TEOLOGIA

**REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA**

TOMO XXXI, Nº 63

Año 1994: 1º semestre

JOSE CUBAS 3543- BUENOS AIRES- REPUBLICA ARGENTINA

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXXI - Nº 63

Año 1994: 1º semestre

SUMARIO

<i>Luis H. Rivas</i> : Segundo Encuentro Argentino de Patrología	5
<i>Anneliese Meis</i> : La paradoja del hombre, según Gregorio de Nisa	7
<i>Ma. Mercedes Bergadá</i> : Contexto filosófico de los primeros siglos cristianos	37
<i>José P. Martín</i> : La cultura romana y la Prima Clementis	55
<i>Edgardo M. Morales</i> : La inculturación retórica	73
<i>Francisco J. Weissmann</i> : La problemática de la libertad en la controversia pelagiana	85
<i>Inés de Cassagne</i> : Sor Juana Inés de la Cruz en la línea de la inculturación de los Padres	99

SEGUNDO ENCUENTRO ARGENTINO DE PATROLOGÍA

Los días 9 y 10 de Octubre de 1993 se realizó el *Segundo Encuentro de Patrología*, organizado por la *Sociedad Argentina de Teología* (SAT), en el que participaron quince especialistas en la obra literaria y la doctrina de los Padres de la Iglesia.

El Encuentro tuvo como tema "Los Padres y la cultura", y estuvo dedicado especialmente a estudiar la forma en que los Santos Padres transformaron la cultura de su tiempo a la luz del Evangelio. De esta manera se siguió reflexionando sobre la temática del *Primer Encuentro*, realizado en Octubre de 1991 en la Abadía Benedictina del Niño Dios (Victoria - Entre Ríos), y en el que los participantes estuvieron de acuerdo en progresar sobre el mismo tema.

La Hermana Anneliese Meis S.Sp.S., Profesora de la Universidad Católica y del Seminario Metropolitano de Santiago (Chile), asistió como invitada especial y disertó acerca de "La Paradoja del hombre según Gregorio de Nisa".

Varios participantes leyeron trabajos elaborados especialmente para esta ocasión. El Abad Enrique Contreras OSB, que por un imprevisto no pudo asistir, se hizo presente enviando el diskette de su traducción y notas del "Tratado de los misterios" de San Hilario, junto con otros conteniendo obras sobre la patrística realizadas en colaboración con el Hermano Roberto Peña OCSO.

Tenemos el gusto de ofrecer a los lectores de *TEOLOGÍA* las ponencias presentadas durante este Encuentro.

LUIS HERIBERTO RIVAS
Presidente de la SAT

LA PARADOJA DEL HOMBRE, SEGÚN GREGORIO DE NISA

Esta ponencia pretende completar la aproximación a la Antropología Teológica que, de modo comparativo, se llevó a cabo en los comentarios al "Cantar de los Cantares" de Orígenes y Gregorio de Nisa¹. Con esto se intenta abrir los resultados obtenidos y sus respectivas coincidencias y diferencias en torno a la comprensión de la realidad de la gracia, relativa a una obra, hacia la totalidad del pensamiento del autor por una "lectura globalizada del texto". Tal lectura queda todavía inconclusa en cuanto a los presupuestos hebreos y griegos en la mencionada obra origeneana². En lo que se refiere a Gregorio, se ha logrado un esbozo de síntesis de los elementos obtenidos en la obra gregoriana -partiendo de un prolongado análisis histórico crítico del *In Canticum*-, que se ofrece a continuación³.

Gregorio de Nisa, sin duda, aporta una riqueza antropológica, que ha sido estudiada con frecuencia desde diversas perspectivas teológicas⁴. Sin embargo, entre los resultados multifacéticos, encontrados hasta el momento, extraña la poca atención, prestada al vocablo *χαρις* como tal, siendo éste, aunque no bien visto por los estudiosos a nivel patristico, aquella voz que desde Pablo articula el contenido propiamente tal de la Antropología Teológica. Distinto es lo que sucede en Orígenes, quien no parece trascender el uso tradicional, más

¹Los resultados han sido expuestos en el reciente VI. Colloquium Origenianum en Chantilly/Paris bajo el título: *Orígenes y Gregorio de Nisa, In Canticum*.

²El estudio de estos presupuestos se prevé según el proyecto FONDECYT/93. Cf. "La gracia sobreabundante". *Aproximaciones a la relación "hombre-Dios", según Orígenes*. SEMINARIOS DE FILOSOFÍA Volumen especial (1993) 33-52.

³La publicación de los resultados de la prolongada investigación, llevada a cabo al respecto recientemente en la "Forschungstelle Gregor von Nyssa", Münster y en el AUGUSTINIANUM, Roma, está por finalizarse. Los textos gregorianos se citan según las ediciones críticas disponibles, principalmente, de la edición de W. Jaeger (GNO).

⁴Según Ma. M. BERGADÁ, *La concepción de la libertad en el "De hominis opificio" de Gregorio de Nyssa*. Strom 24 (1968) 243. "mucho es lo que queda aún por explorar en un campo tan vasto, tan rico y tan pleno de sugerencias". -Son relevantes los descubrimientos recientes de la influencia de la retórica en el pensamiento del Niseno-. Cf. H. M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione*. (Patrologia, Beitrage zum Studium der Kirchenväter, I) Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1991.

bien pneumatológico, del significado de este vocablo, Gregorio atestigua no sólo una mayor frecuencia de este término, que ubica a la *χαρις* entre las palabras suyas más usadas, sino también parece articular un contenido con matices llamativamente novedosos. Tal impresión despierta, a su vez, la curiosidad por saber qué implicaciones se desprenden de tales datos para la Antropología teológica propiamente gregoriana⁵.

La prolongada dedicación a la obra de Gregorio -en su totalidad- ha permitido descubrir, unas facetas significativas, entre las cuales un hecho adquiere relieve cada vez mayor -lo que no sucede en Orígenes debido a una cierta despreocupación por la dimensión estética de su reflexión teológica-⁶, la frecuente interrelación de la *χαρις* con la belleza, el bien y la verdad, estos trascendentales que como "vestigios del ser" compenetran la realidad, sin confundirse con ella⁷. Por el contrario, ellos conservan tanto su peculiaridad -en cuanto diversidad de contrarios en la unidad- como la índole propia de relaciones totales⁸.

Los elementos descubiertos en la argumentación del Niseno se radicalizan en su conjunto, y conforman una estructura polar, donde confluyen dos hechos, que cabe sintetizar a modo de Hans Urs von Balthasar⁹.

⁵Queda por verificarse en qué medida es constatable un desarrollo en la comprensión de la *χαρις* por el autor, -tomando en cuenta la dificultad, que presenta la ubicación cronológica de sus obras-, a partir de las citas en obras correspondientes a la juventud o la madurez, o si no vale aquí lo mismo, lo que sostiene H. Crouzel respecto de Orígenes: un autor difícilmente cambia en lo que se refiere a su visión fundamental teológica. -En este sentido se hace cuestionable también la frecuente división de la obra gregoriana en escritos místicos, antiheréticos, etc. En efecto, puede encontrarse en el EUN mucho material místico entretrejado profundamente con una aguda polémica antiherética.

⁶Cf. H. CROUZEL, *Origène et Plotin*. Paris 1991, 231.

⁷A. CAPBOSCQL. *El Bien siempre mayor y sobreabundante (In Cant. 174,16). Aproximación al nexo entre belleza, bondad y verdad en el pensamiento teológico de Gregorio de Nisa. IN CANT. OR V-IX (ANALES, 43)*. Santiago de Chile 1992.

⁸Así lo permite apreciar, sobre todo, el frecuente uso de *παντα* y *ολον*. A causa de esta comprensión me distancia del reciente estudio sobre la realidad de la gracia de V. E. F. HARRISON, *Grace and human freedom according to St. Gregory of Nyssa*. (Studies in the Bible and Early Christianity, 30) New York 1992, como también de la comprensión de la polaridad de la autora. Cf. IDEM, *Male and female in Cappadocian Theology*. JTS 41 (1990) 441-471.

⁹Es impresionante la influencia, que ejerció Gregorio de Nisa sobre H. Urs von Balthasar, en lo que se refiere a la polaridad.

1. El ser, que existe como totalidad en los entes, y que puede revelarse expresando, de modo oportuno, la significación que implica el ente que se encuentra en la luz absoluta y puede ser leído e interpretado.

2. La unicidad indivisible del ser, que se manifiesta en cuanto totalidad en la singularidad de un ente¹⁰.

Las tensiones, originadas por ambas polaridades, remontan a aquella otra polaridad, que traspasa tanto el "espíritu" y el "cuerpo" como los respectivos ámbitos, que ellos sintetizan: la polaridad de lo "creado" con respecto a lo "increado"¹¹.

De ahí que Gregorio, más que Orígenes y otros autores, preste peculiar atención a la tensión fundamental, generada por el vínculo entre dos polos sobresalientes: el hombre con Dios. Estos polos se encuentran, por esencia, en una desproporción total de uno con respecto del otro, sin que se rompa su relación. De tal modo, el Niseno, más que en cada uno de los polos por separado, se fija en lo que sucede "entre" ambos. Este "entre" surge, sin duda, a partir de un polo *en* el otro; ello induce a Gregorio a concebir su interrelación como una "paradoja": el hombre necesita de la gracia de Dios para autorrealizarse, pero sólo puede recibirla gratuitamente.

Para vislumbrar una intelección adecuada de esta paradoja y su solución, tal como la proyecta Gregorio, cabe realizar una inversión metodológica con respecto a lo llevado a cabo en Orígenes: contraria a una aproximación más bien secuencial, "desde el hombre": en Gregorio el movimiento interno circula "desde la totalidad", tanto en torno a la verdad del hombre como a la de Dios, pero se detiene en aquel momento, donde la tensión se acrecienta al máximo a causa de la desproporción entre ambos polos, sin que el *y*, que constituye su nexa, se destruya: la persona del Mediador. Veamos algunos aspectos en detalle:

¹⁰ Cf. ABL 40,24-48,7.

¹¹EUN II, 127,7-8; 209,19-21.

1. *El hombre*

Para Gregorio, el hombre es un ser situado en el mundo como un todo unificado desde dentro, que se realiza en cuanto imagen en relación con el arquetipo divino.

a. *El hombre un ser en el mundo*

El hombre es por naturaleza un ser, que se relaciona con su fin último, definido éste tanto *τελος* cuanto *σκοπος*¹². Sea que esta relación se proyecte como dinámica propia del hombre, en breves *dístoles*¹³, o con un ritmo más extenso¹⁴, siempre apunta a una meta, dada con la misma creación, que trasciende su situación en el mundo, tanto en lo que se refiere a su ser cuanto en su acción. Esta meta, a la cual todo hombre tiende por naturaleza, es el *verdadero bien*, que el ser humano anhela con un deseo ilimitado en cuanto *bello*.

Pero, como todo ser que es parte de la creación tiende a lo que es afín por naturaleza y ninguno de los seres, una vez salido de sí mismo, permanece en el ser, ni el fuego, ni el agua; cada uno permanece en sus *proprios límites* naturales y se mantiene en sus confines, si sale de sí. Esto se verifica por nuestros sentidos: los ojos no pueden tener la función de los oídos. Por eso, ninguna creatura puede salir de sí mismo, por mucho que se esfuerce por trascender en la contemplación del ser; conoce en el espacio y tiempo, pero no lo supera. Así el hombre piensa siempre en todo concepto que encuentra el intervalo espacio-tiempo, ligado a lo que piensa. Este intervalo -diástema- no es otra cosa que la creación misma.

¹² INSOR 25,11. OP HOM 1,16.

¹³ MORT es tal vez el ejemplo más claro, pero no faltan rasgos nítidos en otros escritos gregorianos.

¹⁴ Es impresionante tal movimiento en INSC e IN CANTICUM. La mayoría de los autores se dedica a ahondar en uno de los movimientos, suponiendo al otro o simplemente desconociéndolo. Gaïth habla de un movimiento de "trascendencia e inmanencia"; Boer del "horizontal y vertical"; Leys se contenta con "la entrada"; Crouzel repite a Daniélou: "extase e instase"; Balthasar, finalmente, proyecta la extensión temporal-diástema -en relación con la imagen. Eso lo permite apreciar hasta el análisis detallado de la exégesis gregoriana, cf. F. DUNZEL, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese, 32) Tübingen 1993.

Parece darse, entonces, una contradicción entre el deseo ilimitado del ser humano, relacionado con su fin último, y los confines concretos, brindados por la naturaleza humana. De hecho, la argumentación gregoriana se presta para pensar en tal sentido. Sin embargo, el Niseno emprende un camino distinto, no de contradicción, sino de "oscilación". Puede apreciarse a lo largo de la obra gregoriana su peculiar confianza en la bondad del hombre y de la creación, que justifica tal camino.

Gregorio admira profundamente la hermosura creacional, tal como se revela a partir de los vestigios, este "algo", esta "gota" que se ve, siente, percibe y de cuya plenitud nos hacemos nuestras conjeturas, a modo de imágenes, que proyectamos respecto del sol en las noches, que permanecemos en vela. Estas conjeturas, sin embargo, se tornan superfluas tan pronto como aparece el sol mismo, y su doxa. Ahí se descubre, en relación con Aquel, que es glorioso por esencia, "la gracia de la gota" a partir de la totalidad.

Pero cabe afinar: cuando Gregorio se refiere al hombre, piensa en la naturaleza humana como tal, consistiendo ésta en una in-existencia de múltiples individuos, a modo de la estructura referencial del ser en sus vestigios. El ser total es participado, pues, por personas con características individuales reconocibles siempre como tales. El Niseno lo ilustra con las frecuentes menciones a Pedro y Pablo, quienes, de tal forma, comparten la misma naturaleza humana y por lo mismo se debería hablar de ellos en singular, y sólo un mal uso del idioma explica el plural, que se les aplica¹⁵. Mas, ¡cuánto se esfuerza el Niseno por conservar la índole "misteriosa" de la realidad!, pese a la logicidad de su argumentación: muchos individuos existen en el "un hombre" y la $\mu\iota\alpha \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ no crece por los $\iota\delta\iota\omicron\tau\eta\tau\alpha\varsigma$. ¿Cuál será el trasfondo de esta idea? ¿El realismo platónico?¹⁶ o ¿el misterio trinitario? Por el momento esta pregunta queda abierta.

¹⁵ Son numerosas las veces, en que aparece el mismo ejemplo en la obra gregoriana. Cf. EUN II 167,20-24.

¹⁶ Contra tal suposición del "realismo platónico" R. Hübner se rebela con razón. Tan sólo me parece, que el estudioso, enmarcando su orientación por el neto método histórico-crítico, descalifica a supuestos defensores de esta teoría, que no lo son, y lo que unos tímidos esfuerzos de contradecir a Hübner (Balas, Canévet) logran rectificar sólo a modo de sugerencia. A mi manera de ver, Hübner no alcanza a comprender un pensamiento especulativo de tal envergadura como lo es el de Gregorio a causa de su opción metódica, consecuentemente aplicada. Pero, es, sobre todo, el hecho de que el autor no presta debida atención a la dimensión trinitaria, inherente de la argumentación

Además, el hombre, igual que la creación, es comprendido como mutable en su estructura compleja a causa de origen propio. Esto significa que el ser humano puede mantenerse en el ascenso hacia el bien no por su propia naturaleza, sino sólo por “la gracia de Aquel, quien es la fuerza”. Esta apertura hacia el verdadero bien, el deseo por lo bello, la necesidad de la ayuda, ya son gracia, porque “una *sola gracia* se extiende por toda la creación al mezclarse lo de abajo con lo de arriba”¹⁷.

Junto con tal apertura ilimitada de una naturaleza limitada y la capacidad efectiva para el ascenso hacia el fin último, que echa nueva luz sobre la polaridad del hombre en el mundo, a partir de la verdadera bondad y belleza ya presente en la realidad creada a modo de “gota”, Gregorio remonta al ser humano hacia su interior.

b. El hombre interior

Cuando Gregorio hace entrar al hombre en sí mismo, cambian sus categorías antropológicas de modo significativo, aunque conserva su tendencia a identificar el hombre individual con el género humano. Tal descenso lleva, pues, al *santuario interno*, al interior del alma $\alpha\delta\upsilon\tau\omicron\nu$, que “no es algo construido por mano humana, porque consiste en las cámaras secretas de nuestro corazón, en la medida, en que éstas se cierran frente al mal”¹⁸.

Cabe no olvidar que si Gregorio habla del hombre exterior e interior, que identifica con el hombre carnal natural-psíquico¹⁹ y espiritual, se trata de tres maneras de vivir, en cuanto a relaciones totales²⁰. Aquí está en juego, sin duda, una visión paulina más bien teológica, lo que puede apreciarse en la afirmación, de que el paso del hombre carnal al espiritual se produce por el Evangelio, ya que “por la fe pasan de su existencia carnal a la existencia en el espíritu”, es decir llegan a ser “pneuma”, según Jn 3,6. Al practicar esta distinción, el Niseno recurre para su interpretación tanto a Pablo como a Orígenes.

gregoriana, que le hace contentarse a Hübner con las cáscaras de una verdad decisiva y de la calidad de un diamante.

¹⁷ CAT 6,41.

¹⁸ Cf. OR DOM 2.

¹⁹ OP HOM 8.

²⁰ OP HOM 148,8; 142,28.

De hecho, Gregorio hace suya la interpretación paulina, hasta cierto punto origeneana del hombre carnal y espiritual, e insiste en que como "carnal" el hombre está sujeto a la pasión, la materia, la muerte; y que en cuanto "espiritual", es aquel que no se deja oprimir por el peso del cuerpo, pues tiene la inteligencia impregnada de pensamientos elevados y agrega, el hombre "animal", que está en el medio y puede unirse al uno y al otro²¹.

Con esto no se afirma, según Gregorio, que el hombre "carnal" esté privado de la operación propia del intelecto o del alma, ni que el hombre "espiritual" es extraño a la unión con el cuerpo y alma, ni que al hombre animal se le estime sin intelecto y carne. Pero, ratifica el Niseno ese nombre de la parte, que prevalece en el hombre, se atribuye a la elección hecha por el ser humano, ya que es por la *libertad* que uno se hace "carnal", "pneumático" o "psíquico", siendo aquella un regalo, una gracia²².

El "espiritual", es aquel hombre, que juzga todo y no puede ser juzgado por nadie, sin que deje de ser carnal y animal; el "carnal" no carece de alma ni de intelecto, pero es aquel quien violenta el tálamo del Padre. "El hombre espiritual juzga todas las cosas, reconoce a todos quienes han sido enriquecidos con la gracia divina y se atreve a hacer algunas inquisiciones".

Impresiona la verdad interna del hombre, que Gregorio saca a la luz, en lo que se refiere al estado interior del alma, como tapada por unos restos sombríos y sucios, a modo del campo lleno de cizaña, debajo del cual se esconde el bien. Por lo cual, el Niseno recalca especialmente, que el Hades no es un abismo geográfico, sino producto de las decisiones libres. De tal modo, el alma queda enfeutada al máximo por las pasiones y el pecado²³. Para el Niseno, el pecado no es simplemente carencia del bien, como se puede sintetizar su comprensión del mal, sino una ruptura de la armonía originaria y por esta desobediencia del primer hombre la muerte penetró en el mundo.

²¹ Cabe dar razón a J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris 1953, 128, con advertir respecto de la esclavitud social, en cuanto característica de Gregorio, que no separa jamás la miseria exterior de la alienación interior.

²² OR DOM 71,6.

²³ OP HOM 17. Cf. VIRG 299,22: a ejemplo del hierro oxidado, ejemplo tomado de la literatura clásica.

La frecuente y detenida interpretación, no sólo de Gn 3, 1s. sino, sobre todo, de Lc 15, pone al descubierto todo el rechazo voluntario por parte del hombre libre, respecto del amor incomprensible del Padre²⁴. Gregorio descubre la solicitud extrema de este amor también en las túnicas, que Dios ofrece al hombre estando éste ya fuera del paraíso: es decir, de la comunión de vida con Él y el Señor mismo de la tierra se pone bajo el yugo de la esclavitud, porque el hombre se había olvidado de los límites de su poder.

Como el “ver a Dios” es la vida del alma, la ignorancia del verdadero bien se asemeja a neblina, que oscurece la claridad visual del alma. Si la neblina crece, el rayo de la verdad no penetra impedido por la densidad de la ignorancia: la total privación de la luz hace cesar la vida plena del alma, porque la verdadera vida del alma, es su participación en Dios. Al igual que en el caso del conocimiento, se trata aquí de una relación y no de una substancia. Esta relación va adquiriendo forma propia por medio de las decisiones libres de cada uno: o llegará a ser la imagen del ídolo o la de Dios. Mientras la primera se forma a partir del hombre mismo y se opone a su ser originario perfecto, la segunda es la originaria, que se encuentra impresa en el alma como en un espejo en cuanto *imagen*. Ella está moldeada según el arquetipo divino y mirándose en el arquetipo: el alma se ve a sí misma no como idéntica, sino semejante, aunque la “imagen tiene en todas partes la semejanza con el modelo arquetípico”²⁵, y de tal modo revela el “misterio de la verdad”.

Esta *gracia antigua* Gregorio la describe con frecuencia, y pone atención en sus diversas facetas y peculiaridades como belleza divina²⁶, que se configuran a partir de su diversidad para una llamativa unidad, por cierto perijorética²⁷. De hecho, esta imagen, que parece identificarse con el *ἀδύτου*, consiste en un conjunto de aspectos, sintetizados en la importancia de “amar con todo el corazón”. De ahí viene el gustar, el ver toda la experiencia profunda del espíritu. Para Gregorio el hombre interior sintetiza aquella profundidad en la cual el hombre ya encuentra lo deseado como anticipación en sí, como dado en cuanto “gracia del paraíso”, aunque oscurecido por el peca-

²⁴ Cf. OR DOM 2.

²⁵ OP HOM 12.

²⁶ OP HOM 9.

²⁷ OP HOM 8.

do²⁸. Esto permite vislumbrar toda una estructura del ser humano en cuanto compuesto unificado.

c. El compuesto unificado

El hombre, tanto individuo cuanto naturaleza única, es un “compuesto complejo” de partes, elementos y mociones semejantes, a la vez que contrapuestos, aunque abiertos, al cual Gregorio se acerca con una mirada perspicaz para desentrañar sus elementos constitutivos. Estos se ordenan desde dentro hacia fuera, gracias a una interacción envolvente, que para el Niseno proviene de la libertad, lo cual resalta en la estructura relacional²⁹. Por eso, “la naturaleza humana ofrece una permanente elección, que, sin embargo, sólo se concreta en la medida en que la gracia le precede”³⁰.

El Niseno pone de relieve esta peculiar estructura, cuando acota, que es el “ser llamado por su nombre individual y no por la designación de la naturaleza, que el hombre se especifica como sujeto y le hace reaccionar”. Allí donde sí se trata de elementos opuestos, estos no se yuxtaponen en la *μία φύσις* -ya que ésta “no crece” o “disminuye”-, si no existe el uno en el otro enteramente. En esto, pues, consiste la perfección del hombre en “tener completo todo aspecto de la naturaleza humana”. Debido a ello, Gregorio insiste con frecuencia en que está hablando, no de realidades separadas, sino de maneras distintas para poder hacer una reflexión adecuada sobre ambos, ya que tan sólo precisan la totalidad del compuesto, y la parte designa el todo.

Cabe -entonces- fijar la atención en la realidad del *cuerpo*, que el Niseno comprende en toda su concreción como parte terrena, moldeada sobre la substancia intelectual y divina del *alma*, la que, a través de los *sentidos*, se constituye en base indispensable de la experiencia del ser a partir de la “gracia”, pues el “intelecto” -*νοερον*- sin el cuerpo no puede comunicarse³¹. A ello se debe, que Gregorio hable tanto de la “gracia de los sentidos” como de la “de la razón”. “El intelecto está en posesión de la *χαρις*, pero necesita de la constitución

²⁸ OR DOM 32,14.

²⁹ OP HOM 4.

³⁰ MACED 114,19.

³¹ OP HOM 10.

orgánica para comunicarse e intercambiarse³². De esta manera, gracias a la subordinación a la razón, todo recibe parte, de la misma gracia. Así, los múltiples elementos se constituyen en un único conocimiento³³. Resalta, sin duda, el realismo del enfoque gregoriano, con que el autor describe y celebra la bondad intrínseca de lo creado, su belleza y sus capacidades como “gracia”.

Pero Gregorio no calla las calamidades de la realidad corporal, pese a que se refiere, con frecuencia, a su “gracia” natural en cuanto belleza. El punto álgido de la miseria corporal es la muerte, cuando se extinguen las actividades propias de la naturaleza corporal. Por eso, el ser humano es mortal y caduco, por naturaleza. Pero la muerte no es otra cosa que la separación de alma y cuerpo: “la muerte” es la ausencia de la moción hacia el bien, es decir, la separación de Dios, quien es Vida.

La parte intermediaria, de singular importancia para el compuesto humano, es, sin duda, el *alma*, substancia intelectual y divina, sin figura. Como tal es creada, viva y capaz de pensar. Teniendo el liderazgo, da vida al cuerpo orgánico³⁴. Capacitado con órganos sensibles por la fuerza vital abre los sentidos a la comprensión, de tal modo, que los sentidos tienen un papel importante para adquirir la *αρετη*, bajo el control del logos. Por otro lado, el alma es inmune, pura y mira la eternidad. Gracias a la fuerza contemplativa y discerniente ella conserva en sí la imagen de la belleza divina, la “gracia”. Con tal explicación relativa a la esencia del alma, Gregorio confiesa que ha argumentado con la razón común a partir de la sabiduría de su entorno, ya que la Sagrada Escritura no se pronuncia al respecto.

El Niseno, por cierto, prefiere la distinción simple de cuerpo y alma en el hombre, el ritmo binario³⁵, a diferencia de Orígenes quien usa con mayor frecuencia el modelo tripartito de cuerpo, espíritu y alma³⁶. Mientras, según Gregorio, el cuerpo es sede del

³² OP HOM 9.

³³ OP HOM 10.

³⁴ OP HOM 4.

³⁵ M. CANEVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*. Paris 1983, 251, considera con razón este ritmo un rasgo notable de la hermenéutica gregoriana.

³⁶ H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène. (Theologie, 34)* Paris 1956, 130 muestra las raíces platónicas de este modelo, que los Padres aplican en conformidad con la Sagrada Escritura. -Gregorio aporta tan sólo 7 textos de ANTIRH (cf. sobre todo, cp.36) I en EUN y I en OP HOM.

corazón³⁷ y el alma se ubica entre cuerpo y espíritu, el πνευμα, es la parte interior y superior del espíritu humano, la libre elección del hombre, que secunda al propio impulso³⁸. Este “espíritu” es la sede, donde la experiencia del hombre se abre concretamente al Espíritu Santo, como explica Gregorio, cuando interpreta 2Co 3,17, refiriéndose a Rm 8,15: “Porque el que dice, que “el Espíritu Santo nos atestigua a nuestro espíritu” no designa otra cosa sino el Espíritu Santo, quien se encuentra en la “mente” de los fieles, porque en otros muchos pasajes de sus escritos da el nombre de πνευμα a la mente -του νοου-, donde aparece la comunión del Espíritu”³⁹. Trasluce aquí la posibilidad de un tipo de conocimiento, una toma de conciencia, que produce la integración de la complejidad de facetas señaladas en la sola experiencia, allí donde la libertad humana se encuentra unida al Espíritu Santo por la fe.

Sin embargo, por muy opuestos que sean cuerpo y alma, para Gregorio poseen afinidades connaturales. Cada uno es “amigo de lo natural” y según su naturaleza tienen un solo origen. El alma inmaterial e incorporeal actúa según su naturaleza y manifiesta sus movimientos mediante instrumentos corporales. El alma posee una cierta relación con el cuerpo, con que se ha comunicado y por esta relación estrecha posee una inclinación hacia él, una capacidad de reconocerlo y atraer lo propio hacia sí, aunque su interrelación en último le queda inexplicable al Niseno. De ahí que, el alma, después de la muerte añora la unión con su cuerpo, y lo reconocerá de inmediato en la resurrección como algo suyo, connatural y propio. Con este pasaje propositivo, Gregorio se separa de modo significativo de la concepción origeneana de la resurrección⁴⁰.

El πνευμα del hombre, por su parte, recibe por medio del Espíritu Santo el gusto por las cosas divinas. “Gracias a la comunión del Espíritu recibido, aquellos reciben la dignidad de adopción”⁴¹. Puede apreciarse, entonces, cómo para el Niseno, todo el compuesto humano se estructura en forma dinámica, con una bella subordinación mutua.

³⁷ Las traducciones alemanas lo incorporan con el significativo término intraducible por su parte de “Gemüth”.

³⁸ OP HOM 8.

³⁹ EUN II 161,5-10.

⁴⁰ Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris 1989, 36.

⁴¹ EUN II 161, 10.

Cabe, luego, recordar también la identificación del hombre con el género humano, Gn 1,26. Afirma el Niseno:

“...no en una de las partes de la naturaleza humana se encuentra la sede de la imagen, ni la gracia se basa en una de sus propiedades, sino la fuerza circula de modo homogéneo por todo el género humano... porque para el poder de Dios nada es presente, ni futuro, y el futuro hacia donde miramos, al igual que el presente, están mantenidos juntos por la fuerza, que une el universo... Entonces, todo el género humano, que viene de los primeros tiempos hasta los últimos, es una única imagen de Dios⁴².”

Al compuesto humano le es connatural -*χαρα φύσιν*- la “gracia de la semejanza”⁴³, Gregorio insiste cada vez de nuevo, en la relación de la gracia con las diversas partes, que componen el todo. Cabe recordar, por eso, lo que no siempre tomamos suficientemente en cuenta:

“el cuerpo, de ningún modo, es inútil para conseguir los bienes, en que esperamos confiadamente. Si de hecho hubiésemos quedado en nuestra condición originaria, no hubiéramos tenido necesidad de la túnica de pieles, porque resplandecería en nosotros la semejanza de Dios. Pero la impronta divina, que ésta manifiesta en el principio en nosotros, no era una claridad de forma de color, porque el hombre estaba adorando los atributos, que distinguen la belleza de Dios, por la impassibilidad, la felicidad y la incorruptibilidad reproducía la gracia en el arquetipo⁴⁴.”

d. El arquetipo divino

Gregorio explicita esta belleza de la imagen del hombre, sobre todo, en cuanto género humano en el *OP HOM*⁴⁵. El hombre no la construye ni la encuentra en sí, del mismo modo que no se aguanta por mucho tiempo una mirada directa hacia el Sol. Tal mirada directa impide -precisamente- una percepción nítida de los contornos de la realidad. Hace falta fijarse en los “vestigios”, las “huellas” del “sol”, que como *algo* concretan toda la verdad en el interior del hombre. Si nos detenemos en estos vestigios, veremos con claridad la imagen del arquetipo de nuestra verdad. De hecho, “no es posible lograr un co-

⁴² OP HOM 16.

⁴³ VIRG 299, 22.

⁴⁴ MORT 53,20.

⁴⁵ Cf. sobre todo, el capítulo 21 y, luego, el 16.

nocimiento exacto del *Bien arquetípico* excepto como aparece en la imagen visible de lo nuestro⁴⁶.

El Niseno contrasta esa imagen a la sospecha de que se trate de “una forma exterior bien formada”. Pero subraya que consiste en una “indescribible felicidad de la perfección interna⁴⁷, buena y bella⁴⁸ de la naturaleza humana creada, aunque no completa, por estar sujeta al tiempo. Son, más bien, diversos los aspectos, que, como “múltiples colores reproducen la 'belleza del arquetipo', la verdadera morfé”, asemejarse a la cual significa salvación.

En primer lugar irradia en el hombre la misma pureza y felicidad del arquetipo, esta significativa *απαθεια*, que no es insensibilidad, sino libertad máxima, gozo del bien siempre mayor⁴⁹. Luego le es propia al alma la fuerza contemplativa, discerniente y supervigilante, propia de la naturaleza de Dios, por lo cual lleva en sí la imagen de Dios. Esta capacidad intelectual, entendido a modo originario como participación en el Logos de Dios gracias al nous y logos humano, es resaltada por el Niseno más en relación con la mente de Cristo⁵⁰, que transforma el ser humano en “espíritu bueno, porque Dios es bueno⁵¹. Finalmente, puede sintetizarse que la imagen no es otra cosa que el conocimiento y amor de Dios. El ágape está impregnado en el fondo de nuestro ser, porque Dios es amor y fuente de amor, que como tal se refleja en la plasis de nuestro rostro. Y con esto se reconoce que somos sus discípulos que nos amamos unos a otros.

Estos múltiples rasgos de la belleza del arquetipo divino en la única imagen del hombre no son diferentes fuerzas separadas, sino que reflejan la diversidad en la unidad del modelo trinitario⁵², enlazada con arte, sobre todo, por la libertad y el amor, en un proceso dinámico del constante asemejarse la imagen a su modelo a través de todos los tiempos. Gregorio, sin embargo, no se cansa en resaltar la

⁴⁶ EUN 136.

⁴⁷ OP HOM 5; 12.

⁴⁸ OP HOM 12.

⁴⁹ OP HOM 19.

⁵⁰ El enfoque, que proyecta R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*. Paris 1951. Al respecto como destacadamente filosófico, me parece muy débil.

⁵¹ OP HOM 12.

⁵² OP HOM 5.

desemejanza -διαφογα- en la semejanza -ομοιοτης⁵³. Pues resulta tan grande el caudal de los bienes, que componen la imagen, que ésta, en definitiva, llega a ser tan indescriptible, como la relación del Espíritu con el cuerpo⁵⁴. Permanece lo “incomprensible a partir de lo más semejante”⁵⁵. Adquiere importancia para Gregorio, que todo esto se dé, sin que falte algo. Son tan valiosos estos bienes, que la Sagrada Escritura los sintetiza en la escueta expresión: “el hombre fue creado según la imagen de Dios”.

No obstante, sobre esta tan valiosa “gracia de semejanza *χατα φουσιν*”, Gregorio destaca que nos “está prometido una felicidad, un don que sobrepasa nuestra experiencia, una gracia que trasciende ampliamente nuestra naturaleza: máximo bien sobreabundante: llegar a ser hijo de Dios”⁵⁶. De tal modo, el Bien máximo ocurrirá: la gracia del gozo es el verdadero bien⁵⁷.

Esto significa que Gregorio permanece atento a una ruptura ineludible, mediante la cual la verdad del hombre llega a partir de su arquetipo. A modo de la imagen en el espejo, se valida que el arquetipo, por muy veraz que sea la imagen reflejada, desborde ampliamente los contornos de la imagen. Por lo cual, nuestra búsqueda en este discurso se encontrará urgida al máximo por un continuo *cuanto más* de la realidad de Dios en la del hombre, que introduce al hombre en aquello que por naturaleza no puede alcanzar ni aspirar, pero que recién le hacer ser él mismo.

De ahí que es indispensable captar la imagen de Dios en el hombre y descifrar su verdad en la belleza y bondad, que le es propio. Pero resulta imposible el intento de prolongar las líneas de comprensión que surgen desde los vestigios referenciales que conforman el ser del hombre, hacia su cruce en lo infinito, su *punto de identidad*: del mismo modo que no nos resulta posible ver la fuente del agua, si miramos el río, pero sí sabemos que el agua existente viene de ella. Podemos hacer conjeturas acerca del punto de identidad, estableciendo proporciones por analogía, pero tenemos que confirmarlo por la revelación de Dios mismo.

⁵³ OP HOM 16.

⁵⁴ OP HOM 15.

⁵⁵ OP HOM 11.

⁵⁶ Cf. BEAT VII.

⁵⁷ OP HOM 19.

2. Dios

Cuando Gregorio describe a Dios como totalidad por encima de la creación, en cuanto origen y fin último de todo, describe un dinamismo infinito cada vez mayor, que parece no conocer límites, *ονω*. El punto culminante de la teología es el *Dios sobre todo*, *τον επι παντο θεω*. Pero la perspectiva cambia, cuando la *αρχη* no es la divinidad, sino “nuestro Señor quien ilumina nuestros corazones por el Espíritu”⁵⁸.

a. Punto de identidad

Gregorio se detiene en describir a Dios como espíritu infinito, más allá del ser, que, tan sólo, se da a conocer en los efectos, las energías, de la naturaleza del Bien siempre mayor merced a una hermosura sin igual. Estas energías permiten barruntar el rostro increado a través de lo creado. Con tal argumento, llama la atención cómo el Niseno se esfuerza, con frecuencia, por destacar los diversos atributos divinos en sus articulaciones múltiples: el poder en toda su grandeza, la bondad en cuanto fuente de todos los bienes, la belleza en el resplandor de su doxa. Si entre estas propiedades, de índole dinámica, figura también la *χαρις*, esto significa, que ella es una propiedad de Dios, lo mismo que otras.

Estas propiedades no se suman entre sí, sino que, según Gregorio, se compenetran en la unidad del ser simple de Dios. El Niseno lo destaca, cuando argumenta en favor de la divinidad del Espíritu Santo, que resalta de la identidad de la fuerza y le permite concluir la identidad de naturaleza respecto del Espíritu Santo con el Padre e Hijo.

Debido a esta compenetración de las propiedades divinas es lícito pensar, sin duda, que la gracia se identifica con Dios, es Dios mismo y no algo agregado. En tal sentido, hay que comprender el intento atrevido de Gregorio de presentar la gracia como *αυτοχαρις*, precisamente allí donde el Niseno se refiere al ser divino, que nos hace “de veras feliz” y que no podemos describir dignamente, aunque le atribuímos toda gloria, que nos es posible pensar, pues en parte no alcanza nuestra capacidad de raciocinio para esto, en parte no encon-

⁵⁸ EUN 1,84.

tramos palabras. Pero, sea lo que sea, siempre nos imaginamos bajo el alero de:

“esta vida pura está llena de felicidad, el Bien infinito e incomprensible, la belleza inefable, la gracia misma, sabiduría y fuerza, la luz verdadera, la fuente de todos los bienes, el poder, que domina el universo, lo único digno de ser amado, lo siempre inmutable, que sin cesar irradia el gozo, la alegría eterna”⁵⁹.

El Niseno crea un hombre nuevo para una propiedad divina, que resulta ser sobresaliente en Dios por encima de todo. Pero no es todo. Gregorio, con una delicadeza personal y un esfuerzo enorme, se siente, de hecho, libre para dirigirse a esta *αυτοχαρις* como “Padre”. Con lo cual, asoma, más allá de las conocidas fórmulas platónicas, tales como *αυτοσοφια*, *αυτοδιχαιοσυνη*, *αυτοζωε* que el Niseno, sin duda, aquí imita, sin que el hapax legomenum gregoriano encuentre en la literatura clásica algún parangón, la tradición bíblica del amor de Dios por excelencia, en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo, en cuanto Trinidad.

b. Trinidad

El arquetipo divino de la imagen del hombre es comprendido por el Niseno como belleza de Dios, la que teológicamente se traduce en doxa. Ésta irrumpe desde la profundidad del ser Dios Uno a partir de la relación triple del Padre, Hijo y Espíritu Santo, correspondiéndole a Éste la doxa por excelencia. Luego, se expande en las relaciones específicas de la triada para con el hombre.

Gregorio describe esta gloria del arquetipo desde diversos ángulos, de modo bastante propio. Con una aproximación, tal vez atrevida e inusual, pero, sin duda, obvia, Gregorio piensa el arquetipo divino a la luz de la gracia de la virginidad, insistiendo en que:

“Tenemos necesidad de una gran penetración intelectual para poder comprender la excelencia de esta gracia, puesto que va junto con el concepto del Padre Eterno. Parece paradójico, que en el Padre Eterno pueda darse la virginidad; en Él, que ha concebido un Hijo y que lo ha procreado sin pasión”⁶⁰.

⁵⁹ Cf. BEAT I.

⁶⁰ VIRG 253,10.

Y continúa:

“También en Dios unigénito, abanderado de la incorrupción, se descubre el brillo fulgurante de la virginidad: en su generación pura y exenta de concupiscencias. Y es de nuevo paradójico, que el Hijo sea comprendido a través de la virginidad”. [Y concluye:] “del mismo modo, por fin, se contemplan ambos en la pureza inmaculada y natural del Espíritu Santo”. “Así, en aquellos que son dignos para esto, todo es producido del mismo modo por el Padre, Hijo y Espíritu Santo; toda gracia y fuerza, la conducción por el camino recto, la vida, la consolación, la transformación hacia la incorruptibilidad, la liberación y todo lo que baja hacia nosotros”⁶¹.

Resulta significativo que la pureza, tantas veces destacada como propiedad del arquetipo divino, no remonte a la divinidad como tal, y esté arraigada en la generación de la Trinidad, que el Niseno no se cansa en ahondar, urgido, sin duda, por la polémica antiherética. Por lo cual tampoco se puede atribuir la gracia únicamente al Hijo, pues se excluye al Padre de nuestra gratitud. El Hijo realiza la salvación en la gracia del Espíritu⁶². En tal sentido, el Niseno sintetiza el origen de la gracia como proveniente “de la cabeza de los dones”. “Ha recibido su vida todo aquel, que participa en esta gracia, de donde reciben este $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu\nu$: lo recibimos del Padre, Hijo y Espíritu Santo”. Se trata de un único movimiento de voluntad con una orientación profunda hacia el bien⁶³.

c. Unidad

Gregorio destaca la unidad de la gracia en relación con la Trinidad de múltiples maneras. Recuérdese, de paso, cómo el Niseno describe, de modo sugestivo, la gloria inasequible del arquetipo y su vínculo con la gracia a través de una imagen, reconocida por él mismo como imperfecta: la generación de tres luces, sin intervalo de tiempo, una de la otra con el idéntico poder de irradiación, para subrayar:

“No hay diferencia entre una luz y otra luz y siendo ella misma fuente de luz no hay falta o disminución de la gracia iluminadora, pero sí una

⁶¹EUST 12,3 (om en ms).

⁶²ABL 52,8.

⁶³ABL 48,11.

completa, perfecta participación en la máxima luz, que está junto con el Padre y el Hijo, aunque nombrado después que ellos. Mas su propio poder da acceso a la luz, que se ve en el Padre, Hijo, en que todos son capaces de participar”.

Esta explicitación de la “gracia de iluminación”, común al Padre, Hijo y Espíritu Santo, aunque diversa en lo que se refiere a la relación originante, Gregorio la profundiza todavía por una mayor atención a la distribución interna triforme de la gracia, expandible hacia lo exterior a partir de la vida, que brota de la misma fuente:

El Señor nunca dice, es el Espíritu, quien da vida; pero, para completar esta gracia, Él solo, recibido en la fe, no da vida, sino tiene que preceder la fe en el Señor, en orden a que la gracia vivificante viene sobre los creyentes; como dice el Señor, Él da vida a quien quiere⁶⁴.

Pero más todavía al ver que esta gracia admitida por el Hijo depende de la fuente increada de todo, la Sagrada Escritura nos enseña, que esta fe en el Padre, quien ha creado todas las cosas, tiene que venir, primero, de tal manera, que esta gracia vivificante tiene que ser completada para aquellos, que son capaces de recibirlo, después de partir de esta fuente, emanando vida abundante, a través del Unigénito, quien es la verdadera vida, por medio del Espíritu Santo. Si esta gracia es pequeña, ellos, los herejes, tienen que contarnos una cosa, que es más preciosa, que esta vida. El Niseno, concluye, por tanto, su argumentación: Del mismo modo, que la gracia se vierte desde el Padre en un río ininterrumpido por el Hijo y Espíritu Santo sobre las personas dignas de ellas su profanización se vuelve contra el Hijo y el Padre.

En todo cuanto es señalado por Gregorio, resalta una homogeneidad jerarquizada de la gracia en su relación con el Padre, el Hijo y Espíritu Santo, que, finalmente, puede verse traslucir en el resplandor de la gloria, que es el Espíritu Santo:

“claro, que uno que da gloria a otro, tiene que encontrarse Él mismo en posesión de gloria abundante: ¿cómo, uno que carece de gloria, puede glorificar a otro? ¿sí algo no es luz en sí mismo cómo puede distribuir la gracia de la luz? Así también el poder de glorificar no puede ser distribuido por alguien quien no es gloria en sí mismo, honor, majestad y grandeza”.

⁶⁴ MACED 106,30.

d. Amor

Para Gregorio, en definitiva, Dios es amor. De hecho, todos los atributos divinos se compenetran en el amor⁶⁵. La naturaleza divina es *amor*. Si el alma se asemeja a Dios, se une a Él por la fuerza del amor, un amor que no conoce límites, ya que la vida de la naturaleza superior es amor⁶⁶.

De ahí que, gracias a la excesiva *filantropía* de la gracia del Espíritu Santo, nos resulta posible conocer también al Hijo y su modo misterioso de ser engendrado. De tal modo, la gracia nos alcanza desde muchos lados.

Finalmente:

“contamos con la voluntad de Dios de admitir a los hombres a la comunión con Él mismo, a causa de su amor a los hombres. Pero desde cuando esto sucede, la naturaleza humana no puede sobrepasar sus límites o ponerse en la naturaleza suprema, por eso Él abaja su poder, tan lleno de amor a la humanidad, hasta ponerse en el nivel de lo débil en la medida en que es para nosotros posible recibirla. Para esto, este don, esta gracia y ayuda nos capacitan⁶⁷”.

3. El Mediador

No se trata tanto de cómo el hombre llega a Dios, sino de cómo Dios ha logrado llegar al hombre⁶⁸. Lo cual se ha hecho realidad en Cristo, quien en cuanto Mediador, por su kenosis, anticipa el ascenso del hombre hacia el verdadero Bien, siendo Él el máximo Bien como el Siervo y lleva consigo hacia la gloria a la naturaleza humana descendida hasta la muerte, constituyéndose en “gracia por excelencia”. Con lo cual, la paradoja se invierte para favor del Uno en todos y de todos en Uno.

⁶⁵ OP HOM 18. Cf. cp. 5.

⁶⁶ AN ET RES 93.

⁶⁷ EUN II 1,6.

⁶⁸ Así lo explica el Niseno sobre todo en el IN CANT.

a. La kenosis del Siervo

Gregorio reflexiona, con frecuencia, sobre el abajamiento del Siervo, en cuanto vértice del ascenso sin límites, propio del ser humano. Se detiene con asombro ante esta verdad paradójica, sobre todo, a partir del hecho, que Él, de quien como el Primogénito, proceden todas las cosas, y como tal tiene poder sobre ellas, se abajó para hacerse hombre. Lo inaudito es que la naturaleza humana asciende así a “lo mejor”: la “gracia vivificante” y que, después de su desvío, puede permanecer en el “verdadero bien”. Gregorio nos argumenta:

“Cuando ésta (la naturaleza humana) cae en el mal, Él por su propia acción, la devuelve a la vida inmortal, por medio del hombre, quien Él inhabita; toma del mismo la humanidad completa, y la mezcla con Su poder vivificante, cambiando por la unión con Él nuestra mortalidad en gracia vivificante y poder⁶⁹. “Este es el misterio del Señor en la carne, que, por ser mutable, cambia en algo mejor. Destruyendo el mal, al asumir nuestra condición mortal, destruye el mal en sí mismo...lo creado llega a ser semejante a Él y desde la misma raza, desde la naturaleza sublime, por el amor a la naturaleza humilde y débil”.

Más adelante, Gregorio afina unos detalles propios de este “misterio de la carne”, cuando, frente a la mala interpretación del misterio de la pasión por parte de Eunomio, aclara el significado del término “hecho” tal como aparece en textos paulinos y joánicos, señalando que:

“...el término ‘hecho’ no indica la primera existencia del Hijo unigénito, ya que se emplea ‘hecho’ con la intención de representar la gracia, de que se habla comunmente en relación con la unción sacerdotal, pues Jesús, por su propia sangre, se ofrece por los pecados del mundo. A causa de los hijos, que comparten la carne y sangre, Él mismo tomó parte en la sangre...no debido a la existencia de su origen según la forma de Dios, sino en que ‘se vació’, es que se ofrece por nosotros”⁷⁰.

La kenosis de parte del Hijo Unigénito y la correspondiente asunción de la naturaleza humana se prolonga, para Gregorio en el ofrecimiento eucarístico, donde resalta con fuerza la inversión del Uno en los muchos.:

“Por eso, el que se ofrece a sí mismo a nosotros para ser comido, a fin de que asumiéndolo en nosotros lleguemos a ser Él, propiamente en Aquello que Él es: Mi carne es verdadera comida... por tanto quien coma

⁶⁹ II EUN 126,9.

⁷⁰ II EUN 126,9. Cf. REF EUN 369,27-370,11.

esta carne, no busca los placeres carnales y quien beba esta sangre, será purificado de la sangre sensual. La carne del Verbo y la sangre presente en esta carne no posee una única gracia, sino es dulce para aquel, que la gusta, deseable para aquel, que la desea, amable para aquel que la ama⁷¹.

La "forma de Siervo", entonces, en cuanto culminante punto paradójico de la ascensión sin límites, pone de relieve la elevación de la naturaleza humana a la existencia en Dios por medio de la gracia: a través de su kenosis en favor de los hombres, el Hijo Unigénito entra en "los muchos", y "los muchos" viven en Él y por Él. Cristo, el Hijo Unigénito de Dios -es la gracia en sí-, a la vez, que es gracia participada. No se puede resaltar suficientemente la importancia que, para Gregorio, adquiere la libertad de Cristo en este acontecimiento⁷².

b. El ascenso del Señor de la gloria

Para Gregorio, el hombre Jesús, muerto en la cruz por las heridas y la sangre, no manifiesta debilidad alguna, que haga "ineficaz la gracia de la fuerza vivificante". Por el contrario: es aquel, de quien se enuncia los títulos gloriosos de Señor y Cristo, que expresan un ascenso de la persona de Cristo desde la muerte una vez haber bajado a las profundidades de la tierra, desde donde rescata a la humanidad mortal, tal como lo celebra la presente gracia en su dimensión pasada y futura. Se pone a descubierto, de esta manera, un adentrarse cada vez mayor del hombre en sí mismo bajo la conducción de Cristo, el "legislador pneumático".

Afirma Gregorio:

"la divinidad, de hecho, ha ensalzado la bajeza por la gracia"⁷³ [y luego argumenta:] "Quien se manifiesta en la cruz es llamado 'Señor de la gloria', desde que la gracia implicada en estos nombres es trasmutada de lo divino a lo humano por la mezcla de Su naturaleza con la naturaleza, que es baja..."⁷⁴.

Y precisa:

"los dones de Dios son irrevocables... el aniquilamiento de la muerte, la fuerza de la corrupción, viene a ser ineficaz... porque lo que sucede al

⁷¹ ECCL 423,11.

⁷² IN SANC PASC 1.

⁷³ THEOPH 9.

⁷⁴ II EUN 139,27.

cuerpo y alma de Cristo, es beneficio y gracia común a nuestra naturaleza⁷⁵.

Lo anterior, de ningún modo, significa una adición de gracia a lo que Él es, sino una relación total de la divinidad con la naturaleza humana:

“Siendo lo que era: Dios y Palabra y Vida y Luz y Gracia y Verdad, Señor Jesucristo, todos nombres, que resaltan lo divino, llegó a ser en el hombre, que asumió, lo que no era nada de esto; llegó a ser Señor Jesucristo, según la enseñanza de Pedro, no en el sentido, que la divinidad aumentó en algo; no por alguna adición de gracia, respecto de la divinidad (porque la naturaleza de la divinidad se conoce como no carente de ningún bien), sino llevando la naturaleza humana a aquella participación en la divinidad, que designan los términos Cristo y Señor⁷⁶.”

Lo cual implica, para Gregorio, una relación estrecha con el Espíritu Santo:

“Con la aplicación de la unción se produce el paso de un estado inferior de la vida común a la sublimidad del reinado. El que fue dignado con esta gracia, recibió después de la unción otro nombre, en lugar de un nombre propio del hombre común el nombre de Ungido del Señor... el hecho, de que lleva el nombre Cristo, esto es, el Ungido, lo que indica una relación inseparable e inmediata con el Espíritu Santo...⁷⁷.”

Esta relación Cristo en cuanto el Ungido la comparte con los hombres, a quienes dignifica como “cristianos” al constituirse en “legislador pneumático” para el camino al *ὄδου*, con la gracia del sacerdocio. Estos son aquellos, que se dejan sacar los velos carnales, es decir, mueren a sí mismos; están capacitados por la gracia del sacerdocio para la libre plática con Dios. Son adornados con la gracia de las virtudes y así: “les devuelve la gracia del paraíso, por lo cual se introducen en el santuario interno⁷⁸.”

Para Gregorio, la resurrección adquiere una singular importancia, en cuanto lleva a máxima plenitud la realidad del hombre en su dimensión corporal material, merced a la vuelta al origen, a la gracia originaria:

“la gracia de la resurrección no anuncia otra cosa que la restauración de aquéllos, que ya murieron en el estado originario”. “Pues la gracia espe-

⁷⁵ ANTIRH 153,14.

⁷⁶ II EUN 142,17.

⁷⁷ EUST 2,3.

⁷⁸ OR DOM 2.

rada por nosotros es una esperanza de la vida originaria, que hace retornar a los expulsados del paraíso, nuevamente, por allá⁷⁹.

Y este merecimiento es por Cristo, quien, al llegar a ser el primer nacido entre nosotros, nos restauró, de nuevo, en la gracia, que teníamos en el comienzo. De ahí, que esta "gracia de la resurrección" relacionada con el *bautismo* y su triple inmersión señala, con los tres nombres y los tres días, las coordinadas existenciales transfiguradas del ser humano, en cuanto a su existencia pasada, futura y presente. Gregorio especifica lo propio del Padre, Hijo y Espíritu Santo, tanto a nivel de creación como de santificación para concluir: "de todos se recibe una y la misma gracia"⁸⁰.

Sin duda, es decisiva la vuelta al origen, lo cual no significa identidad total entre origen y fin. Hay un "más" y "una gloria mayor" de la resurrección respecto de la creación. Ello, sobre todo, debido a la misma naturaleza del bien siempre mayor; pero, también, a la modalidad peculiar de la existencia humana, que madura, gracias a su experiencia adquirida a través del tiempo.

El Niseno argumenta, a la luz de la doctrina de la Iglesia, con el ejemplo de la semilla, por cuyo milagro es anunciado el misterio de la resurrección⁸¹,

"ya que el poder divino en su fuerza desbordante no sólo devuelve aquélla a la disolución, sino agrega todavía algo más grande y hermoso, por lo cual la naturaleza recibe una forma mayor... Por la resurrección, el hombre se transforma en una gloria mayor, a la vez, que la meta de nuestra esperanza no es otra cosa, sino lo que era en el principio, pues como en el principio la espiga no proviene de la semilla, sino la semilla viene de la espiga, y luego crece a partir de la semilla, así el ejemplo muestra, consecuente y claramente, que toda nuestra felicidad proveniente de la resurrección volverá a la primera gracia"⁸².

Y pregunta, de modo sugestivo:

"¿Era lenta la gracia? ¿Se realiza tan gran bien por largos caminos? ¿Quieres reconocer la superioridad de la fuerza en lo realizado en tan poco tiempo? Es importante, además, que el retorno sea libre, para lo cual su cuerpo le es un instrumento dócil, indispensable: "pues por un acto libre el ser humano se ensalza sobre lo irracional y así mejorado por

⁷⁹ OP HOM 17.

⁸⁰ DIEM LUM 228,22.

⁸¹ Cf. 1Co 15,35ss.

⁸² AN ET RES 156,45.

el fuego purificador desea el bien y realiza espontáneamente el retorno a la gracia originaria destinada a la humanidad⁸³.

El Niseno se detiene en este aspecto por su importancia y afirma que:

“la gracia del futuro se asegura con la praxis⁸⁴. [Y, sin embargo, enfatiza:] “pienso que podemos suponer para nosotros que, cuando hemos traspasado el límite del mal y alcanzado la última sombra del pecado, recibiremos nuevamente una vida en la luz, porque la naturaleza del bien, comparada con la extensión del mal, trasciende mil veces a éste”. “Retornará, entonces el paraíso. Aquel árbol, que también es el árbol de la vida será recuperado, y la gracia de la imagen y la dignidad originaria se recibe regalada de nuevo... pero la esperanza está fija en otro reino, cuyo ser es inefable⁸⁵.”

Lo que, según Gregorio, en último término explica el “más”. Sin embargo, no es una mera experiencia temporal, por muy kairótica que sea, ni la naturaleza propia del bien en sí, sino la persona de Cristo:

“aunque Él en nuestra naturaleza, por su propia ley, se vio movido a la separación del cuerpo y alma, Dios juntó de nuevo las partes separadas con su potencia divina, ajustando aquello que estaba separado en una unidad incomparable, y esto es la resurrección, la vuelta de lo que estaba unido, conjuntándose un elemento con otro con el fin de que la gracia primera del hombre pudiera reanimarse y de nuevo pudiéramos regresar a la vida eterna, después que haya desaparecido la maldad, como sucede al líquido, que al romperse el vaso se derrama y desaparece, porque no hay recipiente⁸⁶.”

La gracia del Resucitado, significa, entonces, el ascenso de la persona de Cristo a la gloria, según su humanidad, por la cual, empero, la naturaleza humana se muere a sí misma; es decir, su libertad interior se niega al mal. La inversión, que aquí se produce entre el ascenso de la persona única de Cristo, después del ascenso y descenso de los muchos cristianos, que se asemejan a Él en la ascensión gloriosa, se hace definitivamente permeable en el misterio central, que, según Gregorio, enuncia el título de “mediador”.

⁸³ MORT 57,1.

⁸⁴ OP HOM 22.

⁸⁵ OP HOM 20.

⁸⁶ OR CAT 16,62.

c. Jesucristo

En réplica contra Eunomio, Gregorio afirma y explicita lo que significa, en definitiva, que: "Uno solo es el 'mediador' entre Dios y los hombres, el hombre Jesús Cristo" y no se cansa en insistir:

"Por este título de mediador se revela todo el sentido del misterio". Según Gregorio, esto debe ser así, porque Dios es uno y la naturaleza humana es una en cuanto *ἁπορία*. Este vocativo sintetiza, en consecuencia: "la gracia, que enuncia Jn 20,17, tal como Jesús la da a conocer por medio de la mujer, no de modo divino, sino según aquella manera, en la cual compartió con nosotros"⁸⁷.

Aquí resulta llamativo, que la ascensión y el descenso de la antropología gregoriana confluyen en la llegada al *αδου*, desde donde irrumpe el núcleo de la gracia. De hecho, el misterio del "mediador" revela una gracia única e inefable, cuya causa no puede ser un mero hombre⁸⁸, sino, tan sólo el Único Hijo muy amado:

"quien por Sí mismo nuevamente une la humanidad con Dios. Tras haber acercado nuestra naturaleza a la relación más estrecha con el Padre, mediante la pureza, el hombre nuevo creado según Dios, en el cual habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad, llevó consigo a esta misma gracia a toda la naturaleza, que participa en su cuerpo"⁸⁹.

El Niseno interpreta con frecuencia el origen propio del Hijo único, su generación eterna del Padre, como enseñado por el mismo Espíritu Santo:

"a causa de la excesiva gracia amorosa del Espíritu Santo tan ordenado, que la concepción divina concerniente al Hijo Unigénito nos alcance de muchas maneras y así se implante en nosotros, agrega las restantes maneras: la de la Palabra de la mente"⁹⁰.

Precisa, luego, esta filiación eterna:

"La Iglesia cree, que el verdadero Padre es el Padre del propio Hijo, como dice el apóstol, y no de otro, pues lo escribió en una de sus epístolas: "Quién nos separará de su propio Hijo -Rm 8,32 -distinguiéndole por el agregado "propio" *ιδεου* aquellos, que son con todos dignos de la adopción de hijo por gracia y no por naturaleza"⁹¹.

⁸⁷ REF EUN 374.

⁸⁸ II EUN 134,14.

⁸⁹ II EUN 348,17.

⁹⁰ REF EUN 351,26.

⁹¹ REF EUN 335,1.

Gregorio explicita esta verdad en diferentes contextos cual el núcleo propiamente tal de la gracia. En el anuncio pascual, pues,

“María puede revelar esta feliz Buena Nueva que el Señor deja proclamar por la mujer: que el hombre no es más esclavo, sino hijo. [Ve acentuada esta verdad en relación con el texto]: “Tú los has amado, como me amaste a mí”⁹².

Y continúa:

“si el Padre ama al Hijo, nosotros todos nos encontramos en el Hijo, que por la fe en Él llegamos a ser Su Cuerpo, entonces Aquél, que ama a su propio Hijo, consecuentemente también ama el Cuerpo del Hijo como al Hijo. Pero nosotros somos Su Cuerpo”.

“La gracia del Espíritu Santo, por su parte, conduce a los que son dignos, hacia el bien. Gracias a Él la libertad se asemeja al misterio de la madera, que cambia el agua amarga en dulce para los sedientos, porque nos lleva a las doce fuentes”.

Esto hace irrumpir al Niseno en exclamaciones de gozo allí, donde interpreta la bienaventuranza: “felices los pacíficos” y confiesa, que le resulta difícil:

“encontrar expresiones de gratitud para agradecer a Dios tal gracia, ¿qué palabra, qué pensamiento, qué entusiasmo sería suficiente, para alabar tal sobreabundancia de gracia y glorificarla?” “El hombre trasciende mucho su naturaleza, cuando llega a ser de mortal inmortal, de corruptible, incorruptible, de hombre Dios. Pues quien fue tan elevado a ser hijo de Dios, debe obtener también la dignidad del Padre y la herencia paterna”. “¡Oh, liberalidad del Señor tan rico! ¡Oh mano abierta, oh brazo poderoso! ¡Qué inagotables son las gracias, que saca de sus tesoros, para dársenos! Por puro amor a los hombres eleva nuestra naturaleza, que por el pecado perdió su dignidad y honor, casi a su propia dignidad...”⁹³.

Esta es la corona de la gracia de la filiación divina⁹⁴, que Gregorio explicita en relación profunda con la unidad, en origen trinitario.

d. Un solo Cuerpo

Cristo llevó consigo hacia la misma gracia toda la naturaleza, que participa en Su cuerpo y es semejante a Él, porque lo que sucede

⁹² TUNC ET IPSE: Jn 17,23.

⁹³ BEAT 115, 12.14.

⁹⁴ BEAT 151,28.

al cuerpo y alma de Cristo, es beneficio y gracia común de nuestra naturaleza, de tal manera que todos sean uno como nosotros y no de otra manera.

Al final todo resplandecerá en la única belleza divina, a cuya semejanza hemos sido creados en el origen: “purificados por el fuego entrará todo el bien, la impericibilidad, la vida, el honor, la gracia, la doxa, la fuerza y todo lo que hay en Dios y también en su imagen, que es la naturaleza humana”⁹⁵. “No habrá cambio, ni distinción en la misma esencia de la luz y los hombres llegan a ser hijos de la luz y brillan como el sol, según la verdadera palabra del Señor. Esta ha prometido, que todos seremos perfectos en la unidad”. Lo cual equivale, a que una y misma gracia se manifestará en todos, tal como lo refleja también la estructura jerárquica pneumática. “Todo hombre comunicará al vecino su misma alegría y exultará por la belleza del otro y devuelve su exultación”. Al respecto, resulta iluminador cómo Gregorio interpreta los principales textos paulinos, Ga 2,19; Ga 6,14; 2Co 13,3, para ver que Pablo dice: “los éxitos evangélicos no son suyos, sino que lo atribuye a la gracia de Cristo, que habita en él.

Este es el punto culminante de los bienes: el *sometimiento* a Dios, que se realiza en Su cuerpo y se refiere a Él, quien efectuó la gracia del sometimiento. ¿Cómo sucede esto? Por el hecho, que “Yo estoy en ellos, no sólo yo, también tú, porque nosotros, yo y tú, somos uno y así serán reunidos, en uno que están confirmados en nosotros: nosotros somos este uno Jn 10,30. Esta gracia (de la unidad) el Niseno la caracteriza más claramente, cuando dice: “Tú los amaste como me amaste a mí”. Pues si el Padre ama al Hijo, pero nosotros somos en el Hijo; nosotros, quienes por la fe en Él llegamos a ser su Cuerpo, así ama Aquel, quien ama a su propio Hijo, consecuentemente también al cuerpo del Hijo con el Hijo, nosotros somos su cuerpo⁹⁶. Tal sometimiento, si es *bello* le pertenece a Él, el único *Bien siempre mayor*, a quien se hace disponible y dócil y si es *bueno*, es producido por Él. Tal es el *misterio de la verdad*.

⁹⁵ AN ET RES 160,34.

⁹⁶ TUNC ET IPSE 23,9.

A modo de conclusión

La solución que Gregorio ofrece a la paradoja estudiada cabe entenderla a la luz de *relaciones totales*: el hombre se realiza, en cuanto hombre verdadero, tan sólo en una relación desproporcionada con Dios, siendo este verdadero Dios. Dicha polaridad requiere pensar un “inesse” perijorético de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino, a modo de los trascendentales que, como verdad, bondad y belleza, compenetran el ser desde un punto de identidad arquetípico infinito, que Gregorio ubica en la Trinidad, y hacia el cual el espíritu finito se proyecta por medio del dinamismo inherente de su ser, en cuanto deseo ilimitado y necesidad sempiterna del más allá. Este dinamismo propio del hombre, a su vez, no parte de cero, ni de sí mismo, sino del amor desbordante del Padre, Creador de todas las cosas. Como tal esta apertura le es dada, por cuanto la gracia no le es algo externo, agregado, sino *gracia connatural*, *κατα φύσιν*, creacional: la “gracia de la semejanza”, del origen, la “gracia primitiva”, la “primera”.

Pero la meta propiamente tal del hombre y de su autorrealización sobrepasa, de modo infinito, la naturaleza humana, en la medida en que consiste en la participación de la vida de Dios mismo en cuanto hijo. Siendo Dios el Bien siempre mayor, la gracia fluye del Padre como misterio fontal de la verdad, es administrada por el Hijo, la bondad por excelencia y llega a su consumación en el Espíritu, quien por ser la doxa, es la belleza de Dios. Como aquí las relaciones en cuanto opuestas se compenetrán hasta tal punto, que subsisten en las personas divinas para la máxima unidad en la diversidad, es comprensible, con mayor desemejanza en la semejanza, la realización de lo humano en la unión con Dios en cuanto diverso, por medio de la “gracia de la filiación”, siempre desbordante *-υπερβολη-* para la naturaleza humana.

Ya que esta estructura “trinitaria” del ser, a nivel óptico y relacional, se revela en la polaridad por medio de la totalidad que se concreta en la singularidad y la singularidad, siempre se encuentra abierta a la totalidad, tal como puede apreciarse en los distintos niveles del ser creado, el “nexo misterioso” entre lo singular concreto, el rostro, y lo universal, el género, *es la gracia*. De ahí, entonces, la concreción “puntual”, personal de esta gracia, su rostro, a la vez que

su presencia envolvente, *-μία χάρις-*, que precede, acompaña y consume todo en cuanto unidad, en la cual lo singular in-existe, a modo de la trinidad.

Que lo expuesto no es mera especulación, lo demuestra la "gracia por excelencia": la persona de Cristo en relación con Su Cuerpo, la Iglesia, conformada ésta hasta en los detalles con Su Cabeza. Toda la base de la polaridad connatural y su interrelación con la gracia creacional a partir del nexo entre lo singular y lo universal alcanza su punto culminante en la "gracia del sometimiento"; sometimiento libre y gozo, no sólo porque responde a los deseos más profundos del ser humano, sino en cuanto desemboca de donde proviene: la liberalidad amorosa, desbordante, e ilimitado amor de Dios, quien como único límite tiene el no tener límite.

ANNELIESE MEIS

CONTEXTO FILOSÓFICO DE LOS PRIMEROS SIGLOS CRISTIANOS

Sabido es que la filosofía antigua -ya se trate de la filosofía griega propiamente dicha, tal como se dio en la época clásica, o de la que corresponde al período helenístico- influye decisivamente sobre el pensamiento de los siglos posteriores y ello se da, en buena parte, a través de su asimilación, con las necesarias adaptaciones, por cada una de las tres grandes religiones monoteístas: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, que no en balde son “religiones del Libro”, con un texto escrito que encierra la verdad revelada y cuya exégesis se realiza, las más de las veces, con la mediación del arsenal conceptual que aporta la filosofía vigente en el momento en que esto se hace. Y esa filosofía suele aportar también términos propios de su vocabulario, con una carga semántica que suele ser muy rica y compleja, para expresar verdades teológicas y aun para traducir el mismo texto sagrado.

Dos ejemplos bastan para ilustrar esto: el primero, la importancia e implicancias que tiene el hecho de que los LXX, en esa Alejandría del siglo II a.C. convertida en centro intelectual del mundo de entonces, hayan escogido nada menos que el término *αρχη* -utilizado por Anaximandro, el segundo de los Milesios, para designar ese principio último de donde derivarían todas las cosas- para traducir al griego el primer versículo del Génesis: *εν αρχε εποιησεν ο θεος τον οζανον και την γην*. Lo cual llevará a su vez a San Juan, allá a fines del siglo I de nuestra era, a comenzar en igual forma su célebre Prólogo, y vinculándolo esta vez a uno de los términos de más ricas y complejas implicancias en la filosofía de su época: *εν τη αρχη ην ο λογος*.

Como segundo ejemplo nos limitamos a mencionar la elección que los LXX hicieron, para traducir Ex 3,14, de ese participio presente del verbo *ser* que a partir de Parménides había añadido, a su hasta ahí modesta función de unir un predicado a un sujeto, un nuevo significado autónomo muy especial: el *ente*, el que *es*, el que está siendo. Y así, por obra y gracia de los LXX y aunque hoy nos digan otra cosa las traducciones directas del hebreo, Yahweh se define a Sí mismo: *Εγω εμι δ ων*, Yo soy *el que es*. Lo cual, como lo señaló ma-

gistralmente Etienne Gilson hace ya muchos años, tiene consecuencias incalculables para la teología y aun la filosofía cristianas, pues proporciona el puente preciso para unir la noción bíblica de Dios, allí definido como "el que *es*", con los conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica, permitiendo así desarrollar, en lo que más tarde vendría a ser la síntesis aristotélico-tomista, la noción de Dios como Acto puro, sin sombra de potencia, cuya esencia misma consiste en *ser* y que *es*, por tanto, el Ser Necesario, mientras que todos los demás seres, contingentes porque pueden existir o no existir, tienen al menos una composición de esencia y *esse* (o existencia), que se enmarca dentro del esquema general de la composición de potencia y acto propia de todos los seres que no son el simplicísimo Acto puro.

Sirva todo esto, de sobra conocido, para poner de relieve la importancia que debiera tener en los seminarios la enseñanza de la historia de la filosofía antigua, pues es fundamental para una buena comprensión de muchos problemas y formulaciones teológicas, especialmente los vinculados con las controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos, y es *insoslayable para el estudio de los Padres*, ya que el bagaje conceptual que ellos traían, y que al convertirse ponían al servicio de su nueva fe, era el que habían adquirido en las escuelas filosóficas de su tiempo, que casi todos ellos habían frecuentado antes de su conversión.

Y en este caso no se trata ya de esa filosofía tal como se expresó en los grandes pensadores de la época clásica -un Platón o un Aristóteles- sino del pensamiento de las respectivas escuelas tal como se presentaba en el período helenístico, varios siglos más tarde, y cuando el centro de la actividad intelectual no estaba ya en Atenas sino en Alejandría, donde se da un encuentro de la razón griega con la religiosidad profunda oriental, que será muy rico en consecuencias para ambas partes. Es ésta, precisamente, la filosofía que dará origen al neoplatonismo -como con una intuición que realmente asombra lo vio hace un siglo y medio el investigador francés Vacherot, en su célebre *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*- y es también la filosofía que conocen Filón de Alejandría y los primeros pensadores cristianos.

Por lo cual resulta realmente paradójico que esta época de características tan singulares -que se extiende desde el siglo II a.C. hasta el II d.C. y que incluye como corrientes principales el *Estoicismo*

Medio, el *Platonismo Medio* y en cierta medida el *Neopitagorismo* sea poco o nada estudiada en los cursos habituales de Historia de la Filosofía Antigua, donde si el tiempo disponible lo permite, después de haber visto a los estoicos y epicúreos de la época clásica, suele saltarse sin más hasta Plotino y el neoplatonismo, pasando por alto estos cinco siglos que incluyen el ambiente filosófico en que se formaron los primeros Padres de la Iglesia.

Suele justificarse este “salto” con la afirmación de que es un período en el que no hay grandes figuras y las escuelas se limitan a la exposición y comentario de las doctrinas de sus respectivos fundadores, abundando en cambio lo que podríamos llamar obras de divulgación: *doxografías*, o sea catálogos de opiniones de los distintos filósofos antiguos y exposiciones compendiadas de sus doctrinas; *florilegios* o antologías de sus textos más representativos; *series* cronológicas de maestros y escuelas, y otras obras similares.

Pero sin embargo esto no es todo, pues se trata de un período en el que van dándose transformaciones en el pensamiento de las distintas escuelas. Hay un proceso que bien podría calificarse de *sincretismo*, en un esfuerzo por acercar entre sí las diversas escuelas, que son vistas como meras ramas de una única filosofía cuyo tronco común es Sócrates, como nos lo atestigua Cicerón invocando la enseñanza de su maestro Antíoco de Ascalona¹. Este esfuerzo de aproximación introduce no pocas modificaciones en las formulaciones doctrinales, al par que incorpora elementos y términos propios de cada escuela en la expresión de las doctrinas de las otras, por lo que puede hablarse también de *eclecticismo* como rasgo dominante de este período.

Mas pese a todo lo que esto pueda significar en cuanto a deformación del auténtico pensamiento de Platón o de Aristóteles tal como hoy puede rescatarlo la moderna investigación crítica, lo cierto es que, en el caso concreto de Platón, sin duda el más importante, el “platonismo” que conocen los Padres es éste, denominado *Platonismo Medio*, que comienza con Antíoco de Ascalona (c. 130 a.C. - 63 a.C.) y encuentra su expresión más acabada ya en nuestro siglo II, con el *Epitomé* de Albinos, maestro contemporáneo de San Justino y al que es probable que éste haya escuchado personalmente. Como tendremos ocasión de ver, se trata de un manual que gozó de amplísima

¹CIC. Acad. PC. I,IV

difusión y autoridad, y que pretendiendo exponer “las principales doctrinas de Platón” nos presenta un resumen sumamente ecléctico, donde no faltan términos y aun doctrinas provenientes de las otras dos grandes escuelas, el aristotelismo y el estoicismo, y en el cual, en lo que a la divinidad se refiere, se acentúa la trascendencia divina, como era lo habitual en el Platonismo Medio, y se habla de un “primer Dios”, absolutamente *agnostós, árrhetos, aóratos*; de un “segundo Dios” generado por el primero y presentado como *Noús* o *Lôgos*, que cumple un papel mediador -tanto en el orden del ser como en el de conocer- entre ese Dios absolutamente trascendente y el intelecto del hombre y toda la creación visible. “Y en tercer lugar el tercero”, que podría proceder de los anteriores.

Por todo esto resulta imprescindible, para quien pretenda abordar con rigor el estudio del pensamiento patrístico, no omitir el conocimiento de lo que podríamos llamar su prehistoria inmediata y el contexto filosófico en que surgió, vale decir la filosofía helenística tardía, que incluye como principales referentes a Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea, como representantes del Estoicismo Medio, y a los maestros del Platonismo Medio, comenzando por Antíoco de Ascalona y siguiendo por Atticos, Gayo y especialmente Albinos, ya que todos estos autores están presentes en la formación de los que podemos considerar como los primeros filósofos y teólogos cristianos: San Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Clemente de Alejandría y aun el mismo Orígenes. Pues si bien en el caso de este último no se trata de un convertido, lo mismo recibe esta herencia cuando asiste a la escuela de Ammonio Sakkas -el mismo que habría de ser también maestro de Plotino- y buena parte de esta herencia filosófica le llega también a través de la obra de Filón de Alejandría, su gran inspirador en la exégesis bíblica, que había sido un precursor en esta tarea de “inculturación” y de mutuo acercamiento entre el mundo de la filosofía griega y el de la revelación bíblica.

Comencemos pues por decir algo del *estoicismo medio*, pues aunque estrictamente los que son contemporáneos de los primeros pensadores cristianos son los representantes del *estoicismo nuevo* (Séneca, Marco Aurelio y Epicteto) no son éstos los que influyen, sino el aporte de la *Stoa media* incorporado a ese conjunto ecléctico que llamamos filosofía helenística, y especialmente del helenismo tardío.

Fue un investigador alemán de fines del siglo XIX (Schmekel, *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, Berlin 1892) el primero que hizo notar que con Panecio de Rodas comenzaba una nueva etapa del estoicismo, una etapa "media", distinta de la anterior y también distinta de la que luego se dará en ambiente romano. Max Pohlenz objeta algo esta denominación, alegando que la antigüedad tuvo clara noción de una "Academia Media" pero no de una "Stoa media", y que además esta denominación no cubre un grupo homogéneo de pensadores, pero sin embargo reconoce que "es indudable que con Panecio comienza en la historia de la Stoa una nueva etapa, que a su vez en la era imperial es seguida por otra actitud espiritual" (*La Stoa*, t.1, p.388).

Panecio nació en la isla de Rodas hacia el 185 a.C., de familia noble y rica, de gran actuación en la política y en la guerra. En esto se diferencia de los estoicos que lo precedieron, así como también hay que señalar que, desde los tiempos de Cleantes en la Stoa antigua, fue el primer escolarca proveniente de un territorio propiamente helénico, y aun podría decirse que fuertemente helénico, pues en Rodas se había conservado en toda su pureza la estirpe dórica de los primeros colonizadores, así como seguía vivo el viejo sentimiento de la *pólis*.

Pero al terminar la guerra macedónica (168 a.C.) Roma hizo sentir a los rodios que ya no consentiría a esa pequeña república una política plenamente autónoma, por lo cual la previsible carrera política o militar de Panecio perdía sentido, y por eso pudo seguir su inclinación a dedicarse a la filosofía y a las ciencias. Fue primero discípulo de Crates, posiblemente en Pérgamo, y después *pasó a Atenas* y allí se vinculó a la Stoa, sin dejar por esto de frecuentar también otras escuelas, entre ellas de la Carnéades, el gran adversario de los estoicos.

El momento decisivo de su vida fue su ida a Roma, donde fue muy bien recibido en el círculo íntimo de Escipión, posiblemente presentado por Polibio, hacia el año 145. Poco después, Panecio y Polibio acompañaron a Escipión -que conducía la política exterior de Roma- cuando en 140-139 emprendió un largo viaje por Oriente para conocer de cerca los problemas de la región. Este viaje, que duró más de un año e incluyó a Egipto y Siria, amplió mucho el horizonte espiritual de Panecio, al par que su frecuentación de los altos círculos

romanos le dio una visión muy directa de *cómo se gobernaba el mundo de su época*, y más de una vez intervino en problemas políticos. Asimismo la frecuentación de Polibio le dio un *sentido histórico* para comprender cómo el imperio *universal* romano representaba en ese momento una *necesidad histórica*, y para descubrir las causas profundas de ese hecho.

Pero por más que el ambiente de Roma le fuera tan propicio, se sentía movido a volver a su patria griega y dedicarse a la enseñanza. Y así volvió a Atenas para ayudar a Antipater, ya anciano, en la dirección de la escuela, y al morir el maestro en el año 129 asume Panecio, que tendría unos 55 años, la dirección de la Stoa. Y poco después publicó su obra maestra, el tratado *Sobre el deber* (περικαθηκόντα) concebido precisamente en función de la sociedad romana, y que serviría de modelo al *De Officiis* de Cicerón.

Con este tratado se marca un punto de inflexión respecto del Estoicismo antiguo, ya que Panecio llega a considerar con cierta ironía el ideal del “sabio” sostenido por la antigua Stoa y que no pasa de ser una abstracción, ya que, de hecho, el “sabio” ideal no existe. Por eso, más que los *katorthómata*, o sea las acciones *rectas*, realizadas por quien posee el saber absoluto y por la *apátheia* se ha liberado de todas las pasiones², le interesan en cambio los *kathékonta*, los *deberes* que hacen a la vida cotidiana. Piensa Panecio que el hombre está llamado por su naturaleza a vivir en sociedad (el *zoon politikón* aristotélico). Pero para él esto no significa ser “ciudadano del mundo” según el vago cosmopolitismo de la vieja Stoa, sino que la sociedad natural del hombre es cada estado concreto, por pequeño que sea; la comunidad política en que vive, que le impone sus deberes morales. Por eso *la virtud fundamental es la sociabilidad*, que no sólo da a cada uno lo suyo, como la justicia, y evita hacer daño a otros, sino que *colabora positivamente al bienestar de la comunidad* y, en cuanto *altruismo*, pone al servicio de sus conciudadanos la persona y los bienes del individuo.

²GIOVANNI REALE, en su excelente *Storia della Filosofia Antica*, Tomo 3: *I sistemi dell'età ellenistica* (Milano, Vita e Pensiero, 1976), p.445 señala que “en este sesgo más humano dado al estoicismo y en la conexas valorización de los *deberes* reside la importancia histórica de Panecio. A través de Panecio el concepto de *deber* entra en Roma, y allí a través de Cicerón pasa a todo Occidente como una conquista espiritual definitiva”.

Este sentimiento de la *sociabilidad* alcanza su máxima expresión cuando se encuentra unido a la *magnanimidad*, virtud cardinal que Panecio pone en lugar de la fortaleza, pues aunque estima en mucho la fortaleza, que es la capacidad de superar todos los obstáculos internos y externos, piensa que ella tiene su raíz en la *megalopsychía*, grandeza de ánimo, actitud de superioridad frente a las cosas exteriores, que no permite que éstas influyan de manera determinante sobre nuestro ánimo, y reconoce por verdadero bien sólo al bien moral. Mas conociendo el mundo en que vivía, veía el peligro de que bajo apariencia de magnanimidad se colase la ambición y el deseo de primar sobre los demás. Por eso va a insistir en que la magnanimidad sólo es moral si no está sujeta a la ambición personal sino que se inscribe en el marco del interés colectivo. Servir a la comunidad en puestos de mando es *el más alto deber moral*.

La posibilidad de realizar la más alta forma de humanidad nos la ofrece así el *estado*, que es él mismo una institución *moral* y que tiene su raíz más profunda no ya en la debilidad del hombre, como pensaba Polibio, sino en el *instinto social* naturalmente insito en todo hombre. Por ello, una comunidad en la que el gobierno no tenga por objetivo constante la *utilidad de todos*, y no reconozca como válida la premisa, fundada en la ley racional universal, de que *todos son iguales ante la ley*, no responde a las inderogables exigencias morales y por tanto *no es un verdadero estado*. Pero la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley *no significa igual participación en los derechos políticos*, pues el interés de la comunidad exige que, para asignar esos derechos, se tome como base la diversidad de los hombres y de sus capacidades y tareas.

Lamentablemente, no podemos extendernos en la exposición de las doctrinas de Panecio en lo que hace a la cosmología (donde abandona el dogma estoico de la conflagración universal y adopta la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, como lo cual el principio divino ya no es visto como Fuego del cual todo procede y en el cual todo se resuelve, sino que se acentúa su carácter de *Lógos* regulador de cuanto acaece en el Cosmos). Ni tampoco nos ocuparemos de su psicología. Pero sí interesa la concepción del cosmos en su conjunto que hace en su tratado *Peri pronoiás* (Acerca de la Providencia), imbuido del sentimiento de que la belleza y el finalismo y orden del universo remiten a una fuerza primera creadora, que engloba en sí, como *lógoi*

spermatikoi, todas las fuerzas actuantes en los distintos fenómenos. Ese principio primero *no puede no ser inteligente*: quizá sea una Razón universal (*Lógos, Pneúma*) ínsita en la materia ígnea; es la *pronóia* que, antes de crear, piensa. (Cicerón en *De nat. deorum* II, 57-58 resume la introducción y el plan general de este tratado de Panecio, que se había hecho enviar por Attico en junio del 45 a.C.).

Señala Pohlenz (o.c., p.396) que Panecio se sintió movido a escribir sobre la Providencia no para dar con argumentos lógicos una demostración de su existencia, sino para hacer manifiesta su actividad aun allí donde era menos perceptible. Y aunque la consideración de la finalidad y el orden evidentes en el cosmos era propia ya del estoicismo antiguo, lo que Panecio añade es la consideración de la belleza, con su sensibilidad estética propia de un griego, afinada aun más por el nuevo sentimiento de la naturaleza que, difundido en la época helenística, se expresa en la poesía y la pintura de la época y con Panecio ingresa por primera vez en la filosofía:

“Ya no es solamente la magnificencia del cielo estrellado con la regularidad de sus movimientos lo que encanta al ojo: ahora irrumpe también el sentido del placer que comunica el paisaje terrestre, el paisaje griego con su variedad, con su continuo alternarse de mar y tierra, las innumerables islas, el contraste entre las suaves playas y los montes ríspidos y las rocas ásperas y salvajes; el placer que comunica la multiplicidad de plantas y animales que pueblan este paisaje, y por último el que deriva de los efectos siempre nuevos que el arte del hombre es capaz de alcanzar, ya sea con la palabra o con la figuración. ¿Puede ser el producto de un ciego azar esto que el hombre, que es un ser racional, observa con tal gozo estético y que él mismo realiza en sus creaciones? ¿o será más bien la obra de una fuerza creadora dotada en medida mucho mayor que el hombre de la razón y del sentido de lo bello?”.

En las obras de San Agustín -especialmente en los *Sermones* y en las *Enarraciones in Psalmos*, podemos encontrar numerosos pasajes que reiteran estas mismas consideraciones, que indudablemente conocía a través de Cicerón. En *De nat. deorum* II, 98-132 éste reproduce ampliamente esta doctrina de Panecio, y señala que a la belleza se le agrega, en el mundo, una perfección a la que nada falta: si el Nilo y el Eúfrates fecundan los campos, el alternarse de las estaciones, de la noche y el día y demás cambios hacen posibles las cosechas

y la vida. ¿Cómo no reconocer la obra de una inteligencia que crea con una finalidad? Y lo mismo si consideramos cada ser en particular. Pero el coronamiento de la creación es *el hombre*: en él ya la Stoa antigua había celebrado, junto a la sublimidad del Lógos, la estructura finalística de su cuerpo. Pero Panecio añade algo más: para él el elemento decisivo es aquí todo aquello que distingue el cuerpo del hombre del de los animales: la postura erguida, el lenguaje articulado que hace posible la conversación, indispensable para la vida en sociedad; las manos, instrumentos indispensables para las actividades prácticas. Todas estas prerrogativas, estrechamente coordinadas entre sí, sirven según el designio de la Providencia para hacer del cuerpo humano *el instrumento del Lógos*. Y aquí es oportuno recordar que en el capítulo VIII del *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa volveremos a encontrar todo esto: la postura erguida del hombre, al liberar las manos para llevarse los alimentos a la boca, permitió que no fueran tan recios los músculos de las mandíbulas y la lengua, y así el hombre fue capaz de un lenguaje articulado, a diferencia de los animales.

Otro rasgo que vale la pena destacar es que para Panecio *sólo podía existir una divinidad universal*. Lo cual no era obstáculo para que, como ciudadano, estuviese convencido de la necesidad de una religión pública, "oficial", y comprendiese asimismo las razones del politeísmo de la religión popular, que siente la acción del Lógos universal en las distintas fuerzas de la naturaleza y se las representa plásticamente como distintas divinidades. Distinguió así *tres categorías de figuras divinas*: 1) las fuerzas naturales personificadas; 2) los dioses de la religión pública, estatal; 3) los dioses del mito (o de los poetas). Lo cual da origen a la *teología tripartita*, que se divulgaría más tarde a través de Varrón (cf. Cicerón, *De nat. deor.* II, 60.70.71, que posiblemente depende de Posidonio; S. Agustín, *De Civ. Dei* IV,27 y VI,5; Eusebio, *Praep. Evang.* IV,1). Pero para su fe personal, el Lógos siguió siendo la única divinidad, y la verdadera vida consiste en vivir conforme al *lógos* que está en nosotros, que nos rige, en armonía con el Lógos total que rige todo el universo.

Finalmente, señalemos una postura que lo pone en abierta contradicción con el estoicismo antiguo, en el cual tenían amplia cabida la *mántica* y la *astrología*, como lógicamente justificadas por el rígido determinismo (*heimarméne*) con que todo ocurría en el universo.

Panecio en cambio *puso en duda la mántica* (cf. Cicerón, *De divinatione* I,6-12) y *negó resueltamente la astrología* señalando, como ya lo había hecho Carnéades, que estaba en contradicción con los hechos empíricos y con la evidencia de que la complejión física, el temperamento y la vida de un individuo están más determinadas por su ascendencia familiar, su lugar de nacimiento y su educación, que por la posición de los astros en el momento de su nacimiento. Cicerón (*De divin.* II,96) señala que Panecio oponía a la astrología el argumento de que las diversas regiones geográficas (vgr. región pantanosa y baja, o montaña, o litoral marítimo, etc.) determinan diversas individualidades *regionales*, de modo que los pueblos están también influidos y en cierta manera configurados por su ámbito geográfico.

Pasemos ahora a ocuparnos muy brevemente de *Posidonio de Apamea*, nacido en Siria aunque de ascendencia griega a juzgar por sus rasgos físicos, discípulo de Panecio que “muy distinto de él en cuanto al carácter, y superior como filósofo, no sólo conservó toda su vida el máximo respeto por el maestro sino que fue llamado a continuar su obra, dándole un nuevo sello” (Pohlenz, *La Stoa*, t.I, p. 421).

Muy joven fue a estudiar a Atenas y de ahí en más Grecia fue su patria y siempre sostuvo con energía la superioridad de la civilización occidental. Impresionado por el relato que Panecio le hizo de su viaje con Escipión, y disponiendo de amplios recursos económicos, tras su temporada de estudios en Atenas viajó por todo el mundo de entonces, y lo hizo no sólo para conocer hombres y pueblos sino también interesándose por la naturaleza en todos sus aspectos. Fue así el mayor explorador de la antigüedad, y fue naturalista, geógrafo, astrónomo, matemático, historiador, además de filósofo, todo lo cual se volcó en una extensa producción escrita, hoy casi totalmente perdida, salvo las citas textuales y referencias en los autores antiguos: Cicerón, Estrabón, Plutarco, Séneca, San Agustín, Diógenes Laercio y otros.

Tras este viaje abrió su escuela filosófica *en Rodas*, que pronto eclipsó a la que existía en Atenas. A ella acudían los jóvenes romanos, que quedaban deslumbrados por su personalidad. Así Cicerón, que estudió en Rodas en el año 68 a.C., cuando Posidonio ya era todo un personaje, que había cumplido en Roma una misión diplomática años antes, y tenía un prestigio muy grande, lo llama con orgullo su *magister* (*De nat. deor.* I,123) y *familiaris* (*De finibus* I,6).

No podemos ocuparnos, obviamente, de toda la actividad científica de Posidonio y ni siquiera de la filosófica. En cuanto a esta última, tras señalar algunos pocos puntos de especial interés, nos extenderemos algo en su concepción acerca del *tiempo* y en señalarlo como el primer filósofo que hizo *filosofía de la historia*. Y antes, señalemos que en cuanto a las concepciones acerca de la *pronóia* y la *heimarméne* Posidonio está más cerca que Panecio de las nociones de la antigua Stoa, y en su tratado *Acerca de los dioses* expresa que concibe a la *pronóia* “como un *noús* que penetra en todas las partes del mundo, como el alma en el hombre, pero más en unas partes y menos en otras”; gobierna y ordena todo el universo y es el principio regulador de su cambio ordenado, o sea de su evolución (vuelve también a la doctrina de la *ekpýrosis*, la periódica resolución de todo el universo en el fuego y posterior recreación). Distingue a la *pronóia* de la naturaleza, a la que ella rige y gobierna, y la identifica en cambio con la divinidad, el principio divino que es *uno solo*, y que debe ser distinguido de “los dioses” que prácticamente no son otra cosa que un segundo nombre de los astros. Nada hay, pues, por encima de la Providencia divina, que es, como lo era para Panecio, providencia de lo universal, mas no de los casos particulares.

En cuanto al tema del *tiempo*, Posidonio lo trata dentro de la Física: además de la sustancia o materia (*hýle*) y sus cualidades, Posidonio admite dos “incorpóreos”, que son el *vacío* y el *tiempo*. Siguiendo a Zenón y Crisipo, Posidonio hace del tiempo un “intervalo de movimiento”, o sea, como ocurre también con el vacío, una pura virtualidad, y en este sentido el “tiempo total” es teóricamente infinito, ilimitado. También lo define como una “medida de velocidad o lentitud”, lo que implica que no sería otra cosa que una comparación entre dos o más movimientos. Hasta aquí coincide con la Stoa antigua. Pero va más allá, y ve al *tiempo* como integrado por *un pasado separado de un futuro por un instante-límite sin dimensión temporal*, “comparable a un punto” según la explicación que Stobeo hace de la doctrina de Posidonio, pero que sin embargo -aclarar el mismo Stobeo no se identifica con el presente, porque el presente se compone, en esta concepción, de algo de pasado y algo de futuro. Y aclara Stobeo que “Posidonio atribuye esta calidad de *presente* al más pequeño espacio de tiempo que cae bajo nuestros sentidos”. No sería mensurable, ni captable por una operación de tipo matemático, sino que sería *psicológico*, de naturaleza intuitiva. Y así habría resuelto Posidonio, admi-

tiendo quizá la crítica de Carnéades y la Academia Nueva, las contradicciones en que parecía quedar encerrado Crisipo cuando por una parte afirmaba que sólo existe el presente, pues el pasado y el futuro “no existen”, y luego afirmaba exactamente lo inverso. Posidonio distingue el tiempo *teórico* (que permite comparar los movimientos) y el tiempo *en acto*: pasado y futuro siempre delimitados por una operación convencional que da realidad (racional y psicológica) al *presente*³.

Viniendo al tema de la *filosofía de la historia*, comenzamos por señalar que, aunque el tema de la historia había sido totalmente ajeno a la Stoa antigua, tanto Panecio como Posidonio se interesaron vivamente por el devenir histórico de su tiempo y en cierta medida fueron también actores de esa historia. Posidonio tenía conciencia de cuántas enseñanzas se pueden sacar de la historia y esto lo llevó a retomar la obra de Polibio y continuarla hasta su época, hasta el gran desencuentro entre Oriente y Occidente que fue la guerra de Mitrídates. Polibio había escrito por primera vez una historia *universal*, tratando todos los acontecimientos de la *oikuméne* en una perspectiva unitaria, considerando cómo los romanos habían llegado a ser los amos del mundo gracias a su energía y a su habilidad política. Al continuar su obra, Posidonio estaba convencido de que *Roma estaba destinada a ser la dueña del mundo*, pero sólo hubiera podido cumplir su misión si el gobierno hubiera estado en manos de un patriciado movido por ideales éticos, capaz de oponerse tanto a los abusos de los que expoliaban las provincias como a las tentativas de reforma social que, a partir de los Gracos y pese a las buenas intenciones de sus promotores, sacudían las bases del Estado. Como lo había hecho Polibio, no se preocupaba solamente por narrar los hechos, sino por profundizar las *conexiones causales*, y esto no ya como político sino como filósofo que indaga las fuerzas que actúan en la psicología de los protagonistas y de los hombres en general. Así p.ej. en pleno torbellino de las luchas civiles en Roma recordó a menudo la advertencia del viejo Escipión de *no destruir a Cartago*, porque con la desaparición del último gran antagonista Roma enfrentaría el peligro de los

³ Para más detalles, cf. la excelente obra de M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée* (Paris, PUF, 1967) p. 313 y sus referencias a las obras de V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien*, pp. 37-39, y E. BREHIER, *La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, p. 58 para la concepción del tiempo en la Stoa antigua.

desórdenes internos y del abuso del poder. Y pensaba, como Solón, que la fortuna genera la *hybris*. “En Posidonio -resume Pohlenz- ambas sentencias se funden en una consideración histórico-filosófica: el pueblo romano obtuvo el imperio del mundo no sólo en virtud de su instinto político sino también de sus cualidades morales, porque era profundamente *sano, sencillo, justo y religioso*. Su tragedia, ínsita en la misma naturaleza humana, consistió en que la misma enormidad de sus éxitos lo había llevado a una gravísima crisis política y ética cuya salida no se vislumbraba, y cuya mejoría decisiva sólo podría venir de una renovación moral (fragm.112; cf. *De civ. Dei* I,30)”.

Al ir presentando los diversos pueblos con los que Roma tomó contacto en el período que a él le toca historiar, Posidonio aplica a las individualidades nacionales el mismo principio que Panecio había aplicado a los individuos en cuanto a la influencia del clima, la geografía, etc. Son curiosas sus observaciones en cuanto a que entre los celtas encontró, en los druidas, la creencia en la inmortalidad del alma y en la metempsicosis, que él vincula con los pitagóricos. Y más notable aún es su visión del pueblo hebreo, del que dice fue educado por Moisés en un culto puro, sin ídolos, y fue conducido a una región aislada y montañosa, donde fue fundado un Estado *que tenía su base en la fe en Dios*. Este Estado llegó a adquirir importancia política hasta el momento en que, con el correr del tiempo, la verdadera fe degeneró en meros ritos exteriores y en lugar de la antigua concordia y justicia entraron la agitación y la rapacidad (fragm. 70 y 190).

La misión del historiador, según Posidonio, no es juzgar sino *comprender*, pero sin embargo la historia universal es una especie de juicio universal, y tras todos los errores y desvíos producto de las acciones humanas su mentalidad estoica intuye *un orden divino que da sentido a la historia*. Según escribe Diodoro de Sicilia en el prólogo a su propia Historia Universal, Posidonio pensaba que *el verdadero historiador se siente un instrumento de la Providencia divina*: así como ésta rige con un criterio similar los movimientos de los astros y las naturalezas de los hombres, así los historiadores han de ver en la humanidad entera un único estado, de cuya vida están obligados a dar cuenta en sus obras como si fuesen una magistratura superior de control: el historiador sería una especie de fiscal o síndico de la humanidad. Y hay que notar que, para un estoico, esta perspectiva inserta la historiografía en un contexto grandioso: la vida de la

humanidad, en la que el historiador trata de detectar las fuerzas en juego y descubrir el proceso histórico, es *sólo una parte de la vida que llena todo el cosmos*, y así la historiografía contribuye, en la parte que le toca, a esa *comprensión del universo* que es el fin supremo de la inteligencia humana.

Vengamos ahora, para finalizar, al *Platonismo Medio*, que como ya dijimos comienza en el s. I. a. C. con *Antioco de Ascalona*, que rescata la Academia del escepticismo de Carnéades y la aproxima mucho al estoicismo medio (hasta tal punto que mientras algún historiador de la filosofía ha visto en él a un estoico, otro propone considerar a Posidonio como el iniciador de este nuevo platonismo). De ambos fue discípulo y amigo Cicerón, y esto se refleja en toda su obra filosófica, que a su vez influirá en los escritores cristianos de habla latina, y especialmente en San Agustín.

Por obvias razones de brevedad, centramos la exposición del Platonismo Medio en su obra más característica, producida dos siglos después como fruto de este proceso que se ha ido dando entre los platónicos en su actitud integradora ante las otras dos grandes escuelas. Nos referimos al *Epitomé* o *Lógos didaskalikós* compuesto por Albinos, el mismo autor de una breve *Eisagogé* o Introducción a los diálogos de Platón que junto con el tratado antes citado figura en casi todos los manuscritos medievales que contienen los diálogos platónicos, y también en las ediciones de los mismos, desde la primera edición aldina en 1521 hasta la francesa de Didot en el siglo pasado (*Platonis Opera*, Paris 1875) y la Teubneriana alemana. Con la salvedad de que en todos esos casos, mientras el tratadito breve aparece atribuido invariablemente a Albinos, como autor del *Lógos didaskalikós* (título que figura con más frecuencia que el de *Epitomé*) aparece un tal *Alkinoos* del que nada se sabía, hasta que en 1878 el investigador alemán Freudenthal demostró, fuera de toda duda, que el autor de esa obra era el mismo Albinos, y que sólo por un muy comprensible error de algún copista medieval (que leyó *Alkinos* en lugar de Albinos y como tal nombre no existía creyó enmendarlo poniendo *Alkinoos*, que sí era nombre de varios personajes) se atribuyó durante tantos siglos al inexistente Alkinoos.

En cuanto al verdadero Albinos, poco se sabe de él, aunque es uno de los más mencionados por los autores antiguos entre los maestros platónicos de los siglos I y II d.C. Así p.ej. Galeno lo menciona

como uno de sus maestros, y dice que enseñó en Esmirna por los años 145/50; Tertuliano en su *De anima* (caps. 28 y 29) discute algunas ideas de Albinos acerca del alma; Stobeo reproduce un texto de Jámblico en que éste invoca la autoridad de Albinos a la par de Plotino, Empédocles y Heráclito y también lo cita con mucho respeto Proclo en su *Comentario al Timeo*. Hay buenas razones -incluso por coincidencias en cuanto a la doctrina atribuida por Justino a "los platónicos", y por algunos términos usados para expresarla- para conjeturar que haya sido Albinos el maestro que tuvo oportunidad de frecuentar Justino antes de su conversión, si nos atenemos al relato que hace al comienzo del *Diálogo con Trifón*. De todos modos, no hay duda de que el platonismo que allí se refleja es este Platonismo Medio, con fuerte acentuación de la trascendencia divina, tal como lo encontramos en el *Epitomé* de Albinos.

Como bien lo señala R. E. Witt al comienzo de su libro *Albinos and the History of Middle Platonism*, aunque el Platón que aquí se presenta difiere bastante del que con sus métodos críticos pudo reconstruir desde Zeller en más la erudición alemana del siglo XIX, lo cierto es que esta *exposición global de la filosofía platónica* refleja la *visión que del platonismo tuvieron*, como quien la recibe de un manual ampliamente difundido y autorizado, *los que vivieron en los siglos II, III, y IV de nuestra era*, que es precisamente la época en que comienza el pensamiento patrístico. Este era pues "el Platonismo de los Padres", que muy rara vez leerían a Platón directamente y aun en tal caso lo interpretarían según lo que era la interpretación autorizada de su época.

Para dar una idea de las características y contenido de la obra, digamos que apunta a ser una *exposición* de "las principales doctrinas" de Platón. Por eso su tono en general es dogmático, sin discusión, y va enhebrando en la exposición las citas pertinentes de los diálogos platónicos, siendo el más citado el *Timeo*, sobre el cual se basa aproximadamente *un tercio* de la obra. Sigue en importancia la *República*, que junto con el *Banquete* y la *Carta VII* proveen las líneas de la *teología* de Platón. El *Parménides* es visto como un ejercicio de lógica. La epistemología remite expresamente al *Teetetos*, aunque en realidad se asigna más espacio al *Cratilo*. También la doctrina de las *ideas* es derivada del *Timeo*, con todo lo que esto implica. Y en cuanto a la psicología platónica, se la presenta princi-

palmente a través de *República*, *Fedón* y *Fedro*, que junto con las *Leyes*, el *Banquete* y el *Teetetos* aparecen frecuentemente en los últimos capítulos. El *Filebo* inspira el capítulo XXXII sobre las *pasiones*, y no faltan en todo el texto referencias frecuentes a las *Definiciones* (*Hóroi*), que como se sabe son apócrifas.

Para dar una idea general del contenido y disposición de la obra, digamos que comienza con un primer bloque de tres capítulos *introdutorios*, dedicados a exponer *qué es la filosofía* y cuáles son los temas de que se ocupa, que son tres: 1) la *contemplación del ser* (o sea la filosofía teórica y dentro de ella la *teología* -lo que hoy diríamos metafísica-, la *cosmología* y la *psicología*); 2) la *práctica de las acciones bellas* (o sea la *Ética*) y 3) la *especulación sobre los razonamientos* (vale decir la *Lógica*). Vale la pena citar el párrafo inicial del capítulo I para tener una idea del "eclecticismo" con que está expuesta la "doctrina platónica". Dice así:

"La *filosofía* es un deseo de sabiduría (*órexis sophías*); o un liberarse y apartarse el alma del cuerpo volviéndose hacia los objetos que nos son inteligibles, y que verdaderamente son. Y la *sabiduría* es la ciencia de las cosas divinas y humanas".

Como salta a la vista, si la segunda definición de filosofía es típicamente platónica en su esencia y en su vocabulario, y puede vincularse con varios pasajes del *Fedón*, la primera en cambio es ajena a Platón, como lo es el término *órexis*, que en cambio sí es aristotélico. Y la definición de la *sabiduría* es la definición clásica del primer estoicismo, propuesta ya por Cleantes (SVF II, 36, 107) y por Crisipo (SVF III, 314) y luego retomada y ampliada por Posidonio que le añade "y de sus causas", como la solemos encontrar en Cicerón.

A partir del capítulo IV comienza el tratamiento de estas disciplinas, pero en un orden distinto a como las ha enunciado, ya que comienza por la lógica o *dialéctica*, o sea que sigue el orden habitual en los estoicos, que comenzaban por estudiar lo relativo al raciocinio para poder luego construir una Física o *Cosmología*, de la cual finalmente debía desprenderse una *ética*.

Viene luego un bloque central (el más extenso, que abarca del capítulo VII al XXVI) consagrado a exponer la *filosofía teórica*, comenzando por un propedéutico capítulo VII dedicado a presentar la matemática (aritmética, geometría, estereometría o ciencia de los entes tridimensionales), la astronomía y la música. O sea, el

quadrivium. Vienen a continuación cuatro capítulos dedicados a lo que Albinos denomina la *teología*, que sería la ciencia de los primeros principios: la *materia* (VIII) las *ideas* (capítulo IX) y finalmente *Dios* (capítulo X), que es presentado como “el primer dios, el motor que hace obrar sin cesar la *inteligencia* del cielo todo entero, aunque él mismo esté *inmóvil*, como el sol obra sobre la vista...o como el objeto deseado (*tò orektón*) pone en movimiento el deseo (*tèn órexin*) aunque él quede *inmóvil*.”

Aparte de esta evidente “simbiosis” platónico-aristotélica hay que destacar que la doctrina “platónica” que aquí expone Albinos refleja una muy importante modificación que ya se había producido en la Academia a partir de Xenócrates, el segundo sucesor de Platón: en el esquema para explicar la constitución del mundo, inspirado en el *Timeo*, las *ideas* ya no son esencias separadas, subsistentes por sí mismas, sino que han pasado a ser *pensamientos del Dios*, ideas en la mente divina (algo similar a las ideas ejemplares en la doctrina agustiniana de la iluminación). Todo esto lo desarrolla en un capítulo XII dedicado a la constitución del mundo por parte del demiurgo, en un desarrollo inspirado obviamente en el *Timeo*. Este capítulo inicia una sección que se extenderá hasta el XVI y que expone la *Física* (que abarca lo que hoy llamaríamos Cosmología y varios temas más). En los capítulos siguientes se trata del *Alma del Mundo*; de los *datmones* o seres espirituales que por orden del Dios y bajo sus indicaciones han modelado a los seres vivientes, y particularmente a los hombres, y de los elementos que integran todo esto.

En los capítulos XVII a XXII expone Albino con bastante detalle las teorías de Platón acerca del cuerpo humano, los sentidos, la respiración, etc. y luego dedica el XXIII y el XXIV a exponer las *tres partes del alma*: la que es *inmortal*, recibida del primer dios, y que está ubicada en lo alto del cuerpo como en una ciudadela, y las otras dos (la *concupiscible* y la *irascible*) con que la complementaron “los dioses inferiores encargados de fabricar las especies mortales”. Tras extenderse en sus respectivas localizaciones y cualidades, y en las diferencias entre la facultad intelectual y la sensitiva, el siguiente capítulo (XXV) expone las demostraciones platónicas de la inmortalidad del alma, siguiendo casi exclusivamente el *Fedón*. Finalmente, el capítulo XXVI plantea nada menos que el alcance de la *heimarméne*, indagando hasta qué punto determina las acciones humanas y qué

margen queda para nuestra *libertad* (*tà eph'hemîn*; las acciones que están en nuestro poder) ya que si no tuviésemos capacidad de elegir quedarían sin sentido las nociones de alabanza, reproche y similares.

Por último, el tercer bloque abarca los capítulos XXVII a XXXIV y está dedicado a la exposición de la *ética* platónica. Albinos comienza por explicar *qué es el soberano Bien* (XXVII) para pasar después a estudiar las virtudes. Y aquí nos dirá, citando textualmente el célebre pasaje de *Teetetos* 176 b, que la virtud suprema y perfecta consiste en "asemejarse a la divinidad en la medida de lo posible" (*ομοιωσις θεω κατα το δυνατον*), pasando luego a considerar la *sabiduría*, la *templanza* y el *valor* (XXIX y XXX), para insistir en el cap. XXXI en que, para Platón, la virtud es voluntaria y en cambio la maldad es involuntaria. El capítulo XXXII examina la cuestión del placer y el dolor; el XXXIII se refiere a la *amistad*, y finalmente el XXXIV trata de la virtud *política* propia del ciudadano, y de las diferentes constituciones, o formas de organización del Estado, descritas por Platón en sus diálogos (con curiosas omisiones de los aspectos que en la *República* o en las *Leyes* podrían resultar chocantes a la mentalidad de la época).

A modo de conclusión, recapitula Albinos en el capítulo XXXV que todo lo que precede ha mostrado *lo que es el filósofo* y cuáles son los estudios en que se ocupa. Con lo cual surgen claramente las diferencias que lo distinguen del sofista, siendo la más importante que *el filósofo se ocupa del ser* y el sofista se debate con el no-ser.

Tal es, repetimos una vez más, el platonismo que conocieron los Padres y que en muchos casos -podrían señalarse ejemplos concretos en Justino, en Clemente de Alejandría y otros- aparece reflejado en sus escritos, especialmente en lo que hace a la trascendencia divina, a las primeras reflexiones sobre el Dios uno y trino, y creador de todo cuanto existe, y sobre el hombre creado a Su imagen y semejanza.

MA. MERCEDES BERGADÁ

LA CULTURA ROMANA Y LA PRIMA CLEMENTIS

OBSERVACIONES DE CONTENIDO Y DE MÉTODO

1. La cuestión histórica

El texto de la Primera Epístola de Clemente a los Corintios está relacionado con un momento crucial de los orígenes cristianos. Momento que ha sido considerado como el de desplazamiento desde un cristianismo profético hacia el *Frühkatholizismus*, es decir, hacia la primera forma de catolicismo. Entre los contenidos de este desplazamiento, señalados frecuentemente por los críticos, se encuentran el oscurecimiento de la doctrina paulina de salvación por la fe sustituida por la remuneración de la buena conducta, la reinterpretación de la inminencia escatológica en beneficio de una consideración de la iglesia como instancia salvífica en el mundo, la recuperación masiva de temáticas del Antiguo Testamento - en su versión griega - en desmedro de las perspectivas de novedad y libertad propia de algunos pasajes de los evangelios y de San Pablo, la acentuación del concepto de orden - τάξις, ταγμα - en todas sus formas, es decir, orden moral, social, militar, familiar, eclesiástico, político, y lo más novedoso, orden cósmico como paradigma del comportamiento de todas las creaturas. Estos nuevos acentos hacen decir a Harnack que en este texto ya están dados todos los componentes del concepto de iglesia que se desarrollaría en el futuro¹.

¹HARNACK, A. *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische aus der Zeit Domitians (Erster Clemensbrief)*, Leipzig 1929. Leemos en p. 87: "Damit war aber auch der Katholizismus als Religion gegeben; kein wesentlich neues Element brauchte mehr hinzutreten", es decir, que en este documento se daba ya el "catolicismo" como religión, y que posteriormente no fue necesario añadir ningún elemento esencial. Este categórico juicio de Harnack es una muestra de la importancia que ha tenido y seguirá teniendo nuestro documento en las discusiones sobre los orígenes del cristianismo.

A nadie se le oculta que es el mismo texto de la Epístola el que nos permite confeccionar esta lista de diferencias. Es indudable también que nuestro texto está cargado de novedades lexicales, semánticas, exegéticas y conceptuales respecto de la literatura cristiana precedente. Por otra parte, estas novedades forman un tejido íntimamente relacionado con los desarrollos posteriores del cristianismo en el imperio romano, tanto en occidente como en oriente. La Epístola tuvo una gran recepción durante los siglos segundo al cuarto, aunque, después de idas y venidas, no quedó incorporada al canon del Nuevo Testamento probablemente porque su autor aporta tantas referencias a la circunstancia de su redacción que no dejan la posibilidad de atribuirla a un hombre de los tiempos apostólicos. Es un enigma histórico el relativo oscurecimiento de la Epístola durante los siglos posteriores, hasta que fuera rescatada por los editores e investigadores modernos. De hecho, nuestro texto ha recibido el destino histórico de encabezar otro conjunto de documentos, llamados *Padres Apostólicos*.

Me propongo mencionar ahora algunos ejemplos que puedan contribuir al estudio de la epístola y la historia de sus investigaciones en el marco de la evolución general de la cultura romana. Quisiera en primer lugar señalar que esta consideración no puede sino ceñirse a un planteo de historia de textos, es decir, preguntarse por el lugar que ocupa Prima Clementis en la historia general de la literatura de su época. Desde la pregunta más general, se llegará a algunas cuestiones más específicas. En la historia de los estudios sobre nuestro texto, en cambio, tengo la impresión de que con frecuencia se ha partido de un punto muy diferente: se ha preguntado preferentemente cuáles eran las modificaciones que nuestra epístola había introducido frente a los escritos del Nuevo Testamento, y en especial, de las grandes epístolas de Pablo. La fidelidad o infidelidad de nuestro documento respecto de los *origenes*, definidos en sentido paulino, parece constituir el presupuesto principal de la lectura del texto. No niego la licitud de este camino de lectura, pero pienso que otros caminos podrían ayudar también a una mejor intelección de su sentido. J. Fuellenbach² ha estudiado la historia de la interpretación de nuestro texto desde Harnack hasta los años 70. Su libro muestra el enorme peso que han tenido las cuestiones de la fidelidad a Pablo y

² FUELLENBACH, J. *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome*, Washington 1980.

de la primacía de la sede romana. El autor descubre fácilmente dos categorías de investigadores, los "protestantes" y los "católicos". Se comprende bien este hecho por las cuestiones que están en juego, pero sospecho que una de las maneras de resolver las discusiones pendientes es buscando nuevos puntos de vista. Uno podría ser el siguiente: no empezar la investigación con una cuestión de fidelidad a otro texto o de legitimidad de un desarrollo, sino preguntarse por su particularidad textual en el marco de la literatura religiosa de su época. Es el criterio que adoptara una importante investigación de Brunner³, que esta exposición quiere ampliar a un sector de la historia de la literatura antigua.

En el marco de este panorama formulo ahora algunas cuestiones histórico-críticas, que se relacionan a su vez con una investigación más amplia sobre Prima Clementis que tengo actualmente en curso. ¿Cómo relacionar los estudios internos del texto con los estudios comparativos respecto de la literatura cercana? ¿Cuál es la literatura cercana de Prima Clementis? ¿Son cercanos los libros del Nuevo Testamento, cuyo canon se establece siglos después? ¿Son más cercanos algunos libros canónicos que otros? ¿Qué orden cronológico podemos establecer entre ellos y Prima Clementis? ¿Son cercanos, y con qué grado, los libros apócrifos intertestamentarios, la Septuaginta, el texto Masorético del Antiguo Testamento, los *targums* palestinos, los textos de Qumran, Flavio Josefo? ¿Y por qué no Esquilo, clásico griego, o Plutarco, contemporáneo del autor? ¿Cómo dar razón de los parecidos lexicales y conceptuales con otro contemporáneo, Epicteto? ¿Y la tesis de Eggenberger⁴ sobre la utilización de Dión de Prusia? En una palabra, ¿cuál era la *biblioteca* del autor de Prima Clementis? En qué medida esta biblioteca se parece a la nuestra?

³ BRUNNER, G. *Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefes*, Frankfurt 1972.

⁴ EGGENBERGER, C. *Die Quellen der politischen Ethik des I. Klemensbriefes*, Zürich 1951. Como la mayoría de los críticos de este estudio, comparto la negativa hacia una tardía datación de la epístola y su relación con Dión de Prusia, a mediados del siglo II. Sin embargo, creo que no se debe dejar en el olvido a Eggenberger, por los paralelos con la literatura judeoalejandrina, especialmente con Filón y con la Carta de Aristeeas.

2. *La biblioteca de Clemente*

Una de las formas de desentrañar el significado de la Epístola, como hemos visto, ha consistido en compararla con otros textos mejor conocidos y estudiados, especialmente con las epístolas paulinas y los evangelios sinópticos. Por su parte, Hagner nos ha ofrecido un estudio sistemático⁵ de la relación de I Cl. con todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero esta elección obedece a una jerarquía bibliotecológica que el cristianismo adquirió en experiencias históricas posteriores y que el judaísmo estaba definiendo precisamente en los años en que se escribía este documento. Las mismas citas de textos "escriturísticos" desconocidos, en 8,3; 17,6; 23,4; 26,2 y 46,2, nos hablan de la magnitud del problema. No se debe dar por supuesto que la biblioteca de Clemente tenía los mismos volúmenes que la nuestra, con los mismos agrupamientos y con la misma jerarquía religiosa. Estos asuntos no pueden ser parte de los supuestos, sino de los problemas.

Desde el punto de vista de la historia de la literatura cristiana es importante comparar *Prima Clementis* con *Gálatas* o *Romanos*, por ejemplo. Pero ¿qué sentido tiene la expresión "pérdida de" para definir la comparación? La misma expresión "desplazamiento de... hacia..." podría encerrar la ilusión de que antes un autor o su comunidad pensó una cosa y luego pasó a otra posición, o que está polemizando con una determinada idea. Esto es lícito hacerlo cuando el texto mismo nos da un fundamento para descubrir polémicas o cambios, no cuando las diferencias están inducidas en el texto por nuestros diagramas histórico-ideológicos. Ese es el caso cuando hablamos de "caída" desde una teología hacia otra, con un implícito juicio de valor dogmático. Aquí aparece una disputa teológica transportada al análisis histórico-literario. Los investigadores luteranos del siglo pasado y algunos del presente han visto en esta Epístola la primera gran caída de la teología neotestamentaria en una doctrina *de ecclesia*. Rudolf Sohm se destacó con su tajante definición de la Epístola como "pecado original católico"⁶. Por su lado los investigadores que

⁵ HAGNER, D. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden, 1973. Estudio muy preciso y prudente en sus conclusiones.

⁶ SOHM, U. citado por Otto Knoch, *Theologische Quartal Schrift*, 1967, p. 481.

reaccionaron ante estas interpretaciones desde una perspectiva católica, trataron de mostrar la continuidad y homogeneidad del desarrollo de la literatura cristiana, aunque sin advertir en todos los casos el monto de los problemas en discusión. Parece demasiado, por ejemplo, ver en este texto un testimonio del primado universal de la sede romana. El problema consiste en que se quiere leer el texto como testimonio de desarrollos cronológicamente anteriores, o posteriores, o de otras corrientes cristianas.

Me permito ahora traducir un apretado párrafo sobre nuestro texto del luterano alemán K. Beyschlag, según el cual la Epístola contiene y sostiene:

“una síntesis de antigüedad y cristianismo, la conciencia histórica de la cristiandad como *tertium genus* y la revaloración apologética de Israel, la elevación apreciativa de lo apostólico bajo el nombre de Pedro y el dogma de la unidad ecuménica de la iglesia, el primado del primer artículo de fe ante el segundo y el tercero, y también la síntesis de historia universal e historia de la salvación, el orden cósmico y el ideal de la paz...”⁷.

Creo que este párrafo se ajusta a los hechos y señala correctamente la importancia de esta epístola. Sin embargo a continuación descubro la siguiente frase: “el primado del Jesús sinóptico y de la interpretación católica de la teología paulina” se manifiestan en la Epístola. No entiendo bien en qué sentido *Prima Clementis* contenga el primado del Jesús “sinóptico”, cuando la terminología, los motivos y las perspectivas de los sinópticos están casi ausentes del texto. Admito que en esta Epístola se manifieste una recepción de la tradición paulina que podemos considerar “interpretación católica”. Pero debemos recordar que esta interpretación lejos de ser absoluta novedad en la literatura cristiana se encuentra en varios de los escritos más tardíos del Nuevo Testamento. Pero ¿qué conclusión podemos sacar de una transformación en la lectura de Pablo por parte de *Prima Clementis*, cuando los mismos documentos neotestamentarios deuteropaulinos y las epístolas llamadas católicas caminan en este mismo sentido?

Hace 21 años G. Brunner, ya mencionado, mejora el panorama al ceñirse a una lectura interna de nuestro documento. Sus resulta-

⁷ BEYSCHLAG, K. *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen 1966, p.350. La traducción castellana es de mi responsabilidad.

dos son excelentes. Nos muestra la correlación que se da entre este texto con su estructura propia y con sus novedades lexicales y estilísticas, por una parte, y la situación histórica nueva que se presenta a las iglesias de mitentes y destinatarios. Este estudio de Brunner también se apoya en comparaciones literarias, como es de rigor hacerlo. La contrapartida principal de estas comparaciones es, naturalmente, el Nuevo Testamento. Pero, yo vuelvo a preguntar: ¿podemos dar por supuesto que nuestro Nuevo Testamento estaba en la biblioteca de Clemente con la misma forma literaria y la misma vigencia doctrinal de la que goza actualmente?

Knopf (1920), Bardy (1922), Sanders (1943), Spanneut (1947), por otra parte, habían descubierto la veta helenístico-estoica de *I Clementis*. De hecho, la aparición en tierra cristiana de términos técnicos de las cosmologías y éticas estoicas salta a la vista. ¿Podemos entonces ver en la Epístola una síntesis de estoicismo y paulinismo, como quiere Sanders? ¿Qué autores estoicos tendríamos que incorporar a la biblioteca de nuestro autor para explicar esta presencia masiva y novedosa de filosofía pagana? Muchos autores estoicos han sido citados para explicar estas tradiciones, tales como Crisipo, Cicerón, Séneca, Epicteto, Plutarco y otros. Ahora bien, estos autores contienen el léxico estoico que aparece en Clemente y algunos desarrollos, pero no existe el contexto ni los argumentos suficientes para sostener que alguno de ellos habitaba la biblioteca de nuestro autor. Apelar a una supuesta difusión ágrafa de tópicos estoicos en la sociedad romana de nuestro autor, no explica la compleja articulación de los pasajes clementinos. Aunque no es despreciable el dato que nuestro autor escribe en una sociedad donde había actuado Séneca, actuaban contemporáneamente Epicteto, Plutarco y lo haría poco después Marco Aurelio y otros.

Mi hipótesis actual, que en algunos puntos particulares ya se ha convertido en tesis, es que una biblioteca judeohelenista, heredada por la comunidad cristiano romana de las escuelas judías precedentes o contemporáneas, puede explicar éstas y muchas otras particularidades de nuestra Epístola. Este punto de vista lo he sostenido con un análisis pormenorizado del capítulo 20, que he enviado a la revista *Salmanticensis*. Me propongo ahora continuar esta exposición con los ejemplos de dos términos claves del texto, *despótes* y *homónoia*, es decir "señor" y "concordia", vistos desde las perspectivas lexical, ideo-

lógica y de la historia de la investigación clementina. Son dos términos centrales de la epístola, que más de una vez han sido señalados como signos de la entrada de estoicismo en el flujo cultural cristiano. El causante de este golpe de timón, con grandes consecuencias en el pensamiento cristiano sería una "estoico romano", llamado "Clemente"⁸.

3. *El caso de δεσποτεζ*

Desde el punto de vista teológico ha llamado la atención que este término que significa "dueño", "patrón", haya sido incluido por el lenguaje de nuestro documento como una pieza central, mientras que la Septuaginta y el Nuevo Testamento hacen de él un instrumento marginal y reducido generalmente al ámbito profano. Desde el punto de vista filológico, el término *despótes* se encuentra 24 veces en nuestra epístola, siempre referido a Dios, y según Bardy es "una de las denominaciones enteramente características de la mentalidad de este escritor"⁹. Agrega Bardy que el término es referido a Dios apenas tres veces por el Nuevo Testamento, y que según Drummont lo encontramos una sola vez en Filón. Sólo nos queda, si aceptamos su razonamiento, pensar en la influencia de una tradición helenista, específicamente estoica, que condice por otra parte con varios tópicos escogidos por Clemente para su plan parenético.

La investigación de Brunner, ya citada, se detiene a considerar la centralidad de este término en la teología del autor, señala que no es de estampa bíblica a no ser en los deuterocanónicos griegos del Antiguo Testamento y en Josefo. Concluye que el uso que hace nuestro autor de un término helenista se explica por su funcionalidad para sostener la idea de obediencia a Dios¹⁰. La investigación de Brunner da un buen paso, en el sentido que descubre en el programa mismo del documento la funcionalidad de este término que invita a la obediencia y al orden. Ahora bien, el hecho de que la designación

⁸ OPITZ, H. *Ursprünge frühchristlicher Pneumatologie*, Berlin 1960. Véase p. 136, donde concluye atribuyendo la modificación de la pneumatología cristiana al "römisch Stoiker Clemens".

⁹ BARDY, G. 'Expressions stoïciennes dans la Prima Clementis', *Recherches de Science Religieuse* (1922) 73-75. Cf. p. 80.

¹⁰ BRUNNER, o.c. 121-128

despótes para Dios se encuentre en los escritos “deuterocanónicos” del Antiguo Testamento, puede significar una disminución de categoría desde alguna perspectiva teológica, pero no en el ámbito de la investigación literaria, porque quizás en este antecedente podamos encontrar la clave de la incorporación del término. Y hablando en general, para el cristiano Clemente no existe el concepto de “libros deuterocanónicos” del Antiguo Testamento, sino que para él Biblia es una sola magnitud de divino valor: la Septuaginta. Por otra parte, el caso de Josefo que Brunner menciona nos puede ayudar a enfocar todavía mejor el problema.

Josefo usa el término *despótes* en concordancia con los libros de los *Macabeos*, para describir el sentido del conflicto entre judíos y romanos. El término podía significar tanto “rey” como “dios”, y al mismo tiempo podía connotar que “el rey es dios”, como también “dios es rey”. La pronunciación del término podía tomar características de bandera, tanto religiosa como política, si algunos judíos decían “Nuestro único rey es Dios”, mientras los romanos podían decir “no quieren aceptar la autoridad de nuestro emperador”. Esta connotación se encuentra en el lenguaje de Josefo cuando refiere los acontecimientos de la *Guerra Judía*, en particular los de la última resistencia en Masada, durante el año 73. Josefo¹¹, pone en boca de Eleazar las siguientes frases “Desde hace mucho, mis buenos valientes, tenemos decidido no servir ni a los romanos ni a nadie, excepto a Dios, el único que en verdad es el justo *despótes* de los hombres”. Debemos considerar como adquirida por el lenguaje judeohelenista la voz *despótes* para designar a Dios. Más aún, esta voz se encuentra en el centro de la polémica cultural y política que lleva a unos a perseguir y destruir y a otros a resistir y rebelarse.

El caso de Filón es más sorprendente, y no es estudiado a fondo por Brunner, despistado quizás por una apreciación incorrecta anterior de Bardy. Cuando el citado Bardy busca en los estoicos los orígenes del uso teológico de *despótes*, agrega que Filón emplea una sola vez el término¹². Ahora bien, el *Index Philoneus* de Meyer nos notifica que sólo en el corpus griego conocido de Filón, la voz aparece 209

¹¹ JOSEFO, *De bello judaico* 7,323 . Véase también 7, 410, 418 y 419.

¹² BARDY, o.c. p. 80, “Selon le relevé fait par Drummont, on ne le rencontrerait qu’une seule fois dans les oeuvres de Philon”.

veces. Si leemos los tratados filonianos¹³ encontramos que en *Heres* 22 y siguientes ya discute el sentido de esta denominación teológica y de su diferencia de matiz con *kyrios*. ¿De dónde emerge la suposición de Bardy? Probablemente está basada en una lectura rápida e incorrecta del famoso libro de Drummond sobre Filón, de 1883, en su página 63, tomo II¹⁴. Lo que se dice allí es que en Filón aparece solamente una vez la expresión compuesta *δεσποτε απαντων*, pero no se oculta que *despótes* sea una de las palabras más frecuentes en el léxico filoniano. Que yo sepa, durante más de medio siglo, la investigación de esta epístola ha aceptado explícita o implícitamente la omisión de Bardy. No se ha advertido que de Filón se podría decir lo mismo que Bardy dice de Clemente: *Despótes* es “una de las denominaciones enteramente características de este escritor”.

Como Clemente, Filón pone el término en relación con la creación universal y con la universal dependencia y obediencia de las creaturas, especialmente del hombre. Más aún, se afirma que *despótes* es uno de los términos que usa habitualmente Moisés, es decir la Biblia, para hablar de Dios, *Heres* 22. Y en cuanto a la tradición helenista y griega que hubiera podido influir en esta simbiosis cultural, también en Filón ha dejado su marca, al citar y comentar en *Probus* 19 el verso de Sófocles: “Dios, y no mortal alguno es mi *despótes*”. Filón ha sustituido aquí la voz Zeus por Dios. Como en I Clementis, Filón dirige su súplica al universal *Despótes*: “Tú, *Despótes*, eres mi patria, Tu mi familia, Tú mi hogar paterno, Tú mi honra”, *Heres* 27.

I Clementis refiere el término exclusivamente a Dios para atribuirle la creación y la providencia universal (8,2; 20,11; 24,5; 33,2; 55,6; 61,2; 64), la autoría de la Escritura y la revelación (8,2; 24,1; 36,4), actos salvíficos para el hombre y el mundo (7,5; 9,4; 11,1; 24,1; 33,1; 36,2; 49,6; 56,16; 60,3; 64), impone su ley al cosmos (20,8; 20,11), es objeto de la súplica de los creyentes (33,1; 48,1; 55,6; 59,4; 60,3;

¹³ Las citas de Filón en castellano siguen la traducción de J. TRIVIÑO, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Buenos Aires 1976-1977, 5 vol. El texto griego consultado pertenece a las ediciones de Cohn-Wendland, de Colson y a la preparada por los profesores de Lyon. Las citas o referencias a Prima Clementis siguen a la edición *Padres Apostólicos*, de RUIZ BUENO, 1965, al texto de J. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, 1956, y a la edición de A. JAUBERT, en *Sources Chrétiennes*, 1971.

¹⁴ DRUMMOND, J. *Philo Judaeus, or the Jewish-alexandrian Philosophy in its development and completion*, London 1888.

61,1; 61,2; 64), es la fuente de la potestad temporal de las autoridades imperiales (61,1-2), es el Dueño universal que no necesita de nada en absoluto (52,1).

El concepto de soberanía que encontramos en la epístola no es polémico para la autoridad civil o para el hecho del imperio romano. Lo acepta, como lo hicieron ya los autores del Nuevo Testamento, con la excepción quizás del Apocalipsis. Tampoco carga el concepto de soberanía con la idea de una intervención apocalíptica inminente. Lo que hace es articular la idea de soberanía en varios niveles: Dios es el legislador universal y toda la naturaleza le obedece; Dios es el legislador particular a través de la Escritura y de la misión de Jesús; Dios es la fuente de la potestad de los gobernantes, que reciben este legado. Todos los hombres deben obedecer a Dios, a sus mandamientos, a los gobernantes civiles, a los apóstoles en la persona de sus sucesores, y vivir en concordia. El lugar central otorgado al término *despótes* no debe entenderse como una introducción extraña o como brote particular de la cultura del autor, sino que puede explicarse mejor como la aparición de un término propio del contexto de la Septuaginta, adoptado y ampliado por escritores judeoalejandrinos¹⁵.

No creo necesario, entonces, indagar en base a qué influencias paganas o estoicas Clemente Romano introduce en el lenguaje cristiano una voz novedosa, como si se tratara de una combinación desconocida para la biblioteca del autor. La explicación más económica tiene siempre precedencia sobre la más costosa. En todos los casos en que la relación de lenguaje bíblico y cultura griega helenista pertenecían ya a una posible obra de la biblioteca de Clemente o de sus maestros, es bueno abstenerse de considerar a Clemente el inventor o el productor de una síntesis, que ya estaba hecha, a no ser que existieran argumentos específicos que aconsejen tomar otro camino.

4. *El caso de ὁμοιοία*

El término *homóioia*, que significa concordia social, es uno de los lemas de la época. Los estoicos habían hecho de él una pieza clave

¹⁵ Podemos recordar que autores judeoalejandrinos, conocidos solamente por los fragmentos transmitidos por Eusebio, utilizan también la expresión *despótes* para significar "Dios". Véase: *Praeparatio Evangelica* 9,27,22 y 9,29,11.

de su ética social basada en la imitación o participación del hombre en la armonía de la naturaleza. Está documentada la existencia de una divinidad femenina, *Homónoia*, con netos caracteres políticos imperiales. Un ideólogo y apologista del poder romano, una o dos generaciones después de nuestro documento, Aelio Arístides, escribe un tratado *περι ομονοιας*. Este término juntamente con paz, *ειρηνη*, formaba parte de la extendida filosofía política de la *magna pacis romanae maiestas*.

En nuestra epístola este término es también central, se repite 14 veces y siempre en párrafos arquitectónicos. Por otra parte, se trata de un término desconocido en el Nuevo Testamento, aunque usado en la literatura apostólica subsiguiente. Los hechos mencionados hasta ahora parecen abrir la puerta para una conclusión: he aquí otro momento clarísimo de la entrada en tierra cristiana de un bagaje cultural estoico-romano, traído por los nuevos convertidos a la fe, quienes habrían combinado su propia cultura con las tradiciones del cristianismo primitivo. Pero, ¿cuál era su propia cultura?

Varios estudiosos han explicado la novedosa presencia de este término en nuestro documento por la expansión de la cultura romana estoica dentro del campo cristiano. Para Spanneut es una de las pruebas decisivas de la mentalidad estoica de nuestro autor¹⁶. Opitz le dedica páginas encendidas para preparar su definición del "estoico romano Clemente"¹⁷ que habría traicionado la doctrina cristiana original. Los que no tienen intereses polémicos, como Brunner, reconocen que este término clave de la epístola ha sido tomado del helenismo imperante en la cultura del autor, siendo un término ajeno a la tradición bíblica. El editor alemán Fischer lo pone en la cuenta de las influencias estoicas¹⁸, y la excelente editora francesa, A. Jaubert, nos dice en la introducción que "La insistencia sobre la *homónoia*, la concordia, responde a la visión estoica que hace del orden del mundo el modelo de la conducta humana"¹⁹. Nadie duda de que encontramos aquí una visión estoica, pero la pregunta es por el camino por el que esta visión estoica se combina con la tradición bíblica. Jaubert, sagazmente, se hace esta misma pregunta en la página que sigue,

¹⁶ SPANNEUT, M. *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1957, p.373.

¹⁷ OPITZ, o.c., véase pp. 124-130.

¹⁸ FISCHER, J. o.c. p.53, nota 123.

¹⁹ JAUBERT, o.c. p. 54

pero no se decide por una respuesta. El lector, de cualquier manera, queda avisado. La prudencia de Jaubert se debe, probablemente, a su propia experiencia en el estudio del documento. En efecto, cuando ella investiga directamente la imagen de la disciplina militar como modelo de la conducta cristiana (uno de los temas que podríamos considerar más típicamente "romanos"), descubre que los grados militares que usa el autor para construir el ejemplo no son los de las legiones romanas, sino los de la Septuaginta y de los libros de Macabeos²⁰.

La expresión *homónoia* ya había hecho su entrada en la Septuaginta. No es un término desconocido para Josefo, y IV *Macabeos* 13,22-25 afirma que los tormentos de los héroes judíos acrecentaban en ellos la "concordia". En Filón encontramos que la *homónoia* es uno de los contenidos del decálogo (Dec 14, 132), es el objeto de la enseñanza de la Ley (Virt 119 cf. Spec 295 y 70). El término presenta una connotación muy cercana a I Cl 20,10 cuando dice en *De praemiis* 92 que es vergonzoso que los animales vivan en concordia, "y en cambio el hombre, el animal civilizado por naturaleza, y al que le son familiares la vida en común y la *homónoia*, atentara contra la vida de sus semejantes". El trazo más sorprendente en la semántica del término en Filón lo encontramos en *Heres* 183, cuando contrapone dos regiones de la sabiduría, la originante y la derivada, la de Dios y la de los hombres. A la primera región corresponde la *μονωσις*, a la segunda corresponde la *ομονοια*. Una es unidad esencial, la otra es unidad que los hombres deben alcanzar por la concordia. Dice así el texto:

"La (sabiduría) divina es pura y sin mezcla, por lo cual es vertida para Dios, que también lo es, y es solo en su unicidad; la (sabiduría) humana, en cambio, es mezclada y compuesta, y se derrama por nuestra raza mezclada, compuesta y heterogénea para producir en nosotros la unidad del pensamiento, la concordia, y la mezcla de las partes de nuestro ser..."

La expresión *homónoia*, no es una novedad absoluta para el cuerpo de escritores del judaísmo helenizado, y por lo tanto, no es necesario postular una razón especial para comprender su uso en un autor cristiano. Es verdad que la absorción generalizada de conceptos del estoicismo ha significado un golpe de timón en el curso de las

²⁰ JAUBERT, A. 'Les sources de la conception militaire de l'Eglise en 1 Clément 37', *Vigiliae Christianae* 18 (1964) 74-84.

ideas cristianas, especialmente en la relación nueva que se establece entre cosmología y creación, entre historia salvífica e historia política. Ya no se piensa la novedad cristiana con un modelo apocalíptico que implique una transformación destructiva de las formas sociales precedentes, sino que se piensa la novedad del hecho cristiano como una inserción de una forma social, la Iglesia, en la forma social e histórica del imperio. El lenguaje estoico no es la causa de estas novedades, sino el instrumento para expresarlas. El lenguaje estoico, por otra parte, no proviene necesariamente de lecturas filosóficas específicas, sino que puede explicarse más fácilmente por la opción dentro del campo cristiano por una teología política semejante a la que habían tomado los judíos helenizados, especialmente alejandrinos.

5. La época del escrito y el imperio romano

El problema político y social, apenas entrevistos por nuestra lectura de los términos *despótes* y *homónoia*, formaba parte de la gran cuestión romana de la época en que probablemente se escribió nuestro texto, es decir entre el 96 y el 98, según aceptan la mayoría de los críticos. En el año 96, precisamente, se produce el último asesinato de un emperador en el siglo de Augusto, y se pone fin, al mismo tiempo, a la inestabilidad política que había abierto en el 37 el sucesor de Tiberio, Calígula. Esta vez, el asesinato del discutido y temido Domiciano produce un impacto profundo en la sociedad que se mueve en busca de caminos más seguros. Por la presión combinada y concorde del patriciado y del ejército, se delega el poder en un mesurado y anciano senador, Nerva, que acierta -en los pocos meses de su reinado- a encontrar el método para el funcionamiento futuro de la inconmensurable estructura imperial, es decir, la asociación en vida de un emperador-sucesor que a su vez se constituía heredero por filiación adoptiva. De esta manera los príncipes escogen a su heredero y el senado y los notables pueden ejercer sus influencias con independencia de los conflictivos lazos de sangre. Esta invención se perpetúa por casi cien años, los más prósperos del imperio romano, tiempo llamado "de oro" por los contemporáneos y por los investigadores modernos, tiempo de sucesiones pacíficas hasta que un emperador, Marco Aurelio, asoció al imperio al hijo de su sangre. Se dejó

arrastrar por las humanas pasiones, podríamos decir, en flagrante violación de la doctrina estoica, la suya. Este hijo de sangre se llamó Cómodo, que resultó un segundo Calígula, y como él fue asesinado el primer día del 193, fecha en que comienza otro funestísimo período de la sociedad imperial. Ahora, para nuestro comentario, no interesa tanto cómo termina, sino cómo comienza este siglo de oro romano. El problema del momento era político y religioso. Político, porque el imperio había visto afianzarse una estructura de poder que concentraba toda su fuerza en la cúspide, pero no había encontrado la forma de designación y de limitación de la figura del soberano. Era un problema religioso porque, por una parte todo problema político es religioso para la antigüedad, y por otra parte, y más específicamente, la religión romana no tenía un contenido y una forma para llenar ese vacío de legitimación ideológica del dominio universal. La acumulación pacífica de todas las religiones del orbe en el *Pantheon* solucionaba sólo en parte el problema, porque había algunas excepciones. La más importante se encontraba en la religión judía que desde el punto de vista romano rompía la *homónoia* de la sociedad al plantear una discusión sobre el carácter de *despótes* del emperador.

Estos dos términos eran de una acuciante actualidad político-religiosa en la sociedad del cristiano que escribió la epístola que comentamos. Roma, por su parte, estaba por lograr un siglo de relativa *homónoia* a partir de la solución de Nerva que consistía esencialmente en una regulación sobre el "principado" del César, que era así "princeps" de una estructura de poder y no "dominus" (en griego *despótes*) o "dueño" que disponía del poder por derecho propio y sin limitaciones del senado. El esquema del César "dominus" pertenecerá a los períodos posteriores, cuando gobernantes absolutos se liberaban del senado pero caían inexorablemente en el "apoyo" del ejército.

En este contexto histórico no es indiferente el juego permanente que desde el estoicismo hace nuestro texto con el término *despótes*. En especial cuando dice en 60,3 s.:

"Danos ser obedientes a tu omnipotente y santísimo nombre y a nuestros príncipes y gobernantes sobre la tierra. Tú, Señor (*Déspota*), les diste la potestad regia, por tu fuerza magnífica e inefable, para que, conociendo nosotros el honor y la gloria que por Ti les fue dada, nos sometamos a ellos sin oponernos en nada a tu voluntad".

El autor está preparando el camino para las ideas del siglo IV, cuando los teólogos elaborarían la teología política de un imperio en

simbiosis con el cristianismo. Es decir, se piensa una obediencia a Dios - Dominus - y a un emperador - Princeps - que obedece a Dios. La combinación de ideas se logra en el marco del estoicismo - filosofía dominante en la sociedad romana - en cuanto se articulan los dominios de la naturaleza y de la sociedad bajo un solo mandato, el divino. El cosmos obedece siempre; el hombre *debe* obedecer siempre a la autoridad de Dios o fundada en Dios. Fundada en Dios puede entenderse también "fundada en la naturaleza". Veamos el comienzo y el final del capítulo 20, 1 y 11:

"Los cielos, movidos por su disposición, le están sometidos en paz". "El gran Artífice y Señor (*Despótes*) universal ordenó que todas estas cosas se mantuvieran en paz y concordia, derramando sus beneficios sobre todas ellas, y más copiosamente sobre nosotros, que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Señor (*Kyrios*) Jesucristo".

Estos hechos no pueden ser ignorados por quien trata de desentrañar los significados de este texto, que establece importantes novedades en la tradición cristiana precisamente con los términos políticos de su época. Bien ha hecho Mikat²¹ al reclamar la atención de los estudiosos de la epístola, destacando la actualidad cultural en el imperio de una de las oposiciones semánticas profundas que la atraviesan : rebelión - paz. No creo que se pueda acompañar tanto a Mikat, hasta afirmar que la intención de la Epístola es evitar que los funcionarios del imperio intervinieran en las comunidades cristianas atravesadas por oleadas de disputas públicas. Pero aunque no se diga tanto, es innegable que la experiencia de una sociedad que está buscando su prosperidad en la paz, tiene que haber pesado en las ideas de este redactor cristiano que buscaba allanar los caminos de una nueva etapa de las comunidades.

En cuanto a Flavio Josefo, la coincidencia no debería pasar inadvertida. Aun sin entrar en la discusión sobre un posible conocimiento directo entre ambos autores, no es despreciable el dato de que en la época en que nuestro autor escribía en Roma, Josefo buscaba allí mismo traductores del arameo al griego para consolidar su plan de difusión cultural, y organizaba una especie de instituto apologético histórico, financiado por las sucesivas casas imperiales, para producir las obras que nosotros conocemos. La tesis de Josefo, aunque muy

²¹ Cf. MIKAT, P. *Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes*, Köln 1969.

compleja y llena de tensiones internas y externas, puede resumirse en los siguientes tópicos²². La discusión entre romanos y judíos por la interpretación de quién es el *despótes* al que hay que obedecer, puede ser resuelta sin represión romana y sin rebeldía judía. Los romanos se vieron arrastrados a la guerra promovida por la discordia civil entre los judíos. Algunos de estos quieren usar las armas a toda costa, pero los mejores y la mayoría de los judíos quieren vivir en paz, obedeciendo las leyes justas del imperio. Esta tesis de Josefo es la más cercana a la casa imperial romana y no representa la posición de la mayoría judía de su época. Significa, de cualquier manera, la importancia que daba el poder romano a una campaña de captación de las ideas entre los judíos del imperio, mediante la idea de la paz y concordia civil. De parte judía, implicaba una interpretación no beligerante de los textos de los profetas y de las otras promesas del Antiguo Testamento.

Cuando el cristianismo se incorpora a la escena las cosas se complican todavía, porque su fe implica la afirmación de que los tiempos mesiánicos han comenzado. ¿Quién es el Señor? En el campo cristiano se heredan también esperanzas apocalípticas y tradiciones milenaristas. Jesús, sin embargo, había excluido los caminos de la violencia. San Pablo había establecido el concepto del origen divino de toda potestad temporal. Pero los romanos no tenían una idea clara respecto de tantas esperanzas de cambios inminentes y radicales. En el momento político del 96 estos temas eran de importancia y urgencia. El autor de nuestra epístola establece una línea interna - que sería después la dominante - en el cristianismo, y clarifica hacia afuera la posición de la nueva religión: la Iglesia es concordia social, porque es antes concordia religiosa.

6. *Algunas conclusiones*

No he querido disminuir, en esta ponencia, la importancia de la concepción y del lenguaje estoicos en *Prima Clementis*. Por el contrario, he intentado ubicarlos en un momento central de la elaboración del concepto general del documento. El estoicismo presta su vocabu-

²² Véase JOSEFO, *De bello jud.* 1, 9-16

lario y su esquema ético-político para relacionar naturaleza y política, como asimismo naturaleza y ética, y en última instancia, creación de la naturaleza y redención del hombre. Sobre tales relaciones se apoyan las ideas de un Dios creador de la naturaleza y legitimador de la autoridad civil, religiosa, militar. La ideología dominante de la sociedad imperial, el estoicismo, tiene en este documento la función de relacionar tres ámbitos de obediencia a Dios: la naturaleza, la sociedad y la comunidad religiosa. Si la concordia, según los estoicos, es la cifra de las dos primeras, concordia es también el núcleo del mandamiento divino para la tercera.

Sin embargo no he aceptado interpretar esta síntesis como una innovación que combina Nuevo Testamento y estoicismo. No le llamo innovación, por el simple motivo de que esta combinación ya estaba hecha. En este sentido el autor del documento hereda una de las visiones teológico-políticas disponibles en el judaísmo del siglo I. Escoge como objeto principal la tradición cristiana primitiva, aunque en el contexto del judaísmo helenizado, que le sirve para reinterpretar los contenidos escatológicos de la primitiva predicación cristiana: la novedad escatológica es la Iglesia, que lejos de amenazar al imperio, viene a darle sentido histórico, porque la Iglesia es la verdadera paz, la de Dios. De alguna manera, podría compartir el cristiano la admiración por la *pax romana* que manifiesta Filón en *De legatione ad Gaium* 8:

“Porque ¿quién como Cayo, tras la muerte de César Tiberio, había heredado la soberanía sobre toda la tierra, regida por una buena legislación, unidas en armonioso concierto todas las partes, las del este, las del oeste, las del norte y las del sur, concordes los helenos con los no griegos y éstos con los helenos, y en las ciudades el elemento militar con el civil, y éste con el militar, en cuanto al participar y gozar de la paz, quién, digo, no se llenó de admiración y estupor ante esa prosperidad prodigiosa y superior a toda ponderación?”

Ya Filón había relacionado el encomio de la *pax romana* con el concepto de *monarchia* divina, único principio de la naturaleza y de la historia.

JOSÉ PABLO MARTÍN

LA INCULTURACION RETORICA

1. Imperio, cristianismo y cultura

Al comenzar a tratar sobre la inculturación retórica en la época patristica, es imprescindible acordarnos en dos puntos que pueden parecer sin importancia, pero que se revelan imprescindibles al momento de extraer conclusiones: ¿cuándo y por qué se produjo la caída del Imperio Romano? ¿cuál es la retórica que podemos considerar clásica?.

1.1 Cristianismo y decadencia del Imperio.

Para atender a la primera cuestión desearía tomar como punto de partida una expresión de Arnaldo Momigliano en su ensayo "*Il Cristianesimo e la decadenza dell'Impero romano*": "No se puede no reconocer que la prosperidad de la Iglesia fue al mismo tiempo una consecuencia y una causa de la decadencia del Estado".

Momigliano llega a esta conclusión después de haber analizado apreciaciones anticristianas sobre las causas de la decadencia del Imperio expuestas desde el renacimiento hasta nuestros días.

Más allá de la polémica de si la afirmación del autor es verdadera o falsa, cuestión que no es el objetivo de este trabajo, es más al caso preguntarnos qué entendemos por "esplendor del Imperio", o por "edad de oro del Imperio".

¹MOMIGLIANO A., *Il Cristianesimo e la Decadenza dell'Impero romano*. En: *Il Conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*. Saggi a cura di Arnaldo Momigliano. Torino 1975, pp. 9-16. Traducción italiana de: *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*. Oxford 1963.

"Non si può non riconoscere che la prosperità de la Chiesa è stata al tempo stesso una conseguenza e una causa della decadenza dello Stato". p.14.

Tal vez haya quien piense en el Imperio como el ámbito de gobierno de los Césares paganos, entonces habrá limitado la época imperial al periodo que llega hasta Constantino² o hasta Teodosio. Tal vez se pretendiera hacer durar el Imperio hasta la deportación de Carlos de Ausburgo a la isla de Madeira en 1918. Ambas afirmaciones pueden tener a la base, entre otras cosas, una toma de posición sobre la importancia del cristianismo en la civilización y en la cultura, y una respuesta distinta con respecto a cuál fue el período áureo imperial.

Una posición distinta la encontramos en Hugo Rahner cuando afirma que “la Iglesia nunca ha lanzado al Estado el no de un rechazo rígido, dictado por una mística ultramundana, pero tampoco el sí de una aceptación infundada o propuesta por la indiferencia política”³.

Iglesia y Estado, cultura cristiana y cultura pagana no pudieron haber sido independientes, no pudieron no haberse implicado; pero de esto no puede concluirse que la prosperidad de la Iglesia haya sido “una consecuencia y una causa de la decadencia del Estado”.

1.2 ¿Cultura imperial vs. cultura cristiana?

Una situación análoga surge cuando se trata sobre la cultura imperial y la irrupción del Cristianismo en el seno de la misma.

Es interesante atender a las reacciones paganas contra el cristianismo agresor de la cultura⁴, la reacción del paganismo culto⁵. Y en este punto no quiero detenerme tanto en las diatribas de Frontón, de Luciano de Samosata, de Celso, de Porfirio, etc., cuanto escuchar a los cultores de la “puritas latina” que protestan contra las Sagradas Escrituras diciendo: “Trivialis et sordidus sermo est...*Barbarismus*,

²Cf. VOGT J., *Pagani e Cristiani nella famiglia di Costantino il Grande*. En: *Il Conflitto...* p.47-63.

³RAHNER H., *Chiesa e Struttura Politica nel Cristianesimo Primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento*. Milano 1970, 1975, 1979, pp. 18. 299. Traducción italiana de: *Kirche und Staat im frühen Christentum* (Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung. München 1961.

⁴Cf. DChr. II,13.

⁵Cf. MARROU H.I., *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino*. En: *Il Conflitto... op.cit.* p. 141-164.

*soloecismis obsitæ sunt...res vestræ et vitiorum deformitatæ pollutæ*⁷⁶; o San Agustín que confiesa de sí mismo: "Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum adtendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianæ dignitati compararem"⁷⁷.

No era muy distinto el juicio que emitían los filólogos humanistas o los clasicistas del siglo pasado, no sólo ante las Escrituras Sagradas, sino incluso leyendo textos cristianos entre los cuales no era evitado ni el mismo obispo de Hipona⁸.

La causa de una valoración parcial de la situación del Cristianismo en el seno de la cultura imperial, puede deberse a muchos motivos:

Para algunos será la consecuencia de la posición tomada ante la pregunta expuesta en el punto anterior: ¿cuál fue la época áurea del imperio?

Mucho más digna de atención es la posición de los filólogos contemporáneos, menos apasionados y más científicos, como los de la escuela sueca o de la escuela de Nimega⁹ que se dividen en sus opiniones según la observancia estrecha o amplia en el criterio de la "puritas latina", de los cambios semasiológicos introducidos por el latín de los cristianos, de los cristianismos directos o indirectos etc.

Todavía para nuestro tema, nos interesa más la posición de aquellos que toman a su cargo la determinación de lo "clásico" en la cultura imperial¹⁰ y la relación que con ello tuvieron los cultores de la literatura cristiana.

⁶ARNOBIO, *Adv.Nat.* I, 58.59.

⁷Conf. III, 5,9; DChr. II,13.

⁸Cf. LOI V., *Origini e Caratteristiche della Latinità Cristiana*. Accademia Nazionale dei Lincei. Roma 1978, p.5ss.

⁹Cf. LOI V. *op.cit.* pp. 6-10. Para este tema son fundamentales las obras:

MOHRMANN Chr., *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus*. Nijmegen 1932.

SCHRIJNEN J., *Charakteristik des altchristlichen Latein*. Latinitas Christianorum Primæva, 1. Nijmegen 1932.

SCHRIJNEN J. - MOHRMANN Ch., *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*. Nijmegen 1936-1937.

MOHRMANN Ch., *Études sur le Latin des Chrétiens*. I Roma 1958; II Roma 1961; III Roma 1965; IV Roma 1977.

¹⁰SINISCALCO P., *Traduzione Culturale Classica e Letteratura Cristiana Antica: frattura o continuità?*. In: *Cristianesimo Latino e Cultura Classica*. Introduzione all'edizione italiana. Roma 1988, p.12.

El centro del problema ha sido dilucidado por H. Hagendahl¹¹. De entre los numerosísimos aciertos que se pueden encontrar en este libro quiero llamar la atención sobre dos de las afirmaciones claves de su obra y útiles al presente trabajo.

Según Hagendahl, algunos escritores cristianos habrían adquirido una belleza de forma literaria parangonable a Cicerón¹².

Y es claro, no podemos olvidar que muchos Padres de la Iglesia y escritores cristianos en general, tenían un gran conocimiento y un dominio de las técnicas retóricas y oratorias, ejercicio constante en las mismas¹³ y, a la base de todo, la misma "paideia" con sus mismos ideales tal como los mejores cultores de la segunda sofística pagana¹⁴.

"...l'aver concepito troppo rigidamente e fino a tempi a noi assai vicini le letterature classiche secondo uno schema che potrebbe dirsi biologico - età delle origini, periodo aureo, declino - e l'aver posto come norma e misura dell'attività artistica successiva l'imitazione degli esempi «classici» ha indotto inevitabilmente a riconoscere nei primi secoli della nostra era un tempo di decadenza e di ombre e quindi a mal considerare gli scritti cristiani in quanto valutati appunto sulla base dei modelli «classici». Donde è derivata una duplice posizione della critica: alcuni studiosi hanno negato l'esistenza di ogni distinzione tra letteratura greca e latina e letteratura cristiana, stabilendo criteri di carattere formale ed estrinseco (di spazio, di tempo, di lingua) e non dando rilievo agli aspetti contenutistici della seconda quasi fossero indifferenti o più ancora di segno negativo rispetto ad essa. Al contrario non è mancato chi ha sottolineato la radicale diversità delle due letterature per ragioni talvolta opposte. Gli uni insistendo sull'originalità che la letteratura cristiana esprimerebbe: le esigenze suscitate da nuovi contenuti avrebbero recato conseguenze anche sul piano della lingua, della forma e dello stile. Gli altri sostenendo che gli interessi dottrinali o polemici, parenetici o didascalici, in altre parole le preoccupazioni ideologiche o pratiche di cui sono permeate le opere ecclesiastiche porrebbero queste ultime in una posizione di estraneità rispetto agli scritti delle letterature classiche, tanto da richiedere una loro trattazione autonoma avente carattere dogmatico o teologico ancor più che letterario."

¹¹HAGENDAHL H., *Von Tertulian zu Cassiodor*. Göttingen 1983. Tr. Italiana: *Cristianesimo Latino e Cultura Classica*. Roma 1988.

¹²HAGENDHAL H., *ibid.* pp. 29-30: "Lattanzio si prefigge lo scopo di guidare gli uomini colti alla vera saggezza e gli incolti alla vera religione (*Divinae institutiones* I, 1,7). Atribuisce un grande valore alla sua pratica retorica, che gli permette di difendere la verità con maggiore dominio de la forma (I, 1,10); perciò potrebbe perfino avvicinarsi a Cicerone in eloquenza (III, 1,1)...Per prima volta si avanza la pretesa che gli scrittori cristiani possano eguagliare quelli profani nella cultura mondana e nell'arte del parlare...Il merito di avere inquadrato definitivamente la prosa cristiana nella storia dell'antica prosa d'arte spetta a Eduard Norden (*Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert bis in die Zeit der Renaissance*, I-II, Leipzig und Berlin 1898, e varie ristampe)".

¹³Cf. MARROU H.-I., *Patristique et Humanisme*, Mélanges, Paris 1976, p.270, *Patristica Sorbornensia* 9. (Referido especialmente a S.Basilio, S.Gregorio Nac. y S.Agustín).

¹⁴Cf. STUDER B., *La Riflessione Teologica nella Chiesa Imperiale (sec. IV e V)*. Roma 1989, p. 18.

Es verdad que no fueron originales desde este punto de vista, pero quien conoce la retórica y su método de enseñanza sabe que la "mimesis" o "imitatio" ya "in verbis singulis" ya "in verbis coniunctis" formaba parte del "ornatus" del arte retórico¹⁵.

En la segunda afirmación que deseo recabar, Hagendahl distingue "verba" de "res"¹⁶ al modo de la distinción entre forma y fondo en el discurso; de ellas los cristianos habrían reivindicado para sí (para la Biblia) el fondo, las "res" del discurso y conservado la forma estética, las "verba", según el "ornatus" imperial que se había hecho clásico con la segunda sofística¹⁷.

Esto permite entender la cultura cristiana ante la cultura imperial, no como su antagónica, no como su adversaria, tampoco como su vasalla, ni su copia burda; sino en ruptura y continuidad, que para el caso llamaremos inculturación.

¹⁵HAGENDAHL H., *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*. Götheburg 1958. *Studia Græca et Latina Gothoburgensia* III, p.96.

"Literary imitation: There are two different ways of using sources: literal quotation and paraphrase. To quote my own remarks in a previous paper ("Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose" *Ernanos XLV* [1947], 114-128, and to Chap. 6 B [pp.298 sqq.]) «both are sometimes practiced together by the same write, especially if he treats subjects where primarily information concerning facts is wanted. But upon the whole they can be considered as characteristic features of two opposite tendencies in literature». Jerome, like Augustine, made use of the former method to an extent not customary among Christian writers".

Véase también: PLATON, *Gorgias* 453a. ARIST. *Rhet.* 1,2, 1355b 25, vgl.1,1 fin. QUINT. *Inst.* 2,15,16. CATO fr.14.

En función de "agathós kai en fronôn": *Isokr.* 3,7 = 15,255 15,187.

LAUSBERG E., *Elemente der literarischen Rhetorik*. München 1949. 1967. Tr. Italiana: *Elementi di retorica*. Bologna 1969, pp. 95-254.

ZIEGLER K., *Rhetorik* in: *Der Kleine Pauly*. Band 4 Nasidius-Scaurus 1396-1414.

¹⁶HAGENDAHL H., *Cristianesimo latino...op.cit.* p. 106: "L'eloquentia (euglottia), designata anche con *sermo* o *verba*, costituisce a loro avviso il segno di riconoscimento proprio della letteratura profana (cioè classica), mentre essi rivendicano semplicemente la *verità* (*veritas* oppure *res*) come proprio possesso".

¹⁷ZIEGLER K., *Rhetorik* in: *Der Kleine Pauly*. Op.cit.

2. *Verba et res, puntos de partida de la inculturación*

Si hablamos de inculturación tendremos que tener en cuenta tres momentos imprescindibles: recepción o encuentro de culturas, purificación de los disvalores culturales y aplicación de la cultura surgida de la recepción y el aporte.

La época patrística está inserta en esta realidad cultural literaria¹⁸. El estudio del libro en aquella época era formativo; se estudiaba todo cuanto éste podía contener: palabras, frases, composición, pronunciación, representación, doctrina, etc. La finalidad de la lectura y el estudio era la imitación¹⁹.

Desde Filón alejandrino se planteó para el creyente un cambio en la imitación: el estudio de la retórica en cuanto a la técnica (verba) seguiría los patrones tradicionales²⁰; pero el fiel no se habrá de quedar sólo en el estilo de los poetas²¹, sino que bajo la guía de un maestro²² buscará los ejemplos (res) contenidos en la Biblia²³.

Podríamos extendernos en el estudio de los diversos niveles en los que los tres momentos de recepción, purificación y aplicación de la cultura retórica han tenido lugar en los Padres: de cómo algunos rechazaron; otros aceptaron prácticamente aunque rechazaran teóricamente; y otros, en fin, aceptaron abiertamente purificando la cultura imperial²⁴. Pero limitémonos a verlo concretado en el *De Doctrina Christiana* de San Agustín, obra que en este tema es paradigmática.

¹⁸Cf. MARROU H.I., *Storia dell'Educazione nell'Antichità*. Roma 1966.

¹⁹PLATON, *Fedro* 237a 4ss. Cf. STUDER B., *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*. Roma 1986, pp. 40-42. MORALES E. M., *De Fuga et Inventione, Filón de Alejandría*. Centro di Studi sul Giudaismo Ellenistico. Roma 1991.

²⁰De la abundantísima publicación existente sobre el conocimiento y la utilización que los Padres hicieron de la literatura antigua, véase, por ejemplo: HAGENDAHL H., *Latin Fathers...op.cit.* pass. ———, *Cristianesimo...op.cit.* pp.142-156. Para una bibliografía completa: STUDER B., *La Riflessione...op.cit.* pp. 7-10.

²¹FILON, *De Congressu* 77.

²²FILON, *De Mutatione Nominibus* 270.

²³FILON, *De Fuga et Inventione* 42. Cf. STUDER B., *La Riflessione...op.cit.* pp. 142-163.

²⁴STUDER B., *La Riflessione...op.cit.* pp.47-48. MORALES E.M., *Akolouthía - Epitymía, Elementos de la Espiritualidad en "La Vida de Moisés" de Gregorio de Nisa*. Roma 1980.

2.1 La recepción de la cultura imperial

Podríamos avocarnos a esta investigación desde distintos ámbitos²⁵: la recepción del ideal del orador²⁶ (la “kalos-agathía”²⁷ en los griegos, el “vir eloquentissimus et doctissimus”²⁸ para los latinos), la necesaria propedéutica²⁹, la recepción de la retórica en general³⁰, la recepción de los géneros del discurso oratorio³¹, la recepción de las partes de la elaboración del discurso, etc.

Por la brevedad que se impone en el trabajo y no por falta de importancia del resto de los ámbitos, limitaré esta exposición a la recepción de las partes de la elaboración del discurso retórico.

2.1.1 Dispositio, la recepción sin tamiz

“La elaboración de la materia (tractatio) distingue cinco fases en la elaboración del discurso: inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio. Inventio, dispositio, elocutio, son estrechamente interdependientes”³². De estas, la primera corresponde a las “res” (que por razón de método trataré más adelante) la “dispositio”, en cambio, pertenece a las “verba” y en ella la cultura cristiana asumió sin más las estructuras retóricas de la cultura imperial.

En la “dispositio” interesan las palabras en cuanto “puritas”³³, “perspicuitas”³⁴ y “ornatus”³⁵. El rétor trabaja en ese momento sobre el análisis de las palabras, la comprensión de su significado en orden a la “rem” y el modo más elocuente de presentarlas.

²⁵HAGENDAHL H., *Cristianesimo...op.cit.* pp.109-141.

²⁶DChr. IV,4-6.

²⁷Cf. MARROU H.I., *Storia dell'Educazione...op.cit.* pp. 224-225.

²⁸Cf. STUDER B., *La Riflessione...op.cit.* p.71.

²⁹DChr.Prol. 4-7. II, 5-6.11.13-14.16.26-31.36. III, 1-29.

³⁰DChr. II,36-37. IV,2-3.

³¹DChr. IV,14.17-26.

³²LAUSBERG H., *op.cit.* p.30.

³³DChr. IV,13. San Agustín tiende, en este paso, a relativizar la importancia de la “puritas” ante la “veritas”, como en Conf. I,18,28.

³⁴DChr. IV,10-11.

³⁵Cf. LAUSBERG H., *op.cit.* 37-258.

A la "dispositio" se unirá la "elocutio" para que el discurso sea deleitable³⁶ ya que el deber del orador es "docere, delectare, flectere"³⁷. Juntas componen el "modus proferendi"³⁸.

La recepción de la "dispositio" con marco bíblico fue iniciada por Filón³⁹, continuada por Orígenes y por la mayoría de los Padres, sobre todo los alegoristas.

San Agustín observa y aconseja los pasos de esta parte de la elaboración del discurso en el *De Doctrina Christiana*:

Primero, indica qué es un signo (DChr. Prol.), de cuántas maneras se puede dar (DChr. II,1.) y que tratará del signo que son las "verba" (DChr. II,2).

Siguiendo quizás inconscientemente a Filón, presenta luego el hecho de la diversidad de lengua en las Escrituras como el motivo que exige el estudio de las palabras (DChr. II,5) en su contenido semántico expresado en tropos y figuras (DChr. II,6). San Agustín sale así a rebatir la posible objeción de "barbarismus", "soloecismus" y "obscuritas" a la que la semántica extranjera conduce. Por lo tanto, para vencer la ignorancia (argumento "ad hominem" contra los objetores de la "obscuritas et ambiguitas" bíblica), es necesario el estudio de la lengua "hebræa scilicet et græca" (DChr. II,11-12. III,2.).

Agustín asume también de la cultura imperial la función del "dióρθotos":

"Nam non solum verba singula, sed etiam locutiones sæpe transferuntur, quæ omnino in latinæ linguæ usum, si quis consuetudinem veterum qui latine locuti sunt, tenere voluerit, transire non possunt. Quæ aliquando intellectui nihil adimunt, sed offendunt tamen eos qui plus delectantur rebus, cum etiam in earum signis sua quædam servatur integritas. Nam *soloecismus* qui dicitur, nihil aliud est quam cum verba non ea lege sibi coaptantur qui priores nobis non sine *auctoritate* aliqua locuti sunt...Item *barbarismus* quid aliud est nisi verbum non eis litteris vel sono enuntiatum, quo ab eis qui latine ante nos locuti sunt, enuntiare solet?... (DChr. II,13. cf. III,2s).

Por el texto notamos que se conservan todos los principios de la retórica tradicional, en sus "virtutibus" (consuetudo, auctoritas, ve-

³⁶DChr. IV, 4.7.11-12.17.26.

³⁷DChr. IV,12.

³⁸DChr. I,1.

³⁹Véase el desarrollo completo en: FILON, *De Fuga et Inventione* 127-130.

tustas) y en sus "vitiis" (barbarismus, soloecismus), pero además se insinúa una nueva "auctoritatem". Las reglas de la elocuencia son verdaderas, aunque con ellas se persuade de cosas falsas⁴⁰.

A tal punto esto es así que, sin decirlo, San Agustín ha corregido incluso el mismo "ornatus" bíblico cuando este caía en un vicio injustificable. Válganos un ejemplo paradigmático.

Sabemos de la alta estima en que San Agustín tenía la "auctoritas paulina" no sólo doctrinal, sino incluso estilísticamente (DChr.IV,7), no obstante esto, era capaz de aconsejar que no se imitase a los autores sagrados en su "obscuritas" (DChr.IV,8) y hasta corregir estilísticamente un texto paulino tan importante como el cántico de la carta a los Filipenses, a causa del vicio de "sigmacismus":

"Quomodo nos amasti, Pater bone, qui Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis impiis tradidisti eum!. Quomodo nos amasti, pro quibus ille non rapinam arbitratus esse æqualis tibi factus est subditus usque ad mortem crucis..." Conf. X, 43,69.

"...non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo" (Phil.2:6)

2.1.2 *Inventio-res, recepción y purificación*

No se piense con esto que la nueva "auctoritas" ha desplazado aquella de la retórica tradicional, sucedió, simplemente una reubicación valorativa. La "auctoritas" tradicional posee numerosísimos elementos rescatables⁴¹, pero deben estar ordenados a la Sabiduría⁴².

De este modo la imitación de los rétores tradicionales deja de ser "terminus ad quem", para ser "apparatus". Son utilizables o detestables⁴³ en tanto en cuanto sirvan o no para la mejor comprensión de la Escritura Sagrada.

Como se trataba para la "dispositio" del "modus proferendi", se trata ahora del "modus inveniendi"⁴⁴. Pero cada uno encuentra lo que busca y lo que se busca es buscado en orden a usar o gozar de ello. Por eso San Agustín habrá de ordenar primero el "frui et uti"⁴⁵.

⁴⁰DChr. II,36.

⁴¹DChr. III,25-41.

⁴²DChr. I,8ss. II,7.

⁴³DChr. II,20-26.40.

⁴⁴DChr. I,1.

⁴⁵DChr. I, 4-9.22.33.

Se ha de gozar del amor de Dios y del prójimo, y ésta es la plenitud y el fin de la Escritura⁴⁶.

Así, la Escritura no es el "invenctus" sino el "locus inveniendi". De modo que el hombre que está firme (subnixus) en la fe, esperanza y caridad, no necesita de la Biblia sino para enseñar a otros⁴⁷.

La Biblia es la "auctoritas" y también el "locus inveniendi". su estudio exige reglas y orden⁴⁸.

¿Cuáles serán entonces los "clásicos" a los cuales hay que leer e imitar? Serán primero los libros canónicos⁴⁹ que, al igual que los clásicos paganos, se han de explicar por sí mismos: Homero por Homero, la Biblia por la Biblia, donde Dios aparece como el Gran Rétor⁵⁰. Es mucho mayor la ciencia que se encuentra en las Escrituras Sagradas que en los libros profanos⁵¹.

2.1.3 *Inventio - auctoritas, aplicación como inculturación*

La "saluberrima auctoritas"⁵² bíblica se constituye también en "locus inveniendi", se explica por sí misma con reglas específicas⁵³. Sirven incluso las redactadas por el donatista Ticonio⁵⁴.

La Escritura Sagrada enseña con sabiduría y elegancia y así, el Gran Rétor ofrece su elocuencia a la imitación. "Verba et res" se contienen en abundancia en las Sagradas Letras:

"Nam ubi eos intelligo, non solum nihil est sapientius, verum etiam eloquentius mihi videri potest." (DChr. IV,6.).

Los autores sagrados realizan en sí los ideales de la retórica tradicional "vires non tantum eloquentissimi sed autem et sapientissimi":

⁴⁶DChr. I,35.

⁴⁷DChr. I,39.

⁴⁸DChr. Prolog. II,9.

⁴⁹DChr. II,8.

⁵⁰DChr. III,26-29. Cf. STUDER B., *La Riflessione...op.cit.* pp.145.172.

⁵¹DChr. II,42.

⁵²DChr. IV,6.

⁵³DChr. III,10-29.

⁵⁴DChr. III, 30-37.

...illud magis admiror et stupeo, quod ista nostra eloquentia ita usi sunt per alteram quamdam eloquentiam suam, ut nec deeset eis, nec emineret in eis...Et in quibus forte locis agnoscitur a doctis, tales *res* dicunt, ut *verba* quibus dicuntur, non a dicente adhibita, sed ipsis rebus velut sponte subiuncta videatur: quasi *sapientiam* de domo sua, id est, pectore sapientis procedere intelligas, et tamquam inseparabilem famulam etiam non vocatam sequi *eloquentiam*."(ibid.)

Los autores sagrados son los nuevos ejemplos a imitar: en su "locus inveniendi", "dispositio", "eloquentia", pero sobre todo en el ardor de su corazón:

"Satis enim est ei propter quod agitur, ut verba congruentia, non oris eligantur industria, sed pectoris sequantur ardorem. Nam si aurato gemmatoque ferro vir fortis armetur, intentissimus pugnae, agit quidem illis armis quod agit, non quia pretiosa, sed quia arma sunt." (DChr. IV,20.).

De los autores sagrados aprendieron también los doctores eclesiásticos, modelos de inculturación, por ejemplo Cipriano y Ambrosio⁵⁵ que se constituyen en nuevos Tulios y Virgilio, grandes porque practicaron lo que tan elocuentemente enseñaron y enseñaron lo que convenía ser oído⁵⁶.

EDGARDO M. MORALES

⁵⁵DChr. IV,21.

⁵⁶DChr. IV,28.

LA PROBLEMÁTICA DE LA LIBERTAD EN LA CONTROVERSIA PELAGIANA

Es importante conocer el pensamiento de los filósofos griegos sobre la Libertad y la Voluntad para introducirnos posteriormente en la misma cuestión en el transcurso de la controversia pelagiana, especialmente en S. Agustín.

Para la Filosofía griega la acción humana es la consecuencia de un conflicto entre las fuerzas que hay en el hombre. Este se encuentra tironeado por dos fuerzas opuestas, la emoción y la razón, y entre las cuales ha de optar. En realidad, esas fuerzas son las que deciden. El hombre es un elemento de la Naturaleza y aquellas fuerzas también están determinadas por la Naturaleza. Las leyes naturales, inexorables, constituyen el Destino.

Platón las denomina “leyes del Destino” (νομοι εμαρτυμενοι), *Timeo* 41e) mediante las que el Demiurgo constituye al Universo. Aristóteles habla de una generación conforme al Destino (εμφορμενη, *Física* V, 6, 230 a 32). Para los estoicos “naturaleza” y “destino”¹ son expresiones sinónimas. La doctrina estoica de la palingénesis sostenía la vinculación a infinitos antecesores en una serie infinita de mundos. Todos estos filósofos hablan de Libertad desde el punto de vista ético y legal. Distinguen así entre acciones voluntarias e involuntarias.

La Voluntad puede elegir libremente aunque esto no quiere decir que el hombre posea una capacidad absoluta y que esté libre de la necesidad externa. La naturaleza del hombre está determinada desde la eternidad para obrar en un sentido específico. Actuar libremente significa obrar necesariamente en virtud de la propia naturaleza predestinada y predeterminada.

¹Cf. s.v. en el *Index Verborum de Stoicorum Veterum Fragmenta* (Arnim). H. A. Wolfsohn ha realizado un breve estudio de las implicaciones filosóficas del Pelagianismo que me ha inspirado, en gran medida, para la investigación que aquí presento (Cf. “Philosophical Implications of the Pelagian Controversy”: *Proceedings of the American Philosophical Society* 103, 4, 1959, 554-562). No estoy de acuerdo con algunas de las conclusiones de Wolfsohn y con la idea central de su exposición según la cual Pelagio representa el mensaje original del Nuevo Testamento mientras que Agustín daría una versión estoica del mismo.

En contraste, nos encontramos con la concepción judía según la cual el hombre es atraído por dos fuerzas opuestas: la tendencia (o instinto) buena y la tendencia (o instinto) mala. En Filón de Alejandría identificó estas tendencias con lo que los filósofos griegos llamaban emoción y razón. Para el judaísmo, ya sea palestinese o helenista, la acción personal no es el efecto de esas tendencias o instintos sino que es el resultado de una elección voluntaria. Sin embargo, el hombre es parte de la Naturaleza y, por esta razón, en ciertas ocasiones alguna de esas tendencias prevalece, aunque no absolutamente.

El hombre puede decidir a favor de una u otra tendencia. Según Filón², Dios ha concedido al hombre una parte de su propia Libertad y Poder. Dios también, en cuanto Creador, ha establecido las leyes naturales reservándose la posibilidad de alterarlas mediante los milagros. En el hombre existe igualmente la capacidad milagrosa de superar las leyes de la Naturaleza. El hombre, parte de la Naturaleza, puede recurrir a Dios y pedir su ayuda en los momentos de debilidad. Dios otorga su Gracia que auxilia y fortalece la voluntad personal. Tanto en el mismo Filón³ como en los textos rabínicos esta doctrina se manifiesta, por ejemplo, en la Liturgia y en las oraciones de petición. También en el Nuevo Testamento Jesús enseña a sus discípulos la oración del Padre Nuestro una de cuyas peticiones (cf. Mt 6,13 par.) se refiere concretamente a la liberación del mal.

Los Padres se confrontan y reciben estas dos concepciones de la Libertad. Siguiendo la tradición judía, los Padres afirman primeramente que Dios creó a Adán en libertad. La caída original se debe precisamente a esa libertad original. Discuten luego si la muerte es una consecuencia del pecado. Algunos se pronuncian afirmativamente y otros en sentido negativo. El estado de corrupción consiguiente

²Para Filón, la voluntariedad de la acción, su Libertad para hacer el bien o el mal, es un don de Dios al hombre. Esa libre voluntad, sin embargo, Filón la atribuye también al deseo porque, en la base de la elección libre está el apetito (ὀρεξις, cf. Arist. *De Anima* III, 10, 433a). El deseo es una especie de apetito que mueve al hombre en oposición a la razón. Cf. H. A. WOLFSOHN, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism. Christianity and Islam*, Harvard University Press, 1962, p. 234.

³Para Filón, Gracia hace alusión a su etimología hebrea "Hannah". Por ejemplo, dice que Samuel es un símbolo de la mente que se alegra en la adoración de Dios (*Ebr.* 32,125) y que su madre es Hannah, cuyo nombre significa "Gracia" (χαρις) porque sin la Gracia Divina es imposible superar la mortalidad. Este enfoque era común al judaísmo palestinese y helenista en el tiempo de Filón. Cf. Sab 1,1; 6,12; 8,21; Aristeas 231. 236. 237; Prov 3,34; Shabbat 104a par.; Sukkah 52b; Kiddushin 20b. Cf. WOLFSOHN, *o.c.* 448-49.

a esta caída significa que el hombre es débil y necesita de la ayuda divina para vencer al mal. Los comentarios que hacen al Padre Nuestro destacan este último aspecto.

Agustín, por su parte, en sus *Confesiones* pedirá al Señor: "Da quod iubes et iube quod vis"⁴. Este texto será utilizado en la controversia pelagiana⁵. La oración, en cuanto tal, afirma la preeminencia de la Gracia y no implica, de ninguna forma, la restricción o negación de la libre voluntad. Una opinión semejante la encontramos en otra obra, *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* I,7, unos años anterior a las *Confesiones*.

Pelagio conocía el significado de esa oración de las *Confesiones*. En el transcurso de la controversia consiguiente, Pelagio sostuvo que la Libertad no es perdida totalmente en los hombres como consecuencia de la caída original. Según él, en cada hombre (al igual que en Adán antes de la caída) hay dos tendencias, la buena y la mala. Cada uno, al igual que Adán, puede elegir entre una de ellas aunque alguna parezca ser predominante. Los niños recién nacidos están en la misma situación que Adán antes de su caída⁶. Ya Filón había enseñado también que el alma de un niño no tiene nada que ver ni con el vicio ni con la virtud⁷ y que todos los hombres, en virtud de su naturaleza y antes de la plenitud de su razón, no se inclinan ni por el vicio ni por la virtud: se encuentran en la frontera de los mismos⁸.

Para Pelagio, la *libertas arbitrii* (libertad de elección) es la capacidad (posibilidades) de abstenerse del pecado⁹ y, en cuanto tal, no tiene condicionamiento alguno. De manera semejante a Filón, considera que la libre voluntad es lo más característico de Dios y el don

⁴ *Confess* X, 29, 40: PL 32,796; CSEL 33,1,256. El texto dice así: "Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis".

⁵ Cf. *De dono persever.* 20,53: PL 45, 1026. Aparentemente Pelagio casi se pelea con el Obispo que le dijo esas palabras de las *Confesiones*: "...et contradicens aliquanto commotius, pene cum eo qui illa commemoraverat litigavit".

⁶ La misma doctrina sobre la preeminencia de la Gracia la expuso en el citado *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* 1, 7: PL 40,115: "Ergo ante omne meritum est gratia. Etenim Christus pro impiis mortuus est (Rm 5,6)... ut etiam quod scriptum, Iacob dilexi, ex vocante sit Deo, non ex operante Jacob". Sobre los niños recién nacidos, cf. *De Gestis Pelagii* 24: PL 44,334: "Quod infantes nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praevagationem".

⁷ Cf. *Legum Allegoria* II, 15, 53.

⁸ Cf. *De Præmiis* 11,62.

⁹ *Contra Iulianum Opus Imperfectum* 1,78: PL 45,1102.

que el mismo Dios concede a los seres racionales para que estos se asemejen a Dios¹⁰. La Libertad, en la concepción pelagiana, también pertenece propiamente a Dios y Dios la ha otorgado a sus creaturas¹¹. Una consecuencia de este hecho es la emancipación del hombre de Dios¹². Es importante destacar que ya en Tertuliano aparece una afirmación similar: el hombre es dueño de su voluntad como un don de Dios. La imagen y semejanza de Dios la encontramos en la esencia espiritual, que corresponde a la Divinidad, y en la libre voluntad¹³.

Pelagio estableció una distinción entre la libertad para el mal y la libertad para el bien. En ambos casos¹⁴, la elección es libre. Sin embargo, Dios está ausente cuando el hombre elige el mal. Por el contrario, Dios sí le ayuda en la realización del bien.

La Gracia "pelagiana" es merecida y auxiliar. Agustín mismo nos dice que para Pelagio lo bueno es realizado más fácilmente (facilius) con la ayuda de la Gracia¹⁵. En oposición a todo esto, Agustín sostiene que, debido a la corrupción que resultó de la caída original de Adán transmitida a sus descendientes; la Libertad entendida como capacidad para pecar o no (presente en Adán antes de la caída) ya no es más posible. El hombre actúa por necesidad y no por elección libre. Agustín se pregunta por qué medios el hombre peca: por la necesidad de la Naturaleza o por su libre opción. Al respecto considera que el hombre pecó libremente pero, debido a la asociación de una corrupción (vitiositas) con ese pecado, a partir de la Libertad se constituye

¹⁰ Cf. *Quod Deus sit Immutabilis* 10, 47-8. Para Filón, sólo la Inteligencia es digna de Libertad de acuerdo a Dios Padre y Creador. Este la exceptuó de la necesidad para que fuese libre. La Inteligencia es el elemento propio de la Libertad. Por eso, las creaturas irracionales, sujetas al yugo, son servidoras del hombre.

¹¹ Este es un aspecto muy importante que conviene tener siempre presente al estudiar la problemática pelagiana en sus fuentes.

¹² Cf. *Contra Iulianum Opus Imperfectum* I, 78: PL 45,1102.

¹³ Cf. *Adversus Marcionem* II,5.

¹⁴ Como es obvio, este enfoque tiene raíces bíblicas aunque es importante reconocer la impronta característica que le da Pelagio y luego sus discípulos y continuadores.

¹⁵ Cf. *Contra Duas Epistolas Pelagianorum* II, 8, 17: PL 44,583-4. "Pelagius enim facilius dicit impleri quod bonum est, si adiuvet gratia quo additamento, id est, addendo facilius utique significat hoc se sapere, quod etiamsi gratia defuerit, potest, quamvis difficilium, impleri bonum per liberum arbitrium...". Sería interesante rastrear la pervivencia de estas doctrinas en el pensamiento posterior, especialmente el medieval. Cf. A. VANNESTE, "Nature et Grace dans la théologie du douzième siècle": *Ephemerides Theologicæ Lovanienses* 50 (1974) 181-214.

la necesidad¹⁶. El pecador está condicionado por la necesidad que sigue a su pecado¹⁷. También se pregunta si podemos actuar por nuestra libre voluntad y responde que el mal uso de la misma produjo su destrucción¹⁸.

Esa necesidad, según Agustín, se refiere a la acción pecaminosa o a la acción virtuosa. En el primer caso se trata de la *concupiscencia*, identificada con el deseo sexual. Esta concupiscencia, en el caso que existiese en Adán antes de su caída, sería entonces inocente¹⁹. A consecuencia de la caída, la concupiscencia es un *vitium* que, al igual que una enfermedad grave, corrompe. Así podemos entender la tensión existente entre la carne y el espíritu por la que la primera apetece (*concupiscit*) contra el segundo²⁰. Esa tensión no puede ser resistida por el hombre con sus solas fuerzas naturales sino con la ayuda de la Gracia sobrenatural²¹.

En base a ciertos textos bíblicos en los que se habla de un anhelo (*concupivit, επεποθησεν*) y de un deseo (*desiderare, επθυμωσα*) de la Bondad del Señor (cf. Sal 118,9:20) así como de un texto del Decálogo sobre el no desear (Ex 20,17), concluye que la concupiscencia puede ser buena o mala²². En base a 1Jn 2,16 (las tres concupiscencias) considera que los pecados carnales, la curiosidad y la soberbia incluyen a todos los pecados. Así entiende la referencia de la "concupiscencia de la carne" en el texto citado como una indicación a la comida²³.

¹⁶ Cf. *De Perfectione Iustitiæ Hominis* 4,9: PL 44,295; CSEL 42,9: "...par arbitrii libertatem factum, ut esset homo cum peccato, sed iam poenalis vitiositas subsecuta ex libertate fecit necessitatem ... Nam et ipsa libertas credentibus a liberatore promittitur. Si vos, inquit, Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis (Ioh 8,36). Jn 8,36 es un texto usado frecuentemente por Agustín en la controversia pelagiana.

¹⁷ Id.

¹⁸ Cf. *Enchiridion* 30: PL 40,246.

¹⁹ Cf. *Contra Iulianum Opus Imperfectum* VI,22: PL 45,1553. Se puede ver también: A. ORBE: "S. Agustín y el problema de la concupiscencia": *Revista Española de Teología* I (1940) 313-37.

²⁰ Cf. *Contra Iulianum* VI, 18,55: PL 44,855. Cf. Ga 5,17.

²¹ Cf. *Contra duas Epistolas Pelagianorum* I,2,5: PL 44,552: "Liberi ergo a iustitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis: liberi autem a peccato non fiunt, nisi gratia salvatoris". Cf. Rm 6,20-22. Respecto a la transmisión de la concupiscencia, tenemos un testimonio en la literatura apócrifa donde el veneno con el que la serpiente infectó a Eva y fue transmitido a las generaciones sucesivas es llamado concupiscencia. Cf. *Apocalipsis de Moisés*, en A. DíEZ MACHO: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1983, 330.

²² Cf. *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 118, 8,3: "Laudabile est iste concupiscencia, non damnabilis": CC 39, 1687.

²³ Cf. *Enarrationes in Ps.* 8,13: PL 36,115.

Habla también, en este sentido, de “la concupiscencia de comer y beber”²⁴.

“Concupiscentia” es uno de los términos latinos con el que el término griego “επιθυμία” es traducido. Las otras dos palabras que también lo traducen son “libido”²⁵ y “cupiditas”²⁶. En Platón el término griego es usado en relación a una de las tres partes del alma y en oposición al alma racional²⁷ mientras que en Aristóteles significa el apetito irracional²⁸. También en Platón el “alma concupiscente” es la parte más extensa de nuestra alma y contiene “placeres corporales”²⁹. Su placer es el atractivo más intenso del mal³⁰. En Aristóteles, la concupiscencia es el apetito de lo placentero³¹ y, en este sentido, el placer del coito es el más vehemente (σφοδρотеρα)³². En Filón encontraremos también que los placeres del coito son los más vehementes³³.

En cuanto a Agustín, es él mismo quien nos explica cómo comprendió la irresistible de la concupiscencia. Por un lado, era consciente que el poder para superar la concupiscencia sexual no dependía de sus fuerzas naturales aunque opinaba que la virtud de la continencia podía ser practicada sin mayores problemas dentro de nuestras capacidades³⁴. La lectura de *Sab* 8,21 en su versión latina

²⁴ *Confess* X,31,47: *PL* 32,799; *CSEL* 33,262; *L* 245: “...in his ergo temptationibus pisitum certo cotidie adversus concupiscentiæ manducandi et bibendi”.

²⁵ Por ejemplo, en Cicerón y la versión que da de las cuatro emociones estoicas: *Tusc Disp* III, 11,24; IV, 7,14; *De finibus* III, 10,35.

²⁶ Cf. *De civitate Dei* XIV, 5: *PL* 41,409: “...quibus quattuor (se refiere al morbi cupiditatum et timorum et lætitiæ sive iustitiæ) ver perturbationibus, ut Cicero appellat vel passionibus, ut plerique, verbum e verbo graeco exprimunt, omnis humanorum morum vitiositas continetur”.

²⁷ Cf. *Rep* IV, 435E-439E.

²⁸ Cf. *De Anima* III,10, 433a, 25-6.

²⁹ Cf. *Rep* IV, 442A: (Burnet, IV) (texto) και τουτο δη ουτω τραφεντε και ως αληθως τα αυτων μα θοντε και παιδευθεντε προστεσεσθον του επιθυμητικου ο δη πλειστον της ψυχης εν εκαστω εστι και χρηματων φυσει απληστοτατον.

³⁰ *Tim* 69D (Burnet, IV) (texto): δεινα και αναγκαια εν εαυτω παθηματα εχον, πρωτον μεν ηδονην, μεριστον κακου δεδεσπ...

³¹ *De Anima* II,3, 414b, 5-6.

³² Cf. *De Gen Animal*. I,18, 723b-33Cf.

³³ Cf. *Legum Allegoria* II, 18,74.

³⁴ Cf. *Confess* VI, 11,20: “...et propriarum virium credebam esse continentiam, quarum mihi non eram conscius, cum tam stultus essem, ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem, nisi tu dederis (cf. *Sab* 8,21). Utique dares, si gemitu interno pulsarem aures tuas et fide solida in te iactarem curam meam (cf. *Ps*. 54,23). Este texto es importante interpretarlo dentro del contexto fundamental que es la propia experiencia religiosa de Agustín.

le condujo a afirmar que la continencia es, por el contrario, un don de Dios. El verso citado dice: "Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det" y Agustín lo interpretó referido a la concupiscencia y a su irresistibilidad. Más de veinte veces cita ese verso en sus obras en el sentido indicado y descuidando el hecho que, en su original griego, el verso se refiere a la Sabiduría, que es mencionada previamente. En realidad, el texto griego dice: "Y supe que no la podía obtener (εγκρατησ) si Dios no la concede". También la Vulgata usa el término "continens" en el sentido de "obtener" o "poseer" en *Sir* 6, 27-8 y 15,³⁵ traduciendo así el mismo término griego ya mencionado.

Agustín lo interpretó como referido a "continente". Aparentemente Tertuliano también lo interpretó como Agustín en *De Virginibus Velandis* 13. Dicen así que la Gracia divina sólo puede resistir a la concupiscencia y dar al hombre la capacidad para abstenerse del pecado y obrar justamente. El hombre peca por su concupiscencia y, por la Gracia, vive rectamente. Al hablar de la acción de la Gracia utiliza las expresiones *indeclinabiliter* y *insuperabiliter* para afirmar que la Voluntad, indeclinable e invenciblemente, es influenciada por la Gracia de tal manera que la voluntad humana no puede resistirse a Dios cuando Él concede Su Gracia³⁶. Del mismo modo afirma que Dios, en su Misericordia, llama de tal manera que no se rechace su llamado³⁷. Esa Gracia no es merecida sino es un don libre de Dios por el que se crea en el hombre no sólo la voluntad de resistir al mal sino también el poder realizar lo que Él mismo inspiró.

³⁵ Por ejemplo, Charles lo traduce como "possess wisdom" según el modelo de "compos" y presuponiendo la Sabiduría. El mismo Charles advierte que "Grimm takes it in the sense of "continent", but all other moderns take it as in the text": *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1963. Por su parte, ya Kautsch indicaba que nuestra palabra "ist nicht enthaltsam sondern wie in *Sir* 6,27. 15,1 *Bar* 4,1 zu fassen. Die Enthalttsamkeit gehört nie zu Salomosm Tugenden, ja nicht einmal zu seinem Wünschen, cf. 9": *Die Apokryphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, 492.

³⁶ Cf. *De Correctione et Gratia* 12,38: *PL* 44,940; 14,43 (942); *Tract 26 in Ioah* 3-7: *PL* 35, 1608-10. Cf. G. de BROGLIE, "Pour une meilleure intelligence du "De correctione et gratia": Aug Magister 1954, III, 317-27. Es sabido que los textos mencionados dieron lugar a tres diversas interpretaciones: a) el determinismo de la Gracia (Bradwardin, Wiclef); b) el Jansenismo con su delectación victoriosa o acción irresistible y necesaria de la Gracia; c) la predeterminación física (Bañez, etc.).

³⁷ Cf. *De Diversis Questionibus ad Simplicianum* 1,7: *PL* 40, 115: "Nemo enim credit qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat, nullis hoc vel fidei meritis largiens quia merita fidei sequuntur vocationem poyius, quam præcedunt...". En este sentido, la vocación se inscribe dentro de la experiencia salvífica de la Fe sobrenatural.

Agustín distingue dos tipos de Gracia, una preveniente u operativa y la otra subsiguiente o cooperativa³⁸. En general, sostiene que la Gracia no es dada en virtud de nuestros méritos sino que es dada "gratis"³⁹. Por tanto, nadie puede, aun cuando posea buenos méritos, atribuírsela a sí mismo⁴⁰. Ahora bien: sabemos que, al rezar, pedimos a Dios que nos libere del mal y esto implicaría que esa liberación del mal o del Maligno por parte de Dios, supone una Gracia merecida. Sin embargo, para Agustín la respuesta de Dios a la oración del hombre no es una gracia merecida porque ya el acto mismo de rezar, y la voluntad de hacerlo, no vienen del hombre sino de Dios.

Se refiere a aquellos que piensan que nuestra búsqueda de Dios se origina en nosotros mismos y que no sea un don gratuito divino, y les responde afirmando su ignorancia del hecho que el poder rezar, preguntar, buscar y llamar son ya Gracia sobrenatural⁴¹. A través de su debate, Agustín y Pelagio citaban la Escritura en su favor al igual que esgrimían, según su óptica peculiar, las opiniones de los Padres precedentes⁴². Ante la acusación de fatalismo, Agustín respondió utilizando la definición estoica del Destino (cita un pasaje de Séneca). El Destino contiene, entre otros, los siguientes aspectos: 1) hay un orden y una conexión de causas del ser y del devenir; 2) ese orden y conexión se origina en el Poder y en la Voluntad de Dios; 3) este Poder y esta Voluntad de Dios se extiende irresistiblemente a todas las cosas⁴³. Agustín, en general, está de acuerdo con este enfoque⁴⁴.

³⁸ Cf. *Enchiridion* 32: PL 40,248; *De Gratia et Libero Arbitrio* 17,33: PL 44,901. Cf. también, J. PATOUT BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris 1980.

³⁹ *De Natura et Gratia* 4,4: PL 44, 249: "...sed gratis datur, propter quod gratis nominatur. Iustificati, inquit, gratis per sanguinem ipsius (Rm 3,24).

⁴⁰ *De Gratia et Libero Arbitrio* 6,13: PL 44, 889.

⁴¹ *De Dono Perseverantiae* 23,64: PL 45,1-32.

⁴² Para notar el ardor de la polémica, cf. *Epis* 196, 1,7: PL 45, 1)32; *Contra duas Epistolas Pelagianorum* II, 5,10: PL 44,577; IV, 4,6(613); I, 2,4 (552); *Contra Iulianum I*, 3,5: PL 44,643.

⁴³ Cf. *De Civ Dei* V,8: CC 47.136: "...qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur vel nascitur vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quamdam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere; a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates". Cita la *Ep* 107,11 de Séneca para apoyar su tesis.

⁴⁴ *Ibid.*

Respecto al "fatum" se detiene en su etimología ("lo que es hablado") y recuerda que justamente la Escritura se refiere a la Voluntad divina con la expresión: "Dios nos ha hablado" (*Sal* 62, 1.12)⁴⁵. Sin embargo, Agustín no se decide a emplear el término "fatum" porque, en las creencias populares, "destino" es la creencia en la posición particular de las estrellas en el momento de la concepción o nacimiento⁴⁶. Por eso, si los estoicos llaman 'destino' al Poder y a la Voluntad de Dios, respeta su opinión pero pide un cambio de lenguaje⁴⁷. De hecho, considera esta cuestión como una simple controversia verbal⁴⁸.

Se le reprocha a Agustín la creencia en la pérdida de la libre voluntad a causa del pecado original y que, ahora, nadie puede vivir rectamente porque el pecado nos presiona a través de la necesidad de la carne⁴⁹. Sin embargo, el Hiponate niega este cargo y explica que sólo fue perdida la libertad que Adán gozaba en el Paraíso. No fue abolida la Libertad por la que nosotros pecamos con *delectatione* y con *amor*⁵⁰. De modo similar, el hombre hace el bien libremente aunque la Gracia tenga una fuerza irresistible. Es decir, por un lado describe la Gracia como indeclinable e invencible y la Voluntad divina salvífica como irresistible pero también afirma que nuestro consentimiento a la iniciativa divina es voluntario⁵¹. Por tanto, los que creen en Dios con su corazón, lo hacen con su voluntad y su libre elección⁵². Ahora bien, ¿cómo pueden ser conjugadas ambas afirmaciones? Su respues-

⁴⁵ *Ibíd.* V, 9.

⁴⁶ *Ibíd.* V, 1.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Ibíd.* V, 8.

⁴⁹ *Contra duas Epistolas Pelagianorum* I, 2,4: PL 44,552.

⁵⁰ *Ibíd.* I, 2, 5: PL 44,552: "Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, un per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet". Es destacable la sutileza psicológica de este enfoque.

⁵¹ *De Spiritu et Littera* 34,60: PL 44,240: "His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine (cf. Phil. 2,13) et in omnibus misericordia eius prævenit nos (cf. Ps. 58,11), consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est... Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo ac per hoc quid habeat et quid accipiat Dei est, accipere autem et habere utique accipientes et habentis est". En este sentido, este concepto de la Libertad abierta a la Transcendencia necesaria, posibilita elaborar toda una formulación sobre la dignidad sobrenatural de la persona humana.

⁵² *Epist* 217,5,16: PL 33,985.

ta es que la necesidad no determina a la buena acción porque la libertad proviene de la *charitatis*⁵³. Para Agustín, en consecuencia, el hombre, bajo el poder de la concupiscencia o de la Gracia, no actúa por necesidad sino por libre voluntad. De hecho, cuando el hombre peca lo hace, según lo dicho, con *delectatione* y amor y, cuando realiza una buena acción, lo hace gracias a la *charitatis*.

Para Agustín, la delectación en los placeres carnales es una *delectatio concupiscentiæ*⁵⁴ y el amor del pecado es *cupiditas* o *libido*⁵⁵. Estos términos son sinónimos de “concupiscencia” como traducciones del griego *επιθυμία*. Respecto a la “caritas” que está en la base de las buenas acciones, dice frecuentemente que, en cuanto Gracia, es un don libre de Dios⁵⁶. ¿Cómo entender, entonces, que “delectación” y “amor” se relacionan con “concupiscencia” y “caridad” a una forma de la Gracia divina? “Concupiscencia” y “Gracia” son irresistibles pero, ¿convierten a todas las acciones que brotan de ellas en necesarias? Para Agustín estos términos explican las acciones voluntarias y no necesarias. ¿En qué se distinguen estas acciones? Siguiendo a Aristóteles encontraremos la respuesta.

Aristóteles distingue dos usos del término “necesario” (*αναγκαιον*). 1) lo que es compelido por una fuerza exterior (*το βιαιον*); 2) lo que no puede ser de otra manera. Por ejemplo, una demostración es una cosa necesaria porque la conclusión no puede ser de otra forma: no porque sea presionada o compelida por algo externo sino que la conclusión particular procede necesariamente de la naturaleza de la primera premisa⁵⁷. También “necesario” tiene el sentido de ser compelido por una causa externa y que contrasta con toda acción causada por una tendencia interna (*ορμη*), como el apetito (*ορεξις*), razón

⁵³ Cf. *De Natura et Gratia* 65,78: PL 44,286: “Item quod ait a memorato dictum esse presbytero (se refiere a Jerónimo): “Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec corona est” (cf. *Contra Iovinianum* 2, 3: PL 23,286), “quis non agnoscat? quis non toto corde suscipiat? quis aliter conditam humanam neget esse naturam? Sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritas”. Cf. de Jerónimo, *Ep* 133,5: CSEL 56,248. En contraste con esta Libertad realmente liberadora, cf. la “*delectatio concupiscentiæ*” en *Serm* 153,8: PL 38,830.

⁵⁴ Cf. *Enarrationes in Ps.* 9,15: PL 36,124; in *Ps* 31, 2,5 (260).

⁵⁵ *Contra Iulianum Opus Imperfectum* III,114: PL 45,1296.

⁵⁶ Cf. *Metaph* V,5. Necesario es aquello que es la “causa cooperante” (*συναιτιον*) sin la cual no es posible vivir... Constituye también lo necesario la violencia y la fuerza cf. Sófocles, *Electra* V,248), es decir, lo que nos impide y limita, a pesar de nuestro deseo y voluntad.

⁵⁷ *Ethica Eudemia* II,8, 1224a,9ss.

(λογος) y la ya mencionada concupiscencia en los seres animados. Esta clase de acción la describe como voluntaria (ευκοσιος)⁵⁸. Por tanto, de esta doctrina podemos deducir que necesario se aplica a lo que es presionado por una fuerza externa. Toda acción en los seres animados causada por una tendencia interna, y no por una fuerza extrínseca, aunque sea necesaria en el sentido que no puede ser de otro modo, es descripta como voluntaria.

Por ejemplo, la generación del Logos divino, que es eterna y no puede ser de otra manera, es descripta en algunos Padres como un acto voluntario por parte de Dios. Es decir, voluntario en cuanto no es compelida o presionada por ninguna causa externa. En la crisis arriana, Arrio usa el término voluntario para afirmar que el Logos fue creado "ex nihilo". Entonces, los Padres desechan ese término y lo reemplazan por *natural*⁵⁹. Lo emplean como opuesto a necesario en cuanto compelido por una fuerza externa⁶⁰. Agustín adopta este uso del vocablo "natural" cuando habla de la generación del Logos⁶¹. La tendencia interior, llamada por Aristóteles *naturaleza* y por la que los elementos simples tienen un movimiento sin compulsión, es llamada amor por Agustín⁶².

Cuando dice que el hombre peca u obra correctamente no por necesidad de una fuerza externa sino por necesidad de una tendencia interna, su acción es descripta como voluntaria aunque no pueda ser

⁵⁸ Ni Ireneo ni Orígenes consideraron necesario abandonar el uso del término voluntad aplicado a la generación del Logos. Pero cuando Arrio comenzó a enseñar que el Logos, al igual que el mundo, es un ser creado que no existía en un tiempo y que ha sido creado por la voluntad divina (cf. Athan., *Orat. cont. Arian.* 3,59: PG 26,448A) comenzaron a oponerse al uso de "voluntad" referido a la generación del Logos. Cf. H.A. WOLFSOHN, *La Filosofia dei Padri della Chiesa*, I. Paideia 1978, 207. Cf. ATHAN., *De Synodis* 15; IRENÆUS, *Adv. Hær.* I, 21,1; EUSEBIO, *Demonst. Evang.* 4,3; AMBROSIO, *De Fide* 4,9.13; AUGUST., *De Trinit.* 15,20,38; CIRILO ALEJANDR., *De Trinit. Dial.* 2; JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1,8, etc.

⁵⁹ Cf. *Phys* VIII,4,255a,28-99.

⁶⁰ *De Trinit* XV,20,38: PL 42,1087; CC 50,515: "utrum Deus Filium volens an nolens genuerit; ut si diceret: "nolens", absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem "volens" continuo quod intendebat nunc invicta ratione concluderet, non naturæ esse Filium, sed voluntatis: Cf. GREG. NAZ., *Orat* 29,6; AUG., *C. Serm. Arian.*, 1,2; 2,3. En Máximo Confesor encontramos la doctrina que Jesús obró sin ninguna clase de coacción, actuando por voluntad y naturaleza. Cf. F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par S. Maxime le C.*, Paris 1979.

⁶¹ *De Civ Dei* XI,28. PL 41,341.

⁶² Cf. *Contra Iulianum Opus Imperfectum* IV,103: PL 45,1398

de otra manera. Los pelagianos argumentaban que necesidad y libre voluntad son mutuamente exclusivos. Por lo tanto, Agustín se equivoca al afirmar que el pecado es tanto necesario como voluntario. El Hiponate responde argumentando, por ejemplo, que la muerte natural que viene por causas internas, no externas, es inevitable y no puede ser de otra manera. La muerte es una necesidad y es objeto del deseo voluntario: por ejemplo, si la persona muriente, por diversas razones, desea morir⁶³. Por otra parte, si la necesidad es definida como aquello de acuerdo a lo cual decimos que es necesario que algo sea de tal naturaleza o sea hecho de tal manera; tenemos que esa clase de necesidad no quita nuestra libre voluntad, o sea, no nos hace actuar por compulsión⁶⁴.

Esto lo ejemplifica de la siguiente manera: "Dios es inmortal" o "Dios es infalible" no significan que Dios vive para siempre y no puede morir o que pre-conoce todas las cosas y no puede errar en cuanto posee Vida y pre-conocimiento por compulsión. Del mismo modo argumenta que la acción del hombre, sea pecadora o justa, no es descripta como compelida porque el hombre peca bajo la concupiscencia y obra justamente bajo la Gracia. La acción del hombre, ya sea bajo la concupiscencia o bajo la Gracia, no puede ser de otra manera y es voluntaria porque *la concupiscencia y la Gracia están dentro del mismo hombre*. La acción así determinada brota de su misma naturaleza y no es coaccionada por ninguna fuerza exterior. La Libertad, por tanto, no significa la elección para obrar de una u otra manera en cuanto todo está orientado para actuar de una manera. En realidad, la Libertad significa actuar de acuerdo a la propia naturaleza sin compulsión externa. Desde esta perspectiva, el hombre es libre para pecar o para obrar rectamente. Hay dos clases de seres humanos que corresponden a dos clases de naturalezas humanas. Algunos hombres son animales racionales concupiscentes y otros son animales racionales dotados de Gracia. Antes de la creación del mundo, Dios, en su infinita Sabiduría, por razones desconocidas para nosotros, eligió cierto número de personas que predestinó a la Gracia⁶⁵ o a la vida eterna⁶⁶ o a reinar eternamente con Dios⁶⁷. A ellos los llama,

⁶³ Cf. *De Civit Dei* V,10: CC 47,140.

⁶⁴ Cf. *Enchiridion* 100: PL 40, 279; *De anima et eius Origine* IV. 11,16: PL 44, 533-4.

⁶⁵ *Idem* 64

⁶⁶ *De Civ Dei* XV, 1,1: PL 41,437.

⁶⁷ *De Gestis Pelagii*, 18,42: PL 44,345.

según la expresión de Rm 8,33, los elegidos (εκλεκτοι) que viven en comunión con Dios. Para ellos obrar bien es obrar por necesidad sin compulsión externa, a diferencia de los "reprobados" (cf. 2Co 13,5, αδοκιμοι), gobernados por la concupiscencia y para quienes pecar es obrar según la necesidad de la propia naturaleza y no por compulsión externa.

Precisiones ulteriores

Pelagio rechaza que Dios ayude al hombre para hacer el bien porque quiere excluir que Dios determine al hombre a hacer el bien. Afirma que sólo el hombre es árbitro de su destino y, por tanto, no tiene necesidad de la ayuda divina para evitar el mal y hacer el bien que quiere⁶⁸. Por tanto, la naturaleza humana, obra de Dios, es buena⁶⁹ y el hombre tiene la capacidad, en cuanto naturaleza buena creada por un Dios bondadoso, de no poder pecar. El pecado, no siendo para los pelagianos un elemento sustancial, sino accidental en la vida moral del hombre; no está integrado en la naturaleza humana. Es considerado como algo exterior cuando la voluntad lo realiza al no observar la Ley divina⁷⁰. El pecar y el no pecar dependen del hombre. El pecado, que no puede determinar la Libertad moral, es una prueba para la Libertad⁷¹. Por tanto, el pecado no vicia la bondad fundamental de la naturaleza humana. Permanece un hecho externo que queda en el recuerdo de quien lo comete. Es un hecho exterior en cuanto actual.

El *libre albedrío*, para Pelagio, es la posibilidad que tenemos de ejercer la Libertad para el bien o para el mal⁷². Esa posibilidad es dada por Dios⁷³. En la carta que envió al papa Inocencio afirma igualmente que la Libertad es capaz de pecar o de no pecar⁷⁴. En el *De*

⁶⁸ *Ad Demetr IV: PL 30,19d*. A. Mengarelli en su artículo, "La libertà cristiana in Agostino e Pelagio": *August. 3* (1975) 347-366, que he utilizado en mi investigación, se limita principalmente a lo que nos dice Agustín sobre Pelagio sin prestar atención directa a las fuentes del mismo Pelagio. Sobre nuestro tema, por tanto, su exposición es limitada.

⁶⁹ Cf. *Ad Demetr. V: PL 30,20d*. Pelagio no acepta aquí ninguna "vis naturæ" para afirmar sobre el particular la "libertas intelligitur voluntatis".

⁷⁰ Cf. *Ad Demetr. V: PL 30,20d*: Al referirse a Adán y a Henoch, afirma que, "in utroque Dominus libertatem arbitrii ostendit...".

⁷¹ Cf. *Ad Demetr. 3: PL 30,18-19*

⁷² Cf. *De Gratia Christi et de peccato originali 18: PL 44,369*.

⁷³ Cf. *De gr.Christ. XXXI, 33: PL 44,376*.

⁷⁴ Cf. *Ad Demetr. III: PL 30, 17-185*. En este caso, la elección del mal o del bien corresponde a una capacidad natural del hombre.

Natura expresa que el libero arbitrio, es un don divino a la naturaleza humana. En la carta a Demetríades leemos que la Voluntad divina dio a la creatura racional la potestad del libre albedrío por la que puede naturalmente elegir el bien o el mal⁷⁵. Julián de Eclana sintetiza este pensamiento de la siguiente manera: "Fecit Deus hominem liberi arbitrii naturæ bonæ"⁷⁶ y: "Liberum arbitrium quod non est alium quam possibilitas peccandi et non peccandi"⁷⁷. También en la misma obra leemos: "Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato, possibilitate consistit"⁷⁸.

De estos textos aparece la afirmación inequívoca que la Libertad tiene una doble posibilidad de elegir el bien o el mal. Para los pelagianos, esa doble posibilidad en nada impide al cristiano alcanzar la perfección. La libertad humana es puesta al mismo nivel que la Libertad de Dios. Esta Libertad se origina en Dios y, por ende, está hecha a imagen y semejanza de Dios. Como la Libertad divina es absolutamente libre, en cuanto Dios es el máximo de la racionalidad, concluyeron que el hombre, en cuanto ser racional, está en la plenitud de su Libertad porque se asemeja a Dios.

La Libertad se expresa en el carácter absoluto del acto libre⁷⁹ y en la igualdad universal de todos los hombres, cristianos y no cristianos, basada en una misma naturaleza y en un mismo libre albedrío⁸⁰. La libertad es única y permanente, tanto antes como después del pecado. Existe, por otra parte, una afirmación de la unicidad de la Libertad que se manifestaba de forma absoluta como expresión de una Naturaleza que ha llegado hasta nosotros íntegra.

La Libertad es don de Dios al hombre e integra la Naturaleza humana⁸¹. Fundamentalmente, para Pelagio es una Libertad absoluta. En contraste, para Agustín, la Libertad es relativa y es semejante (no igual) a la Libertad de Dios⁸² estando siempre condicionada por su Causa que es Dios.

FRANCISCO J. WEISSMANN

⁷⁵ *Op imp.* V,47: PL 45,1483.

⁷⁶ Cf. *Op. Imperf* VI,9: PL 45,1515.

⁷⁷ Id. I,78: PL 45,1102.

⁷⁸ Id,77

⁷⁹ *Ad Demetr.* II: PL 30,17B

⁸⁰ *De Gr. Chr.* 31,33: PL 44,376; 34,376-77

⁸¹ Cf. *Ad Demetr.* III: PL 30, 1718

⁸² Cf. *De gr. at lib. arb.* XIII, 24: PL 44, 895

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ EN LA LÍNEA DE LA INCULTURACIÓN DE LOS PADRES

En la *Instrucción* sobre el estudio de los Padres de enero de 1990 se ha observado, entre otras cosas, lo siguiente: "El reexamen de las varias etapas de la historia de la teología revela que la reflexión teológica nunca ha renunciado a la presencia afianzadora y orientadora de los Padres. Al contrario, ha tenido siempre conciencia de que en los Padres hay algo de especial, de irrepetible y de permanentemente válido, que continúa viviendo y resiste a la fugacidad del tiempo"¹.

Corroborando este aserto, mi exposición tenderá a mostrar la presencia viva y orientadora de los Padres de la Iglesia en el Humanismo español y por lo tanto en la inculturación del Nuevo Mundo, a través de una figura de primer orden en lo literario como en lo teológico: Sor Juana Inés de la Cruz. He de mostrar sumariamente que esta intelectual mexicana, nutrida en los Santos Padres, juzga lo hecho por España en la Nueva España (hoy México) en los siglos XVI y XVII, viéndolo como una evangelización a los gentiles semejante a la de los tiempos patrísticos. Esto implica a la vez el valorar la inculturación allí realizada. Y lo que es peculiar en ella es el acercamiento a la previa cultura de los aztecas, de la cual rescata una tipología cristológica a semejanza de la enseñada por los Padres. Además, ella examina dicha evangelización e inculturación a la luz de la teología de la historia enseñada por San Agustín en *De Civitate Dei*. Y no sólo esto: ella colabora eficazmente en la comprensión de este proceso por medio de obras de repercusión popular como son sus *Loas y Autos sacramentales*; y con sus *Villancicos* para la liturgia contribuye a afianzar y extender tal proceso de inculturación y mestización cultural en su tiempo y ambiente.

¹ Instrucción sobre el Estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal de la Congregación para la Educación Católica, 2, "L'Osservatore Romano", 21 de enero de 1990, p.6.

Las obras de los Padres en los Siglos de Oro

Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) es heredera del Humanismo español que se extiende desde el siglo XV -época de preparación- hasta los dos siglos XVI y XVII, llamados "de Oro" -época de expansión en que llega a tierras americanas, informando la acción evangelizadora y la cultural que están íntimamente ligadas.

Ahora bien, este humanismo no sólo integra a los Padres de la Iglesia dentro de su conocida admiración por los autores griegos y latinos de la Antigüedad, sino también, y principalmente, los tiene por guías orientadores en cuanto al discernimiento de lo válido y provechoso que puede hallarse en los escritores paganos. Basta recordar la importancia de la orientación basiliana en el *Discurso a los Jóvenes* y que esta obrita, aportada al mundo latino por Basilio Bessarion cuando vino de Grecia para el Concilio de Florencia, fue de suma importancia para el humanismo cristiano: "por una parte había de frenar las indiscreciones de los humanistas paganizantes, y por otra había de servir de estímulo a los humanistas católicos"².

Uno de éstos, Leonardo Bruni "el Aretino", la tradujo al latín, difundiéndose por toda Europa en multitud de copias y ediciones, que fueron particularmente aprovechadas en España. Juan II, en cuyo reinado (1406-54) arranca el Renacimiento castellano, a raíz de los contactos de sus enviados al concilio de Florencia en el que actuó Bessarion, se relacionó con el Aretino e impulsó los estudios humanísticos bajo la guía del *Discurso* de San Basilio, traducido por aquél con un Prólogo en el que encomia su autoridad y discernimiento crítico. Primero Salamanca y luego la nueva universidad de Alcalá, publican dicha traducción, y así estos dos centros se convertirán en adelante en focos de irradiación de este humanismo criterioso "acerca de la lectura de los libros de los gentiles" (como reza el título del discurso basiliano), esto es, atentos a extraer "las ideas rectas que en ellos se encontraban, consonantes con las ideas cristianas"³, al punto de poderse decir, como lo afirma Benito y Durán, que "el Renacimiento español es eminentemente basiliano"⁴.

² ÁNGEL BENITO Y DURÁN, *El Discurso de San Basilio Magno a los Jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los Libros de los Gentiles*, Cuenca, 1959, p.13.

³ *ibíd.*, p.36

⁴ *ibíd.*, p.16

Antonio de Nebrija en Salamanca, y Hernán Núñez Pinciano en Alcalá hacen discípulos, y a su vez -como lo indica Aubrey Bell- "este elenco de humanistas"⁵ irradia a toda la península hispana, repercutiendo esta orientación en los escritores y predicadores que la popularizan. Baste recordar a fray Luis de León, "alma gemela de Basilio"⁶, a quien cita y alude en *Los nombres de Cristo*; a Lope de Vega, que atestigua su admiración en su drama *La gran columna fogosa, San Basilio el Magno*; al Padre Juan de Mariana, quien se atiene a sus juicios en *De Rege et Regis institutione*; al P. Francisco de Torres, que intervino en el Concilio de Trento y compuso obras de inspiración basiliana.

A todo esto, bajo el impulso de Nebrija, ya se había realizado una versión castellana del *Discurso a los Jóvenes*. Y lo que más contribuyó a difundir su criterio en las escuelas fue la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús, compuesta en Roma con la contribución de varios notables jesuitas españoles, entre ellos los PP. Ledesma, Mariana, Toledo, Torres y Pereira. Ellos provenían justamente de Alcalá y Salamanca, donde se practicaba aquel juicio basiliano de selección y aprovechamiento de los autores griegos y latinos de la Antigüedad para la formación de los estudiantes: "Todo lo que nos conviene, siendo conforme a la verdad, lo tomaremos de sus escritos; lo demás lo rechazaremos" (SOG 120,19).

La enseñanza de las Humanidades clásicas viene así a encararse como una propedéutica formadora de hábitos y costumbres virtuosas, encauzadora del alma de los jóvenes, y preparatoria para más altos estudios, filosóficos y teológicos. Sor Juana también lo ve así cuando afirma:

"El fin al que aspiraba era estudiar Teología, pareciéndome menguada inhabilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar, por medios naturales, de los divinos misterios; y que siendo monja, debía profesar letras; y más siendo hija de un San Jerónimo y una Santa Paula...; y proseguí... los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología, pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas..."⁷.

⁵ *ibíd.*, p.17

⁶ *ibíd.*, p.50

⁷ SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, O.C. t.IV, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 447.

Me he extendido sobre el influjo de San Basilio el Capadocio a causa de su decisiva orientación en los estudios humanísticos; pero además, por centrarse en autores griegos y latinos, dichos estudios, a más de los mejores entre los paganos, abarcaban con mayor razón a los cristianos, es decir, a los Padres de la Iglesia.

Y puesto que España envió a América, como evangelizadores y educadores, a la flor y nata de sus humanistas, no es de extrañar que las obras de los Padres figuren en los registros de las naves que traían libros, así como en las listas de librería y por cierto en las bibliotecas americanas, tanto públicas como privadas⁸. Lo más selecto y nutrido llegó a la Nueva España, así llamada por ser la región del Anahuac la primera y más importante de las zonas americanas, tanto por la previa civilización de los aztecas, como por la recepción brindada al Evangelio. En efecto, no era poca cosa, para los pueblos anteriormente sometidos a los aztecas, verse librados de las guerras que éstos mantenían continuamente, no sólo para dominarlos, sino también para conseguir "flores de guerra", es decir, prisioneros que luego, en gran número, eran sacrificados a sus divinidades. Basta leer los *Diálogos de los Doce* de fray Bernardino de Sahagún, como las crónicas de Motolinía y de Mendieta, para comprender que aquellos cultos sangrientos, tan profundamente arraigados, habían de ceder finalmente ante el anuncio del Dios misericordioso. La llegada de los Doce Apóstoles franciscanos, en 1524, significó para los indígenas, como lo apunta Motolinía, "el año en que llegó el Señor"⁹; y tras los "diálogos" que dichos misioneros mantuvieron con los sátrapas y sacerdotes paganos, se abrieron más y más a la prédica del Dios de amor que los acogía en su Reino, la Iglesia. Y esos mismos Doce Apóstoles, así como los que los siguieron, salidos de los colegios franciscanos que estaban en Salamanca y Alcalá, muchos de ellos abandonando cátedras que allí daban, llevaron a la Nueva España ese

⁸ Algunos ejemplos. Un inventario de librero de 1576 consigna: San Basilio, *Opera omnia*; Eusebio, *Historia Eclesiástica*; San Ambrosio, op.; Otro, del mismo año: San Basilio, San Cirilo de Alejandría, Casiano, Dionisio Areopagita, Eusebio, San Justino, San Ambrosio, San Atanasio, San Hilario, San León Magno, San Gregorio Magno, San Juan Clímaco, San Juan Damasceno. En 1600, un registro de nave que va a México desde Sevilla: San Gregorio Nacianceno, Eusebio, Clemente de Alejandría, Boecio, San Ireneo, San Agustín... Tomado de: IRVING A. LEONARD, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

⁹ FRAY TORIBIO DE BENAVENTE "MOTOLINÍA", *Historia de los Indios de la Nueva España, tratado III, cap. I*, Madrid, Alianza Ed., 1988, p. 194.

espíritu humanista, nutrido en los Padres, y lo plasmaron en las instituciones que fundaron: hospitales, escuelas, colegios, Universidad. Es típico de este humanismo el interés por las lenguas vernáculas, que aprendieron y transcribieron al alfabeto fonético, elaborando de ellas gramáticas, confeccionando diccionarios y escribiendo obras bilingües; y su Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, dedicado exclusivamente a la enseñanza secundaria de los indígenas, reunió en su programa los estudios de la lengua náhuatl con los de la castellana y la latina.

Muy pronto se agregaron a los franciscanos otras órdenes religiosas, también imbuidas de dicho espíritu humanista, acogedor de "lo bueno y provechoso" que encontraban entre estos gentiles para infundirlo de la tradición de la Europa cristiana. Y "así se mezclan las sangres y las culturas" -como dice la historiadora Josefina Muriel- y se "hacen esas ciudades de la Nueva España" en las que "al lado de los palacios, se levantan las grandes iglesias y conventos" y mientras "los artistas dejan sus mejores obras en la imaginería sacra o en la temática religiosa de sus pinturas"¹⁰, los escritores y poetas dan obras que en todos los niveles contribuyen a la formación y desarrollo de ese pueblo, ya no español, sino criollo, a más de mestizo e indio.

El Barroco en su doble característica, católica y de encarnación popular

La cultura que se afirma después del Concilio de Trento es propicia a esta inculturación. El Barroco se caracteriza por su espíritu católico, universal, y por su aptitud para encarnarse diversamente, asumiendo elementos peculiares de los distintos lugares y adoptando ropajes de lo más variados. No es lo mismo el barroco español, que el italiano, que el austriaco, que el americano. Y éste está profundamente marcado por la idiosincracia de los pueblos mezclados que aquí surgían. En este sentido, el Barroco es fundamentalmente humanista e inculturalista.

¹⁰ JOSEFINA MURIEL, *Cultura Femenina Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1982, pp.16 y 18.

Es más: el barroco mexicano se atreve a realizar una integración completa de los viejos aportes de la Antigüedad revivificados, con los elementos autóctonos precolombinos, en un marco católico que le confiere su significado esencial. Esto es visible en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, y muy especialmente en sus autos sacramentales y en sus villancicos litúrgicos. Pero antes de referirnos a ellos, hemos de señalar su formación hondamente marcada por los Padres de la Iglesia, en los cuales se basa para hacerlo.

La biblioteca de Sor Juana que, según se afirma, llegó a reunir unos cuatro mil volúmenes¹¹, contaba entre ellos a la mayoría de los Padres, a los cuales cita y alude constantemente. Entre sus citas y alusiones, rescatamos en especial algunas con las que justifica el abundante uso que hizo ella, como buena exponente del Barroco, de figuras y fábulas mitológicas, mostrando que en ellas se pueden encontrar "visos" o atisbos de las verdades cristianas, así como maneras de presentarlas metafóricamente. Por ejemplo, en su *Neptuno alegórico* alega:

"Aunque esta manera de escribir está tan aprobada con el uso, no quiero dejar de decir que en las divinas letras tiene también su género de apoyo el uso de metáforas y apólogos"¹².

Y cita en tal sentido el salmo: "Aperiam in parabolis os meum, in ænigmate antiqua loquar" y el Evangelio de Mateo: "Hæc omnia loquutus est Iesus in parabolis ad turbas, et sine parabolis non loquebatur eis"¹³.

Y en cuanto a su manera de usarlos en verso, se respalda tanto en las Sibilas (ponderadas por San Agustín) como en las partes poéticas de la Sagrada Escritura, y por cierto en los compuestos por muchos de los Padres, entre los que menciona a San Ambrosio y a San Gregorio Nacianceno.

Y concluye que trabajando de este modo se siente hija de su Padre San Jerónimo, quien estimuló los estudios y letras entre sus discípulas. Sor Juana, en efecto, era religiosa en el Convento de San Jerónimo de México, ya casi centenario cuando ingresó; pues había

¹¹ Cf. EMILIO ABREU GÓMEZ, *Bibliografía y biblioteca de Sor Juana Inés de la Cruz*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1934.

¹² SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Neptuno Alegórico*, O.C. IV, p. 359.

¹³ *ibid.*, p. 356.

sido fundado por una de las nietas del conquistador Andrés de Barrios, doña Isabel de Guevara, al que donó su casa y bienes, ingresando ella y otras dos hermanas suyas. Convento que, por otra parte, contó antes que ella con mujeres estudiosas, como Isabel de Tovar y Sotomayor, a quien el famoso poeta Bernardo de Balbuena dedicara su *Grandeza Mexicana*, ese poema en que canta a México como a “la flor de las ciudades” por su amalgama de cultura y religiosidad.

El teatro como medio de inculturación. Los Autos sacramentales

Ese carácter que destaca Balbuena está dado, según él, por las más variadas manifestaciones públicas: “estaciones, plegarias, romerías, pláticas, conferencias y sermones”, sin olvidar su arquitectura e imaginería sacras, ni aquel otro medio privilegiado de la cultura barroca: el teatro, en especial el auto-sacramental.

Antes, ya desde el principio de la evangelización en la Nueva España, los franciscanos introdujeron las representaciones teatrales, siguiendo la tradición a su vez ya larga de los misterios medievales. En 1530, fray Juan de Zumárraga -recientemente obispo- hizo dar la *Farsa de la Natividad gozosa de Nuestro Señor*, en 1533 se dio en Santiago de Tlatelolco el auto del *Juicio Final*, en lengua náhuatl. El fraile Motolinía, por su parte, cuenta con todo detalle las numerosas piezas teatrales compuestas para los indios en náhuatl y el entusiasmo y gracia con que éstos las ponían en escena: en Tlaxcala, para el Corpus Christi de 1538, fueron cuatro; y poco después, con motivo de la fiesta de San Juan Bautista, otros cuatro “autos”, escritos por el mismo Motolinía, formaban parte del festejo, que incluía procesiones desde un lugar al otro en que se representaban cada uno de esos autos¹⁴.

Como las representaciones más importantes tenían efecto los días de *Corpus Christi* y durante toda su octava, esos “actos” o “autos”, se llamaron, con referencia al sacramento de la Eucaristía, “autos sacramentales”. Y los promovían tanto las autoridades eclesiásti-

¹⁴ FRAY TORIBIO DE BENAVENTE “MOTOLINÍA”, *op.cit.*, trat.I., cap.XV, “De las fiestas del Corpus Christi y San Juan Bautista que se celebraron en Tlaxcala en el año 1538”, pp. 122-132.

cas como las municipales, convocando a concurso y pagando con largueza todos los gastos, lo cual ha quedado documentado en las actas oficiales. Una de éstas, en 1600, nos informa, por ejemplo:

“el virrey mandó venir a los Indios de Zumpahuacán... y que hiciesen danzas todos los días, y que desde la mañana hasta la noche, los ocho días estuviesen con sus vihuelas y cantando, y mandó a la Ciudad les pagase; y mandó traer a todos los indios de los alrededores, músicos... y que salieran de todos los oficios invenciones (o sea, cuerpos de danza y mascaradas), así panaderos, zapateros, herreros y los demás...”¹⁵.

La participación activa de los estratos populares y el regocijo a que daban lugar aseguraban su efecto didáctico, y su calidad literaria y teológica queda probada por sus temas y autores. Muchos de estos humanistas, conocedores de las lenguas indígenas, los compusieron en ellas, según los pueblos en que se daban: no sólo en náhuatl sino también en lengua mizteca y en lengua chocha. En ésta escribió varios, en la primera mitad del siglo XVII, nada menos que el provincial de los dominicos, fray Martín Acevedo¹⁶. Y el Pbro. Bartolomé de Alva, que era descendiente de los reyes de Texcoco (hijo de don Fernando de Alva Ixtilixóchitl), como cura que era del pueblo indígena de Chapa de Mota, tradujo para sus parroquianos al náhuatl varios autos de Lope de Vega así como *El gran teatro del mundo* de Calderón de la Barca.

En cuanto a la inspiración patrística de los autos sacramentales, empecemos por recordar el compuesto por el eximio poeta Pbro. Hernán González de Eslava, titulado *Coloquio de los Cuatro Doctores de la Iglesia*, en el cual, interrogados por dos muchachos, responden y dialogan San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio y San Gregorio Magno, explicando la Eucaristía¹⁷.

Pero más que su directa aparición en escena, como en este caso, lo que llama la atención es el respaldo teológico de los Padres de la Iglesia, patente en su contenido, en el modo de presentar las figuras cristológicas del Antiguo Testamento y, en suma, en ese afán de inculturar el mensaje evangélico aprovechando todos los elementos válidos de las culturas precristianas según lo indicado por San Justino: “todo lo bueno es nuestro”.

¹⁵ ALFONSO MÉNDEZ PLANCARTE, Estudio liminar O.C. III de S.J.I. de la Cruz, *El teatro eucarístico novohispano*, México, F. de Cult.Económica, 1950, p.LXV-LXVI.

¹⁶ *ibíd.*, p. XVI-XVII

¹⁷ *ibíd.*, p. XVII

Los autos de Sor Juana, en especial "El Divino Narciso"

1- Su teología de la historia

En esta línea escribió Sor Juana sus autos, que le fueron encargados. Con plena conciencia de que se estaba continuando entre los Gentiles del Nuevo Mundo americano lo que anteriormente empezara entre los Gentiles del Viejo, ella se inserta en la perspectiva de la teología de la historia del *De Civitate Dei* de San Agustín, y no duda en agregar su aporte en este desarrollo histórico en el que se manifiesta el plan de la Providencia.

Ejemplificaremos esta visión en su auto *El Divino Narciso*. Como le fuese encargado para ser estrenado en 1688 en Madrid, nada menos que ante los Reyes, aprovechó para vincular la misión evangelizadora que les fuera confiada a los Reyes de España a partir del Descubrimiento, con aquella primera misión apostólica que arranca de San Pablo de la cual provino el que España llegase a ser cristiana. A tal efecto, en la *Loa* que precede al auto revive ante sus ojos el encuentro de los dos mundos: el ya cristianizado y el que iba a serlo por su intermedio. Lo hace mediante cuatro personajes alegóricos: dos de ellos, un *Indio Galán* y una *India bizarra* (observemos la valoración que denotan tales adjetivos), personifican al Occidente y a la América; y los otros dos figuran los dos aspectos de la conquista: el *Celo* (militar) bajo forma de un Capitán, y la *Religión Cristiana*, como una dama española. No es aventurado afirmar que Sor Juana, abrevada en *De Civitate Dei*, ha seguido el ejemplo de su autor que valora allí la capacidad militar y jurídica de los Romanos (al lado de tantos defectos) que les permitió hacer del orbe antiguo un "imperium", para, según el designio de Dios, facilitar ulteriormente la acción evangelizadora del "ciudadano romano" San Pablo. Del mismo modo España, gracias a su capacidad militar y a su religiosidad, estuvo en condiciones de afrontar la conquista armada y hacerse cargo de la conquista espiritual.

Es notable que sea la dama, es decir la Religión Cristiana, la que primero interviene. Con ello indica Sor Juana el móvil primordial que tenían los Reyes Católicos al enviar a Colón, como recuerda Walsh: "no iba a buscar una nueva ruta para el comercio, sino como

misionero explorador, y como tal levó anclas en nombre de la Santísima Trinidad¹⁸; y más tarde al enviar a Cortés al Anáhuac, como lo declara y subraya Fray Toribio de Benavente "Motolinía"¹⁹. Basándose en esta realidad histórica, Sor Juana hace que la Religión Cristiana se llene de compunción ante lo que ve: la fiesta del "gran dios de las Semillas", a la cual los dos personajes indios encarecen como la mayor de todas, con "sacrificios humanos" y "humana sangre vertida". En efecto, se sabe que en esos casos se inmolaban más de dos mil prisioneros o "flores de guerra", como los llamaban los aztecas. La Religión Cristiana, afligida por ese "supersticioso culto" y tan cruenta "idolatría", se dirige a los indios y los insta:

¡Abrid los ojos! ¡Seguid
la verdadera Doctrina
que mi amor os persuade!²⁰
(vv.106-108).

Al no surtir efecto esta invitación, que figura el consabido "requerimiento" estatuido por los Reyes antes que nada, tiene que intervenir el Celo, realizando la luctuosa conquista armada. Pero tan pronto como acaba ésta, la Religión Cristiana toma la delantera frenándola y diciéndole que a América:

"pero a mi piedad le toca
el conservar la vida;
... el rendirla
con razón, ...
con suavidad persuasiva.
...
que no quiere mi benigna
condición, que mueran, sino
que se conviertan y vivan."
(vv.212-225).

La cita del evangelio de San Juan (del último verso) resulta eficaz: Celo se retira. Y de inmediato tiene lugar un diálogo entre la Religión Cristiana y los Indios, que es nada menos que una síntesis poética de aquellos históricos *Diálogos de los Doce*, consignados por fray Bernardino de Sahagún, entre los franciscanos y sacerdotes idolátricos. Al preguntarle a éstos acerca del dios de las Semillas, le

¹⁸ WILLIAM T. WALSH, *Isabel de España*, Madrid, 1943, p. 472.

¹⁹ FRAY TORIBIO, *op.cit.*, p. 388.

²⁰ A partir de aquí las citas del Divino Narciso, O.C. III, Autos y Loas

explican que no quieren dejarlo porque “fertiliza lo campos”, “limpia los pecados” con la sangre vertida y se hace luego “manjar” que alarga la vida.

Lo notable es que en vez de escandalizarse la Religión Cristiana queda profundamente conmovida por esa respuesta, y exclama para sí:

“¡Válgame Dios! ¿Qué dibujos,
qué remedos o qué cifras
de nuestras sacras Verdades
quieren ser estas mentiras?

...

Pero con tu mismo engaño,
si Dios mi lengua habilita,
te tengo de convencer....”

(vv. 261-275)

Es que ella misma reconoce por su experiencia pastoral que allí en México sucede lo mismo que entre otros pueblos paganos: que ese culto al dios de las Semillas no es sino otra de las tantas “figuras” borrosas en las que se anunciaba el culto eucarístico cristiano. Decide entonces imitar a San Pablo en el Areópago de Atenas predicándoles al “dios no conocido” e insistiéndoles que

“esos visos, esos rasgos
que debajo de cortinas
supersticiosas asoman

.....

atribuyendo su efecto
a tus Deidades...
obras del Dios Verdadero
y de su Sabiduría...”

(vv. 299-306)

Los indios se interesan, hacen preguntas, ponen objeciones, en tanto la Religión Cristiana les va declarando las similitudes que ve entre aquel culto y el que ella les anuncia. Todo lo cual sigue siendo una manera de poner ante los espectadores lo sucedido en los “diálogos de los doce”. Y al terminar con este sistema de diálogo puesto en práctica por los franciscanos que llegaron a México, va a mostrar lo que históricamente le siguió: el sistema “audiovisual” empleado por los misioneros, con sus láminas dibujadas, sus catecismos en imágenes y las piezas escénicas a las que antes nos hemos referido. Sistema pedagógico que, por otra parte, no es sino una readaptación creativa

de la pedagogía que inspiró todo el Arte cristiano en Europa, desde los frescos de las catacumbas hasta los vitrales, pórticos y capiteles historiados de las abadías y catedrales. El *Exultet* miniado que se desplegaba en la Vigilia Pascual mientras era cantado, así como los juegos teatrales: misterios, moralidades y finalmente autos sacramentales.

En efecto, es por medio del teatro que decide proseguir su catequesis, adaptándose a la mentalidad y a los gustos de este auditorio indiano. Esto es subrayado:

“... que ya
 conozco que tú te inclinas
 a objetos visibles, más
 que a los que la Fe te avisa
 por el oído; y así,
 es preciso que te sirvas
 de los ojos, para que
 por ellos la Fe recibas”.
 (vv.405-412)

Valga, de paso, el puntillo de teología: la Fe viene por el oído (pues se refiere a realidades invisibles), pero no está de más ayudarlo con la vista. Y entonces les anuncia que los introducirá a los misterios divinos mediante metáforas y figuras:

“de un auto en la alegoría
 quiero mostrarlos visibles”.
 (vv. 418-419)

Hasta aquí Sor Juana ha representado las fases y métodos de la evangelización en América, y a los Indios con sus sucesivas respuestas: rechazo, intriga, preguntas y objeciones, y final docilidad. Pero no olvidemos que ella preparó esta representación para los Reyes. Y no busca que éstos meramente se enorgullecen de lo hecho, sino que se consideren como instrumento de la Providencia en su designio de “bendecir en el Descendiente de Abraham a todas las naciones de la tierra” (Gn), extendiendo la “Ciudad de Dios” en el ámbito y período que les tocó. Esta visión teológica de la Historia aparece ilustrada no sólo en esta obra. Por ejemplo, en su auto sacramental *San Hermenegildo*, relaciona el descubrimiento de América que abrió las puertas de la Fe más allá de las gibraltarinas “Columnas de Hércules”, con la llegada de esa misma Fe a las tierras hispanas tras el martirio de San Hermenegildo. Queda marcado que la continuidad en la Fe de

España del siglo VI al XV permitió transmitirla a su vez al Occidente Indiano. Y en su *loa* para el auto *El cetno de San José* recalca cómo entre esos pueblos precolombinos, al igual que los europeos en su época de gentilidad, la *Ley Natural* entrevista, aún desfigurada por el error y la idolatría, preparaba a esos hombres a recibir la *Ley de la Gracia* que la completa y realiza. Pero puesto que nos ceñimos sólo al análisis del *Divino Narciso*, corresponde destacar aquí esta visión teológica de la historia que le hace comprender a Sor Juana la importancia del rol de España, completada con la dicha indispensable conciencia de ser un instrumento en manos de la Providencia.

Y esta visión teológica le hace valorar también la “preparación” que el Dios “pedagogo” (al decir de Clemente de Alejandría) obró entre los aztecas, preparación similar a la de los antiguos paganos de Grecia y Roma: preparación a través de “figuras” imperfectas del *typos méllontos* (Rm 5,14), del Cristo que había de venir para “recapitarlo” todo en Él. Las figuras, por serlo, sólo con su aparición se aclaran: tanto las más dignas como las que estaban desfiguradas por la ensombrecida mente pecadora y las artimañas demoníacas.

Para mejor mostrarles esto a aquellos Reyes de España imbuidos de Humanismo, Sor Juana elige la fábula mitológica de *Narciso*, relatada en las muy difundidas *Metamorfosis* de Ovidio. Mediante este artilugio podrán reconocer también aquel período de la Hispania romana en que dichas fábulas pululaban y, recordando ese estado precristiano, valorar y agradecer el don de la Fe, ese mismo don que ellos, a su vez, transmitieron a los indígenas americanos, sin por ello despreciarlos por su ídolo Huitzilopochtli, el “dios de las Semillas”, ni tampoco por el culto cruento y homicida que le dedicaban. Esto está bien subrayado al final de la *loa* por el personaje *Religión Cristiana* cuando propone el tema cristológico del “Divino Narciso” y lo relaciona con la anterior idolatría en América:

*“Divino Narciso, porque
si aquesta infeliz tenía
un ídolo, que adoraba,
de tan extrañas divisas,
en quien pretendió el demonio
de la Sacra Eucaristía
fingir el alto Misterio,
sepa que también había
entre otros Gentiles, señas*

de tan alta Maravilla".
(vv.425-434)

Esta declaración está dirigida a los Reyes y también a los Indios, que terminan cantando con gozo:

¡Conozcan las Indias
al que es Verdadero
Dios de las Semillas!

...
¡Dichoso el día
que conocí al gran Dios de las Semillas!"
(vv.490-498)

2- La tipología cristológica

Puesto que su intento es llevar a Cristo a través de los "atisbos" de la gentilidad, superándolos e interpretándolos a la luz de aquel "deseado de todas las naciones", Sor Juana utilizará la tipología cristológica enseñada por los Padres de la Iglesia. Ahora bien, puesto que los Padres se refieren a las figuras de Cristo del Antiguo Testamento, Sor Juana, para aprovechar al personaje mitológico Narciso, habrá de considerarlo como "figura de figura" y mostrar la concordancia entre esta "figura de figuras" y aquellas figuras bíblicas. Para ello pondrá en paralelo la "doble preparación" (al decir de Clemente de Alejandría): la de los Judíos y la de los Gentiles. De entrada presenta dos coros que se responden antifonalmente, uno de los cuales corresponde a *la Sinagoga* y el otro a *la Gentilidad*. Empieza la primera invitando a su coro con el salmo:

"¡Alabad al Señor, todos los hombres!"
Y la segunda insta:
"¡Aplaudid a Narciso, Fuentes y Flores!"

Ya resalta la diferencia que media entre la alabanza al Señor o Yahvé que se ha manifestado y revelado su nombre, y el aplauso a Narciso, un hombre divinizado por su extrema belleza. Asimismo en el primer caso se subraya lo que busca siempre el Señor: un encuentro personal con su creatura, inteligente y capaz de respuesta cordial; mientras que en el segundo aparece la tendencia pagana de divinizarlo todo, incluso la naturaleza inanimada. Es típico de la teóloga Sor Juana el hacer estos distingos, en este caso entre la intervención

sobrenatural y la mera atención a lo natural (por más que su belleza provenga del Creador y constituya una manifestación suya).

Prosiguiendo en la línea de esta distinción, Sor Juana presenta al personaje que personifica a *la Naturaleza Humana* en su totalidad y la muestra dividida entre aquellos dos llamados -dividida como lo estuvo en el tiempo de la "doble preparación". Con todo, la Naturaleza Humana habla aquí como si ya hubiese conocido al Verdadero Dios, y es por ello que está en condiciones de percibir una "concordancia" entre las "oposiciones" que se dan en ambos sectores, el que "yerra" y el que "conoce", según sus propias palabras:

"... digo que
oyendo vuestras canciones,
me he parado a cotejar
cuán misteriosas se esconden
aquellas ciertas verdades
debajo de estas ficciones".

(vv.83-85)

Por lo cual propone:

"tomar de la una el sentido,
tomar de la otra las voces".

(vv.116-117)

Esto es, referir al Señor que conoce la Sinagoga las palabras que usa la Gentilidad. Así establecerá a Narciso como "figura de figura" de Cristo:

"y en figura de Narciso
solicitar los amores
de Dios, a ver si dibujan
estos oscuros borrones
la claridad de Sus luces,
pues muchas veces conformes
Divinas y Humanas Letras
dan a entender que Dios pone
aún en las Plumas Gentiles
unos visos en que asomen
los altos Misterios suyos,
y así quiero que, concordes,
tú des el cuerpo a la idea,
y tú el vestido le cortes".

(vv.120-133)

La intención es clara. Justificada por la autoridad de algunos Padres (tal San Justino que señala en su *Apología I* algunos vislum-

bres de misterios divinos en los cuales paganos de muerte y resurrección de la naturaleza, y más por lo hecho por San Gregorio de Nacianzo al componer su *Pasión de Cristo* con versos tomados de las tragedias de Eurípides), Sor Juana ha propuesto darle el “vestido” de la fábula mitológica al “cuerpo” de verdades que declara el Antiguo Testamento. ¿En qué? En lo referente a la Caída Original y al anhelo humano de Dios y la larga espera de su advenimiento, cosa que dicen también los cantos antifonales del comienzo.

A esta propuesta, *la Sinagoga* responde que ofrece “los versos de sus profetas”, y la Gentilidad, por su parte, se dispone a darle lo suyo:

“Para que tú allá la informes
de otra alma, de otro sentido
que mis ojos no conocen
te daré de humanas letras
los poéticos primores
de la historia de Narciso”.
(vv.143-148)

Establecido el método, ya puede la dramaturga utilizar aquel relato de Ovidio, cuyas *Metamorfosis* eran tan conocidas en España como en México, ya que las vemos aparecer en los catálogos de barcos y librerías de entonces sino tanto, casi como los libros de los Padres. Aquel relato de *Metamorfosis III* habla de Narciso, el más bello de los hombres, que tiene muchas enamoradas pero él no se enamora de ninguna. Sólo queda subyugado por su propia imagen al verla en el espejo de una fuente, en la que se arroja y muere por alcanzarla. Ahora bien, la autora convierte esta historia en metáfora, trasladándola a otro ámbito significativo, y lo dice:

“que quien oyere, logre
en la metáfora el ver
que...
una cosa es la que entiende
y otra cosa la que oye”.
(vv.152-155)

Así alertados, entenderemos que el amor de Narciso a su propia imagen representa nada menos que el amor del Verbo de Dios a la Naturaleza Humana que es su imagen. La busca pero ya no la encuentra, ya que los hombres, incitados por el demonio celoso, han pecado y perdido así aquella “semejanza”. Toda la obra desarrolla este tema bíblico y patrístico, haciendo de Narciso una metáfora,

figura de figura, del Verbo que se empeña en buscar a su "oveja perdida". Y Sor Juana va aclarando el significado de la figura de Narciso con referencias a las figuras cristológicas del Antiguo Testamento utilizando en especial los textos proféticos que hablan del Señor como de un Esposo que reclama y llama a su Esposa infiel. Textos de Isaías, de Oseas y del *Cantar de los Cantares* convalidan los clamores de Narciso, por ejemplo en estas magistrales endechas en las que asimismo resuenan las propias palabras del Salvador:

"Ovejuela perdida,
de tu Dueño olvidada,
¿adónde vas errada?
Mira que dividida
de Mí, también te apartas de tu vida.
Por las cisternas viejas
bebiendo turbias aguas
tu necia sed enjaguas,
y con sordas orejas
de las aguas vivíficas te alejas.

...
De la escarcha y la nieve
cubierto, voy siguiendo
tus necios pasos, viendo
que ingrata no te mueve
ver que dejo por ti noventa y nueve..."
(vv.1221-1240)

Confluye asimismo aquí el tema del "Pastor de Israel", aclarado en Cristo que se llama "el buen Pastor" y que, como lo explican los Padres, dejara su Reino Celestial y los coros de ángeles (las noventa y nueve ovejas) por aquella única perdida que es el Género Humano.

3- *El uso alegórico*

Pero no le basta a Sor Juana ejercer la tipología cristológica vistiendo las figuras divinas del Antiguo Testamento con el ropaje del personaje mitológico. Además, respaldada por algunos Padres que alegorizan los pasajes bíblicos mostrando en ellos vicios, virtudes y en suma el drama interior del hombre caído, así como los recursos de la gracia divina (cosa que hacen Orígenes y San Ambrosio, entre otros), la autora va a hacerlo a su vez, extrayendo de la fábula ovidiana elementos que se prestan a representar la tragedia del Hombre alejado de Dios así como su regeneración por obra de la gracia.

La *Naturaleza Humana* es un personaje alegórico pues personifica a todos los hombres. La vemos caída, y asistimos a sus padecimientos que se acrecen en la medida en que se deja seducir por el demonio a lo largo de la historia. Sor Juana no alegoriza al demonio sino que lo traslada a la figura de la ninfa Eco de la fábula ovidiana -y ya advertimos por qué: pues él es quien le hace "eco" a Dios, como un monigote-, pero sí alegoriza por su intermedio a las desgraciadas vicisitudes humanas. Es esta ninfa Eco la que relata lo que podríamos llamar, con palabras de San Agustín, la historia de "la ciudad de los hombres": "dividida" de Dios y llena de "divisiones" entre ellos, tal como se lo inspira el que divide, el "diá-bolus":

"Después de así divididos,
 les insistí a tales sectas,
 que ya adoraban al Sol,
 ya al curso de las Estrellas,
 ya veneraban los brutos,
 ya daban culto a las peñas,
 ya a las fuentes, ya a los ríos,
 ya a los bosques, ya a las selvas,
 sin que quedara criatura,
 por inmunda o por obscena,
 que su ceguedad dejara,
 que su ignorancia excluyera;
 y adornando embelesados
 sus inclinaciones mismas,
 olvidaron de su Dios
 la adoración verdadera...".
 (vv.508-522)

Ciertamente es una síntesis panorámica de la historia que hace San Agustín en la *Ciudad de Dios* y el eco de pasajes de San Pablo en especial de la *epístola a los Romanos*... Representación pedagógica asimismo, para ayudar a la Gentilidad indiana a percibir sus desvíos y volverse al Redentor... Y como contrapartida, Sor Juana muestra en "carros escénicos" que se suceden varios episodios bíblicos que van marcando el desarrollo paralelo de los que se acogieron a la "Ciudad de Dios": Abel, Enoc, Abraham, Moisés y los profetas son convocados para ilustrarlo en apretado resumen.

La alegoría de los padecimientos de la *Naturaleza Humana* a través de la era precristiana queda sintetizada en éste su grito dramático:

“¡Oh, cuántos días...
 tiempo, que siglos son! ¡Selva que es Mundo!”
 (vv.831-7)

Insistiendo en el tema de la pérdida de la “semejanza” divina, la poetisa alegoriza el pecado, causa y efecto de aquélla, en forma de “aguas turbias”:

“Aguas turbias a mi culpa,
 cuyos obscenos colores
 entre mí y Él interpuestos
 tanto mi ser descomponen,
 tanto mi belleza afean,
 tanto alteran mis facciones,
 que si las mira Narciso,
 a Su Imagen desconoce.

...
 en quien la Naturaleza
 siempre sumergida, esconde
 su hermosura. ¡Oh, quiera el Cielo
 que mis esperanzas topen
 alguna Fuente que, libre
 de aquellas aguas salobres,
 represente de Narciso
 enteras las perfecciones!”
 (vv. 233-254)

Las “aguas turbias” es imagen tomada de la Sagrada Escritura donde aparece, sobre todo en los *Salmos*, con esta misma significación de pecado que ensucia y ennegrece, además de sumergir, ahogar y arrastrar al naufragio. Y con la *Fuente* anunciada desde el principio en aquélla “que mana del Paraíso” figurará a la Virgen Inmaculada haciendo que se reúnan alegóricamente en ella la *Naturaleza Humana* y la *Gracia*. Esto sucederá poco después. Justo en el momento en que la primera está clamando, con palabras del *Cantar*:

“Mira que, aunque soy negra, soy hermosa,
 pues parezco a Tu imagen milagrosa...”
 (vv. 1039-1040),

se le acerca este nuevo personaje alegórico, la *Gracia*, y le anuncia que su salvación está cercana pues ya Dios ha hecho brotar aquélla *Fuente*, preservada por Él de “aguas turbias” y por ello “llena de gracias”. Así ella:

"... retrata
de la beldad de Narciso
con perfección Su belleza,
sin borrón su Semejanza!"
(vv.1145-1148)

Tras esta referencia a la Inmaculada Concepción, y consecuente con el proceder alegórico, Sor Juana va a describir el Misterio de la Encarnación: el Divino Narciso, es decir el Verbo, se acerca a la límpida *Fuente*, esto es a la Virgen Inmaculada en la que ve reflejada su imagen en perfecta semejanza, se enamora de ella y se entrega y sumerge en su seno. De este modo se consuman las bodas de la Divinidad y de la Humanidad, tema también muy desarrollado por los Padres como puede constatarse en las lecturas de los mismos en la liturgia del tiempo de Navidad y Epifanía.

El Verbo eterno se ha hecho carne, y la poetisa nos lo ha hecho presenciar de una manera alegórica por medio de su inmersión en la Fuente. Pero además este acto de entrega representa su otra entrega: la de su muerte. Entonces la Fuente adquiere un segundo significado: ya no es sólo la Virgen Inmaculada sino también toda la Naturaleza Humana que en ella ve reflejada. Contemplándola enamorado, ya que en ella reconoce su propia imagen, por conquistarla se tira al agua y muere. Este acto tiene un sentido bautismal de regeneración.

Pero la fábula mitológica le permite asimismo a Sor Juana hacer patente a nuestros ojos la Resurrección de Cristo y su permanencia en la Eucaristía que, por otra parte, están teológicamente relacionadas. En efecto, así como al morir Narciso ahogado, según el relato brotó en el lugar en que estuviera una flor blanca que lleva su nombre, así el Divino Narciso resucitado se manifiesta aquí en la "flor de harina": aparece una Hostia sobre el tallo de un Cáliz, como Memorial de su amor sacrificial y como Manjar de Vida eterna.

Y como todo ha sido obra de su *Gracia*, este personaje alegórico hace entonces una síntesis de todas las *Magnalia Dei* que conducían a esta consumación y recalca especialmente la *kenosis* del Verbo casi con las mismas palabras de San Pablo en su epístola a los Filipenses con una referencia a la *kenosis* sacramental de la Eucaristía:

"Érase aquella belleza
del soberano Narciso,
gozando felicidades

en la gloria de Sí mismo,
 pues en Sí mismo tenía
 todos los bienes consigo:

...

Éste, pues, hermoso Asombro

...

viendo en el hombre Su imagen
 Se enamoró de Sí mismo.

...

Abalanzóse a gozarla;
 pero cuando Su cariño
 más amoroso buscaba
 el imán apetecido

...

se interpusieron osadas
 las aguas de sus delitos.
 Y viendo imposible casi
 el logro de Sus designios

...

se determinó a morir
 en empeño tan preciso.

...

Apocóse, según Pablo

...

abatióse como amante

...

y murió al fin, del amor
 al voluntario suplicio.

...

Él mismo quiso quedarse
 en blanca Flor convertido
 porque no diera la ausencia
 a la tibieza motivo:

...

quedó en Manjar a las almas
 liberalmente benigno..."
 (vv. 2045-2181)

Y la *Naturaleza Humana*, rendida ante tantas "finezas de Cristo", abraza a la *Gracia* reconquistada, y juntas entonan el *Pange Lingua* de Santo Tomás, en versión castellana de Sor Juana, y resulta tanto más claro su significado después de todo lo visto, en especial aquello de

"Veneremos tan gran Sacramento
 y al Nuevo Misterio cedan los antiguos..."
 (vv. 2231-2232),

lo cual evidentemente era coreado por toda la asistencia. En efecto: las prefiguraciones bíblicas y el ropaje de la fábula mitológica han cobrado sentido y lucen a la luz del Misterio Cristiano, resumido en la Eucaristía, que además de iluminarlos los desborda y supera. Tanto las figuras cristológicas como la metáfora pagana, así como las alegorías teológico-filosófico-morales y el sentido de la Historia (incluyendo el de la evangelización de América) han sido retomados, no por sí mismos, sino para señalar la pedagogía divina y el plan de la Salvación, cuya clave es el *Logos Encarnado*, tal como lo enseña San Pablo en sus epístolas, y como no se cansan de declararlo los Padres.

“Todas estas cosas han sucedido en figura y han sido escritas para nuestra instrucción...” (1Co 10,11).

“Así, es Dios quien desde el origen formó al hombre a causa de su munificencia, quien escogió a los Patriarcas en vistas de su salvación, quien formaba por adelantado a un pueblo indócil para que sirviese a Dios...;

describiendo la estructura de la salvación como un arquitecto... ordenando de múltiples maneras al género humano a la armonía de la salvación.

Y el Verbo, penetrándolos a todos, comunicaba liberalmente lo que les era útil a los que se le sometían, escribiendo una ley adaptada y acordada a toda condición, por las cosas secundarias llamando a las principales, por las terrestres a las celestiales”. (San Ireneo, *Adv. Hær.* IV, 14; P G, 1011A-1012A)

Todo ha servido de “imagen”, de “sacramentum”; y los múltiples borrosos “sacramenta” apuntan al “Sacramentum” en el que todo es “recapitulado”: plenitud y modelo de aquellos en que se hallaba anunciado, incoado.

Esta visión paulina y patristica justifica el buceo que ha hecho Sor Juana en la cultura de los aztecas: no para quedarse allí sino para superarla; no para lamentar su desaparición sino para asignarle su puesto en la *preparación de los Gentiles* y para continuar inculturándola, integrando sus aspectos válidos en la nueva cultura *mestiza* que ella conocía y valoraba, tanto, que no sólo la enriqueció con sus autos sacramentales sino también con sus *villancicos* litúrgicos.

Inculturación en los Villancicos

Sobre estos villancicos, me remito a Josefina Muriel, gran estudiosa de aquel período de la historia mexicana:

“Se trataba de obras populares que se cantaban dentro de los Maitines... en las vísperas de las fiestas..., con gran solemnidad. Se intercalaban en ellos los villancicos, organizados en suites de ocho o nueve letras... en los intervalos de los tres Nocturnos... El villancico permite llevar a la liturgia latina la palabra culta, que puede expresar altas definiciones teológicas, a la vez que la voz popular que se expresa en forma familiar y localista. Es el pueblo que habla cantando con Dios, su Padre, con la Virgen, con los Santos. Es él quien, recordando su paso por este mundo, celebra sus glorias en el otro, haciéndolas suyas con toda confianza y sencillez.

Por esto Sor Juana en sus villancicos hace hablar a los negros y mezclas en sus dialectos, a los indios en la lengua náhuatl, y recoge los decires populares para alabar al Señor.

El pueblo que llenaba las catedrales la oía, la entendía y sentía que se identificaba con ésa que era su voz. No entendía el latín de los maitines, pero sí comprendía el castellano, el náhuatl, la jerigonza de las mezclas, y la sencillez de lo que se decía, aprendiendo con ellos su gran lección de teología²¹.

En efecto, no podría ser más llano el lenguaje de los villancicos litúrgicos de Sor Juana, y sin embargo mediante él transmite a las pobres gentes toda su erudición teológica. En los villancicos para las fiestas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción les explica toda la mariología; en los de Navidad, el misterio de la Encarnación; en los de San Pedro, el rol eclesial de la Cátedra Pontificia; en los de San Bernardo, resume aspectos de su doctrina. Y para la festividad de San José, hasta se anima a ilustrarlos con lecciones de San Jerónimo y de San Ignacio de Antioquía acerca de la conveniencia de que el Hijo de Dios naciese de “mujer casada”.

Esa gran tradición de la inculturación

En suma: ese gran conocimiento y admiración que tuvo de la patrística no sólo le aprovechó a la monja del convento de San

²¹ JOSEFINA MURIEL, *op.cit.*, pp.158-159.

Jerónimo, sino que ella la proyectó a la sociedad, que a su vez la valoraba. Por eso la invitaban continuamente a escribir para esas celebraciones en que la pedagogía se hacía en medio del regocijo. Así, en sus versos, recitados por el pueblo, y luego retenidos en la memoria, proseguía esa gran tradición de la inculturación que impulsaron a los Padres de la Iglesia.

Sor Juana Inés de la Cruz no es sino un eslabón ilustre en la larga cadena de poetas teólogos que supieron unir "las Divinas y las humanas Letras", inspirados y alentados por el criterio y el discernimiento de los Padres en esto de rescatar "todo lo bueno" para predicar a Cristo y encarnar su mensaje en la cultura, en las costumbres, en el modo de pensar y sentir, en la civilización vivida cotidianamente. Así fue la civilización barroca, inculturadora, con su Calderón de la Barca y su Lope de Vega, su Tirso de Molina y su Mira de Amescua, a más de tantos otros menores, en España; así México tuvo sus poetas y dramaturgos, y en especial a Sor Juana que, al decir de muchos especialistas, superó al mismo Calderón, lo que es como decir que los superó a todos, con su saber teológico y su gracia para exponerlo de manera que llegase a todo el mundo.

Empero, por desgracia esta gran tradición inculturadora quedó cortada a mediados del siglo XVIII cuando -al decir de Méndez Plancarte- "el despotismo ilustrado y ciego del piadoso Carlos III y su masónica camarilla cercenaron esta áurea flor del teatro de Hispania". Y no sólo el Auto Sacramental, sino también los Villancicos litúrgicos fueron prohibidos, confluyendo contra ellos "la jansenista incompreensión de la alegre piedad hispánica, el puritano horror de cualquier imaginable peligro de irreverencia, el pseudoclásico antibarroquismo de los 'restauradores del Buen Gusto' y la 'ilustración' volteriana y enciclopedista de unos cuantos publicistas y políticos totalitarios"²².

Las influencias que obraban en la España dieciochesca de los Borbones venían, como ellos, de Francia, donde ya hacía más de 150 años que se había hecho lo mismo: prohibir los misterios y milagros, apartar al pueblo de la cultura, que desde entonces quedaba reservada a los eruditos y por ellos dirigida a las clases llamadas "cultas". El "bon sens" y el "bon goût" rigieron un teatro donde los temas religiosos quedaron descartados puesto que, como decía uno de estos teorizadores, Boileau, era "piedad imprudente" el exponerlos en los escenarios y por ello había que "reservarlos al púlpito".

Esta *tajante separación* de ámbitos, disciplinas y clases sociales es típica de la nueva cultura de la Ilustración, cuyo influjo no ha cesado, llevándonos al secularismo. Las "humanas letras" se autonomizaron de las "Letras Sagradas", y las ramas del saber se desgajan y atomizan. Pululan los especialistas y no hay casi humanistas. El pueblo, en tanto, es presa de los divertimentos inconsistentes que le sirven publicistas y periodistas totalmente distanciados de la auténtica cultura.

Es de notar que en 1765 una Real Cédula prohibía los autos sacramentales considerando a los teatros como "lugares muy impropios" y a los comediantes como "instrumentos indignos" para representar los "Sagrados Misterios". Dos años después, en 1767, otra Cédula Real suprimía la Compañía de Jesús en toda España y América. Esto no es una casualidad, sino consecuencia del mismo espíritu: clasificador, separatista, divisionista, que enaltece los estudios en detrimento del pueblo al que no entiende y sí desprecia. Lo que habían logrado los Jesuitas en todas partes con su espíritu humanista, aquella obra de encarnación cristiana inculturadora que resplandeció en nuestras Misiones del Paraguay, tampoco podía ser comprendida. Así se destruyó de un plumazo esa corriente inculturadora que había conseguido tanto en nuestra América.

Y así estamos. Tratando de empezar de nuevo, volviéndonos a los Padres para pedirles su inspiración orientadora, "permanentemente válida" como lo recalca el documento al que nos hemos referido al principio.

INÉS DE CASSAGNE

²² ALFONSO MÉNDEZ PLANCARTE, *op.cit.*, p.XLVIII.