ha caracterizado el precedente proceso, Dios le justifica, mostrándole su misericordia y su justicia, con carácter y eficacia imputativos:

"...idem sapientiae lumen etiam aperit, humanae redemptionis et felicitatis remedium; iustitiam sc. et misericordiam Dei quae est in Christo Iesu: misericordiam quidem quia omnes poenas quas pro nobis sceleribus Deo debemus, per Christum Iesum sunt nobis condonatae; iustitiam vero quia sua passione Christus pro omnibus nobis divinae iustitiae satisfecit".

El instrumento con el que percibimos la justificación, haciéndola nuestra, es la fe:

"fidemque illam vivam quae spem et caritatem coniunctissimas habet".

Después de lo cual, y apercibidos de que Dios nos considera justos, se entra de lleno en la última fase, en la que florece una cadena de sentimientos, los opuestos a los del estadio precedente. De esta forma adviene la justificación:

"...non expectat in nobis iustificandis ut in ipsum speremus, ut ipsum amemus, sed cum primum intellectus humanae redemptionis mysterium per fidem conceperit, voluntasque ita sit per fidem de misericordia Dei persuasa ut de illa dubitare non possit: statim peccata dimittuntur, in Dei gratiam homo restituitur, statim filium Dei adoptatur, (...) statim iustificatur"¹¹⁶.

Otro padre, el arzobispo de Matera, sin situarse en una vertiente tan resbaladiza, describe el dinamismo de la justificación, ejemplarizándolo,

¹¹⁶ CT., V, 294 - 295.

como después veremos que prefiere Seripando, en un caso típico y concreto, el caso de Zaqueo:

a) Estadio neutro y hostil:

“Zachaeus enim erat infidelis, princeps publicanorum et sic peccatorum et ipse dives quibus difficile est intrare in regnum Dei”.

Iuminado, sin embargo, por la gracia preveniente, nace en él, una tensión de liberación de su situación existencial:

b) Estadio de tensión, de angustia y liberación:

“acceptando gratiam praevenientem desiderabat videre Iesum quibus esset et non poterat quia pussillus statura et peccator erat” (*Sentimiento y realidad de impotencia*).

Zaqueo vence la partida en virtud de un nuevo impulso divino. En ese intento se articula el siguiente paso:

c) Tercer estadio: liberación objetiva y subjetiva:

“ascendit in arborem sycomorum et videret eum...infidelis ille cognoscens hanc gratiam ex suo libero arbitrio...acceptando hanc vocationem et promissionem (*sentimiento de esperanza y confianza*)... Statim sine aliqua contradictione et repugnatione, festinans et gaudens (*alegría, gozo, expansión*) excepit illum vidensque benignitatem suam, ministrat, hospitatur et servit Altissimo” (*vida nueva*)¹¹⁷.

El tercer orador que nos permite entrever en su argumentación el aspecto dinámico, progresivo y psicológico de la justificación, que se realiza a través de varios tiempos y fases, es Giulio Contarini. Al igual que los padres precedentes, parte de la descripción del sujeto justificante:

a) Primer estadio: situación neutra y hostil:

“Venio igitur ad hominem adultum; quod si vis intelligere de infideli, prae-suppono quod prius veniat ad fidem per baptismum, post quod lapsus factus sit peccator. Constituti igitur hoc homine reo ac filio irae...”.

El hombre, sin embargo, se dispone a efectuar un cambio; disposición atribuible toda ella a la bondad y misericordia divina y no a sus obras. Percibimos (“sentimus”) un cierto movimiento interior, una llamada a una

¹¹⁷ CT., V, 288.

conversión, que será eficaz exclusivamente si de nuestra parte media el consentimiento. Es entonces cuando nos introducimos en la segunda fase:

b) Segundo estadio: tensión de angustia:

“sed quia hominis natura semper pronior est ad malum... sine dubio vince-
ret caro continuo spiritui repugnans, reiiceretur motus ille sanctus, nullus
praestaretur assensus” (*sentimiento de impotencia*).

Media entre tanto la gracia divina, la primera gracia dispositiva que, sin anular la libertad, rompe la repugnancia de la carne y hace que el hombre asienta a ese “motus”. Se actúa en ese momento la justificación en base a la aceptación del “donum fidei” que posibilita la aplicación de los méritos de Cristo, “nullis consideratis operibus legis”.

Renovado así el hombre y en posesión de la filiación divina, testimoniada por la presencia interior del Espíritu Santo, se siente introducido en la última fase:

c) Tercer estadio: exaltación sentimental:

“quo Spiritu duce discurrens per tanta et tam magna beneficia in se a Deo collata, accenditur quadam admirabili caritate et dilectione (*sentimiento de amor*) ita ut nihil faciat, nihil cogitet nisi quod putet Deo Optimo e patri suo gratum fare, atque erectus in spem maximam aeternam vitam consequendi (*sentimiento de esperanza*) nihil in hac vita videtur iucundius, nihil amabilius, quam iuste, pie ac temperanter vivere (*sentimiento de alegría*). Cupiditates temerarias coercet, timores et sollicitudines omnes expellit (*nueva vida*), fruitur dulcissima pace interna et externa (*sentimiento de liberación y paz*)¹¹⁸.

En estrecha concomitancia con esta formulación de la justificación, hemos de considerar las instancias antropológicas de Seripando en su voto del día 13 de julio, “significative per la loro ispirazione profondamente religiosa, pastorale e di ampli vedute”¹¹⁹. El General de los agustinos, en dos premisas previas, solicita para el decreto ante todo sencillez, claridad y facilidad en la exposición, de forma que a todos les resulte inteligible. Con ese fin, añadirá en el *Tratado sobre la justificación*, escrito en julio de 1546, debe renunciarse a la terminología y a la doctrina de las escuelas en las que se estudian, sin duda cuestiones útiles, pero con la sola finalidad de ejercitar los ingenios y adquirir la sabiduría de este mundo que “ad cognoscen-

¹¹⁸ CT, V, 325.

¹¹⁹ WALZ, A., *I Domenicani al Concilio di Trento*, Herder, Roma 1961, 102.

dam sapientiam in mysterio absconditam et erudiendum Christi populum ad iustitiam non est satis idonea”¹²⁰. Por eso, y este es su segundo postulado, quiere Seripando que se descienda del campo teológico abstracto e ideal al campo del hombre concreto e individual, al campo del hombre autobiográfico. Interróguese el testimonio vital de los grandes convertidos ejemplarizados en la historia bíblica y eclesiástica (David, Pablo, Agustín, todos los tentados por la desesperación) y en sus luchas, en sus peculiares experiencias religiosas, descúbrase lo que es la justificación:

“Hi certe sunt in quorum ego doctrinam cum de iustificatione desseritur, conquiesco, qui iniquitates suas cognoverunt et peccatum sum contra se semper habuerunt, quibus misericordem se prebuit Deus dum propitius fuit peccatis eorum et non disperdidit eos”¹²¹.

Pocas veces como en esta ocasión se habrá pronunciado un discurso tan existencial, un discurso en el que el hombre individual, con su biografía peculiar y personalísima, el hombre existencial en suma, es situado en el vértice del misterioso proceso de la justificación.

II. 2. c/. Análisis del Proyecto “Cum tuba coeli”:

El 24 de julio fue presentado a la asamblea conciliar este primer Proyecto que había sido elaborado por una comisión formada por el obispo de Bitonto, el de Musso, Giacomo Giacomelli, el obispo de Belcastro, Robert Vauchop, el obispo de Armagh y Benedetto de Nobili¹²², con la participación de los teólogos más ilustres. En cuanto a su efectiva paternidad autorial, la tradición, fundándose en un apunte de Cervini, se la ha atribuido al teólogo franciscano observante Andrés de Vega. Mas hoy en día no sabemos exactamente a qué carta quedarnos¹²³.

Un examen genérico del Proyecto nos hace pensar que desmerece en buena medida del tono de las intervenciones que lo precedieron y da así mismo razón de las críticas de los estudiosos y de los mismos padres con-

¹²⁰ CT., XII, 613 -636.

¹²¹ CT., XII, 615.

¹²² CT., V, 340.

¹²³ Heynck ha demostrado que una copia manuscrita del proyecto atribuido a de Vega, corresponde al esquema preliminar, ya que, al menos, tiene en cuenta las *Anotationes theologorum*, cfr., HEYNCK, V., “Der Anteil des Konzilstheologen Andreas de Vega OFM an dem ersten amtlichen Entwurf des Trienter Rechtfertigungsdekretes”, *Franzisk Studien* 33 (1951) 49-81. Jedin por su parte, cfr., o. c., concluye en la página 223, nota 15, que la paternidad del Proyecto corresponde al obispo de Belcastro o al de Bitonto.

ciliares que lo juzgan transido de un estilo retórico ineficaz, que prácticamente hace que nazca ya muerto¹²⁴.

En tres breves capítulos doctrinales desarrolla el proyecto una cierta enseñanza positiva. A saber: capítulo primero: absoluta y radical necesidad de la gracia merecida por Cristo en la justificación, dado que la naturaleza y la ley se encuentran sin fuerzas¹²⁵. Capítulo segundo: en la justificación, la acción de Cristo, nuevo Adán, es de eficacia superior a la del primer Adán¹²⁶. Capítulo tercero: es indispensable la aplicación de los méritos de Cristo y necesaria igualmente la cooperación humana que abra las puertas a la "medicina Christi", ya que, al contrario del "venenum Adae" recibido en nosotros por el cauce de la naturaleza, la obra medicinal de Cristo se nos aplica solo a través de una recepción responsable y personal de cada hombre ("voluntas recipitur non natura"¹²⁷).

Estos principios doctrinales, desarrollados de forma negativa, dan lugar a los dieciocho cánones que recogen las ideas "ortodoxas" oídas en las sesiones sobre la naturaleza de la justificación: gracia creada inherente y remisión de los pecados (cánones 1-4); necesidad de la gracia en el proceso justificante, gracia que no obtiene el infiel por sus solos actos, sino por los méritos de Cristo, excluyéndose, no obstante, el mérito en sentido estricto (cánones 5-6); requisito de la cooperación humana a la iniciativa divina, en razón de que en el ser humano la libertad es una realidad. La participación humana es así mismo necesaria en el acto de fe previo a la justificación (cánones 7 y 8); insuficiencia de la fe informada (*sola fides*) en el proceso justificante (cánones 9 y 10). Los restantes cánones se refieren a las etapas post-justificación y, en ellos, se defiende la existencia y posibilidad de aumento de mérito en las obras subsiguientes, necesidad de la gracia perseverante, rechazo de la doctrina de la certeza de la gracia (cánones 11-15). Los tres restantes atienden al proceso de la segunda justificación: no es suficiente la sola fe ni la creencia de que los pecados han sido perdonados; permanencia así mismo de la pena temporal (cánones 16-18)¹²⁸.

Algunos de estos cánones presentan un interés más particular y merecen nuestra atención:

canon 3: la gracia justificante se define como hábito: "Iustitia qua iusti sumus, *habitus* est divinae gratiae quae in nobis est".

¹²⁴ CAVALLERA, F., *o. c.*, 100, JEDIN, H., *o. c.*, 223, WALZ, A., *o. c.*, 106.

¹²⁵ CT., V, 385.

¹²⁶ CT., V, 385.

¹²⁷ CT., V, 385.

¹²⁸ CT., 386-391.

canon 4: la gracia creada que se nos da como inherente en la justificación, viene descrita igualmente como *forma*¹²⁹.

Esta explicitud y ausencia de la más mínima referencia al elemento increado nos confirma de nuevo en la enucleación del contexto mental de esta primera etapa de la sesión conciliar: la aplicación de las categorías aristotélicas al concepto de gracia en el siglo XII y, en concreto, la novedad introducida por Felipe el Canciller¹³⁰, consistente en el uso de los conceptos de causalidad formal y de hábito en la doctrina de la gracia. En una palabra, en la visión entitativa-ontológica, y por lo mismo estática, que constituye el clima ideológico común, la regla con la que se elaboró este primer Proyecto del Decreto de la justificación¹³¹.

II. 2. d/. Discusiones conciliares sobre el primer Proyecto:

Los teólogos conciliares y los diputados a quienes el obispo de Armagh había presentado el texto, se limitan a hacer breves y por lo general insignificantes observaciones de carácter estilístico, que por otra parte nos han sido transmitidas en forma esquelética en la *Notationes theologorum*. De sus apuntes se concluye, una vez más, que la sola palabra *habitus* se juzgaba apta como definición apropiada de la gracia santificante, puesto que, a excepción de cinco de ellos, los demás aprueban su inclusión expresa en el texto¹³².

Se puntualiza igualmente en la discusión verbal que el canon 18 no debe de adelantarse a condenar de una forma general e indiscriminada la sentencia, atribuida al escotismo, que sostiene la posibilidad de una certeza de la fe sobre el estado de gracia en ciertos casos¹³³. Por el momento

¹²⁹ Si quis dixerit illam ipsam Dei gratiam quae in iustificatione datur, quae etiam gratum faciens dicitur, quae sc. vel est caritas vel non sine caritate, qua una vere iusti sunt quicumque iusti sunt, nihil esse nobis inhaerens vel *informans*: anathema sit", CT., V, 286.

¹³⁰ LANDGRAF, A. M., "Dogmengeschichte der Frühscholastik, I, Teil 1-1, 137; ALSZEGHY, Z., *Nova Creatura...*, 51-203. Según Ch. Moeller, la primera mención a la gracia creada se encuentra en la *Summa* de Alejandro de Hales, hacia 1245, cfr., MOELLER, Ch., "Théologie de la Grâce et Oecumenisme", *Irenikon*28 (1955), 31.

¹³¹ "Finalmente all'epoca delle Università e degli Ordini Mendicanti, si penetra in fondo e si scopre il mutamento entitativo-ontologico, la partecipazione della natura divina, l'essere della grazia e il resultante nuovo stato. L'analisi teologica del mistero comincia ad entrare nella sua fase statica che ha il suo apice nell'analitica tridentina della giustificazione", cfr. ALSZEGHY, Z., o. c., 256.

¹³² "Canon (canon 3) totus ab omnibus recipitur et placet quod maneat in decreto verbum *habitus*, quinque exceptis", CT., V, 392.

¹³³ CT., V, 393.

nos limitamos simplemente a advertir la presencia temprana de un punto que es relevante desde nuestra perspectiva, debido a sus implicaciones de cara a la actitud humana, y que ocupará un largo espacio de tiempo en las discusiones venideras.

Muy diversa fue la acogida dispensada por los padres. No exageraríamos si calificamos sus intervenciones de crítica severa y despiadada a la totalidad del Proyecto. La objeción fundamental y más común fue que el proyecto adolecía de una gran confusión, falta de claridad, orden y brevedad. Defecto pues formal más que doctrinal. "Substantia placet sed forma non placet", como se expresó el obispo de Agde. Además no pocos padres se excusaron de hablar, apoyándose en las noticias que circulaban como ciertas, de la inminencia de la presentación de otro Proyecto. Resultaba entonces inútil empeñarse en la discusión de un esquema ya difunto. Como siempre, una lectura atenta de las Actas nos sorprende de vez en cuando con algunos detalles significativos que demuestran la sensibilidad de varios padres y la presencia y persistencia, minoritarias desde luego, de la corriente que aquí tratamos de poner de relieve. Refiriéndose en el canon 3 a la calificación de la gracia justificante como hábito, el obispo de Lanciano expresa su deseo de que:

"... loco illius vocabuli *habitus* apponeretur donum vel aliud simile ne adversari nobis impingant quod nescimus loqui nisi figmentis ut ipsi aiunt scholasticis"¹³⁴.

II. 3/. Conclusiones provisionales:

Primero: Este primer estadio de la elaboración de la doctrina tridentina sobre la justificación asienta las bases definitivas de la respuesta católica en torno a dos problemas de primerísima y relevante importancia: a) naturaleza de la renovación de la semejanza divina en el alma; b) determinación de la medida en la que el hombre colabora en su justificación. Accidentalmente se tocan, ya en este primer momento, otros temas.

Segundo: El recorrido de nuestro análisis muestra que, sobre ambos problemas, existe una forma de pensamiento oficial ("*Denkform*"), que, sin vacilaciones traza y determina la dirección conciliar¹³⁵. No obstante es capaz de coexistir a su lado, en manifestaciones aisladas y tímidas, otra

¹³⁴ CT., V, 414.

¹³⁵ Sobre el sentido en el que usamos la palabra *Denkform*, remitimos a LEISEGANG, H., *Denkform*, W. de Gruyter, Berlín, 1951, 15- ss.

forma de pensamiento, defendida por una minoría conciliar y que resalta una gama de aspectos olvidados por la línea oficial. Ninguna de estas dos formas de pensamiento se nos ofrece en un marco absolutamente puro.

Tercero: En cuanto a la naturaleza de la justificación, la *Denkform* oficial describe la raíz y razón última que hace del hombre pecador una nueva criatura, prevalentemente a través de la renovación ontológica e intrínseca del alma, mediante la posesión e infusión previa de una realidad creada, inherente al alma misma.

Las implicaciones de esta constatación son inmediatas: tal renovación ontológica y real del alma supone que el don creado que la efectúa, es *físico*, es decir, igualmente ontológico, que no se expresaría suficientemente en categorías de orden moral y jurídico. Cabe entonces preguntarse en qué categorías ha de catalogarse. La respuesta es inequívoca: la gracia justificante es una *forma* del alma, una *qualitas*, un *habitus*, un *accidens*, si bien en sentido analógico. Pero si es accidente, debe existir "*in alio*", en una substancia ya constituida, ya que la naturaleza se divide adecuadamente, según la filosofía escolástica, en substancias y accidentes. La consecuencia es ineludible: el hombre, sujeto de la justificación, viene concebido con la categoría aristotélica de substancia: una substancia que recupera un accidente. Visto así el ser humano, en este esquema de substancia-accidente, resulta patente que se le observa en una visual únicamente metafísica y esencialista, sin atender a aquellos otros valores y dimensiones que una consideración personalista y existencialista trata precisamente de salvar.

En este punto, ambas concepciones hallan incierto desarrollo en esas esporádicas alusiones al carácter increado de la gracia justificante, que implica una respuesta humana de posesión del don creado en un encuentro con Dios, que se verifica en la relación personal dialógica Yo-Tú. Lo cual exige, a su vez, una concepción del sujeto justificante, no como substancia exclusivamente, sino como ser relacional, capaz de mantener un diálogo personal con un Dios que se le brinda igualmente como Tú personal. De forma similar se transparenta también un cierto personalismo en aquellos momentos en los que la justificación es concebida como proceso dinámico. Bajo tal visual, aparece en efecto el sujeto justificante en su realizarse, en su historicidad dinámica.

Aluden por último a esta dimensión del hombre las llamadas de algunos padres –Seripando de forma muy significativa– a favor de un análisis del proceso justificante en casos típicos y concretos en los que el sujeto justificante no es ya el hombre abstracto y metafísico, sino el hombre existencial de carne y hueso (David, Pablo, Agustín...).

Con referencia al otro tema capital, es preciso subrayar justamente que el enfoque de esta primera fase conciliar es netamente personalista: se alude siempre a un hombre que participa, que colabora, que es libre, que es condición precisa, que es, de algún modo, causa de su propia justificación. Todo ello garantiza la permanencia del hombre como persona en el proceso justificante.

La justificación no es, en consecuencia, algo absoluto que se imponga hasta absorberle, sino una *realización* de una santidad en el hombre que exige, por una parte, la gracia divina y, por otra, la libre aceptación de esa gracia y una responsable y personal cooperación en forma de conversión. Son innegables estas preocupaciones personalistas del Tridentino en este tema particular, tanto en esta primera etapa como en las venideras, perceptibles incluso por un autor protestante como W. Joest que, con razón, afirma que el interés primario de Trento es el de salvar al hombre como persona delante de la acción omnipotente de Dios¹³⁶.

A la hora de matizar de una manera más concreta dicho personalismo no sabe uno a qué carta quedarse, desde el momento en que todo ese hombre, incluida su libre aceptación, viene condicionada a priori por la visión que se ha dado de este hombre: el hombre que se intenta salvar como persona, el sujeto que condiciona con sus libertad la salvación que se le brinda, es un ser en el que lo importante y lo que se tiene en cuenta es la razón formal por la que se constituye en persona, un hombre concebido, prevalentemente como ya vimos, como substancia. Como "personalismo fundamental" califica R. Franco estas formulaciones personalistas de Trento, aunque reconoce que el acento recae insistentemente sobre lo ontológico, la substancia, lo natural¹³⁷. Por nuestra parte consideramos que la expresión "personalismo metafísico" describiría de una forma bastante adecuada la portada de esta vertiente personalista tridentina¹³⁸.

– Continuará –

¹³⁶ JOEST, W., "Die tridentinische Rechtfertigungslehre.", *KerDog* 9(1963), 41-69.

¹³⁷ FRANCO, R., "Naturaleza y Persona en la justificación del pecador" *Estudios Eclesiásticos* 40(1965) 79.

¹³⁸ Por otra parte, este "personalismo metafísico" es el que está presente en el estudio de la persona durante todo ese segundo momento de su consideración, que se inicia con Boecio, es reforzado y purificado por Tomás de Aquino y se alarga prácticamente hasta las revoluciones personalistas del siglo XX. Cfr. NÉDONCELLE, M., "Les variations de Boèce sur la personne", *Revue des Sciences Religieuses*, 29(1955), 201-238; ÁLVAREZ TURIENZO, S., "Aspectos de la persona en el s. XII", *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Berlín 1963, 180-ss; DEGL'INNOCENTI, U., *Il problema della persona nel pensiero di Tommaso*, Pontificia Università Lateranense Roma 1967; LOBATO, A., *La persona. Historia, perspectivas metafísicas*, Pontificia Universitas a S. Thoma, Roma, 1973.

“Ser dueño”: Criterio de la familia Kukama¹

MANUEL M. BERJÓN MARTÍNEZ
MIGUEL ÁNGEL CADENAS CARDO
(Santa Rita de Castilla-Loreto-Perú)

RESUMEN: El presente artículo explora el término familia en el pueblo indígena kukama de la Amazonía peruana. La sangre es el gran vehículo que cohesiona a las familias. Son los padres los que transmiten la sangre a sus hijos, siendo los hijos fruto de su padre. Su madre no es su sangre, es fruto de su padre. La vida se concibe en pareja. Con la aparición de varios hijos los padres hacen su casa propia. A los niños se les educa para que desde muy tiernos posean esta determinación propia. La incorporación a los mercados y la introducción del dinero genera adaptaciones de las familias a las nuevas situaciones. En el trasfondo se percibe la actuación del Estado que favorece a las compañías petroleras sin tener en cuenta las consecuencias que padecen los pueblos indígenas, siendo estos impactos determinantes en su configuración actual.

PALABRAS CLAVE: Indígenas, kukama, familia, determinación propia.

ABSTRACT: This article explores the term “family” in the indigenous people, of the Peruvian Amazon, Kukama. Blood is the great vehicle that holds fami-

* Manuel M. Berjón Martínez: mberjon@yahoo.es

Miguel Ángel Cadenas Cardo: cadenas@yahoo.es

¹ Dedicado a los agustinos del Vicariato de Iquitos que, con generosidad, nos permiten vivir en medio del pueblo kukama; y a las hermanas de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús en Santa Rita de Castilla con quienes compartimos labor parroquial. Agradecemos al biólogo José Álvarez, que nos proporcionó información sobre la fauna y la flora amazónicas.

lies. It's parents that transmit blood to the children, been children the fruits of his father. The mother is not his blood, this is the result of his father although life is conceived in couple. With the emergence of several children, parents make their own home. Children are educated from a very tender age to possess this determination. The market entry and the introduction of money creates adaptations of families to new situations. In the background is perceived State actions that favours oil companies without considering the consequences suffered by indigenous peoples, being these impacts determining in the configurations of the families.

KEY WORDS: Indigenous, kukama, family, self-determination.

El 19 de junio de 2010 se produjo un derrame de petróleo crudo en el río Marañón. Uno más. El ministro de Energía y Minas de Perú salió a los medios de comunicación al tercer día para defender a la petrolera: “es un monto muy pequeño. En realidad, comparado con lo ocurrido en el Golfo de México, es una cosa muy pequeña que no debe ser motivo de alarma”². Pareciera que la tarea del ministro consistiera en proteger a la petrolera. En un documento de Capitanía de Puertos de Yurimaguas se indica que ni Pluspetrol ni Petroperú tenían aprobado su plan de contingencia³.

Inusualmente la presión sobre el derrame aumentó y a la petrolera no le quedó más remedio que entregar víveres y agua potable 20 días después, durante 3 meses, además de negociar con una comisión *ad hoc*⁴ del

² <http://observadorglobal.com/derrame-de-petroleo-en-la-selva-peruana-n8139.html>

³ En tal sentido les han impuesto una multa irrisoria de S/. 1.206.000. En la Resolución de Capitanía N° 004-2010-M (Yurimaguas, 24 de agosto de 2010) se sanciona a la “Plus Petrol Norte S.A.” con 335 UIT (Unidades Impositivas Tributarias), a la empresa “Sociedad Anónima de Navegación Amazónica-SANAM” con 145 UIT (S/. 522.000) y a la empresa “Petroperú S.A.” con 10 UIT (S/. 36.000). El UIT era S/. 3.600 (9 enero 2011). El euro se cambiaba a 3,508 nuevos soles, mientras que el dólar a 2,832 (19 junio 2010).

⁴ Su nombre es “Comisión de Defensa y Diálogo por los intereses del distrito de Parinari” (en adelante CDDP). La elección de los miembros de dicha comisión fue en reunión pública con las autoridades de todas las comunidades del distrito, excepto la comunidad de Dos de Mayo – río Samiria, que no ha sido afectada. El método: se propone a una persona, el público aplaude, se ríe, grita, silba, como un baremo de la aceptación por parte de los asistentes. La persona toma la palabra, si le aprueban para que forme parte, aplauden. También le pueden silbar o no dejarle hablar como síntoma de no consentimiento. Entonces escuchará algunas de las siguientes frases o parecidas: si es mujer, o varón poco energético, y no desean que forme parte de la comisión: “¿acaso van a cocinar o a lavar ollas?”; si es varón:

distrito de Parinari un monto de S/. 2.500.000 en concepto de un "fondo económico", no una indemnización⁵. El presente artículo trata de ser un reflejo de lo sucedido en dos reuniones llevadas a cabo en Santa Rita de Castilla en el mes de julio de 2010, sede del distrito de Parinari, provincia de Loreto, Amazonía Peruana. La primera reunión con autoridades distritales y población de Santa Rita de Castilla se llevó a cabo en las instalaciones de la Municipalidad. La segunda reunión con autoridades de cada comunidad y público tuvo lugar en las gradas de la canchita de fútbol de Santa Rita de Castilla con un total de 27 de las 28 comunidades que consta el distrito⁶. Se comenzó la reunión a las 10:00 a.m. y concluyó a las 5:00 p.m.

El tema: el reparto de alimentos y dinero entregado por la petrolera. En conclusión: los alimentos deben repartirse por morador⁷; en cambio, en el reparto del dinero, surgieron diversas opiniones. Se comenzó argumentando que debía repartirse por viviendas. Rápidamente se desechó esta opción y se tomó como criterio la familia. ¿Qué es una familia?, fue la pregunta del día. Las intervenciones eran continuas y la gente aplaudía,

"¿acaso van a tomar trago o a gorrear?", [recibir algo gratis, normalmente se asocia a ser invitado a tomar aguardiente]. Las personas elegidas fueron las que utilizaron un lenguaje más contundente y dijeron tener experiencia de lucha en otros lugares u oportunidades. El tema de la fuerza es un elemento fundamental en el pueblo kukama.

⁵ El pago a 1.426 comuneros ascendió a S/. 2.285.878, o sea, S/. 1.603 por comunero, mas un filtro de agua por familia. El 10 de diciembre de 2010 las comunidades afectadas del distrito de Urarinas recibieron un monto de S/. 1.570, un total de S/. 1.000.000. Su reparto también fue por familia, pero dada la lejanía del lugar donde vivimos no tenemos datos suficientes para analizar dicho proceso, razón por la cual este artículo examina únicamente lo sucedido en el distrito de Parinari y tangencial y puntualmente se nombran a los distritos de Urarinas y Nauta.

⁶ La comunidad de Dos de Mayo por estar situada en el río Cauchillo, un afluente del Samiria, no ha sido afectada.

⁷ Definimos 'morador' como varón mayor de edad, que colabora en las obras comunales (en ocasiones una mujer mayor de edad puede colaborar en el trabajo comunal, en tal sentido también es considerada moradora). 'Ciudadano' sería la persona mayor de edad con Documento Nacional de Identidad (DNI) que es sujeto de derechos y deberes. Desechamos la noción de ciudadano en este artículo porque no es un término utilizado en la zona y muchos adultos, sobre todo mujeres, continúan careciendo de DNI. 'Padre de familia' es otro término que también se utiliza mucho en la zona. Lo definimos como un varón que tiene hijos y se hace responsable de ellos. Incluimos el matiz que atiende a su mujer, convive con ella. 'Madre de familia' vendría a ser su equivalente femenino. Por 'habitante' entendemos una persona mayor de edad, estable, que reside en una comunidad. El matiz de habitante, en la zona, indica que está desligado de lazos de parentesco. No suele utilizarse este término en las comunidades del bajo Marañón. El vocablo 'persona' tampoco se utiliza en el bajo Marañón. 'Viviente' viene a ser un equivalente de morador.

abucheaba, conversaba o guardaba silencio según el orador mostrase los intereses de cada grupo. Es impensable una asamblea sin risas y rechiflas, por más serio que pueda ser el tema. El debate estaba servido: ¿qué es una familia en el distrito de Parinari?

PUEBLO KUKAMA-KUKAMIRIA⁸

No podemos seguir adelante sin hacer referencia al pueblo kukama. De las 28 comunidades del distrito de Parinari, 27 han sido afectadas por el derrame de crudo: 18 de ellas pertenecen a AIDECOS (Asociación Indígena de Desarrollo y Conservación del Samiria); 3 son comunidades campesinas reconocidas por el Estado; y el resto de comunidades están en proceso de petición de entrada en AIDECOS para reconocerse ante el Estado como comunidades indígenas o nativas. Solo Santa Rita de Castilla, sede de las autoridades del distrito, no desea formar parte de las comunidades nativas, aunque su composición étnica y social no difiera del resto del distrito.

El pueblo kukama-kukamiria pertenece al tronco lingüístico tupí-guaraní. El primer contacto con los europeos data hacia la mitad del siglo XVI. Los encontraron por primera vez en el río Ucayali y hoy habitan los cursos bajos de los ríos Ucayali, Huallaga y Marañón; así como el Nanay. Existen unos pocos kukama en Brasil y Colombia. De igual manera contribuyen, más que notablemente, a formar ciudades como Requena, Lagunas y Nauta. Las periferias de Pucallpa, Yurimaguas e Iquitos también están frecuentadas por este pueblo indígena.

De ellos se ha dicho, casi desde los orígenes de su contacto, que “no se distinguen de las demás naciones cristianas ni por su vestimenta, ni por cualquier otra característica” (Veigl 2006: 122). En varias ocasiones les han dado por desaparecidos o en proceso de desaparición⁹ o han sido con-

⁸ Sobre el pueblo indígena kukama-kukamiria se puede consultar la siguiente bibliografía: Cenepo Tananta 2001; Espinosa 1935; Girad 1958, 1976; Regan 1993; Rivas Ruiz 2000, 2003, 2004; Stocks 1981; Tessmann 1999. En la bibliografía tradicional de este pueblo se les conoce como cocama-cocamilla. Hoy en día prefieren el etnónimo kukama-kukamiria, puesto que cocama-cocamilla es la pronunciación castellana. Utilizaremos, en este artículo, la expresión ‘kukama’ para referirnos al pueblo kukama-kukamiria y respetaremos la grafía ‘cocama’ en las citas de autores anteriores.

⁹ En 1930 se ha escrito de ellos: “En contraposición a los Omaguas, los Cocamas son una tribu vital, como ya se ha dicho antes. El número de sus hijos es considerable, y si bien muchos de ellos mueren, los Cocamas todavía se multiplican considerablemente. Como

siderados como "invisibles" (Stocks 1981). Otros les denominan ex-cocama (Gow 2003). Consideramos esto como una característica y una estrategia de resistencia. Por eso continúan afrontando los retos de este siglo XXI.

La agricultura y la pesca son dos de sus actividades principales. Las relaciones con la ciudad y el comercio son intensas, pero siempre en condiciones desfavorables para el pueblo kukama, aunque su percepción indica que dicha "integración" es positiva, puesto que es mejor recibir unas "migajas" que permanecer aislados y anclados en el pasado.

Son expertos canoeros, como indican las fuentes, pero además su conocimiento de los ríos es asombroso. La adaptación al ecosistema de selva baja es fabulosa. Entre otras estrategias podríamos señalar las casas con emponado para hacer frente a la creciente del agua o la técnica de convertir la yuca en fariña para poseer alimento en tiempos de alagación de los ríos. Los espíritus que viven en el fondo de los ríos y lagunas están presentes en la vida diaria.

CONCRETANDO EN SANTA RITA DE CASTILLA

Santa Rita de Castilla es la sede del distrito de Parinari, situado en la provincia de Loreto, Perú. Con aproximadamente unos 1.400 habitantes es la más grande de las comunidades del distrito, el resto oscila entre las 150 y 600 personas. Es de las pocas comunidades del distrito que no desea formar parte de las comunidades nativas. Han ido viniendo familias de otras comunidades a vivir acá por el colegio de secundaria, la Municipalidad y el Centro de Salud. En una mirada rápida y superficial pudiera parecer que no es un pueblo kukama. Sirvan estas pequeñas notas para indicar la importancia del componente kukama en dicho pueblo.

oponen poca o ninguna resistencia al impacto de la civilización en los puntos fundamentales y se adaptan fácilmente a la población mestiza, de manera que entre ambos ya no existe una gran discrepancia cultural e intelectual, es posible pronosticarle un buen futuro aunque sus usos y costumbres están desapareciendo día a día" (Tessmann 1999: 44-45, # 74). Parece un poco contradictorio afirmar un 'buen futuro' y la 'desaparición de las costumbres'. Un lenguaje demasiado diplomático para no decir nada. "Los cocama poco se diferencian de los omagua en lenguaje y cultura. Pero a través del periodo transcurrido de la conquista acá, han perdido casi totalmente su fisonomía original confundándose en la actualidad con los grupos criollos que forman la base de la población de las comarcas vecinas a Iquitos. Aún en el sustratum cultural del mestizo de este lugar se nota su influencia en la fonética en ciertas creencias y supersticiones, y en la celebración de la umisha que se ha convertido en una diversión popular" (Girard 1958: 187-188).

La casa tradicional kukama, con techo de hoja hasta el suelo, ya no existe. Sin embargo, en las casas actuales se han copiado motivos tradicionales. Se pueden encontrar colgados como adornos¹⁰ en las barandas de sus casas víboras, boquichicos¹¹, ojos, nariz, boca..., motivos tradicionales kukama.

La forma de caminar es muy interesante: se camina como una flecha¹²: primero el padre, después los hijos y, en último lugar, la madre, en una fila. Es común observarlo en las personas mayores. Tiene su belleza cuando llegan de la chacra. Este caminar les permite que el varón esté atento a los peligros de la selva: víboras, huecos... Los niños, como tales, pueden ir despreocupados puesto que sus padres cuidan de ellos durante el trayecto. Cierra la fila la madre para que los niños no pierdan el ritmo y para estar atenta, desde atrás, a los movimientos de sus hijos.

En los momentos de redactar este artículo un varón de edad intermedia ha muerto de SIDA. En los dos últimos meses le han visto cinco médicos –chamanes– diferentes, todos han diagnosticado daño. El pueblo se ha movilizó en torno a las acusaciones de brujería. Las visitas en los últimos días a su casa para despedirse han sido continuas.

El esquema patrón-cliente ha sido el elegido para negociar con la Pluspetrol. El primer presidente de la CDDP insistentemente repitió: “*siquiera que nos den una migaja*”. Fue la petrolera quien administró el dinero y quien rindió cuentas a la comisión cuyo presidente había recibido dos entradas abultadas de las que no pudo rendir cuentas.

Para la elección de la CDDP en sesión pública se tuvo en cuenta a las personas que hablaban más fuerte: “*yo tengo experiencia porque he luchado en tal parte*”; “*a mi no me van a poder comprar*”; “*yo voy a exigir hasta el final*”... La demostración de fuerza es un componente esencial de los pueblos indígenas. No es fuerza bruta, siempre es una fuerza apropiada respecto a la actividad que se va a desarrollar.

¹⁰ *War mata* significa tanto ‘colgar’ como ‘adorno’.

¹¹ *Prochilodus nigricans*.

¹² Caminar: *uwata*; literalmente *uwa*: flecha; *ta*: terminación que se añade a un sustantivo para convertirse en verbo.

¹² Caminar: *uwata*; literalmente *uwa*: flecha; *ta*: terminación que se añade a un sustantivo para convertirse en verbo.

LA IDEA DE FAMILIA¹³

Iruakana o **irwakana** es la palabra kukama para expresar la idea de familia¹⁴. Literalmente **irua**: pariente, amigo, compañero; **kana**: todos. La familia vendría a ser todos los parientes, amigos, compañeros.

Tessmann y Espinosa indican que la pauta de asentamiento antigua era la casa aislada (Tessmann 1999: 43; Espinosa 1935: 130). Cuando los jesuitas señalan gran cantidad de viviendas en el Ucayali son casas relativamente separadas unas de otras. En tiempos de Tessmann, 1930, todavía era frecuente esto, pero ya existen pequeñas aldeas en el Huallaga y en el Marañón, según nos indica. "La casa sirve de habitación solamente a unas pocas familias. En ella vive el padre con su familia y la familia de uno o varios hijos adultos. Una casa grande alberga hasta cinco familias" (Tessmann 1999: 43)¹⁵ y hasta cuatro generaciones, conviviendo bisabuelo con biznieto¹⁶.

Se ha producido un cambio en la unidad familiar tradicional de 40-60 personas¹⁷ a poco más de ocho miembros. A. W. Stocks cree que este cambio no ha alterado la adaptación ecológica y lo interpreta como consecuencia del cese de las guerras inter-étnicas en los grandes ríos, no necesitando de extensas unidades de defensa (1981: 128; Ochoa 2003: 106-107).

¹³ Para ser exactos habría que trabajar el tema de la familia con plantas y animales. No será objeto de este artículo que tiene otro propósito. Señalamos de pasada que los kukama, como muchos otros pueblos, tienen apellidos con nombres de plantas, animales... El apellido Murayari es el nombre de un árbol. Cuando un Murayari va al monte y se encuentra con este árbol le denomina pariente. Upari es otro apellido kukama que significa sardina. Cuando algún Upari viene de la pesca sus compañeros le hacen broma indicando que ha traído a su primo.

¹⁴ Encontramos una incorporación de la palabra española familia como "**famiria**" en la siguiente nota: "Cerca al chamán se encuentra una viejita mirando arriba hacia el cielo, diciendo: ¿Awatakaumautsu mañawatsun tsa famiria? (¿Quién va a morir, quizás alguien de mi familia? El chamán está viendo tres casas en su visión. Hay una vela prendida dentro de una casa, significa que allí va a haber muerte)" (Varios 2004: 160).

¹⁵ ¿Qué entiende Tessmann por familia?

¹⁶ "En aquel pueblo [se refiere a Lagunas] un hacinamiento de casas con paredes de caña y techos de palma. La habitación de esas gentes es una curiosidad. No se compone sino de una gran extensión, con diversas barbacoas, a uno y otro lado, y una cocina unida a la barbacoa. Cada una de estas secciones pertenece a una familia separada; así es que en cada rancho viven reunidas varias ramas de una misma familia. A veces se juntan los biznietos con los bisabuelos. En la casa del curaca Fernando vivían juntas nada menos que cuatro generaciones" (Fuentes 1966: 59).

¹⁷ "Las casas de los Omaguas tenían un promedio de 50-60 personas" (Stocks 1981: 44).

Sin embargo nosotros preferimos atribuirlo al mercado¹⁸. Aunque los hijos se hayan ido independizando de la casa del padre, lo normal es que habiten viviendas contiguas (Stocks 1981: 44-47).

En el siglo XVII los jesuitas apuntan que “[s]olamente en los cocamas se halla que el tío tiene por muger á la sobrina” (Figueroa 1986: 289; Maroni 1988: 191). En el siglo XX, Metraux, encontró esta misma pauta de comportamiento, señalando que es la preferida¹⁹. En cambio Stocks considera que el matrimonio preferencial se produce entre primos cruzados (1981: 130). Regan afirma que “[e]ntre los Cocamas, Lamistas y Naporunas se da una forma de matrimonio que se puede llamar de *intercambio de hermanos-hermanas*. El hermano del marido se casa con la hermana de la esposa, o un hermano y una hermana se casan respectivamente con una hermana y un hermano de otra familia. Los dos casamientos no suelen ser simultáneos por las diferencias de edad y disponibilidad para el matrimonio”. Reconoce Regan que este es el modelo ideal, pero “debido a las preferencias personales y las personas disponibles para casarse, el matrimonio se puede realizar con otra persona del mismo linaje. Por ejemplo, dos hermanas de un linaje se casan con dos primos hermanos de otro linaje. Los matrimonios se forman en torno a personas conocidas y que probablemente ya están colaborando entre sí en las actividades productivas” (1993: 101-102). Estos tipos de matrimonios se encuentran en la actualidad, aunque la relación con las ciudades, los estudios de secundaria y la mejora de la comunicación a través de las lanchas, hace que los patrones tradicionales de emparejamiento se estén modificando. También es frecuente que una señorita vaya a la ciudad y contraiga matrimonio; o se quede embarazada y el padre de su hijo no se haga cargo, dando lugar al fenómeno de la madre soltería.

Su descendencia es patrilineal y su residencia patrilocal (Stocks 1981: 44; Regan 1993: 102). R. Girad encuentra una “matrilocalidad temporaria, mientras el yerno tenga prole” (1958: 193)²⁰. Sin embargo, insistimos, lo común es la residencia post-marital patrilocal.

¹⁸ “Con la evolución de las formas de intercambio de mercado, la familia extensa tiende a ser sustituida por unidades domésticas basadas en la familia nuclear” (Harris 1996: 209).

¹⁹ “The preferred, aboriginal Cocama marriage was between a maternal uncle and his niece” (Metraux 1963: 700).

²⁰ Metraux no habla de matrilocalidad temporaria, pero añade un matiz: “though there is no definitive evidence on this point” (1963: 698), y añade: “The Omagua and Cocama bridegroom had to work for his father-in-law, after which he took his wife to his own

Con la época del caucho se produjo un shock en muchos pueblos indígenas, también en el pueblo kukama. En esa época bajó mucha población del departamento de San Martín, algunos de ellos indígenas y otros colonos, que se mezclaron con la población kukama. Eran fundamentalmente varones que contrajeron matrimonio con mujeres kukama. La producción era para la subsistencia y el sobrante para adquirir algunos bienes imprescindibles como machetes... (Regan 1993: 99-105).

Una nota festiva: se suele atribuir a la iglesia cosas que no siempre se ajustan a la verdad. Y puesto que los antropólogos no tienen la patente de corso bien les viene una amable corrección. Por si acaso, no sufrimos "punzadas de remordimientos" y dormimos a "pata suelta" [sospechamos que nuestros compañeros pasionistas tampoco, simple retórica antropológica]. Atribuir que los kukama no se casan [eclesiásticamente] por falta de visitas del clero es de una ingenuidad angelical, daría la impresión que el trabajo de campo no ha sido hecho en el campo²¹. En las sedes parroquiales los kukama tampoco se casan y no es por falta de clero, aunque sí es cierto que tienen en gran estima el matrimonio tanto civil como religioso.

house" (1963: 700). Stocks (1981: 45) basándose en Jiménez de la Espada afirma: "... se esperaba que cada hombre cumpliera un periodo indefinido trabajando para el padre de su novia, antes que pudiera llevarla a su propia casa". Y continúa Stocks más adelante: "[e]n la actualidad el servicio de la novia es informal, pero se espera que el yerno «sirva» a los padres de su mujer con frecuentes regalos de pescado y plátanos, así como ayudando en el desmonte de las chacras y en otras tareas pesadas" (1981: 48).

²¹ "Los sacerdotes católicos en el área hoy día [se refiere a la Parroquia de Lagunas a finales de los años 70, en aquel entonces regida por los PP. Pasionistas vascos] no entienden la parte del sistema [de parentesco] que muestra el gráfico 8.2 y frecuentemente, sufren punzadas de remordimiento por haber casado a primos, cuando en realidad esta relación puede haberse alejado varias generaciones y ser sumamente lejana"... "En realidad son muy pocos matrimonios los que actualmente se han contraído civil o religiosamente en el sentido oficial. La mayoría simplemente ha sido arreglada y contraída sin beneficio de papeles o del clero, porque no hay ningún sacerdote que ahora resida en la comunidad y las visitas son sumamente raras" (Stocks 1981: 130. 132). Y como suele ser habitual se da el argumento de autoridad. Por cierto, en esta oportunidad también sin citar. "Son muy pocos matrimonios los que actualmente se han contraído civil o religiosamente. La mayoría simplemente ha sido por arreglo y contraídos sin el beneficio de papeles o del clero, porque no hay ningún sacerdote que ahora resida en la comunidad y las visitas son sumamente raras" (Rivas 1994: 229). Es como lo de la "tierra sin mal" se lo inventaron unos genios (con el mayor respeto y admiración posible por Niemandaju y Metraux) y se ha copiado sumisamente sin hacer trabajo de campo.

SITUACIONES PARTICULARES COMO LUGAR DONDE PENSAR LA FAMILIA

“En realidad, es tremendamente difícil definir «familia» adecuadamente. Todos usamos este término. Sin duda, nos hacemos la ilusión de que sabemos lo que queremos decir cuando la usamos. Pero cuando nos disponemos a separar lo que es familia de lo que no lo es, comenzamos a darnos cuenta de lo difícil que es decir exactamente lo que es la «familia»” (Stephens 2003: 95).

Más adelante abordaremos el tema de la casa. Sirvan estas líneas como una introducción al tema de la familia. Esta injerencia ya nos remite a su importancia en este contexto. La casa kukama ha sufrido los avatares del tiempo, pasando de estar formada por 40-60 personas a poco más de ocho (Stocks 1981: 128). La matrícula de los niños del colegio se realiza por hijos reconocidos por un padre o, en su defecto, por los hijos de una misma madre, si ningún varón se hace cargo de ellos²².

En la reunión para definir cómo repartir el dinero el debate se instaló desde el principio. Cada interviniente que tomaba la palabra defendía un modelo distinto. Dependiendo de la definición de familia unas personas u otras se quedaban al margen del apoyo. Pongamos ejemplos de los casos que salieron a relucir y los confrontaremos con algunas definiciones sobre familia para después buscar el concepto kukama que se ajuste a los criterios que se han tomado en dicha reunión.

Siempre hay situaciones especiales, pero los casos más emblemáticos son los siguientes:

Caso 1: varón, su mujer e hijo/a o hijos/as en casa de los padres del varón²³.

Caso 2: varón, su mujer e hijo/a o hijos/as en casa propia.

Caso 3: varón, su mujer en casa del padre del varón²⁴.

Caso 4: varón, su mujer en casa propia.

Caso 5: varón con hijos en casa del padre.

Caso 6: varón con hijos en casa propia.

²² Pedro “tiene hijos en dos mujeres”: con una tiene dos hijos, no reside con ellos. Con la otra mujer, su pareja de siempre, tiene cinco hijos. Cuando van al colegio Pedro paga una sola matrícula por todos sus hijos, los de ambas mujeres. La familia de Pedro vendría a ser con la mujer con la que convive, habitan en la misma casa. La otra mujer forma una familia aparte, aunque dos de sus hijos sean de Pedro y les pague la matrícula del colegio.

²³ Una variante puede ser de residencia postmarital matrilocal.

²⁴ Una variante puede ser de residencia postmarital matrilocal.

Caso 7: varón en casa propia.

Caso 8: mujer con hijos en casa del padre de la mujer.

Caso 9: mujer con hijos en casa propia.

Caso 10: varón viviendo solo con casa propia, mientras su mujer vive en la ciudad con sus hijos por razón de estudios.

Caso 11: varón viviendo solo sin casa propia, su mujer e hijos en la ciudad por razón de estudios.

No se discute sobre los homosexuales²⁵ porque nadie se define abiertamente así en estos momentos. En este apartado solo trataremos los aspectos relativos al matrimonio y la residencia, el tema de la cooperación económica²⁶ lo aplazamos para más adelante, puesto que no fue objeto de discusión en el debate y lo abordaremos con las consecuencias que ha acarreado la llegada de esta plata inesperada a las familias.

CONVOCANDO A LOS CLÁSICOS

Definiciones de familia puede haber tantas como queramos traer a colación. Se han elegido aquellas que nos han parecido más significativas. Comenzamos con la definición de George Peter Murdock: "la familia es un grupo social caracterizado por la residencia común, la cooperación económica y la reproducción. Incluye adultos de ambos sexos, dos de los cuales al menos mantienen una relación sexual socialmente aprobada, y uno o más hijos, propios o adoptados, de los adultos que cohabitan sexualmente. La familia debe distinguirse del matrimonio, que es un complejo de costumbres centrado sobre la relación entre una pareja de adultos sexualmente asociados dentro de la familia"²⁷.

Si seguimos a Murdock en cuanto a la residencia común entrarían únicamente los casos 1, 2, 3 y 4. La cooperación económica, como hemos adelantado, lo dejamos para más tarde. En cuanto a la reproducción entrarían los casos 1 y 2. En los casos 5, 6 y 7 faltaría la mujer. En los casos 8 y 9 faltaría el marido. Los casos 10 y 11 no cumplen con la pauta de residencia en común. En resumen, según la definición proporcionada por Murdock sólo se podría considerar familia los casos 1 y 2. El caso 3 tam-

²⁵ Si no se consideran a los homosexuales, mucho menos a las lesbianas.

²⁶ Para Murdock "el matrimonio existe solo cuando lo sexual y lo económico están unidos en una sola relación" (1965: 8, en Aranzadi 2006: 63, nota 4).

²⁷ Murdock 1965: 1, citado en Aranzadi 2006: 63, ver las páginas 61-90.

bién se podría incluir si tenemos en cuenta que, o bien se reúnen cuando ya están esperando un hijo, o desean tenerlo lo antes posible. El caso 4 es una situación especial. Lo habitual es que si no tienen hijos terminen separándose, pero en Santa Rita de Castilla existe una familia ya mayor en esta situación. Difícilmente un recién reunido tiene casa propia, puesto que la residencia postmarital es patrilocal, aunque hemos visto unas pocas situaciones con residencia postmarital matrilocal. Sin duda, Murdock no fue invitado al debate en Santa Rita de Castilla.

Alfred Reginald Radcliffe-Brown²⁸ distingue entre familia elemental y familia doméstica. Vayamos por partes. La “*familia elemental* consiste en un hombre, su mujer, el hijo/a o hijos/as de ambos, vivan juntos o no”²⁹. En la definición proporcionada por este autor podrían ser considerados familia únicamente los casos 1, 2, 3, 10 y 11. La residencia común carece de interés en la familia elemental, pero su definición de *familia doméstica* incluye: “al grupo de personas que *además* viven juntas en una común morada (dwelling) o en un conjunto unido de viviendas «con algún tipo de arreglo económico al que podemos llamar gobierno conjunto de la casa»”³⁰. Si consideramos entonces la familia doméstica según la definición de este autor sólo podemos incluir los casos 1 y 2, puesto que en los casos 10 y 11 falta la residencia común. El caso 3 es momentáneo puesto que habitualmente el primer hijo llega muy pronto. Recordamos que sobre cooperación económica lo abordaremos más adelante. Radcliffe-Brown tampoco se divertiría en la reunión de Santa Rita de Castilla.

Claude Levi-Strauss construye un modelo ideal para afrontar este tema de la familia. Escuchémosle a él: “para resolver el problema, tratemos primero de definir la familia, no mediante la integración de numerosas observaciones de hechos que han tenido lugar en diferentes sociedades, ni limitándonos a la situación prevaleciente entre nosotros, sino construyendo un modelo ideal de lo que tenemos en mente cuando usamos la palabra familia. Parecerá entonces que esta palabra sirve para designar un grupo social que ofrece por lo menos tres características: 1. encuentra su origen en el matrimonio; 2. consta de esposo, esposa e hijos nacidos de su unión, aunque puede concebirse que otros parientes puedan encontrar acomodo al lado de ese grupo nuclear; y 3. los miembros de la familia se mantienen unidos por a) lazos legales, b) derechos y obligaciones econó-

²⁸ Para este autor hemos consultado Aranzadi (2006: 117-151).

²⁹ Radcliffe-Brown 1950: 15, citado en Aranzadi 2006: 122.

³⁰ Radcliffe-Brown 1941: 53, citado en Aranzadi 2006: 123.

micos, religiosos y de otro tipo, c) una red definida de prohibiciones y privilegios sexuales, y una cantidad variable y diversificada de sentimientos psicológicos como amor, afecto, respeto, temor"³¹.

Si entendemos matrimonio como una institución con carácter legal (civil o religioso), entonces prácticamente ninguno de los casos se ajusta a la definición de Lévi-Strauss, puesto que ni el 10% de las personas del distrito han contraído matrimonio civil o religioso. Los lazos legales están ausentes en el 90% de los casos (excepto que entendamos como legal el derecho consuetudinario donde la costumbre indica que el "reunimiento" funciona como un matrimonio). Respecto a los hijos, muchos "convivientes" tienen hijos fuera del matrimonio. Sin duda Lévi-Strauss se lo pasaría estupendamente en la reunión aludida, pero tenía más afición por las bibliotecas.

Robin Fox maneja otra óptica diferente. En su concepción el átomo más elemental del parentesco es la dupla madre-hijo. Dejemos que sea él quien nos lo recuerde: "Puede parecer retórico, pero lo que sigue es realmente fundamental: si empezamos el estudio del parentesco con nociones preconcebidas acerca del carácter básico de la familia nuclear, hay por lo general muy buenas razones para ello, y el hecho de su preponderancia tiene que ser examinado. Pero incluso esa preponderancia sólo se puede explicar si empezamos con la unidad más básica, la formada por «madre e hijo». Es *añadiendo* a esa unidad el vínculo conyugal entre marido y mujer como se crean «padres» y familias nucleares (es preferible llamarlas «conyugales»... La unidad básica es la madre y su hijo, sea cual fuere el modo como la madre llegó a ser fecundada. Si un compañero sexual se vincula o no con la madre de un modo más o menos permanente es una cuestión variable. Esa ligazón varía desde su inexistencia hasta una cierta estabilidad pasando por modalidades un tanto dudosas. *El vínculo madre-hijo es inevitable y dado. El vínculo «conyugal» es variable. Hay otras vías de afrontar el problema de la supervivencia distintas a la institucionalización del vínculo conyugal, y cuando lo vemos firmemente institucionalizado deberíamos preguntarnos por qué lo está en lugar de darlo por supuesto. En el mundo animal en general hay las suficientes variaciones de ese patrón como para hacer que nos preguntemos qué presiones selectivas han llevado a uno u otro tipo de arreglo familiar. Sólo deberíamos dar por supuesto lo que está obviamente «dado», como que *las mujeres paren y**

³¹ Lévi-Strauss 1956: 295-318, en Velasco 1996. La definición de familia se encuentra en la página 300. Cfr. Aranzadi 2006: 181-236.

crian niños. Si el padre puede o no ser persuadido a quedarse en casa es otro asunto”³².

Es pertinente al respecto el comentario de Aranzadi: “Lo que propone Fox es dejar de considerar a la familia como una institución o una unidad para pasar a verla como un *campo de acción* en el que lazos o vínculos distintos operan con fines distintos, siendo estos fines los que determinan qué lazos se forjarán o no y cuáles de ellos se fortalecerán o debilitarán” (Aranzadi 2006: 161). Tal vez Fox no estaría muy de acuerdo con los resultados de la reunión, pero muchas madres solteras harían barra a sus propuestas.

Una vez realizada esta excursión de la mano de diferentes autores, ahora estamos en condiciones de afrontar el reto de averiguar el concepto de familia *kukama* que se ha tejido en la reunión.

FUERZA Y CALOR: Teoría *kukama* de la procreación

Comenzamos con la etnoteoría de la procreación humana (Aranzadi 2006: 431-437). Este autor nos advierte que existen pueblos patrilineales con etnoteoría de la procreación uxorigenética o bilateral, sociedades con grupos de descendencia cognaticios y etnoteoría virigenética; que los Trobriand no le asignan al varón (padre) papel alguno en la procreación de los hijos de su esposa, pero consideran sin embargo una evidencia empírica que los hijos se parecen al padre. Advertidos como estamos pasamos a presentar la teoría *kukama*.

La “sangre”, *tsuwi*, es algo más que el líquido que recorre nuestras venas³³, es el principio vital, la fuerza está contenida en ella. Sin pretender ser exhaustivos vamos a considerar brevemente seis características: volumen, temperatura, fuerza-velocidad, color-densidad, olor y sabor. Todas estas notas están íntimamente imbricadas, pero por razones expositivas de mayor claridad las trataremos por separado.

Uno. Algunas personas relatan que el volumen de sangre depende del tamaño de la persona. En este sentido un niño tendría menos sangre puesto que su cuerpo es más pequeño. Sin embargo, otros refieren que el niño tiene la sangre que precisa su proporción. De igual manera indican que la mujer soltera tiene más sangre que el varón. Un varón nos dio una

³² Fox 1983: 40, citado en Aranzadi 2006: 160. Para Robin Fox hemos consultado Aranzadi 2006: 151-180.

³³ *Tsaika* indica tanto ‘vena’ como ‘arteria’.

curiosa explicación: las mujeres tienen más sangre que los varones porque ellas "solo derraman una vez al mes", haciendo referencia a la menstruación, mientras que los varones tienen menos sangre porque "derraman más a menudo", apuntando a la eyaculación.

Dos. Respecto a la temperatura se debe mantener un término medio. Muy caliente es propensa a derramar sangre por la nariz. Como remedio emplean enfriar la cabeza con agua. El vómito de sangre o el defecar sangre son síntomas graves de padecimiento. Todo derramamiento de sangre es signo evidente de enfermedad y, por tanto, foco de todo tipo de ataques tanto de espíritus como de brujos. Para engendrar hijos hay que tener sangre caliente. Los hijos se parecen más al progenitor que tenga la sangre más caliente. Por eso se toman remedios cálidos que aumenten la temperatura de la sangre y poder engendrar. La sangre fría, además de no tener parecido con los hijos, es síntoma del endurecimiento del cuerpo, atisbo de la muerte cercana. El calor está asociado a la fuerza.

Tres. La fuerza y velocidad de la sangre tienen relación con el esfuerzo físico. En tal sentido son los varones los que gozan de sangre más fuerte y veloz puesto que su trabajo implica mayor gasto de energía. En cambio las mujeres, a medida que van naciendo hijos, tienen sangre más débil, se van debilitando. De esta manera explican los dolores de cabeza de las mujeres mayores.

Cuatro. El color y la densidad sin ser lo mismo también los tratamos conjuntamente puesto que están muy cercanos. La sangre puede ser roja o marrón. La primera es la adecuada, la segunda la comparan con el agua del río³⁴, signo evidente de enfermedad. En cuanto a viscosidad: una sangre muy líquida también es signo de enfermedad. En el proceso que desemboca en la muerte la sangre se va convirtiendo en agua (de río). Se pierde toda fuerza y la muerte se va instalando. Existen varios remedios para engrosar la sangre: desde tomar corteza de chuchuasa³⁵, renaquilla³⁶, uvos³⁷..., comer algunos pescados: carachama³⁸, shuyo³⁹..., o algunos animales fuertes: oso hormiguero⁴⁰, sachavaca⁴¹... "porque estos animales

³⁴ Los sedimentos y barro que acarrea el río hace que el color del agua sea marrón; aunque técnicamente se les denomine como ríos de agua blanca.

³⁵ *Chuchuwatsa* (*Maytenus ebenifolia*).

³⁶ *Kuapiwa miri* (*Clusia* sp.).

³⁷ *Akaya* (*Spondias mombin*).

³⁸ *Iña* (*Pterigoplichthys multiradiatus*).

³⁹ *Y yu* (*Erythrinus erythrinus*).

⁴⁰ *Tamanu* (*Myrmecophaga tridactyla*).

⁴¹ *Tap ra* (*Tapirus terrestris*).

dan sangre". Cuando cazan un animal grande se ensucian con su sangre y en lo posible no se bañan ese día para que la fuerza del animal penetre en su cuerpo. Si un varón tiene sangre fina, chuwita, le comparan con el pez dentón⁴², que tiene poca sangre.

Cinco. Es más fuerte el olor de la sangre del varón, de igual manera que es más fuerte el olor de la sangre de los animales machos. Aquí olor es equiparable a humor. Sin embargo, cuando las mujeres tienen la menstruación algunos varones, grandes médicos o cazadores, son capaces de percibir su olor. Si están en una reunión con mujeres, se apartan de ellas para que no les perjudique este olor a sangre menstrual.

Y, por último, respecto al sabor indican que la sangre de las mujeres es más dulce. Al matar un animal no se le escurre toda la sangre porque pierde su sabor, excepto del ronsoco⁴³, y el shiwi⁴⁴, que se escurre bien su sangre para que pierda su deajo.

Aunque hemos tratado de exponer por separado estas notas, en la práctica es muy difícil aislar unas de otras, todas ellas están relacionadas y se intensifican. No se puede decir que una persona tiene poca sangre o muy líquida y que sea fuerte, por poner solo un ejemplo de la intensa ligazón que mantienen unas con otras. Fuerza y calor pueden ser consideradas dos poderosas metáforas que aglutinan todo lo expuesto.

Además de recorrer nuestras venas la sangre tiene la propiedad de agrupar a las personas del mismo tronco. Expresiones como "*mi sangre*" designan a las personas que son mi familia, o más bien los hijos/as de un mismo padre. La sangre se transmite por vía paterna. Mi madre no es "*mi sangre*", es sangre de su padre (mi abuelo materno). Y yo, siendo su hijo, no tengo su sangre, poseo la sangre de mi padre.

Como para otros pueblos indígenas, para los kukama el semen es sangre. En la relación sexual el semen, **yumay**⁴⁵, es depositado en la mujer que se ha convertido en un mero recipiente de la sangre del varón para formar el hijo (Belaunde 2008: 47-48, nota 24).

El semen, **yumay**, es **na ta raran**, literalmente 'para mi hijo'. Es depositado en el **mem ra chiru** femenino, literalmente 'envoltura del feto'. Ya su mismo nombre indica que la mujer es una envoltura, como un depósito, donde albergar el semen que pasa a formar el feto. La localización del

⁴² **Chaparu** (*Acestrorhynchus altus*).

⁴³ **Kapiwara** (*Hydrochoerus hydrochaeris*).

⁴⁴ **Tamanu tini** (*Tamandua tetradactyla*).

⁴⁵ **Yumay** es el término quechua que ha sido adoptado por el castellano amazónico para referirse al semen.

mem ra chiru es próxima a la rabadilla, **punikuara**, y le atribuyen "el gusto" de las relaciones sexuales. Cuando una pareja mantiene relaciones el varón deposita el semen, **yumay**, en el **mem ra chiru** y comienza la fecundación. A partir de aquí al semen se le denomina **ta ra**⁴⁶, hijo. Mientras que las mujeres llaman al feto **mem ra**. La preñez es propio de la mujer, **mem ra**, pero es el varón quien depositando su semen la fecunda.

Es el lenguaje coloquial quien mejor expresa estas nociones vinculadas al inicio de la vida. En conversaciones en el puerto en la mañana o en situaciones parecidas con ocasión del nacimiento de un niño o motivos similares, siempre en son de broma y con la risa fácil, se escucha a algún varón expresiones como: "este es mi hijo porque yo lo he hecho solo". "La mujer es un recipiente, un almacén de lo que yo le doy".

Las mujeres también utilizan expresiones equivalentes para comunicar un sentir común. En medio de bromas y mientras se espera que alguna canoa atraque en el puerto con pescado o carne para comprar, se escuchan frases como las siguientes: "este es mi hijo porque yo lo he hecho todo, el varón es un objeto, he sacado todo de él y ha salido mi hijo". Sin duda, todo este tipo de expresiones refuerzan el sentir común y son motivo de todo tipo de comentarios y risas.

Habitualmente estas expresiones coloquiales están vinculadas con los rasgos que se le atribuyen al hijo: si tiene más parecido con el padre o con la madre. Nunca falta quien siempre le saca parecido con algún otro pariente e incluso con el vecino⁴⁷, para mayor jocosidad.

Atribuyen los rasgos del hijo al progenitor que en el momento del engendramiento ha sido más activo. Se escucha decir a los varones: "claro, yo lo he hecho", y a algunas mujeres: "claro, solita yo he trabajado".

La fuerza⁴⁸ es un componente esencial a la hora de engendrar un hijo y el progenitor que más fuerza ha puesto tendrá más parecido al hijo. Las caricias juegan un rol secundario. Existen, pero en el momento del engen-

⁴⁶ **Ta ra** es 'hijo de varón'. **Mem ra**: 'hijo de mujer'. **Taira**: 'hija de varón'. **Mem ra cuña**: 'hija de mujer' (Faust 1978: 15). Espinosa (1989: 263, voz 'hijo') prefiere utilizar **ta ra** para ambos: tanto el 'hijo del varón', como el 'hijo de la mujer'.

⁴⁷ Recordamos una escena del año 1998: se había muerto un bebito de pocos días de la señora María (el nombre está modificado) y estábamos en el velorio. Preguntamos el nombre del niño fallecido para rezar. Nos indican que todavía no tiene nombre, pero no faltó quien le puso el nombre de su padre (no del marido de la mujer, sino del querido de la misma, el padre biológico del niño, no su padre social), en ese momento estalló la risotada.

⁴⁸ Para los kukama la fuerza no es fuerza bruta, sino fuerza apropiada a cada situación. Para partir leña, acarrear agua, desvarar un bote, cultivar una chacra o engendrar un hijo se necesita fuerza, pero cada una tiene su propia idiosincrasia y su potencia medida.

dramiento es importante la fuerza como generador de calor. Es la fuerza quien crea las condiciones propicias para que el engendramiento se desarrolle en buenas condiciones y el hijo tenga todo favorable.

La abundancia de calor favorece la procreación. Como indicábamos más arriba, se toman remedios cálidos para que la temperatura sanguínea sea la adecuada y poder engendrar. Tomar alimentos fríos, como se practica en las ciudades, les posiciona en peores condiciones para engendrar hijos, se resfrían más y viven enfermos, según el parecer de los kuka-ma del río.

SOLTERO Y CASADO

Lo habitual es que un varón se reúna a partir de los 18 años y las mujeres en torno a los 15⁴⁹. Lo cual no implica que algunas mujeres se reúnan antes y el primer hijo aparezca, en algunas de ellas, con la primera menstruación (Varios 2003: 130. 143-150). En diciembre de 2010 hay en Santa Rita de Castilla dos señoritas de 13 años embarazadas, siendo una situación dentro de la norma.

La voz 'soltero'⁵⁰ se expresa **wain gma** o **miriku gma**, literalmente "sin mujer" o "sin esposa", "viudo". Ambas se pueden suplantar mutuamente. El contexto dirá cuándo se está hablando de un soltero o de un viudo. Fácilmente se puede deducir que la edad es un factor importante a la hora de catalogar a una persona sola como soltero o como viudo. Guardan luto durante un año. En el primer aniversario celebran el luto cacherina: en la primera parte recuerdan al difunto como en un velorio y a partir de la media noche cambian la ropa de luto por una de fiesta y comienza la música y el baile. Durante este año de luto no se reúnen con otra persona porque el viudo/a continúa conviviendo con su pareja difunta, por eso dicen que los viudos tienen veneno. Y será a partir del año cuando botan su veneno y pueden encontrar otra pareja.

La construcción 'soltero' se realiza como un compuesto de algo negativo: sin mujer. Una persona no se puede definir por sí mismo, sino en vir-

⁴⁹ A partir de los 13 años, con una media de edad en torno a los 15 años para las mujeres. Aunque la aparición de la enseñanza secundaria hace que algunas pocas mujeres terminen su secundaria antes de encontrar marido. Cabe señalar que la proporción por cada mujer que consigue terminar la secundaria corresponde, al menos, a cinco varones.

⁵⁰ Espinosa 1989: 423-424, voz 'soltero'. Para la voz 'viudo', aunque se puede utilizar el término **miriku gma**, prefiere el término **wiyu** (Espinosa 1989: 465).

tud del otro sexo. Un varón en relación a una mujer y viceversa. El no tener mujer es síntoma que le falta algo fundamental, es como si fuera "la mitad hombre"⁵¹. Se suele hacer broma indicando que tal vez es "*wainapa*"⁵²: "*amujerado*". Es sospechoso de ser homosexual. En cambio, es más difícil encontrar una mujer sola. Pero cuando sucede, el rol de madre no desaparece. Suele criar ella sola a los hijos. Más adelante tocaremos el punto de la madre soltería.

'Casado'⁵³ se construye en kukama: *miriku-ara*, *mirikua yara*⁵⁴ (esposa) y *menara*, *mena yara* (marido, esposo). El matiz de 'dueño' es sustancial al tema que estamos tratando. Creemos que para los kukama no solo es cuestión de una "relación dual" sino de algo más profundo. La palabra 'yara' que indica dueño aparece en multitud de términos, siendo una noción fundamental en la comprensión kukama de la vida.

Los sexos se complementan en las tareas que deben realizar para la buena armonía de la familia. Es la complementación de los sexos la que produce un reparto de tareas y si falta la mujer (en el caso del varón y viceversa en el caso de la mujer) no se pueden desarrollar las actividades habituales. Es esta complementariedad de los sexos lo que permite la vida buena.

Se trataría más de una "forma matrimonial" que fija la complementariedad de los papeles en la gerencia de la casa, que del "lazo conyugal". En la primera forma ambos cónyuges colaboran en la buena marcha de la casa. En la segunda es la relación personal entre los esposos la base del matrimonio. No negamos la segunda posibilidad, que se va consiguiendo poco a poco con el paso de los años, pero no está en primer término. Al

⁵¹ En otro contexto Foucault habla de una "relación dual", citando a Musonio y Hierócles, sin dejar por eso de ser social. Para este último, siempre siguiendo a Foucault, los humanos son animales conyugales (*syndyastikoi*). En Aristóteles esta última palabra designa tanto la relación del amo con su esclavo como la relación entre esposos. En Musonio y Hierócles sólo se refiere a la relación entre esposos (1987: 140-143).

⁵² Tessmann (1999: 43) escribe *wainap iro*.

⁵³ Espinosa (1989: 117), voz 'casado-a'.

⁵⁴ *Yara* significa 'dueño', 'amo'. *Ara* es una contracción de *yara*. En tiempos de los jesuitas nos encontramos con: "Entrando el año nuevo, me consultó éste sobre los mandones y Yara, o Curaca, que había de nombrar por el que faltaba" (Uriarte 1986: 274). Donde se dice expresamente que *Yara* era el curaca. "Ini Jara, «nuestro Dios, Señor o Dueño» es el nombre del gran Dios cocama... Yara hizo la tierra, y después de crear a los hombres subió al cielo. También creo al sol y la luna. Desde su alto sitial «está cuidando de nosotros», misma función que desempeña el shamán, su representante terrenal" (Girard 1958: 196.197). No es objeto de este artículo, pero señalamos de pasada que *yara* también entra a formar parte de los términos *kayara*, *chullachaqui*, dueño de los animales, y *karuara*, *yacuruna*, espíritu que vive dentro del agua. Ambos seres tienen casa propia.

menos no en la forma tradicional donde las mujeres eran entregadas en matrimonio a sus maridos, en ocasiones sin su consentimiento. El hecho de hablar de una reciprocidad no debe oscurecer que la relación está permeada de una disimetría esencial (Foucault 1993: 153). En otra línea de pensamiento Linton contrapone sociedades sobre *base conyugal* y sobre *base consanguínea*. El pueblo kukama estaría, en la clasificación de Linton, incluida en las sociedades de base consanguínea (1972: 164-167).

MADRE SOLTERA⁵⁵

Se ha venido produciendo un debilitamiento de la autoridad paterna. Este proceso no es de ahora, se viene observando, al menos, desde la segunda mitad del siglo XX. Es una de las consecuencias de la escolarización y la pérdida del idioma materno donde los hijos sienten que se desenvuelven mejor en el mundo actual que sus padres. El debilitamiento y la erosión del sistema de valores tradicional ha sido acompañado por las competencias y destrezas que las generaciones más jóvenes han adquirido a través del colegio y el desempeño del castellano regional. Los hijos se han rebelado silenciosamente e imponen su criterio frente a sus padres. Ya no se eligen los matrimonios entre los padres, sino que son los jóvenes los encargados de buscar su pareja. La obediencia, siendo un valor central tradicionalmente, ha perdido vigencia. En kukama obedecer, **tsapiari**, está emparentado con testículo, **tsapia**. El proceso que estamos describiendo podríamos expresarlo gráficamente aceptando que los testículos de los hijos se han ido emancipando de la autoridad paterna. Lo que venía siendo fruto del arreglo entre familias, al perder el control social los mayores, deviene en elección de los jóvenes y de ahí en algunos casos se desliza en lo que denominamos madre soltería.

Emparentado con la escuela se produce la desconexión de la edad núbil y el emparejamiento. Lo cual no implica ausencia de relaciones sexuales. Una posibilidad es, por tanto, salir embarazada sin tener un marido o una relación sexual socialmente reconocida. Con el afán de terminar la secundaria se ha venido retrasando la edad de emparejamiento. Pero continúa siendo un hecho que por cada cinco varones que terminan la secundaria tan solo hay una mujer.

⁵⁵ En jerga podemos denominarlas "unidades domésticas matrifocales" (Harris 1996: 193-195). Para una explicación parcial de la madre soltera en pueblos amazónicos ver Belaunde (2008: 247-258).

Como consecuencia de esta transferencia de poder y debilitamiento de la autoridad paterna ha venido en ascenso el fenómeno de niños que no son reconocidos por sus padres. En tal sentido, no le falta un genitor, permanece ausente el padre social. El niño viene a ser considerado como un "engaño" (*tseunin*). No es sangre de su padre, le falta el reconocimiento, es solo de su madre. Se produce un cambio de valores considerable.

Si a una mujer soltera se le pasa la edad de reunirse no está bien considerada. Al igual que el varón necesita una mujer para formar una pareja, si no desea ser sospechoso de "*wainapa*", de igual manera la mujer también debe tener su esposo. Ya hemos indicado previamente que el ideal contempla la pareja como forma de vida.

Que una mujer soltera tenga un hijo no es deseable, pero es algo natural. Significa que dicha mujer puede engendrar, indica su fertilidad. La esterilidad es una fuente permanente de sufrimiento y es evitada a toda costa. También es considerada como un motivo de separación. Así como es bien recibido el primer hijo, aunque no tenga padre social, el segundo hijo sin marido de la mujer, y/o padre social del niño, ya no es tan bien recibido puesto que es una boca más en casa sin un varón que les proporcione alimento. De ahí el proverbio: "*el primero es un engaño, el segundo es puterío*".

El ideal no siempre es alcanzado y el fenómeno social de la madre soltería está en aumento en pueblos indígenas. Una mujer sola con hijos es presa fácil de algunos hombres con los que tener algún 'romance'. De hecho es normal que un hombre casado tenga una mujer en casa y 'otra en la calle'. Y las madres solteras son fácilmente utilizadas como el fenómeno de 'la querida'. Pero también son las mujeres las que, dada su situación, buscan un hombre con quien compartir la vida y se arriesgan a meterse en ocasiones con un soltero, en ocasiones con un hombre casado, "*que les haga un hijo*", sin hacerse responsable de él.

Dichas mujeres suelen tener más dificultades para atender a sus hijos con lo necesario. En la práctica, casi siempre, se valen de su padre o de algún hermano para llevar a cabo los trabajos propios del varón, como rozar chacra, pescar... Unido a esto está el hecho que algunas madres solteras se apuntan a grupos campesinos, en los pueblos más grandes, para ser apoyadas por otros varones en el trabajo de su chacra a cambio de trabajar ellas en las chacras del resto de personas que integran dichos grupos.

La otra cara de la moneda la ofrecen los hijos. Cuando un niño no es reconocido por su padre emplean el término "*wairachuri*"⁵⁶. Los antiguos,

⁵⁶ Palabra quechua que significa "hijo del viento". En el castellano regional pronuncian: wairachuri, wairachura, wairachuro.

cuando a un niño no lo quería reconocer su padre, decían: “*que sea hijo del viento*”. Una mujer, por tanto, se puede embarazar de diversas maneras: por un varón, por un animal (sapo, bufeo⁵⁷, víbora...) o por el viento. Pero no cualquier viento sino por el waira muyuna, en kukama **iwitu mama**. Es un viento con remolino. Cuando las mujeres tienen su menstruación y dejan sus prendas íntimas al sol para secar después de lavar es cuando le pueden embarazar los animales y el viento. Por eso han de tener mucho cuidado.

Mencionar la madre soltería es reconocer el nacimiento del niño, se ha superado la etapa del aborto. Para el pueblo kukama una mujer que aborta⁵⁸, a la muerte de la mujer, tiene que comer en patarashca⁵⁹ a su feto abortado en la otra vida. Es una de las faltas más graves.

Para indicar que la madre soltería, siendo un fenómeno en ascenso, no está bien considerado, basten un par de eslóganes gritados por algunas personas y aplaudidos por la multitud: “*mujer que no tiene marido no es familia, por qué se deja engañar*”; “*por qué se empreñan sin padre*”. La asamblea prorrumpe en hilarantes risas.

CASA Y DETERMINACIÓN PROPIA

Una persona con criterio y determinación propios es una persona soberana, libre, autónoma, independiente. En este epígrafe tomamos la determinación propia⁶⁰ como un rasgo distintivo de ser dueño, de poseer algo.

⁵⁷ *Inia geoffrensis*.

⁵⁸ Los varones no parecen tener responsabilidad en el aborto.

⁵⁹ Patarashca es una técnica culinaria: se envuelve el pescado en hoja de bijao (*Heliconia bihai*), debidamente condimentado con ají dulce y otras verduras, y se asa encima de las brasas. Es una técnica que utiliza fundamentalmente pescado menudo y mediano.

⁶⁰ A la hora de redactar este epígrafe hemos atravesado diversas etapas sirviéndonos de conceptos afines con connotaciones propias. El primero de ellos hablaba de “independencia”, pero dado que la vida en pareja forma parte del ideal y de la práctica cotidiana buscamos un nuevo concepto. El siguiente paso fue hablar de “autonomía complementaria”, pero no nos satisfizo porque nos da la impresión de una contradicción *in terminis*. Por eso preferimos utilizar la expresión “determinación propia”. La idea de “determinación propia” hace hincapié en la misma persona como dadora de su propia ley (autonomía), pero con mayor énfasis en que el sujeto puede contraer algunas obligaciones por propia iniciativa que coarten su libertad. Para que una persona se convierta en dueño tiene que poseer determinación propia. Siendo esta uno de los rasgos constitutivos para ser considerado dueño. Hemos preferido hablar de “determinación propia” en detrimento de “autodeterminación” porque este último concepto tiene un cariz más político que los kukama no contemplan a la hora de hablar de la casa.

En kukama podríamos distinguir entre 'dueño de la casa': **uka yara-mai**; 'administrador de la casa': **uka mainani-wara-mai**; y, 'habitador de la casa': **uka kak r-mai** (Espinosa 1989, 117, voz 'casa'). El primero podríamos traducir como 'casa dueño-espíritu (blanco)'⁶¹. El segundo como 'casa guardián-espíritu (blanco)'. Y el tercero como 'casa vivir-espíritu (blanco)'.

Los que viven en casa ajena, sea de sus padres, de un pariente o de un desconocido, son denominados "*agregados*" (**amua ukaka**, 'casa de un amigo'; **ra papa ukaka**, 'casa de mi padre'). El agregado tiene que colaborar en la comida del diario, pero no puede tomar decisiones sobre la casa, más bien tiene que acatar las decisiones que toma el dueño de la misma. Así tenga 30 años la persona que viva agregado, o sea hijo del dueño, no puede tomar decisiones que no le competen. Tampoco puede prestar las cosas de la casa: red, retrocarga, batán... porque no es el dueño, aunque el dueño sea su propio padre. Un agregado, por tanto, tenga la edad que tenga, se comporta como alguien que tiene que ser obediente, menor de edad.

La casa conlleva permanencia. Una persona que está agregada puede retirarse en cualquier momento e ir a vivir a otro lugar. La casa propia te supedita a un lugar. No tener casa es ser considerado en tránsito. La persona es del lugar donde tiene la casa. Al respecto, cabe añadir, que los hijos obligan a sus padres a permanecer en una casa para que puedan asistir al colegio de forma permanente. Tener una casa, por tanto, es signo de permanencia en una comunidad.

Poseer casa propia implica tomar las propias decisiones. Ser dueño de uno mismo. Pero el ser dueño es compartido. La casa es de la pareja. De tal forma que si ocurre una separación los enseres de la casa se reparten por sexos: el varón se llevará la flecha, retrocarga, trampas..., la mujer recogerá las ollas, batán y demás enseres de su género. Si uno de los dos se comporta mal, suele abandonar la casa: normalmente quien ya tiene otra pareja ("la querida" o "el querido"), quedando la casa para la parte que cumple con las obligaciones propias de la vida en pareja. Si hay niños pequeños suelen quedar con la madre y a los mayores de 7 años se acostumbra a preguntar con cuál de sus padres desea quedarse.

La casa es un espacio de determinación propia. Nadie puede inmiscuirse en el interior de la misma, con algunas excepciones. Por ejemplo, si un varón está maltratando a la mujer, ella puede solicitar a la autoridad

⁶¹ La palabra "mai", en las tres construcciones tiene una doble acepción: espíritu (y en este sentido todos los seres del monte o del agua tienen "mai") y hombre blanco. En ambas se está construyendo la alteridad: bien sea con los "espíritus" del monte o del agua, bien sea con los blancos.

que le arresten en el calabozo. Si una persona no quiere acatar las decisiones de la comunidad, su casa se convierte en un fuerte donde se atrincheró en sus posiciones, pero las comunidades nativas tienen, por ley, la particularidad de hacer cumplir las decisiones de la asamblea e incluso expulsar a una persona de la comunidad si no cumple con las normas de la misma. En los dos casos la autoridad comunal está por encima del dueño de la casa.

Son dos casos excepcionales, la norma es la casa como lugar de refugio y determinación propia. Lo habitual es que la casa propia sea el resultado de varios años de convivencia en pareja y el nacimiento de varios niños. Digamos que cuando ya está consolidado el vínculo de pareja se produce la construcción de la casa propia, habitualmente cerca de los padres del varón, aunque ya hemos anotado anteriormente que en algunos casos se dan periodos de matrilocalidad. A una mujer reunida ya no le sirve su padre, sino su marido. En ese sentido es una familia. Y a un varón reunido ya no le sirve su madre, sino su mujer. Ambos tienen dueño, como quedó demostrado más arriba.

La construcción de la casa es un asunto del varón (Tessmann 1999: 28-29; 38-39; Espinosa 1935: 97-98; 117-121; Girard 1958: 175; 191). Suelen ser los parientes del varón quienes colaboran en la construcción de la misma, sobre todo para colocar los shungos⁶² y techar. Eso implica que la mujer también esté pendiente; ella tiene que hacer los alimentos para asistir a los que están contribuyendo en su construcción. En algunas etapas es la misma mujer quien ayuda al marido en esta tarea.

Dentro de la determinación propia puede estar incluido, como de hecho lo está, el vivir en pareja. La soltería no conlleva ventajas, tan solo inconvenientes. Ya hemos anotado arriba que una persona soltera es considerada mitad persona. Es la vida en pareja la que nos complementa.

Los ancianos, a partir de los 60 años, están exentos de los trabajos comunales, deben contribuir al bien de su familia con lo que sea posible: ya no trabajarán tan duro, pero continuarán laborando mientras puedan, es ley de vida. Antiguamente una persona (varón o mujer) podía reunirse cuando era capaz de mantener a una mujer (o a un marido, en el caso de las mujeres).

Desde el punto de vista de los varones se distingue entre la esposa que vive en la casa y "la [mujer] que tiene en la calle", la "querida". La

⁶² Proviene del quechua *soncco*, corazón. Palos duros y resistentes al agua que se introducen entre 1 m. y 1,5 m. en la tierra a modo de pilares y sirve como soporte de la casa. Suelen tener unos 4 m. de altura y la casa reposa su peso sobre ellos.

primera comparte con el marido el ser dueña de la casa, la segunda es un entretenimiento. Aunque se dan casos donde dos mujeres viven en la misma casa con el mismo hombre⁶³.

El cuidado de la casa corre a cuenta de la mujer. Aunque ella juegue voley, sobre todo para ganar algo de plata en la apuesta, suelen hacerlo cerca de la casa. El varón, en cambio, cuando juega futbito, también con apuesta, puede ir lejos a jugar. Es la mujer la responsable de lo que sucede en la casa. Ella es quien tiene que responder si ha habido algún robo porque ella es quien cuida la casa. Los robos en la casa no suelen producirse y la forma habitual, cuando una familia no está en la casa, es levantar la escalera o retirarla de su lugar, señal de ausencia y nadie entra a tocar sus cosas.

Una mujer sola puede ser considerada como una familia si su determinación es comportarse como tal: colaboración en las obras comunales y, a ser posible, con casa propia. Dos aspectos vinculados con el mundo masculino. Una mujer, con hijos o sin ellos, que vive en casa de sus padres y no acude a las obras comunales se le considera “hija de familia”, no ha adquirido el rango de moradora porque no es independiente.

En la asamblea han roto el padrón de los jóvenes licenciados, mayores de 18 años, considerados ya ciudadanos por tener documentos: Documento Nacional de Identidad (DNI)⁶⁴. Sin embargo, en este padrón sólo figuraban los solteros mayores de edad que no tienen mujer. Ya hemos visto que la casa propia no se adquiere hasta después del segundo o tercer hijo. Por tal motivo se rompió el padrón con sus nombres. No fueron tenidos en cuenta a la hora del reparto del dinero. “A menos bulto, más claridad” que sentencia el refrán. Menos gente para repartir.

⁶³ A este respecto es interesante anotar que en una comunidad del distrito de Nauta, el año 2010, una mujer tiene dos maridos en la misma casa. La comunidad no estaba de acuerdo con dicho comportamiento que les parecía de muy mal gusto. Incluso había sido motivo de discusión en una asamblea de comunidad. Los varones concordaban que un varón puede tener su esposa en la casa y otra mujer en la calle, eso es habitual, pero no el caso contrario. Durante nuestra estancia un borracho en la noche gritaba contra la mujer que tenía dos maridos. Toda la comunidad escuchaba sus gritos en el silencio y oscuridad de la noche.

⁶⁴ El poseer DNI era un símbolo de mayoría de edad hasta el año 2009 que se está implementando con DNI a los niños. A partir de los 18 años son comuneros, y adquieren la obligación de colaborar en las obras comunales hasta los 60 años, edad considerada como límite a partir del cual una persona, si no desea, ya no está obligada a colaborar en las obras comunales.

CRIANZA Y DETERMINACIÓN PROPIA

La educación⁶⁵ de los niños implica la idea de determinación propia: durante la infancia se depende de los padres. Pero incluso lo que a los ojos occidentales nos pudiera parecer una insensatez forma parte de esta determinación propia. Los niños kukama aprenden desde chiquitos a hacer "su gusto". Lo que los occidentales rápidamente corregiríamos, para los kukama es una forma de ir experimentando esa determinación propia. Se le deja a un niño comer cuando quiere e incluso asomarse en el empinado⁶⁶ con peligro de caerse (según los occidentales), cosa que raramente ocurre. Se les va corrigiendo de palabra, solo cuando llegan a situaciones graves se les corrige con ishanga⁶⁷ y se les baña. Cuando ya son mayorcitos se les castiga con vara de wingo⁶⁸.

Cuando ya se vale por uno mismo tiene que empezar a trabajar: lo tradicional es que a partir de los 7 años las niñas aprendieran a hacer masato y a cultivar el patio o la chacra y los varones fueran con sus padres a la pesca. Cada uno en las actividades propias de su sexo, "porque ya hacen compañía". Al regresar de la chacra todos traen algo conforme a su edad: si un niño pequeño solo puede traer una raja de leña, debe traerla. Todos tienen que contribuir con el bien de la familia según sus posibilidades y edad.

Es habitual que un niño/a tenga sus gallinas, patos o incluso un cerdo, a veces independientes del resto de la familia, aunque se críen todos los animales juntos. Su responsabilidad es cuidarle y darle de comer. Al matar el animal el dinero suele ser para hacerle una fiesta al niño/a o comprarle algo. La determinación propia también se refleja en el uso del dinero que pueden hacer los menores de edad, supeditados a sus padres.

Si el menor ha trabajado (sacando arena del río para alguna obra pública o estibador en el puerto), ese dinero es suyo propio, no se lo entre-

⁶⁵ Toda la educación está imbuida por la idea de ser dueño de uno mismo. No solo en el sentido de autocontrol, sino también de tomar las decisiones propias, adecuadas a cada edad. Se consulta al niño si quiere tal o cual cosa.

⁶⁶ Piso de la casa a base de pona (*Socratea exorrhiza*), habitualmente a 1 m. de altura o más del suelo.

⁶⁷ Con la palabra "ishanga" se denomina a varias especies de plantas urticantes, que se encuentran en los siguientes géneros: *Urtica*, *Boehmeria*, *Myriocarpa*, *Pilea* (ishanguilla), *Urera* (ishanga blanca, ishanga del agua), *Laportea*. En la tradición amazónica se utilizaba esa planta para reprender a los niños, y para disciplinarlos en ocasiones especiales (por Semana Santa, por ejemplo), como forma preventiva de hacerlos veraces, honestos y trabajadores.

⁶⁸ *Crescentia cujete* L.

ga a su padre. En el mejor de los casos puede compartir con su madre para ayudar en la alimentación de la casa.

A VUELTAS CON EL DINERO

Ha llegado el momento de abordar el tema del dinero. No fue objeto de debate en la asamblea, pero toda definición de familia que se precie indicará algún modo de cooperación económica. Puesto que se ha repartido una plata entre las familias⁶⁹ es conveniente señalar algunos detalles que nos hagan vislumbrar la importancia de la economía dentro de las mismas.

Lo primero que cabría señalar, como indicábamos más arriba, es la presión de los mercados y la circulación del dinero para disminuir el tamaño de las familias y modificar las relaciones dentro de la misma.

Lo segundo, el dinero⁷⁰ "forma parte de un sistema de «señales simbólicas» que producen un desanclaje de los sistemas sociales, un despegar de las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales" (Giddens 2002: 32). En este sentido, y en este contexto, el dinero ha servido para debilitar las relaciones familiares. Lo que antes se consideraba una virtud, el compartir los frutos de la pesca, caza o chacra, ahora se considera una obligación venderlo para atender las necesidades perentorias de la familia nuclear o conyugal. En tal sentido el dinero ha hecho posible cierto grado de independencia para quien lo posee. De ahí que sea muy atractivo trabajar en la Municipalidad por un sueldo mínimo de S/. 450 al mes⁷¹. El sueldo es bajo, pero permite que una sola persona trabaje, no es necesario emplear a toda la familia, y con este dinero puedo aligerar los lazos familiares en caso de necesidad (empeñándome por adelantado). Recibiendo este dinero puedo emplearlo en elementos altamente simbólicos como comprar alguna gaseosa y galletas, signos de prestigio, algo que no puedo hacer trabajando la chacra, aunque tenga mejores productos para comer

⁶⁹ A partir del cobro de S/. 1.603 mas unos filtros de agua para las familias del distrito de Parinari, el distrito de Nauta y Urarinas también han querido cobrar la plata. El distrito de Nauta entró en un paro cortando cuatro días el río Marañón con consecuencias importantes tanto económica como políticamente. Sus reclamos: ellos también quieren el mismo dinero que el distrito de Parinari. No consiguieron sus objetivos. El distrito de Urarinas cobró un monto de S/. 1.570 por familia el 10 de diciembre, después de otro derrame de crudo el 5 de diciembre de 2010. Pluspetrol fue rápida para acallar las voces críticas.

⁷⁰ Nos inspiramos en Giddens (2002: 32-37).

⁷¹ Unos 120 euros aproximadamente.

en la casa, pero difícilmente tendré dinero contante y sonante en mi bolsillo para poder comprar estos u otros bienes de prestigio.

Sin duda el dinero no solo proporciona una demora en el intercambio de bienes produciendo un distanciamiento entre tiempo y espacio (ya no es preciso intercambiar la cosecha para adquirir los bienes necesarios), sino que también aúna al tiempo con el espacio al enlazar instantaneidad y aplazamiento, presencia y ausencia.

Más que utilizar el concepto de “desanclaje” nosotros preferimos hablar de un “anclaje otro”, puesto que las personas no permanecen en el aire, sino que mantienen contactos más allá de las distancias cortas y en una instantaneidad difícil de conseguir con medios tradicionales. Por un momento se produciría la sensación de formar parte de un capitalismo avanzado que no repara en conectar (esporádicos beneficios, pero pandémicas explotaciones de recursos) los lugares más recónditos.

Y tercero, ya lo hemos señalado en los puntos anteriores pero queremos hacerlo más explícito. El pueblo kukama está integrado en la economía mundial periféricamente a través del mercado, como no podría ser de otro modo: ropa, televisiones, combustible... son bienes imprescindibles para los kukama de hoy. Pero su integración al mercado es como extractores de materias primas del bosque para adquirir bienes manufacturados mucho más caros. Con los escasos recursos de los que disponen no pueden hacer frente al mundo en el que vivimos. En tal sentido conseguir dinero se ha convertido en una de las más poderosas razones en sí misma. Al respecto creemos que este afán tan desmesurado de conseguir dinero tiene que ver con el ansia de determinación propia. En el mundo actual para ser independiente se necesita dinero y estudios (de ahí que sean tan importantes los debates en torno a la escuela). Y ya hemos visto que la determinación propia es uno de los criterios mejor asentados en el pueblo kukama.

A este respecto eran interesantes los comentarios de los días previos al cobro del dinero por la contaminación del Marañón. Los rumores en el pueblo situaban a varias familias al borde de la disolución. Se comentaba abiertamente que tal persona se separa de su mujer cuando reciba la plata⁷². El dinero rompe también la complementación de los sexos. Con dinero ya no es necesario tener mujer o marido, porque las actividades propias del otro sexo las puedo “pagar” a algún extraño que trabaje para mí: en el caso de un varón puede comer (en un restaurante) en la calle o mandar lavar su ropa. En el caso de la mujer puede mandar cultivar su

⁷² En la práctica ninguna pareja se disolvió.

chacra, sacar hoja para techar su casa o comprar pescado. Las relaciones sexuales son mucho más libres. No es necesario tener una pareja estable para disfrutar de ellas.

INCISO PARA LA RISA: dinámica de una asamblea

No se puede entender una asamblea sin carcajadas y abucheos. Por más serio que sea el tema de agenda siempre hay momentos para la distensión, acompañados de frases ingeniosas que provocan la hilaridad del público. Se puede tomar el pulso de una asamblea por los comentarios que provoca y el jolgorio que levanta. Los temas tratados eran muy importantes, lo cual no impide la risa. Digamos que una asamblea en el río Marañón no tiene nada que ver con una junta de accionistas de la Pluspetrol, serios ellos, sino más bien con una asociación viva que reacciona ante las diversas intervenciones que se van desarrollando.

"Yo, aunque bola bola"⁷³, voy a hablar". El público se ríe. Poco a poco va desgranando los argumentos. Si, por un casual, alguien pronuncia mal una palabra o se equivoca, la asamblea reacciona con algarabía. Como en los lugares pequeños todo el mundo se conoce, y la vida privada es muy reducida porque todo es público, se confrontan los argumentos del que habla con su propia vida y son fuente de comentarios. No faltó quien teniendo a su esposa en la casa y "otra mujer en la calle", su querida, defendiera el reparto por familia. Provocando comentarios a media voz y gran regocijo.

Pero no todo es discurso, también la expresión corporal juega su rol: un comportamiento dubitativo también da pie a los comentarios. Aclarar la voz antes de hablar suele ilustrarse de la forma siguiente: "*tienes que suavizar tu garganta*"⁷⁴. La forma de sostener el micrófono en la mano: si está muy distante: "*tal vez le tienes miedo, no te va a cutipar*"⁷⁵; si está demasiado cerca: "*¿por qué no le embocas de una vez?*".

Como en muchos otros lugares las situaciones que tienen relación con el sexo provocan risa. Cuando algún interviniente abogaba por las madres solteras se escuchaban frases como las siguientes: "*¿cómo aumen-*

⁷³ "Hablar bola bola" se dice de alguien que tiene dificultades para expresarse: bien sea por ser extranjero y no dominar el idioma, bien porque no está acostumbrado a hablar en público, bien porque antepone humildad antes de comenzar su discurso.

⁷⁴ "Suavizar la garganta" es una forma irónica de aludir a tomar aguardiente.

⁷⁵ Cutipar: propiedad de hacer daño. Los animales u objetos pueden enfermar a las personas, sobre todo a los niños.

ta si no tiene marido?”; “¿por qué se empreñan sin padre?”; “mujer que no tiene marido no es familia, ¿por qué se deja engañar?”. Algún varón soltero que defendía sus posiciones escuchó frases como la siguiente: “*Aunque sea con doña Octavia⁷⁶, reúnete*”; o, “*por eso deben tener mujer, aunque sea una viejita, así van a tener parte*”.

Uno de los días de protesta, frente a la inatención del Estado, en Santa Rita de Castilla, vararon un transtur⁷⁷. Existe pena privativa de libertad para estos comportamientos. Para animarse unos a otros en tal actividad se escuchaba: “*aunque sea en la cárcel voy a tener mi mujer*”⁷⁸.

Tomaba la palabra alguien que no tiene casa y se escuchaba en la multitud otro que gritaba: “*por eso tienen que hacer casa para que tengan su parte*”. Si el que estaba hablando se molestaba, era también otra oportunidad para el comentario y el regocijo.

CONCLUSIONES

El debate comenzó planteando la distribución de alimentos por morador, pero cuando se abordó el tema del reparto del dinero se aceleró la unanimidad en torno al término “familia” que hemos explorado⁷⁹.

⁷⁶ Doña Octavia es una linda viejita de más de 90 años.

⁷⁷ El transtur es una movilidad rápida por el río, un deslizador. Lo subieron del puerto unos 20 metros arriba.

⁷⁸ Refiriéndose a prácticas homosexuales o incluso violaciones de personas que llegan nuevas a la cárcel por parte de otros internos, según el imaginario popular.

⁷⁹ En la comunidad de San Martín del Tipishca acordaron aportar S/. 50 por familia para hacer una bolsa común y colaborar con los moradores que no habían sido beneficiados en el reparto. En más de tres horas de asamblea este fue el punto culminante puesto que una familia se negaba a entregar los S/. 50 pese a haber sido aprobado. De igual manera en la comunidad de Mundial. Aprobaron entregar S/. 10 al fondo común para compensar a los moradores que no habían cobrado. Pero en dicha comunidad fueron más familias quienes, una vez recibida la plata, ya no quisieron aportar al fondo común. La estrategia en Santa Isabel de Yumbatoro fue diferente: acordaron unir a tres personas adultas solteras e incluirlos en la lista de familias para cobrar su dinero en el banco y luego lo repartieron entre los tres. La decisión dejó satisfecha a toda la comunidad, con la envidia del resto de comunidades. A nuestro parecer estos acuerdos internos no invalidan la importancia de la familia, entre otras razones porque un adulto soltero está considerado como mitad persona, como hemos visto más arriba. Han sido estrategias de compensación para con personas que no teniendo casa o pareja colaboran como moradores en la comunidad, pero en el sentir de todos no forman una familia. Por eso esta compensación no llega en ninguno de los casos a lo cobrado por las familias.

"Ser dueño" viene a ser la idea que vertebró la familia kukama, unidad de producción y de consumo. Ya hemos visto cómo la palabra "dueño" entra a formar parte de vocablos como esposo/a, donde se da una dependencia recíproca. La pareja es necesaria para llevar adelante la vida. No solo es importante para procrear hijos y cuidarlos, sino también como apoyo afectivo que se va consiguiendo con los años. Respecto a la casa hemos anotado que no puede haber varios dueños. En tal sentido, los agregados no pueden tomar decisiones, porque están supeditados al dueño de la misma.

La determinación propia es un prerrequisito para llegar a ser dueño. Se entrena a los niños desde pequeños para que tengan criterios propios y se puedan valer por sí mismos. Alguien dependiente no es bien admitido en el grupo, excepto niños y ancianos que están necesitados por situaciones vitales inexorables. La determinación propia, por tanto, forma parte del sustrato para ser dueño.

Los convivientes (o matrimonio) son independientes: el varón sirve a la mujer (pesca, roza de la chacra...) y la mujer le sirve al marido (cultivar la chacra, cocinar, atender a los hijos...). Si el varón es solo, él mismo tiene que hacerlo. Y si es sola la mujer, ella misma tiene que conseguir las proteínas, hacer su casa... para sacar adelante a sus hijos. Otro elemento fundamental lo proporciona la casa. Una persona (padre soltero, viudo o separado o madre de igual modo) que tiene casa propia implica que mira por sus hijos, sin esperar que personas ajenas le ofrezcan un apoyo permanente. La conjunción de estos criterios es lo que nos lleva a definir lo que los kukama entienden por familia.

Los hijos son generados por el padre, la madre es simplemente un recipiente. Son sangre de su padre. La madre es un afín. En tal sentido quien da consistencia a la familia es el padre. Las madres solteras no son una excepción, sino que dejan constancia de una ausencia: en este caso, del padre.

Aunque los hijos suelen estar con la madre, en caso de separación también es común que algún hijo varón ya grandecito, a partir de 7 años, se quede con el padre. Sin embargo, a la hora de considerar la familia el padre continúa teniendo una importancia meridiana. Ahí están las madres solteras, de nuevo, para ejemplificarlo. Si ellas desean ser consideradas han tenido que comportarse como varones (al menos colaboración en las obras comunales y, en lo posible, casa propia).

El debate suscitado a raíz del derrame refleja el sentir actual del pueblo kukama. En otros ambientes se hubiera abordado la distribución del dinero por habitante. Acá se repartieron los alimentos por morador. Pero

el dinero es un bien escaso altamente valorado con un fuerte poder simbólico. En lugares donde la circulación del mismo es escaso, la mayoría nunca ha visto tanto dinero junto, hay que encontrar criterios compartidos para el mejor reparto posible. En tal sentido la familia continúa jugando un rol fundamental. En algunos aspectos se irá debilitando más aún la familia extensa (manejo de dinero), pero en otros continuará siendo insustituible como indica la fortaleza de las redes de parentesco en la migración del río a la ciudad: afecto, apoyo en busca de trabajo...

Al tomar la decisión del reparto por familia no ha habido discusión sobre cuántos miembros forman la familia. De pasada anotamos que las personas mayores suelen tener entre 8 a 12 hijos; mientras que las familias jóvenes no suelen tener más de 4 hijos y existen algunas pocas parejas con un solo hijo.

Como broche final recordamos que la irresponsabilidad del gobierno peruano y la Pluspetrol genera contaminación en los ríos de la Amazonía y escasez de pescado. Las proteínas que han robado a las familias no son compensadas por este pequeño aporte económico. Sería conveniente cambiar la legislación vigente puesto que las aguas de los ríos de la Amazonía son de 'uso industrial'. Leyes que, como es fácil comprobar, permiten niveles muy altos de contaminación sin tener en cuenta que los pobladores amazónicos hacen uso de esta agua para tareas tan elementales como beber, lavar y bañarse. Sin descuidar que los peces son los más perjudicados y, a través de la cadena trófica, se introducen los metales pesados de esta industria en nuestra alimentación. El perjuicio a la religiosidad kukama es inestimable: el agua es algo más que H₂O, es también un lugar poblado por espíritus. Según dicen algunas personas mayores la purahua⁸⁰ se ha retirado por el daño que le han causado, y con ella los peces.

⁸⁰ Espiritu que habita en el agua. Madre de los peces.

BIBLIOGRAFÍA

ARANZADI MARTÍNEZ, Juan

2006 *Introducción y guía al estudio de la antropología del parentesco*, UNED, Madrid, 5ª reimpresión.

BELAUNDE, Luisa Elvira

2008 *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, CAAAP, Lima, 2ª edición revisada y ampliada por la autora.

BERJÓN MARTÍNEZ, Manuel M. & CADENAS CARDO, Miguel Ángel

2009 "La inquietud «se hizo carne...» y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara". En: *Estudio Agustiniiano* 44: 425-437.

CENEPO TANANTA, Fidel

2001 *Memorias ocultas del Samiria. Una mirada desde Santa Rita de Castilla*, Parroquia Santa Rita de Castilla, Iquitos. Colección Marañón N° 1.

ESPINOSA, Lucas

1989 *Breve diccionario analítico castellano-tupí del Perú. Sección cocama*, CETA, Iquitos.

1935 *Los tupí del Oriente Peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*, Imprenta de librería y casa editorial Hernando, Madrid.

FAUST W., Norma

1978 *Gramática Cocama: lecciones para el aprendizaje del idioma cocama*, Ministerio de Educación-Instituto Lingüístico de Verano, 2ª edición.

FIGUEROA, Francisco, ACUÑA, Cristóbal de & otros

1986 *Informes de jesuitas en el Amazonas 1660-1684*, IIAP-CETA, Iquitos. Monumenta Amazónica, B1.

FOUCAULT, Michel

1993 *Historia de la sexualidad, II: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 2ª edición.

1987 *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid.

FUENTES, Hildebrando

1966 *Las mejores páginas de Hildebrando Fuentes*, Ediciones Populares Selva, Iquitos.

GIRAD, Rafael

1976 *Historia de las civilizaciones antiguas de América*, Tomo II, Ediciones Istmo, Madrid.

1958 *Indios selváticos de la Amazonía peruana*, Libros Mex Editores, México.

GIDDENS, Anthony

2002 *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2ª reimpresión.

GOW, Peter

2003 "Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana". En: *Mana* 9 (1): 57-79

HARRIS, Marvin

1996 *Antropología cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 4ª reimpresión.

LEVI-STRAUSS, Claude

1956 "La familia". En: Honorio Velasco, (Comp.) (1996), *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*, Cuadernos de la UNED, Madrid, 295-318.

LINTON, Ralph

1972 *Estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 9ª reimpresión.

MARONI, Pablo

1988 *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738)*, IIAP-CETA, Iquitos. Monumenta Amazónica, B4.

METRAUX, Alfred

1963 *Tribes of the middle and upper Amazon river*. En: Julian H. Steward (Ed.), *Handbook of south American Indians*, vol. 3, Cooper Square Publishers, New York.

OCHOA ABAURRE, Juan Carlos

2003 *Mito y chamanismo en el Amazonas*, Ediciones Eunat, Navarra.

REGAN, Jaime

1993 *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía*, CAAAP-CETA-IIAP, Iquitos, 2ª edición.

RIVAS, Roxani

2004 *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los cocama-cocamilla de la Amazonía peruana*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

2003 *Uwaritata. Los kukama-kukamiria y su bosque*, Junglevagt for Amazonas WWF-AIF/DK y FORMABIAP, Iquitos.

- 2000 *Ipurakari. Los Cocama-Cocamilla en la várzea de la Amazonía peruana*. Tesis para optar al grado de Magíster en Ciencias Sociales con mención en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1994 "La mujer cocama del bajo Ucayali. Matrimonio, embarazo, parto y salud". En: *Amazonía Peruana* 24: 227-242.
- STOCKS, Anthony W.
1981 *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú*, CAAAP, Lima.
- STEPHENS, William N.
2003 [1963] "La familia en una perspectiva transcultural". En: José Antonio Nieto (2003), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, TALASA Ediciones, Madrid.
- TESSMANN, Günter
1999 *Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*, Abya-Yala, Quito.
- URIARTE, Manuel J.
1986 *Diario de un misionero de Maynas*, IIAP-CETA, Iquitos. Monumenta Amazónica, B2.
- VARIOS
2003 *Pauta metodológica para la elaboración de peritajes antropológicos*, SNV-Cooperación Española-Defensoría del Pueblo, Iquitos.
- VARIOS
2004 *El ojo verde*, FORMABIAP/AIDSESEP/TELEFONICA, Iquitos, 2ª edición corregida, 156-169.
- VEIGL, Francisco Xavier
2006 [1768] *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América meridional hasta el año 1768*, CETA, Iquitos. Monumenta Amazónica, B11.

Libros

Sagrada Escritura

TROBISCH, David, *War Paulus verheiratet? Una andere offene Fragen der Paulusexegese*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2011.

La historia de Pablo siempre ha fascinado y el libro ofrece nuevas lecturas de textos ya conocidos. No pretende presentar una interpretación histórico-crítica de los textos paulinos (para ello ya existen comentarios *ad hoc*), sino qué significados literarios pueden proporcionar en ocasiones respuestas sorprendentes a cuestiones clásicas, que los investigadores han dejado sin respuesta. Trobisch parte de la presentación que hace Pablo de sí mismo en Gal, de la que surgen cuestiones que se intentarán responder con indicaciones del resto de la correspondencia paulina. Cada tema abordado se inicia con una cita paulina, a la que se plantea preguntas que el autor intenta responder y que muchas veces han pasado desapercibidas para el lector. Ofrece una respuesta literaria. Plantea 14 cuestiones concretas: la visión-revelación de Pablo, procedencia de Pablo, su enfermedad, el conflicto entre el apóstol y los discípulos y familiares de Jesús, la ruta de viaje de sus viajes, los enemigos, la cuestión de si Pablo era un misionero de los gentiles, si estaba casado, qué sabía Pablo de la resurrección de Jesús. Finalmente concluye exponiendo el *corpus paulinum* en el marco del NT. El libro pretende despertar en el lector el interés por descubrir nuevas lecturas de las narraciones referentes a Pablo, y lo hace de una forma amena e ingeniosa. – D.A. CINEIRA.

SCHNAUSS, Markus, *Die Jesus-Geschichte als Repräsentation des Erhöhten. Der Erhöhungsgedanke als innere Orientierung des Lukasevangeliums – eine bibeltheologische Studie* (Erfurter Theologische Studien 100), Echart Verlag, Würzburg 2011, 23 x 17, 215 pp.

La exaltación de Jesús constituye un tema relevante en Lc. Sólo este evangelista tiene dos relatos al respecto (Lc 24,50-53; Hech 1,4-11). La intención de Lc es relacionar la época de Jesús y de la iglesia, afirmando que la identidad del exaltado coincide con el *kyrios* experimentado en la tierra. Este libro pretende mostrar cómo la ascensión – exaltación late a lo largo de todo el Ev. Por tanto, el libro no pretende ser un trabajo exegético del texto lucano, sino una visión teológico-sincrónica de conjunto, marcada por la cristología que hace justicia a la intención mencionada del autor en Lc 1,1-4. Tras exponer la importancia de la idea de exaltación para la comprensión de Lc (Lc 1,1-4) y como *leitmotiv* adecuado para el lector, presenta la estructura y la lógica interna de la composición de Lc, que permite al autor guiar al lector en dirección a la verificación de la confesión de fe en el Señor exaltado. Junto a los textos relevantes para el contexto de la exaltación, muestra cómo Lc organiza el contenido de cada fase del camino de Jesús y lo organiza teniendo presente el horizonte de exaltación.

La intención central del evangelista es el reconocimiento y proclamación del exaltado, para la cual se vincula a datos históricos (Lc 1,3), pero su objetivo es el significado teológico y cristológico de la persona de Jesús; la historia ha de ser fructífera para el creyente

como se ve en el esquema bíblico de promesa y cumplimiento (Lc 1,1). Así se permite vincular el pasado al presente y al futuro en una visión histórico-salvífica y supedita su propia situación histórica y la de sus lectores al transcurso de la historia de la salvación. Esta vinculación se realizará para Lc mediante la ascensión, el envío del Espíritu y por la presencia permanente en la invocación de su nombre. El narrador busca introducir al lector en el seguimiento del Jesús terreno que le debe sensibilizar para la realidad más profunda de la acción de Dios en Cristo. Este camino que Lc expone en el libro debe ser para el lector una "lección" para la configuración de su identidad y para tomar conciencia del significado salvífico de Jesús. El Jesús terreno y el exaltado no son para Lc separables, pues el camino del Jesús terreno desemboca en la exaltación, en la confesión del Señor exaltado y presente. Concluye con un esquema: a) La llegada del revelador (Lc 1-2); b) La revelación del revelador (Lc 3,1-9-50); c) La decisión a favor o en contra del revelador (Lc 9,51-19,27); d) Exaltación del revelador (Lc 19,28-24,53).

Schnauss pone de relieve la importancia lucana de la exaltación del Señor, que se identifica con Jesús de Nazaret y como tal se presenta a los seguidores en un momento en que la exaltación venía aplicada especialmente para los emperadores deificados tras su apoteosis.- D.A. CINEIRA.

REINMUTH, Eckart (Hrsg.), *Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen* (ReligionsKulturen 9), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2011, 23 x 15,5, pp. 229

Recientemente, el NT ha constituido un campo de investigación para abordarlo desde la perspectiva de una filosofía política-teórica. La variedad de acercamientos se constata en las posiciones y propuestas recogidas en este volumen. Las contribuciones provienen de un taller interdisciplinar realizado en otoño de 2009 en la universidad de Rostock bajo el lema "El NT y el futuro de la política". El estudio de textos que han sido y son fuente de nuestra cultura adquiere cada vez mayor relevancia en la filosofía política y en la sociología. Ante el cambio cultural y las reivindicaciones políticas de carácter fundamentalista, se ha visto necesario plantearse de nuevo cuestiones sobre la concesión de sentido, los valores y la presentación de la realidad política social. En este contexto, el presente libro analiza la relevancia política del NT. Los artículos provenientes de distintas disciplinas (NT, teología sistemática - fundamental, teoría política y social, literatura y filosofía) documentan no sólo la importancia y recepción de los textos del NT para la configuración y formulación de teorías políticas y jurídicas, sino también su potencial para organizar, de forma constructiva, el futuro de lo político.

Entre los artículos que recoge: el NT y el futuro de lo político; el futuro de lo político en una perspectiva teórico-política; el poder y el martirio o el rechazo del poder romano por medio del Ap; ¿una edad de oro? Perspectiva política de la narración lucana del nacimiento de Jesús, o la política de Lc 1-2; implicaciones políticas del mensaje paulino en el contexto de la realidad imperial romana; la fundación paulina de la república democrática (1Cor 12,1-31) o la lectura política de John Caputo y su "desconstrucción" de la soberanía de Dios.

Estos estudios esclarecen el papel de la Biblia en la configuración de la cultura dominante, del colonialismo, al haberse convertido en un libro del poder de la cultura occidental, por lo que los artículos tratan de buscar una lectura responsable de tal forma que el lector realice una decisión ética de cada lectura bíblica. Los resultados de la interpretación bíblica no deberían ser presentados como una verdad descontextualizada y carente de

valor, sino como posibles contribuciones elaboradas bajo premisas hermenéuticas y presupuestos metódicos que tienen que entrar en diálogo con otras interpretaciones. La Biblia ha sido un factor social determinante por su cualidad religiosa, antropológica y literaria. Los aspectos políticos de sus interpretaciones, los intereses y métodos diversos con los que se lee, requieren un diálogo social que sobrepase las fronteras eclesiales y universitarias para proporcionar una lectura abierta crítica y desechar interpretaciones bíblicas subyugantes. El presente libro pretende contribuir a ese objetivo.— D.A. CINEIRA.

GUIJARRO OPORTO, Santiago, *Servidores de Dios y esclavos vuestros. La primera reflexión cristiana sobre el ministerio* (Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor 17), Ediciones Sígueme, Salamanca 2011, 19 x 12, 126 pp.

2 Cor contiene la reflexión cristiana más antigua sobre el ministerio basada en la propia experiencia paulina. Para abordar la temática, el autor del libro expone en primer lugar el contexto que motivó la carta. La sección sobre el ministerio (2Cor 2,14-6,13 + 7,2-4) fue incluida posteriormente en la carta de la reconciliación con el objetivo de ofrecer una reflexión perenne de los acontecimientos y las reflexiones que la provocaron. La misiva constituye una respuesta al impacto causado por otros misioneros judeocristianos de la diáspora que cuestionaban el ministerio paulino en Corinto. Por su parte, los cristianos de esa ciudad vieron en aquellos misioneros un estilo de vida que cuadraba mejor con la idea que ellos tenían de lo que debía ser un mediador religioso, conforme a los valores culturales de su entorno (búsqueda del honor): se jactaban de revelaciones, mejor apariencia física, hablaban con elocuencia y aceptaban ser compensados por su servicio. Frente a esa concepción del ministerio, el apóstol y algunos de sus colaboradores formularon su propia reflexión.

Tras una segunda parte del libro, donde ofrece la división literaria de la carta (2,14-16a; 2,16b-4,6; 4,7-5,10; 5,11-6,10; 6,11-13+7,2-4), la traducción y notas, se expone en la tercera parte el contenido de la reflexión paulina. A) el ministerio como servicio. Pablo silencia su condición de apóstol y, en su lugar, se considera servidor y su tarea un servicio, lo que revela un claro interés por situar su misión y el modo de ejercerla en continuidad con la misión de Jesús. Esta opción pudo ser una reacción a la llegada de misioneros judeocristianos que reivindicaban su autoridad en su oficio de mediadores religiosos autorizados, pero que así ponían en peligro la verdad del evangelio (la entrega de Jesús). B) Conocer el misterio de Cristo conlleva la unión con Cristo. Los ministros, por tanto, participan de forma peculiar de la muerte y resurrección de Cristo, configurándose con él para que otros puedan participar de este misterio de salvación. Para el ministerio están capacitados, quienes habiendo muerto y resucitado con Cristo, viven desposeídos de sí mismos y encarnan en su existencia la paradoja de morir constantemente para dar la vida de Jesús. C) Ministros de Dios. El don del ministerio está al servicio del proyecto que Dios ha iniciado por mediación de Cristo. Por consiguiente, los ministros actúan como embajadores de Dios en nombre de Cristo (2Cor 5,2). Su gloria no consiste en las manifestaciones externas, sino en la vivencia interior; su modelo es la entrega obediente de Cristo. Ellos son instrumentos en manos de Dios, como lo prueba la fragilidad de sus padecimientos. Mediante los padecimientos se daba una configuración existencial con el misterio pascual de Cristo frente a los valores que preconizaban los misioneros judeocristianos.

El libro concluye con una lectura de la carta, resaltando las líneas de pensamiento y el desarrollo de los argumentos paulinos para persuadir a los lectores y hacerles adoptar su punto de vista.

Santiago Guijarro expresa de forma magistral (precisa y concisa) y con su estilo ameno de escribir, las líneas fundamentales de la primera reflexión cristiana sobre el ministerio, que la teología ha definido como “caridad pastoral”. Sin duda, la carta paulina fue en Corinto y continúa siendo hoy un aldabonazo a ciertas concepciones contemporizadoras del ministerio: el ministro debe ser servidor de Dios y esclavo de los hombres por causa de Jesús, modelo de entrega.– D.A. CINEIRA.

GARCÍA-MORENO, Antonio, *La neovulgata. Precedentes y actualidad. Segunda edición*, EUNSA, Pamplona 2011, 24 x 15,5, 472 pp.

Esta segunda edición de la conocida obra reproduce casi enteramente la anterior, que vio la luz hace ya 25 años. Por lo que se refiere a su contenido, se diferencia de ella sólo por algunas adiciones. Estas consisten en breves referencias, en la introducción, al magisterio del papa actual, Benedicto XVI, en el contexto del último Sínodo de los obispos sobre la Palabra de Dios; en algunas adaptaciones cronológicas necesarias dado el tiempo transcurrido, en alguna nota más y en alguna corrección de estilo. Más significativas son otras dos: una ampliación de siete páginas del apartado “Fuentes utilizadas” del capítulo VII (*Etapa actual: la neovulgata*) para integrar los datos que, con referencia al tema, aporta la obra de M. Gilbert, *El Pontificio Instituto Bíblico: cien años de historia, 1909-2009*, Roma 2009) y la inclusión, al final del volumen, de la Carta Apostólica de Benedicto XVI, tras el mencionado Sínodo de los Obispos, *Verbum Domini*.– P. DE LUIS.

Teología

PASCUAL TORRÓ, Joaquín, *Temas teológicos en Gregorio de Elvira* (Fuentes Patrísticas. Estudios 3), Ciudad Nueva, Madrid 2010, 23,5 x 15, 548 pp.

El obispo Gregorio de Elvira, cuya obra permaneció en el olvido durante siglos, es reconocido hoy como la figura más destacada de la patrística hispánica. El patrólogo alicantino J. Pascual, catedrático de Patrística en la Facultad de Teología “San Vicente Ferrer” de Valencia, es seguramente la máxima autoridad mundial en este Padre de la Iglesia. De hecho, a él le debemos la publicación en tres volúmenes de la edición crítica de las obras completas del obispo antiarrriano de Granada: *Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras* (1997), *La Fe* (1998) y *Comentario al Cantar de los Cantares y otros tratados exegéticos* (2000). La editorial Ciudad Nueva reúne en esta nueva publicación un conjunto de trabajos del mismo autor sobre Gregorio de Elvira. Tres de ellos (caps. II, VII y VIII) aparecieron en la revista “Anales Valentinos” y otros cinco en misceláneas no fácilmente localizables. El volumen incorpora dos estudios teológicos totalmente inéditos sobre los milagros de Jesús (cap. IX) y las parábolas evangélicas (cap. X). Siguiendo fielmente el método de su maestro A. Orbe, el prof. Pascual somete a un riguroso análisis los textos para brindarnos un excelente compendio de la teología del Padre Iliberitano: Antropología, Cristología, Teología bautismal, Pneumatología, Teología de la cruz. Al final de cada tema el autor ofrece una conclusión. Además del general, hay un índice bíblico, otro de autores y obras antiguas y otro de autores modernos.– R. SALA.

MAYER, C. – MÜLLER, Ch. (Hrsg.), *Augustinus – Bildung – Wissen – Weisheit*. Beiträge des VI. Würzburger Augustinus-Studentages am 6. Juni 2008. (Cassiacum 398), Augustinus Verlag bei echter, Würzburg 2011, 22,5 x 15,5, 166 pp.

El presente volumen es el octavo de la serie *Res et signa*. Como otros anteriores, contiene las ponencias leídas por los participantes en las Jornadas de estudio sobre san Agustín celebradas en la ciudad alemana de Würzburg, en este caso la VI, del año 2008. El tema lo recogen tres conceptos, íntimamente relacionados: formación – saber – sabiduría. Los tres hallan fácil acomodo en una Jornada sobre el pensamiento de san Agustín, dado que él no sólo fomentó, sino que hasta apremió al estudio como pocos antes o después de él.

El primer texto, cuyo autor es T. Seidl y que lleva por título *Sinnlosigkeit oder Sinn? Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und Effizienz kosmischer Abläufe in der Gegenüberstellung des Eröffnungsgedichts Kohelet 1,4-11*, sustituye al de la ponencia realmente leída en el Simposio. El estudioso entiende que el texto poético ha de interpretarse a partir de los vv. 9-11 y en él ve contrapuestos los límites de lo humano y el curso de los procesos naturales y su eficiencia, detrás de la cual se halla posiblemente una crítica a cierto tipo de profecía escatológica. En la segunda ponencia, con el título *Sokrates als religiöser Erzieher. Anmerkungen zum Sokratesbild bei Augustinus*, M. Ehler coloca en el contexto de la polémica antipagana de san Agustín la evolución de la figura de Sócrates que pasa de filósofo moralista a “teólogo”. T. Fuhrer disertó sobre «*Usus iustus – usus christianus*». *Augustinus zum «rechten» Umgang mit paganem Bildungswissen*, básicamente un comentario a *doctr. chr.* 2,60, texto en que san Agustín hace su interpretación del tema ya tradicional del oro que los judíos sustrajeron a los egipcios; la autora resalta la visión plenamente utilitarista que de la educación manifiesta el santo, al vincular la bondad de la misma a su empleo al servicio de la exposición de la Escritura y, a través de ella, al servicio de la caridad. A. Speer, en «*Sapientia christiana*» - *Augustinus und die longue durée einer christlicher Weisheit*, presenta una “mirada arqueológica” sobre la historia de la recepción del concepto agustiniano de *sapientia christiana* durante la Edad Media. Por último, el lector encuentra, en forma abreviada, la ponencia de A. Dörpinghaus, *Quid est ergo tempus? Zeit und Bildung bei Augustinus* en la que pone en relación la formación con la condición temporal del hombre. El volumen incluye, por último, las voces *Doctrina* y *Eruditio* del *Augustinus-Lexikon*, cuyo autor es el editor del volumen, P. C. Mayer.

El volumen termina con un índice de referencias bíblicas, agustinianas y de otros autores antiguos y medievales, y con otro de nombres, sea bíblicos, antiguos y medievales, sea modernos.– P. de LUIS.

NEUSCH, Marcel, *Saint Augustin. Splendeur et misère de l'homme*, Les éditions du Cerf, Paris 2011, 21,5 x 14,5, 304 pp.

El presente libro es básicamente una recopilación de artículos publicados con anterioridad, la mayor parte de ellos en la revista *Itinéraires augustiniennes*. Sólo tres de ellos son inéditos, uno parcialmente. La obra consta de dos partes, de las cuales la primera lleva por título *El insaciable deseo de Dios* y la segunda, *El hombre en la prueba del tiempo*. Estos títulos guardan relación con los dos aspectos recogidos en el subtítulo: el esplendor y la miseria del hombre. La selección de temas no representa mayor originalidad; muchos de ellos son frecuentes en la pluma de los estudiosos del pensamiento del santo. En la primera parte, el lector encuentra una breve biografía espiritual de Agustín siguiendo las Confesiones, el camino espiritual propuesto por el santo, Cristo mercader, la Eucaristía, el

sacrificio verdadero, los rostros de la misericordia, la pasión y la resurrección del Señor, y la belleza. En la segunda, el pecado original, el bautismo de los niños, la unidad de la Iglesia, la guerra, la hospitalidad, el milagro, la Virgen María y la Escritura. Su desarrollo se caracteriza por la claridad expositiva y facilita una visión actualizada de los mismos. Teniendo en cuenta, además, que ofrece en una sola temas que de ordinario sólo se encuentran dispersos en distintas publicaciones, no cabe sino recomendar su lectura a quien desea conocer el pensamiento del santo sobre esos temas.– P. DE LUIS.

FERRER ARELLANO, Joaquín, *El sacerdocio, don y misterio. Teología y espiritualidad del sacerdocio ministerial*, Arca de la Alianza, Madrid 2010, 17 x 24, 479 pp.

Se trata de un libro mixto, en muchos sentidos, pues aunque quiere abordar sobre todo el tema del sacerdocio, aprovechando el año sacerdotal proclamado por el papa Benedicto XVI en la conmemoración del 150 aniversario del nacimiento de san Juan María Vianney, el cura de Ars, patrono universal del sacerdocio, termina tocando muchos palos. Formalmente se mueve entre la espiritualidad y la teología, materialmente entre la eclesiología y el Orden sacerdotal, y sustancialmente entre el milenio anterior y el actual (está más a gusto en el anterior). Así por ejemplo, trata ampliamente de eclesiología (abarcando la primera parte del libro), la Iglesia como misterio de comunión, sacramento de salvación y pueblo de Dios; de las estructuras de la Iglesia, la relación Iglesia local e Iglesia universal y el ecumenismo; la tradición, el magisterio y la infalibilidad. La segunda parte ya se centra en la cuestión del sacerdocio, siguiendo más o menos los esquemas actuales, la relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, las tres funciones del ministerio sacerdotal, la relación entre palabra y sacramento. Y la tercera parte se zambulle gozosamente en la espiritualidad sacerdotal, la santidad del sacerdocio, la vida de celibato, la presencia de Jesús, José y María en la vida del sacerdote, la devoción eucarística y la obediencia al magisterio. Sería uno de los peros, que quiere abarcar demasiadas cosas, y el que mucho abarca poco aprieta. Otros peros serían más temáticos. Por ejemplo, la institución del sacerdocio por Cristo se basa en que así lo dice el concilio de Trento, y sin renegar de ello habría que tener también en cuenta las opiniones modernas. Un epígrafe dice: “la falacia del celibato opcional”; respetando todas las opiniones no se debiera desconsiderar la práctica de los popes ortodoxos, los pastores protestantes, los presbíteros anglicanos... y los sacerdotes católicos de rito oriental. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús, a la Inmaculada Virgen María y al patronazgo de san José, pueblan abundantemente diversos capítulos de la tercera parte, dando cierta impresión de avanzar por la tangente.– T. MARCOS.

STINGLHAMMER, Hermann, *Einführung in die Schöpfungstheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011, 16,5 x 24, 134 pp.

El libro parte de las clases que el autor ha impartido sobre el tema en la universidad alemana de Passau. Se percibe bien en el texto por la rigurosa ordenación temática y por la continua búsqueda de síntesis. De hecho, su ensayo lo concibe como una “introducción a la teología de la creación”, en la que espera con la experiencia y discusión académicas poder ir añadiendo y ajustando datos. Estructura así su trabajo en tres partes. La primera trata de la creación según la visión bíblica, el contacto con mitologías antiguas, la relación para Israel entre creación y salvación, (un excursus sobre la creación según el Corán,) y la creación en la centralidad neotestamentaria de Cristo. La segunda parte se centra en la doctri-

na de la creación elaborada en la historia de la teología, primero la patrística y sus controversias sobre la Providencia divina y la libertad humana, luego la escolástica y su síntesis o mezcolanza de platonismo, aristotelismo y agustinismo, y luego la modernidad cristiana y su difícil relación con las nacientes ciencias naturales. Finalmente, la tercera parte asume la reflexión sistemática de la teología de la creación dentro de la mentalidad científica actual. Seguramente esta es la parte más difícil. El autor parte de la convicción general del evolucionismo y analiza los inacabables enconos con el creacionismo, revisa la cuestión del mal y la teodicea, y repasa las etapas de hominización y trascendencia. Parece que todavía está por resolver la vecindad entre teología y ciencia, como si se envidiasen o no se aclarasen sobre el talento de cada una. La teología debiera dedicarse al sentido y la esperanza, como siempre ha hecho, y dejar a la ciencia las descripciones restantes. Al fin y al cabo, qué más le da que la tierra sea redonda o cuadrada, que provengamos del mono o del oso hormiguero. Que acepte los resultados de la ciencia y se dedique a atisbar los destellos de la esperanza humana.- T. MARCOS.

SAUTER, Gerhard, *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011, 16 x 23, 384 pp.

Libro de antropología teológica escrito por un profesor de la facultad evangélica de teología de la universidad de Bonn. Tras largos años de docencia, el libro quiere servir como manual académico para el estudio de la antropología cristiana, pero por eso mismo también, nos dice, para la pastoral y homilética parroquiales, y finalmente para todo creyente en cuanto no puede dejar de preguntarse sobre sí mismo y la existencia. Como el autor ha ejercido la dirección del Instituto Ecuménico de su universidad puede darnos asimismo una visión englobante o común de la perspectiva cristiana de la antropología. A los católicos además nos ofrece indirectamente la percepción que sobre esta materia dogmática tiene el luteranismo. Buena parte del libro, en los capítulos iniciales, nos habla de la antropología en general, científica y filosófica, a la que va añadiendo luego la ideografía cristiana, partiendo del Antiguo Testamento, el hombre como criatura de Dios e imagen de Dios, y del Nuevo Testamento, el hombre tendente a Cristo, deseoso de él, finalizado en él. Repasa luego los caracteres centrales de la vida del hombre, pensamiento, misterio, sufrimiento, comunidad. Al contrario del estilo católico no habla del pecado original ni de la gracia, pues para ellos es un tratado aparte bajo el concepto fundamental de *la justificación*, pero sí de la creación del mundo, donde se inserta la vida humana, y de la esperanza, que le sirve como introducción o esbozo de una escatología, pues es de la opinión de que es un tema que debería integrarse en la antropología teológica. A modo de epílogo concluye comentando que la antropología teológica debe ser una ramificación de la antropología general, a la que se añadiría la cristología como horizonte, como sentido o plenificación en una ética esperanzada. Finaliza el libro con el acostumbrado índice de nombres y conceptos.- T. MARCOS.

OETTLER, Dietrich, *Sauerteig der Einheit. Der Beitrag der Theodramatik Hans Urs von Balthasars für die evangelisch-katholisch Ökumene nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (ETS 102), Echter Verlag, Würzburg 2011, 16,5 x 23, 290 pp.

Este libro es la tesis de habilitación académica del autor, concedida por la universidad alemana de Erfurt, lugar que no deja de ser muy simbólico respecto del tema que refleja el título: los *Fermentos de Unidad* entre católicos y luteranos teniendo en cuenta la reciente *Declaración conjunta* sobre la justificación y la teología previa del famoso teólogo católico Hans Urs von Balthasar. Erfurt fue la ciudad del convento en que ingresó Lutero como monje agustino y Balthasar inició su andadura teológica con un estudio sobre la doctrina de la justificación en Karl Barth, estudio que resaltaba las convergencias hasta hacer ver las disensiones como matizaciones secundarias, justamente la conclusión a que llegó la *Declaración conjunta* de finales del siglo pasado firmada en Augsburgo, otra ciudad de carga simbólica. Como es habitual en las tesis, el libro comienza con una abundante paginación introductoria con las abreviaturas utilizadas, las fuentes de los documentos ecuménicos y la bibliografía de Von Balthasar, y finalmente la bibliografía sobre el tema o bibliografía secundaria. Divide luego su exposición en tres grandes apartados. El primero sobre la actualidad de las conversaciones y relación entre luteranos y católicos, basado en la Concordia de Leuenberg (confesión de fe común entre los luteranos) y los últimos documentos ecuménicos entre ambos grupos. El segundo sobre la teorización balthasariana de la justificación, tanto su interpretación de la fe protestante como su exposición de la doctrina católica. Y el tercero sobre las perspectivas de futuro que han quedado abiertas, y a las que puede ayudar la especulación de Balthasar, posibilidades de cerrar acuerdos más cercanos y zonas todavía muy divergentes. Un epílogo resume toda la tesis en unas pocas páginas para dar una idea global y rápida del tema y sus resultados.— T. MARCOS.

GESCHÉ, Adolphe, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis* (Verdad e Imagen minor 28), trad. L. Rubio, Salamanca 2011, 19 x 12, 142 pp.

Las páginas de este libro recogen tres artículos en torno al tema de Dios del desaparecido teólogo belga A. Gesché, publicados originalmente en la *Revue Théologique de Louvain* y reunidos ahora en español bajo el título “La paradoja del cristianismo”. En el primero de ellos el autor repasa la fórmula clásica “*Etsi Deus non daretur*” en la tradición cristiana. El estudio constata que dicha expresión manifiesta una verdad mucho más amplia que la de una simple proposición práctica o ética. Tiene también un alcance teórico y teológico. Hablar de un “ateísmo suspensivo” presente en el discurso cristiano sobre Dios quiere decir que el cristianismo deja la fe en suspenso siempre que le parece indispensable situarse a una cierta distancia de una afirmación de Dios tan excesiva y exclusiva que pudiera poner en peligro una razonable confesión de Dios. El “*Etsi*” deja en suspenso una referencia demasiado rápida, demasiado frecuente, demasiado inmediata a Dios. En este sentido, para el autor, un cierto ateísmo forma parte de la entraña del cristianismo y reclama que el *sensus fidelium* sea completado con lo que él llama un “*sensus infidelium*”. Los no creyentes tienen también un sentido de las cosas que no es inútil para la fe, aunque sólo sea en la medida en que bloquea –y con toda razón– nuestras interpretaciones integristas (pp. 50-51). El “*Etsi Deus non daretur*” tiene para la fe un valor epistemológico.

¿No se podría ir aún más allá en la interpretación de esa constante? ¿No habría una explicación por encima de todas las demás que se encontrara incluso en Dios mismo? A. Gesché trata de dar respuesta a esas cuestiones en el segundo artículo. Su tesis es la siguiente:

te: el cristianismo, a causa de su atención por el hombre, es esencialmente un “monoteísmo relativo”. “Relativo” porque no afirma un dios aislado, sino en relación. El cristianismo es un monoteísmo en suspenso, que deja lugar intrínsecamente a una alteridad distinta de Dios. Un monoteísmo en el que Dios se ha dado a sí mismo un “otro”, que puede afirmarlo o negarlo, que puede aceptarlo o rebelarse contra El. Según el autor, el monoteísmo cristiano condiciona la confesión e incluso la concepción del Dios que es efectivamente el único Dios. En la conclusión del tercer artículo, sobre “el cristianismo y las religiones”, el autor rompe una lanza por el apóstol Tomás recordando su confesión (cf. Jn 20,28): “¿Habrá alguien capaz de decir tanto como este “incrédulo”? (p. 135). Antes en la nota inicial remite a quien desee conocer en profundidad su pensamiento sobre ese complejo tema al cuarto capítulo del libro *Dios. Dios para pensar III* (Verdad e Imagen 135), Salamanca 2010, pp. 127-154. Allí se posicionaba claramente tanto frente al absolutismo excluyente, como al puro relativismo y exponía sus razones para creer en Dios. Aquí rastrea en el interior mismo del cristianismo, de su tradición y de su práctica, elementos de un cuestionamiento de su propio carácter absoluto (teología negativa y mística, reserva escatológica, doctrina trinitaria, Escritura, racionalidad, lucha anti-idolátrica). Ensayo esta nueva clave, que llama de los “campos de inmanencia”, consciente de que, aunque no aporta la solución definitiva, puede ser un buen punto de partida al abordar hoy esta problemática. Cuando el cristianismo se presenta ante los demás desde esa “kénosis inmanente” puede encontrar menos obstáculos para su comprensión. Como el apóstol Tomás, estamos todos transidos de fe y de duda. Como creyentes aprendemos a no ser arrogantes ni fanáticos. No olvidemos que otro santo Tomás, el doctor angélico, desarrolló sus cinco vías contra un fácil fideísmo, pues entendía que la existencia de Dios no es evidente. Los no creyentes nos estimulan a personalizar nuestra fe, a mantenerla despierta, a no dejar de reavivarla, a veces incluso, paradójicamente, a partir del fuego de su increencia.– R. SALA.

Moral – Pastoral – Liturgia

BRUGUÈS, Jean-Louis, Guy BEDOUELLE, Philippe BECQUART, *La Iglesia y la sexualidad*. Iglesia y Sociedad. Para una historia de Occidente, trad, S. García, BAC, Madrid 2007, 20 x 14, 214 pp.

Parece que Iglesia y sexualidad son términos que cuando aparecen unidos es para oponerlos. Por eso merecía la pena revisar la historia y la teología de este tema, lo que da una consistencia y una originalidad especial a esta obra que trata, en un espacio muy reducido, los temas permanentes de la sexualidad humana: el matrimonio, las relaciones prematrimoniales, el autoerotismo, el aborto, la contracepción, pero también la diferencia sexual, la castidad y el pudor. Este libro nos ofrece las claves para comprender que la doctrina de la Iglesia está enraizada en la histórica colectiva, con sus tribulaciones, y una comprensión amorosa de la condición humana. El obispo de Angers, de la Comisión Teológica Internacional (J .L. Brugùès), un profesor de Historia de la Iglesia de la Universidad de Friburgo (G. Beduelle), y un padre de familia, Moralista e Historiador y asistente de la Facultad de Teología de Friburgo (Ph. Becquart), se han dado cita para ofrecernos esta preciosa obra. Aquí se estudian la teología cristiana y la historia humana del matrimonio, los esponsales y las relaciones prematrimoniales, la contracepción, el aborto, la masturbación, la homosexualidad y la diferencia sexual y, finalmente, la castidad y el pudor. Se hace

un estudio sencillo pero muy detallado de cada tema tanto en su realidad social histórica como en la Biblia y en la tradición cristiana. El estudio histórico de los temas ha resultado enormemente iluminador. Y creo que explica también muy bien por qué, a veces, la doctrina de la Iglesia encuentra tantas dificultades. En efecto, cuando se instala en una sociedad lo que el filósofo M. Foucault llamó un “régimen de verdad”, no hay cristiano (y nunca mejor dicho) ni no cristiano que lo mueva. Así, llega la moda, y lo hace en plena Ilustración, de que el autoerotismo es una enfermedad, entonces hasta los médicos dicen “barbaridades científicas” como que se reblandece el cerebro, seca la médula y se obnubila la inteligencia, etc., etc. Pero, cambia la moda en la segunda mitad del siglo XX, porque ha venido la revolución sexual, entonces pobre del que se abstenga de esas prácticas que le pasarán los mismos desastres que decían los “médicos” y “sabios” de antaño. Estamos ante un estudio muy trabajado, muy ponderado y muy ilustrativo para el creyente cristiano.– D. NATAL.

SCOLA Angelo, *Intervistato da Aldo CAZZULLO, La vita buona. Dialoghi su laicità, scienza e fede, vita e morte alla vigilia del Redentore*. Edizioni Messaggero, Padova 2009, 20 x 12, 89 pp.

El cardenal obispo de Venecia suele presentar, cada año, algún tema importante con motivo de la fiesta del Redentor que se celebra en esa ciudad desde el s. XVI. El periodista, de la *Stampa* y del *Corriere della Sera*, A. Cazzullo entrevista al Cardenal sobre estos temas fundamentales de la vida cristiana actual. Así, se abordan algunos temas cruciales de la sociedad italiana y europea de hoy como pueden ser: “La nueva laicidad”, “Hemos venido para adorarlo” (Mt 2,2), “Más espacio para la escuela libre”, “Ciencia y fe”, “La familia italiana factor de progreso”, y “El sufrimiento humano y la obra del Redentor”. Estos temas nos incitan a entender mejor la laicidad actual, el problema de los jóvenes y la revolución religiosa, lo que significa educar en una sociedad de transición y cambio permanente con menos seguridades, la relación entre ciencia y fe: sus encuentros y desencuentros, la familia actual en su dimensión económica, política y religiosa, y, el sufrimiento humano y el sentido y el fin de la vida. Ahora bien: No hay amor sin compromiso, ni hay compromiso que no sea ‘para siempre’ ni se da un ‘para siempre’ que no sea hasta el fin, hasta la muerte y más allá. En tres hijos llenos de alegría, junto a su padre en el lecho de muerte, ha visto el Cardenal muy de cerca lo que es el amor. Así terminan estas conversaciones que nos ofrecen las claves del pensamiento del Patriarca de Venecia. Un pensamiento, solidamente anclado en la Iglesia de Juan Pablo II y Benedicto XVI, que es una respuesta sólida a la sed espiritual del hombre de hoy. Una propuesta construida sobre la idea de lo que debe ser una “vida buena y feliz”.– D. NATAL.

GASDA, Stanislaw Élio, *Fe cristiana y sentido del trabajo* (=Teología Comillas), San Pablo y UPC, Madrid 2011, 21,5 x 14,5, 260 pp.

El mundo del trabajo ha cambiado profundamente en los últimos tiempos. Se ha pasado del trabajo industrial a un trabajo más “inmaterial”, cuya materia prima es la información, el conocimiento; de la producción local a la producción globalizada, del trabajo estable al trabajo precario. Estos profundos cambios pedían una nueva reflexión teológica que fuera más allá de la de Rondet y Chenu del año 1955, e incluso más allá del magisterio eclesialístico, esto es lo que intenta el presente ensayo del jesuita brasileño Élio Gasda. El libro,

como indica en el prólogo Luis González-Carvajal, su director de tesis, corresponde a una elaboración más breve y sencilla de la tesis doctoral defendida en el año 2010 en la Universidad de Comillas con el título: *El sentido del trabajo. Los impactos de la reconfiguración del capitalismo contemporáneo sobre los trabajadores: por una comprensión del trabajo en la Teología Moral*.

El autor analiza con seriedad las condiciones sociológicas del mundo del trabajo, la crisis y precariedad del trabajo a escala mundial, la crisis económica, el trabajo ámbito privilegiado de solidaridad, etc. Ante la falta de futuro y esperanza, el autor argumenta que lo que aparece como un final del trayecto o de ciclo se debe transmutar en aporte de nuevas ideas en la economía y la sociedad del siglo XXI. Quiero destacar con grata sorpresa un capítulo dedicado al sábado-domingo. El trabajo solamente se entiende realmente desde el descanso, Dios trabajó seis días y el día séptimo descansó. Es decir, el tiempo de trabajo y el tiempo de descanso tienen una relación mutua y necesaria. El trabajo, como actividad en el tiempo, no puede tener un carácter absoluto. Es precisamente el descanso el que da sentido al trabajo e irrumpe como la negación radical de la absolutización del trabajo. De este modo, trabajo y descanso apuntan a la trascendencia. El tiempo de trabajo está vinculado al tiempo de descanso, lo cual deja claro el carácter imperfecto de toda actividad humana que encuentra su cumplimiento no en sí misma, sino en su referencia a la liberación que el día de descanso y de fiesta nos recuerda.- J. ANTOLÍN.

GRASSO, Emilio, *De Aparecida a Ypacaraí. Reflexión teológico-pastoral sobre el documento de Aparecida*, CERH, San Lorenzo 2010, 22,5 x 16, 99 pp.

En este folleto, una edición popular del "Centro de Estudios *Redemptor hominis*", el misionólogo italiano E. Grasso no nos presenta una reflexión sistemática sobre el Documento de Aparecida (2007), sino un breve comentario teológico-pastoral, como él mismo indica en el subtítulo. El texto conclusivo de la V Conferencia General del CELAM le sirve solamente como punto de referencia de un estudio desde la realidad de la parroquia "Sagrado Corazón de Jesús" de la localidad paraguaya de Ypacaraí de la diócesis de San Lorenzo. Estamos, por consiguiente, ante una lectura del Documento de Aparecida contextualizada en una comunidad cristiana local. Se trata precisamente de la comunidad en que el autor realiza actualmente su misión. A partir del n. 155 del citado documento, el autor considera que toda la vida parroquial debe girar en torno a la "pastoral del domingo" y a la urgencia de evangelizar las diversas expresiones de la religiosidad popular.- R. SALA.

PACIK, Rudolf – REDTENBACHER, Andreas – SCALA, Monika, Hrsg., *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschafts Klosterneuburg*, Bd. 3, Echter, Würzburg 2011, 22,5 x 14, 331 pp.

La editorial Echter nos ofrece el tercer volumen de la colección *Protokolle zur Liturgie* de la Asociación Litúrgica de Klosterneuburg. Se trata de un conjunto de artículos de investigación litúrgica editados bajo la dirección de los profesores Pacik y Redtenbacher, a los que en esta nueva publicación se ha sumado también la prof. M. Scala. Como en los dos tomos anteriores los estudios están agrupados en dos secciones dedicadas, respectivamente, a la Teología y a la Pastoral Litúrgicas. Concluye asimismo con una breve reseña informativa de cada uno de los colaboradores.

En la sección teológica encontramos varios ensayos de temática ecuménica e interreligiosa: sobre aspectos celebrativos de la Vigilia Pascual (A. Ehrensperger y R. Pacik) y sobre las posibilidades ecuménicas de la liturgia (W. Horn). También hay estudios sobre la diaconía (M. Scala) y sobre la interacción ente fe, oración y vida (D. Kalapurakkal). La segunda parte contiene nueve trabajos de carácter pastoral. Tratan temas relacionados con la espiritualidad eucarística y la música litúrgica (H. Krätzl), el sentido espiritual de la liturgia (G. Brüske), el papel del laicado (E. Nägel), devociones y costumbres (H. M. Wolf), inculturación misionera (M. P. Okyerefo), la liturgia de la misa en Pius Parsch (E. Siegl), el llamado “Triángulo litúrgico” (C. Kok) y el oficio de lector (E. J. Korherr).— R. SALA.

PARSCH, Pius – Robert KRAMREITER, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie. Eingeleitet von Rudolf Pacik* (Pius Parsch Studien Bd. 9), Echter Verlag, Würzburg 2010, 32 x 23, 233 pp.

Durante los años 20-30 del siglo XX, varios arquitectos de lengua alemana entraron en contacto con representantes del movimiento litúrgico en Alemania, cuyos influjos impulsaron el diseño y construcción de iglesias en Austria conforme a los parámetros de este movimiento. Fruto de estos contactos fue una publicación conjunta de la presente obra de Pius Parsch y Robert Kramreiter, que la editorial Echter vuelve a reeditar. Kramreiter, quien desarrolló parte de su actividad en España durante los años 1940-1950, comenzó en 1934 a colaborar con Pius Parsch en la remodelación de la iglesia de Sta. Gertrudis: la iglesia recibió un altar separado de la pared en el que se podía celebrar la eucaristía mirando al pueblo, un nuevo ambón, una silla para el celebrante principal y bancos para los celebrantes en el ábside, así como un tabernáculo adosado a la pared. La concepción de la construcción era que el altar debía constituir el centro en torno al cual se debía organizar el resto de elementos, de forma que la liturgia se convertía en un juego sagrado del sacerdote y el pueblo. Con ello se quería obtener una nueva espiritualidad. La iglesia debe ser como un lugar familiar de celebración por lo que se necesita cierto confort, como son los cómodos bancos y calefacción. Por otra parte, el ambón y púlpito pierden relevancia. El coro y el órgano se han de situar en un lateral del altar. El baptisterio también adquiere relevancia, situado en el portal o entrada de ingreso de la iglesia o en una capilla.

La eucaristía de la comunidad tenía como objetivo presentar una casa de Dios cristocéntrica, en la que el altar debía constituir la mesa del sacrificio, el punto central. Los capítulos del libro combinan ideas de liturgia y arquitectura, dedicando especial atención a la iglesia de Sta. Gertrudis en Klosterneuberg, a las iglesias de grandes ciudades, de iglesias conventuales, iglesias de pueblos, en el campo, en las montañas, de tal forma que muestra la forma de insertar las iglesias dentro del marco medioambiental y en los espacios públicos profanos; también expone su concepción del arte ornamental litúrgico. La reedición es importante para ver el desarrollo arquitectónico y litúrgico de un periodo. Es claro que el libro refleja una situación litúrgica y teológica distinta a la actual, pero es un testimonio de una ruptura que perduró más allá del Vaticano II. El libro consta de una introducción, la reimpression del libro original de 1939 y concluye con unas pinceladas sobre la vida y actividad de Pius Parsch, agustino canónico.— D.A. CINEIRA.

PACIK, Rudolf – Andreas REDTENBACHER (Hsrg.), *Johannes H. Emminghaus... aber den Vorrang hat das Leben. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fünf Jahrzehnten. Zum 20. Todestag am 2. September 2009*, Echter Verlag, Würzburg 2009, 24,5 x 16,5, 462 pp.

El volumen recoge artículos publicados en los últimos decenios que son representativos de la teología de J.H. Emminghaus (Bochum 1916 – Klosterneuburg 1989) y que tienen vigencia actual por su contenido. Con ello se pretende honrar con motivo del 20 aniversario de su muerte, a este profesor de liturgia de la Facultad de teología católica de la Universidad de Viena. A modo de introducción, tres artículos presentan la vida y obra de J.H. Emminghaus: sacerdote de la diócesis de Paderborn, formado en la Univ. de Münster, donde trabajó como profesor asistente antes de pasar por la Univ. de Bochum y finalmente establecerse como profesor ordinario de Viena en 1967, donde pasó el resto de su vida académica. En dicha ciudad, no sólo ejerció su labor docente, sino que jugó un papel relevante en el sínodo diocesano postconciliar de Viena (1969-1971), apostando para que el Concilio Vaticano II fuera realmente un nuevo Pentecostés para la iglesia local.

El grueso del libro lo constituye la reedición de artículos del autor agrupados en cuatro epígrafes. A) Cuestiones fundamentales: artículos sobre la liturgia, espiritualidad de la liturgia, teología y espiritualidad de los sacramentos, concepción y transmisión del ministerio en el judaísmo y en la iglesia de los orígenes. B) otra sección de artículos abordan la cuestión del “espacio litúrgico”: la iglesia como lugar de celebración de la misa, el lugar del baptisterio, los baptisterios en Asia Central. C) La eucaristía: lo que significó el Concilio respecto a la eucaristía, representación y celebración de la eucaristía, la reforma del libro de misa desde una perspectiva ecuménica, eucaristías domésticas. D) Este grupo de artículos tiene presente la dimensión pastoral y actual de la liturgia: la Palabra de Dios en el mundo actual, la liturgia como proclamación, limitaciones y posibilidades de la liturgia dentro de la pastoral, las lenguas vernáculas en la reforma litúrgica, consideraciones y anotaciones sobre la traducción de las oraciones latinas. El libro concluye con una bibliografía general de J.H. Emminghaus.

La figura de este profesor supuso nuevos aires internacionales para la teología en Viena y fue un impulsor de la liturgia postconciliar. Conocedor de la historia y la arqueología cristiana, conjugó el pasado con las necesidades del presente y abordó los retos de la liturgia de su época con el nuevo espíritu de la teología postconciliar.– D.A. CINEIRA.

Filosofía

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas caníbales*. Líneas de antropología postestructural, Katz, Madrid 2010, 20 x 13, 258 pp.

El autor es uno de los más grandes especialistas de la antropología amerindia pero con amplias influencias europeas. Su teoría podría sustanciarse así: “La antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión: la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento”. Esta obra, que sintetiza 30 años de investigación y de trabajo de campo, es una revisión del sentido actual de las ciencias humanas y un gran “esfuerzo para liberar a la metafísica de la afirmación narcisista de nuestra propia tradición” y plantear una nueva ontología. De ahí el título de la obra: *Metafísicas caníbales*.

Recogemos algunos pasajes de la misma. Para el autor, lo europeos somos “millonarios en mundos”, “configuradores de mundos”. “La metafísica occidental es verdaderamente la *fons et origo* de todos los colonialismos” (p. 20). “En suma, y la tesis se remonta a Leibniz, no hay ningún punto de vista *sobre* las cosas: son las cosas y los seres los que “son” puntos de vista (Deleuze, 1968:69; 1969d:203)”. Y, si bien “no hay entidad sin identidad, tampoco hay multiplicidad sin perspectivismo” (103). Así: “La filosofía de la diferencia es una filosofía de la relación” (105). Del mismo modo, toda persona es, en cierto modo, fractal pues depende de sus relaciones. De hecho, estamos ante una cosmovisión en la que “toda cosa es una sociedad, todo fenómeno es un hecho social”. Entonces: “La ontología fractal (“existir es diferir”) y el sociologismo sin fronteras de Tarde culmina en su “psicomorfismo universal”: todo es personas, “pequeñas personas” (Tarde 1999, 43), personas en personas y así, personas *all the way down*” (109). Y: “El perspectivismo -la dualidad como multiplicidad- es lo que la dialéctica -la dualidad como unidad- debe negar para imponerse como ley universal” (113-4). Así: “el devenir no es una evolución, por lo menos una evolución por descendencia y filiación. El devenir no produce nada por filiación: toda filiación es imaginaria. El devenir es siempre de otro orden que el de la filiación. Es de la alianza” (Deleuze y Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit 1980, 291) (p.169). Por eso: “Nosotros oponemos la epidemia a la filiación, el contagio a la herencia, el poblamiento por contagio a la reproducción sexuada, a la producción sexual (...) las participaciones, las bodas contra natura, son la verdadera Naturaleza que atraviesa los reinos” (*ibid.* 295) (170). Por ejemplo: “Cuando un chamán activa un “devenir jaguar”, no “produce” ningún jaguar, ni “se afilia” a la descendencia de los jaguares; *adopta* un jaguar, *coopta* un jaguar, establece una alianza felina: (...) “no (es) una filiación natural, sino una alianza contra natura” (171). Por lo demás, no siempre la reciprocidad es gratuita. Así: “*Reciprocidad*, aquí, quiere decir simplemente *recursividad*. No hay ninguna insinuación de sociabilidad, menos aún de altruismo. La vida es robo” (p.175). Pues: “En primera instancia, y en la mayoría de los casos hasta la última, los otros son todos afines, socios obligados, en el juego cósmico del robo y el regalo, o de un “intercambio” que debe ser entendido como un caso particular del robo y el regalo, aquel en que la diferencia de potencial de los asociados tiende a cero, “pero nunca se anula por completo” (186). Y: “Lo que llamamos “mitología” es un discurso -de los otros, en general- sobre lo Dado (Wagner, 1878); es en los mitos que se da, de una vez por todas, lo que de ahí en adelante se tomará como “dado”: las condiciones primordiales a partir de las cuales, y contra las cuales, los humanos se definen o se constituyen; ese discurso establece los términos y los límites (si es que existen) de la deuda ontológica” (p. 189). En antropología hay muchas palabras exóticas y también neologismos que tienden a generalizar los dispositivos conceptuales de los pueblos estudiados, como *animismo*, etc. Otras veces, se intentan trasladar “ciertas nociones difusas de nuestra tradición-prohibición del incesto, género, símbolo, cultura,... -a fin de universalizarlas” (p.203). Pero el pensamiento indígena no se reduce a dogmas ni a creencias lógicas o psicológicas, “el pensamiento indígena debe ser tomado -si se quiere tomarlo *seriamente*- como una práctica de sentido: como dispositivo auto-referencial de producción de conceptos, de “símbolos que se representan a sí mismos” (210). En este sentido, se puede intentar pensar “con ellos” pero no pensar “como ellos”, “si hay un mensaje claro en el perspectivismo amerindio, es justamente el que afirma que nunca se debe tratar de actualizar el mundo tal como se expresa en la mirada de otro” (212). Clastres decía, como reproche, que el estructuralismo es “una sociología sin sociedad”, Viveiros afirma, como elogio, que “con las *Mitológicas* tenemos un estructuralismo sin estructura” que, para Deleuze, sería una “red rizomática”, “irreductible a una ley unificadora e imposible de representar por una estructura arborescente. Existen innumerables estructuras *en* los mitos amerindios, pero no hay una estructura *del* mito ame-

riendio; no hay estructuras elementales de la mitología” (222). Además, el mito es por naturaleza traducción, se sitúa en la frontera de las lenguas y las culturas. “El mito no es nunca de su lengua, es una perspectiva sobre otra lengua...”. En fin, “si hay lenguaje, es ante todo entre los que no hablan la misma lengua. El lenguaje está hecho para eso, para la traducción, no para la comunicación” (223). “Los mitos, pensándose entre ellos, *piensan* a través de ese desequilibrio, y lo que *ellos* piensan es ese desequilibrio en sí mismo, la disparidad misma de ‘el ser en el mundo’” (228). “Porque son esas separaciones diferenciales en cascada, tal como las concibe el pensamiento mítico, lo que pone en marcha la máquina del universo” (232). La clave de este combate dialéctico no es tanto la ruptura “entre Naturaleza y Cultura, sino la diferencia intensiva e interminable entre los gemelos desiguales” (232). Es verdad que el primer Lévi-Strauss se preocupa “del pasaje de la naturaleza a la cultura” pero el segundo “se caracteriza por una obstinada denuncia”... “de la constitución de la humanidad como un orden separado (Maniglier, 2000: 7)” (233). La humanidad nunca se ha resignado a la incomunicación con las otras especies. “Pero la nostalgia de una comunicación originaria entre todas las especies (una continuidad interespecífica) no es exactamente lo mismo que esa nostalgia de la vida “entre sí” responsable de la fantasía del incesto póstumo (una discontinuidad intraespecífica)” (233). Ahora bien, el “acceso de la humanidad a la cultura va acompañado, en el plano de la naturaleza, por una especie de degradación que le hace pasar de lo continuo a lo discreto” (236). En fin: “El perturbador mensaje final de la *Historia del Lince* es que lo otro de los otros es también Otro: que no hay lugar para un “nosotros” sino ya determinado por la alteridad” (238-9). Pero, el verdadero antropólogo debe abrirse al Otro y dejar de ver a los que estudia como “encerrados en su intemporal capullo etnocéntrico”, pues: “la antropología lévi-straussiana proyecta una filosofía por venir: *El anti-Narciso*” (238-9). Se trata de emprender el camino de la alianza frente a la filiación endogámica, pues: “La alianza es el devenir-otro propio del parentesco” (241). En fin: “Doble movimiento entonces, para una doble herencia que se basa ante todo en una alianza monstruosa, un matrimonio contra natura: Lévi-Strauss *con* Deleuze. Esos nombres propios son intensidades y es por ellas que pasa, en la reserva virtual donde lo dejamos, o donde lo colocamos, *El Anti-Narciso*” (242).– D. NATAL.

MANTOVANI, Mauro, *La discussione sull'esistenza di Dio nei teologi domenicani a Salamanca dal 1561 al 1669. Sotomayor, Mancio, Medina, Astorga, Báñez e Godoy* (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 29), LAS-Angelicum University Press-Editorial san Esteban, Roma-Salamanca 2011, 24 x 17, 500 pp.

El tema de Dios ha vuelto a ponerse de moda, hasta tal punto que algunos pensaron que debían poner propaganda en los autobuses urbanos diciendo que había que estar tranquilos dado que, realmente, Dios no existe. Otros juzgan que se debe estar tranquilos, precisamente, porque existe y no puede sino traernos buenas noticias. Esto ya indica en qué Dios piensan los que dicen que no existe: un ser cuya ocupación principal es amargarnos la vida. Pero ya decía Lucrecio que creer que los dioses ‘empujan contra nosotros grandes oleadas de cólera’ es angustiarse sin necesidad. Este estudio es una investigación muy detallada de los autores que comentaron la *q. IIª de la Iª Parte* de la *Suma Teológica*, que trata de estas cuestiones: 1ª.– Si la existencia de Dios es por sí misma evidente. 2ª.– Si la existencia de Dios es demostrable, y 3ª.– Si Dios existe. Esta investigación se centra en Pedro de Sotomayor, de Córdoba, Mancio del Corpus Christi, de Becerril de Campos (Palencia) y defensor de Fr. Luis, Bartolomé de Medina, del Campo, en Valladolid, y comentarista de la *Suma* de sto. Tomás, Juan Vicente de Astorga (León), Domingo Báñez de Valladolid, con-

fesor de sta. Teresa y también uno de los primeros comentarista de la *Suma*, y Pedro de Godoy de Cáceres en Extremadura. Todos ellos son tomistas, Dominicos, muy vinculados al convento de s. Esteban y a la Universidad de Salamanca, también al convento de s. Pablo de Valladolid, y a sto. Tomás de Ávila en el caso de Báñez. Estamos ante la IIª generación de la escuela de Salamanca, (después la Iª: F. Vitoria, Soto y Cano), muy vinculada a sto. Tomás pero también a Cayetano. El autor ha reunido muchos manuscritos, hasta ahora inéditos, de varias bibliotecas europeas. Lo autores investigados han comentado estos temas en sus clases y/o en sus escritos. De cada autor se ofrece, un capítulo con su vida académica, en especial en la Universidad de Salamanca (cuyas aulas ocuparon más de un siglo), las fuentes utilizadas en sus comentarios, para darles su contexto, sus textos académicos, y los *Scholastica Commentaria* y las *Disputationes Theologicae* de Báñez y Godoy. Cada capítulo termina con algunas consideraciones histórico- teóricas que permiten confrontar los comentarios de cada maestro con los de sus antecesores y con los autores de otras Congregaciones como Agustinos, Carmelitas, Mercedarios y, sobre todo, Jesuitas. La IIª parte, bajo el título: *Textos*, publica los textos originales, de estos autores de este tema, que no aparecen en los estudios anteriores. El problema de las 5 vías de sto. Tomás, sobre la existencia de Dios, resulta muy interesante, tanto en relación con las teorías de Cayetano como en el contexto cultura actual, como se evidencia en la conclusión que busca una “fidelidad dinámica” que ayude a nuestros contemporáneos. En efecto, la existencia de Dios es una exigencia radical de la existencia humana imprescindible para llegar al verdadero sentido de la vida. El autor, Decano de Filosofía de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, es investigador habitual de estos temas que ya publicó en 2006 y 2007 en la Editorial s. Esteban y en la de la Univ. Pontificia de Salamanca.– D. NATAL.

LÓPEZ KINDLER, Agustín, *Zeus vs. Deus. La resistencia de la cultura pagana al Cristianismo*, Rialp, Madrid 2011, 24 x 16, 214 pp.

El cristianismo, que ha venido a traer a paz a los corazones, fue signo de contradicción ya desde su Fundador y padeció persecuciones, en los diversos lugares en que se estableció, particularmente por algunos dirigentes del imperio romano, especialmente en los 4 primeros siglos del Iglesia. Este libro se ocupa, más concretamente, de la resistencia que encontró la nueva fe entre los intelectuales escritores y filósofos. Y, además, ofrece una constante histórica: cada vez que el racionalismo -liberal o totalitario- se ha opuesto al mensaje de Cristo lo ha hecho repitiendo casi los mismos argumentos que esgrimieron autores como Celso, Porfirio y Juliano el Apóstata. Ahora bien, es bueno también recordar, que “la eficacia” de la respuesta eclesial ha sido tal, que algunas de esas obras sólo las conocemos por las citas que de ellas hacen los grandes apologistas cristianos como Orígenes, Eusebio de Cesarea, Ambrosio o Agustín. Celso, que desprecia a los cristianos, como escoria asocial del mundo, crítica como pura mitología: La Encarnación, la Resurrección, el conocimiento de Dios y la ética cristiana. En su famosa obra *La palabra de verdad* acusa a los cristianos de afán de exclusividad, por creerse la única religión verdadera, de proselitismo, de ser una repetición del judaísmo y de apropiarse de la filosofía helenística. Por lo que hace al *Contra los cristianos* de Porfirio, aunque el cristianismo recibió muy bien al neoplatonismo, Porfirio, que es un semita helenizado, critica que los cristianos adoren a un dios ejecutado justamente, según él, en el peor de los suplicios: la crucifixión. También critica a los evangelistas y apóstoles por sus diversas versiones de los hechos, a Cristo por su humildad, que Porfirio cree debilidad, a los cristianos por su uso alegórico del Antiguo Testamento y casi renegar de él, y a los eclesiásticos por su falta de fe. Porfirio querría a Cristo como un dios

paganos para, así, integrar a los cristianos en el paganismo. Agustín lo considera un “enemigo acérrimo de los cristianos” (*cdei* XIX, 22). Después de los testimonios de Arnobio y Lactancio y el reinado de Constantino, aparece Juliano el Apóstata que intenta volver a instalar una sociedad pagana, tras el asesinato de un familiar suyo en Palacio, y una gran expansión del grupo de los *Galileos* o seguidores de Jesús. Por eso, escribe su obra *Contra los Galileos*. Con sus decretos, prácticamente retira de la enseñanza a los maestros cristianos. Esto recibe respuesta de Mario Victorino con su renuncia y de Apolinario de Laodicea en su obra literaria a imitación de los clásicos. Además, restablece de nuevo la religiosidad pagana, con sus sacerdotes y cultos. Por una parte se intenta aislar y, por otra, asimilar a los cristianos a una religión universal igual para todos. Después, ya en tiempo de s. Ambrosio y Símaco hay controversia también por la restauración del altar de la Victoria en Roma. El poeta Ausonio y P. de Nola discuten fuertemente, pues Ausonio reprocha a Paulino su retirada de la vida política mientras que Paulino insiste en su confianza la vocación cristiana. Finalmente, Agustín en *La ciudad de Dios*, argumenta que los dioses paganos ni salvan en esta vida ni conceden la eterna y rechaza decididamente “el imperio sin fin” que Virgilio había atribuido al poder romano así como la teología pagana mítica y civil. Antes, en sus *Sermones y Cartas y otros escritos*, había dado cuenta de las humillaciones de los cristianos en el mundo pagano y otros ataques a la fe cristiana. Finalmente, tras la muerte de Teodosio, vuelven las disputas y controversias con temas parecidos, que llegarán hasta las famosas “quaestiones disputatae” medievales de sto. Tomás y otros autores, y en las que unos como “los judíos piden milagros y los griegos sabiduría” (1Cor 1,22-24) pero los cristianos no siguen “fábulas ingeniosas” sino a los “testigos oculares de su majestad” (Jesucristo) (2 Pedro 1,16).— D. NATAL.

RICHERT, Freidemann, *Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments*, WBG, Darmstadt 2011, 24,5 x 17, 168 pp.

Richert en la presente obra intenta responder a la pregunta, ¿Qué relación hay entre Cristo y Platón?, y al mismo tiempo iluminar las semejanzas entre los conceptos platónico-helenísticos y los bíblicos. Se centra en tres nociones: verdad, Dios y vida; y a cada una de ellas les dedica un capítulo. En el primer capítulo estudia el concepto de verdad siguiendo los diálogos fundamentales de Platón, después en el Evangelio de San Juan buscando al final los paralelismos con Platón y finalmente el concepto de verdad en la literatura paulina. En el segundo capítulo analiza en la obra de Platón los conceptos de Dios, Padre, Hijo de Dios, el crucificado y siguiendo en el Evangelio de Juan los conceptos de Dios como Padre y Espíritu, y Jesús como Logos buscando siempre la relación con Platón. El estudio de la literatura paulina lo centra en el Evangelio de Dios, Dios como Padre, y la Palabra desde la cruz. El capítulo tercero centrado en la vida, estudia el significado platónico de la vida eterna y el cuidado del alma. En el Evangelio de Juan se concentra en Cristo y la vida, y Jesús como cuidador del alma. Estudia finalmente en la obra paulina la vida y la muerte, la vida como libertad en Cristo, y los paralelismos platónicos. Concluye el libro, a modo de resumen, con el capítulo cuarto, la vuelta a los antiguos.

No todas las influencias son directas, pero hay sobre todo influencias indirectas, muchas de ellas se deben al uso del mismo lenguaje, al usar los mismos términos y conceptos. Pablo tiene una formación helenística, que se muestra en su conocimiento de la retórica y se deja ver en la redacción de sus cartas, al utilizar los recursos estilísticos como la metáfora, la diatriba, la parénesis, la apología, etc. En el Evangelio de Juan aparece en muchas ocasiones de forma análoga el dualismo platónico, al contraponer la luz a la oscu-

ridad, la muerte a la vida, etc. Algo que se muestra con claridad es que quien quiera entender la teología del Evangelio de san Juan y la paulina en el fondo de su tradición histórica, debe conocer la filosofía platónica. O lo que es lo mismo, no se puede entender la teología del Evangelio de Juan y la paulina sin el conocimiento de la filosofía helenística, es decir, hay una significativa influencia platónico-helenística en los escritos joánicos y paulinos. Por lo que podemos concluir diciendo que para el estudio de la teología cristiana de la literatura joánica y paulina hay que conocer el pensamiento platónico, ó que el estudio de los conceptos platónicos de verdad, Dios y vida nos hacen más transparentes las enseñanzas cristianas, por lo que hay que volver a Platón para conocer y profundizar en la fe cristiana.— J. ANTOLÍN.

Historia

RICCARDI, Andrea, *Juan Pablo IIº. La biografía*, trad. W. Rodríguez, San Pablo, Madrid 2011, 21 x 14, 663 pp.

Este Papa, ha sido un gran protagonista en la escena mundial del s. XX. Desde su servicio a la Iglesia católica, creyó en un cambio del mundo: predicó por todas partes el Evangelio, propició la unidad de los cristianos, la amistad con los judíos, el diálogo entre las religiones y trabajó por la paz. Al fin de su vida, agotado por la enfermedad, conmovió al mundo por su humanidad. Procedía de un pueblo, que había sufrido mucho a lo largo de su historia pero que creció fundado en la esperanza cristiana, y él mismo esperaba una nueva primavera del cristianismo con la esperanza del Adviento. El autor, catedrático de Historia Contemporánea de la IIIª Universidad de Roma y fundador de la Comunidad de s. Egidio va desgranando esta biografía de Papa Wojtyła desde su elección frente a los italianos Siri y Benelli. Se nos presenta al hombre, al sacerdote y al obispo pastoral polaco, entre la guerra y la divina misericordia, cercano a Sapieja y al gran Wyszynski, entre un régimen comunista y un pensamiento cercano a la fenomenología de Ingarden y E. Stein. Un Papa muy nuevo pero que es bien conocido por personajes conciliares como Henri de Lubac y que, luego, deviene Secretario de Sínodo de Obispos. Un Papa extranjero y europeo, que en unos temas parece conservador y en otros progresista, que ama el Concilio pero le toca encarar algunas turbulencias del post-concilio. Que sufre un atentado que le pone al borde de la muerte pero que todavía guiará a la Iglesia casi 15 años más. Que ha de vivir el problema de la Iglesia en Europa con sus raíces cristianas y sus veleidades laicistas. Con todo, predica el Evangelio a todo el mundo con sus famosos viajes, y trata de impulsar una Iglesia más espiritual y más social. Vive el fin del marxismo y su superación después de haber sufrido el calvario del comunismo en las propias carnes. Estamos ante un líder global que ha llamado a la iglesia ortodoxa y evangélica a la unidad y al diálogo entre todas las religiones en busca de la paz y la convivencia universal. Un hombre que ejerció un gobierno carismático que a unos parecerá demasiado fuerte y a otros un “profeta posmoderno” (p. 597-601) con sus grandes inventos como las “Jornadas Mundiales de la Juventud” o los “Encuentros de Asís”. Un hombre que ha sido la voz de los pobres del Tercer Mundo y también un místico que escribió sobre s. Juan de la Cruz y sobre el hombre de acción de Max Scheler. El trabajo de A. Riccardi es excelente y nos ofrece una obra magnífica. Para terminar, se podría hacer una pregunta final, más o menos, así: Se ha dicho que la Iglesia primero perdió al mundo obrero, luego a los jóvenes, aunque ninguna de esas dos cosas está hoy del todo clara. Pero la pregunta podría ser:

¿Ha perdido también, la Iglesia, en estos últimos años a la izquierda sociológica o eso ya se ha dado por descontado aún si estuviera claro que existe?- D. NATAL.

ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*. F. Javier Campos, coord. (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 33), vol. I., EDES, San Lorenzo de El Escorial 2011, 24 x 17, 583 pp. + Índice.

ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*. F. Javier Campos, coord. (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 33), vol. II., EDES, San Lorenzo de El Escorial 2011, 24 x 17, 661 pp. + Índice.

Estos dos gruesos volúmenes contienen las Actas del último Simposio organizado por el Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, que dirige brillantemente cada año F.J. Campos y Fdez. de Sevilla. En la presente edición el tema eran los monasterios de clausura femenina. Contribuyeron al evento un buen número de estudiosos de diversas procedencias. La gran mayoría de los trabajos de investigación tienen por objeto conventos localizados en España. Se nos escapa el motivo por el que han sido reunidos bajo un amplio apartado titulado "Europa". Es meramente testimonial la presencia de trabajos sobre la clausura en otros países europeos (monasterio de Lecceto, Italia) y en el resto del mundo hispánico (Argentina, Bolivia). Es verdad que hay que mencionar la media docena de ponencias sobre conventos limeños (pp. 1129 y ss.). Después de cinco ponencias iniciales sobre "Aspectos generales", todas las demás han sido agrupadas por órdenes o congregaciones religiosas en catorce secciones. El primer tomo recoge las dedicadas a las tres órdenes de clausura que reciben la atención de un número mayor de ponentes: Carmelitas (9 ponencias), Agustinas y Clarisas (8 ponencias). El segundo tomo se dedica a otras familias del monacato femenino: Agustinas Recoletas, Cistercienses, Capuchinas, Concepcionistas, Dominicas, Jerónimas, Mercedarias, Salesas, Comendadoras de Santiago y Franciscanas de la Tercera Orden Regular. Dada la temática del Simposio, son de destacar los abundantes estudios que tienen por autoras a mujeres (prácticamente la mitad de los presentados). De modo especial, hay que reseñar aquellos realizados por las propias religiosas de clausura: "Labor literaria de las agustinas en el s. XVIII" (Gemma de la Trinidad, OSA), "El libro que da forma a la vida claustral. La Regla de Santa Clara" (M^a Victoria Treviño, OSC), "Vivencias trágicas de una comunidad valiente en 1933. Las monjas agustinas recoletas de Granada-Albaicín" (M^a Eugenia Garisoain, OAR) y "Levadura de una misión en China detrás de las rejas. La Madre Ángeles Carvia, agustina recoleta" (Alicia Correa, OAR). En esta ocasión el Índice general de las Actas se reproduce al final de cada uno de los dos tomos.- R. SALA.

CASTILLO, Gerardo, *21 matrimonios que hicieron historia*, Rialp, Madrid, 2011, 21,5 x 14,5, 319 pp.

Gerardo Castillo, doctor en Ciencias de la Educación, reflexiona en este libro sobre el amor conyugal a partir del estudio de veintiún matrimonios de especial relevancia histórica. Emplea un método, la historia como *exempla*, al que cabe hacer algunas objeciones, la más grave de las cuales es que el autor deposita deliberadamente en la historia aquello que desea encontrar, aunque para ello se vea obligado a deformar los hechos o a disimular o silenciar aquellos que contradicen la enseñanza moral que pretende transmitir. Así, al hablar de Santa Isabel de Hungría afirma que la fama de su virtud fue tal que el landgrave de Turingia decidió pedir su mano para Luis, su hijo mayor. Nada habría que objetar de no ser por la nimiedad de que Isabel contaba en aquellos momentos tan solo cuatro años de edad. También cabe hablar del idealizado retrato de Isabel I de Castilla, en el que, pese a sus esfuerzos no consigue evitar en el lector la sensación de que fue una mujer ambiciosa que alcanzó el trono usurpando los derechos de su sobrina y ahijada Juana. No impide esto, naturalmente, que sintiera un profundo amor por su esposo Fernando II de Aragón, por más que el matrimonio se concertara antes de que los novios se conocieran personalmente, y que se celebrara, pues razones de parentesco lo impedian, gracias a la falsificación de una bula pontificia. Sean cuales fueren los sentimientos de Isabel, los de Fernando, oportunamente silenciados, parecen, dadas sus conocidas infidelidades, cuando menos dudosos. El arrebato patriótico lleva, por otra parte, al profesor Castillo a silenciar que de haber sobrevivido el hijo habido por Fernando con su segunda esposa, Germana de Foix (una muchacha de dieciocho años con quien se había casado antes de que transcurriera un año de la muerte de Isabel), este hubiera heredado los territorios de la Corona de Aragón, y Carlos de Gante, por intermedio de su madre, Juana I, los de Castilla. Algo que indudablemente hubiera retrasado quién sabe si por siglos esa unidad de España que, según el autor, tan afanosamente buscó el matrimonio.

A este defecto, se suma el escaso cuidado en la revisión de la obra, que lleva a que, por ejemplo, la hija de Tomás Moro aparezca en unas ocasiones como Margaret y en otras como Margarita o a que se sitúe la muerte de Cecil Chesterton en la Segunda Guerra Mundial, en lugar de en la Primera. Son incoherencias y errores que, sin embargo, palidecen ante la confusión de Alcaçobas con Alcobendas (p. 73).— F. J. BERNAD MORALES.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Fr. Javier, OSA. *Los agustinos en América del Sur a comienzos del siglo XX. El drama de una fidelidad*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2011, 24 x 17, 205 pp.

Como el autor indica, “estamos ante un trabajo de síntesis para ofrecer una visión de conjunto”, pero al mismo tiempo, se ofrecen “aspectos particulares que matizarían el análisis monográfico de un territorio en particular, unos años concretos o un religioso determinado”.

La obra está dividida en siete capítulos. El segundo es de ambientación, donde se estudia la Guerra de la Independencia española contra Napoleón, los desacuerdos entre los miembros de la familia Real Española, el Patronato real, los movimientos independentistas de la América española y la participación de algunos sacerdotes y religiosos en la misma. El capítulo tercero va dedicado a la ruptura con España y la difícil comunicación con la Santa Sede, la falta de personal por lo que algunas Catedrales e iglesias se hallaban vacantes, y sobre todo, los problemas de que en algunas partes se llevase a cabo la formación de

Iglesias Locales separadas de la Iglesia Universal. El capítulo cuarto lo dedica el autor a los Agustinos a principios del siglo XIX en siete naciones de Hispano-América, su decadencia a lo largo del siglo XVIII, falta de convivencia y otros problemas. Y en el quinto, bajo “Tres modelos de agustinos ante la independencia”, se estudia el “drama de su fidelidad”. En este apartado se estudian tres agustinos, donde, además de su biografía, se estudia también su forma de entender la revolución y participación en la misma: Fr. José Calixto de Orihuela y Valderrama, Obispo de Cuzco; Fr. Diego Padilla Rico, profesor y patriota y Fr. Marcos Durán Martel, religioso y revolucionario.

Fr. Campos nos presenta una obra bien documentada, fruto de la consulta de muchos escritos y fuentes originales. Obra que puede servir para seguir profundizando en el estudio de esa época de nuestra historia civil y religiosa o hacer un “análisis monográfico de un territorio en particular, unos años concretos o un religioso determinado” como indica el autor.— P. HERNÁNDEZ.

Espiritualidad

FERLISI, Gabriele, *Guida alle Confessioni di Agostino*, Ancora, Milano 2011, 21 x 14, 176 pp.

Las *Confesiones* de san Agustín son, por reconocimiento indiscutido, una de las obras maestras de la literatura universal. Con la peculiaridad de poder complacer a lectores de los más variados intereses: literarios, de historia de la cultura y de la filosofía antigua, psicológicos, psicoanalíticos, teológicos y espirituales, por reseñar sólo los más importantes. Pero esa misma riqueza hace difícil su lectura y comprensión a quien no disponga de cierta preparación específica. Son muchos los siglos que separar al autor de su lector y esa distancia temporal es fuente de obstáculos que no todos son capaces de superar por sí solos. En este sentido, con vistas a su comprensión o, en todo caso, a una comprensión más profunda hay que dar la bienvenida a toda guía que ayude a entrar y moverse por su interior. Y, por supuesto, se la damos a la que estamos presentando.

No es una guía para cualquier lector, sea el que sea su interés. Está pensada básicamente para una provechosa lectura espiritual. No es, por tanto, una obra en que el autor pretenda sacar a relucir su erudición de la que no carece en absoluto; de hecho, carece de todo aparato crítico y hasta de bibliografía. La obra es resultado de su trato directo y asiduo con el texto; de ella trasciende el buen conocimiento que posee del conjunto del pensamiento agustiniano. Aunque no haya afirmación explícita al respecto, el volumen no ofrece sólo una guía a la lectura de las *Confesiones*; al mismo tiempo introduce en la espiritualidad del santo, de la que la obra maestra ofrece una buena síntesis, aunque no todos sus aspectos estén igualmente desarrollados. Este segundo aspecto es fácil advertirlo, por ejemplo, en los temas seleccionados o en énfasis circunstanciales.

En la introducción, que lleva por título “Para una fácil lectura de las *Confesiones*”, el lector encuentra los datos esenciales sobre san Agustín, centrados en su historia espiritual; sobre la naturaleza, fin y división de la obra, junto con los datos que el mismo santo nos da acerca de ella. La conclusión tiene forma de mensaje: Mensaje de las *Confesiones*, resumido en estos tres conceptos: confesión, conversión y esperanza. Sus trece capítulos corresponden a idéntico número de “libros” de la obra. El esquema seguido es idéntico para los diez primeros: tras una visión de conjunto, el autor señala los hechos de la vida del santo que le parecen más significativos y luego ofrece la interpretación agustiniana de los mismos,

seleccionando los aspectos que juzga más importantes. Por la naturaleza misma del texto, en los últimos tres libros no tiene cabida el apartado que señala hechos. – P. DE LUIS.

MONTES PERAL, Luis Ángel, *María Orante. La oración trinitaria de María de Nazaret*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2011, 11,2 x 18,4, 283 pp.

El Profesor Luis Ángel Montes es un conocido bibliista, que actualmente da clase en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Tiene en su haber numerosas publicaciones. En todas ellas desarrolla como idea básica la centralidad de Dios, uno y trino.

Este estudio sobre María orante, encuentra su raíz y precedente en la obra sobre el Padrenuestro que el autor publicó en el año 2001. A partir de esta detallada interpretación de la oración cristiana por excelencia, el Prof. Montes –a lo largo de varios años–, nos ha regalado una trilogía sobre los testigos más cualificados de la oración en el Nuevo Testamento. En el 2006 concluyó su obra sobre “*Jesús orante. La oración trinitaria de Jesús*”. Con ocasión del Año Paulino, en 2009, salió a la luz su extenso estudio “*Pablo orante. La oración trinitaria de Pablo*”. Para completar la trilogía aparece ahora “*María orante. La oración trinitaria de María de Nazaret*”. En todas ellas se nos muestra que la Trinidad ha sido central en la experiencia orante, tanto de Jesús, como de Pablo y María.

Por lo que se refiere a María, ella afirma al Padre en su vida, sin restricción alguna; acoge al Hijo con toda la ternura de la madre y con la obediencia de la discípula; sigue las insinuaciones del Espíritu Santo, con entera confianza manteniendo un diálogo oracional con Dios, que no puede ser más ejemplar.

Tras una introducción sobre la oración cristiana, su importancia y necesidad, el autor pasa a estudiar a María orante en los Evangelios de la Infancia de Lucas, (Cp. 1-2), donde se encuentran los episodios de la Anunciación, Visitación, Magnificat, Nacimiento de Cristo, Presentación en el Templo, pérdida de Jesús en el Templo, y al final del evangelio, la Crucifixión.

Dentro de los Hechos de los Apóstoles se estudia a María orante en el acontecimiento de Pentecostés. En un apéndice se habla también de la oración de María en el evangelio de Juan (Cp. 19,25).

Tras un resumen final se concluye la trilogía rememorando una vez más a los tres grandes testigos de la oración cristiana –Jesús, María y Pablo–, y se invita a redescubrir los inicios del cristianismo desde esta trilogía sobre la oración.

Con estas páginas, el Prof. Montes desea realizar una significativa contribución a un aspecto nuclear de la Mariología. Él es de la opinión que abandonar la consideración de la oración de la Virgen Nazarena puede llevar a la Mariología por caminos erráticos.

Es un estudio que tiene en cuenta la exégesis y la teología dogmática y desarrolla una teología espiritual con profundas consecuencias para la vida práctica del cristiano creyente y orante.– B. SIERRA DE LA CALLE.

ILLANES, José Luis, *Cristo, esperanza del mundo. Reflexiones sobre la encíclica "Spe Salvi"*, trd. J. R. Pérez, Rialp, Madrid 2011, 20 x 13, 111 pp.

El libro contiene un pequeño comentario teológico-espiritual a la segunda encíclica del Papa Benedicto XVI. De las tres publicadas hasta la fecha por el Santo Padre es probable que sea ésta la que ha tenido una menor repercusión pública. En todo caso, comparativamente hablando, sí es la que ha recibido menor atención de los comentaristas: en la breve bibliografía clasificada de la obra se reseña solamente un comentario precedente dirigido por G. Russo (Torino 2008). Este nuevo texto, a cargo del profesor Illanes, es la versión castellana revisada de un libro que, curiosamente, vio la luz también primero en italiano. Su origen son unas conferencias impartidas por el autor durante los ejercicios espirituales que predicó a los miembros del Seminario Internacional Juan Pablo II (Roma) en la abadía benedictina de Farfa en el 2008. Pocos meses antes el Santo Padre acababa de firmar la *Spe Salvi* (30 noviembre de 2007). Frente a las corrientes de pensamiento (escepticismo, nihilismo, naturalismo) que consideran que el deseo de salvación implica una ilusión y un engaño, la fe cristiana afirma que ese deseo tiene un fundamento y, por eso, que la esperanza tiene sentido. En diversos pasajes de la encíclica (nn. 27, 30, 31, 39, etc.), Benedicto XVI retoma la distinción entre lo que llama "esperanzas pequeñas" o "esperanzas múltiples" y la "gran esperanza" o "esperanza absoluta". Proclama que sólo esta última puede llenar toda la vida de sentido. "En esperanza hemos sido salvados" (Rm 8,24). Una esperanza fiable y absoluta, porque se funda en Cristo Jesús. La "hermana pequeña" (Ch. Peguy) que siempre está emparentada con la Fe en un Dios que no sólo es el Absoluto, sino Amor que, en Jesucristo, se ha manifestado como quien nos ama sin medida.- R. SALA.

MARTÍNEZ MORENO, Isabel, ed., *Guía para el camino espiritual. Textos de Ángel Moreno, de Buenafuente*, Narcea, Madrid 2010, 205 pp.

La autora es una estudiosa del CSIC gran conocedora de la obra de Antonio Gala. En este libro, en cambio, se sumerge en los escritos espirituales del capellán del monasterio de Buenafuente del Sistol. Muchos de ellos han sido publicados por Narcea Ediciones. Después de repararlos, ha ordenado y reunido un florilegio de textos de Ángel Moreno para ofrecernos un delicioso vocabulario antológico. A: Abandono, Adorar, Adviento... De la A a la V, la autora presenta por orden alfabético una selección de casi doscientas voces. Estamos ante una excelente recopilación de textos, un cuidado compendio de citas y reflexiones, para rezar y meditar, bajo la guía de uno de los autores espirituales españoles más leído en la actualidad.- R. SALA.

STEICHEN, Donna, *Conversos*. Prólogo y trad. Cristina Sánchez, Rialp, S.A., Madrid 2011, 21 x 14, 221 pp.

El libro "Conversos", de la periodista Donna Steichen, recoge doce relatos actuales de conversión cristiana católica y varios de estos testimonios han sido ya publicados en algunas revistas americanas. Estos testimonios de conversión tienen como centro el encuentro personal con Cristo. Un encuentro que se produce, a través, de personas e incluso Dios se vale de circunstancias adversas, que llevan al ser humano a acoger el don de la fe de manera libre y a asumir el compromiso misionero de transmitir el mensaje de Jesucristo al mundo.

En un mundo secularizado, estos testimonios de fe pueden dejarnos interpelados. También se puede entender como un milagro de Dios que acontece en la propia vida de los hombres, es decir, Dios actúa a través de Jesucristo, llamando a las personas a salir de las tinieblas para vivir en la admirable luz de la gracia.

Finalmente, el libro *Conversos* ha sido traducido por Cristina Sánchez y la lectura es muy amena. La lectura del libro resulta ser un apoyo espiritual, que nos ayuda a permanecer firmes en la fe en comunión con la Iglesia Católica.– R. DIAZ.

AMEZCUA, Cesáreo – GARCÍA, Sylvia, *Oír el silencio. Lo que buscas fuera lo tienes dentro*, Ediciones Narcea S.A., Madrid 2011, 21 x 13, 143 pp.

Frases como “oír el silencio”, “ir dentro” o, “buscar dentro”, pueden indicar a primera impresión una polarización unívoca a nivel de términos ya que supondría reducir la riqueza de la vida interior a la limitación de los términos usados y que pueden tener una valoración negativa o positiva según sea la realidad a la que remitan.

Oír el Silencio es un opúsculo de Cesáreo Amezcua y Sylvia García en el que ambos autores palpan la necesidad de recuperar la dimensión profunda del ser humano: su interioridad, como esencia y valor. Ante la posible tendencia de captar la interioridad como simple racionalidad o como lugar de pensamiento, la pareja de autores, siguiendo una línea propiamente espiritual, presentan la interioridad como lugar de encuentro, de relación, de apertura y ponderación; a partir del cual se dirige la voluntad.

Desde esta perspectiva, no está de más subrayar que la invitación a “ir dentro” no implica pérdida de la unidad que constituye al ser humano, al pensar que se desecha lo externo de nosotros mismos. Siendo la propuesta de los referidos autores expresión de una búsqueda espiritual, el énfasis ha de recaer sobre la dimensión interior, pero lo que se busca es la integración de todo el ser humano, del hombre todo (varón- mujer). Se trata por tanto de evitar superficialidades y que la persona sea capaz de mantener su propia libertad y transmitir la vida desde su profunda interioridad como espacio de conocimiento personal y vinculante apertura hacia los *otros*.– G. ARÁUZ.

Educación–Varios

MUORELLE DE LEMA, Manuel (ed.), *Iter Iacobi. Nuevos Estudios Jacobeos*, Centro Cultural “Galicia en Madrid”, Grugalma, Madrid 2011, 21 x 14,5, 232 pp.

En este libro se recogen las Actas del II Congreso sobre el Camino Matritense-castellano de Santiago, realizado desde el 15 al 18 de junio de 2010, con un carácter itinerante, como se observa en la “Presentación”, muy bien hecha por el editor, Dr. Manuel Mourelle de Lema. Se comenzó en Medina del Campo, para continuar por Tordesillas, Benavente, Santa Marta de Camarzana y finalizar en Puebla de Sanabria. Aparece la historia de estas poblaciones y su relación con el Camino de Santiago. Siguen 10 ponencias en dos bloques: Iº *Aspectos generales* con seis ponencias y IIº *Aspectos locales* con cuatro ponencias.

Los títulos y autores de las ponencias de carácter general son los siguientes: “*El Camino de Santiago en España y las Calzadas romanas*” por J. M. Blázquez Martínez, miembro de la Real Academia de la Historia ; “*El Camino de Santiago: ser y centro de refe-*

rencia religiosa y cultural” por D. Manuel Mourelle de Lema, Doctor en Filosofía y Letras, de la Real Academia de la Cultura Valenciana y de la Real Academia de la Historia; “*Acta de nacimiento de la poesía de peregrinación en el Camino de Santiago*” por el P. Mercedario, Dr. Luis Vázquez Fernández, Doctor en Teología y Miembro de la Real Academia de Doctores de Madrid; “*El monacato agustiniano y el Camino de Santiago*”, por P. Fernando Campo, agustino; “*Nuevos peregrinos para un viejo Camino de Santiago*” por D. Manuel Barradas Bernabé, peregrino jacobeo de a pie; y “*El Pórtico de la Gloria*” por Javier Fernández, profesor jubilado.

Las ponencias de aspectos locales son estas cuatro: “*Rueda también se hace Camino*”, por Ruth Bernardo San Miguel, Lic. en Historia del Arte; “*El Camino del sureste de la provincia de Valladolid*”, por Gloria Hernández Martín, profesora de Enseñanza Media; “*Caminos e hitos jacobeos en la encrucijada de Benavente*” por José Ignacio Benito, Catedrático de Geografía e Historia; y “*Lenguas y costumbres en el Camino de Santiago*”, por Felipe Lubián Lubián, profesor. Este libro será de obligada consulta en el Camino de Santiago como complemento de las actas del primer Congreso sobre el Camino Madrileño-centrocastellano-norzamorano, celebrado en Arévalo del 28 al 30 de junio de 2004. Sus actas fueron publicadas en 2005. Se felicita al Dr. Manuel Mourelle de Lema por esta publicación con aportes novedosos sobre el Camino de Santiago.- F. CAMPO.

FADELLE, Joseph, *El precio a pagar*, trad. G. Esteban, Rialp, Madrid 2011, 21,5 x 14,5, 207 pp.

Joseph Fadelle, llamado antes Mohammed y miembro de una poderosa familia chií de Irak, narra en esta obra autobiográfica las penalidades que hubo de afrontar tras su conversión al cristianismo. Durante años, en la época de la dictadura laica de Sadam Husein, se vio obligado a frecuentar a escondidas las iglesias cristianas, siempre con el temor de ser descubierto y con el sufrimiento añadido de un acogimiento tibio, plagado de desconfianza hasta el extremo de que le es negado el bautismo. Entiéndase: los cristianos constituían una minoría tolerada, pero el abandono del islam y el proselitismo se castigaban, como aún ocurre en muchos países musulmanes, con la muerte. Por admitir a un hombre, toda la comunidad quedaba expuesta al peligro. En medio de angustiosas dificultades, Mohammed consigue la adhesión al cristianismo de su esposa, pero la conducta extraña de ambos, sus inexplicadas desapariciones los domingos, sus cada día más frecuentes excusas para eludir la oración en familia, acaban por despertar sospechas, y finalmente son descubiertos. Mohammed debe comparecer ante su propio padre, quien somete el caso a la autoridad suprema del ayatolá. El veredicto de este no deja lugar a dudas: el retorno al islam o la muerte. Pero se le dará un tiempo para pensar. Sin más acusaciones, un familiar que trabaja en los servicios secretos hace que lo encarcelen y lo sometan a largas sesiones de tortura. Se busca de esta manera quebrantar su voluntad y también que denuncie a los cristianos con quienes ha mantenido trato. Al cabo de unos meses, tan inexplicablemente como lo detuvieron lo ponen en libertad. Pero ahora debe guardarse ante todo de su propia familia. En un primer momento, con ayuda de algunos miembros de la comunidad cristiana, consigue escapar a Jordania, donde finalmente, junto a su esposa e hijos, recibe el bautismo. Pero su situación apenas se ha aliviado. El permiso de residencia caduca pronto con lo que se convierte en un residente ilegal, expuesto a ser deportado a Irak en cualquier momento. Debe, pues, ocultar tanto su identidad como su conversión, dado que esta, la apostasía, también está castigada en Jordania, donde solo se tolera a los cristianos de nacimiento. El peligro alcanza su cumbre cuando es descubierto y secuestrado por su tío y sus hermanos, quienes, tras inten-

tar en vano que reniegue del cristianismo, deciden darle una muerte a la que solo escapa por milagro o por casualidad. Sigue un desesperado intento de huida en que las puertas parecen cerrarse una tras otra, pero que finalmente, cuando casi no queda lugar para la esperanza, le llevará, junto a su esposa e hijos a Francia.

Más allá de la peripezia vital de Mohammed, interesa en el libro, la descripción de la discriminación y las vejaciones a que son sometidos los cristianos en numerosos países musulmanes, y la opresión y vigilancia constante que ejerce el grupo familiar, o más propiamente tribal, sobre los individuos. No parece, al menos en este caso, que las convicciones religiosas tengan gran importancia. Nada se opone a la tibieza, a la indiferencia o al cumplimiento rutinario de ciertas obligaciones; pero la apostasía, el abandono del islam por otra religión, se percibe como una merma en el honor de la familia, una afrenta que daña su prestigio ante el resto de la comunidad. Por ese motivo, los parientes más próximos son los más interesados en el castigo del culpable. La ruptura entraña el riesgo de perder la vida, pero incluso cuando se consigue conservarla, supone la ruptura con el mundo anterior, con el padre, la madre y los hermanos, súbitamente convertidos en irreconciliables enemigos.—
F. J. BERNAD MORALES.

Biografía de Ángel Blázquez Matas, Poeta, Literato y Escritor, El Paisaje ediciones, Aranguren (Vizcaya) 2011, 20,5 x 14,5, 91 pp.

La obra, escrita por el mismo Blázquez, va dividida en cuatro partes: una corta biografía del autor, lugar de nacimiento, padres, estudios, lecturas e inclinaciones literarias. Le sigue el árbol genealógico por línea paterna que se remonta a Mateo Blázquez nacido en Astorga (León) el año 490, y por línea materna al año 1300. Esta parte ocupa la mayor parte del libro, pp. 11-50. Una tercera parte la dedica a algunos de sus antecesores, escritores en las diversas ramas de la ciencia y literatura. Y en la cuarta, el autor, da una lista de sus publicaciones literarias, obras en prosa y verso, artículos en revistas de difusión internacional, así como las traducciones de algunas de sus publicaciones a varias lenguas.—
P. HERNÁNDEZ.

ÍNDICE GENERAL

Estudio Agustiniano 46 (2011)

ARTÍCULOS

- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *Raíces griegas de la compasión cristiana. La compasión en Homero y Aristóteles en relación con unas parábolas de la tradición lucana*, 469-515.
- BERJÓN MARTÍNEZ, Manuel M. - CADENAS CARDO, Miguel Ángel, "Ser dueño": *criterio de la familia kukama*, 561-595.
- DÍEZ BARROSO, Santiago, *Charles R. Darwin entre albaceas, taxidermistas, probetas, cátedras, escaños parlamentarios y... púlpitos*, 69-131.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Joaquín, *La OALA en sus cuarenta años de historia*, 291-311.
- HEYMANN, Catherine, A. *Villarejo. Misionero en la Selva Baja del Perú (1934-1949)*, 313-325.
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *A propósito del primado del Papa. Ante una especie de nota de Pedro de Aragón (1590)*, 133-157.
- LÓPEZ LÓPEZ, Pablo, *Catalina de Siena, una laica mística en política*, 327-339.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *Las crisis sacerdotales de san Agustín*, 5-32.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *Presencia de la Carta 22 de san Jerónimo en el Praeceptum de san Agustín*, 203-231.
- MARTÍNEZ BOUZAS, Francisco, "Iustitia Christi". *Dimensiones personalistas y existencialistas de la justificación en la Vª sesión del Concilio de Trento*, 517-559.
- MATÁS GARCÍA, Mª Ascensión, *El desarrollo de la misión de la vida religiosa durante la época del concilio Vaticano II y el período posconciliar*, 371-399.
- MONTES PERAL, Luis Angel, *La familia en la historia de Jesús*, 233-274.
- MORÁN FERNÁNDEZ, José, *Colaborando a una Bibliografía de san Agustín IIIª*, 341-375.
- VEGA BLANCO, José, *La gracia de Dios en Cervantes*, 275-290.
- VIVES CUESTA, Alfonso, *Los primeros pasos del cristianismo alejandrino*, 409-468.

LIBROS

Sagrada Escritura

- BAUMERT, Norbert (Hg.), *Nomos und andere Vorarbeiten zur Reihe "Paulus neu gelesen"* (FzB 122), 163.
- COOK, John Granger, *Roman Attitudes Toward the Christians. From Claudius to Hadrian* (WUNT 261), 162.
- CRÜSEMANN, Frank, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, 378.
- DECORZANT, Alain, *Vom Gericht zum Erbarmen. Text und Theologie von Micha 6-7* (Forschung zur Bibel 123), 159.
- GARCIA-MORENO, Antonio, *La neovulgata. Precedentes y actualidad. Segunda edición*, 600.
- GERHARDS, Meik, *Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 35), 160.
- GUIJARRO OPORTO, Santiago, *Servidores de Dios y esclavos vuestros. La primera reflexión cristiana sobre el ministerio* (Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor 17), 599.
- MORALES, José, *Leer y comprender la Biblia*, 377.
- PURY, Albert de, *Die Patriarchen und die Priesterschrift = Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag = Recueil d'articles à l'occasion de son 70 anniversaire* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 99), 160.
- REINMUTH, Eckart (Hrsg.), *Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen* (ReligionsKulturen 9), 598.
- SCHLOSSER, Jacques, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 21), 377.
- SCHNAUSS, Markus, *Die Jesus-Geschichte als Repräsentation des Erhöhten. Der Erhöhungsgedanke als innere Orientierung des Lukasevangeliums – eine bibeltheologische Studie* (Erfurter Theologische Studien 100), 597.
- TROBISCH, David, *War Paulus verheiratet? Una andere offene Fragen der Paulussexegese*, 597.
- VIDAL, Senén, *El documento Q. Los primeros dichos de Jesús* (Presencia Teológica 180), 161.

Teología

- ALEJOS MORÁN, Asunción, *Del símbolo al amor puro. Itinerario de la comunión interpersonal en Simone Weil* (Series Diálogo XVI), 172.
- ALFARO, Tomás, *¿Existió realmente Jesucristo?* (dBolsillo Mc 812), 172.

- BAUSENHART, Guido, *Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen*, 167.
- BIZZOZERO, Andrea, *Il mistero Pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino* (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, XXIII), 164.
- BOURQUIN, Gilles, *Théologie de la spiritualité. Une approche protestante de la culture religieuse en postmodernité*, 383.
- CONWAY, Pádraic – RYAN, Fáinche (eds), *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century*, 383.
- CORNER, Mark, *Death be not Proud. The Problem of Afterlife*, 384.
- FEHLING, Ruth, "Jesus ist für unsere Sünden gestorben". *Eine praktisch-theologische Hermeneutik* (Praktische Theologie heute 109), 168.
- FERRER ARELLANO, Joaquín, *El sacerdocio, don y misterio. Teología y espiritualidad del sacerdocio ministerial*, 602.
- FÖSTER, Gunstran-GROTTE, Andreas E. J.- MÜLLER, Christof (Hrsg.), *Spiritus et Littera*. Beiträge zur Augustinus-Forschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer (Cassiciacum 39₆), 165.
- FRANKEMÖELLE, Hubert / WOHLMUTH, Josef (eds.), *Das Heil der Anderen*. Problemfeld: +Judenmission, 385.
- GESCHÉ, Adolphe, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis* (Verdad e Imagen minor 28), 604.
- GRASSO, Emilio, *Marta de Guadalupe en el Corazón de la Interculturalidad*, 173.
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *Desde la infidelidad hasta la justificación. Enseñanzas de Luis de León, Pedro de Aragón y Domingo Báñez (1569-1584)* (Pensamiento 15), 382.
- LECUIT, Jean-Baptiste, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire* (Cogitaro Fidei 271), 167.
- LORDA, Juan Luis, *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología*, 379.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco, *Jesús, hijo y hermano*, 170.
- MAYER, C. – MÜLLER, Ch. (Hrsg.), *Augustinus – Bildung – Wissen – Weisheit*. Beiträge des VI. Würzburger Augustinus-Studententages am 6. Juni 2008. (Cassiciacum 398), 601.
- NEUSCH, Marcel, *Saint Augustin. Splendeur et misère de l'homme*, 601.
- OETTLER, Dietrich, *Sauerteig der Einheit. Der Beitrag der Theodramatik Hans Urs von Balthasars für die evangelisch-katholisch Ökumene nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (ETS 102), 604.
- PASCUAL TORRÓ, Joaquín, *Temas teológicos en Gregorio de Elvira* (Fuentes Patristicas. Estudios 3), 600.
- SAUTER, Gerhard, *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, 603.
- SESBOUÉ, Bernard, *Invitación a creer. Unos sacramentos creíbles y deseables*, 171.
- STINGLHAMMER, Hermann, *Einführung in die Schöpfungstheologie*, 602.

VANNIER, Marie-Anne, *Les mystiques rhénans. Eckhart, Tauler, Suso. Anthologie*, 381.

VIVES, Juan Luis, *Diálogo de doctrina cristiana*, 380.

Moral – Pastoral – Liturgia

ARAGIONE, Gabriella, *Les chrétiens et la loi. Allégeance et émancipation aux II^e et III^e siècles*, 386.

BRUGUÈS, Jean-Louis, Guy BEDOUELLE, Philippe BECQUART, *La Iglesia y la sexualidad. Iglesia y Sociedad. Para una historia de Occidente*, 605.

CHINNICI, Joseph P., *Cuando los valores chocan. La Iglesia católica, los abusos sexuales y los retos de la jerarquía eclesiástica*, 389.

CUÉLLAR, Mamen y REINTJES, Carola, *Los sellos y sistemas de garantía para el Comercio Justo. Compra responsable*, 173.

DERVILLE, Guillaume, *La concelebración eucarística. Del símbolo a la realidad*, 175.

GASDA, Stanislaw Élio, *Fe cristiana y sentido del trabajo (=Teología Comillas)*, 606

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis, *El hombre roto por los demonios. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana (Teología Comillas 13)*, 174.

GRASSO, Emilio, *De Aparecida a Ypacaraí. Reflexión teológico-pastoral sobre el documento de Aparecida*, 607.

MAYER, Cornelius (hrsg.), *Augustinus – Recht und Gewalt. Beiträge des V. Würzburger Augustinus-Studentages am 15./16. Juni 2007*, 387.

NÚÑEZ GONZÁLEZ, Juan, *Al Norte del Nilo Azul. El mundo de los Gumuz, un pueblo marginal de Etiopía*, 174.

PACIK, Rudolf – REDTENBACHER, Andreas – SCALA, Monika, Hrsg., *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschafts Klosterneuburg*, Bd. 3, 607.

PACIK, Rudolf – Andreas REDTENBACHER (Hsrg.), *Johannes H. Emminghaus... aber den Vorrang hat das Leben. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fünf Jahrzehnten. Zum 20. Todestag am 2. September 2009*, 609.

PARSCH, Pius – Robert KRAMREITER, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie. Eingeleitet von Rudold Pacik (Pius Parsch Studien Bd. 9)*, 608.

PEETERS, A. Marguerite, *Marion-ética. Los 'expertos' de la ONU imponen su ley*, 388.

SANJOSÉ DEL CAMPO, Jesús (ed.) *Planteamientos sociales de Sisinio Nevares*, 389.

SCOLA Angelo, *Intervistato da Aldo CAZZULLO, La vita buona. Dialoghi su laicità, scienza e fede, vita e morte alla vigilia del Redentore*, 606.

Filosofía

- CANCIANI, Domenico y VITO, Maria Antonietta (ed.), *Simone Weil, La amistad pura*, 176.
- DELGADO, Mariano, KRÜGER, Oliver y VERGAUWEN, Guido (eds.), Winfried, *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie* (Religionsforum, 7), 178.
- FUSTER CAMP, Ignasi X., *Persona y Libertad*. La posibilidad de una antropología metafísica de la persona humana, Biblioteca Filosófica de Balmesiana (Instituto Santo Tomás) Serie I- vol.VI, 177.
- GREGOR, Paul, *Konfuzius und Konfuzianismus. Eine Einführung*, 390.
- GROSOS, Philippe, *Comme un corps lourd dans une eau sombre*. Essai sur le rayonnement paradoxal du mal, 390.
- GUERRA SIERRA, Angel, *Hombres de ciencia, hombres de fe*, 392.
- HAHN, Scott - Benjamin WIKER, *Dawkins en observación*. Una crítica al nuevo ateísmo, 391.
- LÓPEZ GUZMÁN, María Dolores, *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoah*, 179.
- LÓPEZ KINDLER, Agustín, *Zeus vs. Deus. La resistencia de la cultura pagana al Cristianismo*, 612.
- MANTOVANI, Mauro, *La discussione sull'esistenza di Dio nei teologi domenicani a Salamanca dal 1561 al 1669. Sotomayor, Mancio, Medina, Astorga, Báñez e Godoy* (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 29), 611.
- RICHERT, Freidemann, *Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments*, 613.
- ROCHE ARNAS, Pedro (Coordinador), *El pensamiento político en la Edad Media*, 391.
- SÖRGNER, Stephan Lorenz, *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*, 177.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas caníbales*. Líneas de antropología postestructural, 609.

Historia

- Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval, 179.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Fr. Javier, OSA. *Los agustinos en América del Sur a comienzos del siglo XX. El drama de una fidelidad*, 616.
- CASTILLO, Gerardo, *21 matrimonios que hicieron historia*, 615.
- COMELLA GUTIÉRREZ, Beatriz, *Josemaría Escrivá de Balaguer en el Real Patronato de Santa Isabel de Madrid (1931-1945)*, 184.
- DOLZ, Miguel, *San Josemaría Escrivá*, 394.

- ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*. F. Javier Campos, coord. (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 33), vol. I, 615.
- ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*. F. Javier Campos, coord. (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 33), vol. II, 615.
- FRAILE MIGUÉLEZ, Manuel, *Jansenismo y Regalismo en España*, 185.
- GALLETTI, Mirella, *Le Kurdistan et ses chrétiens*, 393.
- GRIESER, Heike – MERKT, Andreas (Hrsg.), *Volksglaube im Antiken Christentum*, 180.
- HERRANZ, Julián, *Dios y audacia*. Mi juventud junto a San Josemaría, 393.
- KASPER, Walter / DECKERS, Daniel, *Al corazón de la fe. Las etapas de una vida* (Caminos 33), 185.
- MEDIAVILLA MARTÍN, B., *Inventario de documentos sobre el Real Monasterio del Escorial existentes en el archivo de su Real Biblioteca, (1560 – 1885): 2ª parte*, 186.
- RICCARDI, Andrea, *Juan Pablo IIº. La biografía*, 614.
The Life of Augustine. Part One: Childhood to Episcopal Consecration (354-396). Mémoire Ecclésiastique Vol XIII, 181.
- VIÑAS ROMÁN, Teófilo OSA, *La Orden de san Agustín. Orígenes, Pervivencia, Carisma, Espiritualidad. La Institución Monástica Agustiniiana en su Historia*, 182.

Espiritualidad

- AMEZCUA, Cesáreo – GARCÍA, Sylvia, *Oír el silencio. Lo que buscas fuera lo tienes dentro*, 620.
- BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*. El Papa, La Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald, 187.
- BOCALA, Henry, *Levántate y anda*, 397.
- BURKHART, Ernst - Javier LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*. Estudio de teología espiritual. Vol. I, 187.
- COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Discursos de Benedicto XVI con motivo del Año Sacerdotal. Retiros espirituales para sacerdotes 2010-2011* (Retiros 22), 190.
- CRISTO SALVADOR, Mario de, *Dios habla en la soledad. Diálogos sobre la vida espiritual*, 397.
- DOMÍNGUEZ SANABRIA, JESÚS, OSA, *Saturnino López Novoa, Fundador de la Congregación de las Hermanas de los Ancianos Desamparados. Antología de textos de orientación cristiana* (Palabra y vida 26), 398.

- EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique A., *Regresa al corazón. Ejercicios espirituales agustinianos*, 189.
- EIZAGUIRRE, José, *Una vida sobria, honrada y religiosa. Propuesta para vivir en comunidad*, 399.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Santo Rosario. Obras Completas I/2*, 190.
- ESTAÚN, Pedro, *Personajes y virtudes*, 398.
- FERLISI, Gabriele, *Guida alle Confessioni di Agostino*, 617.
- FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Francisco, *Para llegar a puerto. El sentido de la ayuda espiritual*, 191.
- GUELPA, Beatrice, *D'une foi à l'autre. Portraits de convertis*, 394.
- GUILLÉN PRECKLER, Fernando, *El arte espiritual. La belleza de la vida interior*, 395.
- ILLANES, José Luis, *Cristo, esperanza del mundo. Reflexiones sobre la encíclica "Spe Salvi"*, 618.
- LLIN CHÁFER, Arturo, *Santo Tomás de Villanueva. Pastor de la Iglesia en tiempos recios*, 188.
- MARTÍNEZ MORENO, Isabel, ed., *Guía para el camino espiritual. Textos de Ángel Moreno, de Buenafuente*, 619.
- MONTES PERAL, Luis Ángel, *María Orante. La oración trinitaria de María de Nazaret*, 618.
- MOROSI, Ezio, *¿Cuánto falta para que amanezca? La "noche" en nuestra vida*, 397.
- MULLOR, Justo, *Entre el Cenáculo y Roma. El Vaticano II nos sigue aún esperando*, 399.
- MUÑOZ IGLESIAS, Salvador, *Jesús está aquí (Cuadernos Palabra 167)*, 396.
- OROZCO, Antonio, *Aprender de María*, 192.
- RODENAS, Elvira, *Thomas Merton. El hombre y su vida interior*, 396.
- SIMÓN PARDO, Jesús, *Al final de la vida. Verdades eternas*, 395.
- STEICHEN, Donna, *Conversos. Prólogo y trad. Cristina Sánchez*, 619.
- TERTULIANO – SAN CIPRIANO – SAN AGUSTÍN, *La paciencia*, 186.

Educación – Otros

- ALBUS, Stefan, *Santiago liegt gleich um die Ecke. Pilgern in Deutschland*, 401.
- ALDEN, Chris, LARGE, Daniel and SOARES DE OLIVEIRA, Ricardo, eds., *China returns to Africa. A Rising Power and a Continent Embrace*, 193.
- ANTÓN, Ara, *Un pueblo sin tele ni tele (Almo Reposo 15)*, 195.
- Biografía de Ángel Blázquez Matas, Poeta, Literato y Escritor*, 622.
- ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *Los Crucificados: religiosidad, cofradías y arte. Actas del Simposium 3-6 Septiembre 2010 (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas 31)*, vol. I., 192.

- ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *Los Crucificados: religiosidad, cofradías y arte*. Actas del Simposium 3-6 Septiembre 2010 (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas 31), vol. II., 192.
- EZCURRA, Julen, *Mi vida en la Amazonía. Andanzas de un músico vasco en la selva peruana*, 402.
- FADELLE, Joseph, *El precio a pagar*, 621.
- GALLI, Leda, *Del cuerpo a la persona. El amor tal como se lo explicaría a mis hijos*, 400.
- GIL MEANA, M^a. Luisa, *La pinacoteca del Escorial. Itinerarios y vicisitudes*, 402.
- GRITZ, David y LYNCH, Jonah, *Esperando juntos*, 195
- GUTIÉRREZ DE TERÁN, Ignacio, *Somalia. Clanes, Islam y terrorismo internacional*, 194.
- LÓPEZ GAJATE, Juan, *Il mio bel Cristo. Benvenuto Cellini*, 197.
- MARTÍNEZ MEDINA, Francisco. Javier (y otros), *Granada, Tolle, Lege. Granada Toma y Lee*, 197.
- MESEGUER, Juan, *La fiesta que no cesa. Textos de una cultura cristiana*, 400.
- MUORELLE DE LEMA, Manuel (ed.), *Iter Iacobi. Nuevos Estudios Jacobeos*, 620.
- OLAIZOLA, José Luis, *Hermenegildo, Príncipe y Mártir. La conversión de los visigodos al catolicismo*, 194.
- PACHO REYERO, Félix, *Huellas agustinianas en el Camino de Santiago (y otros temas Jacobeos)*, 401.
- RINCÓN ÁLVAREZ, Manuel, *La bóveda de la Biblioteca Real. Tesoros artísticos en el Monasterio del Escorial*, 196.
- URBINA, Pedro Antonio, *Memorias y otras vidas*, 196.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LOS AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA

- *ARCHIVO AGUSTINIANO*
Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org
- *ESTUDIO AGUSTINIANO*
Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org
- *LA CIUDAD DE DIOS*
Real Monasterio
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)
edes@edes.es
- *RELIGIÓN Y CULTURA*
Columela, 12
28001 Madrid
ryc@agustinos-es.org
- *REVISTA AGUSTINIANA*
Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustiniana.com

PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
-, *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
-, *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
-, *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
-, *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
-, *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta Agust.* Valladolid 1989.
-, *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
-, *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
-, *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
-, *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
-, *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003.
-, *El Convento de San Agustín de Burgos*, Valladolid 2008.
-, *Bto. Tomás de San Agustín*, Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
-, *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
-, *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
-, *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
-, *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
-, *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
-, *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
-, *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
-, *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
-, *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
-, *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
-, *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
-, *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
-, *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
-, *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
-, *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
-, *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
-, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
-, *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M^º, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
-, *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.ª ed.) Valladolid.
-, *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
-, *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
-, "Cuentos Castellanos", Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
-, *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
-, *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- (Sigue en la contraportada)**

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico.* Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trio familiar evangelizador en Filipinas.* Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada.* Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984.* Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas.* Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas.* Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas,* Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos.* Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^o de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian.* Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.).* 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X).* Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 1ª Carta de san Juan.* Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín.* Valladolid 2000.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología.* Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... OSA (1587-1665).* Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas.* Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila:* 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual.* Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893).* Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española.* Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo.* Madrid 1966.
- , *Letras e historia.* Madrid 1966.
- , *Los caballeros de Azcoitia. (Un problema histórico).* Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I.* Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina).* Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla.* Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín.* Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario).* Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.*
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico.* Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles. 2 vols.,* Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas. 2 vols.,* Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas.* Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos. 2 vols.,* Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos. 3 vols.,* Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional. 2 vols.,* Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid,* 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano.* Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano,* Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León.* Valladolid 1987.

NOVEDADES

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios (2ª edición)* Valladolid 2011.