

ISSN 2362-535X

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Francisco García Bazán
Juan Carlos Alby
Graciela Ritacco de Gayoso
Diego Gerzovich
Cristina Marta Simeone
Liliana Semeraro
Fabián Ludueña Romandini
Rodrigo Nuñez Bascuñán
Emmanuel Taub
Diego Bentivegna
María José Binetti
Laura Bizarro
Horacio Esteban Correa
Cecilia Romana
Marcela Coria



ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
Sección de Filosofía e Historia de las Religiones

Año IV – N° 5 – 2014

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES



**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
Sección de Filosofía e Historia de las Religiones**

Alvear 1711 (3º piso)
C1014AAE Ciudad de Buenos Aires
República Argentina

Año IV – N° 5 – 2014

ANUARIO EPIMELEIA
Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones

Comité Académico:

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Juan E. Bolzán (CONICET), Alberto Caturelli (CONICET), André Coyné (Université d'Abidjan), Raffaele Farina (Pontificia Università Salesiana), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Stephen Gersh (Medieval Institute University of Notre Dame), John Glucker (Tel Aviv University), Jean-Pierre Laurant (Ecole Pratique des Hautes Études-Sorbonne), Grazia Marchianò (Università di Siena), José Pablo Martín (CONICET), José Monserrat Torrents (Universitat Autònoma de Barcelona), Evangelos Moutsopoulos (Universidad de Atenas), Juan Fernando Ortega Muñoz (Universidad de Málaga), Birger A. Pearson (University of California-Santa Barbara), Kurt Rudolph (D. D. Philipps-Universität Marburg), Miguel Verstraete (Universidad Nacional de Cuyo)

Director:

Francisco García Bazán

Secretario:

Juan Bautista García Bazán

Comité de Redacción:

Juan Carlos Alby, Claudio Calabrese, Olivia Cattedra,
Patricia Andrea Ciner, Hanna Chelmicki,
Andrea P. De Vita, Jorge F. Ferro,
Bernardo Nante, José María Nieva, Leandro Pinkler,
Graciela L. Ritacco de Gayoso,
Cristina Simeone, Cecilia Romana

EL PAPADO, LA ORDEN DEL TEMPLO Y JACQUES DE MOLAY

Francisco García Bazán
(CONICET-ANCBA)

Resumen

El presente trabajo trata sobre el origen histórico de la Orden del Templo en Jerusalén en el siglo XII, sus miembros fundadores, primera sede y notables privilegios que se le concedieron, así como las reglas que regulaban a los caballeros en relación con sus fines. Ser protectores de peregrinos a Tierra Santa y colaboradores en hechos militares directos. Asimismo se describen sus actividades primero plenamente exitosas y posteriormente eclipsadas por sus compromisos con príncipes cruzados que no alcanzaron sus fines de recuperación cristiana. Las consecuencias de estas frustraciones concluyen con el tratamiento de las persecuciones sufridas en el siglo XIII por parte de la monarquía francesa vinculada al Papado hostil a la Orden, lo que condujo finalmente a la disolución de la Orden que se mantiene hasta el presente y a la condena y ejecución del gran Maestre Jacques de Molay en 1314.

Palabras clave: Cruzadas, Jerusalén, órdenes militares.

El pontífice Juan VIII, quien ejerció su ministerio entre los años 872 y 882 y murió envenenado por miembros de su círculo estrecho¹, cristianizó la ideología de origen musulmán de que quienes morían en el campo de batalla veían sus pecados perdonados y serían equiparables a los mártires alcanzando la vida eterna.

Este martirologio cristiano estaba vigente en la conciencia del papa Urbano II (ministerio del 1088 al 1099) de origen monacal², cuando predicó la Primera Cruzada que recuperó Jerusalén.

Es en el siglo siguiente el papa Honorio II (1124-1130)³ el que con espíritu reformador y siguiendo el consejo de su amigo y consejero Bernardo de Claraval aceptó en el Concilio de Troyes –un Concilio local-- la fundación de la *Orden de los Pobres Caballeros de Cristo y del Templo de Salomón*, congregación conocida históricamente como la *Orden del Templo*, un nombre que proviene de la sede en que primitivamente se alojaron sus primeros miembros, los nueve caballeros con su séquito de colaboradores – la mezquita de Al-Aqsa ubicada en el interior del que había sido el Templo de Salomón en Jerusalén cuando Balduino II la abandonó para residir en la Torre de David – . En el mismo Concilio mencionado se otorgaron privilegios notables a la nueva fundación y se le fijaron las primeras reglas con sus fines: ser protectores de los peregrinos a Tierra Santa y poder ser ellos mismos en persona colaboradores en los hechos militares directos. Tres bulas pontificias consecutivas de 1139 a 1145, *Omne Datum Optimum*, *Milites Templi* y *Militia Dei*, confirmaron su naturaleza canónica. Asimismo se fijaron sus bases de intendencia para ayudar a sus fines, lo que les permitió tener autonomía eclesiástica y gozar de derechos sobre las conquistas en

1 Cfr. F. García Bazán, *El papado y la historia de la Iglesia*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014, p. 109

2 *Ibidem*, p. 132-133.

3 *Ibidem*, p. 137-138.

Tierra Santa, atribuciones para construir fortalezas e iglesias y posibilidad de generar una cadena de recursos de infraestructura ideando medios para la organización económica de la Orden en relación con la banca, las encomiendas y el comercio de reliquias. Lo señalado junto con numerosas donaciones de bienes muebles e inmuebles y de tierras — conjunto de propiedades y de recursos que eran inteligentemente administrados-- hizo que muy pronto los caballeros de la Orden del Temple se extendieran por tierras que geográficamente excedían largamente la zona de Tierra Santa y alledañas, como Francia, Gran Bretaña, España y Portugal. Y con una continuidad que perduró durante casi doscientos años, los Caballeros Templarios se transformaron en una institución geográficamente extendida más allá del escenario de las Cruzadas y al mismo tiempo de firmes fundamentos económicos y financieros. Pero pasando las décadas y sufridas en la Segunda Cruzada las derrotas de Luis VII de Francia por los turcos y las posteriores a manos del Sultán de Egipto Saladino, en las que cayó prisionero el Gran Maestre Gerardo de Ridefort y se perdió Jerusalén, sólo años después por la presión de la Tercera Cruzada y el buen diálogo de Ricardo I Corazón de León, se concertó con Saladino el acuerdo que permitía que Jerusalén fuera una especie de ciudad libre para los peregrinos. Los templarios debieron también mudarse dentro de Palestina a San Juan de Acre.

Pero en 1248 Luis IX de Francia, más tarde canonizado como veremos como San Luis, convocó a la Séptima Cruzada, en la que se registran sucesivos fracasos militares, en uno de los cuales cayó prisionero el monarca, son igualmente los templarios los que dialogan con los musulmanes y logran la liberación del rey mediante el pago de un altísimo rescate que la misma Orden financia. Cuarenta años después se produce la Caída de San Juan de Acre con la resistencia firme de los templarios y éstos se retiran a la isla de Chipre que habían comprado a Ricardo Corazón de León.

Desde la fundación de la Orden con Hugo de Payens (1118-1136) hasta Jacques de Molay (1292-1314) se sucedieron veintitrés Grandes Maestres de la orden y agotados los fines inmediatos de la actividad religiosa-militar de los cruzados que le daba energías propias a su accionar, surgieron especialmente en Francia los motivos de un enfrentamiento con un sector laico que llevaron a la persecución, proceso judicial, ejecución del último de los Grandes Maestres y de su colaborador inmediato, Godofredo de Charnay, y a la ruina pública de la más floreciente y poderosa de las órdenes de caballería con la posible reducción a la clandestinidad de algunos de sus miembros.

Parte de las causas mediatas del desenlace lo hemos insinuado y están en relación con la historia del papado. Debido al descalabro económico, la Cruzada de Luis IX había dejado a la corona francesa endeudada al borde de la ruina y su nieto Felipe IV de largo reinado (1285-1314) determinó resolver el problema mediante la exacción y la recaudación abusiva de la Orden del Temple sirviéndose del papado. La primera escaramuza la llevó adelante el rey francés a través del papa Bonifacio VIII (1294-1303)⁴ el que arrastraba la debilidad de haber sucedido a Celestino V, el célebre eremita del Monte Morrone, tras su abdicación, la que él había justificado cuando era el Cardenal Benedicto Caetano, aconsejándole que era lícito que renunciara a su cargo papal porque así lo permitían antecedentes de aplicación del derecho canónico. Tras la huida de Celestino, su apresamiento y encarcelamiento en la torre

4 *Ibíd.*, p. 148-149.

del castillo Fumone, falleció en poco tiempo a causa de una infección. A menos de veinte años de su muerte el 5 de mayo de 1313 a instancias del rey Felipe fue canonizado por Clemente V, pero como confesor y no como mártir, que es lo que pretendía el monarca en venganza contra Bonifacio VIII con el que había tenido otros desencuentros en relación con la canonización de su abuelo, Luis IX. No obstante el papa Bonifacio se hizo fuerte mediante la promulgación de la Bula *Unam Sanctam* con la que afirmaba públicamente la superioridad del poder espiritual sobre el temporal, subrayando, además, que la sujeción de toda criatura al Pontífice romano es necesaria para la salvación⁵. El papa siguiente Benedicto XI, dominico y seguidor de Bonifacio, en su breve gobierno de poco más de un año, tuvo problemas con el rey, y asimismo con el médico, astrólogo, mago y alquimista Arnaldo de Villanova. Pero los problemas decisivos en relación con los Caballeros del Temple surgen con el papa inmediato, Clemente V (1305-1314)⁶. El odio de Felipe IV al papa Bonifacio fallecido hacía dos años en 1303, hizo que su influencia se ejerciera sin trabas sobre este nuevo pontífice que comienza el ejercicio de su pontificado en 1305 y concluye con su fallecimiento en 1314. Sometido al influjo real, Clemente fijó su residencia en Aviñón y en esta situación comienza la acción decisiva contra los Caballeros del Temple. El último gran Maestre de la Orden, Jacques de Molay, poco después de la ascensión del papa a la silla de San Pedro, el 6 de junio del 1306, es llamado a Poitiers, en donde es informado por el Pontífice de la determinación que sostenía — siguiendo la doctrina de Ramón Llull en el proyecto *Rex Bellator* — de la fusión de todas las órdenes militares bajo un único rey soltero o viudo. El gran Maestre del Temple rechaza la iniciativa y con este acto decisivo sella el destino de la Orden. Felipe fuertemente endeudado particularmente por el préstamo que su abuelo Luis IX había solicitado para pagar su rescate y su deseo de generar un estado fuerte con el poder concentrado en su persona en la guerra contra Inglaterra, convenció a Clemente V de iniciar un proceso a los templarios bajo las acusaciones de sacrilegio de la cruz (escupiéndole sobre ella), herejía (renegando de Cristo mediante la práctica de ritos heréticos), adoración de ídolos paganos (culto de Baphomet) y sodomía (mediante contactos homosexuales). Colaborador en esta tarea fue el Canciller del Reino de Francia, Guillermo de Nogaret, y otros dos personajes: Guillermo Imbert, Inquisidor general del Reino y Eguerrand de Marigny, administrador que se apoderará del tesoro de la Orden administrándolo en nombre del rey hasta su final transferencia a la Orden de los Hospitalarios. Las acusaciones de un tal Esquieu de Floirán, espía a las órdenes de la Corona de Francia y de Aragón, justificaron la denuncia afirmando que un compañero de celda, prisionero templario, le había confesado estos hechos descritos. Felipe despachó correos a todos los lugares del Reino con la orden de que se abrieran simultáneamente el 12 de octubre de 1307 y en su interior se ordenaba la captura de todos los templarios y la requisa de sus bienes. Jacques de Molay y ciento cuarenta templarios fueron de un solo golpe encarcelados en Francia, sometidos a tortura y la mayor parte de los acusados se declararon culpables de los cargos. El miedo hizo que algunos no sometidos a tortura física hicieran similares confesiones. Este fue el caso del mismo Jacques de Molay, quien después desmintió su declaración afirmando que la hizo para salvar la vida.

5 *Ibidem*, p. 147-148.

6 *Ibidem*, p. 149-150.

Clemente V, rechazará el juicio por haberse realizado bajo jurisdicción extralegal, pues las órdenes religiosas militares pertenecían en exclusividad a la jurisdicción papal y anuló el juicio; pero la acusación había sido admitida y ésta será la base irrevocable de los subsiguientes pasos procesales. El golpe inmediato de Felipe fue más eficaz pues basándose en las declaraciones unánimes, la Universidad de París lo tituló “Campeón y defensor de la fe” y los Estados Generales convocados en Tours pusieron a la opinión pública en contra de que los crímenes de los templarios fuesen hipotéticos. También confesaron positivamente ante el Papa setenta y dos presuntos templarios, bien entrenados. Ante esta instalación de pruebas, el papa hasta el momento escéptico, despertó su interés y abrió una nueva investigación que él mismo dirigió. El juicio de la Orden lo reservó a una Comisión papal y los juicios individuales los encargó a las comisiones diocesanas. El resultado del proceso fue que la culpabilidad de los individuos no entrañaba la culpabilidad de la Orden. Ésta como cuerpo no profesaba doctrina herética ni regla secreta alguna distinta de la exigida por la práctica oficial. Por lo tanto no había motivos para la disolución de la Orden. En el Concilio de Vienne, celebrado el 16 de Octubre de 1311, la mayoría era favorable al mantenimiento de la Orden, pero Clemente, dócil a la Corona de Francia, adoptó la solución por Decreto apostólico (Bula *Vox Clamantis* del 22 de marzo del año 1312) de declarar: no la condenación, pero sí la disolución. Dicho en otros términos: el mantenimiento de la estructura de la entidad religiosa era de gran riesgo para la vida cristiana, aunque hasta el presente no se había dado el paso definitivo en el mal. Consecuencia de la anterior sentencia fue la condena del gran Maestre y los tres dignatarios principales. Éstos habían confesado su culpa, luego estaban arrepentidos, y habían de cumplir la correspondiente pena con la requerida solemnidad ante la catedral de Notre Dame. Así el perdón espiritual les correspondía. Por otra parte su confesión de culpabilidad personal al hacer objetiva la falta, exigía la objetividad del castigo ejecutivo. Sin embargo, en el momento supremo, preparada la hoguera y ante la lectura de la sentencia Jacques de Molay recuperó la valentía y reafirmó la falsedad de su conducta de haber confesado por debilidad y que por eso merecía el castigo, y que sacrificaba su vida en reparación de ese momento de flaqueza. A causa de esta segunda confesión fue condenado como herético reincidente y quemado atado a una estaca junto con Geoffroy de Charnay.

A manera de conclusión se debe aclarar que hace una decena de años, la Santa Sede en una reunión presidida por el Cardenal Raffaele Farina, Archivista Bibliotecario de la Santa Romana Chiesa, junto con otros altos dignatarios y la oficial del Archivo Secreto Vaticano, Bárbara Frale, presentaron el Pergamino de Chinon, una de las partes del legajo *Processus contra Templarios* que estaba extraviado desde el siglo XVI, por estar mal archivado. Las conjeturas esperanzadoras que entonces se expresaron sobre el cambio de interpretación del contenido del proceso a los templarios eran una vana esperanza. El documento firmado por Clemente V data de agosto de 1308 y en él no se determina la disolución de la orden. Sin embargo, en fecha posterior de ese mismo mes el papa promulga la bula *Faciens Misericordiam* en la que se respeta la jurisdicción de los inquisidores. La Bula *Vox in Excelso* es aprobada por el Concilio de Vienne en su segunda sesión del 3 de abril de 1312, la que había sido emitida por el Papa el 22 del mes anterior y confirmada por la *Ad Providam* del 2 de mayo. En los tres casos la disolución de la Orden es confirmada, con lo que se entiende que el contenido del “Pergamino de Chinon” no manifiesta más que

expresiones de la conciencia personal del Papa. Las personas después de ajusticiadas recibieron la absolución del Pontífice, pero no la Orden, que no fue condenada, sino disuelta. Expresa el testimonio:

«Hace poco, Nos, hemos suprimido definitiva y perpetuamente la Orden de la Caballería del Templo de Jerusalén a causa de los abominables, incluso impronunciables hechos de su Maestre, hermanos y otras personas de la Orden en todas partes del mundo...Con la aprobación del sacro Concilio, Nos, abolimos la constitución de la Orden, su hábito y nombre, no sin amargura en el corazón. Nos, hicimos esto no mediante sentencia definitiva, pues esto sería ilegal en conformidad con las inquisiciones y procesos seguidos, sino mediante orden o provisión apostólica».

Bibliografía

- Faivre, Antoine, *Western Esotericism. A Concise History*, State University of N.Y. Albany, 2010.
- Ferro, Jorge Francisco, *Los templarios. Martirio y misterio*. Trirregnum, Buenos Aires, 1990.
- Ferro, Jorge Francisco, *Los templarios y el Grial. Leyenda y realidad*. Lumen, Buenos Aires, 2005.
- Flori, Jean, «Ordres religieux militaires, Occident Médiéval», en Jean Servier (dir.), *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, 977-980.
- Flori, Jean, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2003.
- García Bazán, Francisco, *El papado y la historia de la Iglesia*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014.
- Guénon, René. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Les Éditions Vége, Paris, 1964.
- Laurant, Jean-Pierre. *René Guénon. Les enjeux d'une lecture*, Éditions Dervy, Paris, 2006.
- Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Arché edidit, Paris, 2003.
- Mollier, Pierre, «Neo-Templars Traditions», en Wouter J. Hanegraaff in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, Jean-Pierre Brach, *Dictionnaire of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden, 2005, vol. II, 849-853.
- Ollivier, Albert. *Les templiers*, Éditions du Seuil, Paris, 1958.
- Probst-Biraben, J.H., *Los misterios de los templarios*, Dédalo, Buenos Aires, 1976.

Francisco García Bazán

Fundación de Estudios de la Antigüedad Tardía
Edison 501, (1640) Martínez
Buenos Aires
fgbazan@hotmail.com

ENTRE DIOS Y EL CÉSAR: LA EXÉGESIS PRENICÉNICA DE Mt. 22, 21

Juan Carlos Alby
(UNL-UCSF-UADER)

Resumen

La cuestión de la legitimidad de dar tributo al César planteada en el célebre pasaje del Evangelio de Mateo 22, 21 ha inspirado reflexiones de naturaleza polémica y argumentativa entre los apologistas cristianos. Mientras los Padres Apostólicos guardan silencio respecto de la relación de los cristianos con el poder político, a excepción de algunas alusiones menores en Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía, Justino recurre a la autoridad del mencionado texto para establecer una línea interpretativa que será continuada por los principales exponentes de la denominada Patrística asiática e impactará decisivamente en las discusiones posteriores entre cristianos arrianos y nicenos.

Palabras clave: César, Dios, Justino, Tertuliano, tributo, valentinianos.

La transformación que experimentó el cristianismo desde su condición de *religio illicita* hasta su ascensión por el poder imperial estuvo jalonada por distintas etapas en la exégesis del célebre pasaje de Mt. 22, 21 que trata sobre la licitud de dar tributo al César por parte de Jesús y sus seguidores. Entre esas etapas pueden destacarse tres: por un lado, la interpretación que se hizo del texto evangélico en el período subapostólico y entre los apologistas. El segundo momento corresponde a la construcción ideológica llevada a cabo por el historiador palatino Eusebio de Cesarea, quien saluda alborozado el advenimiento de un César cristiano. En tercer lugar, en los años inmediatamente posteriores al Concilio de Nicea sobresalen las agudas críticas al poder imperial por parte de Hilario de Poitiers y de Lucifer de Cagliari.

Aquí nos ocuparemos solamente de la primera etapa por la importancia que tienen las críticas de los Padres a la relación del cristiano con el poder político, las cuales hicieron las veces de filtro a la aceptación posterior en tiempos de Constantino de la identificación del César con el Logos divino.

Analizaremos en primer término algunos elementos de la narración de Mateo que permitan esclarecer el fondo teológico del conflicto que los fariseos y herodianos generaron al interpelar a Jesús. Luego consideraremos los argumentos sostenidos por los autores de los siglos II y III acerca de la opción entre Dios y el César, para finalmente mencionar algunos testimonios acerca de la supuesta relación entre el cristianismo y la prosperidad de Roma y las ulteriores proyecciones del problema sobre la controversia entre arrianos y antiarrianos.

1. Los elementos de la perícopa

El relato presenta el momento del contraataque de los líderes religiosos a quienes Jesús había descalificado con las tres parábolas inmediatas anteriores. En la parábola de los dos hijos (Mt 21, 25-32), los dirigentes ortodoxos judíos se presentan bajo la apariencia del hijo que no cumplió la voluntad de su padre. En la parábola de los labradores malvados (Mt, 21, 33-46)

ellos son los labradores, mientras que en la parábola de la fiesta del rey (Mt. 22, 1-4), son los invitados quienes resultaron condenados por haber rechazado la invitación.

Ahora, intentan que Jesús quede atrapado en una situación comprometida por medio de una pregunta que le formulan en público mientras la multitud escucha:

«Entonces los fariseos se fueron y celebraron consejo sobre la forma de sorprenderle en alguna palabra. Y le envían sus discípulos, junto con los herodianos, a decirle: “Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios con franqueza y que no te importa por nadie, porque no miras la condición de las personas. Dinos, pues, qué te parece: ¿es lícito pagar tributo al César o no?”. Mas Jesús, conociendo su malicia, dijo: “Hipócritas, ¿por qué me tentáis? Mostradme la moneda del tributo”. Ellos le presentaron un denario. Y les dice: “¿De quién es esta imagen?”. Le responden: “Del César”. Entonces les dice: “Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios”. Al oír esto quedaron maravillados, y dejándole, se fueron»¹.

Los herodianos, más que verdaderos funcionarios, eran judíos políticos, incondicionales partidarios de la dinastía de Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea. Según Mc 3, 6, se habían confabulado con los fariseos para destruir a Jesús. Se trata de una combinación rara, ya que los fariseos detestaban a los herodianos más que a los romanos. Adoptaban una posición menos radical que la de los zelotes, quienes se negaban terminantemente a pagar el impuesto y declaraban que ellos sólo reconocían a un amo, a saber, Dios². Entre ambos extremos, los fariseos se resentían de tener que pagar el impuesto a un gobernante extranjero que exigía honores y reclamaba títulos que sólo podían pertenecer a Dios. Por lo tanto, esta extraña alianza entre fariseos y herodianos sólo puede ser entendida a la luz del odio común que sentían hacia el joven profeta de Nazareth.

Con respecto al impuesto en cuestión, si bien no existe demasiada información sobre las bases de las estructuras tributarias de la antigüedad³, por lo general se supone que había tres clases de tributos que se debían pagar a los romanos. En primer lugar, un impuesto a la tierra (*tributum soli*), que consistía en un diezmo del grano y un quinto del aceite y del vino que producía cada uno. Este impuesto se pagaba en especie y en dinero. Existía también el impuesto a los réditos, valuado en el uno por ciento de los ingresos de cada habitante. Finalmente, el impuesto al empadronamiento o de capitación (*tributum capitis*), que después de la deposición de Arquelao en el 6 a. C., la cobraba el procurador a cada varón adulto de

¹ Mt 22, 15-22.

² Cfr. Flavio Josefo, *Las guerras de los judíos* II, VII: «Estando Coponio en el gobierno, hubo un galileo, llamado por nombre Simón, el cual fue acusado de rebelión, respondiendo a sus naturales que sufrían pagar tributo a los romanos, y que sufrían tener por señor, excepto a Dios, a los hombres mortales», en *Las guerras de los judíos*, tomo I, CLIE, Tarrasa (Barcelona), s/f, p. 217. Cfr. también Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos* XVIII, 23: «Además de estas tres sectas (fariseos, saduceos y esenios), el galileo Judas introdujo una cuarta. Sus seguidores imitan a los fariseos, pero aman de tal manera la libertad que la defienden violentamente, considerando que sólo Dios es su gobernante y señor. No les importa que se produzcan muchas muertes o suplicios de parientes y amigos, con tal de no admitir a ningún hombre como amo. [...] Esta locura empezó a manifestarse en nuestro pueblo bajo el gobierno de Gesio Floro, durante el cual, por los excesos de sus violencias, determinaron rebelarse contra los romanos», en *Antigüedades de los judíos*, tomo III, CLIE, Tarrasa (Barcelona), s/f, p. 227s.

³ Cfr. Kloppenborg, John S., *Q. El evangelio desconocido*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 300.

Judea desde los catorce hasta los sesenta y cinco años, así como todas las mujeres desde los doce hasta los sesenta y cinco⁴. Este impuesto se pagaba a la tesorería imperial y consistía en un denario o *dinar*, moneda de plata aproximadamente equivalente a la dracma griega y de unos sesenta gramos de peso. Se trata del salario promedio diario de un jornalero. Las múltiples referencias a esta moneda en los evangelios nos indican que circulaba ampliamente entre los judíos de Palestina y resultaba muy conocida para ellos. Un denario del reinado de Tiberio llevaba en el anverso la cabeza del emperador que, en el reverso, está sentado en el trono, tiene una diadema sobre su cabeza y está vestido a la manera de un sumo sacerdote. En el anverso se podía leer la siguiente inscripción: *TICAESARDIVI AVGFAVGVSTVS* (“TIBERIO CESAR AUGUSTO HIJO DEL DIVINO AUGUSTO”), mientras que en el reverso: *PONTIF MAXIM* (“SUMO PONTÍFICE”)⁵.

Es preciso tener en cuenta que Mateo escribe entre los años 80 y 90, después que el Templo había sido destruido en el 70. Mientras el Templo existía, todo judío tenía la obligación de pagar un impuesto al Templo por valor de medio siclo. Pero después que fue destruido, el gobierno romano exigió que se siguiera pagando el impuesto al templo de Júpiter Capitolino en Roma, lo cual significaba una tremenda afrenta al judío. Este cuadro nos aporta una idea de la gravedad que revestía para los judíos la cuestión del tributo, tanto en tiempos de Jesús como en los primeros años de la Iglesia. De ahí que la respuesta que se esperaba a la pregunta de los fariseos por parte de Jesús podía tener serias consecuencias, tanto para sus contemporáneos como para los lectores judeocristianos del tiempo en que Mateo escribió.

El núcleo de la sorprendente respuesta de Jesús está en la contra-pregunta sobre la imagen de la moneda: «¿De quién es la imagen?». Lo que sigue: «Lo que es del César devolvédsele al César y lo que es de Dios a Dios» ha suscitado las más variadas interpretaciones a través del tiempo. La mayoría de ellas apuntan a la distinción de ámbitos entre lo político y lo religioso, entre lo que es debido a la autoridad constituida y lo que es debido a Dios y, en posiciones extremadamente anacrónicas, la separación entre la Iglesia y el Estado y entre el sacerdocio y el titular del poder imperial⁶. En realidad, en el fondo de la respuesta de Jesús se juega la pertenencia del hombre al ámbito de lo sagrado, sobre todo porque en la expresión “Sumo Pontífice” referida al César hay una usurpación de lo que es propio de Dios. Esto se encuentra atestiguado en el trasfondo mítico indoeuropeo conservado en la tradición sagrada de los romanos postarcaicos, en la que la palabra latina *Pontifex*, “hacedor de puentes” traduce el sánscrito *thirtánkara* (de *thirtâ*, “vado”)⁷.

4 Cfr. Barclay, William, *El Nuevo Testamento comentado*, vol. II: *Mateo II (capítulos XI al XXVIII)*, La Aurora, Buenos Aires, 1973, p. 279.

5 Cfr. Hendriksen, William, *New Testament Commentary, Mathew*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1979. Hay traducción española por Humberto Casanova, *El Evangelio según San Mateo. Comentario del Nuevo Testamento*, Libros Desafío, Grand Rapids, Michigan, 1986, p. 843.

6 Cfr. Almudena, Alba, *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, colección Plenitudo Temporis, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2011, p. 40.

7 Para estas consideraciones sobre el “constructor de puentes”, especialista en lo sagrado que aseguraba la travesía por el vado, los “nudos de paja” que aseguraban firmemente el puente y que dan significado a la palabra *religio*, véase García Bazán, Francisco, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 2000, Trotta, p. 45s.

Frente a los mencionados excesos hermenéuticos, conviene remontarse a la historia de la interpretación patristica de la relación de los cristianos con el imperio fundamentada principalmente en la respuesta de Jesús.

2. Las primeras exégesis

Entre los Padres Apostólicos no hay un tratamiento del tema, excepto alguna leve mención de Clemente de Roma:

Todas estas cosas ordenó el gran Artífice y Soberano de todo el universo que se mantuvieran en paz y concordia, derramando sobre todas sus beneficios y más copiosamente sobre nosotros, que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Señor Jesucristo»⁸.

También en las interpolaciones pseudo-ignacianas de las cartas a los antioquenos, filadelfos y esmirnitas hay alusiones a Mt 22, 21 que persiguen el fin de distinguir la actuación de la Iglesia de las áreas de acción del poder político. En este sentido se destaca un párrafo de la *Epístola a los Efesios*:

«Derribada quedó la ignorancia, deshecho el antiguo imperio, desde el momento en que se mostró Dios hecho hombre para llevarnos a la novedad de la vida perdurable y empezó a cumplirse lo que en Dios era obra consumada»⁹.

Estas interpolaciones de inspiración petrina, a pesar de no constituir un material original ignaciano, revelan la mentalidad de la época con respecto al tema¹⁰.

Más escueta resulta aún la posición de Policarpo, quien simplemente exhorta a orar por los emperadores: «Rogad por todos los santos. Rogad también por los reyes, autoridades y príncipes, y por los que os persiguen y odian, por los enemigos de la cruz [...]»¹¹.

Estas escasas referencias al problema suscitado por Mt 22, 21 contrastan con el amplio desarrollo de los Apologistas, quienes por escribir en contexto polémico sobre la legitimidad del cristianismo, prestaron mayor atención al pasaje bíblico.

Así Justino, en su primera *Apología* dirigida al emperador Antonino Pío, luego de explicitar el contenido del texto, dice:

«En cuanto a tributos y contribuciones, nosotros procuramos pagarlos antes que nadie a quienes vosotros tenéis para ello ordenado en todas partes, tal como fuimos por Él enseñados. Porque por aquel tiempo se le acercaron algunos a preguntarle si había que pagar tributo a César [...]. De ahí que sólo a Dios adoramos, pero en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres y rogando que, junto con el poder imperial, se halle que también tenéis prudente razonamiento»¹².

Taciano de Siria, al igual que su maestro recurre a Mt. 22, 21 en la misma línea argumentativa:

8 Clemente de Roma, *Carta Primera a los Corintios* XX, 11, en Ruiz Bueno, Daniel, *Padres Apostólicos*, Madrid, BAC, 19936, p. 198.

9 Ignacio de Antioquía, *Carta a los Efesios* XIX, 2, en Ruiz Bueno, D., *op. cit.*, p. 458.

10 Almudena, A., *op. cit.*, p. 40

11 Policarpo de Esmirna, *Carta a los Filipenses* XII, 3, en Ruiz Bueno, D., *ibidem*, p. 670.

12 Justino, *1 Apología (1 Apol.)* I, 17, 1-2, en Ruiz Bueno, D., *Padres Apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa griego español, BAC, Madrid, 19963, p. 200.

«El emperador manda que se le paguen tributos y yo estoy dispuesto a pagarlos; mi amo me ordena que le esté sujeto y le sirva y yo reconozco mi servidumbre. Porque al hombre se le ha de honrar humanamente, pero temer, sólo hay que temer a Dios, que no es visible por los ojos humanos ni por arte alguna comprensible. Sólo si se me manda negar a Dios no estoy dispuesto a obedecer, sino que moriré antes, para no ser condenado por embustero e ingrato»¹³.

Teófilo de Antioquía, por su parte, fundamenta la obediencia a los poderes constituidos con el recurso al texto paulino de *Romanos*:

«A los que hacen bien les enseña a no gloriarse, para no buscar el agrado de los hombres. “ No sepa, dice, tu mano izquierda lo que hace tu mano derecha” (Mt 6, 3). También nos manda la divina palabra someternos a los magistrados, autoridades y orar por ellos, a fin de llevar una vida quieta y tranquila (1 Tm 2, 2). Y enseña a dar todo a todos, a quien honor, honor; a quien temor, temor; a quien tributo, tributo; no deber nada a nadie, sino amar a todos (Ro 13, 7-8)»¹⁴.

El texto de Ro 13, 1-7 citado por el antioqueno es el más temprano de todos, teniendo en cuenta que la fecha de redacción de esta carta escrita en Corinto oscila alrededor del año 56. La extraña advertencia de Pablo de someterse al orden establecido confundió a muchos escritores preagustinianos en cuanto a que el Apóstol no aclara nada acerca de si el gobierno es en sí mismo legítimo en su origen, lo que motivó importantes diferencias en su aceptación por parte de los cristianos, especialmente a la luz de las persecuciones, martirios y otros tipos de vejámenes padecidos por los cristianos. Por otra parte, la resistencia al poder de Roma promovida particularmente por el *Apocalipsis* y las cartas de Juan se vio menoscabada ante el principio paulino de sumisión.

Agustín se expresará más tarde a modo de justificación de tal principio:

«“Sométanse todos a las autoridades superiores, no hay autoridad que no provenga de Dios”. Es una oportunísima advertencia a los nuevos cristianos, no sea que se les suba a la cabeza el verse llamados por el Señor de la libertad y lleguen a pensar que en el peregrinar de la vida no hay por qué cumplir con el orden establecido ni someterse a las autoridades superiores, a quien sólo temporalmente se les ha concedido el gobierno de las realidades transitorias. Siendo nosotros como somos alma y cuerpo, mientras estamos en esta vida temporal hacemos uso de las cosas temporales para las necesidades de nuestra vida. Es lógico, por lo tanto, que nos sometamos, en lo relacionado con las realidades de la vida presente, a las autoridades, es decir, a los hombres constituidos en dignidad que gobiernan las realidades humanas. Ahora bien, en lo tocante a nuestra fe en Dios y a la llamada a su Reino, nosotros no tenemos por qué someternos a ningún hombre que pretenda echar por tierra en nosotros lo que Dios se ha dignado concedernos para la vida eterna. Luego, si alguno piensa que por ser cristiano no debe pagar tributo ni prestar debido acatamiento a las potestades que

13 Taciano de Siria, *Discurso a los griegos* (en adelante: *Orat. ad graec*) 4, 1., en Ruiz Bueno, D., *op. cit.*, p. 577.

14 Teófilo de Antioquía, *A Autólico* (en adelante: *Ad Autol.*) 3, 14, 4-5, en Martín, José Pablo, edición bilingüe griego español, *Fuentes Patrísticas* 16, Ciudad Nueva, Madrid, 2004, p. 237.

cuidan de esas cosas, se halla en gran error. Igualmente, si alguno piensa que ha de someterse de tal modo que en su misma fe juzga que tiene potestad aquel que está investido de alguna dignidad en la administración de las cosas, cae en un error mucho mayor. La norma que debe observarse es la que prescribió el mismo Señor: “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Aunque seamos llamados a aquel reino donde no habrá tales potestades, sin embargo, mientras peregrinamos por la tierra, hasta que lleguemos al siglo en que desaparecerá todo principado y potestad, toleremos nuestra condición, teniendo en cuenta el orden de las cosas humanas, sin obrar nada con fingimiento, y obedeciendo en esto mismo no tanto a los hombres como a Dios, que manda estas cosas»¹⁵.

A lo ya expuesto hay que añadir el hecho de que el término con que los latinos tradujeron los vocablos con los que el Apóstol se refirió a los gobernantes, a saber, *diákonoi* y *leiturgoí*, es “ministros”. Esto no sólo provocó confusión entre los cristianos, sino que también suscitó las primeras especulaciones acerca de la sacralidad de la monarquía, concepto que tendrá una larga herencia en la Edad Media.

Ireneo sostiene una interpretación original que no se encuentra en sus predecesores, porque considera que el origen de la autoridad no radica en la ley natural, sino en el pecado.

Por lo tanto, si Dios impone una autoridad humana a través de los gobernantes, leyes u otros medios coercitivos, se debe a un castigo o corrección, ya que antes del pecado original no existía la autoridad:

«Una vez que el hombre se apartó de Dios, se convirtió en una fiera, de modo que tuvo por enemigo incluso al de su propia sangre, y se entregó a todo tipo de desorden, homicidio y avaricia, sin temor alguno. Por ello, Dios impuso el miedo a los hombres, ya que no conocían el temor a Dios; los sujetó al poder humano y los controló con la ley, a fin de que ésta ejerza una cierta justicia y los hombres se controlen unos a otros, temiendo la espada que abiertamente los amenaza, como escribe el Apóstol: “No sin causa lleva la espada, porque es ministro de Dios, para ejercer la cólera y la venganza contra quien haga el mal” (Ro 13, 4). Por este motivo a los magistrados, revestidos de la ley como divisa, no se les pedirá cuenta ni se les castigará por todo aquello en que actúen de manera justa y legítima. En cambio, si hicieran algo inicuo e impío para dañar al justo o para contravenir la ley, o ejercitasen su servicio de modo tiránico, perecerán; porque el justo juicio de Dios se aplica a todos por igual y no falla en ningún caso. Dios pues, estableció el reino de la tierra a favor de los gentiles (no lo hizo el diablo, porque siempre anda inquieto, más aún porque pretende siempre que los pueblos no vivan en paz), a fin de que temiendo el poder humano, los hombres no se traguen unos a otros como los peces, sino que por disposición de la ley controlen la multiforme injusticia de los paganos. En este sentido son ministros (*leiturgoí*) de Dios. Y si son ministros de Dios, los que nos cobran impuestos en ello ejercitan un servicio»¹⁶.

15 San Agustín, *Exposición en Romanos 72*, en *Obras de San Agustín XVIII*, BAC, Madrid, 1959, p. 54s.

16 Ireneo, *Adversus haereses (Adv. haer.) V*, 24, 2, en Rousseau, Adelin, Doutreleau, Louis, Mercier, Charles, *Contre les hérésies*, Livre V, Tome II, SC 153, Cerf, Paris, 1969, pp. 301-303. Cfr. Orbe, Antonio, *Teología de San Ireneo II: Comentario al libro V del “Adversus haereses”*, BAC, Madrid, 1987, p. 519.

El Lugdunense no distingue entre *regnum* de origen humano y *auctoritas* de procedencia divina, lo que genera un conflicto importante al momento de entender las situaciones planteadas por gobernantes cuya autoridad proviene de Dios pero, al mismo tiempo, son tiranos perseguidores. El hecho de que la autoridad tenga su origen en el pecado no la convierte en diabólica, ya que para Ireneo, detrás de la tercera tentación de Jesús en la que el diablo dice: «Todos los reinos de este mundo me han sido dados y a quien quiera los doy» es una flagrante mentira, pues los reinos y autoridad de este mundo pertenecen a Dios.

Tertuliano se hace eco de este conflicto y considera que nada hay más lejos del cristiano que su vinculación con el emperador y con el orden romano, ya que hay un único Estado universal que el cristiano reconoce, a saber, el mundo:

«Pero nosotros, indiferentes a toda gloria y dignidad, no tenemos ninguna necesidad de formar partido; nada hay más ajeno a nosotros como la política. Reconocemos una única república para todos, el mundo»¹⁷.

El africano otorga al emperador un lugar importante en la sociedad, al mismo tiempo que impone sus límites. Estos límites son precisamente los del culto debido sólo a Dios:

«Nosotros, en cambio, por la salud de los emperadores invocamos al Dios eterno, al Dios verdadero, al Dios vivo, a quien los mismos emperadores prefieren tener más propicio que a los demás. Saben quién les dio el imperio; saben en tanto hombres, quién también les dio la vida; sienten que sólo Él es Dios, en cuya única potestad están, en pos de Él son segundos, después del cual son los primeros antes que todos los dioses y sobre todos los dioses [...]»¹⁸.

Tertuliano establece una simetría entre la monarquía del cielo y la de la tierra, entre monoteísmo y monarquía. En tal sentido, considera que la legitimación última del poder de César radica en la idea de que todo poder viene del único Dios del universo. En el proyecto del *Apologético*, el africano propone dejar atrás las concepciones antropomórficas de las fuerzas divinas invocadas en la teología romana, plagada de dioses borrachos o de diosas que «más se parecen a las mujeres que esperan a las legiones romanas en las puertas de Antioquía que a la *Sophía* que puso los cimientos del universo». En su lugar, propone divinizar el concepto de Dios en pos de una noción divino-política de Dios para descender desde Él al concepto de emperador y humanizar al César¹⁹:

«Yo no llamaré dios al emperador, o porque no sé mentir, o porque no me atrevo a burlarme de él, o porque ni él mismo quiere ser llamado dios. Si él es hombre, está en su interés ceder este apelativo a Dios. Ya tiene suficiente con ser llamado emperador: este es un

17 Tertuliano, *El Apologético* (en adelante: *Apol.*) 38, 3, introducción, traducción y notas de Julio Andiñ Marán, Biblioteca de Patrística 38, Ciudad Nueva, Madrid, 1997, p. 146.

18 Tertuliano, *Apol.* 30, en Andiñ Marán, J., *op. cit.*, p. 128.

19 Cfr. Martín, José Pablo, “Tertuliano frente al César: monoteísmo y monarquía”, en *Circe de clásicos y modernos* 16 (2012), pp. 89-106.

gran nombre, pues ha sido dado por Dios. El que se dice a sí mismo dios, niega que sea emperador; si no es hombre, no es emperador»²⁰.

Tertuliano sostiene aquí que implica mucha más honra para el emperador el hecho de que sea considerado hombre, a quien el Dios eterno delegó el poder para gobernar, antes de ser venerado como un dios a la manera de los dioses romanos, porque hasta el mismo Júpiter está sometido al destino²¹.

Luego de su ingreso al montanismo, Tertuliano afirmaba que es contradictoria la idea de un César cristiano por el hecho de que Cristo rechazó el reino. Por lo tanto, el poder temporal es ajeno a Dios, único amo al que el hombre debe estar sometido. Tertuliano tocó el punto neurálgico de la respuesta de Jesús al poner, en el *Contra Marción*, el acento en la imagen:

«Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. ¿Cuáles deberían ser, entonces, las cosas de Dios? Las que son como la moneda del César: la propia imagen y semejanza de Dios. Así pues, este mandamiento significa que se debe devolver el hombre al Creador, pues este hizo materia su imagen, semejanza y nombre»²².

Pero antes que Tertuliano, los valentinianos orientales de los *Extractos de Teódoto* a quienes el africano se guarda de mencionar, ya habían propuesto la misma interpretación:

«Respecto de la moneda que le presentaron, el Señor no dijo: “¿De quién es propiedad?”. Más bien: “¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Del César”, para que fuera entregada a quien pertenecía. Así también [debe hacer] el creyente; en verdad, gracias a Cristo tiene una inscripción del Nombre de Dios, y [tiene] el Espíritu como imagen. También los animales irracionales, gracias al sello, muestran de quien es cada uno y son reclamados, a partir del sello. Así también el alma creyente, que ha recibido el sello de la verdad, lleva las señales de Cristo²³»²⁴.

En el *Scorpiace*, otra de las obras tertuliáneas de su período montanista y que fuera escrita al igual que los primeros cuatro libros *Contra Marción* en un período que va del 207 al 213 —año de la ruptura con la Iglesia— encontramos una afirmación parecida a la anterior:

«Así, no te manda que te sometas a las autoridades para evitar tu martirio, sino para incitarte a obrar bien, incluso considerándolas con respeto, como cooperadoras de la justicia, como ministras del juicio de Dios que aquí se aplica también a los culpables. De todo esto se deduce cómo desea que te sometas a las autoridades, ordenando: “dadle tributo a quien

20 Tertuliano, *Apol.* 33, 3, en Andión Marán, J., *ibidem.*, p. 134.

21 Cfr. Tertuliano, *Apol.* 25, 8, en Andión Marán, J., *idem*, p. 118.

22 Tertuliano, *Contra Marción* IV, 38, 3.

23 Cfr. Ga 6, 17.

24 Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto* 86, 1, en Merino Rodríguez, Marcelo, *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 24, Ciudad Nueva, Madrid, 2010, p. 159.

corresponde, impuesto a quien se deba impuesto, es decir, dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». El hombre es sólo de Dios»²⁵.

Otra interpretación distinta del texto bíblico es la que encontramos en un conjunto de aforismos hallados en Nag Hammadi, conocidos como las *Sentencias de Sexto*. Este escrito cuya lengua original es el griego inicia el Códice XII, era conocido en el Oriente de habla griega y en el Occidente latino, gracias a la traducción del griego al latín que hizo Rufino de Aquileya. Es posible que la colección haya sido hecha a fines del siglo II. En la sentencia 19 puede leerse: «Devuelve con exactitud al mundo lo que es del mundo y a Dios lo que es de Dios»²⁶. Esta paráfrasis de Mt. 22, 21 hace referencia probablemente al cuerpo y al alma. El primero, por pertenecer al mundo será devuelto al mundo, mientras que el alma, a Dios.

3. El cristianismo y la gloria de Roma

La posición cargada de sospecha por parte de Tertuliano frente al poder imperial es profundizada por Cipriano de Cartago, el segundo teólogo africano, quien vivió en forma directa una dura persecución. Nos ha dejado una única referencia política en la que sostiene que la creación del Imperio es un crimen contra toda la humanidad y su fuente de poder es pecaminosa. Tal referencia se encuentra en su opúsculo *Quod idola dii non sint (Idol.)* 5, en que afirma que «los reinos no sobreviven en función del mérito, sino que van cambiando en razón del azar»²⁷.

Por su parte, Minucio Felix irá más allá aún al afirmar que la grandeza de Roma nada tiene que ver con su adscripción al cristianismo:

«De modo que los romanos se ven tan encumbrados, no por religiosos, sino por sacrílegos impunes. Así pues, no pudieron tener en sus guerras la ayuda de unos dioses contra los que empuñaron las armas. Pero empezaron a venerar a los que habían vencido, dirás, ¿y qué pueden hacer en pro de los romanos estos dioses, que nada pudieron contra sus armas en defensa de sus propios pueblos?»²⁸.

La postura de Orígenes, quien junto a Tertuliano fue el teólogo más influyente del siglo III, es bien conocida en su *Contra Celso* y servirá de fundamento a Eusebio de Cesarea para su visión optimista del César cristiano.

Orígenes desarrolla la mayor parte de su pensamiento político en *Contra Celso* y en los comentarios exegéticos a Romanos y a Mateo, en los cuales analiza los textos de Ro 13 y de Mat 22, 21, respectivamente. En *Contra Celso*, resulta más explícito respecto de lo político que en los comentarios bíblicos mencionados. En su desarrollo pueden advertirse dos posiciones. Por un lado, evita reconocer el origen divino del poder, mientras que por otro, enseña que la paz es la característica principal del cristiano, por cuya cualidad fue llamado a

25 Tertuliano, *El escorpión* XIV, 2, introducción, traducción y notas de Constantino Ánchel Balaguer y S José Manuel Serrano Galván, Biblioteca de Patrística 61, Ciudad Nueva, Madrid, 2004, p. 143.

26 *Sentencias de Sexto* 19, en Piñero, Antonio, Montserrat Torrents, José, García Bazán, Francisco, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2000, p. 306, n.12.

27 Cfr. Almudena, A., *ibidem*, p. 45, n. 27.

28 Minucio Felix, *Octavio* 25, traducción, prólogo y notas del P. Santos de Domingo, Apostolado Mariano, Sevilla, 1990, p. 64.

establecer una nueva alianza: «Porque de los de Sión salió una ley espiritual y pasó a nosotros»²⁹.

El alejandrino reivindica también el pacifismo cristiano como una actitud antipatriótica que no se identifica en absoluto con el Imperio.

«[Celso], en cada región se hace rectamente lo que se hace de la manera que a aquellos inspectores es grato; y es impío transgredir lo que desde el principio está instituido en cada lugar»³⁰.

Por ejemplo, rechaza la posibilidad de que los cristianos participen en guerras porque como hijos de la paz romperían la mencionada alianza por el derramamiento de sangre propio de las luchas. Por lo tanto, no deben dejarse presionar por los que tienen el poder. A la vez, por estar revestidos de cualidades sacerdotales, los cristianos pueden orar por el emperador como si de un “ejército piadoso” se tratara.

«Nosotros prestamos oportunamente a los emperadores una ayuda, por así decirlo, divina, al tomar la armadura completa de Dios [Ef 6, 11 y 1 Tm 2, 1-2)]. Y si quiere Celso que mandemos un ejército por vuestra patria, sepa que eso también hacemos y no para ser vistos de los hombres y por la vanagloria de que ahí nos viniera. No, nuestras oraciones se hacen en lo más oculto que tenemos, nuestra misma mente, y se elevan, como de sacerdotes por los intereses de nuestra patria»³¹.

Su única reflexión sobre la figura del emperador resulta lapidaria:

«Mucho habría que decir acerca de la institución de emperadores y dinastas, y mucho habría que inquirir sobre este punto, dado que unos han gobernado cruel y tiránicamente, y otros, del mando han venido a parar a la molicie y a la glotonería»³².

A diferencia de Ireneo, Orígenes no concibe la autoridad imperial como una consecuencia del pecado original ni tampoco como un invento del diablo, sino como algo ajeno a la Iglesia, pero capaz de ayudarla ya que posee una mínima y superficial función redentora, que consiste en imponer un clima de paz y seguridad en el territorio.

Con respecto a la exégesis de Mt 22, 21 alegoriza el binomio “Dios-César” presentado allí y lo pone en vinculación con la exégesis de Ro 13, 1-7 en el marco de una reflexión sobre el sometimiento a los poderes instituidos por Dios aun cuando estos resulten hostiles a los cristianos. Por otra parte, interpreta el pasaje como una invitación a separar el orden terrenal del temporal. Esta reflexión lo lleva a Mt 17, 24ss que trata el tema de la moneda hallada en el pez. Según esto, es el que posee bienes materiales quien debe rendirle pleitesía al César, ya que el que ha interiorizado las enseñanzas de Cristo, nada debe al César porque nada posee³³.

29 Orígenes, *Contra Celso* V, 33, introducción, versión y notas por D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1967, p. 359.

30 Orígenes, *op. cit.*, V, 27, p. 353.

31 Orígenes, *ibidem* VIII, 73-74, p. 583s.

32 Orígenes, *idem* VIII, 65, p. 575.

33 Cfr. Orígenes, *Comentario a Romanos* 9, 25: *Homilías en Ezequiel* 13, 2.

Consideraciones finales

La influencia que tuvieron los pensadores ante-nicenos sobre los cristianos involucrados en la cuestión arriana con respecto a las relaciones del creyente con el Imperio fue significativa. Dos concepciones teológicas opuestas se enfrentan en esta controversia. La llamada nicena u “ortodoxa” que defiende la naturaleza divina de Cristo y, por lo tanto, una concepción del poder y del gobernante que se deriva de aquella. Otra, ligada a las peculiaridades doctrinales de Arrio, quien subraya la unicidad de Dios y establece una distinción entre el Logos y el Hijo, de inspiración antioquena en oposición con la alejandrina. En efecto, Arrio distingue entre el Logos inmanente de Dios y el Hijo que es Logos por participación pero no por naturaleza.

La relación de Jesús con el poder estuvo clara para los pensadores cristianos desde los mismos comienzos, entendiéndose que al decir Jesús que su reino «no es de este mundo» (Jn 18, 36), está poniendo la autoridad de Pilato bajo la de Dios: «Ninguna autoridad tendrías si no te fuese dada de arriba» (Jn 19, 11).

Por tal motivo, tanto Orígenes como Ireneo y otros prenicenos no dudaron en subordinar el Imperio Romano a la autoridad del Logos eterno, aun cuando el Logos encarnado no era de este mundo. Así, los pensadores de del Concilio de Nicea e incluso los posteriores, ensayaron una reelaboración del poder. Eusebio de Cesarea siguió en Oriente la línea triunfalista que Lactancio sostuvo en Occidente asociando la prosperidad del Imperio a su adhesión al cristianismo. Considera que el Imperio y el emperador son *eíkon* y *mímesis* del reino de Dios y del Logos. Entre éste y los hombres el Logos-emperador ejerce una función mediadora por encima de todo el género humano. El Dios único tiene correspondencia en el único emperador y, la monarquía universal, pasa así a ser la forma ideal de gobierno querida por Dios.

«[...] cuando apareció el Ungido de Dios, del que de antiguo se había anunciado por los profetas que “en sus días se instalará la justicia y mucha paz” [Sal 72, 7], “y de las espadas harán rejas para el arado, y hoces de las picas, y una nación no tomará la espada contra la otra y ya no aprenderán el arte de la guerra” [Is 2, 4]; y los hechos han acontecido conforme a las predicciones. Así, toda la diversidad de poderes existentes entre los romanos quedó abolida al instaurar Augusto la monarquía en la misma época de la aparición de nuestro Salvador. Desde entonces y hasta el presente ya no podrás ver, como antes, una ciudad luchando contra otras, una nación haciendo la guerra a otra, ni la vida humana consumida en la ruina de otrora»³⁴.

La victoria del emperador sentó las bases del césaropapismo y el cristianismo, se convirtió así en la esencia del Imperio. Pero esta ideología será desaprobada unos años más tarde, entre otros, con singular ferocidad por Lucifer de Cagliari e Hilario de Poitiers:

«Todo lo armonizó entre el desprecio del mundo y la ofensa de una injuria al César, de tal manera que libró los espíritus consagrados a Dios de todas las preocupaciones y

34 Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* I, 4, 4, en *Preparación evangélica [I]*, Libros I-VI, traducción y notas de Vicente Bécares Botta (Libros I, II, III) y Jesús Ma. Nieto Ibañez (Libros IV, V, VI), BAC, Madrid, 2011, p. 14.

obligaciones humanas al declarar que había que dar al César lo que era del César. En efecto, nada de lo que pertenece al César quedará en nuestras manos, no estaremos sometidos a la obligación de devolverle lo que es suyo. Pero si nosotros nos preocupamos por lo que le pertenece, si hacemos uso del derecho de su poder, y como mercenarios nos sometemos a la administración de un patrimonio ajeno, no nos tenemos que quejar de una injusticia si tenemos que devolver al César lo que es del César y a Dios lo que le pertenece, el cuerpo, el alma, la voluntad. Como salidos de él y por él acrecentados tenemos estos bienes, y por ello es justo que los devolvamos enteramente a aquel a quien tenemos conciencia de deber su origen y su progreso»³⁵.

Estas discusiones habrían de revivir en el siglo XX, en otros contextos y con otras realidades sociopolíticas, en la célebre controversia entre Carl Schmitt, el teólogo del Tercer Reich y Erik Peterson, a quien asistió toda la autoridad de la Patrística prenicénica³⁶.

Juan Carlos Alby

Facultad de Humanidades y Ciencias

UNL, Paraje “El Pozo” (3000) Ciudad de Santa Fe

Santa Fe

jcalby@hotmail.com

35 Hilario de Poitiers, *Comentario al evangelio de Mateo 23, 2*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas por Luis Ladaria, Madrid, BAC, 2010. p. 287.

36 Cfr. Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

MELQUISEDEC, EL REY-SACERDOTE Y EL REINO DE DIOS

Graciela L. Ritacco de Gayoso
(CONICET-ANCBA)

Resumen

Giorgio Agamben en uno de sus libros *El Reino y la Gloria*¹ cita (p.194) a Th. Mann diciendo que «religión y política se intercambian la ropa». Comparte (p.2) así la tesis de K. Schmitt para quien «todo concepto significativo de la teoría moderna del estado es un concepto teológico secularizado». Añade (p.193), sin embargo, una reformulación de lo dicho por Schmitt al coincidir con J. Assmann en que «los conceptos significativos de la teología son más bien conceptos políticos teologizados». Desde esta perspectiva considera que se derivan del carácter trinitario del Dios cristiano dos paradigmas políticos antinómicos pero relacionados funcionalmente entre sí: la teología política y la economía política. Distinción que, nos recuerda Agamben (p. 5), agudamente recogió Schelling al referir la *theologia* al ser de Dios y la *oikonomia* a la actividad de Dios. Ahora bien el A. considera que la Gloria oficia como el nexo que vincula a la teología política con la economía política en la estructura y el funcionamiento del poder. La Gloria es el misterio central en torno del poder al estar referida al aspecto aclamativo y doxológico que lo acompaña. Por lo tanto, dada la importancia adquirida por el consenso y la diversidad de opiniones en las democracias modernas, el predominio contemporáneo de la sociedad del espectáculo ha vuelto indiscernible la distinción entre lo que le cabe al gobierno y lo que corresponde a la *oikonomia/dispensatio*. El poder espiritual y el poder profano encuentran así en la Gloria el punto secreto de contacto en el que se intercambian partes entre sí.

El A. alude a la oculta centralidad del trono vacío (*hetoimasia tou thronou*) como símbolo de la Gloria. Aclara y desarrolla además que la Gloria evoca a la vida eterna (*zoê aiônios*). Precisamente aquí es donde, a pesar de la extensa y detallada presentación de la cuestión por parte del A., considero que “vida eterna”, “Reino”, “Gloria”, “resurrección”, *theôsis* pueden ser indagados y respondidos desde la perspectiva que abre Melquisedec, rey de Salem, sacerdote y rey de justicia y paz, imagen del Verbo encarnado. Surge por esta vía la posibilidad del *hic et nunc* de la *ekklisia* en la que cada uno forma parte del *regnum* asociados a Cristo Rey.

Palabras clave: Justicia, paz, realeza, reino, vida eterna.

1. Introducción

Signados acaso en nuestros días por el reino de la cantidad, bien descrito por R. Guénon, nos preguntamos, tras las huellas de F. García Bazán, por «el sentido de la organización política tradicional» que --para R. Guénon-- se sostiene:

«Sobre el fundamento de la autoridad espiritual o intelectual, que conserva por la contemplación y el estudio de la doctrina los principios de gobierno. El núcleo de la explicación gira, por consiguiente, sobre la caracterización y las funciones de los estamentos más nobles de la jerarquía comunitaria: la autoridad sacerdotal o intelectual y el poder o fuerza del nivel guerrero, y sobre su recíproca gravitación, un rasgo que se proyecta asimismo sobre el equilibrio estable del organismo socio-político total. Mientras que la potencia

1 G. Agamben, *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, translated by L. Chiesa-M. Mandarini, Stanford University Press, California, 2011 [*Homo Sacer II* 2, 2007], p. 194 Cfr. G. Agamben, “*El Reino y la Gloria*”. *Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008 [*Homo Sacer II* 2, 2007] p. 341

espiritual se basa en la contemplación de los principios y la meditación sobre sus contenidos, el poder temporal ejerce su propia función administrativa, judicial y militar descansando por derecho en esta»².

García Bazán expone en el libro los momentos salientes en torno a la institución del papado entendida como un «orden estructural que implica la distinción entre “autoridad espiritual” y “poder temporal” (p.275). Desde Gelasio I (492-496)» en adelante, a partir de la comprensión de la Iglesia como: «Una comunidad en progreso, un organismo viviente, que ostenta mejor vida y funcionamiento cuando el Espíritu alienta en él con receptividad y con un mínimo de resistencias (p.18)». Trata el A. con suma atención los antecedentes del papado en cuanto a sus orígenes en la primitiva comunidad cristiana, tanto según la tradición apostólica como en la sucesión pneumáticamente fundada. Con acierto considera que es pertinente hoy en día una indagación en torno del papado, dado que ha sido y es un hecho «característico de la historia religiosa de Occidente». Ocuparse del papado implica tratar del «fenómeno más global y persistente que se haya producido en la civilización occidental (p. 25)». Temática que nos concierne y nos urge hoy dado el «desafío de iluminar a una sociedad internacional dominada por los disvalores del materialismo pseudo-filosófico, el relativismo gnoseológico cientificista, el progresismo hedonista, la codicia economicista y la tiranía del poder esclavizante que menosprecia la dignidad de la persona (p.19)». Es a partir de estas consideraciones que nos parece apropiado indagar en torno de la figura de Melquisedec, acerca de su faceta de rey-sacerdote, rey justo cuya legitimidad no es cuestionable, y acerca de las implicancias que se desprenden de esta clase de realeza toda vez que se reflexiona acerca de los rasgos distintivos del reinado que se inicia por su intervención.

2. La Justicia en el Platonismo pitagorizante

No es extraño que a diario nos preguntemos acerca de la justicia y de la equidad. Rastreamos sus huellas en búsqueda del cómo de su ejercicio y concreción. Justicia y equidad son, sin lugar a dudas, el sostén para un recto desenvolvimiento del orden social alentado, a su vez, por la práctica de un comportamiento virtuoso a título personal.

«Hay algunos que pretenden afirmar – nos recuerda Platón- que justicia e injusticia, piedad e impiedad, son consecuencia de un acuerdo de la ciudadanía de manera que la justicia mantenga su validez en la medida en que persista el acuerdo»³. Pero Platón sabe de otras opciones pues añade algo más:

«Dicen los sabios, amigo Calicles, que cielo y tierra, dioses y hombres están ligados entre sí por una comunidad (*koinonia*) hecha de amistad y buen orden, de moderación y de espíritu de justicia, y por esta razón llaman “cosmos” a todo ese conjunto y no lo llaman ni “desorden” (*akosmian*) ni “intemperancia”. Pero me parece que tú, pese a tu sabiduría, no dedicas tu atención a estas cosas, sino que se te oculta que la igualdad geométrica desempeña

2 Francisco García Bazán, *El papado y la historia de la Iglesia*, El Hilo de Ariadna, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014, p. 248.

3 Platón, *Teéteto* 172 b.

un papel importante tanto entre los dioses como entre los hombres y, por descuidar la geometría, crees que debemos cultivar las prácticas propias de la ambición»⁴.

Cuando ahondamos en la tradición platónica nos encontramos con una constante valoración de la justicia exigiéndonos reflexionar en torno de su naturaleza y de su concreción. Por eso, comentando a Platón, Olimpiodoro aclara que: «La búsqueda de felicidad a través del ejercicio virtuoso del desempeño político tiene un sólo objetivo en la mira: (...) el bien que sobreviene gracias a la moderación, la justicia y todas las otras virtudes»⁵.

Ahora bien, los sabios a los que apela Platón son los pitagóricos que reconocen la justicia cuando es significada por el número cinco, o sea en tanto y en cuanto la péntada exhibe la mejor mediación. A través de la péntada se revela con la mayor naturalidad y del modo más abarcador la mediación expresada por los procesos del universo que redundan en una equivalencia y un equilibrio. La péntada se caracteriza por ser lo “carente de conflictos” puesto que lo par y lo impar --o sea las dos clases básicas de números, diferentes y disimilares de por sí-- quedan reconciliados y por así decirlo “entretejidos” en el número cinco que es un todo compuesto como resultado de la conjunción de lo par (2) y de lo impar (3). El cinco es asimilable al éter, a la esfera y a la ausencia de conflicto. La péntada resulta una manifestación altamente expresiva de la justicia en la medida en que la justicia comprende a todas las otras virtudes, balanceándolas. Así mediante la justicia se le adjudica a cada cosa lo que le resulta apropiado y, respecto de cada uno de nosotros, ella gobierna también la paridad en el alma. Para que se cumpla ese estado de igualdad estable dentro de la parte racional del alma --dado que la parte irracional está vinculada con la desigualdad-- corresponde que lo irracional escuche y sea regulado por la razón. Pues todo lo que es igual mantiene su homogeneidad (en tanto sólo hay un tipo de igualdad), mientras que lo desigual es altamente heterogéneo (dado que existen muchos tipos de desigualdades). En síntesis, la definición pitagórica de justicia es «poder de reciprocidad de lo igual y lo conveniente contenido por la mediación de un número cuadrado impar (5)». En este número nada hay de exceso o de defecto que pudiera apartarlo de la medianía. Por tanto los Pitagóricos llaman “*Némesis*” (o sea Justicia distributiva) a la péntada pues ella, en cualesquiera sean las circunstancias, distribuye y reparte a los elementos, sean celestiales y divinos o físicos, mediante el número cinco. Además, porque ella nivela y ajusta a la desigualdad, se la denomina también “Providencia” y “Justicia” (*dike*), en tanto aporta división (*dichesis*). Y el cinco recibe asimismo los nombres de número “nupcial”, “andrógino”, “semidios”. Por último, se considera a la péntada “parecida al corazón” debido a la analogía con el corazón que tiene asignado el centro de las criaturas vivientes⁶.

Proclo afirma que la péntada es el “símbolo sagrado de la justicia”, porque es la única que divide en partes iguales a los números del 1 al 9. Justicia evidenciada por el hecho de no admitir en absoluto la intervención descontrolada de lo puramente irracional. Por fin, es claro

4 Platón, *Gorgias* 508 a

5 Olimpiodoro, *In Gorg.* 178

6 *Theologoumena Arithmetikê* 31-41; cf. Plutarco, *Sobre la E de Delfos*, 385d-429d: el cinco organiza y sirve de divisor de todo en la naturaleza.

que la péntada se revela como número sagrado que expresa a la justicia en cuanto es la imagen de la vida que irrumpe hacia la generaci n⁷.

En los tratados pitagóricos de la época helenística, circulantes entre el siglo I antes de Cristo y los dos siglos siguientes, se manifiesta un hondo interés por desentrañar los caminos para aproximarse lo más posible a la Justicia desde el quehacer humano. Estos tratados, verdaderos *Espejos de Príncipes*, hicieron hincapié sobre todo en los rasgos que modelan el comportamiento humano individual y grupal en relación con la justicia.

3. Repercusiones bíblicas en época helenística y posterior

El contexto platónico-pitagórico que acabo de describir tiene una contrapartida en los ámbitos helenísticos en los que fueron las resonancias bíblicas las que tuvieron una mayor influencia. El anhelo por un entorno donde se practique la justicia es profundamente humano. Pero la aspiración a verla implementada en todas sus variantes ha sido casi siempre evocado a través de los rasgos cuasi divinos o netamente divinos de aquél que sea capaz de ejercer justicia de modo pleno y constante. Por eso vayamos ahora a otra cara de la búsqueda de la convivencia y del razonable equilibrio de las relaciones humanas, reflejada en este caso por la figura emblemática de la Justicia y del Reino representada por la elusiva mención bíblica a Melquisedec. A partir de tradiciones diversas la persona de Melquisedec fue adquiriendo diferentes dimensiones, ya sea como un ser celeste o angélico, a veces totalmente divino, o como un juez escatológico. Melquisedec fue usado como modelo para diversas concepciones de la realeza basándose según el caso en diferentes fuentes bíblicas o bien, algunas veces, en tradiciones más bien orales que alentaban la justificación de estructuras teológico-políticas de diversa índole. La corriente principal de los comentarios judíos y cristianos ha asimilado la figura de Melquisedec a un rey humano, con la excepción de Orígenes. En el siglo IV Epifanio y Jerónimo consolidaron una lectura de Melquisedec como sacerdote humano y rey. En cambio el Gnosticismo, los adopcionistas y los llamados “melquisedianos” le han otorgado una significación teológica más especial⁸.

A modo de ejemplo podemos considerar los trece deteriorados y breves fragmentos (*11QMelch.*) encontrados en Qumrán que nos hablan de Melquisedec como de alguien celestial que participa y ejecuta un juicio divino contra Belial y sus espíritus, hasta lograr la destrucción de los poderes del mal de manera que se haga posible inaugurar el tiempo de la salvación. Melquisedec libera (*aphesis*) así a los justos de la dominación de Belial, con la asistencia de las potencias celestes. En estos textos fragmentarios se ha encontrado a Melquisedec como alguien con un cierto paralelo con el Arcángel Miguel. Melquisedec est  mostrado ciertamente como un guerrero de Dios, pero sin embargo no hay all  indicios de su carácter sacerdotal. En cambio Melquisedec est  dotado claramente de la dignidad real puesto que est  vestido de púrpura (v.5). Sus acciones además acompañan las buenas nuevas porque el tiempo de la salvación ha comenzado. Pareciera así un modelo ejemplar de la realeza por

7 Proclo, *In Rep.* XIII. 53-54 y 22. Puede consultarse esta cuestión muy bien desarrollada en F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Biblos, Bs. As., 2005; también en J.F. Mattei, *Pythagore et les pythagoriciens*, PUF, Paris, 1993; G. L. Ritacco de Gayoso, “Igualdad geométrica y Justicia. Proclo, *In Alcibiadem*”, *Anuario Philosophia*, UNCuyo, Mendoza, 1997, pp. 97-133

8 G. Bardy, «Melchis dech dans la tradition patristique», *R. Biblique* 35 (1926), pp. 496-509; 36 (1927), pp. 25-45

elección divina⁹. De alguna manera se esboza acá una forma peculiar de mesianismo que se relaciona con las expectativas mesiánicas propias de los textos de Qumrán. Tal vez el problema resida en que se conjugan allí varias figuras escatológicas que pueden ser consideradas sea como profeta o rey ungido. Melquisedec interviene, en definitiva, para la expiación de los pecados de los hijos de la luz y para castigo de los hijos de Belial.

Para el Gnosticismo, por otra parte, Melquisedec resulta más bien una entidad mítica encargada de recuperar periódicamente la luz retenida por los arcontes para reintegrarla al “Tesoro de la Luz”.

Sin embargo viene a cuento aquí también la explicación del reinado de Melquisedec que da Filón desde otra perspectiva. Nos dice Filón¹⁰ que Melquisedec es llamado un “Rey Justo”, y agrega que “Rey” designa precisamente a quien sea lo completamente opuesto a un tirano, porque el rey se comporta de acuerdo con las leyes, mientras al déspota le agrada la anomia. Filón aplica de inmediato a nuestra vida personal la posibilidad del descontrol y el desorden de la conducta, consecuencia de la falta de un recto juicio para la toma de decisiones. Agrega una advertencia importante al señalar que quien ejerza con maestría el arte de gobierno, porque sabe reinar, no es alguien que se impone sino que es alguien que convence. Un rey dispone sus directivas organizadas de tal manera que todos los sometidos a su regulación reciban adecuadamente lo necesario para desplegar la propia vida como si fueran transportados por un bote. La embarcación gozará en ese caso, bajo una conducción de esta clase, de una buena navegación al ser gobernado por el buen piloto, que es el *orthós logos*. De manera que la realeza adquiere su dignidad propia sólo en cuanto sea una manifestación de la aplicación recta y ecuánime del ordenamiento racional. Dejemos por tanto que el tirano sea un jefe propio de los tiempos de guerra caracterizados por la oposición y el desorden que su tiranía implementa, puesto que favorece e impone como tirano la carencia de toda regulación, mientras que el verdadero *basileus* será quien conduzca la paz, aquella paz que pertenece a Salem¹¹. Por lo tanto sólo el Rey le ofrecerá al alma los alimentos plenos de gozo y gracia, o sea, los dones equivalentes al pan y al vino traídos por Melquisedec. Vino sobrio, porque proporciona la divina intoxicación. Pero Filón se apresura a señalar también que para que esto sea posible -o sea el reinado justo en el que se distribuyen los dones- es preciso que el mismo Melquisedec haya sido quien ha modelado en sí mismo la realeza, la paz y la dignidad de su sacerdocio.

Vale la pena notar asimismo que el siglo XII latino, en el ámbito de la literatura medieval acerca de los *Espejos de Príncipes*, nos ofrece una repercusión bastante interesante de las diversas modalidades en que fue considerado Melquisedec con su doble identidad de *rex* y *sacerdos*. Melquisedec fue usado a lo largo del siglo XII como tipo para teorizar en

9 M. McNamara, “Melchizedek: Gen. 14: 17-20 in the *Targums*, in *Rabbinic and Early Christian Literature*”, *Biblica* 81 (2000), pp. 1-31; P. Rainbow, “Melchizedek as a Messiah at Qumran”, *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997), 179-194

10 Filón de Alejandría, *Legum Allegoriae* III. 77-78

11 Puede verse G. L. Ritacco, “En búsqueda de la paz”, *Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis-Società Internazionale Tommaso d’Aquino, Vatican City, 2004, vol. 1, pp. 929-940

torno de la realeza pero también para fundar la autoridad papal en su carácter temporal o espiritual¹².

Mientras el *Anónimo Normado* aplica a la realeza su interpretación cristológica de Melquisedec como rey-sacerdote, el *De Consideratione* de San Bernardo se refiere específicamente al poder papal. En cuanto al *Policraticus* de Juan de Salisbury elabora de una manera más completa una teoría acerca de la realeza no hereditaria sino con una base de índole moral, realeza que lleva implícito en su ejercicio el sostén de la gracia divina, aunque el libro deja abierta la resolución del rango de sacralidad o divina elección que reviste la realeza como tal.

4. Melquisedec en la Biblia

Pero veamos ahora las referencias bíblicas que sustentan los ecos que nombran de tan diversos modos a Melquisedec. Las menciones veterotestamentarias a Melquisedec son apenas dos: *Génesis* 14, 18-20 y el *Salmo* 110 (9) 4. En ambos casos el contenido es de carácter mesiánico.

El párrafo de *Génesis* 14, 18-20 --posiblemente interpolado tardíamente aunque tal vez formara parte de una saga tan antigua como el resto de *Génesis* 14-- refiere acerca del encuentro con Abraham, cuando:

«Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo (*El Elyon*), y le bendijo diciendo: “¡Bendecido seas, Abraham, por el Dios Altísimo que creó el cielo y la tierra, y bendito sea el Dios Altísimo, que ha puesto en tus manos a tus enemigos!” Y dióle Abraham el diezmo de todo».

Este breve párrafo irrumpe, en medio de una narración de guerras y violencia, al introducir un ámbito inspirador de paz dentro de un contexto con resonancias históricas correspondientes a una época anterior al primer milenio antes de Cristo. “*Famosissima quaestio super pontifice Melchisedech*” reconoce Jerónimo (*Ep. 73, ad Evang.*, 9).

Theo de Kruijf¹³ califica de “*open text*” a este párrafo, porque se presenta abierto a una multiplicidad de interpretaciones que exigen del lector en cada caso una toma de posición.

El patriarca Abraham, tras haber combatido victoriosamente contra cuatro reyes, es bendecido por el rey-sacerdote Melquisedec al que Abraham le paga tributo, aunque este hecho sea controvertido, “*ambiguum habetur*” tal como admite Jerónimo en la *Epístola* 73.6, pues tanto la lengua griega como el hebreo permiten una lectura del pago del tributo en ambas direcciones, ya que se usan simplemente un artículo (él) y un pronombre (aqué) sin ningún nombre propio.

12 E. F. Kuehn, “Melchizedek as Exemplar for Kingship in Twelfth Century”, *History of Political Thought*, 31/4 (2010), pp.557-575. El A. deja asentada la tensión constructiva que atraviesa la tradición exegética rabínica y el pensamiento cristiano latino en cuanto a la figura de Melquisedec. También señala la receptividad del pensamiento político judío e islámico respecto de la *República* de Platón, mientras que la teoría política cristiana medieval se ha mostrado más afín a la *Política* de Aristóteles.

13 T de Kruijf, ‘The Priest-King Melchizedek’, *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie*, 54 (1993), pp. 393-406

Melquisedec es presentado como rey de Salem. “Salem” ha sido vista como otra denominación de Jerusalén. Sin embargo sólo el *Salmo* 76.2-3 relaciona a ambas palabras como lugar de residencia divina: «En Judá Dios es conocido, grande es su nombre en Israel; en *Salem* está su tienda, su morada en Sión».

Josefo (*De Bello Iudaico* 6 .10.1; *Ant.* 1.10.2) concuerda con esta versión. Nos dice que el fundador de la ciudad fue un príncipe cananeo (*chananaiôn dynastês*) cuyo nombre en su lengua nativa era “rey justo”. Significado perfectamente admisible del nombre “Melquisedek”. Agrega que este rey¹⁴, verdaderamente justo, sirvió a Dios como su primer sacerdote, instituyó el primer santuario y además llamó “*Hierosolyma*” a la ciudad que antes se llamaba “*Solyma*”. Es notorio además que el nombre “Melquisedec” bien puede significar dentro de este contexto el título mismo de “Rey de Justicia” (*sedek*) según la significación que tiene “*sedek*” en *Isaías* I.21: «Sión, tan llena de equidad, moraba en ella la Justicia».

Una multiplicidad de significados vinculados con rectitud, probidad, equidad, legitimidad está presente en el término “*sedek*”, que designa también a lo que es correcto, derecho, recto o verdadero. Todos estos rasgos son inherentes a la naturaleza de Yahvé y denotan su poderío. Además Isaías aloja a la Justicia misma como firmemente establecida en Jerusalén. Pero advirtamos que: «La idea de Justicia es una de las más complejas y difíciles entre las ideas rectoras del Antiguo Testamento», afirma J. Skinner¹⁵.

Respecto de la localización geográfica de *Salem*, Jerónimo en la *Epístola* 73.2 dice: «Consulto a Hipólito, Ireneo, Apolinario de Cesarea y el de Emesa, y a nuestro Eustato y he comprobado que todos, con argumentos diferentes y por senderos diversos, llegaron al mismo punto, a saber: que Melquisedec era cananeo, rey de la ciudad de Jerusalén, que primero se llamaba *Salem*». Aunque en la misma carta (73.7), un poco más adelante, Jerónimo niega el vínculo de la ciudad de Melquisedec con Jerusalén porque recuerda haber visto las ruinas del palacio de Melquisedec cerca de *Scythopolis*.

Eusebio (*Praep. Ev.* 9.17) en cambio recoge la propuesta samaritana. Trae la noticia transmitida por Alejandro Polyhistor (s. I AC) acerca de que Melquisedec y Abraham se reunieron en *Salem/Sichem* próxima al monte *Gerizim*, la montaña sagrada para los samaritanos. Testimonios extrabíblicos atestiguan que allí se practicaba el culto cananeo a *El Elyon* (*Zeus Hýpsistos*). Incluso en *Jueces* se habla del santuario erigido en ese sitio al Señor de las Alianzas, *El-Berit* (*Jueces*, 9.46)¹⁶. Pero también en la Jerusalén pre-israelita se adoraba a *El Elyon*, culto que fue adoptado luego por los israelitas cuando David conquistó la ciudad¹⁷. El *Salmo* 78.35 lo refleja: «Recordaban que Dios era su roca; su redentor el Dios Altísimo (*El Elyon*)».

14 Cuando se instala la realeza sagrada de los Macabeos el nombre “Melquisedec” toma el carácter de título oficial de la dinastía.

15 Citado en C.F. Whitley, “Deutero-Isaiah’s interpretation of *sedek*”, *Vetus Testamentum* 22 (1972) 4, pp. 469-475.

16 R. Houston Smith, “Abram and Melchizedek (Gen. 14.18-20)”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 77 (1965) 129-153. El A. argumenta a favor de que el tributo fue entregado por Melquisedec a Abraham, a quien le ofrece pan y vino en señal de hospitalidad y para sellar el acuerdo como “rey sometido”, “rey aliado”, “rey pacífico”.

17 J. Van Seters, “The Religion of the Patriarchs in Genesis”, *Biblica*, 61 (1980) 220-233. El A. considera que para validar esta afirmación se requiere una temprana datación de *Gen. 14*, si bien ello está sujeto a dudas. El A. trata de reconstruir la religión patriarcal a partir del uso del epíteto “*El*” y de las referencias relacionadas a este

A pesar de estas divergencias acerca de la localización de Salem la opinión cristiana más firme es resumida por Calderón de la Barca¹⁸: Aquí, que a vista del mundo

Su gran plaza de armas fue
Desde el antiguo Jebús,
La gran ciudad de Salem,
De cuyos sagrados nombres
Vino el suyo a componer
Jebús y Salem juntando
La altiva Jerusalem;
Aquí, que universidad
Su coronada altivez
Es del orbe cristalino
Real silla y sacro dosel
Del gran león de Judá,
Que en las tribus de Israel
De la primogenitura
Del cetro goza; aquí, pues,
Como eminente cerviz
De toda la redondez
Se ha de fijar edicto
Para que a la vista esté
De todos y alegar nadie
Pueda ignorancia después.

Vayamos ahora a la otra distintiva mención bíblica a Melquisedec. Se trata del *Salmo* 110 (9) 1-4, probablemente datado en época de la monarquía davídica. Este Salmo expresa en un sentido literal la entronización a la realeza, y dice:

«Palabra de Yahvé a mi Señor: “Siéntate a mi diestra
Hasta que haga de tus enemigos el estrado de tus pies”.
El cetro de tu poder lo extenderá Yahvé desde Sión:
¡Domina en medio de tus enemigos!
Para ti, el principado el día de tu nacimiento,
sobre los montes santos [en el esplendor de la santidad],
desde el seno antes de la aurora, como rocío te he engendrado.
Lo ha jurado Yahvé y no ha de retractarse:
‘Tú eres por siempre sacerdote,
según el orden (*kata tèn taxin*) de Melquisedec’».

uso aplicadas a árboles sagrados, piedras sagradas y altares, evocadores de la fase primitiva de la religión israelita pre-yahvística. Reconoce en “*elion*” a un epíteto de uso litúrgico tradicional. Menciona también que para Filón de Biblos “*Elyon*” designa a una antigua deidad.

18 Calderón de la Barca, *El orden de Melquisedec*, Serie de Autos sacramentales completos de Calderón, n° 49, Universidad de Navarra-Reichenberger, Pamplona-Kassel, 2005. ISBN 3-937734-02-3

Aquí la combinación de estas dos enigmáticas referencias bíblicas a Melquisedec que acabo de enunciar, en *Génesis* y en este *Salmo*, se superponen para delinear la tipología del rey-sacerdote, por fuera del sacerdocio levítico. Por un lado el rey-sacerdote Melquisedec de *Génesis* y por otra el rey davídico del *Salmo*, receptor, por expreso juramento divino, de la realeza sacerdotal acorde con el modelo de Melquisedec, ambos sumados dan por resultado una figura presentada para ser aquél que ungido por Dios mismo haga reinar la paz y la justicia como guerrero al servicio de Dios. Quienquiera sea ungido de acuerdo con el orden de Melquisedec será divinizado al quedar vinculado de manera permanente y sin quiebres con la eternidad del servicio divino.

Ahora bien, todos los aspectos referidos a Melquisedec en estas dos brevísimas enunciaciones resultan reunidos y dotados de una especial significación recién en la *Carta a los Hebreos*¹⁹ atribuida a San Pablo. Veamos lo que dice la *Carta a los Hebreos* 5. 5-6; 6.18-20; 7.1-18:

«Cristo no se apropió la gloria de constituirse Sumo Sacerdote sino que la tuvo de quien le dijo: “*Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy* “[Ps. 2.7]. Como dice también en otro lugar: “*Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec*” [Ps. 110.4]. (5.5-6) (...)

[Por tanto] nos vemos más poderosamente animados los que buscamos un refugio, cuando nos adherimos a la esperanza propuesta, que nosotros tenemos como segura y sólida ancla de nuestra alma, y “*que penetra hasta más allá del velo* [Lev. 16.2]”, adonde entró por nosotros como precursor Jesús, convertido en “*Sumo Sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec* [Ps. 110.4]”. (6. 18-20).

En efecto, “*este Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo, que salió al encuentro de Abraham cuando éste volvía de la derrota de los reyes y le bendijo* [Gn. 14.18]”, y a quien dio Abraham “*el diezmo de todo* [Gn. 14.18]”; cuyo nombre significa en primer lugar “Rey de Justicia” y además “*Rey de Salem*”, es decir “Rey de Paz”; sin padre, ni madre, ni genealogía, no tiene principio en sus días ni final de vida, hecho semejante (*aphômoiômenos*) al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre (*eis to diênêkes*).

Considerad pues la dignidad de aquel a quien el mismo patriarca Abraham dio el diezmo de lo mejor del botín [Gn. 14-20] (...) Ahora bien está fuera de duda que el inferior es bendecido por el superior. (...) Por consiguiente, si la perfección hubiese sido realizada por el sacerdocio levítico –ya que por su medio el pueblo recibió la Ley-- ¿Qué necesidad habría entonces de que surgiese otro sacerdote “*según el orden de Melquisedec* [Ps. 110.4]” y que no lo fuese según el orden de Aarón? Ahora bien, cambiando el sacerdocio se sigue necesariamente el cambio de la Ley. Porque aquél de quien se dicen estas cosas pertenecía a otra tribu, de la cual ningún miembro sirvió nunca al altar; porque es sabido que nuestro Señor nació de la tribu de Judá, la cual no es mencionada por Moisés al tratar de los sacerdotes.

Y esto se hace todavía más evidente si, a semejanza (*kata tèn homoiôtêta*) de Melquisedec, surge otro sacerdote, que no ha llegado a serlo según la ley de una disposición carnal, sino más bien según el poder de una vida imperecedera (*kata dynamin zôês akatalytos*), porque de él se ha dado este testimonio: “*Tú eres sacerdote para siempre según el*

19 Cf. J. A. Fitzmyer, “Now this Melchizedek...” (*Heb. 7.1*)’ *The Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963) 305-321; G. Granerod, “Melchizedek in *Hebrews 7*”, *Biblica* 90 (2009), pp.188-202

orden de Melquisedec [Ps. 110.4]”. Y así queda abrogado el orden anterior a causa de su impotencia e inutilidad, porque la Ley no llevó a cosa alguna a la perfección, pues no era más que introducción a una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios (7.1-18)».

Repasemos algunos rasgos distintivos de la aproximación entre Jesús y Melquisedec. En el juego de los paralelismos entre ellos, de tipo y antitipo, Jesús se asimila (*kata tèn homoitêta*) a Melquisedec, pero Jesús es a la vez su Modelo o sea su verdadero arquetipo, puesto que Melquisedec ha sido hecho semejante (*aphômoiômenos*) al Hijo de Dios.

La introducción de Jesús como *archiereus* (Sumo Sacerdote),²⁰ al igual que Melquisedec, va acompañada por la comparación entre el sacerdocio de Aarón, y el de Cristo, según el orden de Melquisedec. Recalca además el autor de la *Carta* que Jesús nos ha precedido al entrar más allá del velo dentro del templo, en el *sancta sanctorum*, tal como anticipa aquí y lo desarrolla extensamente en *Hebreos* 8-9. En cierto modo, la legalidad del sacerdocio se constituye ahora por una especialísima relación del Hijo con Dios aludida por el ingreso al *Sancta Sanctorum*, más allá del velo, acción que abrió esa posibilidad para todos nosotros al darnos acceso a la filiedad divina.

Se subraya asimismo que el nombre “Melquisedec” significa y designa al *basileus dikaiosynês* (Rey de Justicia) y también al *basileus eirênês* (Rey de Paz). Ambos significados son acordes con las etimologías popularizadas por la tradición judaica del siglo I, ya sea Filón (De *Legum allegoria* 3.79) o Josefo (*Ant.* 1.10.2). Filón aclara que Dios hizo a Melquisedec «Rey de Paz porque éste es el significado de “Salem” y lo hizo también su sacerdote (*hierea heautou*)».

Estos párrafos muestran la superioridad de Melquisedec respecto de Abraham --y por consiguiente respecto de Levi y Aarón-- pues señalan que es Melquisedec quien bendice a Abraham. Por otro lado, se destaca que, mientras el sacerdocio levítico está conformado por hombres naturalmente mortales, Melquisedec en cambio es alguien viviente poseedor de una vida imperecedera y es representante del sacerdocio perpetuo, para siempre. La pluralidad de la sucesión carnal es superada así por la subsistencia única del sacerdocio eterno. Al destacar estos aspectos distintivos el autor de la *Carta a los Hebreos* ilustra el cambio que se ha producido en la instauración sacerdotal. Las bendiciones mesiánicas de rectitud, justicia, paz acompañan el nuevo orden de esperanza, pues éstos son frutos de la realeza sacerdotal que los distribuye sin declinación alguna. Las leyes anteriores quedaron canceladas por su impotencia e inutilidad. Pero el autor de la *Carta* nos recuerda que permanece constante la esperanza de aproximación a Dios bajo nuevas condiciones.

La caracterización de los rasgos propios del sacerdocio que puede hallarse en los escritos del *Pentateuco* (*Éxodo, Levítico, Números*) difiere de la propuesta acerca de la realeza sacerdotal derivada de las breves menciones veterotestamentarias a Melquisedec, tal como ha mostrado la interpretación que hace de dichas menciones la *Carta a los Hebreos*. De aquí se extrae una interpretación particular del sacerdocio, por el hecho de estar vinculado con la realeza e independizarse de la descendencia carnal. La realeza sacerdotal está claramente

20 Cf. R. Le Déaut, « Le titre de *Summus Sacerdos* donné a Melchisédech est-il d'origine juive ? », *Recherches de Science Religieuse*, 50 (1962) 1, pp. 222-29. El A. considera que el título de Sumo Sacerdote otorgado a Melquisedec, identificado con Sem, está atestiguado en la tradición judía anterior a la controversia de la Sinagoga con la Iglesia al final del siglo I.

vinculada en este caso a la relación privilegiada con Dios implícita en el hecho de ser “Hijo de Dios” como enuncia la *Carta a los Hebreos* al citar el *Salmo 2*. Como mediador indispensable para hacer efectiva la unión del hombre con Dios, el Hijo es presentado por la *Epístola a los Hebreos* como sacerdote que permanece para siempre como un Rey eterno:

«Y nuevamente al introducir a su Primogénito en el mundo dice: [...] “Tu Trono ¡Oh Dios! subsiste para siempre /por los siglos de los siglos!”; y “El cetro de tu realeza es cetro de equidad. Amaste la justicia y aborreciste la inequidad; por eso Dios, tu Dios, te ha ungido con óleo de alegría con preferencia a tus compañeros” [*Salmo 45: 7-8*].» *Heb.* (1: 8-9).

Podríamos decir, siguiendo a Deborah Rooke²¹, que sacerdocio y realeza sacerdotal se diferencian en tanto el sacerdocio se refiere a la función, y la realeza alude más bien a un aspecto constitutivo, que la A. denomina “ontológico”, porque la realeza está sustentada por el hecho de ser “Hijo de Dios”.

Melquisedec es, en definitiva, el tipo profético de Cristo claramente señalado por los atributos mesiánicos de paz y justicia. En esa misma medida tipológica carece de todo antecedente genealógico y de toda descendencia, -extraña presentación- que sirve para recalcar que permanece rey-sacerdote a perpetuidad, distinguido por la posesión de la vida indestructible.²²

La especialísima relación con Dios que hace falta para que se manifieste la realeza sagrada es cantada por el *Salmo 89:27-28*:

«Él me invocará: “¡Tú, mi Padre, mi Dios y roca de mi salvación!” Y yo haré de él el Primogénito, el más excelso entre los reyes de la tierra.»

5. Realeza divina, Gloria y Reino

Debemos advertir que el considerar a Dios como un rey es una característica de la religión semita.²³ El reinado de Dios expresa el ejercicio de su autoridad sobre los hombres, reinado que se ejercita al combatir y juzgar de manera efectiva todo lo que se oponga a su bondad. “Reino” (*malkut/basileia*) significa “realeza”, “soberanía”, “autoridad real” y es un nombre abstracto. Dentro del contexto bíblico indica la actividad ejercida por Dios, su soberanía sobre el pueblo de Israel y sobre el universo entero. La finalidad de la acción divina consiste en asegurarles a los hombres la “vida eterna”.

Dios, Rey celestial, no es una novedad para la mentalidad hebrea pero sí lo es que se manifieste temporalmente en la tierra a través de un hombre de carne y hueso. «La vida eterna es el fin último de la venida del Reino de Dios -dice Dodd- y esta venida se manifiesta en la serie de acontecimientos históricos que tienen lugar en el ministerio de Jesús»²⁴.

21 D.W. Rooke, “Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in *Heb.7*”, *Biblica*, 81 (2000), pp. 81-94

22 Cf. Margaret Barker, *Temple Theology. An Introduction*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 2004; *The Hidden Tradition of the Kingdom of God*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 2007

23 Señalado por C.H. Dodd, *Las Parábolas del Reino*, Madrid, Cristiandad, 1974, p. 46, nota 9.

24 C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 57. El A. expone su tesis acerca de la “escatología realizada”.

En tiempos de Jesús, entre los judíos, se hablaba del “Reino de Dios”, más allá del significado obvio de comunidad gobernada por un rey, entendiéndolo de dos maneras diversas: una, corresponde al acatamiento de las disposiciones de Dios, Rey de Israel, y la otra manera de entender el Reino lo percibe como algo que habrá de manifestarse y llegará a ser efectivo abarcando el mundo entero. En síntesis, como pide el cántico de *Éxodo* 15:1 y 18: «Cantad a Yahvé pues se cubrió de Gloria [...] Yahvé reinará por siempre jamás».

Consiguientemente el “Reino de Dios” o “Reino de los Cielos” ocupa un lugar destacadísimo en la predicación evangélica porque el reinado de Dios es la actividad específica que revela a Jesucristo como Rey y Señor, y es también lo que hace posible que sea reconocido como tal.

Las parábolas acerca del Reino constituyen uno de los temas principales de la enseñanza de Jesús. Reino y Alianza van unidos y se complementan. La Alianza está asegurada por la Ley. Ahora bien, con la llegada de Jesús, comienza una nueva economía porque el Reino encuentra su concreción con Jesús, que es con quien empieza el tiempo de la Iglesia, reinado que va concretarse a lo largo de la expansión de la manifestación de la Gloria divina. Las parábolas acerca de la semilla que progresa en su crecimiento, del grano de mostaza y también la que habla de la levadura, todas parábolas de cuya antigüedad no puede dudarse, predicán el Reino como asimilado a un organismo en crecimiento incesante. Ahora bien, el reinado divino va acompañado por la Gloria (*Kabod/Doxa*) que manifiesta la relevancia de Dios, su verdadero valor, literalmente su “peso” y consiguientemente su brillo y resplandor.

La Gloria es la expresión de la potencia, de la fuerza y sobre todo de la presencia misma de Dios. *Isaías* 6:3 conecta directamente el poderío real con la Gloria, manifestación de la santidad. El Templo de Dios es el lugar más adecuado para ser residencia de la Gloria divina. Y, en el caso de Jesús, su Gloria queda en evidencia por su Ascensión y su Resurrección. Pues Jesús asume plenamente la realeza en el momento de la Ascensión y de la Resurrección. Recibió la unción con el Bautismo pero es el Ungido, ejerciendo la plenitud de su realeza, tras la Resurrección.

A la vez, no podemos perder de vista que «entre los latinos, como en todos los demás pueblos, el sentido del “reinado” es ante todo mantener o restablecer la Justicia hierática, en un mundo “herido” o “yermo”.

«Aquí convergen todas las tradiciones: –dice G. Durand-, al *jus* romano hace eco en la tradición rabínica el primero de los mandamientos noaquitos: la justicia. Es una ilusión andar buscando la legitimidad de un poder supremo real o imperial, pues lo que caracteriza a este poder supremo es que funda la legitimidad. A tantas suplicaciones de los *Salmos* de David invocando al Rey de Justicia corresponde la anécdota romana que cuenta cómo el emperador Adriano, que quería obviar la súplica de una pobre mujer so pretexto de que “no tenía tiempo”, oye que le contesta: “¡Entonces no tienes tiempo de ser emperador!”. Tan cierto es que se reconoce al Emperador, al Rey o al Mesías porque es un justiciero. (...) Ese es el lado mitraico de Júpiter: testigo, garante y vengador de las promesas y de los pactos. (...) Júpiter está en la cumbre del *ordo deorum*, del *ordo mundi* incluso... (...) Pero no es un tirano: su principio es la armonía de los otros sistemas»²⁵.

25 G. Durand, *La crisis espiritual en Occidente*, Edición y traducción de A. Verjat, Madrid, Siruela, 2011, pp. 252-53

Ahora bien, no pasa desapercibido que recientemente se ha evocado el carácter sacro del poder pero precisamente para desnaturalizarlo bajo la carátula de la sacralización de las decisiones humanas, de lo que resulta ni más ni menos que el reinado del ídolo. «Religión y política se intercambian la ropa» dice G. Agamben²⁶ con una frase de Th. Mann. Opinión compartida por K. Schmitt (p.2) para quien «todo concepto significativo de la teoría moderna del estado es un concepto teológico secularizado». Sin embargo Agamben rectifica (p.193) a Schmitt --según la reformulación de J. Assmann-- al sostener que «los conceptos significativos de la teología son mas bien conceptos políticos teologizados». Agamben aplica esta regla cuando deriva, a partir del carácter trinitario del Dios cristiano, dos paradigmas políticos antinómicos relacionados funcionalmente entre sí: la teología política y la economía política. Distinción que --nos recuerda Agamben (p. 5)-- formuló Schelling agudamente, puesto que la teología política evoca lo concerniente a la *theologia* trinitaria que se ocupa del ser de Dios, en tanto la economía política atiende al aspecto funcional y operativo, así como la *oikonomía* trinitaria se refiere a la actividad de Dios. Desde estos presupuestos, Agamben considera por tanto que el misterio central del poder siempre tiene que ver con la Gloria. Pues todo poder es inseparable de la Gloria manifestada por el aspecto aclamativo y doxológico que acompaña a los que ejercitan el poder. En consecuencia, dada la importancia adquirida por el consenso y la diversidad de opiniones en las democracias modernas, el predominio contemporáneo de la sociedad del espectáculo ha vuelto indiscernible la distinción entre el gobierno -- o sea al lado teológico, concerniente al ser- y lo que corresponde a la *oikonomia/dispensatio*, omnipresente por su operatividad y, llegado el caso, el activismo.

Nos topamos a diario con los sucedáneos inconsistentes, provenientes del aparato publicitario y de comunicación, que logran repercusión mediante la imagería idolátrica, sofisticada y sin real sustento que sustituye al poder legitimado por la Justicia con mayúsculas y reflejado en la Gloria divina trascendente e inmanente a la vez. No cabe duda que gobierno y economía quedan envueltos actualmente por la voracidad de la imagería publicitaria como expresión, o más bien remedo, de la Gloria. Además mientras la teología política percibe la trascendencia del poder soberano al basarlo en el poder de Dios y en su reinado omniabarcante, la economía política se contenta con reemplazar toda trascendencia por el orden inmanente en el que subsume lo propio de la vida divina sólo en lo humano. Llegados a esta instancia, poder espiritual y poder profano encuentran en la Gloria, según Agamben, el punto secreto de contacto por el que resultan funcionales entre sí al asemejarse. La Gloria, concebida y obtenida desde el manejo de opiniones y pueblos, oficiaría como el nexo que vincula y nivela a la teología política con la economía política en la estructura y el funcionamiento del poder, pues las equipara. Gloria, que aparece ahora rebajada a la pura e insustancial promoción y divulgación propagandística, como una reproducción ilimitada de frívolas superficialidades.

Para Agamben hasta el trono vacío (*hetoimasia tou thronou*), símbolo de la Gloria, mantiene todavía una oculta centralidad. Pero es indudable que si puede ocurrir esto es porque de todas maneras la Gloria evoca a la vida eterna (*zoê aiônios*) aún hoy, aunque esté deslucida y herrumbrada. Precisamente aquí es donde, a pesar de la extensa y detallada presentación de la

26 G. Agamben, *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, translated by L. Chiesa-M. Mandarini, Stanford University Press, California, 2011 [*Homo Sacer II* 2, 2007], p. 194

cuestión por parte de Agamben, considero que “vida eterna”, “Reino”, “Gloria”, “Resurrección”, “*theôsis*” pueden ser indagados y respondidos mejor desde la perspectiva que abre Melquisedec, rey de *Salem*, sacerdote y rey de justicia y paz, imagen del Verbo encarnado. Su validez radica en que surge por esta vía la posibilidad del *hic et nunc* de la *ekklesia* en la que cada uno, asociado a Cristo Rey, forma parte del *regnum*.

La naturaleza multifacética del Reino tiene una compleja relación con la Iglesia porque el Reino es una realidad dinámica que depende de la regulación divina. Si bien el Reino está en medio de nosotros (*Lc 17:20-21*), también está por encima y más allá de nosotros, y todavía no lo conocemos tal cual es y en su plenitud.

La fórmula “Reino de Dios” está usada en el *Nuevo Testamento* de variadas maneras, por diferentes escritores, aplicada en diferentes circunstancias y mediante variados géneros literarios. Su temática está referida tanto al cielo como a la tierra. Por consiguiente no tiene un uso unívoco y ha sido muy diversamente interpretado. Se trata tanto de una realidad ya inaugurada como de una presencia escatológica todavía no completa. Es una realidad celeste en un presente escatológico. Por eso la realidad sobrenatural del *eschaton* nos demanda una respuesta existencial acorde con una conversión interior.

Graciela Ritacco

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Av. Alvear 1711, 3º, (1014) CABA

glritacco@gmail.com

SAN PABLO SECULARIZADO. LUGAR Y OBJETO DE LA POLÍTICA (II)

Diego Gerzovich
(Fac. Cs. Soc. UBA)

Resumen

“El milagro es a la teología lo que el cuerpo es a la política”. Esta fórmula conjetural puede sonar como una periodización: primero la teología, después la biopolítica. En este mismo sentido, aunque mediado por un leve desplazamiento, podría parecer un novedoso modo de referirse a la secularización. Sin embargo, la fórmula aquí funciona (debe funcionar), primordialmente, como una especie de sistema de significación de la teología política paulina. La expresión “teología política paulina” es hipotética. Y si bien el horizonte general de este primer capítulo de la investigación, la pregunta por la consistencia teórica de esa expresión estará presente, no se pretende llegar a una respuesta terminante. Porque una cosa es el pensamiento y la obra de Pablo de Tarso, y otra por completo diferente es su relectura secularizada. Desde una perspectiva moderna, Pablo de Tarso (nacido en Tarso de Cilicia, hoy Turquía) cumple los roles de teólogo y de político en su época. En el libro de los *Hechos* del NT, Lucas expone su recorrido como político al servicio de una causa teológica; en sus Cartas, Pablo despliega su agudeza teológica con fines políticos. En efecto, en *Hechos* se narra el viaje incansable del apóstol por ciudades del Imperio romano desde Jerusalén hasta Roma. Es un político al servicio del mesías (*christós*, en griego, la lengua en la que escribía Pablo), transforma conciencias, discute la Ley judía en las sinagogas, produce milagros uno tras otro, es un mago, impone sus manos y cura, atrae gentiles hacia la nueva fe, soporta persecuciones y encierros, es un militante encumbrado del mesianismo. Un misionero, piensa Lucas, no un apóstol. Una práctica política cuyo objetivo es sumar adeptos a la nueva religión de la fe (frente a la rigurosidad y abstracción de la Ley judía tradicional, a los integrantes del movimiento mesiánico sólo se les exige fe en Dios Padre y en la resurrección y hechos del Cristo. En las Cartas, en cambio, Pablo es un teólogo. Escribe para anunciar e inaugurar a la vez, un tiempo político distinto: el fin del Imperio del César y el inicio del tiempo mesiánico. Este es el nudo de las modernas lecturas de Taubes y Agamben. Pablo es un viajero. El viaje es el símbolo más adecuado para pensar sus hechos y sus cartas. Escribe mientras viaja, hace política teológica mientras viaja. Así, Pablo queda incluido en la serie de Jasón, Ulises, Jonás y Eneas. Su Ítaca es la Iglesia

Palabras clave: biopolítica, cristianismo, Pablo, política, teología

(SEGUNDA PARTE)

4. Milagro: el lugar de la política.

La centralidad del milagro en el tema de la teología política. Está la famosa afirmación de Schmitt en el capítulo III de su *Teología política* de 1922:

«El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos». Schmitt continúa así:

«Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente». (2009: 37)

La objetividad histórica de los milagros, esta expresión es de Eric Santner (2010:109), es el fundamento general de la política católica de combatir la Ley en nombre de la fe. Adquirir la fe depende de la creencia en los milagros y los milagros se producen gracias a la fe; o porque uno tiene fe en que ellos se producen o se produjeron. La fe y el milagro constituyen una unidad discursiva y el andamiaje del juego de lenguaje que es el cristianismo. La objetividad histórica de los milagros se hace evidente en Hch 13, 11-12, cuando, en el relato de Lucas, Pablo produce su primer milagro con su nuevo nombre, el nombre que lleva a partir de la santificación de su cuerpo. Pablo asume su nuevo nombre cuando el Espíritu Santo ingresa en su interior: «‘Ahora comprobarás lo que puede hacer contigo la *mano* del Señor. Vas a quedarte *ciego*, sin poder *ver* la luz del *sol*, durante un tiempo determinado.’ Al instante *se abatieron* sobre él oscuridad y tinieblas y empezó a dar vueltas buscando a alguien que le llevase de la *mano*. Al ver lo ocurrido, *el pro cónsul creyó*, impresionado por la doctrina del Señor.» La férrea estructura del juego de ojos, manos y palabra que se percibe en estos versículos expone la específica y paradigmática topografía del poder “implícita en el concepto de milagro”. La ley del milagro es una ecuación entre ver y ser visto, y también entre ver y no ver. El poder más absoluto es el de quien ve y no es visto. Por eso, algunos piensan al cine como la forma estético-política del catolicismo¹.

El *Libro de los Hechos*, más allá de los problemas de su consistencia historiográfica en el tratamiento de la acción de san Pablo, resulta para nosotros un informado y esquemático tratado religioso del siglo I. Volvamos sobre aquella escena lucana: hay tres personajes, Pablo, el procónsul romano y el mago Elimas. Pablo, lleno del Espíritu Santo, desequilibra la horizontalidad plena de la escena. Lo trascendente hace su aparición a través del milagro y, para mostrar el poder de uno de los tres, se produce el anuncio y el milagro anunciado. La legalidad terrenal del poder del procónsul se ve interrumpida por la intervención divina, esto es, por una fuerza exterior e invisible respecto de la ley vigente. Dios-mesías-apóstol, tres en Uno, uno en Tres: es el eje vertical que amenaza el orden natural del Imperio romano, y lo hace a través de la presencia física de Pablo en la escena literaria, extremadamente didáctica, de Lucas. En esta simple, y a la vez llena de matices, escena religiosa, se expone la compleja geografía vertical del poder político. Porque, como dice Carl Schmitt en *Catolicismo y Forma política*, precisamente, la *forma* política es teológica.

El concepto schmittiano de teología política, producto del siglo XX, usó el esquema de la trascendencia monoteísta para reposicionar la soberanía que, en momentos de amenaza excepcional sobre el orden, debe intervenir directamente sobre la escena política histórica para reponerlo. La política para Schmitt constituye una forma racional², el eje vertical, que

1 El persistente y notable trabajo de Ángel Faretta en pos de una conceptualización teórica del cine, abre el camino para des-cubrir la íntima relación tanto histórica como realizativa, entre el catolicismo y el cine. Hasta el momento, ha publicado tres obras teóricas: *El concepto del cine*, *Espíritu de simetría* y *La pasión manda*.

2 Algunas anotaciones de Schmitt en *Catolicismo y Forma política* sobre la racionalidad específica de la Iglesia, que es la racionalidad específica de la política según el jurista. O sea, la racionalidad teológico-política en su libro más puramente teológico-político: «La Iglesia tiene su racionalidad específica. [...] Este racionalismo radica en lo institucional y es esencialmente jurídico: su gran mérito consiste en que hace del sacerdocio un oficio, pero, también aquí, de un tipo especial. El Papa no es un profeta, sino el representante de Cristo. Todo el salvaje fanatismo desbocado del profetismo quedará alejado mediante esta formalización. [...] En estas distinciones radica la fuerza creativa racional y, a la vez, la humanidad del Catolicismo. Permanece en lo humano-espiritual; sin sacar a la luz la oscuridad irracional del alma humana, le da una dirección. No da, como

tiene origen teológico. En esto consiste la arquitectura del *concepto* de teología política. El propio Pablo entra en la historia del cristianismo, según el relato de Lucas, al tener la experiencia del milagro de recuperar la vista. La visión de Saúl se había perdido camino a Damasco, en una de sus expediciones anticristianas, merced a una aparición luminosa del Cristo, mediante la imposición de manos del discípulo Ananías, como narra *Hechos 9*. Ananías es un enviado de Jesús que, con su milagro (devolver la vista), transforma por completo la vida de Saúl, el judío perseguidor de cristianos. Saúl o Saulo se transforma en Paulo o Pablo, el elegido «como instrumento para llevar mi nombre a los gentiles, a los reyes y a los israelitas» (Hch 9, 16). Saúl experimenta el milagro y se produce una transformación completa de su vida, lo cual es uno de los momentos fundantes de la experiencia religiosa: de la no creencia más obstinada pasa a la fe más radical. Justamente Pablo, el único de los “apóstoles” (Lucas, el autor de *Hechos*, no acepta que Pablo sea un apóstol)³ que no ha tenido la experiencia directa de conocer al Jesús histórico. Pablo “el elegido”: es el *único* que no ha conocido al Cristo. Pertenece al grupo de los apóstoles, pero a la vez no pertenece. Para Lucas es un misionero, de ninguna manera un apóstol; Pablo muestra en sus Cartas apostólicas, y esto no debe dejar de ser subrayado, que tiene entre sus prioridades absolutas ser reconocido como apóstol. El establecimiento de esa prioridad puede comprenderse si se tiene en cuenta que Pablo tiene en Santiago Oblías o el Justo, el hermano reconocido de Jesús, a su adversario en la competencia por el liderazgo espiritual de los judeocristianos en Jerusalén. Para Pablo, se trata de superar la grave objeción de que no ha conocido personalmente a Jesús. ¿Cómo podría ser un difusor de la buena nueva de la resurrección uno que no puede testimoniar su experiencia directa de la existencia temporal del Cristo? Más allá de las objeciones de Lucas, que, debemos recordarlo, escribió el *Libro de los Hechos* hacia el año 80 del siglo I con Pablo ya muerto, como dice García Bazán (2006: 58), Pablo recibía fuertes objeciones respecto de su carácter de apóstol por parte de los judeocristianos. Y por ello, debe inferirse, insistía tanto con la fijación de su grado. En este sentido, Pablo es un apóstol que no es. Y no es, porque no tiene la posibilidad física de realizar el acto de “reconocimiento” del Resucitado, sencillamente porque no lo ha conocido. No se puede reconocer lo que no ha sido conocido.

El contacto providencial del Saúl lucano con el Cristo transforma por completo su vida, constituyendo ésta una experiencia religiosa en el más cabal sentido del término. Esa aparición providencial de Jesús el Cristo en la historia lucana del judío de Jerusalén (aunque nacido en Tarso de Cilicia) Saúl de la calle Recta, resulta ejemplo paradigmático del concepto de milagro usado por Schmitt como analogía del estado de excepción de la jurisprudencia moderna. No sólo el discípulo Ananías impone las manos y produce el

hace el racionalismo económico-técnico, recetas para manipular la materia. [...] El Catolicismo, sin embargo, es político en un sentido eminente, a diferencia de esta objetividad absolutamente económica.» (Schmitt, 2009, 1: 61-3)

3 En su sugerente libro sobre Pablo, Crossan y Reed (2006: 47) explicitan la posición lucana: «Con la elección explícita de Matías, Lucas da a entender que Pablo no era un apóstol ni pudo serlo nunca. Nunca había estado con el Jesús terreno ni había sido elegido por Dios mediante las suertes echadas en la comunidad. Para Lucas podía ser, y era, un misionero de importancia vital a través del cual el Espíritu Santo trasladó su cuartel general de Jerusalén a Roma, pero nunca pudo ser aquello que Pablo con tanta insistencia declaraba ser, a saber, un apóstol enviado por Dios en virtud de una revelación del Señor resucitado.»

milagro, sino que se da el ciclo completo: Saúl ha (pre)visto la llegada del discípulo y la realización del prodigio. O sea, Lucas narra el hecho de que El Señor ha visto que Saúl ha visto y manda a Ananías a realizar efectivamente la pre-visión y completar el ciclo de la predestinación. En el discurso religioso, predestinación y milagro siempre se presentan juntos.

San Pablo, desde una perspectiva no satanizante de la magia, cura y beatifica, es mago, médico y santo a la vez. Son poderes recibidos en transmisión cuando es llenado por el Espíritu Santo. Los poderes de Saulo en representación de los “sumos sacerdotes” judíos para apresar a todos los que invocan el nombre de Jesús el Cristo, se transforman en el nombre de Pablo: ahora se trata de los poderes de la curación y la salvación. Se trata entonces de una transformación clave: el pasaje del poder violento, hacia el poder para la paz⁴. Como dice García Bazán⁵, el cambio de nombre tiene también que ver con la santidad del nombrar, porque nombre y esencia se identifican y así se debe dar en la articulación, de este modo el cambio de nombre se corresponde con el cambio de estado, es paralelo con una transformación de la sustancia que ya no soporta al ser personal anterior, pues es la consecuencia de una bendición (*benedicere*- decir correctamente). Está la tradición bíblica invocada que se aplica a Abram/Israel, posible a Saulo/Paulus, pero también sigue contemporáneamente: José (Ratzinger)/Benedicto. El cambio de nombre resulta, así, un aspecto del milagro.

El racionalismo ilustrado, ataca Schmitt, descrea de los milagros, de la excepcionalidad de la decisión soberana y de cualquier otra forma que asuma el “caso excepcional”. En la tríada Cristo-Ananías-Pablo, en el despliegue de ese triángulo armado por Lucas en su narración, se concreta la objetividad histórica de la excepcionalidad milagrosa. Trascendencia religiosa en estado puro. La modernidad y el deísmo romperán con esa experiencia antigua, de la que Lucas es un testimonio completo y racional, y la transformarán, con enorme velocidad, en irrisoria. Esa ruptura ha sido parcial, y ha tomado, a partir del siglo XVIII, y refiriendo en parte a experiencias del siglo anterior, el significativo nombre de *secularización*. Es en el *Leviatán* de Hobbes, como ha mostrado el propio Schmitt, donde se encuentran los indicios más solventes sobre este proceso:

«El lector del capítulo 37 de su *Leviatán* tiene que aceptar, por lo pronto, que la creencia en los milagros es siempre una superstición y, en el mejor de los casos, queda sólo un agnosticismo radical que considera, acaso, posibles algunas cosas, mas ninguna verdadera. Pero también aquí Hobbes, el gran decisionista, sigue fiel a su decisionismo. “*Auctoritas, non Veritas*”. Nada es verdadero: todo es mandato. Milagroso es todo lo que el poder soberano del Estado manda creer como milagro, pero

4Un leve desplazamiento de esta idea de “poder para la paz”, permite introducir la oposición de Pablo al Imperio romano. Crossan y Reed (2006: 9) lo escriben así: «El Imperio romano se basaba en el principio común de *paz mediante la victoria* o, dicho de manera más completa, en la fe en la secuencia de *piEDAD, guerra, victoria y paz*. Pablo era un visionario judío que seguía los pasos de Jesús, y tanto uno como otro afirmaban que el Reino de Dios estaba ya presente y activo en este mundo. Pablo se oponía a los mantras de la normalidad romana con una visión de *paz mediante la justicia* o, dicho de manera más completa, con una fe en la secuencia de *alianza, no violencia, justicia y paz*.» El segundo término de la secuencia paulina expone, en el mismo gesto, su oposición a su propio pasado radical de judío violento.

5 En intercambios epistolares con motivo de esta investigación, y preguntado sobre el tema del cambio del nombre en el cristianismo el Dr. García Bazán escribió lo que sigue en el cuerpo principal.

también a la inversa –y aquí casi se toca el límite de la burla-: los milagros dejan de serlo cuando el Estado lo prohíbe». (Schmitt, 2002: 55)

El proceso de secularización del milagro, tema de la cita de Schmitt, resulta un aspecto relevante de la historia del concepto moderno de teología política. El siglo XVII europeo, eje del capítulo siguiente de esta investigación, es clave en ese proceso. Aquí presentamos un resumen de ese camino, cuyo origen antiguo tiene a Pablo como personaje llave.

El soberano, como dios taumaturgo al decir de Marc Bloch, se ha convertido en el Dios mortal, «con eso alcanza el poder soberano la cima de su fuerza. Es el supremo Vicario de Dios en la tierra», como muestra la imagen de “*lieutenant of God*” del rey en el final del mismo capítulo 37 del *Leviatán*. Esta figura es el paradigma de la secularización. De la continuidad del poder espiritual, la capacidad de hacer milagros, en la figura del soberano terrenal. Sin embargo, también es la piedra de toque de su final, pues Hobbes ubica en el «fuero interno de cada uno» la potestad final de la creencia.

Como crítica del Hobbes individualista, puede comprenderse la famosa afirmación de Schmitt de que «todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados». En ella hay una extrema valoración de la influencia del pasado teológico (que Hobbes parece olvidar cuando destina a la esfera privada las cuestiones de la fe). Y también hay una desconfianza importante respecto de la capacidad de la modernidad de darse sus propios conceptos. O de desmarcarse de su pasado. La modernidad sería, desde esta mirada, una copia más o menos fraudulenta de un original ya perdido y, quizás por razón de su extravío, sobrevalorado. El *Deus mortalis* de Hobbes es la muestra paradigmática de ese extravío de la modernidad, incluso de una modernidad decisionista, como la del filósofo político inglés. La relación entre Schmitt y Hobbes será retomado en el capítulo siguiente de esta investigación.

Entre los milagros objetivos de Pablo y la secularización del milagro, hay todo un trayecto. He aquí un resumen. Como dice García Bazán (2000: 116), la separación entre magia y medicina sólo se da tardíamente:

«La misma ambigüedad sorprende en el ámbito de la filosofía y dentro de la misma obra de Platón en relación con el poder de fascinación de la palabra. Por eso en el vocabulario griego debe distinguirse entre lo que pertenece al ámbito del hechizo que produce la palabra (*goeteía*, que deriva de *goos*, ‘lamento ritual’) y de la droga (*phármakon*) y sus derivaciones que son del reino de la medicina, de su posterior identificación con la *mageía* por semejanza y condena de las prácticas sacerdotales persas».

Ya en Heráclito hay señales incipientes de lo que se verifica desde el mundo grecorromano hasta el antropólogo escocés James Frazer: la definición de la magia como opuesta a la religión y a la ciencia.

De este modo, la magia y la medicina sólo seguirán unidas, desde el helenismo y las religiones abrahámicas, en autores esotéricos como Paracelso, pero llegan exotérica y absolutamente dissociadas a la modernidad. Sólo que en el médico y alquimista suizo del siglo XVI, la unidad entre el médico y el mago se realiza en la actividad manual y en sus reflexiones sobre la magia, la santidad y la medicina. Los magos tienen poder y hacen

milagros sobre la fuerza y el patrimonio de la naturaleza; los santos sirven a la beatitud. «Pero también hay santos en Dios que sirven a las fuerzas de la Naturaleza, y se llaman magos». (Paracelso, 168)

5. El cuerpo y su ley en Romanos 6: el objeto de la política

Más arriba, cuando para mostrar la condición de judío ferviente y orgulloso, citábamos la *Carta a los Filipenses*, quedaba claro que en su condición de hebreo, Pablo se consideraba intachable respecto de la “justicia que proporciona la Ley”. Sin embargo, el versículo siguiente es abrumador: «Pero lo que antes consideré ganancia, lo tengo ahora por pérdida a causa de Cristo.» (Flp 3, 7). El tiempo mesiánico invierte por completo el valor de lo legal. Y podemos avanzar un paso más: no se trata de la inversión de una ley positiva judía o romana; Pablo pone en cuestión el concepto mismo de Ley. La Ley para Pablo es un camino, indirecto si se quiere, hacia el pecado. No porque la Ley predique el mal, por el contrario, sino porque al tratar de conjurarlo con la prohibición, me lo muestra y al yo imaginarlo, dice Pablo, lo deseo. Pero ese yo no es yo, escribe Pablo, sino que es el pecado que ha tomado cuenta de su cuerpo. Entonces, si la teología política paulina es un modo de relación con la Ley, también, y de modo primordial, es una función del cuerpo.

La buena nueva que anuncia Pablo en sus Cartas apostólicas, es una nueva política sobre los cuerpos de sus destinatarios. La salvación de los paganos a quienes se dirige está en directa relación con que asuman la posibilidad de darse un segundo cuerpo, por encima de la Ley carnal. Se trata de tener fe en el Cristo, pero también se trata de ser conscientes de las consecuencias (meta)físicas de esa fe. Ese segundo cuerpo es uno espiritual, eterno, glorioso, triunfal. Un cuerpo cuyo horizonte-destino no es la muerte física, sino la vida eterna en unión con el Cristo. El tiempo mesiánico es una crítica radical del tiempo cíclico y del mito, pues el nacimiento del mesías inicia una nueva era, pero también es una puerta abierta a la eternidad. El cristianismo, así, concluye una era mítica, pero en el mismo gesto inaugura otro mito.

La ley excita “las tendencias pecaminosas” y los pecados son (sus) frutos, que “conducen a la muerte”. (Rom 7, 5) Allí se verifica la relación entre ley y muerte. Pero es la muerte, necesario camino hacia la vida nueva:

«Porque si hemos sido injertados en él por una muerte semejante a la suya, también lo estaremos por una resurrección semejante.» (Rom 6, 5)

La ley nos lleva a la muerte, pero ella es necesaria para emanciparse del pecado y de la ley misma. La propia dialéctica de la ley nos lleva a la emancipación de ella misma, por medio de la crítica de la carne. «No somos deudores de la carne para vivir según la carne» (Rom 8, 12). No tenemos deuda con la carne, porque a la carne no le debemos nada; y no le debemos nada porque ella no nos ha dado nada, es más, ella nos quita lo único que tenemos que es la vida buena, entregada al Espíritu. Vivir según la carne no es vivir sino ir hacia la muerte, morir. Esto es: vivir según el cuerpo es morir, entregarnos al poder de la muerte; vencer a la muerte es hacer morir las obras del cuerpo mediante el Espíritu (Rom 8, 13). En este enfrentamiento entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal, el cuerpo y su ley están de un lado; y del otro, el Espíritu, la ley de Dios. Dicho en términos estrictamente paulinos, se trata de confrontar la Ley, contaminada por el pecado, con la fe, libre de él.

La modernidad con su separación de lo público y lo privado llevó la creencia al mundo de lo privado y toda la estructura sostenida durante la Edad Media, comenzó a desmoronarse: ya no había que creer, alcanzaba con decir que se creía. No es necesario hacer el bien, es suficiente decir que se pretende hacerlo. Carl Schmitt entendió perfectamente esta ruptura: la clave de la secularización es la división entre lo público y lo privado. Y ése es el origen de la tendencia endémica de la modernidad hacia la anomia. Y como recuerda René Girard en *La violencia y lo sagrado*, modernidad es sinónimo de crisis. Una crisis que amenaza sin cesar al orden instituido. Porque el orden depende de una política visible del cuerpo, y mientras ella se mantenga alejada del ámbito público, crecientemente enraizada en la “intimidad”, la garantía del orden estará fuera del control del poder público.

En su feroz crítica de la ley del deseo, Pablo de Tarso se había adelantado dieciséis siglos a esa crisis previsible: secretamente y como siguiendo los designios de una ley, se forma dentro de nuestro cuerpo un doble que hace que no haga lo que quiero, «sino lo que aborrezco» (Rom 7, 15). Por esto, el cristianismo es el primer movimiento “moderno”. Es el pecado que me habita, es él quien pone en obra el mal. Somos esclavos del cuerpo hasta que el plan de la salvación nos haga justos y nos glorifique y ya nada, ni las fuerzas más poderosas del cosmos, «podrá[n] separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 8, 39). La glorificación de la integración mesiánica es la unificación del cuerpo en la ley de Dios. Lo que se deja atrás con la entrega al Espíritu y a la fe es la división de cuerpo en dos. Se trata de desterrar al doble que habita dentro de nosotros. Pablo abre la puerta del Reino a los paganos “adoradores de Dios” o “temerosos de Dios”⁶ a condición de que hagan pública su adquisición de un cuerpo santo; o sea, a condición de que hagan pública su fe. La teología política paulina es una crítica de la ley positiva (judía o romana) en nombre de una decisión superior o trascendente a aquella. En términos schmittianos, Pablo opone a la legalidad vigente, madre del desorden, el pecado y la violencia de los cuerpos, una decisión legítima, madre de la paz y el orden del Espíritu:

«Ahora bien, cuando el Poder Público no quiere ser sino público; cuando el Estado y la confesión religiosa arrumban la creencia interna en la esfera privada, el alma de un pueblo se lanza por el “misterioso camino” que conduce a lo alto. Refuézase entonces el contrapeso del silencio y la quietud. Una vez admitida la distinción entre el fuero interno y externo, ya es cosa decidida, por lo menos en potencia, la superioridad de lo interno sobre lo externo y, por consiguiente, de lo privado sobre lo público. Aunque se acate al poder público en forma expresa e incondicional, y se le respete con toda lealtad, cuando ese Poder no es más que un poder público, todo el poder externo está, en realidad, vacío y sin alma. Un Dios terrenal de esta hechura no cuenta ya más que con la apariencia y los “*simulacra*” de la divinidad». (Schmitt, 2002: 61)

⁶ Una vez más, Crossan y Reed obtienen un rédito importante de su cuidadoso trabajo de diferenciación entre el Pablo lucano y el Pablo de las Cartas. A saber, definir con exactitud el público al que se dirigía Pablo. Se trata de la misión evangélica de Pablo: gentiles, sí, pero unos muy específicos «paganos piadosos y projudíos que simpatizan con el judaísmo.» (55) Gentiles intermedios entre el paganismo y el judaísmo, «una opción media para quienes creían en el monoteísmo judío y en su ley moral, pero no se sometían enteramente a su ley ritual ni a sus signos socio-religiosos.» (56)

Cuando Pablo contraponen el Espíritu a la Ley del cuerpo, cuando torna a la fe en asunto público, atacaba así la división entre deberes morales públicos y vicios privados. Esa división es el germen del carácter apariencial que asume el soberano, el Dios mortal, en la modernidad post-hobbesiana. El partido de la fe es el de la decisión de transformar la espiritualidad humana, el Bien, en un sostén del poder público más eficaz que la propia fuerza policial-militar del Imperio romano. Cuando el “judío Spinoza”, al decir de Schmitt, transforme a la libertad individual de pensamiento en principio configurador contra el imperio del poder estatal soberano, ya nada queda de la unicidad de Espíritu y poder público que se configuraba como paradigma en los primeros tiempos del cristianismo.

No deja de llamar la atención, a pesar de todas las advertencias antropológicas de un lector moderno, la enorme complejidad con la que Pablo de Tarso, un judío del siglo I, podía pensar el cuerpo de los hombres a quienes se dirigía en sus cartas. Todo el esquema del poder cristiano está sostenido en esa geografía del deseo humano. El pasaje de la ley a la justicia, o sea, de la esclavitud del pecado a la obediencia a Dios, tema exclusivo de Romanos 6, está sustentado en: «Hablo en términos humanos, en atención a vuestra flaqueza natural» (Rom 6, 19). La debilidad natural de los hombres es la ley (de sus deseos). Esa ley de la muerte a la que están entregados los hombres, es sustituida, merced a la fe y ya en tiempos mesiánicos, por una vida de santidad entregada a la justicia. De la ley a la fe es otra manera de decir el pasaje de la ley a la justicia. De la ley histórica a la justicia eterna. Pero sin la primera, no hay Justicia. Sin atravesar el cuerpo exterior, no se llega a la interioridad espiritual. La teología política paulina, la fundación de una religión sostenida en un poder único-trinitario y trascendente, está sostenida en una teoría sobre los dos cuerpos. Un cuerpo natural orientado a la muerte, y un cuerpo de Dios orientado a la vida eterna. «Unidos a Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 6, 23). Pero también: los dos cuerpos unidos en el tiempo; sin Adán, no hay Jesús. En este sentido también, el cristianismo es una confrontación con el mito, pues lo temporaliza, pero también la fundación de uno nuevo, pues con el Cristo se abre una “nueva eternidad”. Los hombres terrestres se parecen al primer hombre terrestre; los celestes *serán* como el que ha venido del cielo. Y allí hay toda una temporalidad de los dos cuerpos, que no es mítica⁷. El cristianismo, Pablo en particular, historiza la dualidad de los cuerpos: «Lo espiritual viene después» (1 Cor 15, 46).⁸

Entonces, dos cuerpos en la *Carta a los Romanos* de Pablo. Un cuerpo preso de la ley del deseo, el cuerpo animal; y un cuerpo mesiánico, el verdaderamente humano, ya sin deseo ni insatisfacción. Un cuerpo incompleto, el otro completo. Lo que hace posible la aparición del segundo cuerpo es la apropiación del Mesías, o sea, la fe en él. Antes de la fe, sólo el deseo, la violencia y el pecado. Cuando el cuerpo del Cristo se hace carne en nosotros, desaparecen nuestras flaquezas, que son la otra cara de nuestros deseos. Un cuerpo debilitado por el deseo, otro tan fuerte que su «fin es la vida eterna» (Rom 6, 22). Un cuerpo orientado

7 Dice Ch. Puech (1982: 53) respecto de la relación entre mito e historia en el cristianismo: «A una interpretación vertical de lo temporal por lo intemporal [característica del mito] la sustituye una interpretación horizontal del tiempo por sí mismo, en la que un determinado momento anterior del devenir histórico encuentra en otro posterior su actualidad, a la vez que su justificación y explicación. Ha quedado invertido por completo el ejemplarismo mítico».

8 El versículo completo dice: «Pero no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo animal. Lo espiritual viene después».

sin cesar hacia la muerte, aquejado por la amenaza y la enfermedad del paso del tiempo; otro cuerpo salvado para siempre. La obediencia a Dios nos regala el segundo cuerpo, un cuerpo mesiánico, sin fisuras, sin debilidad, sin mal. Un segundo cuerpo sólido, sin historia. Pablo escribe la promesa de un cuerpo victorioso, glorioso. Pablo promete (y en el acto de prometerlo por escrito, lo concede) la victoria futura a esos cuerpos pecaminosos. Una victoria férrea, sin lugar para la debilidad. Porque el segundo cuerpo no sufre la amenaza permanente de la muerte y la enfermedad, ni tampoco por el deseo que sólo se satisface en el pecado y la violencia sobre el prójimo. No hay lugar para la derrota en el mesianismo paulino. Muy diferente del benjaminiano donde la derrota y los derrotados son condición *sine qua non* de la salvación por la historia.

Los dos cuerpos de Pablo se superponen en Uno; porque ¿Qué sería del cuerpo santificado y sin falta, sin el testimonio del cuerpo desgarrado por el deseo?, ¿Qué sería del cuerpo eterno sin la conciencia de la muerte? ¿Qué sería del Mesías sin la historia? ¿Qué restaría de la Gloria sin la caducidad? Los investigadores en historia de las religiones saben del vínculo entre el pensamiento de Pablo y la tendencia de los maniqueos: ambas corrientes predicán la separación sustancial entre el alma y el cuerpo, pero son conscientes de la amalgama, de la integración en un mismo cuerpo del Bien y del Mal. Los maniqueos dirán que esta mezcla es transitoria, es un paso intermedio entre dos estadios de dualidad perfecta y natural.

Conjuntamente con este dualismo paulino está la cuestión del valor, o del disvalor, de la “carne”. Desde la perspectiva del concepto de *lo numinoso*, Rudolf Otto, en su famoso libro sobre lo sagrado, le dedicó unas páginas muy significativas a la “doctrina de San Pablo”:

«La “carne” no es para él otra cosa que la manera de ser toda criatura en general. Y como queda dicho, el sentimiento numinoso desprecia la criatura al compararla con lo *supracósmico*, y la desprecia tanto desde el punto de vista del *ser* como desde el punto de vista del *valor*. En efecto; en el primer aspecto, porque la criatura es “tierra y ceniza”, porque es “nada”, porque es lo que no vive por sí, lo débil, lo dependiente, lo mortal; en el segundo aspecto, porque es lo profano, lo impuro, lo que no es capaz de tener el valor de lo santo y de acercarse a lo santo». (Otto 2005: 123)

San Pablo, da testimonio del carácter geminado de los cuerpos de los nuevos Reyes de la Tierra, los cristianos, todos los cristianos. Este es un aspecto clave de la universalidad cristiana Y aquella escisión interna propia de los cristianos e hija de la resurrección del Cristo es, precisamente, la que abre el espacio para la decisión, la opción por el espíritu y el Bien, contra el Hombre Viejo y su sensualidad carnal. La sola decisión lo transforma en Rey. He ahí una respuesta, una relación, para cuando aparece la pregunta sobre el significado del decisionismo. ¡Pero no es una respuesta política!

Sin embargo, la lectura schmittiana dirá: los vínculos entre teología y política se hacen evidentes en este nuevo espacio creado por la escisión interna del Hombre Nuevo. La división del cuerpo realiza el campo de opciones de la decisión: dejar atrás el pecado, reconciliación con Dios, reinado de la Justicia. He ahí la fundación de una teología política mesiánica. Esa teología política es, para Schmitt, un *kat'ekhon*. Es a partir de ese movimiento

fundacional de la escisión-decisión, como Pablo de Tarso crea la condición de posibilidad histórica de despliegue del concepto schmittiano de teología política. No casualmente en su libro-refutación del sentido mismo de una “teología política” cristiana, el teólogo Erik Peterson se pone bajo los augurios del más canónico lector de san Pablo: san Agustín: «Cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política del Occidente». El ya clásico libro de Peterson sobre el monoteísmo, sobre el que volveremos en el capítulo de esta investigación referido específicamente a la teología política schmittiana, es un recorrido interesado a través la literatura patristica cristiana de los primeros siglos de la era cristiana. Los Padres de la Iglesia defendieron la idea de un vínculo providencial entre el Imperio romano y el cristianismo. La contemporaneidad entre la monarquía de Augusto y los primeros años de la vida del Jesús histórico se reconstruyen significativamente en los primeros siglos de pensamiento cristiano como una sinergia entre la paz impuesta por el imperio romano a las naciones antes en guerra y la misión apostólica. Si bien Peterson centra su argumentación antischmittiana en su crítica de la unión entre teología y política de Eusebio y Orígenes, entre otros Padres de la Iglesia, hay una pequeña referencia a san Pablo en un sentido que vale la pena destacar:

«Según Diodoro, Dios ha usado una especial providencia con el imperio romano. Diodoro pinta, a la manera de Eusebio, la *Pax Romana* y sus benéficas consecuencias, para sacar en seguida la interesada conclusión de que el apóstol Pablo tuvo presente esa economía divina referente a los romanos, cuando, en Rom 13, 1, ordena: “Someteos a las autoridades”. El precepto de la obediencia a la autoridad, pues, no es sólo fundado de manera meramente positiva, incluso es deducido su contenido de la providencia especial de Dios con el imperio romano». (Peterson: 84)

El Pablo de Peterson es un defensor a ultranza del “precepto de la obediencia a la autoridad”, y nótese que esa es la única referencia a nuestro apóstol en todo su pequeño tratado. Ese Pablo se contradice plenamente con la figura opuesta políticamente al imperio romano que ha construido la literatura contemporánea (Taubes, Agamben, Badiou y Dussel, entre otros). Sin querer, Peterson, y sometido éste a una lectura ideológica, en esa somera referencia a Pablo cifrada en el valor positivo del término *precepto*, integra la actividad apostólica a los intereses del imperio. Ese Pablo obediente (y predicador de obediencia) no condice con el tratamiento violento y represivo que las autoridades del imperio le dedican al apóstol tal como, y a pesar de la paradójica intención de Lucas de hacerlo aparecer como un respetable ciudadano romano, aparece en el *Libro de los Hechos*. Esta polémica está signada por el planteamiento de Jesús, sobre el que siempre se vuelve: «Lo del César devolvédsele al Cesar, lo de Dios, a Dios» (Mc 12, 13-17). Se trata, claro, de la división de los dos mundos, el terrenal y el celeste, que luego va a desarrollar con suma claridad san Agustín. Y esa división es, precisamente, el argumento más poderoso contra la existencia misma de una noción cristiana de teología política.

Peterson muere en 1960. Schmitt publica su respuesta titulada *Teología política II*, en 1969⁹. Y con ese libro inaugura un nuevo momento de importancia en la historia del concepto de teología política. Volveremos sobre esto en el capítulo schmittiano de esta investigación, aunque la reinauguración parezca caer fuera de los alcances de nuestro interés pues, cuando se produce el debate sobre la secularización a partir de aquel libro de Schmitt, se cumplían treinta años de la muerte de Benjamin.

Finalmente, una última referencia a la relación entre el tema del cuerpo en Pablo y la teología política. En este caso, a través de una teología política histórica. La duplicidad interna inaugurada por el cristianismo y Pablo se verá actualizada en una “teología política de tipo medieval”, aunque llevada a la práctica jurídica en la Inglaterra isabelina, en lo que Ernest Kantorowicz supo denominar la teoría de los “Dos Cuerpos del Rey”. En esa “extraña figura jurídica” del doble cuerpo del soberano radicaba la eficacia de la supervivencia del poder político de la monarquía inglesa:

«El cuerpo político no solamente es “más amplio y extenso” que el cuerpo natural, sino que en él residen fuerzas realmente misteriosas que actúan sobre el cuerpo natural mitigando, e incluso eliminando, todas las imperfecciones de la frágil naturaleza humana». (Kantorowicz, 21)

La eficacia jurídica y política de la teoría de los “Dos Cuerpos del Rey” fue notable durante los siglos XVI y XVII en la Inglaterra isabelina y la de los primeros Estuardo. El libro de Kantorowicz rescata del olvido aquella eficacia de esa “ficción legal”. Desde la perspectiva de esta investigación, una de las virtudes fundamentales de la narrativa del Doble Cuerpo del Rey es la capacidad de conectar el mundo antiguo con el moderno. Una capacidad que volvemos a encontrar en el concepto de teología política. Y una capacidad, finalmente, que tuvo en Walter Benjamin uno de sus más cabales representantes; una capacidad que lo acompañó en todas y cada una de sus múltiples máscaras literarias.

Además, más allá del carácter paradigmático¹⁰ de la teoría jurídica rescatada por el investigador polaco, la relación entre cuerpo y milagro constituye el corazón teológico de la duplicación del cuerpo del monarca. En ella reside, en efecto, el secreto de la eternización del poder soberano.

La posibilidad de hacer evidente la constancia temática de la relación entre cuerpo y milagro en la historia del concepto de teología política desde Pablo, pasando por Hobbes, Schmitt, Kantorowicz y Marc Bloch, nos permite volver a la fórmula conjetural del inicio de este capítulo. El tema de la teología política ha adquirido en los últimos quince años un relieve inusitado no por el interés contemporáneo en vincular el mundo antiguo con el moderno, ni por el renacer de la creencia religiosa a causa del nihilismo imperante. Nuestra

9 Schmitt tenía predilección por las polémicas con muertos. Su libro sobre Hamlet, que constituye una respuesta, muy respetuosa por cierto, al libro de Benjamin sobre el Barroco, fue publicado en 1956, 16 años después de la muerte del filósofo. Sobre esta polémica ver nuestro *excursus* al final del capítulo siguiente de esta tesis.

10 El libro de Kantorowicz tuvo una recepción muy favorable cuando fue publicado en 1957. Y desde el resurgimiento del tema de la teología política en ámbitos académicos, desde mediados de la última década del siglo pasado, viene recibiendo una notable revalorización. En su *Homo sacer* de 1995, Agamben resume ese reconocimiento (vgr. Agamben, 2003: 119-123)

hipótesis es que el renacimiento académico de la temática se debe a sus vínculos con la ubicua noción de *biopolítica*. En el concepto de teología política, ya desde sus inicios paulinos, se despliega una historia de la compleja relación entre el poder y los cuerpos-objeto de ese poder. Se trata, una vez más, como en san Pablo y en Paracelso, pero también en Hobbes y Schmitt, de la vida y la muerte:

«En el paso de un mundo a otro, la muerte era el relevo de una soberanía terrestre por otra, singularmente más poderosa; el fasto que la rodeaba era signo del carácter político de la ceremonia. Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia, el más “privado”». (Foucault, 1986: 167)

El relevo del que habla Foucault al principio de la cita, es un relevo teológico-político. La “privatización” de la muerte es un aspecto de la secularización. Se puede conjeturar, en esta línea de razonamiento en el que el cuerpo es un eje central de la temática teológico-política, que la biopolítica es la secularización de la teología política. Y de este modo comprender el interés epocal, en la academia, en el *concepto* de teología política.

La *idea* benjaminiana de teología política es una *imagen dialéctica*. Esta investigación corre atrás de esa imagen en la que lo sido y el ahora se integran en el lenguaje para que la política, mesiánicamente pensada, ese fin-ahora que puede producirse en cualquier instante, realice la justicia.

6. *Excursus sobre Benjamin y Pablo. Magia, teología, santidad y técnica.*

Enrique Dussel (2010) dice que Benjamin pone a Pablo en el centro de la escena. Sin nombrarlo, pues el filósofo alemán prácticamente no lo nombra, y acaso nunca. Pablo como cifra secreta de la obra benjaminiana es la tesis principal de *El tiempo que resta* de Agamben. Esta investigación intenta encontrar a Pablo en una imagen dialéctica en la que lo sido y el ahora se entrelazan en la *idea* de teología política. Dussel encuentra un argumento fuerte del vínculo entre Pablo de Tarso y Benjamin: el uso por ambos de la expresión “en el tiempo-ahora”, exactamente traducida al alemán por “*Jetzt-Zeit*”, en el caso de W. Benjamin. También es frecuente en la *Carta a los Romanos*. Véase por ejemplo su uso en 3, 26; 8, 18; etcétera. Expresa en la narrativa simbólica judía el «Día (יָמִים) (de la *manifestación*) de Dios», la *dóxa Theou*

Benjamin tenía total certeza de la importancia de lo teológico en su pensamiento, hay testimonios diversos de ello. Sin la teología, ésta es la cuestión, es imposible dar cuenta de lo sido¹¹. Cualquier intento de dotar a una investigación del amplio horizonte histórico con el que acostumbraba a trabajar Benjamin, lo cual, por otra parte, era absolutamente indispensable desde su posición epistemológica, se encuentra con la necesidad de echar mano de la teología. Estudiar a Pablo implica despojarse, del modo más riguroso posible, de prejuicios modernos. Esta actitud viene siendo sostenida, desde Mircea Eliade en adelante,

11 El uso de la expresión “lo sido” por Benjamin no es gratuito. Por el contrario, se trata de una alternativa significativa a la idea del “pasado”, pues, como se ha visto en la Introducción, la verdad no es una cuestión temporal, sino una imagen dialéctica. En ella choca lo actual con una cita descontextualizada de lo sido. Ese choque constituye la imagen dialéctica.

por los investigadores dedicados la fenomenología de la religión. No parece razonable el riesgo de hacer dialogar a Pablo con nuestra época si determinados cuidados no son puestos en juego. El lenguaje de los milagros sucesivos y de la secta, por mencionar dos de los temas antiguos de improbable comprensión para nosotros, no puede ser traducido a nuestro lenguaje como si lo que estuviese en juego fuera la interpretación de autores modernos. Pablo de Tarso no es nuestro contemporáneo.

Asumir plenamente el anacronismo de la teología en la modernidad, es respetar la máxima benjaminiana de que es «imposible apropiarse de lo actual sin haber aprehendido lo pasado». Con las cosas presentadas de este modo, *teología política* es, desde el punto de vista benjaminiano la integración en una imagen de lo sido y el ahora: la presencia de lo arcaico en lo político, las marcas que lo actual sella en el olvido. “Teología política” es otro nombre que recibe el más cabal gesto político benjaminiano: el rescate, por parte de un historiador materialista, de fragmentos inconexos de lo olvidado, para salvarlos. Fragmentos que dotan de cuerpo a lo nuevo porque rompen con la ilusión mítica de la continuidad del tiempo.

El tema de la imposición de manos aparece en Benjamin de un modo completamente diferente a la que se da en la figura del dios taumaturgo. Es cierto que el filósofo berlinés adosa la actividad a la figura aún más tradicional del mago. Y no debe olvidarse aquí (se trata de dos judíos hablando de magia) la distinción que hacía Franz Rosenzweig entre el milagro mágico y el milagro providencial, o sea, entre la hechicería del mago astuto y el carácter de signo-acontecimiento del portento del profeta. El primero, dice Rosenzweig, ataca la providencia con sus manos, el segundo la desvela con su boca. Sin embargo y como añadido, entre esta diferencia y el modo de pensar Benjamin la relación entre magos arcaicos y cirujanos modernos, hay un puente que sólo la antigüedad, el saber antiguo o tradicional, puede ayudarnos a construir.

En esa introducción a una teoría del cuerpo en el siglo XX que es, entre tantas lecturas posibles, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», Benjamin encuentra los dobles del cuerpo ya no adentro, sino en el exterior, en el aparato, o más bien, en la imagen reproducida. Con la crisis de lo aurático (la crisis de «la manifestación irrepetible de lo lejano»)¹², lo que decae es la importancia de la interioridad, pues toda la energía humana se ha trasladado a la capacidad técnica de reproducir *ad infinitum* la imagen exterior, de la piel para afuera, del cuerpo humano. Primero con los retratos, de Nadar, de Disderi, de Cameron, hasta llegar hoy al archivo más impresionante de imágenes privadas que haya acumulado el hombre: el conjunto de redes de información personal que anida en ese tiempo sin espacio que es el mundo virtual.

Pablo y Benjamin coinciden: la frontera es la piel, es el rostro. Pero lo que importa en el Apóstol es la actividad, fronteras adentro, pero no en la sangre o en los huesos, sino en una interioridad virtual, el Espíritu o alma; lo que importa en el filósofo es la fijación de la imagen del cuerpo y del rostro en un aparato ubicado a cierta distancia de su objetivo físico. La carne ha

12 En esta definición benjaminiana del *aura*, ya casi canónica, se organiza una vez más aquello del tema cristiano (o católico) de ver sin ser visto. La “manifestación irrepetible de una lejanía” significa la aparición de Uno que ve siempre al objeto de su revelación, pero sólo es visto fantasmáticamente, en el momento de su aparición. Como a Pablo se le aparece Jesús en el camino a Damasco. Que el término *revelación* sea el eje de la experiencia religiosa y al mismo tiempo consista en la puesta en positivo de la imagen fotográfica no es, pues, mera coincidencia. Los primeros fotógrafos, escondidos tras la tela de la cámara oscura, veían sin ser vistos. Por ello también, Benjamin sostenía que en las primeras fotografías refulgía aún, como un estertor, la experiencia aurática.

dejado el interior del cuerpo y se ha trasladado, desmaterializada y transformada en paradójica imagen, a la máquina. A partir del desarrollo masivo de aparatos de reproducción de imágenes, el interés humano por los fantasmas interiores decrece de manera exponencial¹³. En este sentido, Dostoievski y Poe, hombres del siglo XIX están más cerca de Pablo de Tarso, recordemos, que vivió parte de la segunda mitad del siglo I, que de nosotros, que nos separan no más de diez generaciones con el norteamericano y el ruso. Incluso puede profundizarse aún más aquella analogía del mago y el cirujano trabajada en el apartado anterior sobre el milagro. El mago se relaciona con la persona como un todo para *curar* al yo de su “enfermedad” interior; el cirujano no teme llegar hasta las tripas, pues ha aprendido, merced a la “experiencia” (moderna, debería decirse), que allí no hay nada más que músculos, huesos y sangre¹⁴. Porque el cirujano, como dice Benjamin, entra en el cuerpo de su paciente como si fuera él mismo un aparato; el médico-mago-sacerdote se enfrenta a su paciente en una relación de hombre a hombre, o más bien, de persona a persona.

La polaridad entre el mago y el cirujano construida por Benjamin en el párrafo X de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* puede tener su puente hacia el esoterismo, en Paracelso que ha escrito un decálogo de buenas acciones de esa profesión médica¹⁵. Benjamin compara al camarógrafo cinematográfico con el cirujano: ambos penetran en

13 En este sentido, es importante recordar al mismo san Pablo en su *Segunda carta a los Corintios*, 16-18: «Todo esto nos ayuda a no desfallecer. Además, aunque nuestro hombre exterior se va desmoronando, el hombre interior se va renovando día a día. En efecto, la leve tribulación de un momento proporciona un desmesurado y rebotante caudal de gloria eterna a cuantos no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles. Pues las cosas visibles son pasajeras, mas las invisibles son eternas». Es notable la exactitud de la ecuación paulina: exterioridad e interioridad se relacionan respectivamente con lo visible y lo invisible. Sin embargo, la “leve tribulación” que aqueja por un momento a quien no presta atención a lo visible, no debe dejar de ser anotada.

14 Ya desde los sumerios en el 4000 a. C. hubo cirujanos. Uno de sus nombres ha llegado hasta nosotros: Urlugaedin, cuyo sello personal se encuentra en el Museo del Louvre. Sin embargo, en esa civilización, la cirugía era una especialidad de segundo orden, pues la enfermedad, en términos generales, se suponía causada por alguno de los 6000 demonios de la religión sumeria. Los vínculos entre medicina y religión resultan en este caso evidentes. La cirugía tal como la conocemos nosotros, sólo puede desarrollarse a partir de logros consistentes en el campo de la anestésica. Y esos logros se obtienen en Estados Unidos a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Sobre esto último cfr. Buck-Morss, 2005: 191-4.

15 El decálogo titulado “El cirujano” está conformado por tres partes referidas a: la índole innata del buen cirujano, su conocimiento del cuerpo y el ejercicio de su arte. Transcribimos aquí la segunda parte:

«Debe conocer todas las propiedades de la carne,
debe conocer los huesos del cuerpo,
debe conocer las venas,
y los vasos sanguíneos de todo el cuerpo,
saber la longitud y anchura de todos los miembros,
saber cómo se ensambla todo entre sí,
saber la ordenación de la Naturaleza
y todas sus propiedades.
Debe saber qué clase de herida
se puede inferir a cada miembro,
debe saber qué de la herida
puede afectar a cada miembro,
saber la ley y la clasificación de cada miembro,

sus materias, uno con el aparato, el otro con sus manos, hasta anular toda distancia con aquellas. El mago, en cambio, mientras acerca sus manos al *paciente* (Benjamin usa significativamente este término), se aleja merced a la *autoridad*. En el mago benjaminiano la autoridad del santo se sostiene en el mago, ambos, o el mismo, con la capacidad de realizar milagros. Para el filósofo, siempre atento a amplios horizontes históricos, se trata de una señal de aviso del tema de la crisis de autoridad en la era técnica. Y esto porque la distancia entre la autoridad (soberano, cirujano, cura o maestro) y los que “deben” acatar su poder, disminuye hasta casi cero. En el país de la técnica, entonces, entra en crisis la geografía misma del concepto de teología política. Es la crisis de la autoridad basada en la trascendencia, sea ésta religiosa o secular. Lo que está en juego es la noción misma de verticalidad para sostener el poder. Una crisis que quizás ya se anunciaba en los procesos históricos que dieron lugar a la construcción del concepto de *secularización*. Esa crisis torna problemático el lugar del concepto de teología política como legitimador de la noción vertical de autoridad.

Traduzcamos esta crisis a los términos epistémicos de nuestro filósofo. La crisis del concepto de teología política (al servicio del poder) inaugura el espacio de una problematicidad “científica”. El creciente interés académico en el concepto de teología política, testimoniado por una cantidad importante de trabajos escritos sobre el tema desde los años sesenta del siglo pasado hasta hoy, es una cabal expresión de esa problematicidad. Sin dudas, la asunción por Carl Schmitt, desde los años 20, de la relevancia política del tema es su piedra de toque. Benjamin acompañó ese renacimiento desde una perspectiva filosófico-política muy diferente de la del jurista de Plettenberg. Y retomó esa crisis como la situación seminal esperable para la manifestación plena de la idea (la verdad) de la teología política. Benjamin entrevió esa apertura, pues escuchó en muchas de sus complejas dimensiones los anuncios de la era técnica. Schmitt también escuchó esta música, y también comprendió que era nueva, pero la interpretó de otro modo, como veremos en el capítulo de esta investigación correspondiente a la relación entre aura y técnica.

Pablo hizo de su misión un combate contra la geografía del poder de su época. Anunciaba la buena nueva desde un mesianismo basado en la fe en la resurrección del Cristo; y la buena nueva incluía una línea triádica trascendente como fundamento del nuevo poder. Así, hoy algunos releen sus Cartas apostólicas como tratados teológico-políticos. Benjamin, dos mil años después, convivió con el “resurgir schmittiano” de la temática y entrevió la potencia del despliegue de la *idea* de teología política como contraposición a las concepciones “legitimadoras” del orden (el *concepto* de teología política) tan afines a los dramáticos tiempos de la República de Weimar. Mientras la crisis política se traducía en términos económicos reales (hiperinflación, desempleo, miseria creciente), Benjamin pensó la teología política desde la perspectiva de los aplastados por esa crisis del capitalismo. Su obra, escrita en buena parte en condiciones de enorme inestabilidad material, es, desde la perspectiva de esta investigación, una larga reflexión sobre el poder y la autoridad en tiempos de giro copernicano de la experiencia humana respecto de la geografía del orden y la jerarquía.

conocer las necesidades de cada cosa del cuerpo
y saber dónde residen la Muerte y la Vida.» (Paracelso, 1995: 100)

Bibliografía

- Agamben, G. *Homo sacer. Vol. I, El poder soberano y la nuda vida*. (A. G. Cuspinera, trad.), Pre-Textos, Valencia, 2003.
- Agamben, G. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*. (A. Piñero, trad.), Trotta, Madrid, 2006.
- Crossan, J.D., Reed, J.L. *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. (J.P. Tosaus Abadía, trad.), Verbo divino, Estella, Navarra, 2006.
- Dussel, E., “Pablo de Tarso en la filosofía política actual”, en *El títere y el enano. Revista de Teología crítica*. Año 2010. Vol. 1. ISSN 1853-0702. Disponible en http://www.teologiacritica.com.ar/documents/vol_1/dussel_sobre_san_pablo.pdf
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad. I-La voluntad de saber*. (J. Almela, Trad.) Siglo XXI, México, 1986.
- García Bazán, F., *Aspectos inusuales de lo sagrado.*, Trotta, Madrid, 2000.
- García Bazán, F., *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos*. Lumen, Buenos Aires, 2006.
- García Bazán, F. “Tiempo cristiano y comunidad política”, mimeo, Buenos Aires, 2010.
- Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. (S.A. Araluce, R.Blazquez Godoy, trads.), Alianza. Madrid, 1985.
- Otto, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. (F. Vela, trad.) Alianza, Madrid, 2005.
- Paracelso *Textos esenciales* (C. Fortea, trad.), Siruela, Madrid, 1995.
- Peterson, E. *El monoteísmo como problema político*. (A. Andreu, trad.), Trotta, Madrid, 1999.
- Puech, Ch. “Tiempo, historia y mito en el cristianismo de los primeros siglos” en *En torno a la Gnosis I*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 35-58.
- Santner, E.L. “Los milagros ocurren: Benjamin, Rosenzweig, Freud y la materia del prójimo” en Zizek, S., Santner, E.L., Reinhard, K. *El prójimo. Tres indagaciones en teología política* (C. Piña, trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 2010.
- Schmitt, C. *El Leviathan. En la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*. (J. Conde, trad.), Struhart, Buenos Aires, 2002, 2.
- Schmitt, C. *Teología política*. (J. Conde, J. Navarro Pérez, trads.), Trotta, Madrid, 2009.
- Schmitt, C. *Catolicismo y Forma política*. (C. Ruiz Miguel, trad.), Areté, Buenos Aires, 2009, 1.
- Scholem, G. *Walter Benjamín y su ángel*. (R. Ibarlucía, L. Carugatti, trads.), FCE, Buenos Aires, 1998.
- Taubes, J. *La teología política de Pablo*. (M. García Baró, trad.), Trotta, Madrid, 2007.

Diego Gerzovich

Fac. de Ciencias Sociales, UBA

M.T. de Alvear 2230, CABA

dgerzovich@gmail.com

SAN AGUSTÍN: LA TEOLOGÍA COMO FUNDAMENTO DE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Cristina Marta Simeone
(CONICET-ANCBA)

Resumen

Entender a San Agustín en el sentido político, es entenderlo también en el sentido teológico y moral. Su pensamiento político no constituye un tratamiento sistemático de la filosofía política, sino que representa una imagen de la perspectiva cristiana del mundo.

En este trabajo nos proponemos fundamentar tal postura a través de sus obras y de los principios que la sustentan.

Lo político parece estar tejido en un todo cósmico, una jerarquía de fines que asciende gradualmente. El *ordo* es un principio jerárquico y distributivo escrito en la misma estructura de la creación. Pero un universo ordenado nos lleva necesariamente a concebir un principio regulativo, una ley que ordene. La conciencia moral refleja la luz de la razón de Dios, intimando al hombre para que conserve el orden natural. Es por ello que la investigación del alma debe ser anterior a la investigación de Dios. En este sentido, la virtud agustiniana se define en la *Ciudad de Dios* en términos de *ordo amoris*. Finalmente, nos proponemos establecer una comparación entre la cosmovisión agustiniana del mundo y la moral, con la moderna y actual, notando sus grandes diferencias.

Palabras clave: ética, orden cósmico, política, teología.

Entender a San Agustín en el sentido político es entenderlo, también, en el sentido teológico y moral. Es por ello que no es suficiente remontarnos de su política a su concepción teológica, sino que es necesario, más bien, descender de ésta a aquella.

Su pensamiento político no es un tratamiento sistemático de filosofía política sino que representa una imagen de la perspectiva cristiana del mundo.

Nada hay aún en la política, que no haya sentido la influencia y aún a menudo invocado el patronato de la *Ciudad de Dios* de San Agustín.

En otra oportunidad¹ nos hemos referido a esta ejemplarísima obra, la que continúa siendo objeto de reflexión e interés.

La naturaleza social del hombre, fundamenta la vida política del mismo². Y, ya que social es el amor mismo, como exigencia natural del mismo amor, se une la preocupación por el bien común.

El individuo causa división y partidismo, ya que a la base se encuentra el interés propio y no el común.

La soberbia es el principio de la mala voluntad que da paso al capricho del individuo; luego a la búsqueda del interés propio, a costa de lo que sea o de quién sea, originando, consecuentemente, la mala administración.

En todo caso, el vínculo de unidad está en el amor (con *cordia*) de un mismo bien, el cual es común. Sobre esto volveremos.

1 San Agustín, La guerra como conquista de la paz y efecto del orden.

2 Cf. *Ciudad de Dios*, XIX, 14 (familia, *domus*; ciudad, *civitas urbs*; tierra *societas*)

Por otra parte, lo político parece estar tejido en un todo cósmico, una jerarquía de fines que asciende gradualmente; y cada uno de éstos sirve para un orden y una autoridad apropiada. En definitiva, las dos ciudades al final de la historia³ se sumergen en un *ordo* total, es decir, descansan sobre una red que sustenta varios órdenes.

El *ordo* es un principio jerárquico y distributivo escrito en la mismísima estructura de la creación.

Por consiguiente, cuando cada creatura dentro de la red universal lleva a cabo la función apropiada, entonces hay paz.

Pero el *ordo*, para San Agustín, no era algo estático sino que era un orden de creación en movimiento, el cual contenía un impulso predestinado inscripto en su propia naturaleza. Se trataba de una unidad que indicaba el camino hacia la consumación final de los tiempos.

Hay una especie de ascensión progresiva hacia un punto culminante único.

En la medida en que una sociedad política promoviese la paz, en esa medida es una sociedad buena. Pero en la medida en que manifestara un orden y concordia entre sus miembros, es aún mejor.

En tanto que promoviera una "vida cristiana" y evitara un "conflicto de lealtades" entre las obligaciones políticas y religiosas, habría cumplido, pues, su papel dentro del orden universal.

De manera que la más alta aspiración de la sociedad política sería satisfecha si se permitiera a aquellos ciudadanos inscritos en la *Civitas Dei* la búsqueda de la "salvación" en armonía junto con lo "político".

Pero, un universo ordenado nos lleva necesariamente a concebir un principio regulativo, una ley que ordene.

Una ley universal, divina, eterna, creadora. Se trata de una ley que es, en última instancia, razón y voluntad de Dios.

A su vez, San Agustín distingue esta ley eterna de la ley natural, que es reflejo de ésta y la ley humana o temporal, que es la derivación de la eterna a través de la naturaleza; pero si se aparta de la voluntad de Dios, no será verdaderamente una ley.

Esta ley universal es razón divina, y como tal se encuentra, además de regir todo el universo, inscrita en el alma del hombre, en cuanto tiene ésta aspecto racional.

La Ley eterna es la voluntad de Dios que obliga a la observancia y prohíbe la perturbación del orden natural de las cosas. La conciencia moral refleja, pues, la luz de la razón de Dios, intimando al hombre para que conserve el orden natural.

Cuando San Agustín habla de la guerra⁴ y se refiere a sus diversas causas políticas, económicas, etc, añade una causa íntima al hombre, esa guerra que se da en el interior mismo de su alma. En esta guerra interna la carne prevalece y el corazón humano ansía sed de conquista, de oro, de gloria.

De este modo, la mala voluntad, como enemigo interior, se hace fuerte. Es necesario, entonces, hacerse una pregunta fundamental: ¿quién soy? Es decir, descubrir o redescubrir la presencia inefable del autor de mi propia creación, que es Dios.

La investigación del alma o de uno mismo ha de ser anterior a la investigación de Dios⁵, según nos dice el santo en el *De Ordine*.

3 Ver *Ciudad de Dios*, libro XIX

4 En varios pasajes de la *Ciudad de Dios*: I, 21; I, 26; IV, 15; V, 22

5 *De ordine* II, 18

Por otra parte, en los *Soliloquios* afirma que el alma debe ser apta para conocer la verdad; para lo cual debe recibir la ayuda de la gracia, es decir, el alma debe ser sana, estar purificada mediante las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad, para conocer la verdad y ver a Dios.

Estando sana el alma por las virtudes teologales, es preciso que mire y esta mirada es precisamente la que lleva a cabo la razón.

Pero, se requiere que el alma no solo mire, sino que también vea, para lo cual debe poseer la virtud, definida en un primer momento como recto orden de la razón.

No obstante, debemos notar, que el concepto agustiniano de virtud evolucionó desde el racionalista *ordo estrationis*, de las obras de Casiciaco, hasta el emocional *ordo estamoris*, escrito, más tarde, en *De moribus Ecclesiae*, tras su ordenación sacerdotal.

La virtud agustiniana se definió en la *Ciudad de Dios* en términos de *ordo amoris*: “amar lo que debe ser amado”⁶.

Por este motivo las virtudes teologales, fe, esperanza, caridad, eran consideradas superiores a las cuatro virtudes morales tomadas de Platón: fortaleza, justicia, prudencia, templanza. Las primeras ordenan la vida hacia Dios, las segundas ordenan la vida del alma y de la sociedad. Pero, además, y en virtud de su jerarquía, también las virtudes morales debían estar ordenadas a Dios.

Las virtudes eran concebidas por San Agustín como manifestación del amor, y el mandamiento del amor a Dios y al prójimo las reunía a todas:

Cito: «aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse; a saber, Dios y nuestro prójimo».⁷

Una investigación acerca del amor, cuyo concepto nuclear es el orden del amor, en la medida en que el eudemonismo trascendente agustiniano define la virtud precisamente así: «una definición breve y verdadera de virtud es el orden del amor».⁸

El amor es considerado por San Agustín la dimensión más fundamental del espíritu humano: «El peso mío es mi amor; por el peso de mi amor soy llevado a adondequiera que voy».⁹

Por otra parte, San Agustín distingue dos tipos de amores según su objeto: el amor dirigido al mundo por el mundo (*cupiditas*), y el amor a Dios por Dios y al prójimo por Dios (*caritas*). Pero solo éste puede asegurar la verdadera felicidad, en la posesión de un bien que no puede perderse por ser inmutable y eterno.

Cito: «Estos dos amores de los cuales el uno es santo y el otro impuro, el uno social, el otro privado, el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía; el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominio, el bien común en propio provecho...el uno caritativo, el otro envidioso; el uno que desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que desea someter al prójimo a sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el otro que gobierna para su propio provecho».¹⁰

6 Cf *Ciudad de Dios*, XV, 22

7 *Epistola* 137, 5, 17

8 *Ciudad de Dios*, XV, 22

9 *Confesiones*, XIII, 9

10 *Ge. Litt*, XI, 15, 20

Entonces la clave de la vida moral del hombre no es tanto si ha de amar, cuanto qué es lo que debe amar

Cito: «Amad, pero pensad que cosa améis. El amor de Dios y el amor del prójimo se llama caridad; el amor del mundo y el amor de este siglo se denomina concupiscencia. Refrénese la concupiscencia, excítese la caridad».¹¹

En San Agustín observamos un sistema ético cuyas herramientas sirven para alcanzar la felicidad absoluta consistente en la unión del hombre con Dios por amor.

En toda su obra hizo de Cristo el centro de la teología, porque en Él veía el centro mismo de la religión cristiana y de la historia de la humanidad. Lo presenta como el «polo de la orientación de su alma»¹². La «Verdad, la vida, el único camino hacia Dios»¹³. «El término o la patria hacia los cuales vamos».¹⁴

Dios es causa suprema y universal Creador y Providente. Es la causa eficiente de la que el mundo tiene su origen y evolución; Soberano Bien, es la causa final en la que el mundo hallará su perfeccionamiento y bienaventuranza.¹⁵

Y, para llegar al conocimiento de Dios, destino supremo del hombre, la conducta moral le pareció más importante que el esfuerzo intelectual.

Notemos cómo las dos ciudades sirven también a Agustín de modelo para reflexionar sobre el comportamiento humano.

Entonces ¿en qué consiste la dignidad humana?

«El verdadero honor del hombre consiste en su imagen y semejanza de Dios, y sólo quién la imprimió puede custodiarla. Cuanto menos amemos lo propio, tanto más amaremos a Dios. Si el hombre cede a la apetencia de experimentar su propio poder, cae por capricho en sí mismo, como en su centro. Así, es precipitado desde su metacentro al abismo, esto es, al deleitoso placer de la bestia. Siendo la semejanza divina su gloria, se convierte en su infamia su semejanza animal».¹⁶

«Dios no ha querido que el hombre dominara al hombre, sino el hombre a la bestia...El concepto de esclavo se debe al pecado, no a la naturaleza».¹⁷

Por lo tanto el hombre debe estar dispuesto a no resistir o a no defenderse si no hay necesidad.

Pero a veces, sin embargo, hay que obrar de manera distinta por el bien común o también por el de aquellos con quienes se combate.¹⁸

Es por ello que en el libro II de *Contra Maniqueos* afirma San Agustín que «quién empuña la espada sin autoridad superior o legítima que lo mande o conceda, lo hace para derramar sangre. Mas el que con la autoridad del príncipe, o del juez, si es persona privada,

11 *Enarraciones sobre los Salmos*, 31, 11, 5

12 *Confesiones*, VII, 18

13 Cf. *Ciudad de Dios*, IX, 15

14 *Sermón* 24

15 *De Trinitate* XII, 4-8; *Ciudad de Dios*, XV, 19

16 *De Trinitate*, XII, 11, 16

17 *Ciudad de Dios*, XIX, 15

18 Cf. *De Serm. Dom. In Monte*

o por celo de la justicia, como por autoridad de Dios, si es persona pública, hace uso de la espada, no la empuña el mismo, sino que se sirven de lo que otro le ha confiado. Por eso, no incurre en castigo».

Por otra parte, y como se ve en el libro *Contra Mendacium*, a nadie se le debe mentir. Se ha de guardar lealtad al enemigo. Como dice San Mateo: «lo que queréis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos».¹⁹

Lo mismo se ha de observar con el prójimo, los enemigos lo son. Cuando se emprende guerra justa, no afecta a la justicia que se combata abiertamente o con estratagema. Esto lo prueba con la autoridad del Señor, que mandó a Josué poner celadas a los habitantes de la ciudad de Hai, como consta en la Escritura.²⁰

No tenemos obligación de dar a conocer nuestro propósito o intención, ya que, incluso en la doctrina sagrada, hay muchas cosas que es necesario ocultar, sobre todo a los infieles, para que no se burlen: «No echéis lo santo a los perros».²¹

Estas estratagemas no se oponen a la justicia ni a la voluntad ordenada.

En sus cartas, San Agustín²² nos dice que los paganos practicaron virtudes como la lealtad, la fidelidad, virtudes que, de hecho, también practicaban los cristianos, pero que eran reprochadas por el vulgo cuando la practicaban estos últimos.

Pero, en realidad, la virtud es el camino que conduce a la verdadera felicidad, su definición no es otra que un perfecto amor a Dios. La ética agustiniana, aunque inspirada directamente por los ideales morales del cristianismo, acepta elementos procedentes del platonismo y estoicismo: compartía con ellos la conquista de la felicidad como el fin último de la conducta humana.

De este modo, la templanza, es el amor que totalmente se entrega al objeto amado. Su función es reprimir y pacificar las pasiones que ansían lo que nos desvía de las leyes de Dios y de su bondad. Es despreciar todos los placeres del cuerpo y las alabanzas humanas y referir todo su amor a las cosas invisibles y divinas.

La fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de su amor²³. Fortaleza en cuanto nos despega de los bienes terrenales.

La justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por tanto, señorío tinieblas”²⁴ conforme a la razón. «No podeis servir a dos señores»²⁵

La prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos. Es propio de ella una diligentísima vigilancia para no ser seducido: «Estad siempre en vela y caminad mientras dura la luz, para que no os sorprendan las tinieblas».

Volvemos a insistir en el hecho de que la idea principal es que ninguna persona debe lealtad incondicional a una sociedad terrenal. Notemos, por otra parte, que tal concepción no

19 Mt. 7,12

20 Jos. 8, 2

21 Mt. 7, 6

22 Cf. 138 y 137

23 Cf. Pablo Col, 3, 9, donde leemos que es necesario despojarnos del hombre viejo y vestimos del nuevo.

24 Jn. 12, 35

25 Cf. Mt. 6, 24

es nueva. Pensemos, por ejemplo, en la *República* de Platón y en la *Política* de Aristóteles, en el sentido de que hay asuntos más elevados e importantes que la política.

La sociedad es connatural al ser humano y lejos de representar el mal absoluto era «mejor que cualquiera de los otros bienes humanos»²⁶.

En definitiva, San Agustín llegó a la conclusión de que la paz es verdaderamente un don de Dios, y no una realización humana²⁷.

Y, aunque para el santo, la paz auténtica y definitiva es trascendente, mientras que aquí, en la ciudad terrena, es siempre relativa y ambigua, esto no significa, de ningún modo, que el creyente desprecie la paz terrena e histórica: la necesita, la valora y la construye.

Conclusiones finales:

El principio para los filósofos griegos era el cosmos, entendido como un todo ordenado, y lo político, cuya concreción era la *polis*, debía ser un reflejo de ese orden cósmico que posibilitara la felicidad de todos los integrantes de dicha forma de agrupación humana. Para los filósofos medievales el principio fue Dios, y la política se fundamenta en Él.

Cuando la modernidad se pregunta cómo fundar y fundamentar el poder político en algo distinto de la divinidad y del orden natural, la respuesta la encontró en el sujeto y más particularmente en la razón. La política, la ética y demás ámbitos de la reflexión humana fueron fundados y fundamentados en la razón humana.

Consecuentemente se trocó el bien común, y por lo tanto, la felicidad, realización o salvación social o comunitaria, por el interés particular y su consiguiente felicidad o satisfacción individual.

Se cambió cooperación por competencia y como resultados necesarios, la dominación, la conquista, la manipulación y la opresión tanto de la naturaleza como la de los demás sujetos.

Esto ha llevado a la política a transformarse en una herramienta, en un medio para la dominación y el enriquecimiento individual.

Por último, nos preguntamos si hablar de derechos humanos en San Agustín significaría postular un anacronismo sobre una problemática jamás afrontada por él.

Sin embargo, como pastor de Hipona se mostró activo en contra de la pena de muerte, la tortura, etc. De acuerdo a *Génesis* 9.6 el valor de la vida de una persona lo es por ser directamente hecha a imagen y semejanza de Dios. Al mismo tiempo es un don que nadie debería destruir.

Por otra parte, los derechos humanos están en el centro del Evangelio como ideal de vida para la ciudad terrena que aspira a alcanzar la ciudad de Dios definitiva, por ello no pueden faltar en la reflexión agustiniana, aunque, naturalmente, ésta sea ajustada a la mentalidad de su época.

Por el contrario, el argumento, de sensibilidad moderna, se encuadra dentro del marco del respeto al *ordo societas* y al bien común de todos los miembros de la “*civitas Dei peregrinam*”

26 *Ciudad de Dios*, XIX, 28

27 *Ciudad de Dios*, XV, 4

Por lo tanto, la voluntad de dominio o *libido dominandi*, la cual se encuentra en la base motora de la historia, hoy como ayer, viene a ser un tema fundamental al hablar de los derechos humanos.

Cristina Marta Simeone

ANCBA- Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

Av.Alvear 1711, 3º, (1014) CABA

DISEÑO Y ATEÍSMO EN LA *PÓLIS*. FUNCIÓN PEDAGÓGICA DE LA RELIGIÓN EN *REPÚBLICA II* Y *LEYES X* DE PLATÓN.

Liliana Semeraro

Resumen

Entre las preocupaciones políticas que Platón ha expuesto a lo largo de su obra se encuentra la de resolver qué religión será la más apropiada para una *pólis* en la que sus habitantes vivan virtuosamente. Sus diálogos exponen una constante polémica contra sus adversarios contemporáneos quienes podrían agruparse teniendo en cuenta tanto sus pensamientos como sus prácticas. En el libro II de la *República*, expresará claramente su oposición a la religión popular transmitida por los poetas y los mitos, que lejos de cumplir una función pedagógica para el pueblo, exponen una imagen de los dioses en la que éstos superan en algunos aspectos a los humanos en virtudes, aunque, sin embargo, los igualan en vicios, cuestión que constituye exactamente lo contrario a un modelo de conducta. En *Leyes X* Platón muestra su inquietud con respecto a las doctrinas mecanicistas que divulgan los sabios de su época a quienes considerará responsables de fomentar la herejía que se manifiesta en diversas versiones. En el presente trabajo expondré cuáles son las principales críticas que Platón realiza a las doctrinas intelectuales de su entorno que resultan lesivas para la religión y la conducta del conjunto de sus habitantes así como cuál es la religión que, desde su punto de vista, resulta más beneficiosa para la *pólis*. Observaremos, como conclusión, cuáles son las consecuencias de su propuesta.

Palabras clave: arte, ateísmo, convención, naturaleza, religión.

Según J. P. Vernant¹ el ambiente espiritual de la polis --cuyo advenimiento puede situarse en Grecia, entre los siglos VIII y VII a.C.--, ofrece el escenario para el desarrollo de un proceso de plena publicidad que se manifestará en diferentes aspectos y prácticas de la sociedad, a la vez que desplegará una marcha hacia la laicización en el ámbito religioso.

Si nos propusiéramos realizar un inventario de las señales que muestran tal metamorfosis en las creencias religiosas de la época, obtendríamos un producto incompleto e impreciso. No obstante, intentaré destacar algunos personajes y sus pensamientos, que formando parte del entorno cultural de la época en la que vivió Platón, entre el 427-347 a.C., demostrarán que una serie de dudas y cuestionamientos acerca de las creencias tradicionales comenzaba a perfilarse entre los habitantes, que algo extraordinario y único había sucedido en esa Grecia que recientemente había descubierto el *lógos*, una manera peculiar de pensar y de ser en el mundo, y que todo este nuevo paisaje cultural y social era bien recibido por un pensador como Platón, pero que a la vez lo inquietaba, porque podía ser caldo de cultivo para que los habitantes de la ciudad marcharan extraviados sin una guía que asegurara su conducta, perjudicándose a sí mismos, y lo que es peor, a los demás y a la ciudad en su conjunto.

Platón ha dedicado una vasta extensión de su obra al señalar el peligro en el que los habitantes de la polis se encontraban. Sus creencias eran confusas, dudosas, sin fundamentos, relativas y vacilantes, tendientes a desviarse e inconscientes de sus propias inconsistencias; y

¹ Vernant, 1976:38-53.

lo más grave, susceptibles de concebir justificación a todo aquello que se deseara hacer, sin preocuparse por el deber ni por el bien común. Los síntomas de lo que se vivía en la época se manifestaban en dos grupos diferenciados: por un lado, el pueblo, integrado por personas que absorbían y acumulaban creencias, obtenidas generalmente de los mitos, tradiciones antiguas y de las obras de los poetas. Sin criterio ni afán de separar lo verdadero de lo falso, eran receptáculo de una masa de creencias, supuestos, supercherías y tradiciones que podían remontarse a otros tiempos y combinarse con los de otras culturas. Todo parecía ser aceptado, todo podía ser depositado en la inmensa receptividad de los creyentes de la época. Por otro lado, los intelectuales, quienes, por su parte, extremaban su espíritu crítico y analizaban las creencias con celoso racionalismo, al punto de caer en el otro extremo: el escepticismo, que podía tomar la forma de agnosticismo o de ateísmo.

1. Las primeras señales del ateísmo.

Se considera al siglo V a. C. en Atenas, como una época de florecimiento de nociones racionalistas que marcaron un quiebre en la continuidad de las creencias religiosas que persistían desde tiempos arcaicos. E. R. Dodds llamó a este conjunto de creencias acumuladas como estratos geológicos "conglomerado heredado". Se trata de una serie de capas superpuestas, una sedimentación de tipo geológico donde las creencias que aportaban los diferentes movimientos religiosos que transitaban a lo largo de la historia se depositaban unas sobre otras, sin sustituirse ni excluirse, aún cuando los enunciados aceptados fuesen contradictorios entre sí. Cada época y cada esquema cultural realizaba su aporte y no había ningún cuerpo de doctrinas ni ninguna ley que ordenara y diera sentido a las creencias, autorizando unas como verdaderas y desechando otras como falsas.²

Es así que antes de llegar a la época clásica, comenzaron a perfilarse algunas manifestaciones de desconfianza y de escepticismo frente a esta masa informe de creencias que presentaba más dudas que certezas para una mente ilustrada. Una de las voces que se alzaron frente a esta situación fue la de Jenófanes de Colofón. Este pensador, rapsoda de larga vida, (560/70-468 a. C.) presentó una serie de enunciados que si bien no resultaban de ninguna manera ateos, proponían algo así como una actitud de prudencia ante las afirmaciones religiosas: «Si el buey pudiera pintar a un dios, su dios se parecería a un buey» (21B,15.) Esta afirmación no pretende sembrar la duda acerca de la existencia de la divinidad sino acerca de la manera en la que los hombres se creen capaces de conocer a la divinidad y representarla. La figura de Dios no debe ser, «ni en la figura ni en los pensamientos, semejante a los mortales» (21 B, 23, 2). Y en 21 B 11 apela al aspecto moral que en las narraciones de los poetas rebajan a los dioses al nivel de seres viles: «Homero y Hesíodo han colgado a los dioses todo lo que siempre ha sido para los hombres motivo de censura y de vergüenza: robos, adulterios y engaños mutuos».

Heráclito de Éfeso, más joven que Jenófanes, quien según Diógenes Laercio floreció en la 69ª Olimpiada, es decir alrededor de los años 504-501 a.C., hizo pública su demostración de desconfianza hacia los poetas y los mitos en varios de sus fragmentos, pero el que, según creo, es más representativo de esta situación dubitativa es el fragmento B123/8M en el que expresa «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el

² Dodds, 1976:195

nombre de Zeus»³. Existe lo sabio, sin embargo, el nombre de Zeus no parece ser el apropiado: ¿por qué? Porque el nombre *Zeus* se refiere a un ser que la mitología no describe con las cualidades de un sabio. El Zeus homérico es un dios, como tal es inmortal, tiene poderes sobrenaturales, sin embargo su accionar algunas veces es incompatible con el comportamiento de un hombre sabio. Según O. Gigon: «Lo Sabio puede ser llamado Zeus, porque igual que él, es lo que gobierna. Pero no puede ser llamado Zeus, porque Zeus está demasiado cargado con el libertinaje y las necesidades de la mitología»⁴.

Con respecto a los contemporáneos de Platón se destacan varios de los sofistas quienes demostraban un espíritu acorde a una ilustración racionalista. Podemos referirnos a un caso de agnosticismo: Protágoras de Abdera, quien de acuerdo con las afirmaciones que se le atribuyen podría asignársele el calificativo de agnóstico. El fragmento más conocido con respecto a la divinidad es: «Con respecto a los dioses me siento incapaz de saber si ellos existen o no existen, pues hay muchos obstáculos para su conocimiento, lo impiden la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana» y tal como afirma W. K. C. Guthrie, si algunos creen en dioses y otros no, de acuerdo con la doctrina del *homo mensura*, es lícito afirmar, en consecuencia, que los dioses existen para unos y no para otros. Guthrie hace notar también cómo Protágoras remarca el componente subjetivo: «(Yo) me siento incapaz de saber»⁵.

Pródico de Quíos, sigue la línea de Protágoras pero va un paso más allá de éste. Según afirma Sexto Empírico en su *Adversus Mathematicos*, Pródico sostenía que, «cuanto beneficiaba a la vida era considerado dios: el sol, la luna, los ríos, los lagos, los prados, los frutos, y todas las manifestaciones análogas». Critias, en cambio, ve en la religión una astucia de los hombres poderosos para dominar a las masas⁶. El mismo Gorgias, por su escepticismo podría ser incluido dentro de la lista de las variantes de ateos o agnósticos. Y así, podríamos enumerar otros casos de versiones más o menos ateas que rondaban las mentes de la Atenas en el siglo V.

Sin embargo, es la teoría naturalista y científica de Demócrito de Abdera, (460-370 a.C.) la que quizá más conmueve a las creencias religiosas cuando sostiene que todo lo que existe en la naturaleza es fruto de la necesidad y el azar. No ha dejado ningún espacio para Dios, ni para una inteligencia ordenadora, ni para el sentido de las acciones del hombre.

2. La preocupación de Platón: confesiones en *República II*

Después de la acalorada discusión entre Sócrates y Trasímaco en el Libro I de la *República* la conversación prosigue en *República II*, ya no con Trasímaco, sino entre Sócrates, Glaucón y Adimanto. Glaucón le pide a Sócrates argumentos más convincentes que los ofrecidos anteriormente por Sócrates por lo que asumirá de manera ficticia y provisoria la posición de quien realmente piensa que es mejor ser injusto que justo y que la vida del injusto es más feliz que la del justo. Aclara más de una vez que no es él quien necesita mayores argumentos,

3 ἐν τῷ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῆς ὄνομα. <http://philoctetes.free.fr/uniheraclite.htm>

4 Gigon, 1980:269

5 Guthrie, 1971: 234

6 Guthrie, W.K.C., *Ibid. Cfr. capítulo IX, Rationalist theories of religion: Agnosticism and atheism*, pp. 226-249

pues personalmente confiesa estar de acuerdo con Sócrates, pero desea jugar un rol, se convertirá en un personaje, y llevará a cabo una teatralización que Sócrates no dejará de alabar por la calidad con la que Glaucón logrará interpretarla. En efecto, los argumentos de Glaucón, a los que se suma luego Adimanto, no son fáciles para Sócrates; ambos son jóvenes de la alta sociedad, educados con esmero y dedicación y sin embargo, juegan peligrosamente a asumir la defensa de quienes prefieren la injusticia a la justicia. La línea que divide ambos bandos es muy delgada y si Sócrates no puede refutar a estos jóvenes, no será difícil para ellos caer en la defensa de la injusticia y del vicio. Los argumentos deben ser lapidarios, incontestables; ése será como tantas veces, el desafío para Sócrates.

No reproduciremos aquí toda la secuencia del diálogo entre Sócrates y los dos jóvenes, sino que haremos notar algunas afirmaciones que se han hecho casi al pasar y que en cierto modo revelan cuál es la concepción acerca de los dioses que estos jóvenes podían llegar a defender. Sostiene Glaucón que la justicia no es un bien en sí mismo, sino sólo una necesidad. Es un bien conforme a la naturaleza cometer la injusticia y es un mal padecerla. Pero el mal de padecer la injusticia excede al bien de cometerla. Por lo tanto, los hombres, como no quieren padecer la injusticia ejercida por otros sobre ellos mismos, prefieren *ponerse de acuerdo* y crear la ley, que sería lo que expresa un término medio entre lo más deseable: cometer la injusticia impunemente, lo que daría la mayor felicidad; o padecer la injusticia, sin posibilidad de venganza, lo que constituiría la mayor desgracia. Así se califica de justo lo que la ley establece por convención. Esta posición se asemejaría a un contractualismo hobbesiano.

Para demostrar esto Glaucón propone la narración del anillo de Gíges. Y concluye que si cualquier hombre poseyera el anillo de Gíges, sería injusto. En definitiva: todo hombre es por naturaleza injusto. Y aquí viene la afirmación que nos interesa: En *Rep.*360c2 sostiene Glaucón: «Y realizar lo injusto con impunidad y tal como le viene en gana lo hará sentir como un dios entre los mortales» (ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον ὄντα). Esta afirmación está precedida de una enumeración de acciones que podría poner en práctica aquel que tuviese garantizada la impunidad, a saber, «podría impunemente apoderarse de los bienes ajenos, en tanto podría tomar en el mercado lo que quisiera, o entrar en las casas ajenas para cometer abusos deshonestos con quien se le antojara, matar a unos, libertar a los prisioneros de sus grillos...». Poder realizar esas acciones con impunidad lo harían sentirse un *dios* entre los hombres. Es claro que la imagen que presenta Glaucón de los dioses no es la de seres virtuosos sino la de seres poderosos. Según su discurso, la divinidad es simplemente poder. Más adelante, se propone demostrar que el hombre injusto que tiene la apariencia de ser justo --sólo la apariencia--, será exitoso, admirado por todos y logrará obtener los mejores cargos; se enriquecerá y donará a los dioses las mejores ofrendas con lo que logrará que los dioses lo amen más. En este caso, los dioses serán sobornables (362c1-5). Adimanto adhiere a la posición de Glaucón y para referirse a los dioses cita varias veces a Homero, quien en reiteradas oportunidades expresaba que los hombres injustos se ven favorecidos por los dioses. Y más adelante realiza otra afirmación importante: «Los hijos de los dioses convertidos en poetas y en profetas de ellos nos revelan que así pasa todo» (366 b) οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφήται τῶν θεῶν γενόμενοι). Afirma, pues, que los poetas son hijos y profetas de los dioses. Con esta última declaración la autoridad de los poetas se vuelve hiperbólica. Sin embargo, subsiste la pregunta. Si los dioses son inmorales, es probable que

los poetas, sus hijos y profetas, también lo sean, si es que seguimos la secuencia de la analogía del sol con su padre, el Bien, en *República* VI. La otra posibilidad es que los poetas no sean en absoluto hijos y profetas de los dioses y que sus poemas no sean más que grandes invenciones hechas por mentes imaginativas que están muy lejos de la verdad. Sus obras son bellas pero no son más que peligrosas patrañas. Los dioses no son como los poetas los describen porque ellos no son sus hijos.

3. Ir en auxilio de la divinidad.

En *República* II, Sócrates asume la defensa de los dioses adjudicando a la mala enseñanza que de ellos transmiten a los niños, las madres y nodrizas que no están bien preparadas para seleccionar qué narraciones ofrecer a los pequeños, quienes carecen de discernimiento. Con gran agudeza psicológica, Platón afirma que lo que se imprime en las almas de los niños deja una huella indeleble. Por eso, propone legislar acerca de las narraciones y no permitir que la imagen de los dioses quede contaminada de atributos que no le corresponden:

- 1- No son la causa de los males, pues son buenos y no dañosos (379b-380c),
- 2- no son engañadores, no cambian su apariencia por medio de sortilegios (280d-e),
- 3- no se transforman, al ser perfectos, si cambiaran, sólo empeorarían (381c 1-5),
- 4- un dios no miente ni de palabra ni de obra (382a 1-4).

A lo dicho podrían agregársele afirmaciones de otras obras, por ejemplo, *Timeo*, en el que se afirma que la divinidad es buena (29a-b), carece de envidia (29e-30a), etcétera.

En *Leyes* X, Platón expone claramente cuál es, según su punto de vista, el problema social que surge si no se toman las medidas necesarias en cuanto a la legislación en materia de creencias que ponga en orden todo el gran desvío que acontece en las almas de los habitantes de la ciudad. Su argumentación transcurre del siguiente modo:

El Ateniese afirma que nadie que crea en los dioses conforme a ley comete hecho impío ni blasfemia; aunque si lo hizo es por otras razones:

- 1- porque no creía en los dioses,
- 2- cree pero niega que los dioses se preocupen por las cosas humanas,
- 3- juzga que es fácil persuadirlos con sacrificios o seducirlos con plegarias (soborno)⁷.

Le dice a Clinias que las almas de estos jóvenes extraviados no se han lanzado a una vida impía por falta de dominio de sus concupiscencias sino por su *ignorancia*. En 888b afirma: «Tener un recto pensamiento acerca de los dioses permite vivir bien» (τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς).

Circulan, por su parte, dos tipos de escritos que confunden a los jóvenes:

1. -- los antiguos, difíciles de censurar, justamente por su antigüedad, que narran ya en verso, ya en prosa, historias acerca de los dioses y de cómo se produjeron la naturaleza del cielo y de otras cosas, explican la genealogía de los dioses y cómo, una vez nacidos, convivieron unos con otros. Aunque los respeta por su antigüedad no puede hablar de ellos con elogio ni considerarlos provechosos ni fieles a su relato.
2. -- los discursos de los hombres modernos y sus "sabios". Ellos no consideran, por ejemplo al sol, a la luna, a los astros y la tierra como verdaderos dioses y seres divinos. Afirman que

⁷ Platón, *Las Leyes*, 881b 5-c

esos seres no son más que tierra y piedras, incapaces de preocuparse de los asuntos humanos.

El Ateniense asume un punto de partida para su argumentación. Todas las cosas presentes, pasadas o futuras deben su existencia ya a la *naturaleza*, ya al *azar*, ya al *arte*.

Los "sabios" afirman al respecto que *las cosas más grandes y más bellas son obra de la naturaleza y del azar; las más pequeñas, del arte*.

A) El arte recibe de la naturaleza los primeros productos y luego realiza con ellos los objetos que nosotros llamamos "artificiales".

B) el fuego, el agua, la tierra y el aire existen todos por naturaleza y por azar, ninguno por arte; los cuerpos de la tierra, del sol, de la luna y de las estrellas resultaron a partir de aquellos primeros elementos y son completamente inanimados. Sólo por azar comenzaron a mezclarse con su contrario, (lo cálido con lo frío, lo seco con lo húmedo, etcétera). Luego a partir de esa mezcla se originaron los animales y las plantas, por naturaleza y por azar, sin dios, sin inteligencia y sin arte. Luego, recién viene el arte.

Hay dos tipos de arte:

1 --El que nosotros llamaremos "arte propiamente dicho": que produce imágenes, como juguetes: pintura, música y demás.

2 -- Las que producen algo serio porque ponen su fuerza en comunidad con la naturaleza: la agricultura, la medicina, la gimnástica.

C) La política sólo es por el arte, la legislación se basa en la política y por eso, política y legislación no tienen nada de verdad, son *artificios*. Además, la religión también dependerá de prescripciones legales, así que será por arte. Y todo lo que es por arte, entendido en el primer sentido, es convención, no es naturaleza, no conlleva verdad. Las cosas justas dependerán de convenciones y serán materia de permanente cambio y discusión. Así que lo justo, terminará siendo lo que cada uno quiera imponer por la fuerza. Luego, en 891c el Ateniense resume: el que dice todo eso, parece creer que fuego, agua, tierra y aire son los primeros elementos de todas las cosas, dándoles el nombre de naturaleza; y que el alma surge posteriormente de ellos.

El problema aparece porque estos hombres no sólo se equivocan ellos mismos sino que divulgan e inician a otros en sus errores. Desconocen la génesis del alma y no se dan cuenta de que el alma es primero, por eso creen que el arte y la inteligencia vienen después de los elementos físicos.

Sin embargo, --sostiene el Ateniense-- el alma es anterior a todos los cuerpos y los gobierna a todos ellos y sus cambios. Dado que el alma es primera, las cosas congéneres al alma también deberán ser primeras: es decir el arte y la ley son primeras y anteriores a los cuerpos. Lo que estos hombres denominan "naturaleza" no es naturaleza. El nombre "naturaleza" está aplicado impropriamente por parte de estos "sabios". Lo que ellos llaman "naturaleza", desacertadamente, es decir, los elementos materiales, derivarán de la inteligencia y del arte. Lo que existe primero y por naturaleza, según Platón es el alma y sus cosas congéneres.

Ahora el Ateniense demostrará que el alma y todo lo relativo a ella es anterior al cuerpo:

a) Las cosas que están en el universo, unas se mueven y otras están en reposo. Ambos tipos de cosas lo hacen en un lugar. Algunas cambian de asiento y otras no.

b) Si existen dos movimientos: uno que se mueve porque es movido por otras cosas y otro

que se mueve por sí mismo, diremos que el que se mueve por sí mismo es más excelente que el que es movido por otro y, además, tiene vida.

c) Si las cosas en su conjunto hubiesen estado alguna vez en una cierta uniforme quietud, como osan afirmar la mayoría de esos hombres ¿cuál de los movimientos mencionados aparecería necesariamente primero? El que se mueve a sí mismo. Es decir que nada se movería, si lo primero fuese --como dicen esos hombres-- tierra, agua, aire y fuego. Si un objeto se mueve a sí mismo, entonces, vive. Por lo tanto:

1 -- El alma es anterior al cuerpo y lo gobierna, y así es *por naturaleza*, es causa de todo cambio y movimiento en todos los seres.

2 -- Temperamentos, caracteres, voliciones, razonamientos, opiniones verdaderas, prevenciones y recuerdos --todos afines al alma y a la inteligencia-- son anteriores a longitud, anchura, profundidad y fuerza de los cuerpos. El alma es anterior al cuerpo mismo.

3 -- El alma será la causa de los bienes y de los males, de lo hermoso y de lo feo, de lo justo y de lo injusto y de la totalidad de los contrarios. El alma también rige el cielo.

4 -- Si el alma, principio del movimiento, rige tomando como socio al intelecto o *noús*, entonces diremos que es *dios*. Si lo hace de acuerdo a la sinrazón o *ánoia*, entonces producirá efectos contrarios, es decir, desorden y caos. Queda planteado como tema de investigación si Platón realmente está afirmando que existen las dos posibilidades de asociación, lo que derivaría en aceptar que existen dos almas, una buena y una mala, o si simplemente Platón ha planteado esto como una hipótesis, y sostiene que efectivamente sólo existe orden y nunca sinrazón y desorden en el cosmos.

4. Conclusión

Hemos desarrollado brevemente el panorama ante el cual se encontraba Platón. Su reforma religiosa debía contener la demanda espiritual en dos ámbitos: por un lado, reconocer un marco de creencias y permitir una serie de prácticas que satisficiera la necesidad de las masas populares de continuar con sus tradiciones. Para esto propone instituir el culto a Apolo en Delfos «Ese dios, guía divino de todos los hombres, es su intérprete natural, sentado en el ombligo y en el centro de la tierra», tal como expresa en *República* 427c-d. En cuanto a las demás creencias, las que se disputaban en terreno ilustrado, el problema con el que se encontraba Platón, consistía, quizás, en poner un límite más allá del cual no estaría permitido acceder. Todos los hombres debían tener en claro que la divinidad existe, que el curso del cosmos no está a la deriva, que un alma inteligente es la que ordena y da sentido al universo, que de ahí provienen las leyes, la justicia y la religión verdaderas y que es razonando la manera en que el hombre llegará a despojarse de los errores.

El final de *Leyes X* tiene un sabor amargo. Platón hablará de denuncias y sanciones a ser aplicadas según la gravedad del delito de impiedad del que se trate; éstas van desde el confinamiento en el que el impío recibirá instrucción religiosa intensiva, hasta la pena de muerte para aquellos en los que el adoctrinamiento no diera resultados. Al final de su vida, Platón resucita los juicios por *asébeia* (impiedad) que tiempo antes se habían llevado injustamente de este mundo a su único y mejor ejemplo: Sócrates. ¿Por qué llega hasta este terrible extremo Platón?

Arriesgaré dos respuestas:

La primera es que el problema de la religión es tan acuciante e importante para Platón

que el violar la legislación que la ordena es un delito gravísimo que merece hasta la pena de muerte. Se trata de atacar una metástasis del alma, --de las almas-- que requiere cirugía mayor, que si no se llevara a cabo se extendería hasta la polis entera; la segunda es que quizá Platón esté tan convencido de la fuerza de los argumentos a favor de la única religión verdadera que la pena capital no sería en realidad una opción de hecho, sino sólo de derecho. Que haya una ley, no implica que existan, de hecho, culpables. Si el reo es convenientemente enseñado con las argumentaciones correctas, es prácticamente imposible que no llegue a comprenderlas y, de este modo, la pena de muerte no será más que una amenaza disuasiva para aquellos que se niegan, desde el principio a escuchar y razonar.

Traducciones de textos antiguos

Platón

_____. *República*. Traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farré. EUDEBA, Buenos Aires, 1963.

_____. *La República*. Versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México D. F., 1971.

_____. *Las Leyes*. Trad. J. M. Pabón y Fernando Galeano. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1984.

_____. *Timeo*. Traducción, introducción y notas por C. Eggers Lan. Colihue, Buenos Aires, 2005.

Xenophanes of Colophon, *Fragments*. Translation with a commentary by J. H. Lesher, University of Toronto Press, Toronto, 1992.

Bibliografía general

Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Ed., Madrid, 1976.

Eggers Lan, C., Juliá, V. *Los filósofos presocráticos*. Introducciones, traducciones y notas por C.C.L. Y V. J., Volumen I, Gredos, Madrid, 1978.

Gigon, O. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Gredos, Madrid, 1980.

Guthrie, W. K.C. *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*. Eudeba, Buenos Aires, 1976.

Liliana Semeraro

liliana.semeraro@hotmail.com

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL FRANCISCANISMO MEDIEVAL ENTRE LA REGLA DE VIDA, LA USURA Y EL MERCADO.

Fabián Ludueña Romandini
(CONICET – UBA)

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo adentrarse en la comprensión de algunas de las transformaciones que el derecho monástico medieval ha producido en la noción jurídica de persona proveniente del antiguo derecho romano. Con este fin, se analizan los orígenes jurídicos de la noción de persona y se tratan de comprender, incluyendo los debates de la filosofía contemporánea, los problemas planteados por el concepto de “regla de vida” esgrimido por las órdenes monásticas. Finalmente, focalizando la atención sobre el caso particular de los espirituales franciscanos, se pone en cuestión la lectura contemporánea que coloca exclusivamente el acento sobre el carácter antinomista de la concepción franciscana para mostrar, al contrario, la existencia de un pensamiento económico dentro de la Orden que es compatible con una concepción mística del orden social y la riqueza que son teorizados como compatibles con la noción de pobreza absoluta

Palabras clave: economía, franciscanismo, persona, reglas monásticas, regla de vida.

I. El problema del monacato y la noción jurídica de persona.

En la cúspide del derecho romano antiguo, se elaboró la doctrina jurídica de la ficción como el modo privilegiado del derecho para dar forma al mundo social con el cual interactúan sus textos normativos. Uno de los mejores ejemplos de cómo procede el carácter ficcional del dispositivo jurídico lo constituye la que acaso sea la categoría central de toda la monumental tratadística del derecho romano: la noción de persona. En este punto, se torna fundamental poder distinguir entre la noción de persona (más tardíamente incorporada a la filosofía) y su significado estrictamente jurídico que antecede a su utilización teórica. En uno de los momentos históricamente más recientes de la reflexión filosófica sobre la noción de persona, Martin Heidegger evoca a Max Scheler en el parágrafo § 10 de *Sein und Zeit*:

«La persona no debe concebirse, según Scheler, como una cosa o una substancia (*als ein Ding oder eine Substanz*); “es, antes bien, la *unidad (Einheit)* simultánea y directamente vivida del vivir las vivencias (*Er-leben*) – no una cosa simplemente imaginada fuera y detrás de lo directamente vivido¹–. Persona no es un ser cosa, un ser sustancial. El ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometidos a ciertas leyes. La persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto (*Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand*)».²

1 Heidegger se apoya aquí sobre M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, publicado en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Halle a. S., t. I, 1913, y t. II, 1916. La cita de Heidegger proviene del tomo II, 243.

2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, 47.

Con estas palabras, Heidegger comenzaba su análisis de la tradición de origen boeciano³ retomada por Tomás de Aquino: «las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona.»⁴ Dejaremos aquí de lado la cuestión de estimar si la interpretación heideggeriana de la historia de la persona como un capítulo de la historia del sujeto-sustancia es correcta o si, como han señalado algunos especialistas, no habría más bien que considerar a la historia del sujeto (y de la persona) en su dialéctica con la noción de hipóstasis, la cual constituiría, al menos dentro de una parte de la escolástica, un modo de desubstancializar a la hipóstasis para pensar el problema de la Trinidad, el cual afectaría, de modo decisivo (pero exegéticamente inverso al heideggeriano), la noción de persona.⁵ Sin embargo, es necesario señalar una dimensión que, normalmente, se suele olvidar en la historia de la noción de persona: esto es, su dimensión y origen jurídico⁶, lo cual reviste una importancia capital si tomamos en cuenta que, como sostienen muchos estudiosos, la noción teológica de persona se nutre, en otros elementos, de una resignificación de un término jurídico del mundo romano a través de la mediación de teólogos con formación jurídica como es el caso de Tertuliano.⁷

Desde este punto de vista, la noción jurídica de *persona* en el *corpus* del derecho romano clásico es acaso una de las tres piedras angulares del universo teórico del derecho hasta el día de hoy. Como señala Gayo, el derecho se divide en «personas, cosas o acciones».⁸ Así, nuestro interés en esta ocasión quedará circunscripto a la sola noción de persona a los fines de mostrar las transformaciones que esta categoría jurídica romana sufre bajo su remodelización en un contexto cristiano medieval. Sin embargo, no seguiremos, en este caso, la noción jurídica de persona a través de los inmensos debates trinitarios sino que, de modo más modesto, intentaremos observar cómo, en un ámbito aparentemente marginal como es el derecho monástico, se produce una de las transformaciones más radicales de la noción de persona cuya onda expansiva ha modelado de modo perdurable el derecho contemporáneo.

3 Boecio. *De duabus naturis et una persona Christi*, 3 (*Patrologia Graeca*, Paris: Excudebat Migne, 1857-1866, vol. 64, col. 1343): «Persona es la sustancia individual de naturaleza racional (*naturae rationabilis individua substantia*)».

4 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Bloud, Paris, 1880, pp. 244-245: *Prima Pars*, q. 29, a. 1, respondeo: «*actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona*».

5 Véase, por ejemplo, Agustín de Hipona, *De Trinitate*, Edición de Luis Arias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, VII, 5, 10 (p. 485): «*Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit uel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Vunde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitatiore intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita tu fortasse solum deum dici oporteat essentiam*». En este texto, como puede apreciarse, se dejaría de lado el sujeto-sustancia de la tradición aristotélica.

6 Como excepción, cf Y-C Zarka, “L’invention du sujet de droit”, *Archives de philosophie*, 60 / 4 (1997), 531-550.

7 Cf. S. Schlossmann, *Persona und prosopon, im Recht und in Christlichen Dogma*, Lipsius, Kiel, 1906. Esta posición es ratificada por A. Momigliano, “Marcel Mauss and the quest for the person in Greek biography and autobiography” en M. Carrithers - S. Collins - S. Lukes, *The Category of the person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge University Press: Cambridge, 1992, 83-92.

8 Gayo. *Institutas*, libro I: *Dig. I, 5, 1* (edición utilizada: Justiniano, *Corpus Iuris Civilis*. Edición y traducción de Idelfonso García del Corral, Barcelona: Jaime Molinas Editor, 1889): «*Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*».

Como lo han demostrado antropólogos y lingüistas, la noción de persona tiene el sentido original de “máscara” y proviene, con toda certeza, del mundo etrusco como muchas otras palabras terminadas en *-na*. También, según la hipótesis de Benveniste, serían los etruscos quienes habrían, a su vez, tomado esta palabra del griego *prósopon* y quienes, a su vez, sirven de ligazón con los ritos de la hermandad de los *Hirpi Sorani* como rituales sagrados de las máscaras.⁹ Lo importante para nosotros es que tanto en el mundo del ritual como en el mundo del teatro (ambos íntimamente relacionados) el significado de “persona” como máscara sirve para desdoblarse al individuo entre su ser físico y real y un ser ficticio que representa y con el cual no se confunde. De allí que, en el vocabulario latino propio del teatro se pueda hablar de “desempeñar un papel” (*personam sustinere*), “asumir un papel” (*personam gerere*), “tener un lugar en un papel” (*personae vicem gerere*). En este sentido, la persona es el doble ficcional del actor, el personaje, que nunca coincide con el ser físico de aquél.

Este sentido del vocablo entra rápidamente en la esfera jurídica para constituirse en el vocablo técnico más importante de todo el armazón de la jurisprudencia antigua (y moderna, podríamos decir, ya que la noción de “sujeto de derecho” tiende a ser meramente doctrinal y no suele hallarse en las codificaciones). Allí también, el objetivo es distinguir la persona física, real, individual en su unidad biológica y psicológica, de su doble ficticio, artificio puro del derecho que lo transforma en sujeto de imputación normativa.

Como ha sido señalado, la unidad de la “persona” no recubre primeramente aquella de un sujeto psíquico o psicológico. Esta recubre primeramente, en todo caso originariamente, la unidad de un patrimonio. Esta unidad es de orden gestional: «se llamaba finalmente, *persona*, en derecho romano, al sujeto de derecho titular de un patrimonio, y los agentes (hijos, esclavos) que él incluía y quienes, por ello mismo, estaban habilitados a representarlo jurídicamente [...]».¹⁰ El derecho reconocía tantas personas como patrimonios, más que individuos. De allí la posibilidad para un solo sujeto de contener varias personas, o para una sola persona de contener varios sujetos. Un mismo individuo, si se repartía entre dos patrimonios, “constituía dos personas”. Así, en un ejemplo que nos proporciona Juliano:

«El esclavo común tiene la persona de dos esclavos (*communis servus duorum servorum personam sustinet*). Si mi propio esclavo ha recibido una promesa de parte de un esclavo que nos es común a ti y a mí, todo ocurre, en esta única fórmula verbal, como si dos promesas hubiesen sido pronunciadas separadamente, una que habría dirigido a la persona de mi esclavo, y la otra que se habría dirigido a la persona del tuyo».¹¹

Como explica Thomas, el derecho opera una verdadera disociación de sujetos y de cuerpos, para componer “personas”. El esclavo en tanto individuo compartido entre dos amos, se halla dividido entre dos patrimonios y, al mismo tiempo, pronuncia una sola promesa. Pero de su única boca se emiten dos palabras con valor jurídico diferencial. Por un lado, la que compromete al primer amo, por otro, la que no compromete al segundo. Es decir,

9 Cf. M. Mauss, “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de ‘moi’”, *Journal of the Royal Anthropology Institute*, vol. LXVIII (1938), 263-281.

10 Y. Thomas, “Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit”, *Le Débat*, mai 1998, 85-107, cita p. 100.

11 Juliano. *Digesto*, 45, 3, 4 (edición citada, tomo III, 565).

«lo que la naturaleza reúne en un cuerpo, en una boca, en una voz, el derecho lo disocia en dos fórmulas jurídicas distintas y en dos personas irreductibles».¹²

II. La vida y la regla: la normatividad en las órdenes monásticas cristianas.

Uno de los laboratorios donde Occidente ha llevado adelante una verdadera transformación de la noción jurídica de persona ha sido en los estatutos de las reglas monásticas. Con todo, resulta ampliamente problemático comprender qué es una regla. Probablemente, en la filosofía contemporánea, sea Ludwig Wittgenstein quien se haya interrogado con mayor ahínco sobre la naturaleza de toda regla. En efecto, una pregunta central que no deja de ocupar al filósofo es: « “Cómo puedo seguir una regla? (*Wie kann ich einer Regel folgen?*)” – si ésta no es una pregunta por las causas (*Ursachen*), entonces lo es por la justificación (*Rechtfertigung*) de que actúe así, siguiéndola».¹³

En otras palabras: ¿qué tipo de acción se pone en marcha toda vez que alguien decide seguir una regla?¹⁴ Cuando Wittgenstein aplica esta pregunta a las proposiciones gramaticales y a las matemáticas, su conclusión es que, en estos casos, las reglas no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Sin embargo, como ha sido oportunamente señalado por los estudiosos, Wittgenstein recusa la distinción entre proposiciones matemáticas y proposiciones ordinarias puesto que entre ellas no hay más que una diferencia en el tipo de lógica que determina la asignación de la certeza. En este sentido, es posible, equiparar, según el Wittgenstein de *Über Gewissheit*, una proposición matemática de otra que exprese un contenido religioso dado que en ambos casos, lo que está en juego es una similar noción de *necesidad*.¹⁵

De hecho, el problema de “seguir una regla” se halla estrechamente relacionado con el de establecer cómo y de dónde una proposición extrae su carácter necesario. Para Wittgenstein la necesidad de una regla no deriva de un estado de cosas del mundo sino de una decisión lingüística por medio de la cual implementamos un determinado “juego de lenguaje” que actúa como sistema de representación de la realidad. En cierto sentido, es el propio hablante, en situación, el que edifica la necesidad de una regla que él mismo se impone. Sin embargo, este mismo tipo de problemática puede y debe aplicarse al problema de las reglas monásticas que, de algún modo, constituyen algo así como el zócalo arqueológico donde se pensó, por primera vez, lo que con el correr de los siglos se constituiría como la “paradoja de Wittgenstein” sobre el seguimiento de una regla.

12 Thomas, *op. cit.* 99.

13 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, 210-211.

14 Este problema ha dado lugar a lo que se conoce como la “paradoja de Wittgenstein” (anclada en la proposición §201 de sus *Philosophische Untersuchungen*). La más aguda enunciación de la misma se halla en S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, 7-56, sin embargo, es necesario destacar el ensayo pionero y fundamental de J. Bouveresse, “La notion de ‘grammaire’ chez le second Wittgenstein”, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 88-89, 319-338. Para una respuesta al planteo de Kripke, cf. A. Miller, A y C. Wright, (eds). *Rule-following and meaning*, Carleton University Press, Ottawa, 2002. También son de gran interés los estudios reunidos por S. Holtzman, y C. Leich, *Wittgenstein: to follow a rule*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981.

15 Cf. C. Wright, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth, London, 1980, 415, n. 1.

Wittgenstein mismo habla de «la teología como gramática (*Theologie als Grammatik*)»¹⁶ y, efectivamente, en el caso de la primera, su constitución como *dogma*, establece *ipso facto*, el carácter necesario de sus proposiciones. Con todo, entre la necesidad de una proposición matemática y otra de tipo teológico subsiste no sólo el vacío de indiferenciación que veía Wittgenstein, sino que la naturaleza de una y otra pueden distinguirse aún si ambas derivan de algún proceso decisional establecido en una interacción lingüística. Esta diferencia se funda en el hecho de que la necesidad del dogma va de la mano con la punibilidad jurídica de su violación, algo que no se produce en otros juegos de lenguaje. En este sentido, seguir una regla teológicamente establecida guarda el mismo carácter problemático que toda regla jurídica, cuya violación, altera la situación de algún sujeto de imputación en el mundo. Esta *vis obligandi* del derecho añade una dimensión especial de constricción constitutiva en las reglas de un dispositivo jurídico que se halla ausente de otros sistemas formales como el matemático o el gramatical (que, no obstante, no carecen de sanciones a su violación, pero son de naturaleza extra-jurídica).

Habiendo realizado estas consideraciones, podemos entonces ahora intentar comprender lo que podríamos denominar la “paradoja de la regla monástica” dado que, en un gesto inesperado, la tratadística medieval ha podido hablar de una *regula vivendi*, de una “regla de vida”. Es decir que, en una formulación en apariencia sorprendente, gramática y vida se funden en un inusitado dispositivo que busca transformar indisolublemente a la dimensión denotativa del lenguaje en una *expresión* (y no en una mera representación convencional) del mundo de la naturaleza y de la vida. Para intentar acercarnos a este problema, debemos entonces adentrarnos en el mundo de las reglas monásticas.

Hacia el año 404, Jerónimo recibió en su monasterio de Belén a un grupo de monjes provenientes del monasterio alejandrino de Metanoia quienes le pidieron que tradujese al latín la llamada “Regla de Pacomio”, originalmente escrita en copto y posteriormente traducida al griego. Esta traducción latina de Jerónimo¹⁷ es la única que hoy se conserva del documento más antiguo del género teológico que se conoce como “regla de vida”. Como ha sido señalado por uno de los más importantes estudiosos del monacato, Pacomio –como todos los fundadores de reglas monásticas– considera que el texto mismo no es sino una implementación o desarrollo de la forma de vida ya presente en el texto bíblico.¹⁸ En este sentido, la regla es una vida evangélica codificada según un particular sistema normativo. En este sentido, resulta de gran riqueza historiográfica la constatación de que la Comunidad (*koinonía*) pacomiana incluía una diversidad de concepciones teológicas que permiten a los estudiosos hablar de una multiplicidad o amalgama de creencias muchas veces disímiles y enfrentadas entre sí donde «las fronteras entre individuos, grupos o literaturas eclesiástica o doctrinalmente distintos aparecen extraordinariamente fluidas»¹⁹ y, por ello, los pacomianos

16 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 373, *op. cit.*, 282.

17 A. Boon, *Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de St. Pachôme, Épître de St. Théodore et “Liber” de St. Orsiesius*, Bureaux de la Revue, Louvain, 1930.

18 A. De Vogüé, “Foreword” en Pachomius. *Pachomian Koinonia*, vol. I: *The Life of Saint Pachomius and his Disciples* (ed. Armand Veilleux), Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980, xii.

19 J. Goehring, “Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt” en *Id., Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press, Harrisburg, PA, 1999, 216.

podían, sin ninguna dificultad, leer textos que posteriormente se considerarían heterodoxos o heréticos.²⁰ Sin embargo, lo que resulta decisivo es que, por encima de estas diferencias doctrinales, existía el común acuerdo de instaurar una novedosa forma legislativa conocida como *regula* para decidir sobre las formas que debía adoptar la vida del monje. Y, según la perspectiva que aquí seguimos, lo que resulta de capital importancia es comprender el carácter de la normatividad presente en la regla y, para ello, no es necesario buscar, infructuosamente, «convicciones que mitiguen la aparente ferocidad de una legislación uniforme».²¹

Al mismo tiempo, resulta fructífero constatar que los modelos militares actuaron también como uno de las tantas fuentes en las cuales los monjes hallaron su inspiración para la constitución de las comunidades del desierto. Por sólo dar un ejemplo, en la *Regla de Pacomio* podemos leer que «si durante los cantos, las oraciones o las lecturas, alguien habla o ríe, deberá desatarse su cinturón (*solvet cingulum*) inmediatamente y se dirigirá al altar con la cabeza gacha (*inclinata cervice*) y los brazos caídos (*manibus ad inferiora depressis*)».²² Precisamente, el gesto de desatarse el cinturón denota un claro origen militar dado que en el ejército romano, esta acción precedía a una expulsión de las filas. En esta perspectiva, algunos estudiosos han podido así relacionar teológico-políticamente la conformación de una verdadera *militia Christi* bajo la forma de una comunidad monacal.²³

Esto nos permite considerar, entonces, que desde sus inicios, en los monasterios surgieron, además de grandes ejemplos espirituales, inspiraciones procedentes de modelos políticos teologizados²⁴ y que la comunidad monástica es la forma que consagra una politicidad de orden completamente novedoso en el mundo antiguo. Por ello mismo, la regla define explícitamente su contenido como *praecepta vitalia*, es decir, como normas jurídicamente vinculantes cuyo objetivo es disponer de una vida para darle una forma legislativamente modelada.

Al mismo tiempo, esta necesidad jurídica es establecida por la regla a partir de otra institución jurídica, el *votum*, o juramento sagrado de pertenencia²⁵ en el que el monje que ingresa al monasterio decide voluntariamente someterse a la obediencia de la *Regula* (de allí que la *Regula Pachomii* pueda tener todo un apartado dedicado a las penas que han de recibir quienes violen los mandatos de la misma). Tanto la concepción de la regla como precepto jurídico, así como la institución del voto monástico son precedentes que, embrionariamente presentes ya en la primera regla históricamente conocida, serán posteriormente desarrollados de manera amplia por las órdenes monásticas maduras y la tratadística a ellas asociada.

En efecto, ¿qué significa la palabra misma *regula* (regla)? Isidoro escribe:

20 Cf. para este punto, J. Robinson, *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*, Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, 1990.

21 P. Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, California University Press, California, 1985, 88.

22 *Regula S. Pachomii*, I (Boon, 1930, 15).

23 K. Lehmann, “Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des hl. Pachomius”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 37 (1951), 1-94.

24 Para un contexto diferente, la expresión también ha sido utilizada por J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Hanser, München, 2000.

25 F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams*, Vier-Türme Verlag, Münsterschwarzach, 1971.

«Canon es el griego para lo que en latín es llamado regla (*Canon autem Graece, Latine regula nuncupatur*). Es llamado regla porque endereza y nunca hace que nadie pueda descarriarse (*aliorum trahit*). Pero otros dicen que se llama regla (*regulam*) porque reina (*regat*) y presenta una norma para vivir de modo recto (*normam recte vivendi praebeat*), o corrige lo que está contrahecho (*distortum*) o deforme (*pravumque*)».²⁶

Vemos entonces que una regla es un canon destinado a corregir de manera soberana y, a través de un modo normativo, una determinada *forma vivendi*. La naturaleza jurídico-política del concepto queda aún más clara si recordamos la célebre definición de Graciano: «una constitución (*constitutio*) es ya sea civil o eclesiástica, y así, aquella que pertenece al foro civil es una ley civil (*ciuile ius*). Examinemos ahora qué es una ley eclesiástica. Se llama canon a la ley eclesiástica (*ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur*)».²⁷ El canon es, entonces, una de las formas de la ley, en este caso, una ley sacra emitida por la Iglesia. Dentro de las variedades de leyes sacras, se ha podido incluir a la *regula* como una forma muy especial de canon.

Resulta prioritario reflexionar un instante sobre el estatuto mismo de estas reglas, las cuales son, estrictamente, de orden jurídico. Que este hecho pueda ser sorprendente no es algo que se les haya escapado a los monjes mismos que observaban la regla. Y es por ello que cuando el abad Eudes estaba a la cabeza del monasterio de Saint-Pierre de Chartres, religiosos de este convento le escribieron a Bernardo de Claraval para preguntarle cuál era la naturaleza resultante para ellos, ya de la Regla de San Benito, ya de sus estatutos. Es decir, la regla monástica, ¿debía tomarse como un consejo o como un precepto? Ambos conceptos pertenecían al vocabulario más estrictamente técnico del derecho romano. Así por ejemplo:

«Mas por tu interés interviene mandato, por ejemplo, si yo te mandara, que coloques tu dinero en compras de predios antes que prestarlo a interés, o por el contrario, que lo prestes a interés, antes que colocarlo en compras de predios; cuya especie de mandato es más bien consejo que mandato (*mandatum magis consilium est*), y por esto no es obligatorio, porque nadie se obliga por un consejo, aunque no le convenga a quien se deba, porque cada cual es libre de explorar en sí mismo si le conviene el consejo».²⁸

Como puede verse, el consejo (*consilium*) es una mera sugerencia no obligatoria de un camino a seguir, mientras que el precepto (*praeceptum*) es jurídicamente vinculante y no puede desobedecerse so pena de incurrir en una infracción legal. Bernardo de Claraval responde a esta cuestión en lo que constituye una de sus obras maestras estableciendo lo siguiente:

«Uds. me preguntan hasta qué punto es obligatoria [la *Regula*] para aquellos que hacen profesión de ella: en otros términos, Uds. quieren saber si todas las partes son preceptos, de suerte que no se pueda transgredir uno sólo sin peligro, o si, en cambio, éstas no son otra cosa que consejos o

26 Isidoro de Sevilla, *Etymologies*, edición y traducción de S. Barney. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, VI, 16 (p. 143).

27 Graciano, *Decretum magistri Gratiani*. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, B. Tauchnitz, Leipzig, 1879, Pars I, distinctio III.

28 Gayo, *Asuntos Comunes*, libro II: *Dig.*, 17.1.2.6 (en Justiniano, *op. cit.*, t. I, p. 844).

recomendaciones y, por consiguiente, de poca o ninguna importancia para aquellos que las profesan, de suerte que, transgredirlas, sería para ellos una falta ligera o inexistente (*putanda sint esse praecepta, consequenter et damnosa transgredienti: an consilia tantum vel monita, et ob hoc nullius, aut non magni ponderis sit ipsorum professio; nullius, aut non gravis culpa ipsorum praevaricatio*); o bien si, en el número de sus disposiciones, unas son preceptos y las otras sólo consejo [...] Así, según mi criterio, la regla de San Benito se propone a todo el mundo y no se impone a ninguno (*regula sancti benedicti omni homini proponitur imponitur nulli*). Es un bien abrazarla y practicarla con devoción, pero no es tampoco un mal no someterse a ella (*non tamen si non suscipitur obest*); de allí concluyo que, de parte de quien la recibe, ella es voluntaria, y de parte de quien la propone, es libre. Sin embargo, si de parte de quien la acepta es voluntaria, una vez que la ha aceptado y ha prometido observarla (*si quis ex propria voluntate semel admiserit et promiserit deinceps tenendum*), ésta se convierte en necesaria para él (*profecto in necessarium sibi ipse convertit*) y no es ya más libre de no observar aquello de lo que era perfectamente libre de no aceptar (*nec iam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit*), de suerte que lo que ha comenzado por un acto de su voluntad, deberá continuarlo por el hecho de la necesidad (*ideoque quod ex voluntate suscepit ex necessitate tenebit*), puesto que es absolutamente necesario que “cumpla los votos que sus labios han pronunciado” [Ps. 65, 13-14]; de ahora en adelante, es por su propia boca que será condenado o justificado [...] todas las otras prescripciones de la regla de San Benito sólo son simples recomendaciones y buenos consejos para aquellos que no hacen profesión de esta regla, no se peca en absoluto si no se las observa. Pero, para aquellos que hacen de ella una profesión, son preceptos que no se pueden violar sin pecar».²⁹

La respuesta de Bernardo es sumamente compleja dado que no establece que la Regla, en sí misma, sea consejo o precepto. Esto depende exclusivamente de la voluntad de quien toma el *votum* monástico (o juramento de valor jurídico que oficializa la pertenencia a la nueva comunidad). Es decir, para un laico, la Regla es simplemente un consejo pero para el monje tiene un carácter estrictamente jurídico-normativo. Ahora bien, ¿de dónde extrae la regla monástica su fuerza-de-ley? Esta proviene del *votum* del monje: es decir, la *vis obligandi* de la ley monástica descansa sobre la propia voluntad de obediencia del monje (y no en ningún tipo de opresión externa), el cual, una vez que ha prestado su asentimiento, deja que su vida misma se convierta en enteramente sagrada incluso hasta después de su propia muerte dado que ni esta última, como escriben los tratadistas, puede anular la fuerza del *votum*.

En efecto, podemos ver la magnitud de la transformación que el derecho monástico opera sobre el antiguo derecho romano y la categoría de persona jurídica. Si la casuística romana había puesto un cuidadoso empeño en distinguir entre la persona física como unidad biológica y psicológica de su doble ficticio en la esfera de la norma y la imputabilidad, con el monaquismo se introduce un tipo nuevo de normatividad que no distingue ya más entre una persona real y otra ficticia, puesto que la regla y la vida coinciden plenamente, la persona ficticia del derecho y la persona física se hacen una sola y la misma realidad. En este sentido, estamos frente al escenario, completamente fascinante y novedoso, de una ley que se encarna plenamente en la vida biológica misma de los sujetos de derecho y que, al mismo tiempo,

29 Bernardo de Claraval, *Sancti Bernardi Opera* (edición de J. Leclerq, y H.-M Rochais), Editiones Cistercienses, Roma, 1963: *De praecepto et dispensatione*, 1-2. Sobre este particular, cf. Coccia, Emanuele, “La legge della salvezza: Bernardo di Clairvaux e il diritto monástico”, *Viator* (41/3), 2010, 127 - 146.

legisla sobre aspectos que, en el mundo romano, estaban excluidos del mundo jurídico, por considerárselos estrictamente privados: por ejemplo, la alimentación, la vestimenta, el sueño, la posibilidad de utilizar un objeto personal, las horas del baño, de la lectura y así sucesivamente. En el mismo gesto, entonces, se entrelazan esferas que, como la de lo necesario y lo voluntario, lo jurídico y la ética, habían permanecido, hasta ese momento, separadas.

En este punto, el derecho monástico introduce dentro del espacio público de la ley aquellos aspectos que, en el derecho romano, pertenecían a la esfera privada o, si se quiere, establece una nueva distribución entre lo público y lo privado hasta el punto en que ambas esferas, constitutivas de la política clásica, se interrelacionan bajo un nuevo equilibrio. En efecto, la filosofía antigua (siendo ejemplar el caso de Aristóteles) edificaba la reflexión política a partir de una definición ontológica de la naturaleza y, concomitantemente, de la posición que el hombre, como animal político, ocupa en el seno de aquella. Desde esa perspectiva, la filosofía política es una indagación metafísica que parte de una determinación de los contornos de la naturaleza y que se ajusta a sus ritmos, potencialidades y límites.

El cristianismo produjo, en este panorama, una mutación de características inusitadas en el seno del derecho antiguo dado que, por primera vez, el carácter mesiánico de la ley pudo lograr que esta coincidiera plenamente con la vida. La vida evangélica pronto se plasmó en la *forma vivendi* de los monasterios de Oriente y Occidente que actuaron como verdaderos centros donde el sistema del derecho sufrió una alquimia jurídico-política en la cual naturaleza y ley se tornaron indistinguibles. Las *regulae* de los monasterios cristianos son los primeros ejemplos de una nueva forma de derecho que hasta ese momento el mundo occidental no había conocido y cuyos interesantes lineamientos perduran en el mundo contemporáneo. A partir del momento en que el Mesías mismo fue concebido como una ley encarnada³⁰ y los monjes constituyeron su vida como una auténtica *imitatio Christi*, se estableció lo que hemos dado en llamar “paradoja de la regla monástica”.

A partir de entonces, “seguir una regla” se transformó en un sintagma que podría reescribirse como “vivir según las reglas internas de la vida” puesto que, en el derecho monástico, tuvo lugar un experimento jurídico y ontológico donde la vida fue fundida en un solo cuerpo con la ley y, en consecuencia, esta última fue concebida como *regula*, es decir, como norma inmanente capaz de llevar adelante normativamente el curso de la vida. Dicho de otro modo e invirtiendo completamente el *dictum* wittgensteiniano, la vida se transformó entonces en la nueva surgente misma de la ley. En este punto, la noción jurídica de persona sufrió una considerable transformación que abriría el camino hacia lo que, en la Modernidad, se ha podido denominar derechos subjetivos.

III. La “altísima pobreza” y el problema de la relación entre el mercado y la sociedad civil.

Aunque en este artículo, defendemos la hipótesis de que las reglas monásticas no son una abdicación del derecho, como proponen algunas interpretaciones contemporáneas como la de

30 Sobre el Mesías como “ley viviente” cf., por ejemplo, Clemente de Alejandría. *Stromata*, I, 181, 4-5. (edición: Dindorf, G., *Clementis Alexandrini opera*, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1869, vol. 2, p. 156).

Giorgio Agamben³¹ sino que, al contrario, constituyen un proceso de mutación del derecho por el cual este, progresivamente, se convierte en una “norma inmanente”, no es menos cierto que esta nueva normatividad parece anclarse, sobre todo el caso de los Espirituales franciscanos, sobre una *Dominum abdicatio proprietatis*, es decir, una esfera económica postulada como ajena al comercio y el mercado.

El siglo XIII y el comienzo del siglo XIV estuvieron marcados, justamente, por las disputas en torno a la *forma paupertatis*, esto es, la opción por la pobreza extrajurídica realizada por los franciscanos espirituales pero rechazada por los conventuales y el Papado. Esta disputa, ciertamente, «fue el origen de la decadencia del ideal original sobre la pobreza absoluta, que se consideró impracticable».³² Diversas bulas papales fueron marcando el ritmo del conflicto: la *Quo Elongati* (1230), la *Ordinem vestrum* (1245), la *Quanto studiosius* (1247), la *Exiit qui seminat* (1279) y, finalmente, las bulas de Juan XXII que terminaron con las concesiones de las precedentes: tanto la *Ad conditorem canonis* (1322) como la *Cum inter nonnullos* (1323) negaron la posibilidad de cualquier uso independiente de la propiedad jurídica de la cosa.³³

Por cierto, importantísimos tratadistas intentaron defender la posición de la pobreza absoluta, el *usus pauper* franciscano: baste recordar a Buenaventura de Bagnoregio, Hugo de Digne, Juan Peckham, Tomás de York, Ubertino de Casale, Pedro de Olivi, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, entre otros. Desde el punto de vista de intérpretes contemporáneos como Agamben, «la *abdicatio iuris* (con el retorno que esta implica al estado de naturaleza precedente a la caída) y la separación de la propiedad respecto del uso, constituyen el dispositivo esencial, del cual los franciscanos se sirven para definir técnicamente la peculiar condición que llaman pobreza».³⁴

Para sostener esta hipótesis, Agamben se apoya en autores como Pedro de Juan Olivi para quien «la *abdicatio iuris* y la vida por fuera del derecho son sólo aquí la materia que, determinándose por medio del *usus pauper*, debe hacerse forma de vida».³⁵ Sin embargo, Agamben sólo utiliza parcialmente los textos de Olivi y de los franciscanos en general puesto que, si bien estos han sido los más acérrimos defensores de una pobreza radical, al mismo tiempo, han sido los autores de los más importantes tratados medievales sobre los contratos, la usura y la economía de mercado.

En otros términos, el panorama trazado por Agamben, creemos, debe ser complejizado al incluir, por ejemplo en el caso de Olivi, no sólo sus escritos sobre la pobreza

31 G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2011.

32 F. García Bazán, “Prólogo” en San Francisco de Asís, *Escritos Espirituales*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014, 27.

33 Sobre el conflicto y su historia, cf. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Emil Ebering, Berlin, 1935; B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 1972; R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico per il Medio Evo, Roma, 1990; M. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1998; D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, Pennsylvania State University, Pennsylvania, 2001; V. Mäkinen, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven, 2001.

34 Agamben, *op. cit.*, 139.

35 Agamben, *op. cit.*, 173.

franciscana sino también sus textos (no tratados por Agamben) sobre la riqueza en la sociedad civil. Sólo de esta manera podremos estar en condiciones de comprender, de un modo más matizado, lo que está en juego en el problema del *usus pauper*. En este sentido, sabemos que el pensamiento teológico medieval había condenado la usura³⁶ pero, en los desarrollos franciscanos, puede apreciarse una modificación de esta perspectiva dado que lo condenable será entonces no el dinero en cuanto tal sino la usura entendida como la apropiación y conservación del dinero fuera del circuito productivo a título de atesoramiento personal. Al contrario, el dinero que permite la proliferación de los intercambios comerciales no sólo no será condenado sino que será fomentado por los propios franciscanos.

En efecto, los teóricos de la orden franciscana se dedicarán a pensar el problema de la pobreza dentro del marco, mucho más amplio, de las relaciones económicas que deben tener lugar en las distintas escalas de la sociedad: desde los reinos hasta las compraventas entre miembros de una misma agrupación profesional. Por lo tanto, una variedad de usos se pondrán a consideración: el uso mercantil, el uso pobre, el uso eclesiástico o el uso cotidiano.³⁷ Aunque el *usus facti* integra la cima de la vida perfecta³⁸, de ningún modo el pensamiento franciscano proponía que este debía ser el único modelo de la vida económica. Al contrario, este último era únicamente el paradigma propuesto para los monjes de la Orden mientras que, en el mismo gesto, propugnaban por el crecimiento económico de la sociedad.³⁹

En efecto, para Olivi (probablemente el máximo teórico de los franciscanos espirituales) existe una adecuada justificación para la existencia de la riqueza en la sociedad civil que es compatible con la elección de “vida perfecta” sostenida por la orden franciscana:

«La segunda [razón] concierne la providencia divina (*providentiam dei*) que es ampliamente condescendiente con la imperfección de los humanos (*infirmidade humanae*) después de la caída del primer hombre (*post lapsum primi hominis*) y no exige de ellos todo lo que requeriría la más perfecta equidad, estricta y entera. La recta razón (*recta ratio*) enseña en efecto que es necesario gobernar y dirigir a los imperfectos de otro modo que a los que se portan bien y por ello todo vicio de este género no debe contarse como un pecado mortal (*non omne vicium in huiusmodi imputatur ad mortale*). Ahora bien, resulta del Decálogo y de otros pasajes de la Escritura santa que toda rapiña y toda usurpación deliberada y voluntaria del bien de otro contra la voluntad de su propietario es un pecado mortal para nosotros; por lo tanto, un exceso en los precios de los bienes en venta no es entonces una rapiña, un robo o

36 El problema de la usura en el pensamiento económico medieval es de grandísima complejidad. Cf. los importantes análisis de J. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University Press, Massachusetts, 1957 y O. Langholm, *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Brill, Leiden, 1992.

37 G. Todeschini, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Verdier, Paris, 2008, 114.

38 P. Grossi, “Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell’età nuova”, en *Id.*, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano, 2000, 113-189.

39 S. Piron, “Les mouvements chrétiens de pauvreté au Moyen Âge central”, en D. Bourg - P. Roch (eds.), *Sobriété volontaire: en quête de nouveaux modes de vie*, Labor et Fides, Genève, 2012, 49-73.

una usurpación del bien de otro».⁴⁰

Como puede verse, la providencia divina administra una *oikonomia* humana en la cual la perfección y la imperfección son gradientes de una misma intensidad que puede ser recorrida legítimamente por distintos miembros de la sociedad mientras se respeten los mandamientos del Decálogo. En este sentido, la riqueza es una forma de uso del dinero propia de los imperfectos (que no son pecadores mortales) y que, al contrario, pueden contribuir, en su justa medida y en armonía con la providencia, al bienestar de la *societas* en su conjunto.

Al mismo tiempo, es posible encontrar en Olivi la primera formulación proto-conceptual de lo que luego devendrá la categoría central de análisis para el naciente capitalismo occidental. Podemos leer:

«La razón por la cual él puede vender o intercambiar su trigo a tal precio proviene, por un lado, del hecho de que a quien le presta se supone que debe devolverle el equivalente probable o preservarlo de la pérdida de su lucro probable (*probabilis lucri*); por otro lado, de que lo que está destinado, por una firme decisión de su propietario, a producir una cierta ganancia probable no tiene solamente el carácter del dinero simple o de la cosa misma, sino que contiene además una cierta razón seminal de ganancia (*rationem seminalem lucri*) que nosotros llamamos comúnmente capital (*quam communiter capitale vocamus*); tampoco debe solamente devolver el valor simple de la cosa sino también este valor sobreagregado (*valor superadiunctus*)».⁴¹

Ciertamente, lo que aquí Olivi denomina, en lengua occitana y no en latín “capital”, no es completamente sinónimo de la moderna noción económica aunque, en más de un aspecto, la prefigura y era de uso corriente en los contratos comerciales del Mediterráneo occidental. Por cierto, también la noción de “valor sobreagregado” tiene un eco indudable respecto de la futura categoría de “plusvalía”. Sin embargo, en Olivi estos términos todavía están destinados a subrayar la diferencia entre la explotación usurera del dinero contrapuesta a la proliferación y circulación del dinero y de los bienes para el consumo sin que éstos queden estancados bajo la forma de la adquisición suntuosa.⁴²

Ahora bien, la creación de un mercado donde el *mercator* tiene la capacidad de calcular las fluctuaciones, la *ductilitas* y el valor futuro de una mercancía resulta un gran beneficio, según los franciscanos, para el desarrollo de las riquezas de la sociedad civil en tanto y en cuanto éstas no sean destinadas al atesoramiento personal sino la circulación en la esfera de la producción y del consumo. Desde este punto de vista, no existe una contradicción, para los teóricos franciscanos, entre la “altísima pobreza” de los monjes y el *mercator* que se preocupa del valor sobreagregado del capital. Así, entre el siglo XIII y el XIV, los franciscanos disciernen, entonces, en el mercader una alta virtud, que es pasible de ser considerada una forma de heroísmo cívico, hasta el punto de hacer de él un interlocutor

40 Pierre de Jean Olivi, *Tractatus de contractibus*, edición, traducción y comentarios de S. Piron, Les Belles Lettres, Paris, 2012, 131 (II, 56).

41 Pierre de Jean Olivi, *op. cit.*, 233 (II, 63).

42 Estos aspectos históricos del problema son agudamente señalados por S. Piron. Cf. Pierre de Jean Olivi, 2012, 69.

privilegiado de los pobres de Cristo en tanto que «protagonista laico de la riqueza transitoria, es decir, de la inversión temeraria, el promotor de la circulación de riquezas útiles al conjunto de la sociedad cristiana».⁴³

En este sentido, la árida disputa entre los franciscanos espirituales con el Papado a propósito del *simplex usus facti* como esfera extrajurídica no debe hacernos perder de vista que el propósito de los franciscanos no era alterar, de ningún modo, el orden socio-político de la *societas* cristiana. Agamben, al colocar exclusivamente el acento sobre la pobreza y el uso extrajurídico, ha pasado por alto todos los textos propiamente económicos de los franciscanos donde se puede apreciar un punto de vista completamente diverso a las tesis planteadas por el filósofo italiano las cuales, por lo menos, merecerían ser matizadas en cuanto a la radicalidad de los propósitos de los franciscanos espirituales. Como señala uno de los más importantes historiadores del fenómeno: «es la doctrina económica franciscana la que permite descubrir un significado religioso y una armonía mística en la organización económica de las ciudades y de los Estados gobernados por grupos familiares poderosos e incluso dinastías».⁴⁴

De este modo, podemos apreciar que la *oikonomia* teológica franciscana tiene estrechos lazos con la concepción de la vida como regla jurídica. Si la vida coincide con la regla, su mejor expresión se realiza en la *imitatio Christi* dado que en el Mesías, precisamente, la vida y la ley resultan indistinguibles. En este sentido, el Mesías desempeña, en la teología cristiana, el papel de señor de la historia y del gobierno del mundo. En dicho mundo, sin embargo, los franciscanos sostienen, los mercaderes pueden y deben prosperar en beneficio del conjunto de la comunidad política de los hombres.

De esta forma, más que como una contestación a todo derecho y a toda economía (según la tesis antinomista), la regla monástica franciscana puede ser considerada como el grado cero de la ley y del mercado que, por su existencia misma como excepción, permite la proliferación del sistema legislativo y de los mercados económicos de las urbes del medioevo tardío tal y como lo postulan los teóricos franciscanos cuando se considera la totalidad de los *corpora* textuales disponibles y no solamente los textos dedicados al *usus pauper*. En consecuencia, se ofrecen los contornos de una posible línea de investigación donde se pueda combinar el análisis del pensamiento jurídico de la orden franciscana junto a una concepción mística del orden social y una economía que no se halle dissociada de una concepción de la comunidad en estrecha relación con la *oikonomia* divina.

Fabián Ludueña Romandini

Instituto de Investigaciones “Gino Germani”

Universidad de Buenos Aires

Uriburu 950, 6to “A” (1114) CABA

fabianludueña@hotmail.com

43 G. Todeschini, *op. cit.*, 178-179.

44 G. Todeschini, *op. cit.*, 255.

EXPERIENCIA Y EXISTENCIA EN EL JUICIO EGIPCIO DE LOS MUERTOS EN TUMBAS DEL REINO NUEVO

Rodrigo Núñez Bascañán (IHAO-UBA)

Resumen

En lo esencial, el juicio de los muertos es una experiencia iniciática o *escatofanía* que envuelve a la existencia del difunto y su proyección póstuma, fenomenológicamente manifiesto como una *coincidentia oppositorum* en su concepción global. Mayormente contenido en evidencia mortuoria de la nobleza, pero también registrado en contextos reales, el juicio de los muertos fue un tópico central en la literatura funeraria egipcia en época del Reino Nuevo (1549-1069), que es cuando logra su articulación total en los conjuros 30a, 30b y 125 de la recensión tebana del *Libro de los muertos* y en la escena 33 del *Libro de las Puertas*. Los textos y viñetas de este corpus funerario además de ser codificados en distintos tipos de soportes, encontraron justamente en la estructura parietal de los sepulcros una forma inmejorable de expresión. Debido a las posibilidades plásticas de plasmación, tanto textuales como icónicas, pero fundamentalmente debido a las posibilidades de anclaje y permanencia que les permitió su localización y emplazamiento en las necrópolis, las tumbas se convirtieron en lugar habitual de representación del juicio de los muertos.

Palabras clave: *coincidentia oppositorum*, escatofanía, existencia, experiencia, juicio de los muertos

Introducción

La idea general de este artículo no es nueva y sólo en su desarrollo permite observar ciertos matices de abordaje y horizontes heurísticos de indagación¹. La conceptualización general expresa que el juicio egipcio de los muertos, tal como aparece en la versión canónica conectada al los conjuros 30a, 30b y 125 del *Libro de los Muertos* (LdM)², manifiesta una experiencia que, fenomenológicamente, podemos designar como iniciática –lo que no necesariamente afecta al carácter estructural de lo que con ciertas precisiones podríamos llamar, “religión egipcia”–³. Más aún, la versión lunar ligada a la escena 33 *Libro de las Puertas* (LdM), robustece esta imagen y la incrementa dándole una significación cósmica. Apropiándonos de la noción eliadeana y en un sentido no estricto, se puede sostener que la experiencia de la eventualidad del difunto ante su segunda muerte o justificación envuelve una experiencia extática⁴, por lo menos, en la versión del LdM. Pero esta idea se diferencia de aquella que expone el carácter sacerdotal de la práctica en un sentido antropológico que alcanza al difunto. Éste, en su vivencia del juicio que lo afecta, experimenta una situación

1 Cf. R. Grieshammer, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, en *Ägyptologische Abhandlungen* 20, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1970; “Zum ‘Sitz im Leben’ des negativen Sündenbekenntnisses”, *XVIII. Deutscher Orientalistentag*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1974, pp. 19-25.

2 H. Gaber, «Deux variantes de la scène de la psychostasie (chapitres 30 et 125 du *Livre des Morts*)», *Revue d'Égyptologie* 60, 2009, p. 3.

3 Para una la reflexión sobre la cuestión, cf. J. Assmann, «Death and Initiation in the Funerary of Ancient Egypt», W. K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, en *Yale Egyptological Studies* 3, Yale Egyptological Seminar, New Haven, 1989, pp. 135-159.

4 El sentido eliadeano comprende una técnica del éxtasis y, por tanto, cierto dominio de los horizontes de desenvolvimiento de dicha práctica. En la experiencia del muerto se delinea más bien la situación a la que se ve enfrentado el muerto y su hacer ante ella. Cf. M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 2013 (1951).

extraña a la de los sacerdotes que recitaran el conjuro durante el culto⁵. Veremos que más bien lo que tenemos es una alternancia de niveles en cuanto a la situación del difunto, manifestándose fenomenológicamente como unas «*polarités tendent à s'annuler dans une coïncidentia oppositorum, dans une unité-totalité paradoxale*»⁶. Por un lado, vindicación final anticipada por ciertos saberes del difunto (LdM) o por la restitución del Ojo de Horus (LdP) y, por otro, y en el polo más negativo, una situación estremecedora en la cual se ve “comprometida (la) existencia” del difunto o del cosmos⁷. En cierto sentido es una “reacción-ante”, de parte del muerto, más que la identificación con un modelo mítico que si bien encarna no lo vive como tal, no al menos en la medida de poder captar el desenvolvimiento final vindicativo a favor de sí mismo, en el momento crítico. Lo mismo es cierto, para la dinámica cósmica ligada al juicio en el LdP.

1. Las formas históricas del juicio de los muertos

El juicio de los muertos presenta antecedentes que retrotraen hasta los reinos Antiguo⁸, al Primer Periodo Intermedio y al Reino Medio⁹, en lo que para S. G. J. Quirke sería una primera versión. Sin embargo, su forma canónica o segunda versión correspondiente a la evidencia que proporcionan los conjuros 30 (a y b), 125 y la representación icónica del pesaje del LdM ligada a ambos, termina de adoptar su fisonomía característica durante la dinastía 18. De las tres evidencias, el texto del conjuro 30 es el más antiguo y está atestiguado para el

5 Cf. J. Gee, «Prophets, Initiation and the Egyptian Temple», *Journal of Society of the Studies of Egyptians Antiquities* 31, 2004, pp. 97-107.

6 M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, París, 1971 (1969), p. 301.

7 Cf. M. Eliade, «Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso», M. Eliade & Kitagawa, J. M. (Eds.), *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México, 1996 (1965), p. 134.

8 Durante el Reino Antiguo las referencias proceden de dos lugares, de mastabas y de los *Textos de las Pirámides*, las primeras son advertencias a los visitantes de las tumbas y mencionan el tribunal del “Gran Dios” (*nTr-Aa*) como instancia judicial última, cf. H. Wild, «L’ “adresse aux visiteurs” du tombeau de Ti», *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 58, 1959, 106-107; las segundas son parte de dicho *corpus* textual halladas en los conjuros 260, 270 y 467, donde aparecen reminiscencias de las “Confesiones Negativas” del conjuro 125 del LdM y referencias al mito de Horus y Seth, cf. J. Yoyotte, «Le Jugement des Morts dans L’Egypte ancienne», *Le Jugement des Morts*, Sources Orientales IV, Seuil, Paris, 1961, 15-80; A. Moret, «Le jugement du roi mort dans les Textes des Pyramides de Saqqarah», *Ecole Pratique des Hautes Etudes: Section des sciences religieuses, Annuaire 1922-1923*, 1921, 3-32; R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford University Press, Oxford - New York, 1998 (1969).

9 Durante el Primer Periodo Intermedio y el Reino Medio las evidencias proceden de tres tipos de evidencia, de estelas (Abidos y Merer), de los *Textos de los Sarcófagos* (TdS) y de las *Instrucciones de Merikara*: 1) En ambas estelas hay referencias al ‘cálculo de las diferencias’, cf. S. G. J. Quirke, “Juicio de los muertos”, D. B. Redford, (ed.), *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*, Crítica, Barcelona, 2003 (2002), pp. 131-133; 2) En los TdS, 1 a 17, 27, 338 y 452 encontramos referencias a la balanza de Ra, a la polarización ética del difunto-juicio adoptando un cariz ambivalente conectado con el mito de Horus y Seth y al paradigma de la justificación ritual, cf. A. De Buck, *The Egyptian Coffin Texts* VII vols, Oriental Institute Publications, Chicago, 1935-1961; 3) en Merikara las evidencias se inscriben en el marco de ciertos patrones de conducta esperables de los reyes, transmitidos de padre a hijo y componen dos subgéneros de la *Literatura Didáctica*, las Instrucciones (*sbAyt*) propiamente dichas y los Testamentos reales, cf. M. Lichtheim, “Didactic literature”, Loprieno, A. *Ancient Egyptian literature: history and forms*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, pp. 243-248; G. Posener, “Lehre für Merikare”, *Lexikon der Ägyptologie* 3, 1972-1986, pp. 986-89.

Reino Medio tardío y el Segundo Periodo Intermedio¹⁰. Varias son las versiones que se hallan en papiros y sudarios, su lugar por excelencia, y en otros soportes como ataúdes, escarabajos, estelas y, menos comunes aún, en cueros¹¹. Nuestra atención en este estudio se concentra en los registros parietales de tumbas.

Durante el reinado de Hatshepsut-Tutmosis III fueron atestiguadas por primera vez partes del texto del conjuro 125 del LdM, probablemente primero en la cámara funeraria de la tumba de Djehuty (TT11)¹² y luego, en la de Amenhotep (TT82)¹³. Asimismo, a la tumba de Mena (TT69), funcionario de la realeza egipcia bajo los reinados de Thutmosis IV y Amenofis III, correspondería la primera representación figurativa del pesaje¹⁴. A este cuadro bastante completo del juicio de los muertos que presenta la codificación del LdM, hay que añadir, sin embargo, una versión: la de la escena 33 del LdP, indudablemente asimilada a aquella y no obstante independiente. C. Seeber estableció como la diferencia fundamental entre el pesaje del corazón del conjuro 125 del LdM y la escena del juicio del LdP, en que, mientras el primero se refiere a la suerte de un solo individuo, este último expresa el funcionamiento de Maat en su conjunto y el juicio de la humanidad en tanto que colectivo¹⁵. C. Manassa a este último aspecto atinadamente, le da una significación cósmica manifiesta en última instancia como la vindicación de Ra frente a *Isfet*¹⁶. Asimismo, éste autor elucidó las conexiones entre el juicio en la “sala del juicio de Osiris” con otros textos de diferentes épocas, entre ellos el conjuro 71 del LdM, que otorgan una significación lunar al evento del juicio¹⁷.

10 Respectivamente, a escarabajos del corazón con rostros humanos y a una placa de oro –que también podría ser del Reino Medio tardío– y en dos versiones del conjuro 30 (a y b) procedentes de un sarcófago de la dinastía 17, cf. Quirke, “Juicio de los muertos”, p. 133.

11 Para algunas versiones en ataúdes y escarabajos, cf. J. H. Taylor, *Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead*, The British Museum Press, London, 2010, pp. 226, 229, 233 y 234; durante la dinastía 18 (Amenofis III) destaca la estela de Béky (A. Varille, «La Stèle du mystique Béky (n° 156 du Musée de Turin), avec 1 planche», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 54, BIFAO 54, 1954, p. 136); Dos de las versiones en cuero son los de Nebimes y Nakht (Tebas ¿?, comienzo din. 18, Hat.-Tut. III), respectivamente conj. 30a y conjs. 30b; 30a y 125, cf. S. G. J. Quirke, *Owners of Funerary Papyri in the British Museum*, Occasional Papers 92. British Museum, London, 1993, n° 123 y 119.

12 La parte del texto registrada está localizada en el techo, cf. J. M. Galán, «The Book of the Dead in the burial chamber of Djehuty (TT 11)», *Egyptian Archaeology* 42, 2013, pp. 21- 24.

13 Aquí fue registrado el texto de la introducción, las Confesiones Negativas y el cierre del conjuro 125, cf. N. de G. Davies & A. H. Gardiner, *The tomb of Amenemhet (no. 82)*, The Theban Tombs Series I, Egypt Exploration Society, London - Boston, 1915, taf. 44-45; M. Saleh, *Das Totenbuch in den Tebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches. Textes und Vignetten*, Phillipp von Zabern, Mainz - Rhein, 1984, pp. 63 y 70.

14 M. Saleh, *Das Totenbuch*, p. 63; M. Hartwig, «Scenes and Texts in the Tomb Chapel of Menna», M. Hartwig (Ed.), *The Tomb Chapel of Menna (TT69). The Art, Culture, and Science of Painting in an Egyptian Tomb*, The American University in Cairo Press, Cairo - New York, 2013, pp. 66-76.

15 C. Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im alten Aegypten*, Münchner Ägyptologische Studien 35, Deutscher Kunstverlag, München - Berlin, 1976, pp. 187-192.

16 C. Manassa, «The Judgment Hall of Osiris in the Book of Gates», *Revue d'Égyptologie* 57, 2006, pp. 109-150.

17 C. Manassa, *Revue d'Égyptologie* 57, pp. 137-141.

2. El juicio en tumbas privadas

En las tumbas privadas de la necrópolis tebana las escenas del juicio siempre fueron representadas en los niveles medio e inferior del modelo K. Seyfried (Fig.1)¹⁸, registrándose en la sala transversal, la sala longitudinal y la cámara funeraria, como es el caso TT11 y TT82 y otras¹⁹.

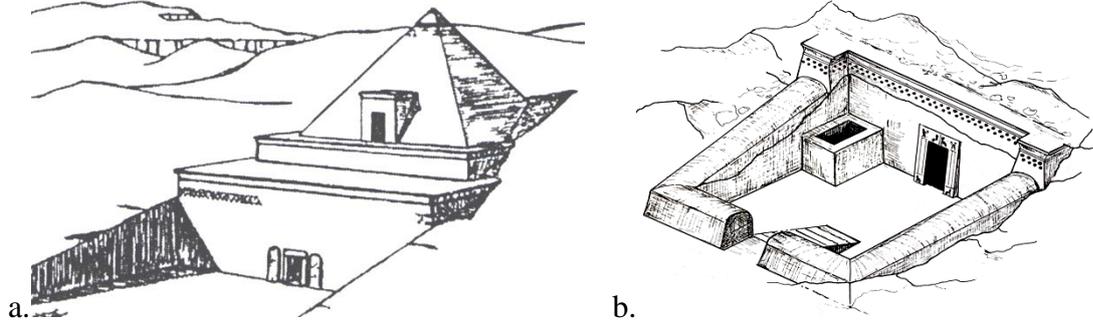


Fig.1. Reconstrucción de dos modelos de hipogeo tebano, sin y con pilono (tomado de K. Seyfried, “Entwicklungen in der Grabarchitektur des Neuen Reiches als eine weitere Quelle für theologische Konzeptionen der ramessidenzeit”, p. 227)

No fue el único tópicos incorporado tanto en sepulcros nobles y reales durante el Reino Nuevo. El proceso histórico que marca la configuración de la dinastía 18 está signado por el robustecimiento de los grupos de poder aristocráticos, los cuales, llegaron a tener un protagonismo tan grande que sus esferas de influencia crecieron notablemente respecto de la del rey²⁰. En este contexto, la preponderancia de algunos sectores de la elite se exhibió en la incorporación de motivos religiosos propios de las tumbas de los nobles por parte de la realeza, en los últimos reinados de la dinastía 18, entre los que destacan la Apertura de la Boca y el propio juicio de los muertos y se manifiestan directamente en la “ceremonia de recompensa”, entendida por L. Coulon como la participación de ambos términos en la conceptualización de “sociedad cortesana”²¹. Desde el punto de vista socio-religioso, este proceso se verificó en el curso de la dinastía 18, tal como argumentara J. Sørensen, con el

18 Estos tres niveles en la organización de las tumbas tebanas son: 1) el superior, con una estructura arquitectónica de capilla o pirámide (cuyos motivos son de carácter solar); 2) el medio, compuesto por el patio y el interior de la tumba (donde los motivos presentes son de la vida en la tierra, el culto y la vida póstuma); 3) el inferior, compuesto por toda la infraestructura subterránea en la que se dispusieron pozos y corredores de acceso a la cámara funeraria (K. Seyfried, «Entwicklungen in der Grabarchitektur des Neuen Reiches als eine weitere Quelle für theologische Konzeptionen der ramessidenzeit», Assmann, J., Burkard, G. y Davies, V. (eds.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1987, pp. 219-253.

19 M. Saleh (*Das Totenbuch*, pp. 70-71) contabiliza las siguientes tumbas: 69, 78, 183, 184?, 41, 158, 120, 23, 138, 148, 273, 399, 286, 255, 156, 82, 178, 111, 344, 305, 306, 58, 341, 14, 189, 263, 44, 13, 284, 157, 409, 373, 181, 284, 58, 19, 31, 25, 296, 50.

20 Cf. E. Cruz-Urbe, «A Model for the Political Structure of the Ancient Egypt», *For His Ka: Essays Offered in Memory of Klaus Baer, Studies in Ancient Oriental Civilization 55*, Oriental Institute, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 49-53.

21 Siguiendo las categorías de N. Elias, y que L. Coulon («Célébrer l'élite, louer pharaon: éloquence et cérémonial de cour au Nouvel Empire», *Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille 28*, 2009, p. 212) ve como una práctica de reconocimiento mutuo.

acceso y/o apropiación de lo divino por parte de la elite²². El mismo asumió dos aspectos diferenciados pero convergentes. Por un lado, se presenta con el propio acceso a una sepultura, al ritual funerario y al culto posterior y, por tanto, a la propia divinización de los miembros de la elite, y, por otro, con la divinización de la necrópolis tabaná, expresada como wAs.t²³ o como Imnt-xft-Hr-nb.s, mención que encontramos en una versión tardía de la psicostasia, para designar a la diosa del Occidente acompañando a la diosa de la justicia Maat²⁴.

Así, como parte de la Teología Solar Tradicional²⁵ de carácter politeísta, el juicio póstumo fue un motivo adoptado con bastante regularidad en el registro parietal en tumbas privadas del Reino Nuevo. En TT69 el juicio póstumo se encontraba en un registro ubicado en el extremo occidental de la pared sur de la sala longitudinal lo que desde el punto de vista eidético corresponde con la Duat, el inframundo. En el registro iconográfico se observa una oposición en términos no intercambiables. El difunto está representado en una escala mayor que el resto de los participantes de la escena: Osiris, Thot y Horus, controlando la balanza. Como es habitual, la escena anticipa la proyección póstuma del difunto. No obstante, las tensiones disolventes, referentes a la preeminencia en la escala de la escena de los elementos que niegan la existencia posterior del muerto, como son la representación de Amit y, eventualmente, el Lago de Fuego, paradigmáticamente presentes en otras dos versiones²⁶, están totalmente neutralizadas en esta (Fig.2).

22 J. Sørensen, «Divine Access: The So-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-Cultural Process», Englung, G (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988. Boreas 20, Almqvist and Wiksell International, Uppsala, 1989, pp. 109-126.

23 Como observara M. Castillo Mallén (comunicación personal) uno de los registros del templo de Amón en Karnak –el relieve del “bloque 67, inventariado tras descubrirse el ala sur del tercer pilono– alude a la divinización de la necrópolis cuando expresa: “Waset en (el) ipt-swt de Tebas” (wAs.t m ipt-swt m wAs.t).

24 Papiro funerario de Ta-udja-ra, inventario (?) del Museo del Cairo –dinastía 21– (A. Piankoff & Rambova, N., *Mythological papyri I*, Text, Bollingen Series XL 3, New York, p. 133 (papiro n° 15).

25 Sobre la Teología Politeísta Tradicional, cf. J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Kegan Paul International, London - NewYork, 1995, pp. 1-11 y 102ss.

26 Como son los casos de las representaciones del ataúd de Pabastet (dinastía 22) (C. Altenmüller, «Außensarg und Mumienhülle des Pabastet im Museum für Völkerkunde Hamburg (Inv.-Nr. 4057a und 4057b)», Köpke, W. & Schmelz, B. (Eds.): *Alt-Ägypten*. Hamburg: HOLOS, Museum für Völkerkunde Hamburg, 2000, pp. 182-229, taf. 8 y fig. 5.) y del papiro de Nebqed (Thutmosis IV- Amenofis III) (E. Naville, *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden I*, A. Asher, Berlin, 1886, Tf. CXXXVI, Pe).

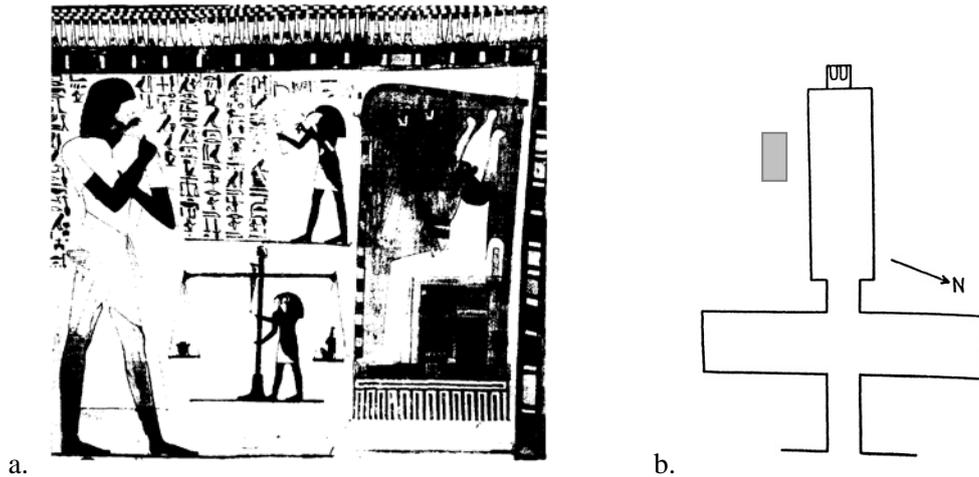


Fig.2. Representación del paisaje y vista en planta de la tumba de Mena (TT69).

Respectivamente: M. Saleh, *Das Totenbuch*, fig. 73, p. 63 y Porter, B. & Moss, R. L. B. (PM) *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings I*, Oxford at The Clarendon Press, London, 1960, p. 136.

La proyección póstuma del difunto se da apodícticamente, sin más. Los elementos dispuestos en los platillos son el corazón del difunto y la figura de la diosa Maat (Fig.2). En efecto, la singularidad de esta escena radica en la superioridad en la escala del difunto sobre el resto de los participantes, pero, sobre todo, en relación a Osiris. Éste, habitualmente tiene las mismas dimensiones que los demás participantes o bien presenta una escala superior. Asimismo, en esta versión el difunto está con los brazos cruzados y con total erección de su cuerpo, mirando de frente a Osiris. La escena está en un lugar simbólicamente expresivo del inframundo, el extremo occidental de la sala longitudinal. Por tanto, su representación expresa la justificación y posterior transfiguración del muerto, exaltada en el conjuro 64 del LdM,²⁷ en ese lugar secreto que es la tumba. Entre el difunto y Thot y sobre la balanza, hay una inscripción con el texto del conjuro 30b del LdM:

Dd-mdw.f ib.i n mwt.i sp
 sn²⁸ ib.i n xprw.i m-aHa r.i
 m

Él dice: ¡mi corazón de mi madre, mi
 corazón de mis transformaciones! ¡Que no
 haya testimonio contra mí!

27 El texto declara, respecto de la integración del muerto en la dialéctica del día y la noche y de él mismo, hablando en primera persona: «Yo soy el ayer y el mañana me pertenece porque he renacido otra vez; yo soy el secreto del *ba* (ink StAw bA) que crea las ofrendas de los dioses (iri nTrw Htp) y a los dioses de la Duat del oeste del cielo (...) quien guía (...) hacia los lugares secretos (*st* StAw) (...)» (R. O. Faulkner, *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day*, Chronicle, San Francisco, 1998 (1994), p. 106).

28 Esta expresión,    , ha tenido una propuesta de revisión por parte de J. Gee, («Of Heart Scarabs and Balance Weights: A New Interpretation of Book of the Dead 30B», *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 36, 2009, pp. 97-107) traduciendo la construcción como “¡Mi corazón para equilibrio del peso (...)!”, en lugar de “¡mi corazón de mi madre! (...)”, más usual y adoptada por nosotros en nuestra traducción para marcar el contraste. El cambio radica en traducir el vocablo *mwt* () por “equilibrio del peso” o “equilibrar el peso”, en lugar de “madre”.

iry m mtr m xst r.i m DADA.t
m irit rki.k r.i m-bAH iry-
mxAt

¡Que no haya testimonio contra mí ante los magistrados! ¡Que no actúen hostilmente contra mí en presencia de la balanza!

ntk kA.i imy Xt.i Hnmw swDA
Haw pri.k r bw nfr Hnn²⁹

¡Tú eres mi *ka* que está en mi cuerpo, Khnum, quien hace prosperar mis miembros! ¡Ve al lugar excelso (que me fue) cortado³⁰!

Im m nfr n.k nfr sDm imAx ib
wDa DA³¹

Ahí (está) tu bien, bueno es escuchar venerado, ¡tu corazón es juzgado integro!

El llamado del muerto dice en el segundo fragmento: «¡Que no haya testimonio contra mí!» (m-aHa r.i m), lo que abre la tremenda “posibilidad-de-no-ser”, un horizonte de aniquilación que es verificado positivamente por su propia atestación.

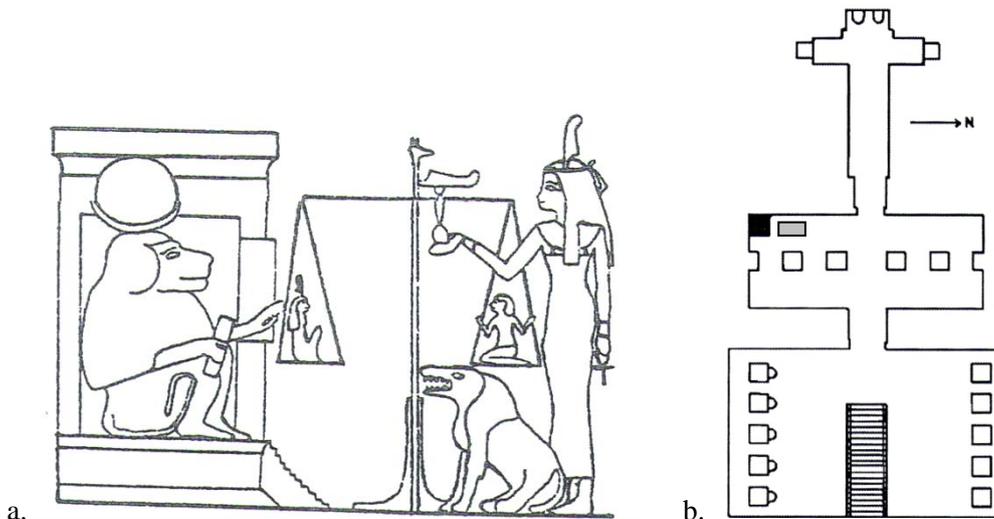


Fig.3. Representación del paisaje y vista en planta de la tumba de Amenemope (TT41). Respectivamente: J. Assmann, *Das Grab des Amenemope TT41*, THEBEN III, Phillip von Zabern, Mainz - Rhein, 1991, tf. 40 y PM I, p. 80.

29 En Erman, A. & H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* 3, Akademie-Verlag, Berlin, 1982, p.114, se lo traduce con el verbo *zerhacken*, cuya significación engloba las ideas de “despedazar”, “picar”, “cortar”, “desmenuzar”, “partir”, “hacer pedazos”.

30 El pasaje es elucidado por la misma línea, en la versión aportada por el papiro de Ani: «Ve al lugar excelso cerrado a mí» (*pri n.k r bw nfr Hn.i*) (R. O. Faulkner, *The Egyptian Book of the Dead*, plate III).

31 Una expresión equivalente es wDA, “próspero”, “entero”, “ileso” (A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs*, Griffith Institute, Oxford University Press, London 2007 (1927), p. 563.

En la tumba de Amenemope (TT41), monumento que documenta la transición de los modelos de la dinastía 18 a los del período ramésida, a diferencia de TT69, registró la representación de la psicostasia en la pared este del lado norte de la sala transversal, en el espacio simbólico que conecta la vida terrenal y los elementos solares con el Más Allá (Fig.3). La peculiaridad de la escena radica en la divinidad que preside el juicio, ubicada enfrente del lugar en el cual se encuentra la balanza: Thot. Sobre los platillos se encuentran dispuestas las figuras de la diosa Maat y del difunto, y por debajo de éste se encuentra Ammit, amenazante. Del lado izquierdo de la balanza se encuentra la diosa Maat, con el *anj* en su mano derecha. La presencia de la diosa parada junto al pesaje tampoco es frecuente³². La coherencia semiológica va de afuera hacia adentro. La expresión fenomenológica aparece como el desenvolvimiento de la vindicación y, por tanto, de la proyección futura del difunto. Esta idea se corrobora además por el sector de la tumba donde se ubica la representación, el vestíbulo, en el lado sur de la pared oeste.

Por su parte, en otra tumba de transición, la de Roy (TT255), emplazada en el cementerio de Dra Abu el-Naga, tanto la tumba como la escena del juicio representada en ella, poseen rasgos singularmente diáfanos. La singularidad de su configuración arquitectónica se apoya en la forma redondeada con que fueron hechos los cortes de las paredes, habitualmente logrados en la forma de ángulos rectos.

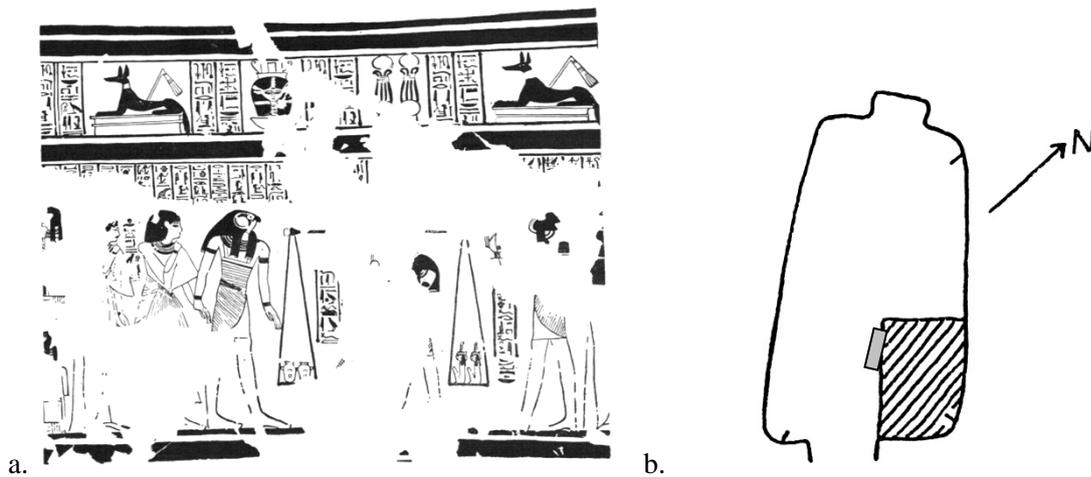


Fig.4. Representación del pesaje y vista en planta de la tumba de Roy (TT255).

Respectivamente: M. Baud & Drioton, E. "Le Tombeua de Roy", *Tombes Thébaines, Necropole de Dirá Abu'n-Naga*, Mémoires Publiés par les Membres d'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 57/I, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo, 1932, fig. 10 y PM I, p. 80

La escena del pesaje está ubicada en el registro superior de la pared sur de la sala. El contenido iconográfico tiene, como rasgo distintivo, un desdoblamiento de los elementos pesados en la balanza, dos corazones en uno de los platillos y dos figuras de la diosa Maat en el otro. El difunto es presentado por Horus ante Osiris entronizado junto a su esposa en una

32 Cuando es representada, aparece en las escenas de presentación del difunto ante Osiris, como en TT49.

secuencia de dos momentos, de modo similar a otras versiones³³. El ideal de justicia queda representado por la duplicación del corazón y de Maat en los platillos no como una reiteración difunto-difunto, sino por una tautología fenomenológica hecha presente en lo justo y verdadero y en correspondencia con esa primera manifestación genética. Anubis está representado en un subregistro por encima del pesaje, tal como es frecuente en las viñetas de los conjuros 18 y 151 del LdM, sobre su santuario³⁴.

3. El juicio en tumbas reales

Las dos tumbas reales que registraron el juicio de los muertos fueron las de Horemheb (KV57) y Ramses VI (KV9). La primera interesa en la medida en que corresponde al último rey de la dinastía 18 y el gestor del traspaso del poder a los ramésidas. Además, presenta una innovación en el tratamiento de la temática: más precisamente, articula dos temas autónomos y de diferente procedencia, el juicio de los muertos y la sexta hora del *LdP*, correspondiente a la escena 33 de este corpus textual. Hay algunos sarcófagos que también registraron esta versión del juicio, de entre los que destaca el de Seti I³⁵.

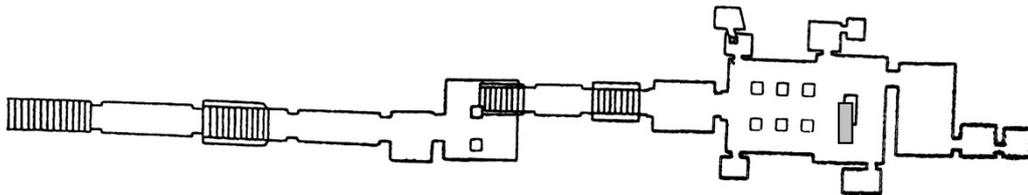


Fig.5. Planta de KV57.
Tomado de: PM II, p. 558.

El ingreso a la cámara del sarcófago, el espacio arquitectónico donde fue representado el motivo del juicio póstumo, se hace luego de descender una serie de corredores comunicados por cuatro escaleras. Una sala con dos pilares se abre antes de la tercera escalera. La cuarta da paso a la antecámara para luego tener acceso al espacio más interno de la tumba, donde está la cámara funeraria (Fig.5), de la que salen sólo las salas anexas. Allende los títulos de Horemheb propios de la realeza³⁶, destacan algunos epítetos, que si bien aluden al lugar en el mundo que ocupó en tanto rey, lo vinculan con el horizonte semántico del juicio. En primer lugar, la legitimación *tit-Ra* (“Imagen de Ra”); en

33 Cf. TT409, Samut (S. Hodel-Hoenes, *Life and Death in Ancient Egypt. Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*, Cornell University Press, Ithaca - London, 2000 (1991), Fig. 167) y el papiro de Hunefer (E. Naville, *Das aegyptische Todtenbuch I*, Tf. CXXXVI, Ag).

34 Una de las expresiones jeroglíficas para *Impw*  es idéntica a la representación iconográfica de dicho subregistro. La forma jeroglífica antes transcrita representa a Anubis sobre la tumba como su custodio, desempeño que también tiene en el juicio póstumo (T. Du Quesne, «Anubis Master of Secrets (Hry-sStA) and the Egyptian Conception of Mysteries», *Discussions in Egyptology* 36, 1996, pp.25-38).

35 C. Manassa, *Revue d'Égyptologie* 57, pl., XV; Además, los sarcófagos de Djedher (Louvre D9), Gemhap (BM 1504), *ibid*, pls., XVI y XVII.

36 Toro victorioso, “la voz de Seped”, Magnífico de Karnak, Contento bajo Maat y las dos tierras renacen, Divinas son las apariciones de Ra, Elegido de Ra, Horus en su jubileo, Amado de Amón.

segundo, el hecho de ser “Portador de Maat” (HkA mAat) como aspecto central de la realeza y, consecuentemente, ser el legislador smn mAat, “Quien establece Maat”³⁷. Todos estos epítetos son formas que convienen a la transición del rey como Horus en su estancia en el “más acá” (tp-τA) a su nueva condición de rey como Osiris en su ingreso al inframundo.

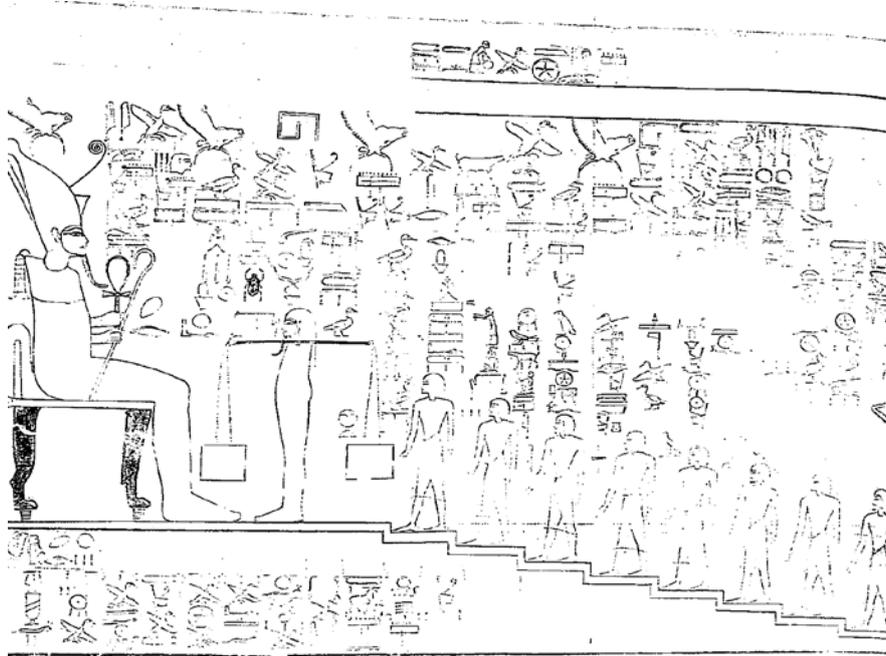


Fig. 6. El pesaje en la tumba de Horemheb.

Tomado de: T. M. Davis, *The Tombs of Harmhabi and Touatânkhamanou*, Duckworth, London, 2001 (1912), pl. LIII.

En cuanto al LdP, en sí mismo presenta una caracterización del inframundo y de la transición por el mismo que debe ser tratada en relación no sólo al LdM sino también a otros *Libros del Inframundo*³⁸, objetivo que excede los propuestos en este trabajo. No obstante, queremos hacer una referencia que se contiene en el LdP y que corresponde a la segunda hora, que aporta información adicional sobre el juicio a la de la sexta hora dónde efectivamente fue representado. La segunda hora fue representada en el muro sur de la sala del sarcófago y continuado en el muro occidental. Del lado derecho del registro, se encuentra la serpiente que es *Guardián de la Montaña*. La barca de Ra es transportada por cuatro individuos identificados como “gente de la Duat” hacia un lugar de otros dioses. Ra, con cabeza de carnero, sostiene el cetro *was* arriba de la barca. Se encuentra con una serpiente protectora y dos dioses que lo cubren, uno por delante y otro por detrás (Fig.7).

37 R. Gundlach, «‘Horus in the Palace’: The Centre of State and Culture in Pharaonic Egypt», Gundlach, R. & Taylor, J. (eds.), *‘Egyptian Royal Residences’*, 4th Symposium on Egyptian Royal Ideology. Londres, 1 a 5 de Junio de 2004, Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, p. 55.

38 Libro de las Puertas, Libro del Amduat y el Libro de la Noche (C. Manassa, *Revue d’Égyptologie* 57, *passim*).

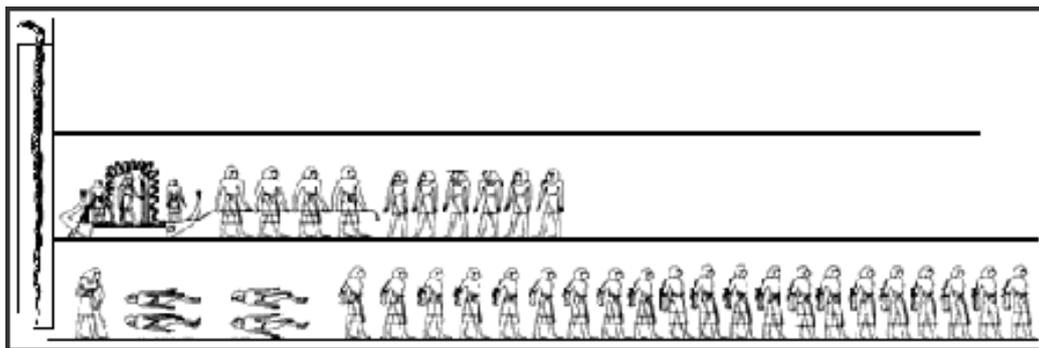


Fig.7. Segunda hora del *Libro de las Puertas* en KV 57.

Tomado de: <http://www.osirisnet.net/tombes/pharaons/horemheb/BoG-2.gif>

En el registro inferior está Atum y delante de él cuatro hombres por él tumbados. Más adelante, una fila de hombres con las manos atadas que han fallado el juicio ante Ra. El sentido de esta representación es elocuente, dado que muestra lo que en otras versiones ligadas a la versión canónica, como la del papiro de Nebqed y la del ataúd de Pabastet³⁹, aparece como el estremecimiento que produce la anticipación de una situación futura negativa, pero evocada, no explícita. En la segunda hora del LdP, el desenlace posterior es explícito ya que los hombres son manifiestamente condenados. El juicio de los muertos propiamente dicho fue integrado al contexto de la sexta hora del LdP en el cual Ra hace su progresión por el inframundo (Fig. 26). En KV57 fue representado en el lado occidental de la pared norte de la llamada Sala de Oro, la cámara que contenía el sarcófago. La iconografía de la temática exhibe un paralelo notable con la escena de la tumba de Ramsés VI (KV9). En la escena Osiris está entronizado –con el símbolo de la vida (anx) en una de sus manos y con el cayado en la otra– sobre una plataforma que expresa el destino final de un itinerario de nueve pasos, expresado por la progresión ascendente por una escalera de nueve escalones. Los nueve hombres en forma humana que están sobre cada uno de los escalones representan a la Enéada. Un dios momiforme sostiene la balanza. El pesaje exterioriza una simetría abstracta muy lograda constituida a partir de la ausencia de los elementos pesados en los platillos de la balanza, en lo que a partir de indicios de distintas fuentes C. Manassa interpreta como el lugar que corresponde a la restauración del Ojo-*udjat* en el contexto de un juicio lunar⁴⁰. Las cabezas de antílope invertidas del registro superior sugieren al muerto embalsamado. Anubis está sobre el extremo superior derecho de la imagen. Sobre la balanza y de su lado izquierdo, hay un puerco sobre la barcaza que simboliza el aspecto setiano del proceso y un simio (*Devorador del brazo*) que lo golpea. La sintaxis de la imagen presenta una organización establecida a partir de la gravitación de Osiris del lado derecho. Tanto la escalera como los nueve hombres y la momia que sostiene la balanza están orientados hacia Osiris. Un elemento que funciona como contrapunto de la escena es Anubis en el extremo superior izquierdo de la misma.

39 Cf. Nota 26.

40 La ligazón entre el ciclo lunar y el Ojo de Horus aparece en los *Textos de los Sarcófagos* donde un pasaje expresa en el contexto del juicio de Heliópolis en el Himno a la Luna Creciente que: «Thot el grande ha salido en la justificación, el ojo izquierdo después de haber unido al derecho, y la luna habiendo llegado en el momento adecuado» (*DHwtj wr pr m mAa-xrw iAb.(t) Ssp.(w) wnm.(t) iaH iy.w r ss.f*) (C. Manassa, *Revue d'Égyptologie* 57, p. 138).

4. Consideraciones finales

Indudablemente, el sentido general en ambas versiones es la restauración de la justicia. Pero, tal como notara C. Seeber⁴¹, la versión canónica (LdM) expresa el deseo por parte del difunto y mediante su atestación, de ser justificado y transfigurado y consecuentemente, convertirse en partícipe de los eventos de alcance cósmico que originariamente aparece como una experiencia personal; en tanto que, en LdP, el juicio es por antonomasia un evento cósmico en tanto ligado a la migración de Ra, al que C. Manassa, añade la restitución del Ojo de Horus⁴². Asimismo, la iconografía de la versión del LdM expresa una atestación del difunto que evoca un desenlace futuro igual que la versión del LdP, pero explicitando los objetos pesados y dando lugar a un despliegue menos enigmático del evento. En lo esencial, el juicio de los muertos es una experiencia iniciática o *escatofanía* que envuelve a la existencia del difunto y su proyección póstuma, fenomenológicamente manifiesto como una *coincidentia oppositorum* ya sea por integración en el ciclo cósmico o por el desenvolvimiento de éste, en sus fases lunares y solares.

Rodrigo Núñez Bascuñán

Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

Buenos Aires

coyuntura22@gmail.com

41 C. Seeber, *Totengerichts*, pp. 187-192.

42 C. Manassa, *Revue d'Égyptologie* 57, pp. 137-141.

ÁNGELES, LEY Y LENGUAJE: LA RELACIÓN ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA PARA MAIMÓNIDES

Emmanuel Taub
(IIGG – CONICET).

Resumen

La figura de los ángeles en el judaísmo es, desde un principio, problemática. Ya sea desde la visión de los comentaristas bíblicos y sus diferentes tradiciones, o el pensamiento judío moderno, los ángeles son el centro del conflicto en cuanto a la interpretación de sus funciones y su rol en la administración divina. Partiendo de la construcción de una tipología racional sobre la figura de los ángeles por parte de Maimónides, en este trabajo buscaremos entender de qué manera la figura angelical cumple un rol preponderante para el judaísmo en la administración celestial y en la relación con los hombres, y qué implicancias teológico-políticas tiene ello. Nuestra hipótesis es que el rol de los ángeles es un problema fundamental de la soberanía divina tanto como representación directa o como una variable del poder soberano de Dios. Es así que las derivas de esta discusión se vuelven relevantes para comprender el rol de la Torá y el lenguaje en la búsqueda judía de divinización del mundo.

Palabras clave: ángel, Biblia, Dios, judaísmo, mundo, soberanía

I.

La figura de los ángeles está presente en la tradición bíblica judía, como también en los textos que han quedado fuera del canon bíblico y en la literatura judía mística. Dada la amplitud y variedad de este *corpus*, en este texto, particularmente, tomaremos como punto de partida el rol de los ángeles en la Torá¹ y la interpretación que realiza uno de los grandes personajes del pensamiento y la historia judía, Maimónides (1138-1204).

La figura del ángel [*“malaḵ”* en hebreo: “mensajero”] interactúa directamente con los hijos de Israel [*“bnei Israel”*] así como con el pueblo desde el relato de los patriarcas hasta la llegada a la Tierra prometida; pero también aparecen en el Primero de los Libros de Moisés, Génesis o *Bereshit*². Nuestro interés es comprender de qué manera la figura del ángel cumple un rol preponderante para el judaísmo en la administración celestial y en la relación con los

1 Se entiende la Torá para la tradición judía como el Libro que contiene aquello que fuera revelado por Dios a Moisés y que conforma lo que se conoce como los cinco Libros de Moisés o el Pentateuco.

2 La angelología judía, como hemos indicado, está presente en el texto bíblico así como también en la literatura talmúdica y midráshica, en la literatura apocalíptica y en los libros que han quedado fuera del canon bíblico judío. En el periodo medieval y post-exílico encontramos que la cuestión de los ángeles es pensada por la cábala y la literatura mística pero también, por la filosofía judía racional, en pensadores tan importantes como en Saadía Gaón, Yehuda Halevi, Ibn Daud y Maimónides (además de haber sido pensada, como indicamos en la filosofía judía helénica, por Filón de Alejandría). Véase: “Angelology”, en *Jewish Encyclopedia*: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1521-angelology>; Schwab, Moïse. *Vocabulaire de l'Angéologie d'après les Manuscrits Hébreux de la Bibliothèque Nationale*, Imprimerie Nationale, París, 1897. Sobre los ángeles en Filón, en español, véase los volúmenes I y II de la Obra completa: Filón. *Obras completas I*, Edición dirigida por José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2009 y *Obras completas II*, Edición dirigida por José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2010; así como también: Filón, *Sobre los sueños*; *Sobre José*, trad. S. Torallas Tovar, Editorial Gredos, Madrid, 1997. Finalmente, véase fundamentalmente el trabajo editado por Emanuele Coccia y Giorgio Agamben: *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza, 2009.

hombres, y cuáles son las implicancias teológico-políticas de ello. En este sentido, el rol de los ángeles se presenta dentro del pensamiento judío como un problema de soberanía, en cuanto a la representación directa o indirecta del poder soberano de Dios, y en las consecuencias teológico-políticas que ello tiene para comprender el rol de la ley en la relación entre Dios y el hombre en la búsqueda de divinización del mundo.

Es importante entonces comenzar ejemplificando momentos bíblicos paradigmáticos que constituyen, en este caso, tres ejemplos singulares sobre la presencia de los ángeles y su relación con lo divino y lo mundano.

En primer lugar, el pasaje del Génesis (6:1-7) en donde se hace una primera referencia a los seres angelicales como aquellos que descienden a la tierra y fecundan con sus mujeres dando luz a los *Gigantes* [*Nefilim*³]. Leemos:

«Y sucedió que el ser humano comenzó a multiplicarse sobre la faz de la Tierra y les nacieron hijas. Y los hijos de Dios [*bnei ha-elohim*], viendo cuán bellas eran las hijas del hombre, tomaron entonces mujeres para sí mismos, de todas las que escogieron. Y dijo IHVH: Mi aliento [*ruji*⁴] ya no residirá para siempre en el hombre, pues él no es más que carne. Que sus días sean 120 años. Los *Nefilím*⁵ se hallaban entonces en la Tierra y también después, cuando los hijos de Dios [*bnei ha-elohim*] se aparearon con las hijas del hombre, las que les procrearon hijos. Estos eran los héroes que desde antaño fueron personas de renombre. Y vio IHVH que la maldad del hombre se había multiplicado en la Tierra. Y que cada día el impulso de los pensamientos de su corazón se orientaba mal. Y se arrepintió IHVH de haber hecho al ser humano sobre la tierra, y su corazón se afligió. Y dijo IHVH: borraré de la faz de la tierra al hombre que he creado. Desde el hombre hasta las bestias, los reptiles y las aves del cielo, pues me he arrepentido de haberlos hecho»⁶.

3 Que también debe ser traducido como “caídos”. Cfr. *Torat Emet*, Edición bilingüe, trad. Rabino Reuven Sigal, Editorial Keter Torá, Buenos Aires, 2007 y Colodenco, Daniel. *Génesis: el origen de las diferencias*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2006.

4 De “*ruaj*”: también podría ser traducido como “espíritu”.

5 Literalmente son los caídos. Sin embargo, como explica Daniel Colodenco, para Rashi se trata de los “gigantes” quienes hicieron descender el mundo con su caída (como describen los espías/exploradores que envía Moisés a explorar la Tierra Prometida –Números 13: 33–: «Allí vimos a los *Nefilim* [gigantes], hijos de Anak. Ellos eran los descendientes de los *Nefilim*. ¡Nos veíamos como langostas, y así nos miraban ellos también!»). Véase Colodenco, Daniel. *Génesis...*, op. cit., p. 60.

6 Ante el pasaje paradigmático de Henoc o Janój (Gén. 5:24), debemos decir también que la imagen y la figura de los *Nefilim*, los gigantes, es sumamente relevante en la literatura apocalíptica, especialmente para el libro de *Henoc*. Allí se explica cómo ellos son el resultado de la cruce de los hijos de Dios, los ángeles, con las hijas del hombre; según el relato ellos desataron la violencia sobre la tierra pervirtiendo a la humanidad. Como bien analiza Ludueña Romandini en base al texto apocalíptico, estos Vigilantes o “espectros de las milicias angélicas” que poseyeron a las hembras humanas dando a los *Nefilim* –los gigantes– como consecuencia de esa unión, no sólo se limitaron a la reproducción sino que le enseñaron al hombre la metalurgia, la guerra, la cosmética, las artes de la hechicería y la astrología adivinatoria: le dieron al hombre parte de los secretos gubernamentales propios del reino de Dios. Ante semejante panorama, como el pasaje del Génesis lo relata, Dios con su poder soberano interviene en el mundo devastando la humanidad a través del diluvio que «arrasa la tierra, gigantes y hombres, víctimas y victimarios incluidos, y el relato de Noé explica las vicisitudes seguidas por aquellos que lograron sobrevivir a este primer Apocalipsis». Véase LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010, p. 95.

Cabe decir que aquí no ingresaremos en el problema de los *Nefilim*, los libros de Henoc y la literatura mística y apocalíptica ya que lo hemos desarrollado en otros textos, pero si vale la pena recomendar la lectura que Filón de Alejandría realiza sobre este pasaje en especial conocido como *Sobre los gigantes* (“*De gigantibus*”) así como también su tratado *Sobre los querubines* (“*De Cherubim*”) ⁷.

En segundo lugar, otro ejemplo paradigmático está representado por el sueño de Jacob (Génesis 28:11-19) en donde el patriarca observa una escalera que une la tierra con el cielo por donde los ángeles de Dios subían y bajaban conectando ambas dimensiones. En el sueño Dios mismo se hallaba en la cima de la escalera y se le presentaba a Jacob revelándole la tierra de sus padres que tenía por heredad. Observamos aquí éste sea tal vez uno de los ejemplos más claros en el texto de la Torá sobre el tránsito entre lo terrenal y lo celestial al cual están consagrados los ángeles para transmitir y ordenar ambas dimensiones en el sentido de puente. Leemos:

«Y salió Jacob de Beersheba, y fue a Harán; y se encontró con un lugar, y durmió allí porque ya el sol se había puesto; y tomó una de las piedras de aquel paraje y la puso de cabecera, y se acostó en aquel lugar. Y soñó, y he aquí una escalera que estaba apoyada en tierra, y su extremo tocaba al cielo: y he aquí *ángeles* de Dios que subían y descendían por ella. Y he aquí que, IHVH estaba en lo alto de ella, el cual dijo: Yo soy IHVH, el Dios de Abraham tu padre, y el Dios de Isaac: la tierra en que estás acostado te la daré a ti y a tu simiente. Y será tu simiente como el polvo de la tierra, y te extenderás al occidente, y al oriente, y al norte, y al sur; y todas las familias de la tierra serán benditas en ti y en tu simiente» ⁸.

Por último, en tercer lugar, encontramos un pasaje del Libro del Éxodo 23:20-23 en el que luego de la entrega de los Diez Mandamientos (o “Decires”: “*aseret ha-dibrot*”), y en el contexto en el que se otorgan las ordenanzas relativas a la administración de justicia, Dios señala cuál será el camino que emprenderá el pueblo a través del envío de un ángel que lleva su nombre. Leemos:

«Mira, Yo envío un ángel [*sholeaj malaj*] delante de ti para protegerte en el camino y para llevarte al sitio que tengo preparado. Cuidate de él, obedece su voz –no te rebeles contra él pues no perdonará tu transgresión– pues Mi nombre está en él [*ki shemí bekirbó*]. Pues si obedeces su voz y haces todo lo que Yo te diga, Yo seré el enemigo de tus enemigos y oprimiré a tus opresores. Mi ángel irá delante de ti y te conducirá».

Hemos podido observar brevemente en los textos bíblicos citados, de qué manera los ángeles intervienen en el tiempo mítico de la creación del mundo como en la vida del Antiguo Israel. Esta intervención se da en el primer ejemplo de manera caótica en la forma de una desobediencia o tentación. Luego, en el segundo ejemplo, veremos la presencia de los ángeles en forma de vínculo entre las dimensiones de lo divino y lo mundano en el sentido de

⁷ Cfr. Filón. *Obras completas II*, op. cit.

⁸ Y sigue: «Y he aquí, yo estoy contigo, y te guardaré por dondequiera que vayas, y te volveré a esta tierra; porque no te dejaré hasta tanto que haya hecho lo que te he dicho. Y despertó Jacob de su sueño y dijo: Ciertamente IHVH está en este lugar, y yo no lo sabía. Y tuvo miedo, y dijo: ¡Cuán terrible es este lugar! Esto no es otra cosa sino casa de Dios y puerta del cielo. Y se levantó Jacob de mañana, y tomó la piedra que había puesto de cabecera, y la alzó por columna, y derramó aceite sobre ella. Y llamó el nombre de aquel lugar Bet-El, bien que “Luz” era el nombre de la ciudad primero».

un puente, por donde se transmite un mensaje de Dios al hombre. En el tercer ejemplo, finalmente, vemos la acción directa de un ángel enviado por Dios como guía del pueblo y su intervención directa en la administración del mundo de los hombres.

II.

Es en el Capítulo Segundo del *Tratado de los atributos de la ley divina*, que forma parte del Primer Libro de la gran codificación del Código jurídico judío o *Mishné Torá*, una de las obras fundamentales de Maimónides, donde encontramos el desarrollo de una tipología racional de la angelología judía. Éste capítulo ubica la figura del ángel en torno a las reglas que permiten entender las obras de Dios, a quien llama “el soberano artífice”, y las cuales sirven para comprender los principios para amarlo; o sea, para “saber de Dios”, conocerlo. Recordemos que en el pensamiento de Maimónides, “estar cerca de Dios” equivale a acercarse a los atributos de verdadera amabilidad y justicia, a través de la imitación ética del fundamento ético de Dios. Amar a Dios es la forma de acceder al conocimiento de todo lo que Él creó. Dicho esto, Maimónides explica que hay tres géneros que se encierran en el mundo: en primer lugar, las criaturas de materia y forma que «continuamente se engendran y corrompen; como lo son el hombre y los animales irracionales, plantas y minerales»⁹. En segundo lugar, aquellas criaturas que siendo seres de materia y forma no se transforman como las primeras, ni tampoco mueven su materia. Con ello se refiere a «los cuerpos celestes y sus estrellas fijas y erráticas». Finalmente, el tercer grupo lo constituyen aquellas criaturas inmateriales, los ángeles, «que no tienen cuerpo, ni son de materia, pero tienen puro entendimiento y están separados unos de otros»¹⁰. A pesar de caracterizarlos por su incorporeidad, Maimónides explica que es la visión profética (y esta lectura como veremos será fundamental) la que los «muestra con alas, y que son fuego», lo que para nosotros debe significar escribe, que «no son cuerpo, ni tienen densidad ni peso como los cuerpos. Como también dice: que el señor tu Dios es fuego abrasador; no porque lo sea, mas en modo alegórico; y en otro lugar se dice: que hace sus ángeles viento»¹¹.

En referencia a la relación de los ángeles con la tierra, y especialmente con el hombre, Maimónides explica que los ángeles no tienen entre ellos la misma jerarquía sino, por el contrario, que hay ángeles superiores e inferiores según la virtud y su influencia sobre los otros, pero siempre partiendo ellos de la «suma bondad y la divina virtud». Esta jerarquía es caracterizada como una escalera en la que uno está sentado sobre otro, una escalera –al igual que la metáfora del sueño de Jacob– en la que los que están más abajo son los más cercanos a la tierra y entran en contacto con el hombre, mientras que a medida que se sube en esta escalera imaginaria, más cercanos están a Dios. Así lo describe:

«8. Los diversos nombres, que se les aplican, provienen de sus diferentes dignidades, y excelencias; y por eso se llaman: 1. Hayot a Kodes, animales santos, que es la clase más

9 Maimónides, *Tratado de los atributos de la ley divina*, trad. David Cohen de Lara, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1991, (edición facsimilar de la edición original del año judío 5412), p. 7. Vale aclarar que el texto facsimilar está escrito en castellano antiguo por lo que se ha modificado el mismo para que sea entendible en el castellano actual.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

eminente; 2. Ofanim; 3. Arelim; 4. Hasmalinm; 5. Serafim; 6. Malahim; 7. Elohim; 8. Bene Elohim; 9. Herubim; 10. Ischim.

9. Estos diez diferentes nombres, tienen, por sus grados, más o menos sublimes, y a todos supera el de Hayot a Kodes; por cuanto, a ellos solamente excede el Soberano Creador, y por eso dice el Profeta, que estos estaban debajo del glorioso Trono del Señor.

10. Y la clase décima e inferior, se llama Ischim, que son los ángeles que se comunican y revelan en profética visión a los Profetas. Y por conversaciones y trato que tienen con los hombres, se intitulan Ischim [*Ishim*], que es el plural de Ich [*Ish*], que quiere decir, varón»¹².

Todas estas sustancias y clases de ángeles son tanto vivientes como inteligentes pero cada uno según su grado y calidad conocen – están más cerca– de Dios. O sea, no todos los ángeles se relacionan de igual manera con Dios ni todos cumplen la misma función. La construcción angelical contiene una jerarquía –burocrática– en virtud a la propia capacidad y función de cada ángel. Y, además, más allá de sus capacidades, ninguno conoce la esencia divina del creador¹³. Característica ésta sumamente importante ya que para Maimónides veremos que no habrá ningún ángel que ponga en juego la soberanía divina, y según ello ya observamos de qué manera construye a través de su pensamiento racional y ordenador un ordenamiento de los diferentes tipos de ángeles y sus funciones.

En directa relación con esto, Maimónides desarrolla aún más su angelología en su otra obra fundamental, la *Guía de perplejos (Moré Nebujím)* de una manera interesante, ya que lo hace en relación al pensamiento de Aristóteles, así como también busca trasladar o matizar la cuestión angélica a una metáfora de las visiones proféticas. En este sentido, la angelología aquí la encontraremos en primer lugar en el Capítulo 2 del Tomo II, en donde recuerda el por qué de la propia escritura de la *Guía*, o sea, para: «Aclarar los puntos oscuros de la Torá y poner de manifiesto los verdaderos sentidos de los arcanos, encubiertos a las inteligencias vulgares»¹⁴. En segundo lugar, en el Capítulo 3, nos dice que en su búsqueda de dar explicaciones conformes a la Torá y coincidentes con los sabios, retomará la explicación de Aristóteles acerca de las causas de los movimientos de las esferas celestes. Es justamente allí donde los ángeles aparecerán como parte de las *inteligencias separadas*. Partiendo de la consideración que las esferas celestes están dotadas de alma e intelecto, los ángeles son una *inteligencia separada* dotada de alma que «posee apetitividad de los representado, es decir, del objeto deseado, que es Dios»¹⁵ y al mismo tiempo posee un *intelecto activo*. Así lo describe Maimónides:

«El ebanista no ejecuta un cofre por ser un artífice, sino porque tiene en su mente la *forma* del cofre, y ésta es la que en la mente del mismo hace pasar la forma del cofre al acto y realizarla en la madera. De igual manera, es sin duda alguna, la que confiere la forma una forma *separada*, y lo que actualiza el entendimiento es un entendimiento, a saber, es *intelecto*

12 *Ibid*, p. 8.

13 Para un desarrollo de la idea y el vínculo entre la angelología y la burocracia moderna véanse los trabajos de Emanuele Coccia, especialmente la introducción a la cuestión cristiana de los ángeles: “Introduzione”, en Agamben, Giorgio y Coccia, Emanuele. *Angeli...*, op. cit., pp. 435-513.

14 Maimónides, *Guía de Perplejos*, edición de David González Maeso, Trotta, Madrid, 2005, p. 247.

15 *Ibid*, p. 249.

activo, de suerte que la relación de éste con respecto a los elementos y sus componentes es análoga a la de la inteligencia separada perteneciente a cualquier esfera en orden a la misma, y la relación del intelecto en acto existente en nosotros, emanado del *intelecto activo* y mediante el cual aprehendemos a éste, es idéntica a la del intelecto existente en cada esfera emanado de la *Inteligencia separada* y mediante el cual la esfera capta a la *Inteligencia separada*, la aprehende, apetece asimilarse a ella, y se pone en movimiento. Síguese también para lo susodicho lo que ya se expuso, a saber, que Dios (¡Ensalzado sea!) no realiza los actos por contacto; así, cuando quema, es por mediación del fuego, el cual se mueve por obra de la esfera celeste, y ésta, a su vez, por la actuación de una *Inteligencia separada*. Éstas son los *ángeles*, que están cerca de él, y por mediación de ellos se mueven las esferas»¹⁶.

Dios es la Idea, pero no el Acto, sino que para volverse Acto, parece decirnos Maimónides, necesita la acción de los ángeles que son el acto/acción de la Idea, y que sobre ellos está puesto El Nombre de Dios (como observamos en el pasaje del Éxodo), que viene a ser como el dispositivo soberano que inviste de autoridad soberana sus acciones. Dios es el Hacedor de la inteligencia primera y todas las esferas son cuerpos vivos que están dotadas de alma e intelecto que, «se representan y aprehenden la divinidad, así como también sus primeros principios»; por lo que los ángeles emanados por Dios y concedores, cada uno en su grado y atributos, constituyen las *Inteligencias separadas* que, según Maimónides, son absolutamente incorpóreas e intermediarias entre Dios y todos los cuerpos celestes.

En relación con este postulado, en el Capítulo 5, escribe Maimónides que: «El gobierno de este mundo inferior se realiza por la fuerza que sobre él recae de la esfera celeste, [...], y que éstas perciben y conocen lo que ella rige. Esto significa asimismo lo estampado en la Ley: «Dios se los ha dado (los ejércitos celestes) a todos los pueblos debajo de los cielos (Dt. 4,19), lo cual quiere decir que están contruidos como intermediarios, para regir a las criaturas, no para ser adorados»¹⁷. Esto es sumamente importante porque, desde la perspectiva de Maimónides, podemos decir que los ángeles –como *inteligencias separadas* -- son aquellos que ejecutan las disposiciones de Dios sobre la tierra y sobre los hombres, convirtiéndose en lo que podemos llamar los “mensajeros ejecutantes del gobierno divino” sin por ello ser adorados. En otras palabras, los ángeles constituyen el cuadro administrativo del gobierno de Dios sobre el mundo, pero también de todas las esferas celestes, como quienes ejecutan las políticas de Dios. Los ángeles administran el gobierno de Dios ejecutando sus políticas en la tierra, hacia los hombres y contra ellos, pero no tienen poder soberano. Ya que el mismo siempre es de Dios, el único soberano. Al racionalizar un orden sobre la cuestión angélica Maimónides busca constantemente dejar en claro que los ángeles no son dueños libremente de la soberanía divina, aunque, como justamente veremos, éstos pueden fallar o rebelarse y por ello mismo existe la posibilidad de su castigo o rechazo. Es de este modo como los ángeles responden a Dios y no pueden ser adorados (en la misma lógica con la que Moisés transfiere el saber a todo el pueblo y desea que éste sea todo un pueblo de profetas), pero al mismo tiempo no conocen la esencia de Dios (por lo que tampoco saben su Nombre). Los ángeles son los administradores del mundo, de los cielos y del mundo de los hombres.

¹⁶ *Ibid*, pp. 250-251.

¹⁷ *Ibid*, p. 253.

Podemos decir, entonces, que toda forma de administrar políticamente al mundo de los hombres es una forma angelical, más aún, tanto las formas de gobierno “buenas” como las “malas” pueden ser concebidas como angelicales o como consecuencia de las formas angelicales de administración del mundo. En este sentido, el término que utiliza Maimónides para describir este gobierno, “*memshalá*”, proviene justamente del versículo bíblico del libro de Génesis en el que Dios divide el día y la noche y los cuerpos celestes que “dominan gobernando”: por lo que este término se refiere a la idea complementaria de la luz y las tinieblas, que según Maimónides: «Son la causa próxima de la generación y la destrucción, y la idea de dichos términos se expresa por “separar la luz de las tinieblas”» por lo que «resulta inadmisibles, que quien rige una cosa desconozca lo regido»¹⁸. Por ello los ángeles cumplirían sólo las órdenes de Dios pero desconociendo lo bueno de lo malo, ya que no recibieron los mandamientos de Dios en la revelación del Sinaí, y por ello, es interesante que en una de las lecturas del Talmud (Gen. R. XLVIII. 11) sobre los ángeles, éstos son presentados como lo bueno (o el bien), pero sin embargo los Diez Mandamientos no se aplican a ellos. Su santidad, deviene en este sentido porque ellos sirven a Dios antes de escuchar sus mandamientos y allí radica la naturaleza de su infalibilidad, y la posibilidad de la expulsión de los ángeles del reino de los cielos¹⁹. Pero también su condición de inferioridad en relación con los hombres quienes poseen la capacidad de nombrar las cosas del mundo y así poseerlas y dominarlas, como Dios lo ha establecido²⁰.

Los ángeles son los intermediarios entre Dios y los demás seres, y «por su mediación se movilizan las esferas –causa de la generación de los que nace–, eso mismo consta en toda la Escritura», pues como escribe Maimónides: «Nunca encontrarás que realice Dios (¡Alabado sea!) acto alguno que no sea por ministerio de un ángel»²¹. Más aún, Maimónides afirma que «nuestra Ley no rechaza el gobierno de este mundo por Dios (¡Ensalzado sea!) mediante ángeles»²².

Es importante señalar, sin embargo, que con el término “*malaj*”, mensajero, no sólo se comprende a los ángeles o *Inteligencias separadas*, sino también, como amplía Maimónides, se aplica a los mensajeros entre los hombres, al profeta y hasta a las facultades animales²³. En otras palabras: a todos los que ejecutan el mandato soberano de Dios. Por ello mismo, el término es polivalente y comprende a los ángeles (*Inteligencias separadas*), a las esferas y a los elementos²⁴. Pero, sin embargo, a ellos, a los ángeles se les dotó de “fuerzas directrices” y de un lugar como administradores del gobierno de Dios. Allí radican las pruebas que Maimónides intentó llevar adelante, a saber:

«1° Que todos los seres existentes, aparte del Creador (¡Ensalzado sea!), se dividen en tres clases: *primera*, las Inteligencias separadas [los ángeles]; *segunda*, los cuerpos de las esferas celestes, como un substrato de las formas permanentes, en las que la forma no se transfiere de uno a otro, ni éste es inmutable en su esencia, y *tercera*, estos cuerpos que nacen y mueren, y van

J18 *Ibidem*.

19 Véase “Angelology”, en *Jewish Encyclopedia*, op. cit., s/p. «Dos ángeles fueron expulsados de los cielos por 138 años a causa de haber revelado prematuramente el decreto divino de destrucción de Sodoma».

20 Cfr. Génesis 1.

21 Maimónides, *Guía de Perplejos*, op. cit., p. 254.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibid*, p. 256.

englobados en una misma materia. 2° Que el gobierno emana de la Divinidad (¡Ensalzada sea!) sobre las Inteligencias, conforme a su categoría, y que ellas derraman, de lo que han recibido, bienes y luces sobre los cuerpos de las esferas celestes, y éstas difunden energías y beneficios sobre el cuerpo sujeto a generación y corrupción, conforme a la magnitud de los bienes recibidos de sus principios»²⁵.

Es imprescindible la necesidad gubernamental de los ángeles para mantener (o administrar) el orden tanto en la Tierra como en los Cielos. La figura del ángel conecta la divinidad de Dios con el mundo, en su tarea de mensajero, y allí tiene la facultad de construir como la de destruir. Justamente porque los ángeles son poderosos y terribles, y dotados de la sabiduría y el conocimiento de todos los eventos terrenales, es por ello que no son infalibles y pueden luchar entre sí, por lo que es Dios también quien tiene que hacer la paz entre ellos. Cuando sus funciones no son punitivas, explica Maimónides, los ángeles son benéficos para el hombre.

III.

Finalicemos retomando los tres pasajes bíblicos del comienzo de este trabajo. Del primer pasaje bíblico referido a los *Nefilim* es importante resaltar algunos elementos que nos ayuden a comprender más cabalmente la búsqueda ordenadora de Maimónides sobre los ángeles y plantear algunas discusiones para el futuro. En primer lugar, la existencia de los *Nefilim* da cuenta de la existencia en la tierra de seres de condición semidivina en el tiempo antediluviano. En segundo lugar, estos seres o entes sobrevivieron al diluvio ya que, como lo expresa el pasaje bíblico, se «hallaban entonces en la Tierra y también después». En tercer lugar, los ángeles caídos tenían la capacidad de fecundar a mujeres y transmitir saberes concernientes al ámbito de lo divino más allá de las funciones administrativas y burocráticas que llevan adelante, aunque no conozcan el secreto del Nombre ni la gracia divina. En este sentido, en cuarto lugar, al ser anteriores a la revelación del Sinaí los ángeles son también anteriores a la revelación de la ley y de los preceptos divinos. Y si los hombres poseen la capacidad y tarea de nombrar y dominar los seres y las cosas que yacen sobre el mundo (Génesis 1:28-30; 2: 19-20), los ángeles constituyen el puente y el lenguaje entre Dios y los receptores de la revelación, pero al mismo tiempo la posibilidad latente del caos en la tierra.

Sobre el pasaje aludido del sueño y la escalera de Jacob, recordemos que Maimónides lo toma de ejemplo para reforzar el carácter de los ángeles como ordenadores de las dimensiones terrenales y celestiales a través de una tarea de guía (en un sentido geopolítico) y en cuanto a las enseñanzas de Dios, que se buscaba transmitir. Sin embargo, va a tratar de reducir la tarea angelical al término de mero “mensajero” (*malaj*) y emparentarlo así a la dimensión y tarea de los profetas, por lo que escribe: «Los “mensajeros de Dios” que suben son los profetas, de los cuales se dice claramente: “Y mandó a su ángel” (Núm. 20:16); “Subió el ángel de YHVH de Gálgala a Bétel (Jueces 2:1)”. Con cuánta exactitud se dice “subían y bajaban” –la subida antes que la bajada– dado que después de haber ascendido y alcanzado algunos peldaños de la escala, tiene lugar la bajada, con lo que aprendió a guiar a los moradores de la tierra e instruirles»²⁶. Más aún,

²⁵ *Ibid*, p. 263.

²⁶ *Ibid*, p. 83.

en la Parte II, Capítulo 42 de la *Guía de perplejos* denominada «Apariciones de Dios a los ángeles; su verdadera interpretación» nos aclara aún más su objetivo de neutralización de la potencia angelical al trasladarlo directamente a una metáfora de la “visión profética”. Allí dice: «Siempre que se menciona la aparición de un ángel y un mensaje suyo, se trata de una *visión profética* o de un *sueño*», y afirma: «Poco importa que se haya afirmado de alguien desde un principio que ha visto a un ángel, o que parezca indicarse que le tomó primeramente por un ser humano y después comprobó que se trataba de un ángel. [...] tendrás por cierto que desde el principio era *visión* o *sueño* profético»²⁷. Es interesante que además que indique en este mismo pasaje que el término *malaj* es ambiguo y equívoco y para el caso hasta señalar que «el profeta recibe también ese nombre», como lo remarca en diferentes pasajes del texto bíblico (del *Tanaj*).

Por último, el tercer pasaje bíblico del Éxodo 23 constituye un elemento central en cuanto al rol del ángel que guía al pueblo, en el que Dios posa su Nombre y por ello debe ser obedecido y éste liberará la tierra de los pueblos opresores e idólatras. Como bien indica Moshé Idel, en la lectura de estos pasajes Maimónides intenta «mitigar la importancia del ángel y del nombre divino, interpretándolo como si hicieran alusión a la revelación que el profeta recibió de los cielos»²⁸.

Dicho todo esto, podemos suponer que el problema teológico-político en el trasfondo de la angelología para Maimónides es que la función de los ángeles en el judaísmo no sólo encierra un aspecto administrativo del orden celestial y terrenal sino que también se vincula, desde su origen, a las formas de gobierno “buenas” y “malas” y a la posibilidad de corrupción del hombre a través de la misma función administrativa por la que fueron constituidos, o sea, en la enseñanza e instrucción de los secretos divinos/celestiales. Además, que los ángeles plantean un problema en cuanto a la posibilidad de la duplicidad soberana del poder celestial de Dios de la que Maimónides no era ajeno y por ello propone en sus principales escritos una tipología detallada de la función de los ángeles en la burocracia divina tanto en el orden de los cielos como en el de la tierra y los hombres, dejando en claro que la soberanía divina sólo corresponde a Dios Uno y Único y a ninguna otra criatura o esfera, y que los ángeles no deben ser adorados.

¿Cómo funciona el artilugio de Maimónides sobre los ángeles? Racionaliza la configuración angelical en el judaísmo, la impregna de filosofía aristotélica y le corre el foco hacia un problema del lenguaje, de las formas de la epifanía y de los grados de la revelación o percepción profética; o sea, hacia un problema de soberanía en la Tierra y de los profetas. Con todo esto, Maimónides coloca en el centro la Ley revelada por Dios. Sólo desde allí el universo será administrado, ya sea en la gestión celestial por los ángeles o en la gestión terrenal del hombre y del pueblo. Podemos decir finalmente, que de esta manera Maimónides funciona como un neutralizador de la burocracia angelical y, especialmente, como el candado que mantiene la puerta cerrada en la escalera de Jacob.

Emmanuel Taub

IIGG-CONICET

emmanueltaub@gmail.com

²⁷ *Ibid.*, p. 349.

²⁸ Idel, Moshé. *Ben: filiación y misticismo judío*, trad. Carolina Kohan, Lilmód, Buenos Aires, 2008, pp. 108-109.

NOTAS

SPITZER Y TERRACINI DESDE EL EXILIO: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA POÉTICA TEOLÓGICA

Diego Bentivegna
(CONICET – UNTREF – UBA)

La lingua ch'io parlai fu tutta spenta Par. XXVI, 124.

Resumen

En nuestra ponencia indagaremos las articulaciones entre posicionamientos filológicos y posicionamientos del orden de lo teológico-político en la producción de dos teóricos provenientes del ámbito de los estudios lingüísticos y literarios: el austríaco Leo Spitzer (1887 – 1960) y el italiano Benvenuto Terracini (1886 – 1968). Nos centraremos en un conjunto de intervenciones de ambos autores de las décadas de 1940 y 1950 (“Soy quien soy” y *La enumeración caótica en la poesía moderna*, de Spitzer; las lecturas dantescas y *Conflictos de lengua y de cultura*, de Terracini), producidas en una circunstancia específica: la del exilio de ambos en el continente americano (Spitzer, en los Estados Unidos; Terracini, en la Argentina) como consecuencia del avance en Alemania y en Italia de la legislación antisemita. Trabajaremos la hipótesis de que, en ese período, se produce en los escritos de ambos autores la elaboración de una “filología teológica”. Dicha filología profundiza las articulaciones entre, por una parte, el análisis de los textos atento a la “escucha del otro” y, por la otra, una reflexión que retoma elementos provenientes del pensamiento judeo-cristiano, a través del planteo del problema político de las relaciones entre el hombre, el lenguaje y la comunidad.

Palabras clave: Dante, estilo, exilio, lengua muerta, lengua sagrada.

En un artículo incluido en sus *Essays in historical semantics*, volumen publicado en 1948, el crítico austríaco Leo Spitzer, que había abandonado Alemania en 1933 con la llegada del nazismo y que se había refugiado primero en Estambul (Turquía) y más tarde, a partir de 1936 hasta su muerte en 1960, en Estados Unidos, discute, sobre la base de la documentación histórica, la lectura que uno de los filólogos identificados con el proceso de “nazificación” de los estudios, Leo Weisberger, había planteado de la expresión “Lengua materna” (Lepschy, 2002). Si, según Weisberger, la expresión debía ser entendida como de puro origen germánico, Spitzer demuestra en cambio que el registro de la expresión latina se remonta al siglo XII (es anterior, pues, a su registro germánico) y que debe ser leída, en rigor, como un producto de la importancia dada en esos años al culto mariano y a la educación materna. Se pone en marcha, en el modo en que Spitzer desentraña y reconstruye el sentido de la expresión alemana “*Muttersprache*”, el tipo de lectura que me interesa enfatizar en este artículo. Se trata de un modo de la crítica que opera, al mismo tiempo, en el ámbito filológico-lingüístico y en el ámbito que puede ser identificado como más estrictamente religioso-político. En efecto, el componente religioso judeo-cristiano, inextricablemente ligado a la tradición latina en la Edad Media y a los escritos de los padres de la Iglesia, era, en

la reconstrucción histórica que Spitzer estaba planteando no sólo de expresiones como “Lengua materna”, sino también de otras tan cargadas de sentido político como “raza”, “pueblo” (*gens*) o “ambiente”, crucial.

En este artículo me centraré, pues, en el problema de las articulaciones entre religión y política, el problema de lo político-religioso, en una serie de textos que, en principio, parecieran moverse en un ámbito diferente: el de los estudios filológicos, estilísticos y lingüísticos. Me refiero a una serie de intervenciones de dos autores, como explicaré, cuyas trayectorias intelectuales y cuyas producciones críticas tienen muchos puntos en común: el austríaco Leo Spitzer, considerado como uno de los críticos más importantes del siglo XX, y el italiano Benvenuto Terracini, menos conocido tal vez fuera de los estudios de italianística, pero con una producción notable en el campo de los estudios lingüísticos y filológicos y con quien se formaron algunos de los lingüistas, filólogos y críticos italianos de la segunda mitad del siglo XX más reconocidos (María Corti, Cesare Segre, Dante Isella, y otros).

1. Las biografías intelectuales de ambos especialistas en temas de lengua y de literatura están marcadas por un hecho fundamental. Luego de desarrollar una sólida labor académica en sus respectivos ámbitos (Spitzer, básicamente en Alemania), ambos son obligados a abandonar sus cargos docentes y sus países como consecuencia de la implementación de las leyes raciales, primero en Alemania (Spitzer era profesor en Marburgo) y, más tarde, en 1938, en Italia (Terracini era profesor en la Universidad de Milán). En el caso de Spitzer, seguirá desarrollando su carrera primero en Turquía -donde se refugiará también su amigo, el filólogo Erich Auerbach- y luego, ya definitivamente, en los Estados Unidos; Terracini, por su parte, encontrará refugio en la Argentina, junto con otros notables intelectuales italianos de origen judío, como Rodolfo Mondolfo, Renato Treves o Gino Arias. Asumirá en nuestro país la cátedra de Lingüística en la Universidad de Tucumán, donde dará un impulso novedoso a los estudios del área desde los fundamentos teóricos de la escuela historicista y culturalista en la que se había formado, y que en Italia, a partir de los estudios de Graziadio Isaia Ascoli, había logrado un nuevo impulso gracias sobre todo a los trabajos de Matteo Bartoli, con quien Terracini se había formado en Turín y con quien había estudiado también quien se convertiría en el principal teórico político italiano del siglo XX: Antonio Gramsci (cfr. Lo Piparo, 1979; Bentivegna, 2013).

Durante sus años de exilio fuera de Europa, la reconfiguración de los estudios que ambos proponen es radical. En el caso de Terracini, se produce, según la expresión de Cesare Segre, un “efecto Auerbach”. Es la distancia con respecto a las instituciones y a los archivos italianos lo que lleva a Terracini a replantear muchas de sus hipótesis en relación con un *corpus* de textos contemporáneos, en especial con Giacomo Leopardi, en cuyas preocupaciones filológicas se detiene precisamente en un artículo publicado en la revista *Cursos y Conferencias*, y en las *Novelas para un año* de Luigi Pirandello, a quien dedica varios artículos publicados en la revista *Ínsula*, dirigida por Renata Donghi de Halperín. Se da forma de esta manera en Terracini, a una reflexión sobre las relaciones entre sujeto hablante y lenguaje a partir de un concepto cuyas resonancias políticas son evidentes, el concepto de libertad, que el filólogo italiano despliega también en una conferencia recogida en la revista *Cursos y Conferencias* y que estará en el eje de sus investigaciones posteriores en Italia, que desembocan en el volumen *Lingua libera e libertà linguistica*, de 1963.

En el caso de Spitzer, por su lado, se produce durante sus años de exilio una redefinición radical de su campo de estudio: se da forma, en efecto, al campo de lo que el crítico austríaco denomina “semántica histórica”, como: «Una particular combinación de lexicografía e historia de las ideas». El proyecto de construcción de una *semántica histórica* tiene, por cierto, un fundamento etimológico, pero se propone un objetivo más amplio, el estudio de la historia de las palabras en el cuadro más amplio de la historia del pensamiento. La palabra es desentrañada fundamentalmente en su relación con un contexto cultural que incluye el significado en conexión con otras palabras cuyo significado se conecta etimológicamente en su campo conceptual, expresión con la que Spitzer entiende el «conjunto de sinónimos existentes en un cierto tiempo en una lengua determinada» (Welleck, 1962: 7). Se piensa, así, en la existencia de una “filología moderna”, cuyo objetivo es reconstituir los desarrollos semánticos de dos mil quinientos años de vida cultural occidental. El intento, en palabras del propio Spitzer, es el de postular una disciplina “puramente histórica” como: «Estudio de mutaciones semánticas que sucedieron efectivamente» y no como una ciencia aplicada cuya intención es volver a las palabras un supuesto “sentido original” y a poner en guardia contra un “uso incorrecto” (Spitzer, 1956: 218). Se trata, además, de un proyecto eminentemente comparatista, de alcance al menos europeo, pues no se pueden estudiar las evoluciones semánticas si se permanece en el ámbito estrecho de una lengua concreta.

Spitzer enfatiza, en su proyecto de estudio, la continuidad, y no sólo la evolución; la conservación, y no sólo la mutación y el cambio. El componente religioso comienza a plantearse en este marco como una disputa fundamental, en la medida en que es en la teología donde reside o de donde proviene gran parte del vocabulario culturalmente sedimentado que tiende a una menor mutabilidad, las “palabras solemnes” que se presentan como inmutables.

En los años en que está sentando las bases de su proyecto de “semántica histórica”, Spitzer, en efecto, está dando un giro altamente significativo a sus estudios. Se trata de un verdadero giro de carácter “teológico”. Es una hipótesis que, postulada por Spitzer para pensar su propio “desarrollo de un método” (Spitzer, 1960), en parte puede ser también pensada en relación con Terracini. En ambos estilistas, de origen judío --una filiación religiosa que Terracini siempre reivindicó y que Spitzer, que pertenece a la generación de intelectuales hebreos centroeuropeos que Michael Löwy estudia en *Redención y utopía*, volvería a poner en el centro de sus intereses intelectuales y académicos precisamente a partir de su experiencia de exiliado-- esta presencia de lo religioso puede verse como una flexión de la redefinición de la tradición judaica que algunos contemporáneos habían llevado adelante en los años 20 y 30 (Löwy, 1997; Mosès, 2004), es decir en los años que anteceden al exilio, como el de los alemanes Franz Rosenzweig y Walter Benjamin o el austríaco Martín Buber, cuyas huellas, en los escritos críticos de Spitzer del exilio, es marcada.

2. Una de las primeras ocasiones en que se alude a los escritos de Walter Benjamin en nuestro país es en 1945. Ese año, cuando Terracini todavía residía en la Argentina, se publica en Buenos Aires un libro de dimensiones pequeñas, con el aspecto más bien de una separata. El título del libro tiene la opacidad de los títulos de los escritos académicos: *La enumeración caótica en la poesía moderna*. El nombre de su autor, Leo Spitzer, aparecía por entonces de manera habitual en las páginas de publicaciones académicas argentinas, sobre todo de la

revista misma del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, que dirigía, de la que era colaborador permanente.

René Welleck se refiere a la “estrategia de masa” del crítico austríaco: en la abundancia de citas, en el orden de las pruebas, en lo que a primera vista se puede entender como “enumeración caótica”, como él mismo lo definía en este texto de 1945, sobre todo a partir del análisis de la poesía de Whitman, de Rubén Darío y de Paul Claudel. Spitzer compara en el artículo autores de distintas lenguas y de distintas tradiciones nacionales, así como de diferentes momentos históricos, en un trabajo comparativo en el que la tradición religiosa judeo-cristiana ocupa un rol sustancial como momento en que, a partir de la lectura de los himnos religiosos griegos y latinos y del Evangelio de San Juan. «...la omnipotencia de Dios sólo puede describirse por una poderosa orquesta verbal con que el hombre procura expresar en su lenguaje aquello que trasciende todo lenguaje humano. Es la inefabilidad de Dios monoteísta lo que multiplica sus nombres como que cada nombre traduce sólo un aspecto particular de la divinidad; el monoteísmo paradójica pero dialécticamente necesario lleva a esa fragmentación idiomática de lo Único. Llamar a Dios Uno por medio de todos esos nombres innumerables, para que no pueda rehuir nuestra invocación, es en suma un procedimiento mágico, y esta magia de la apropiación es lo que Walt Whitman ha transportado a las cosas mismas, consideradas divinas en su conjunto» (Spitzer, 1945: 34-35).

Por su insistencia en pensar la poética contemporánea a partir de la tradición monoteísta, el pequeño volumen publicado por primera vez en 1945 en Buenos Aires representa, según el crítico Bruce Rosenstock (2007), «la más importante declaración de la poética del monoteísmo» llevada adelante por Spitzer que, a partir de la lectura de un poema de Whitman, plantea una idea filológica de democracia como “comunidad de traductores”. Del mismo modo, en la obra de poetas “panteístas” como Whitman o en poetas manifiestamente no teístas como Pablo Neruda, Spitzer encuentra la huella de formas de persistencia, en muchos casos no manifiesta «de las formas de estilo que tienen su raíz en formas del culto religioso»: «El culto es la fuerza más poderosa en la creación estilística; lo que él ha fijado tendrá probabilidades de sobrevivir *aere perennius*» (Spitzer 1945: 79).

3. En efecto, el problema de la realización en términos de lenguaje y de estilo de la tradición religiosa es, para Spitzer, una tarea insoslayable de la crítica literaria y, en general de la reflexión sobre el lenguaje. Así, en una de las intervenciones más conocidas del crítico austríaco, el artículo “Lingüística e historia literaria” –un texto publicado originalmente en inglés y cuya traducción francesa, publicada en 1970, estará a cargo de Michel Foucault¹-, en una nota al pie, Spitzer afirma la pertinencia de los “residuos teológicos” en el pensamiento humanista, que habían sido censurados por uno de los más influyentes pensadores norteamericanos, John Dewey. Frente a la herencia de Dewey, Spitzer afirma polémicamente: «yo me atrevo a proclamar: “Sí, nosotros los humanistas somos teólogos”» (Spitzer, 1961: 34).

En esa misma nota al pie, Spitzer cita un escrito de Franz Rosenzweig, junto a otro de Martin Heidegger, en un momento, recordemos, en la que la segunda guerra mundial todavía no había finalizado y cuando es sensato pensar que eran más notorias las diferencias entre la

1 Cfr. al respecto Antelo (2013).

línea de revalorización del pensamiento judío llevada adelante por el autor de *La estrella de la redención* y la filosofía del *Dasein* del ex rector nacionalsocialista de Friburgo. Precisamente, Spitzer cita un fragmento del escrito “*Das neue Denken*” (“El nuevo pensamiento”) de Rosenzweig, en el que el pensador judío aboga por una lectura de los textos filosóficos que rompe la linealidad evolutiva del sentido: «una frase no se sigue de la que le antecede, sino de la que le sucede» (Spitzer, 1961: 37).

Se trata, pues, de operar de manera reversible con el tiempo, de una manera que rompa la linealidad evolutiva del sentido, en un sentido similar al que Spitzer y Terracini criticarán, en el ámbito de los estudios lingüísticos, las ideas evolucionistas sustentadas en los principios de las denominadas “leyes fonéticas”. La teología puede desarmar, como afirmará Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, la idea positiva, evolutiva y lineal de tiempo histórico, que las concepciones liberales compartían con algunas concepciones de izquierda, desde la socialdemocracia hasta la escolástica estalinista.

4. La presencia del pensamiento religioso de Franz Rosenzweig y de Martín Buber en Spitzer se hace manifiesta en otro de los artículos que publica en castellano en los años cuarenta. El texto se titula “Soy quien soy” y fue publicado en la *Nueva Revista de Filología Hispánica de México*, donde residía por entonces Raimundo Lida, aunque dirigida desde su residencia en Estados Unidos por Amado Alonso.

En su escrito más importante, *La estrella de la redención*, de 1921, Rosenzweig postulaba una concepción de arte y una concepción del lenguaje que le permitía a Spitzer revisar sus posiciones iniciales, fuertemente influidas por el idealismo y cercanas, en algunos puntos, a las posiciones de Benedetto Croce,² con su identificación de lo lingüístico y de lo estético planteada a partir de su aporte fundamental: la *Estética como ciencia de la expresión y como lingüística general*, de 1902. Si Croce operaba por la identificación sin residuos de los campos del arte y del lenguaje, habilitando de esa manera un tipo de reflexión sobre los fenómenos lingüísticos que enfatizaba la singularidad y la no distinción de categorías, en la que todo debía subsumirse a la actividad intuitiva y permanente del Espíritu (el lenguaje, en definitiva, como en el programa humboldtiano, entendido como pura *enérgeia*, retomado en los cincuenta desde Montevideo por otro exiliado: el rumano Eugenio Coseriu), Rosenzweig planteaba en su escrito de 1921 que «El idealismo no estaba dispuesto a prestar oídos y a responder a esa voz que resuena en el hombre, aparentemente sin motivo, pero juntamente por ello de manera más real». (Rosenzweig, 1985: 155).

La fe se ancla, así, en la obra del hombre, en el arte, como una “articulación singular”. El arte es un miembro, sólo un miembro. «Sin él –afirma Rosenzweig– el hombre estaría mutilado, pero seguiría siendo un hombre» (Rosenzweig, 1985: 157), a diferencia de lo que sucede con la palabra, como “testimonio de su alma”: esa palabra no puede faltar, ya que sin ella, en efecto, el hombre no sería tal.

5. En la *Estrella de la redención* Rosenzweig arriesga la coincidencia entre la palabra de Dios y la palabra del hombre: «aquello que el hombre percibe en su corazón como su propio lenguaje humano es la palabra que proviene de Dios» (Rosenzweig, 1985: 161) y que es

² Cfr. Schiaffini (1966), así como el epistolario entre el crítico austríaco y el filósofo napolitano recopilado en D. Colussi (ed.) (2009).

vuelta a decir por el hombre. Es la palabra idéntica a la creación. La palabra de la creación, en la visión de Rosenzweig, reposa en nuestro interior a partir de la palabra matriz que sale del mutismo originario de la palabra original. La revelación es revelación a Adán, cuyo nombre revelado es al mismo tiempo nombre propio y concepto (Bonora, 1985). Es la salida del hombre de su mutismo originario a través, y hacia, el lenguaje.

En “Soy quien soy”, Spitzer afirma la necesidad de reconstruir la “prehistoria judía” de la frase que la Vulgata traduce como *sum qui sum* y que, en la hipótesis de Spitzer, tiene un eco del verso de Píndaro *guénoi óios essí*, es decir, en una traducción posible que brinda el propio filólogo austríaco, «sabiendo quién eres, llega a ser el que eres».

La traducción de las expresiones hebrea y griega es, en las lenguas románicas, compleja. En el caso de la expresión hebrea, Spitzer plantea una necesidad de reconstrucción originaria que «sólo he llegado a comprender gracias al libro de Buber y Rosenzweig»: *Die Schrift und ihrer Verdeutschung*. En el *Génesis*, en efecto, el tetragrama JHVH designa «al que siempre fue, siempre ha sido, siempre será». (113).

«Mientras que los pueblos paganos creen, de acuerdo con las enseñanzas de la magia primitiva, poseer a sus dioses en cuanto conocen su nombre (arbitrario), el Dios judío enseña a su pueblo su propio poder en términos no mágicos: el nombre del Dios monoteísta expresa su naturaleza, y es esa naturaleza divina la que difiere de los dioses paganos: basta conocer su nombre para poseerlo» (Spitzer, 1947: 115)

A diferencia de la traducción griega de los Setenta (*egō eimí ho ōn*) y de la traducción latina de la Vulgata (*sum qui sum*), en la expresión hebrea, dice Spitzer a partir de Buber y Rosenzweig, la raíz del verbo con la que Dios se designa a sí mismo (*haja*) no equivale en absoluto al sentido implícito en el radical indoeuropeo *-es*, sino que significa “llegar a ser”, “devenir”. El Dios judío no puede definirse así por un verbo existencial, ya que «su esencia no es la estabilidad, sino el movimiento» (Spitzer, 1947:116). La conciencia de la “singularidad” del pueblo judío desde el punto de vista religioso (y de las articulaciones de lo religioso con lo político) con respecto a los conceptos mágicos de los idólatras paganos se revela, en esencia, a través de la etimología: el *étymon*, para Spitzer, es en última instancia el equivalente de la verdad, que señala la singularidad judía y las apropiaciones de sentido que se producen en las diferentes traducciones del texto sagrado a las lenguas occidentales. En los registros de “soy quien soy” en la literatura renacentista, Spitzer encuentra el cruce entre la tradición bíblica y la estoica por la que

«el *soy quien soy*, por ser transposición del imperativo categórico (*guenoi*) que la persona noble siente dentro sí, no es un altivo arrogarse derechos de la divinidad en un ser humano, sino que significa cierta estabilidad moral interior dada al hombre, si este es verdaderamente *agathos aner*, un varón noble, un estoico cristiano. Siempre habrá la enorme diferencia de que el ser humano “que es el que es” se orienta de acuerdo con su pasado (o con el de su familia), mientras que Dios se sitúa fuera del tiempo, y de que, por otra parte, el ser humano debe ver una obligación en el mantenimiento de su continuidad, en tanto que Dios es lo que es por su naturaleza perfecta» (Spitzer, 1947: 125).

La poética teológica monoteísta que Spitzer despliega en “Soy quien soy” se fundamenta en una reivindicación de un Dios único judeocristiano que permanece refractario con respecto a realizaciones políticas concretas, que, en última instancia, en una línea

coincidente con la idea de monoteísmo que habían propuesto autores como Franz Rosenzweig (en 1921, en *La estrella de la redención*, con la distancia simbólica del con respecto a todo orden político y estatal) o Erik Peterson (en 1935 en *El monoteísmo como problema político*³).

6. Existe una lectura que es considerada paradigmática en la producción crítica de Spitzer, una lectura en la que es posible desentrañar una serie de núcleos en los que se produce la confluencia entre los problemas formales, estéticos y estilísticos, y las cuestiones que podemos considerar como de carácter teológico y político. Me refiero al estudio sobre el canto XIII del *Infierno* de la *Divina Comedia* publicado por primera vez en inglés con el título “*Speech and Language in Inferno XII*” en el número XIX del año 1942 de la revista *Italica*. Se publica, pues en el período en el que Spitzer está definiendo el alcance de su “semántica histórica” y definiendo su “giro teológico”, pero donde el método, todavía no definido de manera completa, aún convive con el análisis estilístico que se apoyaba en el “círculo filológico” y en el reconocimiento del “étimo espiritual”, el denominador común o raíz psicológica, el “centro vital” que sostiene todo el conjunto de particularidades o desviaciones.

El canto XIII está centrado en el castigo de los suicidas, condenados a convertirse en plantas. Lo que nos interesa en la lectura que Spitzer desarrolla del canto dantesco es el análisis de la relación entre lenguaje y sujeto, que está en el centro mismo del desarrollo del encuentro con la sombra del protocanciller del emperador Federico II, Pier della Vigna. En su lectura centrada en el problema de la “expresión” y del “lenguaje”, la anomalía lingüística que Spitzer tomará como eje del “étimo espiritual” esparcido por todo el canto es la expresión “*usciva insieme / parole e sangue*” (Inf., XIII, 43-44), es decir, “salía al mismo tiempo / palabras y sangre”. La sangre y las palabras forman, en la lectura de Spitzer, una unidad, ya que ambos sustantivos pueden ser entendidos como el sujeto de un verbo en singular (*usciva*, “salía”). La revelación que produce el hablante es, para Spitzer, “monstruosa”, inescindible de la condición que en el infierno tienen los suicidas, transformados en vegetales.

El motivo, según reconstruye Spitzer, retoma elementos presentes en las *Metamorfosis*, de Ovidio, pero hay, sin embargo, entre ambos textos, una diferencia sustancial: mientras que en Ovidio hay una continuidad entre el individuo singular y la planta en que se transforma (el caso más famoso es el de Dafne, en el primer libro, transformada en laurel), en Dante dicha continuidad no existe. La transformación del hombre en planta hace manifiesto el abismo que separa hombre y naturaleza. No es un devenir que se produce naturalmente, como en Ovidio, sino un corte discontinuo que remite a lo trágico.

El suicidio, por otro lado, como explica el propio Pier della Vigna, el funcionario de la corte de Federico II pero además uno de los autores más notables de la escuela literaria siciliana con la que Dante se confronta en *De vulgari eloquentia*, en el canto analizado por Spitzer, produce el quiebre entre cuerpo y alma, lo que produce que ésta busque un nuevo cuerpo que sustituya el que las almas han debido dejar como consecuencia del acto suicida.

3 Para Peterson, en efecto, con los padres de la Iglesia griega (Gregorio) y latina (Agustín), «no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una “teología política” que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política» (Peterson, 1998: 95).

En los hombres-planta Dante muestra, «lo inorgánico, lo híbrido, lo pecaminoso, lo condenado» (Spitzer, 1964: 225). En esas entidades mixtas el lenguaje se configura como un problema, en la medida en que la emisión de sonidos aparece desligada del acto enunciativo, como una enunciación vaciada de sujeto: como un acto, para decirlo con el propio Spitzer “puramente físico” (Spitzer, 1964: 228). Para Spitzer, Dante imagina y da forma a un lenguaje que aparece en el límite de lo humano: un lenguaje “arbóreo”, vegetal, para unos seres híbridos como son las almas/plantas. Todo ello aparece subsumido en una simple frase del canto: “*Il tronco suo gridò*”, 32. La emisión del lenguaje, paragonada con la sangre en un principio y más adelante con el viento (“*Allor soffiò lo tronco forte*”, 91; “*rumore di vento*”), permite pensar un estatuto del lenguaje como mero *flatus vocis* (Spitzer 226). El carácter ventoso y linfático del lenguaje coloca a éste en un plano eminentemente físico: la expresión de dolor se realiza, a través del gesto de las Harpías que desgarran las plantas-hombre lo que produce «hacer sufrir a los suicidas, concediéndoles al mismo tiempo la cruel consolación de expresar ese sufrimiento por medio del modo horrendo de hablar, que es su marca» (Spitzer, 230).

Spitzer, sin embargo, da un paso más allá en su reflexión sobre el problema del lenguaje en el canto XIII. Leyendo el resto del canto, en efecto, nos hallamos ante una suerte de “lenguaje nuevo”, un lenguaje poético que

«Recuerda poco la melodía y la fluidez de la lengua italiana; estas palabras tienen mucho del carácter que se encuentra en el provenzal, con tendencia al monosilabismo y sus grupos de consonantes» (Spitzer, 231).

Se despliega de este modo, a lo largo de todo el canto, un “simbolismo fónico” que posibilita la realización en términos formales de la disonancia que marca la existencia de los hombres suicidas transformados en plantas. Por ello, a diferencia del juego estricta- (y mera-) mente formal que Dante es probable que encontrara –afirma Spitzer– en los poetas provenzales, el simbolismo dantesco realiza una operación de enrarecimiento de la melodía poética que permite la “representación plástica de conceptos” y que ilustra las nociones medievales que buscan la correspondencia entre significado y sentido. Se logra, de esta manera, un efecto textual de “desarmonía verbal”, por el que el lenguaje poético no equivale exactamente al “dulce vulgar” teorizado por Dante en la propia *Comedia* como dictado de una voz interior.⁴ Equivale, en cambio, a un ejercicio de desajuste entre sujeto y lenguaje, de montaje de voces y de registros, que Auerbach (1950), otro de los grandes lectores de la *Comedia* con el que Spitzer establece permanente diálogo, llama “mezcla de estilos”, una realidad discursiva cuyas implicancias teológico-políticas, a partir del componente franciscano y de los debates en torno a la pobreza, son insoslayables.

7. Es ese mismo problema de la “génesis del lenguaje” (según la expresión de Spitzer), el del lenguaje y su naturaleza, el que a partir de una referencia puntual al análisis spitzeriano, desarrolla Benvenuto Terracini en su análisis del canto XXVII del Infierno, donde se habla de la *bolgia* de los fraudulentos. Como en el episodio de los suicidas que analiza Spitzer, el “*disumano mormorio*”:

⁴«E io a lui: "T'mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando".» (Pur., XXIV, 49-57). Para la *Comedia* como biografía poética de Dante, cfr. Contini (2001).

«Efectivamente, el ocultamiento del alma en forma no humana confiere al canto de los suicidas y al de los fraudulentos y los ladrones, un mismo motivo, modulado de distinta manera en cada uno de ellos» (Terracini, 1964: 519).

Para Terracini, Dante conocía el carácter divino y natural del lenguaje humano, que es tal porque, a diferencia de los ángeles y de los animales, los hombres están hechos de alma y de cuerpo. Como en el caso de los suicidas, en el caso de los fraudulentos Dante transporta a condiciones no humanas --y en este sentido, otra vez, monstruosas, que en este caso aparecen acentuadas por la comparación con el siniestro “buey siciliano” de Perillo-- la emisión de la voz humana, «que se vuelve así penosa y se ve privada de su íntima cualidad: la espontaneidad» (Terracini, 1964: 520).

El problema de la lengua humana retorna, de esta manera, en el canto analizado por Terracini. Se plantea, además, la condición misma de la lengua que hablan entre sí el Dante peregrino y su maestro y guía, Virgilio. El texto del Canto XXVII dice, en efecto, en boca de Virgilio, ante Guido de Montefeltro: “*Parla tu; questi è latino*” (32), con lo que entrecruza de manera deliberada el latín de Virgilio y el vulgar ilustre toscano de Dante.

En su reflexión sobre el problema lingüístico que presenta el Canto, Terracini remite a los escritos doctrinales de Dante. En principio, al *Convivio*, donde se afirma que el latín no es “*conoscente*” (conocedor) pleno del vulgar, al que contiene solo en potencia, es decir, no concretamente, del mismo modo que el vulgar no es “*conoscente*” del latín, que debe ser relocalizado según la naturaleza del vulgar. El ideal de lengua vulgar es la lengua “natural”, pero tamizada por el arte, “guiada por las musas”, tal como aparece planteada en el tratado *De vulgari eloquentia*.

8. Precisamente, en un apunte de su *Curso de Historia de la Lengua Italiana* en la Universidad de Turín, dedicado en los años 1947-1948 (apenas regresado de su exilio en la Argentina) al tratado de Dante, Terracini se había detenido en la relación entre sujeto y lenguaje, a partir de la distinción entre *animal, ángel y humano*. En los capítulos IV y V de su tratado Dante plantea, desde un punto de vista diferente al que más tarde plasmará en la *Comedia*, el problema del origen del lenguaje humano, por lo cual desarrolla una lectura del *Génesis*. Según Dante, la primera palabra pronunciada por Adán, no registrada en el texto bíblico, habría sido, siguiendo a Isidoro de Sevilla, “El”, es decir, en hebreo, “Dios”.

Dante construye una situación de *diálogo* entre Dios y el primer hombre, que permitiría reponer la expresión “El” como respuesta a una interrogación divina, que habría sido hecha por Dios en el “lenguaje de la naturaleza”. Si luego del “prevaricato” del hombre todo discurso humano comienza con una voz de lamento (*heu*), del mismo modo: «Es de creer que todo hablar que fue en un comienzo comenzase gozosamente [*inciperet a gaudio*]; y no habiendo gozo [*gaudium*] fuera de Dios, sino toda en Él, y siendo Dios completamente gozo [*gaudium*], se sigue de ello que aquel que habló primero dijera en un principio: *Dios*» (V. E., I, IV). La lengua hebrea habría sido la lengua gozosa originaria del hombre, algo que Dante retoma de Agustín (*La ciudad de Dios*, XI, xi): la lengua preabélica, que, en la lectura de Dante, se mantuvo fuera de la confusión de lenguas producida con la caída de la torre Babel, en la que los hebreos habrían participado no como planificadores ni constructores,

sino como meros espectadores, en el borde del desarrollo del relato y, en última instancia, de la historia.⁵

Terracini recuerda en su lectura de *De vulgari eloquentia* que Dante, sin embargo, no se limita a retomar los planteos que la tradición escolástica había elaborado. En efecto, según la hipótesis de Dante, Babel habría producido la confusión de “*vocabula*” y de “*prolationes*”, es decir, de léxico y de sonidos, pero no estrictamente *de estructura sintáctica (constructio)*. Con Adán se habría creado la “estructura” del lenguaje, que sería algo mucho más determinado «que la simple facultad de expresarse con palabras» (Terracini, 1957: 242). Es una concepción que terminará de imponerse en el canto XXVI del Paraíso, cuando en los versos 124-138 el primer hombre desarrolle ante Dante la cuestión de la primera lengua humana:

«*La lingua ch'io parlai fu tutta spenta*⁶
Innanzi che a l'ovra inconsummabile
Fosse la gente di Nembrot attenta.
Che nullo effetto mai razionabile
Per lo piacere uman che rinovella
Seguende il cielo, sempre fu durabile.
Opera naturale é ch'om favela;
Ma cosí o cosí, natura lascia
Poi fare a voi, secondo che v'abbella » (Par. XXVI, 124-129).

Lo que escucha Dante es, así, una lengua, la lengua adánica, cuya actualidad aparece negada por su propio primer hablante (“*fu tutta spenta*”). Más que de una lengua concreta, Adán aparece investido en la *Comedia* de una condición, la de potencial hablante, que aparece inescindible de su condición humana⁷.

Sin embargo, para explicar el motivo por el cual habría surgido el lenguaje humano, Dante, recuerda Terracini, necesita ir más allá. ¿Por qué Dios, omnisciente, para el que toda expresión de un pensamiento sería por supuesto superflua, habría inducido a hablar al hombre? La respuesta de Dante es, en este sentido, sintomática: Dios quiso que el hombre

5 «*Hiis solis post confusionem remansit, ut Redempor noster, qui ex illis oriturus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis, sed gratiae frueretur. Fuit ergo hebraicum ydium illud, quod primi loquentis labia fabricarunt*» (V. E., lib. I, VI).

6 Precisamente, la “*lingua spenta*” (según la expresión que utiliza el Adán de Dante), la lengua “apagada” o la lengua “muerta” será un objeto de reflexión por parte de Terracini en los años que transcurre en la Argentina, en los cursos en la Universidad de Tucumán y en otras instituciones como el Colegio Libre de Estudios Superiores, de los que surge el volumen *Conflictos de lenguas y de cultura*, publicado en 1951 por la editorial Imán de Buenos Aires y cuyo primer capítulo se titula “Cómo muere una lengua”.

7 Agamben (2012: 150-151) recuerda que el personaje de Nemrod, nombrado por Dante en el pasaje que acabamos de citar del *Paraíso*, aparece en el canto XXI *Infierno*, castigado con la pérdida del lenguaje significante. Incluso, Dante pone en boca de Nemrod fragmentos de un hablar incomprensible (“*Raphél mai amecche zabí almi*”). Ese hablar es la contracara del pecado de soberbia de Nemrod, que al mismo tiempo que eleva la torre de Babel, intenta el «perfeccionamiento artificial de la única lengua de los hombres, que debería abrir para la razón una potencia sin límites» (Agamben, 2012: 150). El balbuceo puede leerse, además, entendemos, como la enfatización de su condición misma de hablante, de la potencia misma del lenguaje, en la línea de la lectura del balbuceo, de la ecolalia y de la glosolalia en relación con el “performativo absoluto” propuesta por Paolo Virno (2003).

hablara para que éste diera manifestación de la gloria del Creador. El lenguaje tendría, en este sentido, una dimensión eminentemente gloriosa y, en este punto, relacionado con la liturgia y con el elemento teológico-político (Peterson, 1957; Agamben, 2007)⁸.

9. En síntesis, en las lecturas dantescas de Terracini y de Spitzer en las que nos hemos detenido se pone en juego una reflexión en la que el análisis estilístico y semántico confluye con un problema central de la reflexión política: el de la construcción de una entidad (el pueblo) sobre el que se apoyan identidades colectivas y construcciones estatales.

«La política –afirma Virno en *Il verbo si fa carne*– no es una forma de vida entre las otras, correlacionada con un juego lingüístico específico, como creen ciertos wittgenstenianos demasiado morigerados. No echa raíces en una región circunscripta de la actividad verbal, sino que toma cuerpo con el mismo hecho de tener lenguaje. La configuración biológica que permite hablar y la que empuja a actuar políticamente es una y la misma» (Virno, 2003: 32). El bosque infernal de los suicidas y las llamas de los fraudulentos, en las lecturas de Spitzer y de Terracini, parecen estar planteando centralmente ese problema. Leídas más allá de su marco mismo de producción, las *lecturae dantis* que ambos despliegan abordan el problema del lenguaje humano (no sólo *en*, sino también *desde* Dante) como el lugar en donde se articula la construcción de la subjetividad (como una construcción que quiebra la relación entre interioridad y expresión, como lo quiebra en el Infierno la voz monstruosa, la voz enrarecida de los troncos o de la llama) con la configuración de entidades colectivas que toman como objeto y al mismo tiempo desplaza el fundamento de la soberanía política contemporánea: *pueblos de condenados, pueblos híbridos, pueblos espectrales*, pueblos cuya relación con la lengua aparece como una relación de desapropiación, como en las observaciones sobre lengua nacional y pueblo judío que encontramos en *La estrella de la redención* de Rosenzweig. En última instancia, Terracini y Spitzer enfatizan situaciones lingüísticas colectivas en las que el “*factum*” del lenguaje y el “*factum*” de la comunidad «surgen por un instante a la luz» (Agamben, 2001: 53).

Ambos filólogos ponen en marcha, de esta manera, –y no es un dato menor que sean lecturas desplegadas (en el caso de Spitzer en Estados Unidos) o proyectadas (en el caso de Terracini en la Argentina) en plena guerra mundial, desde la experiencia propia del exilio americano y desde la experiencia colectiva de la destrucción y del exterminio, - un análisis formal de los textos que es, al mismo tiempo, un modo de reflexión sobre la herencia y las proyecciones, sobre la presencia y las hibridaciones, de lo literario, lo religioso, lo político.

8 A su vez, Leo Spitzer se detendrá en un artículo más tardío, de 1955, en la tipología ideal de las lenguas que Dante presenta en *De vulgari eloquentia*, como anticipación, esta vez, de los tipos ideales de la sociología de Max Weber. Cfr. Spitzer, 1976: 191-212.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Medios sin fin.: Pre-Textos*, Valencia, 2001.
- Agamben, Giorgio, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e il governo. Homo sacer, II, 2*. Neri Pozza, Vicenza, 2007.
- Agamben, Giorgio, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*. Laterza, Bari-Roma, 2011.
- Agamben, Giorgio, *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Las cuarenta, Buenos Aires, 2012.
- Antelo, Raúl. "O sabor do perspectivismo" en *Revista Landa*, Florianópolis, Vol 1, n. 2, 2013, 221-250.
- Apter, Emily "Global Translatio: The 'Invention' of Comparative Literature, Istanbul, 1933", *Critical inquiry*, 29:2, 2003, 253-281.
- Auerbach, Erich *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Fondo de Cultura Económica, México, 1950.
- Auerbach, Erich "Paradiso. Canto XI", en *Lecture dantesche*. Sansoni, Florencia, 1964.
- Bentivegna, Diego "Un arcángel devastador. Gramsci, las lenguas, la hegemonía", estudio introductorio a A. Gramsci, *Escritos sobre el lenguaje*, EDUNTREF, Sáenz Peña, 2013.
- Bonora, Domenico. "Nota introduttiva", en Rosenzweig, Franz. *La stella della redenzione*. Casale Monferrato, 1985.
- Colussi, Davide (ed.) *Lettere di Leo Spitzer a Benedetto Croce e ad Elena Croce*. Istituto Italiano per gli Studi Storici, Nápoles, 2009.
- Contini, Gianfranco. *Un'idea di Dante*. Einaudi, Milán, 2001.
- Heller-Roazen, Daniel *Ecolalias. Sobre el olvido de las lenguas*. Katz, Buenos Aires, 2008.
- Lepschy, Giulio *Mother tongues and other reflections on the italian language*. UTP, Toronto, 2002.
- Löwy, Michael. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. El cielo por asalto, Buenos Aires, 1997.
- Mosès, Stéphane. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Cátedra, Madrid, 1997.
- Peterson, Erik, *El libro de los ángeles*. Rialp, Madrid, 1957.
- Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político*. Trotta, Madrid, 1998.
- Rosenstok, Bruce. "Leo Spitzer and the poetics of Monotheism", *Comparative Literature Studies*, 44: 3: 2007, 254-
- Rosenzweig, Franz *La stella della redenzione*. Marietti, Casale Monferrato, 1985.
- Schiaffini, Alfredo. "Premesse", en Leo Spitzer, *Critica stilistica e semantica storica*, Laterza, Bari, 1966.
- Sasso, Genaro. *La lingua, la Bibbia, la storia. Su De vulgari eloquentia, I*. Viella, Roma, 2015.
- Segre, Cesare "La letteratura: teoria e problemi", en E. Soletti (comp.). *Benvenuto Terracini nel centenario della nascita. Atti del Convegno. Torino, 5-6 Dicembre 1986*. Edizioni dell'orso, Alessandria, 1989.
- Spitzer, Leo. *La enumeración caótica en la poesía moderna*. Instituto de Filología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: (1945)
- Spitzer, Leo, "Soy quien soy", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, a. I, nr. 2, 1947.
- Spitzer, Leo, *Essays on historical semantics*. S. Vanni, Nueva York, 1948.
- Spitzer, Leo, *Lingüística e historia literaria*. Gredos, Madrid, 1962.
- Spitzer, Leo, "Inferno: Canto XIII", en Giovanni Getto (ed.) *Lecture dantesche*. Sansoni. Florencia, 1964. Traducción del artículo de 1942 publicado en inglés en *Italica*.
- Spitzer, Leo. *Studi italiani*. Ed. de Claudio Scarpati. Vita e Pensiero, Milán, 1976.

- Terracini, Benvenuto. *Conflictos de lenguas y de cultura*. Imán, Buenos Aires, 1951.
- Terracini, Benvenuto. “Natura ed origine del linguaggio umano nel *De vulgari eloquentia*”, en *Pagine e appunti di linguistica storica*. Le Monnier, Florencia, 1957.
- Terracini, Benvenuto. “Inferno: Canto XXVII”, en Giovanni Getto (ed.), *Lecture dantesche*. Sansoni, Florencia, 1964.
- Terracini, Benvenuto, *Analisi stilistica. Teoria, storia, problemi*. Feltrinelli, Milán, 1966.
- Virno, Paolo, *Il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Bollati Boringhieri, Turín, 2003.
- Wellek, René, “Prefazione”, en L. Spitzer, L’armonia del mondo. *Storia semantica di un’idea*. Il mulino, Bologna, 1962.

Diego Bentivegna

Instituto de Literatura Argentina
“Dr. Ricardo Rojas”, UBA.
25 de Mayo 217 (1002) CABA

LA MATER-REALIDAD DEL MAL. UNA TEADICEA

María J. Binetti
(Conicet – UNLu)

Resumen

Si para la tradición religiosa patriarcal el ser humano nace del seno materno a una vida pecaminosa y maldita, y si además, para la tradición filosófica falogocéntrica, la materialidad del origen constituye un principio meramente pasivo, de-generador y corruptor de la pureza actual de la forma, sin embargo, lo cierto es que la conciencia primitiva pre-patriarcal concibió la materia como un principio activo, generador y formador de todas las cosas, en referencia y por analogía con la potencia creadora y formadora del seno materno. Entre la prehistoria matricial y la historia falogocéntrica hay una operación simbólica de des-mater-realización concomitante con una atribución dualista del mal, a partir de las cuales se justificaron las políticas patriarcales de control y sometimiento. El siguiente trabajo intentará remontarse al sentido etimológico y a la simbólica originaria de la trilogía *mater-matrix-materia* a fin de visibilizar a partir de allí algunos de los principales mecanismos político-religiosos que la convirtieron en principio del mal.

Palabras clave: falogocentrismo, nacimiento, origen, patriarcado, punición, trascendencia.

1. Introducción

Si para la tradición religiosa patriarcal el ser humano nace del seno materno a una vida pecaminosa y maldita, y si además, para la tradición filosófica falogocéntrica, la materialidad del origen constituye un principio meramente pasivo, de-generador y corruptor de la pureza actual de la forma, sin embargo, lo cierto es que la conciencia primitiva pre-patriarcal concibió a la materia como un principio activo, generador y formador de todas las cosas, en referencia y por analogía a la potencia creadora y formadora del seno materno. Dicho en otros términos, mientras que la conciencia prehistórica comprendió la realidad a imagen y semejanza del origen material e inmanente que la matriz vital representa, la historia patriarcal procedió a la de-generación de este origen, para remitir lo real al modelo de una trascendencia puramente inmaterial, productora de idealidades.

De este modo, entre la prehistoria matricial y la historia falogocéntrica, se produjo una suerte de des-mater-realización simbólica, en virtud de la cual el origen del seno materno dejó de significar la potencia generadora de la vida para significar el vacío impotente del cual surgen la corrupción, el mal y la muerte. Tal proceso fue concomitante con una atribución dualista del mal, cuya finalidad última hay que buscarla en la justificación de la dominación patriarcal sobre los cuerpos, la energía vital y el deseo. Des-mater-realización, de-generación del origen y matricidio están así en la base de la obra civilizadora falogocéntrica, y son consistentes no sólo con una misoginia endémica, sino más aun con la maldición de la tierra, el control de la vida, la represión del deseo y, en definitiva, la eliminación de los cuerpos.

El siguiente trabajo intentará remontarse al sentido etimológico y a la simbólica originaria de la trilogía *mater-matrix-materia* a fin de visibilizar a partir de allí algunos de los principales mecanismos político-religiosos que la convirtieron en principio del mal.

2. En torno al nombre de la «madre»

Si bien las lenguas indoeuropeas pertenecen a organizaciones sociopolíticas patriarcales, construidas a partir de la función del padre como determinante jurídico de parentesco, sin embargo sus raíces etimológicas conservan las huellas de un sustrato prehistórico, organizado en torno de la madre como determinante de un parentesco biológico, extraño a las relaciones jerárquicas, subordinantes y excluyentes propias del orden patriarcal¹. A fin de ejemplificar tales huellas presentes en el indoeuropeo, Emile Benvéniste menciona el caso del término griego ἀδελφός; hermano, conformado por la cópula α- y la palabra δελφός; útero, seno de la madre. Los hermanos eran aquellos nacidos del mismo seno, y su parentesco se determinaba en función de tal vínculo biológico. A la sazón, podríamos confirmar el dato etimológico con la propia cultura griega, cuyo oráculo más antiguo está consagrado al δελφός materno en honor a la Diosa Madre de la tierra, el mar y el cielo². Lo que Benvéniste ejemplifica con unos pocos casos, se advierte en el mismo nombre de la madre, cuya etimología parece asignarle un lugar de prestigio y liderazgo, que poco tiene que ver con su lugar en el ordenamiento patriarcal.

También el nombre de la madre tiene una historia y una prehistoria, con su semántica y su mitología, su metafísica y su construcción socio-política. Desde el punto de vista etimológico, todas las lenguas indoeuropeas nombran a la madre con la sílaba *ma*, cuya universalidad se extiende hasta nuestros días³. La raíz indoeuropea *ma* designa fundamentalmente la función nutricia de la madre, que se aplica también a la idea de la divinidad. Asimismo, *ma* significa medida, inteligencia y orden, en alusión a la capacidad de organizar los elementos dispersos en su matriz para generar una nueva vida. A esto mismo se refiere la energía vital y activa del *ma* que la materia contiene.

En sánscrito, madre se dice *matar* y designa tanto a quien genera la vida como a quien mide y conoce lo generado. De allí viene *matra*: útero y medida, *matih*: medida y conocimiento exacto; *mimati*: medir. Matemática significa, por derivación, el conocimiento o la sabiduría de la madre. La convertibilidad del término madre con la medida y el conocimiento se da también en la palabra babilónica *me*: sabiduría materna, y reaparece en el sánscrito *medha*: sabiduría femenina. El vocablo griego μήτηρ: madre procede del sánscrito, y designa por extensión la tierra o, poéticamente, lo que está en el origen de todo⁴. De μήτηρ viene μήτρα: matriz, útero y también medida, sustancia, esencia, núcleo⁵. Por derivación, μήτρα significa también sabiduría y prudencia. Con ella se relaciona μέτρον: medida, de donde surgen muchos otros términos de cálculo.

En cuanto al latín, de la μήτηρ griega procede la *mater-matrix*, que es la que nutre al niño y puede aplicarse también a la nodriza⁶; mientras que de μήτρα derivan *metior*: medir, *mensus* o *mensura*: medida, *mens*: mente, *menstrua*: menstruación, *menstrualis*: que es tanto

1 Cf. Emile Benvéniste, *Indo-European Language and Society*, trad. Elizabeth Palmer, University of Miami Press, 1973.

2 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, Harper Collins Publishers, New York 1983, p. 680.

3 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 561.

4 Pierre Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Éditions Klincksieck, Paris 1974, vol III.

5 Edward Ross Wharton, *Etymological Lexicon of Classical Greek. Etyma Graeca*, Ares Publishers, Chicago 1974.

6 Cf. A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1939.

menstrual como mensual, y *mensis*: mes por referencia a la medida menstrual⁷. Por lo tanto, también el latín asume la *matrix* materna como medida espacio-temporal de todas las cosas. Sumando etimologías, Barbara G. Walker remite a la *mater* el término latino *anima*: principio de vida, aliento, respiración, compuesto de la partícula *an* (celestial) y la sílaba *ma* (madre) en referencia a la madre celestial de donde nace la vida⁸, y que es asimismo el origen de la materia. En efecto, de la *mater* viene la *materia*: término de la lengua rústica que significa propiamente “la sustancia de la que está hecha la madre”⁹, el material de la madre, la sustancia matriz, a semejanza de la madera o tronco del árbol generador de ramas, frutos y por extensión del bosque. La materia latina coincide con la ὕλη griega: región leñosa, madera de los árboles y, por derivación, materia, material o asunto.

Hasta aquí, puede observarse que la etimología indoeuropea de la madre nos remite a una suerte de trilogía semántica, donde medida, conocimiento y materia se implican mutuamente en la concepción de la matriz materna, que representa el origen de todo. En efecto, el primer significado del término griego γένος –origen– es nacimiento, tanto como el primer significado de γίγνομαι es nacer, devenir, producirse, llegar al mundo. Ambos se remontan al verbo sánscrito *jan*: generar, germinar, y están en la raíz del *genus* latino, que significa también ante todo nacimiento. Se hace entonces visible cómo el primer sentido del origen supone la referencia a la matriz materna como aquello de donde se nace, se surge, se llega a ser; la madre origina, hace nacer, produce activa y actualmente el advenimiento del ser. Matricialidad y natalidad ocupan así el lugar de un origen que es medida, conocimiento y materia viva en y por la acción materna.

La etimología de la madre representa un estadio cultural primitivo donde la función materna ejercía el origen no solo de la vida biológica sino también de la vida social, histórica y civilizada. De aquí que la realidad entera fuera concebida como fruto de su materia, su medida y su saber. En el sentido de lo inmediato y evidente, la conciencia reconocía en la madre la generación, gestación, alimento y cuidado de la vida. En sentido mediato y no menos evidente, la misma conciencia humana nacía de la palabra materna, de su sabiduría y orden, tanto como nacía de ella la primera sociedad, matrifocal, matrilocal y matrilínea¹⁰.

La medida de la μήτρα materna es la medida cíclica y recurrente de su sangre menstrual, que forma y alimenta la vida naciente. El ancestral carácter sagrado y sacrificial de la sangre se remonta a este pasado matricial, cuando la conciencia primitiva le atribuía la capacidad generadora y sostenedora de la vida, cosa que convirtió a la menstruación en un fluido mágico y numinoso, y a los tabús menstruales en los primeros tabús conocidos. Con la medida cíclica de esta sangre coincidían las fases de la luna, las estaciones del año, el movimiento de las mareas, los tiempos de siembra y de cosecha, etc. Los calendarios menstruales-lunares ofrecen la primera medición de un tiempo circular, a imagen y semejanza del cuerpo femenino. Movimiento y tiempo describen así esa rueda que siempre vuelve sobre sí misma, y son por eso eternos, tan eternos como la serpiente capaz de cambiar

7 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 685.

8 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 37.

9 Cf. A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique...*, cit.

10 Cf. Robert Briffault, *The Mothers. The Matriarchal Theory of Social Origins*, Howard Fertig, New York 1993; también Elizabeth Gould Davis, *The First Sex*, G. P. Putnam's Sons, New York 1971, pp. 86 ss.

siempre de piel. El animal matricial y lunar por antonomasia es la serpiente: complemento fálico de la Diosa, concedora de las entrañas de la tierra y regeneradora de su cuerpo. La serpiente que se muerde su propia cola representa el dinamismo circular de la totalidad, la repetición de un origen eterno, que siempre vuelve a nacer¹¹. Al ritmo cíclico del cuerpo materno y la energía lunar, también la tierra entera florece y se marchita, crece, se extingue y vuelve a nacer. Esto vale análogamente para la vida vegetal, animal, humana y cósmica, que no son sino diversos aspectos de un mismo universo orgánico, sujeto a destrucciones y reconstrucciones periódicas, mediadas por un efectivo *regressus ad uterum*.

La madre creaba la existencia individual ordenando los elementos de su seno; creaba la existencia social en relación con su matriz, vínculo y vehículo de hermandad; y construía el mundo a la medida de su palabra y su conocimiento. De aquí el prestigio de la función materna y la alta estimación de su sabiduría o conocimiento superior, por una parte consustancial con lo instintivo y por la otra parte adquirido racionalmente en la producción de la cultura¹². En cuanto instintiva o connatural, la prevalencia de la inteligencia materna resulta una exigencia de la conservación de la especie, una suerte una ventaja biológica funcional a la supervivencia de la cría, cuyo cuidado demanda una aguda capacidad de percepción, anticipación, atención, análisis y empatía, que permita conocer y controlar las fuerzas naturales. En cuanto que construcción cultural, consecuente con lo anterior, las mujeres desarrollaron una sabiduría propia y al parecer tan admirable que los varones llegaron a pensar según lo testimonia el *Vaiú Purana* que ellas eran capaces de concebir por su capacidad superior para medir y calcular¹³. La sabiduría materna abarcó desde los conocimientos más elementales referidos a la ginecología y puericultura, hasta mediciones astronómicas y cálculos matemáticos, pasando por la agricultura, la domesticación de animales, la invención del fuego para cocinar, la confección del vestido, la alfarería, la curación mediante hierbas, el tejido, la conservación de alimentos, los primeros calendarios lunares y hasta la escritura¹⁴.

Tal como lo muestra el nombre de la madre, la matemática –etimológicamente: sabiduría materna– remite a las primeras mediciones y cálculos, cuyo criterio residió en los ciclos menstruales y lunares, también asociados a prácticas adivinatorias, y a las funciones sacerdotales y proféticas ejercidas por las mujeres¹⁵. La medicina, por su parte, recibiría su nombre de Medea, la gran Diosa de los medos en la cual también está presente la raíz sánscrita *medha*, sabiduría materna¹⁶. En cuanto a la escritura, los textos sagrados de la India, Medio Oriente y la Grecia pre-helénica le atribuyen a la Diosa Madre y las musas la invención de los números y letras¹⁷. En cuanto a la ley, el mundo griego y romano todavía le atribuyen a Deméter –etimológicamente Diosa madre– y a Ceres su invención y protección.

11 Erich Neumann, *The Great Mother...*, cit., p. 18.

12 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 686.

13 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 685.

14 Monica Sjöo – Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*, Harper Collins Publishers, New York 1991, p. 88. Elizabeth Gould Davis, *The First Sex...*, cit., p. 40.

15 Cf. Monica Sjöo – Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother...*, cit., p. 147.

16 Barbara G. Walker, *The Skeptical Feminist. Discovering the Virgin, Mother and Crone*, Harper and Row, San Francisco 1987, p. 9.

17 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., pp. 685-86.

En una palabra, la conciencia primitiva le atribuyó al espíritu materno la generación de la *sophia* o *sapientia*, en los cuales estaban contenidos los secretos de su seno, su orden, medida y sustento, como una extensión esencial a su función vital creadora.

Por otra parte, la materialidad que el nombre de la madre enuncia, parece subrayar el carácter elemental, dinámico y omnicomprendido del sustrato materno. En efecto, la materia matricial es energía dinámica, viva, semoviente, capaz de generar y regenerar todas las cosas. Ella se reproduce y expande continuamente, y de aquí su relación con la madera, los árboles y el bosque, capaces de sostener una vida en constante crecimiento y transformación. La consistencia material de lo materno dice tanto su carácter de sustrato fundamental y elemento constitutivo, como la capacidad autocreadora de la vida que se multiplica a sí misma. En ambos casos, lo material acentúa la inmanencia del seno materno. Eugenio Trías califica la materialidad materna del origen en los términos de una fuerza real, afirmativa, positiva, que asegura la generación y regeneración constante de todo cuanto existe¹⁸. El autor sostiene asimismo la naturaleza oscura, tenebrosa y salvaje de la fuerza materna tal como ella es concebida por el mundo griego¹⁹, sin mencionar que se trata asimismo de una energía medida, racional y llena de divinidad, de la cual no surge cualquier cosa sino un cosmos prefigurado por origen. Alison Stone habla en este sentido de una «inteligencia originaria de la materia»²⁰, que la conciencia primitiva representó como la forma y medida inmanente del seno materno.

La materialidad del origen tiene en los árboles y el bosque una expresión privilegiada de su fuerza vital, generadora y multiplicadora, y su conversión etimológica coincide con la simbólica mítico-religiosa de la Gran Madre, representada también por el árbol. En efecto, en la mítica primitiva, la Gran Madre universal se manifiesta –entre otros rasgos– como señora de la vegetación. Ella habitaba el corazón de los bosques y a menudo se muestra como ese «gran árbol universal que protege y nutre»²¹, cuyo tronco estalla en frutos, y cuya madera anida y acuna²². Erich Neumann comenta al respecto que, para la conciencia originaria, el árbol simboliza el arquetipo de la madre que da vida y alimento, y de allí su frecuente adoración, por ejemplo en el antiguo Egipto, o bien la recurrente imagen del jardín como morada divina, tal como aparece en el Génesis bíblico. El solsticio de invierno durante el cual se celebraba el renacimiento de la tierra, era y es aun representado por el árbol de la vida²³, presente también en el Génesis junto al árbol del conocimiento del bien y del mal. Cualquiera sea la tradición local de la cual surge, lo cierto es que «el árbol de la vida es femenino: él sostiene, transforma y nutre»²⁴; sus raíces se abrazan a las entrañas de la tierra para alzarse a lo más alto.

La simbólica primitiva de la Gran Madre no solo reproduce la naturaleza material y vitalista que su etimología descubre, sino también su carácter de medida ordenadora. No se trata aquí de una medida meramente extrínseca y cuantitativa, sino de una forma inmanente y

18 Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, DeBolsillo, Barcelona 2006, p. 85

19 Trías, Eugenio, *La edad del espíritu...*, cit., p. 77.

20 Alison Stone, *Feminism, Psychoanalysis, and Maternal Subjectivity*, Routledge, London - New York 2012, p. 3.

21 Erich Neumann, *The Great Mother*, trad. Ralph Manheim, Princeton University Press, 1991, p. 52.

22 Erich Neumann, *The Great Mother...*, cit., p. 243.

23 Erich Neumann, *The Great Mother...*, cit., p. 245.

24 Erich Neumann, *The Great Mother...*, cit., p. 48.

cuantitativa, determinada por la intimidad vital del seno materno. En el caso de la Diosa, la medida de su matriz alcanzaba el universo entero. Joseph Campbell describe tal alcance asegurando que en el neolítico, la Gran Madre «era un símbolo metafísico: la principal personificación del poder del espacio, el tiempo y la materia, en cuyo lazo todos los seres nacían y morían: la sustancia de sus cuerpos, configuradora de sus cuerpos y pensamientos, y de la cual recibía su muerte. Todo lo que tuviera forma y nombre –incluido el dios personificado como bueno o malo, misericordioso o iracundo– era su hijo, nacido de su útero»²⁵. Medida y orden universales convergen entonces con la acción generadora de la madre, que resulta igualmente, en virtud de su unidad dinámica no dualista, acción destructora y regeneradora de todas las cosas. Por lo tanto, el símbolo metafísico de la madre expresa un vitalismo monista, orgánico y cíclico, donde todo nace, crece y retorna a su origen.

La medida cíclica del universo materno, según la cual devenir y temporalidad se repiten al infinito, es consistente con el monismo metafísico que su seno representa. En efecto, la identidad inmanente y móvil de una matriz autocontenedora supone que en su generación los contrarios se unen, invierten y reproducen mutuamente por la mediación de un mismo fundamento material. Dicho de otro modo, entre la vida y la muerte, el origen y el fin, la oscuridad y la luz, etc. media un principio de unidad, intercambio y renovación, que el seno materno representa. Todo nace y todo vuelve a él, siempre el mismo mundo y la misma historia, sin embargo no tan idénticos para excluir su retorno, ni tan diferentes para negar la identidad de su origen.

El arquetipo materno sostiene la diferencia de los opuestos que su medida cíclica media y supera. El no excluye de manera dualista la oposición, sino que la incluye e invierte, y de aquí la ambigüedad que la simbólica de la Gran Madre contiene. Su arquetipo es siempre las dos partes opuestas del todo, su cara y contracara: seno fecundo, nutricio y benefactor, así como es también seno terrible, hambriento y devorador²⁶; principio luminoso y oscuro, divino y bestial; virgen y madre; inmemorialmente vieja y eternamente joven. Los símbolos de la madre suelen ser también dobles: la doble hacha, la doble espiral, la rueda que hila hacia la derecha y la izquierda, los ciclos lunares de crecimiento y disminución, la puerta de entrada y de salida, el útero que es tumba, el árbol cuyas raíces y ramas se extienden hacia la tierra y el cielo, etc.²⁷. En cualquiera de estos casos, se trata de una duplicidad no dualista, o mejor, de una identidad diferenciada y dinámica, cuyo devenir une y media la contradicción. La medida de la madre es por eso el círculo que une principio y fin, el centro o el medio que salvan la unidad y aseguran la continuidad del proceso.

La eterna rueda del tiempo y el retorno de lo sido determinan lo que la conciencia primitiva entendió como una suerte de justicia universal, cuya medida restablecía el equilibrio cósmico, y cuya mediación restituía los excesos de cualquiera de sus términos. Tanto la *Ananké* –necesidad– griega, como la *Dike* –justicia– y la *Némesis* –retribución– encarnan la idea de esta ley inmanente a la que nada escapa porque todo está contenido en su

25 Joseph Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*, Penguin Compass, New York 1991, p. 7.

26 Erich Neumann, *The Great Mother...*, cit., p. 149.

27 Monica Sjöö – Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother...*, cit., p. 174.

seno y responde a su unidad mediadora. La Gran Madre era así la legisladora universal²⁸, cuya medida configuraba internamente la naturaleza de todas las cosas. En su tribunal, la realidad se justificaba por su propio devenir dialéctico, al cual le corresponde la negación y sucesión de lo otro. La justicia de la madre invierte bien y mal, vida y muerte, creación y destrucción, ambos momentos continuos de una totalidad en permanente transformación, y ambos igualmente justificados por la identidad de su origen.

La materialidad que el nombre de la madre designa, supone una valoración positiva del cuerpo, la naturaleza, la tierra, etc., a través de las cuales circula la energía vital del origen. El seno materno engendra en la carne y en la sangre, su hálito de vida palpita en el corazón de todas las cosas, y de aquí la consagración del mundo material, su afirmación en sí y por sí como generación de lo divino. El universo que la madre concibe y sostiene permanece eternamente legitimado, porque es carne de su carne y vida de su vida. En su seno, la existencia es bendecida, la tierra es fecunda y la fuerza vital celebra su abundancia. Tal es la razón por la cual el culto de la Gran Madre se ordena a la fertilidad y a la renovación de una vida, en definitiva, divina. Las religiones matriciales son por eso esencialmente telúricas, sensuales e incluso orgiásticas, en tanto y en cuanto celebran la plenitud, el éxtasis y el exceso de una divinidad que es materia, tierra, energía. La Diosa material y terrena concibe en la exuberancia de la vida, gesta en la fuerza de los instintos y sus frutos son ofrenda y bendición. No obstante, el culto a la fertilidad presente en las religiones autóctonas no expresa la totalidad de su religión sino la parte de una «estructura teológica compleja»²⁹, que incluye también la veneración de la Gran Madre como legisladora, profeta, providente del destino humano, inventora, curadora, astrónoma, matemática, sabia, etc., es decir, de la madre como origen, medida y conocimiento de todas las cosas.

Hasta aquí, podríamos decir que la etimología de la madre representa una simbólica mayor, donde la función materna moldeaba la concepción física, metafísica y religiosa del mundo. El nombre de la madre decía entonces el origen, la medida y el conocimiento de todas las cosas. De su materialidad viva e inteligente nacían el cuerpo, el alma y la cultura. La madre era tierra y energía, y todo estaba lleno de su fecunda divinidad. Robert Briffault comenta al respecto: «yo descubrí, para mi sorpresa, que los caracteres sociales del espíritu humano se remitían definitivamente a la operación de los instintos que se relacionan con las funciones de la hembra y no con las del macho. Que el espíritu de las mujeres deba haber ejercido una influencia tan fundamental sobre el desarrollo humano resulta inconcebible en las condiciones de las sociedades históricas patriarcales»³⁰. En su inmensa obra *Las madres*, Briffault postula el instinto materno como origen del orden social y de los sentimientos morales, no por supuesto en el sentido patriarcal de la subordinación y el control, sino como exigencia y consecuencia del cuidado filial. La simbólica matricial originaria no es por eso el signo de una dominación extrínseca, sino la expresión de la experiencia y los valores surgidos de la relación materno-filial, una relación en la cual se forma, nace y florece la vida.

Tales son justamente las experiencias y valores reprimidos, deslegitimados y tergiversados en el comienzo de la civilización patriarcal. Autores como Johann Jacob

28 Cf. Merlin Stone, *When God was a Woman*, Harcourt Brace, San Diego 1978, pp. XIX-XX.

29 Merlin Stone, *When God was a Woman...*, cit., pp. XIX-XX.

30 Robert Briffault, *The Mothers...*, cit., vol. I, p. VI.

Bachofen, Mircea Eliade o Eugenio Trías –en consonancia con toda la tradición falogocéntrica– coinciden en afirmar que entre esta civilización matricial de los orígenes y el patriarcado de los últimos 3000 o 4000 aconteció «una liberación de lo material hacia la pureza del espíritu»³¹. Efectivamente, tal liberación se produjo en el sentido de una escisión dualista entre lo material –oscuro y degradante– y la pureza de lo espiritual –perfecto y trascendente. El patriarcado es por definición simbólica y políticamente hostil al mundo de la naturaleza, la materia, la tierra y la energía vital que el nombre de la madre expresa. Su liberación significó por lo tanto una liberación de lo materno por medio de su degeneración y sometimiento.

Religión y filosofía constituyeron las dos, grandes metarrelatos a través de los cuales se ideó la negación del sentido matricial originario y se justificó la institucionalización de un nuevo ordenamiento ideológico y político, establecido en el nombre del padre. En lo que sigue, intentaremos analizar la degeneración de la simbólica materna tal como ella es llevada a cabo por los primeros relatos del Génesis compartido por tres de las mayores religiones patriarcales.

3. En el nombre del Dios Padre

La construcción ideológico-política del patriarcado fue un lento proceso de invasión y conquista que comenzó unos 2500 años antes de Cristo bajo dos grandes focos de influencia: los pueblos arios del norte, descendientes de los kurganes, y los semitas del sur. Respecto de tal proceso, la datación de los primeros relatos del Génesis, compuestos entre el 1000 y el 500 antes de Cristo, corresponde a una evolución ya avanzada, consolidada con la afirmación de Yavé o Elohim como único dios masculino, creador de todas las cosas.

Los antecedentes prehistóricos de las diversas tradiciones que componen el Génesis se encuentran, entre otras cosas, en la Diosa Madre semita Anat, en los míticos jardines de la vida que pueblan el Cercano Oriente³², y en la serpiente divina, consorte de la Diosa y venerada en todo el Oriente desde por lo menos 7000 antes de la composición del Génesis. Los Levitas nacieron como el clan de «los hijos de la Gran Serpiente»³³, es decir, del Leviatán, de donde toman su nombre. También el nombre de Yavé –en hebreo YHWH– se remitiría etimológicamente a la raíz HWH –*eve* en latín– que significa vida y mujer³⁴. Antes del Génesis, Yavé era el esposo de Anat, conforme con el modelo de una pareja divina creadora, tal como aparece en el poema babilónico *Enuma Elish*, otro de los antecedentes del Génesis, que quizás todavía resuene en el plural divino del primer relato bíblico.

Con tales antecedentes prehistóricos, comenta Joseph Campbell, la avanzada ideológica del falogocentrismo hebreo consistió en asumir la mitología preexistente, remontable a las civilizaciones del neolítico y la edad de bronce, e invertir su sentido, de manera tal que el argumento resultara lo opuesto del originario³⁵. Tal es lo que sucede, por ejemplo, con el Jardín del edén, el árbol de la vida, la alianza entre Eva y la serpiente, y el conocimiento del bien y del mal, cuya resignificación negativa sentó las bases simbólicas y

31 Johann Jacob Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right. Selected Writings of J. J. Bachofen*, tr. Ralph Manheim, Routledge, London 1967, p. 58.

32 Joseph Campbell, *The Masks of God...*, cit., p. 103.

33 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 905.

34 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 106.

35 Joseph Campbell, *The Masks of God...*, cit., p. 17.

políticas del nuevo régimen. No obstante, precisa Campbell, tal operación no fue suficiente para ocultar la persistente ambivalencia de ciertos símbolos bíblicos que la retórica patriarcal no logró disciplinar por completo.

Respecto del *Enuma Elish*, el Génesis omite el matricidio cometido por Marduk, para partir directamente de la creación del mundo en virtud de un único dios masculino. El principio vital femenino que en el relato babilónico es representado bajo la figura de Tiamat, el Génesis lo difiere y neutraliza en un acuoso, oscuro y abismal *těhôm*, sobre el cual aleteaba el espíritu de Dios³⁶. El espíritu divino se enfrenta así con un caos oscuro del cual hará la luz, tanto como hace del polvo de la tierra la vida de Adán. Mientras que en el primer relato los dioses crean al varón y la mujer a su imagen y semejanza mediante la palabra formadora; en el segundo relato, Yavé crea a Adán de la misma materia a la cual lo condena a volver: «ya que polvo eres y en polvo de has de convertir»³⁷. La naturaleza de la tierra, su polvo y oscuridad, se vuelven así extrañas a un dios de la luz, incapaz de concebir en su propio cuerpo.

Yavé supone que lo humano está hecho de la materialidad-matricial que es tierra y polvo, seno de la vida y tumba de la muerte. Sin embargo, su operación dualista le niega a la materia su vitalidad inmanente, para afirmar al espíritu puro como principio trascendente de la vida, cuyo carácter extrínseco le permitirá condenar. De este modo, opera la inversión de los significados, que, en este caso, pasará de la afirmación a la maldición de la materia y la tierra, habida cuenta de la apropiación de su vitalidad inmanente, de su fertilidad y sus frutos. El soplo extrínseco que Yavé introduce en el cuerpo para que viva no solo habilita su control sobre la vida, sino que además separa la esencial identidad entre el origen y el nacimiento que caracterizó a la conciencia primitiva, ahora simbólicamente enemistada entre un origen bueno y divino, y un nacimiento maldito y terrenal.

Yavé crea una realidad buena y perfecta. El varón y la mujer, Adán y Eva, coronan su obra. El título de Eva como «madre de todos los vivientes»³⁸ coincide con la tradición hindú de la Diosa Madre Kali Ma –triple Diosa de la creación, la preservación y la destrucción– también llamada *Jaganmata*: madre de todos los vivientes, cuya etimología une el verbo sánscrito *jan*: generar, germinar, y el nombre de la madre: *matar*. Según la tradición hindú, Kali es madre de Idam, en quien manifestó su forma. Ella es también madre de la escritura, en la cual se expresa su logos o palabra creadora³⁹. A semejanza del primer relato bíblico, Kali crea a través de la palabra originaria «om»⁴⁰, de manera tal que el mundo material no es sino la encarnación de su soplo, su palabra hecha carne⁴¹. *Om* es por eso, en su tradición, el alfa y la omega, el logos de la creación. En el caso de Eva, el Génesis desplaza los significados y difiere su título de madre universal *a posteriori* de la caída, operación que le asegura a Yavé la perversión de su descendencia.

Adán y Eva son dispuestos en los míticos jardines orientales, llenos de árboles frutales, y coronado por el árbol de la vida en el centro del jardín, y el árbol de la ciencia del

36 *Gen.*, 1, 2.

37 *Gen.*, 3, 19.

38 *Gen.*, 3, 20.

39 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 491.

40 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 546.

41 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 738.

bien y del mal, que no tiene antecedentes en otras tradiciones y es el único del cual Dios le prohíbe a Adán comer. Vida y conocimiento merecen la atención especial del relato, y sobre aquel último recae la prohibición de Yavé: un mandato dado explícitamente a Adán como sujeto de la nueva ley, y sin embargo desobedecido indirectamente por Eva como ancestral sujeto de una sabiduría que la ley del padre viene a prohibir. La introducción de la serpiente en el contexto de la tentación y la caída completa la escena con el viejo aliado de la Gran Madre, su esposo, el conocedor de sus entrañas y poseedor de su inmortalidad. La complicidad entre Eva y la serpiente sugiere una vieja alianza de vida eterna y de conocimientos compartidos, que el Dios Padre romperá. Lo que Eva conoce con la complacencia de la serpiente es la ancestral sabiduría materna, que el Génesis reconoce a los efectos de maldecir. El Apocalipsis de Adán –excluido del Canon oficial – testimonia la prevalencia del conocimiento femenino y le atribuye a Eva el liderazgo intelectual sobre Adán, cosa que el relato oficial confirma concediéndole a Eva, en connivencia con la serpiente, el acceso al conocimiento.

El objetivo de los dos primeros relatos del Génesis es justificar la dominación del Padre sobre la vida y el conocimiento, dominación que, a diferencia de la autoridad materna, no se determina en la inmanencia de su ser ni tiende a su fecunda expansión, sino que es ejercida de manera extrínseca, violenta y punitiva, cosa que supone y exige una asignación dualista del bien –vale decir, Dios mismo– y el mal. El conocimiento del bien y del mal experimentado en el Edén equivale a la identificación de la existencia material con el mal y supone la institucionalización de un sistema dualista, que busca habilitar la dominación política del pueblo judío, justificada ahora míticamente por la agresividad y el celo colérico de su Dios.

Yavé afirma su poder a través de una maldición punitiva que tiene por objeto la totalidad de la vida humana. Su primera y principal maldición recae sobre la serpiente y la tierra, y luego sobre la mujer. Dios maldice a la ancestral alianza entre ambas –vale decir, el ancestral matrimonio entre la Diosa y la serpiente⁴²– y separa sus descendencias. Una vez establecida la ley del padre, la mujer entregará su descendencia al marido, cuya genealogía patriarcal triunfará sobre descendencia matrilineal de la serpiente. El polvo de la tierra es resignificado como un castigo, lo mismo que la concepción y el parto, fruto de la impureza sexual y la dominación del marido, bajo cuya ley Eva será madre de todos los vivientes. En segundo lugar y por derivación, Yavé maldice al varón, entregándolo al doloroso trabajo productivo sobre una tierra dura e infértil. La conclusión del relato es la humillación y la vergüenza de la humanidad respecto de su propia existencia, medida ahora por la bondad pura de un origen inmaterial respecto del cual ella nunca es lo que debería ser. Desde entonces, Yavé custodia el árbol de la vida con su radiante espada.

Yavé es el dueño de una vida que, una vez degenerada, merece la muerte y que además como castigo tiene en la muerte un final definitivo. El castigo de la muerte equivale a un retorno al polvo del origen pero, a diferencia de la concepción matrilineal, no se trata aquí del pasaje hacia un nuevo nacimiento, sino de un término final, consistente con una temporalidad lineal que excluye mutuamente el principio y el fin. Mientras que en los jardines de la vida matrilineal, el mal y la muerte no eran fines sino pasajes, instancias

42 Joseph Campbell, *The Masks of God...*, cit., p. 152.

intermedias de un nuevo nacimiento asegurado por la sobreabundancia vital del seno materno, en la tierra maldita del padre, en cambio, el mal y la muerte son instancias independientes, excluyentes de sus contrarios y en sí misma absolutas. En el contexto de un tiempo lineal que termina definitivamente, la esperanza recae sobre la posibilidad de otro orden de realidad: el orden perfecto e inmaterial del Padre.

Dios representa el origen perfecto y remoto de una realidad degenerada por su nacimiento matricial, que tiene sin embargo la posibilidad de una regeneración celestial a la altura de origen. La regeneración del Padre difiere absolutamente de la repetición cíclica de la vida material mediada por el seno de la madre, y se refiere a otra vida cualitativamente superior, impecable y perfecta, cuyo lugar es el no-lugar y su tiempo es el no-tiempo de los cielos. El esquema dualista interviene también el más allá de la regeneración patriarcal para premiar a los buenos con una bienaventuranza eterna y castigar eternamente a los malos. En este caso, la ancestral imagen del mundo subterráneo como viaje de *regressus ad uterum*, caverna de secretas transformaciones, es reinterpretada como una instancia utópica de bienaventuranza o tortura eternas. La amenaza del castigo es esencial al monoteísmo dualista y ascético de las religiones patriarcales, y se remontaría al culto de Zoroastro en Persia⁴³.

Bajo el poder punitivo de su dios, el pueblo elegido continuará la batalla contra la Diosa Madre, no ya esta vez en términos de justificación simbólica sino en los del exterminio armado. Robert Briffault comenta al respecto que el gran rival del dios judío es una Diosa: la Reina del Cielo, la Diosa Lunar adorada por los pueblos agricultores, por la cual se produjo el enfrentamiento entre los últimos restos de la sociedad matrifocal y la avanzada del patriarcado, con la precisión de que fueron las mujeres las que defendieron a la Diosa Madre contra Yavé⁴⁴.

El libro de los Jueces y el de Samuel testimonian la pervivencia en Israel de los cultos a la Diosa de la fertilidad⁴⁵. Astarté, conocida también como Aserá, es el nombre de la Diosa madre combatida en el Antiguo Testamento, y cuya eliminación aconteció principalmente por medio de la destrucción y la lucha sangrienta. Astarté es una de las representaciones más antiguas de la Gran Diosa en Medio Oriente, cuyo trono en Biblos –Líbano– data del neolítico. Fue la Diosa creadora adorada por todas las culturas indoeuropeas, luego desposada con Baal, el Señor. La Biblia la llama también Aserá⁴⁶, nombre que en el Antiguo Testamento significa arboleda o jardín, por ser la imagen de su fertilidad y el lugar en el cual los hebreos adoraban a la Diosa⁴⁷. Para Yavé, quien adora a la Diosa es reo de muerte y merece la lapidación, aun cuando se tratara del propio hijo, hija, hermano, padre o madre⁴⁸. Los templos, altares e imágenes de la Diosa deben ser destruidos⁴⁹, y sus casas de prostitución sagrada, demolidas⁵⁰. Más aun, el propio Yavé luchó y triunfó sobre el Leviatán, la serpiente del mar cósmico, símbolo de la fuerza vital⁵¹.

43 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 384.

44 Briffault, vol. III, pp. 114-115.

45 Cf. *Jue.*, 2, 13; 3, 7; I *Sam.*, 7, 2-4.

46 Cf. I *Re.*, 14, 23; 18, 19; *Jue.*, 3, 7.

47 Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia...*, cit., p. 66.

48 Cf. *Dt.*, 13, 7-12.

49 *Dt.*, 12, 2-3.

50 II *Re.*, 23, 6-7

51 Cf. *Job*, 41, 1-8; *Sal.*, 74, 13-14

La recurrencia de la lucha contra la Diosa alcanza el Nuevo Testamento, que bajo el anuncio de Pablo desacredita y blasfema contra la Gran Diana, guardiana de Éfeso y venerada por todo el universo⁵². Es Pablo además quien le recuerda a Timoteo que «no fue Adán quien se dejó engañar, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión. Se salvará, sin embargo, por la maternidad, si persevera con sabiduría en la fe, la caridad y la santidad»⁵³. Con mayor claridad no puede ser enunciada la centralidad de lo materno como objeto de control, primero maldecida y luego sujeta a la ley del Padre celestial y del marido terrenal.

La especificidad del relato bíblico como mito fundacional consiste en su carácter negativo, vale decir, en la negación descalificante que arroja sobre la realidad entera. Si el sentido del mito es la acreditación de lo presente por un pasado inmemorial, la finalidad del mito bíblico es la invalidación de la existencia por una degeneración inmemorial. Declarar la maldición de la vida y condenar la existencia humana no solo resulta impensable para una concepción matricial del origen, sino que lo es incluso para otras formas de patriarcado, como las que se dan, por ejemplo en el mismo *Enuma Elish* o en la religión greco-romana, donde la Diosa Madre no fue totalmente exterminada sino metamorfoseada en un panteón múltiple y mixto. En el caso de la Biblia en cambio, el exterminio es total o al menos intenta serlo, y coincide con la maldición integral de la vida con el fin, claro está, de la dominación política. La negación de la vida legitimó *ipso facto* los objetivos políticos de los hebreos de la edad de hierro, ávidos de conquistas territoriales a través de la guerra y el asesinato. Una religión moralista y militarizada era entonces el instrumento exigido y consecuente.

Lo más perverso y demencial que la humanidad podía hacer contra sí misma era negar su origen material, declararse impura y legitimar su exterminio. Tal es lo que hizo y sigue haciendo en el nombre del padre.

4. A modo de conclusión: la política patriarcal de lo materno

Toda religión es política y, en la cuestión materna, la política del padre ha sido contundente. A modo de conclusión, quisiéramos insistir en algunos de estos elementos políticos, que por cercanos y conocidos no dejan sin embargo de causar asombro.

La quintaesencia del patriarcado consiste en la apropiación de la capacidad generadora de las mujeres y su progenie, con el fin de lograr el control sobre la producción y transmisión de los bienes. En el caso del relato bíblico, los medios de esta apropiación fueron el desplazamiento trascendente e inmaterial del origen, con la subsiguiente degeneración de la materia y la degradación de la fuerza reproductora a una especie de trabajo forzoso, dominado por el marido, los dolores del parto y la contaminación del cuerpo materno. Tales son los términos en los cuales la Biblia sacraliza aquello que Adrienne Rich llama la «la institución patriarcal de la maternidad»⁵⁴, institución que a lo largo de sus 3 milenios ha sufrido las contingencias de la historia, no obstante haber mantenido intactas algunas constantes, a saber, la negación de lo materno como sujeto económico, político y cultural.

52 *He.*, 19, 23-40.

53 I *Tim.*, 2, 14-15.

54 Adrienne Rich, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, trad. Ana Becciu, Cátedra, Madrid 1996, p. 47.

Ya el tercer capítulo del Génesis traza una clara exclusión entre el orden de la reproducción asignada a la mujer, y el orden de la producción asignada al varón. Con esto, no sólo da por supuesta la no-productividad de la función materna invisibilizando así su valor económico, sino que además impide su expansión al ámbito de la vida política y cultural. Si en el contexto de la humanidad pre-patriarcal, la función biológica de la madre era consustancial a su proyección en el ámbito del conocimiento, la ciencia, la producción y la invención, a tal punto que la sabiduría era materna por definición, por su parte la humanidad patriarcal redujo lo materno a una función biológica, clausurada en los límites de la familia nuclear patriarcal, sin la posibilidad de una expresión simbólica autónoma, es decir, más allá de la sujeción al nombre del padre que la enuncia y dispone. Por otra parte, su exclusión del ámbito de la producción y la invisibilidad de su trabajo como generador de riqueza económica, habilitó la transferencia de su función nutritiva a la provisión económica del padre. De este modo, el patriarcado se arrogó también la función nutricia que define a lo materno, y que en todas las especies animales lo mismo que en la humanidad originaria ejercen las madres respecto de sus crías.

El control político de la fuerza materna se ejerce fundamentalmente a través del matrimonio, institución a la cual el Estado y la Iglesia delegan el derecho de la sociedad a reproducirse a través de las madres. El matrimonio tiene la doble función de construir la función jurídica del padre –el esposo de la madre– y de eliminar la función natural de la madre como sujeto de derechos. Nuevamente aquí, el nombre y la ley del padre tienen el poder de deslegitimar una función maldita, sin nombre ni ley. Recordemos, sin ir más lejos, que hasta hace poco en Argentina la patria potestad era exclusiva del padre y que aun hoy la madre no tiene nombre ni genealogía, con lo cual aquella bíblica profecía que anticipaba el triunfo sobre la descendencia de la serpiente se sigue cumpliendo. Fuera del reconocimiento jurídico del padre, la función materna es, en el mejor de los casos, natural, cuando no ilegítima, sacrílega o incestuosa. La fuerza antinatural del patriarcado ha sido, en este sentido, abrumadora.

Tales políticas son el efecto directo de la maldición materna, en y por la cual el Padre construyó su poder. Maldecir a la madre significa maldecir la materia, el cuerpo, la vida, la tierra. Significa negar lo que somos en virtud de lo que debería ser y jamás será en esta vida. La esencia de las religiones patriarcales no consiste en la trivialidad de su misoginia, mucho peor, su esencia es el odio a la vida, porque la vida humana es concebida, gestada y nacida del seno materno.

Entre aquella matricialidad que era medida, conocimiento y energía vital, y esta maldición patriarcal que corrompe los cuerpos y las almas a fin de sostenerse en el poder, entre ambos media una historia de distorsiones, negaciones y exterminios que es necesario revisar. Detrás del relato oficial se esconde el silencio de la madre, y lo que hoy nos urge decidir es si merecemos la vida o merecemos la muerte.

María J. Binetti

CIAFIC – CONICET

Federico Lacroze 2100, (1426) CABA

mjbinetti@gmail.com

TEORÍA POLÍTICO-RELIGIOSA EN *LAS PARÁBOLAS DE HENOC*

Laura Bizzarro

(UCA-Member of Enoch Seminar)

Resumen

Se tratará de responder a los siguientes interrogantes: si había un ideal político-religioso entre los judíos de la época helenística expresado por la figura mesiánica del “Hijo de Hombre”, ¿Cuál era y en qué consistía?; además, si este ideal respondía al modelo de realeza davídica, y, a su vez, se oponía al gobierno de la dinastía herodiana. Finalmente, qué influencias helenístico-romanas recibió y cuáles descartó.

Palabras clave: Daniel, Dios, fin del mundo, Henoc, periodización histórica.

En ocasión de las *IV Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones*, queremos compartir y analizar las ideas político-religiosas que hemos detectado en *Las Parábolas de Henoc* (1He 37-71). Dicho texto, fechado a mediados de siglo I a.C., es contemporáneo al reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.)¹. Ciertamente, creemos que proviene de los círculos apocalípticos galileos y pertenece al pensamiento judío de finales de la época del Segundo Templo. Es nuestra intención, utilizando el método histórico-exegético, examinar el contexto histórico en el cual se encuentra inmerso, para extraer sus principales ideas político-religiosas.

Las Parábolas de Henoc pertenecen a un conjunto de escritos conocido como el *Libro Primero de Henoc*, cuyo proceso de redacción fue lento y continuo desde finales del siglo III al I a.C., siendo éstos los últimos en integrar dicha colección. Originalmente, fueron escritos en hebreo y arameo, pero estos originales se han perdido. La reconstrucción a partir de manuscritos se encuentra editada en la versión bilingüe etíope-inglés de Michael Knibb², y hay una traducción al castellano editada por Alejandro Diez Macho³.

A continuación examinaremos las principales características político-religiosas que desempeñaba la figura mesiánica de “*El Elegido/Hijo de Hombre*” en la segunda (caps. 45-57) y la tercera (58-71) *Parábolas*. ¿Cómo eran en estricto sentido ambas figuras y qué funciones debían representar?

1 Para la datación de las Parábolas de Henoc en la época palestino-romana (63 a.C. 70 d.C.), me baso en los aportes del III Enoch Seminar (Camaldoli, Italia, 2005): <http://www.ecnochseminar.org/drupal/Camaldoli2005>; publicados por Gabriele Boccacini “*Enoch and the Messiah Son of Man*”. Eerdman Publishings, Cambridge, 2007.

2 KNIBB, M., *The Ethiopic Book of Enoch: A new edition at the light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, The Clarendon Press, Oxford, 1978.

3 Cf. DIEZ MACHO, ALEJANDRO. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Cristiandad, Madrid, 1982, Tomo IV.

La *Parábola* segunda enumera las funciones político-religiosas que el *Hijo del Hombre* debía desempeñar. En el capítulo 46 lo define como:

46 «¹Allí vi al que posee el “Principio de días”, cuya cabeza es blanca como lana, y con él vi a otro cuyo rostro es como de apariencia humana, mas lleno de gracia, como uno de los santos ángeles. ² Pregunté a uno de los santos ángeles, que iba conmigo y me mostraba todos los secretos, acerca de aquel Hijo de Hombre, quién era, de dónde venía y por qué iba con el “Principio de días”»⁴

Análisis:

Vers.1: *Principio de días* [Este es un nombre de Dios que sólo aparece en la segunda *Parábola*, y depende directamente del *nomen dei* en Dan 7:9 יְהוֹמַיָּא וְיִמְיָא (*attik yovmaiya*), el *Anciano de Días*⁵. Es menos frecuente que el de *Señor de los Espíritus*. Su aparición en las visiones parece ser generado por las ideas de *Daniel* 7. El *nomen dei* es único en las *Parábolas*. Además, se considera que la frase se utiliza en relación con el *Hijo de Hombre*, tal como aparece en Dan 7,13-14. En este caso, los dos personajes son vistos como correlativos, puesto que en 1He 46:2 el vidente se pregunta por qué el *Hijo de Hombre* se fue con el *Principio de días*]⁶.

Vers.2: el sintagma “*Hijo de Hombre*” es presentado como un ser sobrenatural que se encuentra junto al *Principio de días*. Las cualidades atribuidas a él, son:

- La rectitud, *sedaqa*. Es él quien posee la justicia, que recuerda la afirmación de Jeremías, que una rama recta será levantada por David, y como rey, gobernará sabiamente y buscará la justicia y la rectitud. (Cf. Jer 23:5-6).
- Su descripción como un *rostro de apariencia humana* es el antecedente directo del relato de la transfiguración del Evangelio de Lucas, cuando dice: Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε.⁷ (Lc 9:35). El término “ἐκλελεγμένος”, es el participio perfecto de la voz media del verbo griego ἐκλέγομαι, que significa “elegir”⁸.
- El sintagma de *Hijo de Hombre* (כְּבָר אֱנָשׁ, *kəḅar ’ēnāš*)⁹, aparece por primera vez en *Daniel* 7:13-14, y está estrechamente relacionado con el *Anciano de Días*; sus características son que es eterno y en él residen “*el imperio, el honor y el reino*” (v.14), todas propiedades regias.
- Todos los atributos judiciales de la figura político-mesiánica que son representados por el *Hijo de Hombre/Elegido* en *Las Parábolas*, son enumerados en los capítulos 46, 48, y 62. Por ejemplo:

4 DIEZ MACHO, p.70-71.

5 Cf. Bible Hubs Lexicon: <http://biblehub.com/lexicon/daniel/7-13.htm>

6 WALCK, LESLIE W. *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*. T&T Clark Internacional, New York, 2011; p. 54.

7 Web: <http://biblehub.com/text/luke/9-35.htm>; [consulta 24/9/2013].

8 ἐκλέγομαι: verbo elegir. <http://biblehub.com/greek/1586.htm>:

9 Cf. Bible Hubs Interlinear: <http://biblehub.com/interlinear/daniel/7-13.htm>; [consulta 24/9/2013].

- Levantará a los reyes y a los poderosos de sus lechos (46:4);
- Humillará el rostro de los poderosos y los llenará de vergüenza (46:6);
- Pisoteará la tierra y morará en ella mostrando iniquidad en todas sus obras (48:8).

Así, a partir de estos versículos, quedará establecido el vínculo entre el “*Principio de días*” y el sintagma el “*Hijo de Hombre*”; su función judicial y regia por antonomasia es ejercer la justicia, que en todo el Antiguo Testamento (AT) correspondía especialmente a Dios, cosa que fue establecida por los Profetas. Isaías habla sobre: «He aquí que para hacer justicia reinará un rey» (Isa 32.1) y que en *Las Parábolas*, siguiendo la tradición profética, las dichas funciones serían ejercidas no por Dios mismo, sino directamente por el “*Elegido/Hijo de Hombre*”. El mejor ejemplo de toda su competencia judicial quedó establecido en la segunda *Parábola*:

46 «³Este es el *Hijo de Hombre*, de quien era la Justicia y la Justicia moraba con él. Él revelará todos los tesoros de lo oculto, pues el *Señor de los Espíritus* lo ha elegido, y es aquel cuya suerte es superior a todos eternamente por su rectitud ante el *Señor de los Espíritus*. ⁴El *Hijo de Hombre* que has visto, levantará a los reyes y a los poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus tronos; desatará a los fuertes y les partirá los dientes a los pecadores; ⁵derrocará a los reyes de sus tronos y reinos, porque ellos no le han ensalzado y alabado ni reconocieron humildemente de dónde les fue otorgada la realeza. (Cf. Lc 1:52)

⁶ Humillará el rostro de los poderosos y los llenará de vergüenza: la tiniebla será su morada; gusanos, su lecho; y no tendrán esperanza de levantarse de él, porque no exaltan el nombre del *Señor de los Espíritus*. ⁷ Estos son los que erigen como árbitros a los astros del cielo, levantan la mano contra el Altísimo, pisotean la tierra y moran en ella mostrando iniquidad en todas sus obras. Su fuerza está en su riqueza, y su fe, en los dioses que forjaron con sus manos negando el nombre del *Señor de los Espíritus*, ⁸ persiguiendo sus casas de reunión y a los creyentes que se apegan al nombre del *Señor de los Espíritus*».

Análisis:

En los versículos 3-8 se especifican todas las funciones que debería desempeñar el *Hijo de Hombre* como figura mesiánica, a saber:

- Condenar a los que niegan al *Señor de los Espíritus*, «porque pisotean la tierra y moran en ella mostrando las iniquidades en todas sus obras». Como ejemplo de esto, durante el siglo I a.C., Herodes el Grande, llevó a cabo una política total de construcciones en las ciudades de Séforis, en los territorios de Samaria, y en Cesárea Marítima y su puerto; que no siempre estuvieron de acuerdo con el estilo de vida judío, puesto que violaban la Ley de Moisés (Ex 20:2-6). Flavio Josefo relata que bajo el reinado de Herodes:

«Frente a la entrada del puerto [de Cesárea Marítima] se alzaba el templo de Augusto, (...) que contenía una estatua colosal del emperador, inferior a la del Zeus de Olimpia y una de las dos de Roma (...)»¹⁰.

10 JOSEFO FLAVIO. 1961, Obras Completas. *La Guerra de los Judíos*. Acervo Cultural Editores, Buenos Aires, GJI, 21,7.

- Su función primaria es la de juzgar, castigar y eliminar a los reyes y a los poderosos de la faz de la tierra (v.5-6).
- Hemos detectado que religiosamente todo lo referente al juicio final y universal, está redactado con relación a la trascendencia, en dos planos: En primer término, el juicio de la tierra y de los cielos, ejemplificado en el castigo a los reyes y a los poderosos terrenales (v.3.5-6). El delito religioso del que se los acusa es: levantar la mano contra el Altísimo y pisotear la tierra. En segundo término, la idolatría, ya que su fe estaba puesta en «los dioses que obraron con sus manos, negando el nombre del Señor de los Espíritus» (v.7). Un ejemplo de lo dicho serían los dioses griegos del Olimpo, quienes fueron asociados a las principales deidades de Siria-Palestina, como la estatua de Zeus Olímpico. Ésta fue colocada hacia finales del año 176 a.C., cuando los sacrificios diarios en el Templo de Jerusalén fueron suspendidos y el altar se convirtió en la “*abominación de la desolación*” (Cf. Dan 9.27; 2Mac 1:10-20). Días después tuvo lugar el primer sacrificio pagano, al mismo tiempo que el Templo fue dedicado a Zeus Olímpico, y una estatua de oro fue colocada en el mismo lugar junto con una estatua real¹¹.

Para el autor de *Las Parábolas*, dicho episodio y el relato que hemos leído de Josefo, condenan especialmente la representación de los dioses grecorromanos y remarcan la gravedad del delito político-religioso cometido por los reyes Antíoco IV Epifanes al abolir el culto en el Templo de Jerusalén y por Herodes el Grande, al construir altares en honor al emperador romano Augusto y a Roma.

El delito de idolatría, altamente condenado por los profetas en el AT, era denunciado como un pecado gravísimo. Ahora dicha violación de la Ley de Moisés en la época helenística-romana, adquiere un nuevo significado.. El proceso de helenización de Palestina había comenzado con la introducción de costumbres griegas en Jerusalén hacia finales del siglo III a.C. Posteriormente, los Sumos Sacerdotes, Jasón y Menelao, en tiempos de Antíoco IV, introdujeron el *gymnasium* y la efebía¹², hasta proclamar mediante un edicto real la abolición del culto, la profanación del Sábado, y la prohibición de la circuncisión (Cf. 2Mac 4:9,11). Paolo Sacchi comenta a respecto que:

«El 15 de diciembre del año 167 a.C., se colocó en el Templo de Jerusalén “*la abominación de la desolación*” [la estatua de oro de Zeus Olímpico] de la que habla Daniel (Cf. Dan 9.27). Inmediatamente después, la presión de los helenistas para lograr la abolición de la ley, se hizo más fuerte. Cómo bien vio el autor del Primer Libro de los Macabeos (1Mac 1:41), para los Seléucidas se trataba de unificar la ley civil a lo largo de todo su imperio»¹³.

11 DAVIES, W.D. & FILKELSTEIN, LOUIS. *The Cambridge History of Judaism: The Hellenistic Age*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001, Vol. 2, p.289.

12 Efebía designaba al entrenamiento en las armas y en el gimnasio de los jóvenes entre 18-25 años desnudos, a la usanza griega.

13 SACCHI, PAOLO. *Historia del judaísmo la época del Segundo Templo*. Universidad Católica de Perú, Editorial Trotta, 2006. p.253.

El rechazo a la helenización de Palestina, fue altamente significativo, y quedó plasmado en toda la literatura judía desarrollada hacia finales del Segundo Templo. Los sucesores de Alejandro Magno, Ptolomeos y Seléucidas, introdujeron una serie de cambios político-religiosos, que derivaron en la existencia de diversas corrientes religiosas y sociales en el seno del judaísmo (fariseos, saduceos, esenios). Gran parte de las obras apocalípticas que no llegaron a formar parte del canon de las escrituras judías, dan testimonio de estos cambios en la religión judía de la época Helenística a partir del siglo III a.C.¹⁴. Como ejemplo podemos citar todo el ciclo de Henoc, el *Libro de los Jubileos...* y los Manuscritos del Mar Muerto. Otra característica, que se encuentra en el cap. 48, se refiere a la preexistencia del *Hijo de Hombre*:

48 «² En aquel momento fue nombrado aquel *Hijo de Hombre* ante el *Señor de los Espíritus*, y su nombre ante el *Principio de días*.³ Antes de que se creara el sol y las constelaciones, antes de que se hicieran los astros del cielo, su nombre fue evocado ante el *Señor de los Espíritus*.⁴ Él servirá de báculo a los justos para que en él se apoyen y no caigan; él es la luz de los pueblos, y él será esperanza de los que sufren en sus corazones.⁵ Caerán y se prosternarán ante él todos los que moran sobre la tierra y bendecirán, alabarán y cantarán el nombre del *Señor de los Espíritus*.⁶ Por esto fue elegido escogido junto a él antes de crearse el mundo y por la eternidad.⁷ La sabiduría del *Señor de los Espíritus* lo ha revelado a los santos y a los justos, porque él ha preservado el destino de los justos, porque ellos han odiado y despreciado a este mundo de injusticia y han odiado todas sus obras y caminos, en el nombre del *Señor de los Espíritus*, porque por su nombre serán salvados ellos y Él vengará sus vidas.

⁸ En esos días estarán cabizbajos los reyes de la tierra y los poderosos que poseían el mundo por las acciones de sus manos, pues en el día de su angustia y estrechez no se salvarán.⁹ En manos de mis elegidos los pondré como paja al fuego, como plomo en el agua, así arderán ante la faz de los santos y se hundirán ante el rostro de los justos, sin que se halle huella de ellos.¹⁰ En el día de su angustia habrá tranquilidad sobre la tierra; ante él caerán y no se levantarán, ni habrá quien les tienda la mano y los levante, pues negaron al *Señor de los Espíritus* y a su Mesías. ¡Bendito sea el nombre del *Señor de los Espíritus*!»¹⁵.

Análisis:

En cuando a la preexistencia del *Hijo de Hombre*, se manifiesta su “creación” por parte del *Señor de los Espíritus* (v.2-3), antes de la creación del mundo (Cf. Gen 1-3); en diferencia

14 Cf. PIÑERO, A Y VEGAS MONTANER, L. El cap. 3: “El cambio en la religión judía al contacto con el helenismo”, en PIÑERO, A. (ed.), *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*, El Almendro, Córdoba, 2006.

15 DIEZ MACHO, Apóc. del AT. Cristiandad, Madrid, T. IV, p.73.

absoluta con la noción que aparece en el Nuevo Testamento donde siempre significa que él fue concebido (συλλήμψη)¹⁶ de una mujer (Cf. Lc 1,30-33).

- *Hijo de hombre* → tiene la función político-religiosa específica de derrotar a “los ricos y los poderosos” (v.4-7), tarea especialmente asignada por el *Señor de los Espíritus*, en el cap.48. Además posee poder sobre dichos “reyes y poderosos”. Estos últimos, en la época de Herodes el Grande, controlaban y pisoteaban la tierra, siendo comparables a los negadores del *Señor de los Espíritus* y al *Elegido*; además de ser los encargados de cobrar los impuestos. En el Nuevo Testamento aparecen descriptos como los publicanos.
- Los ver. 8-10 → Describen cómo los reyes y los poderosos no serán salvados el día del juicio por el Hijo de Hombre: serán arrojados al fuego de la condenación eterna. Además son culpables de negar al *Señor de los Espíritus*.
- En cuanto al análisis exegético, todo el capítulo 48 es un texto apocalíptico que se refiere al juicio y al final de los tiempos dando detalles de cómo el círculo apocalíptico galileo al cual pertenece, intentaba explicar y anunciar los padecimientos de los justos por mano de los poderosos de la corte del rey.

Siguiendo el estudio de Leslie Walck los fragmentos del capítulo 48 indican que existen motivos para pensar que el autor de las *Parábolas*, utilizó como fuente el material de Isaías 42 y 49. El *Deutero-Isaías* contiene los cuatro cánticos sobre el “Siervo de Yahvé” (caps. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; y 52-53); en donde términos como “siervo” y “elegido” se utilizan en singular. En el *Deutero-Isaías* se describe a Jacob o Israel como el “siervo” (Is 44:1,24; 45:4; 41:8). Sin embargo, parece ser que el autor de las *Parábolas* se limitó a reformular la idea, basándose particularmente en *Isaías* 42 y 49. Estos dos pasajes hablan del “siervo” como un individuo y utilizan el adjetivo “elegidos” en plural (v.9). Tal vez para el autor de las *Parábolas*, dicha idea en los dos pasajes de *Isaías*, constituye una unidad que representa a un único Elegido, que tiene la misión de restaurar al pueblo. Estos dos pasajes, conformaban la base de este poema de 1Henoc 48¹⁷.

En la 3ra *Parábola* tiene importancia capital el capítulo 62 porque contempla y define todo el conjunto de funciones judiciales que debe cumplir el *Hijo de Hombre/Elegido*, enumeradas por primera vez en la Segunda. Estos textos, pertenecientes al género literario apocalíptico judío, comparten una tradición común con otros escritos apocalípticos como los *Salmos de Salomón* y el *Libro de los Vigilantes* (1He 1-37). Además, eran conocidos, estudiados y reinterpretados en los diferentes círculos apocalípticos de Palestina. La tercera *Parábola* dice:

62 «¹Así ha ordenado el Señor a los reyes, poderosos y encumbrados, los que habitan la tierra: Abrid los ojos y levantad vuestras frentes (a ver) si podéis conocer al *Elegido*.

16 συλλήμψη= verbo griego concebir, dar a luz un hijo, parir. *Greek Study Bible, Lexicon*: <http://biblehub.com/text/luke/1-31.htm>; [consulta 25/9/2013].

17 WALCK, LESLIE. *The Son of Man in the Parables of Enoch and Matthew*. T&T Clark International, New York, 2011, p.83-84.

El *Señor de los Espíritus* está sobre su trono glorioso, el espíritu de justicia fluye sobre el *Elegido*, y la palabra de su boca matará a todos los pecadores e inicuos, que desaparecerán de su faz.³ En ese día se alzarán todos los reyes, poderosos y encumbrados y los que poseen la tierra, y verán y sabrán que él se sienta en su trono glorioso y que en su presencia se hace justicia a los justos y que no hay palabra vana que ante él se diga. (...) ⁵ Se mirarán unos a otros, consternados, cabizbajos y sobrecogidos de dolor cuando vean a aquel *Hijo de Hombre* sentado en su trono glorioso. ⁶ Los reyes, los poderosos y cuantos poseen la tierra alabarán, bendecirán y exaltarán al que reina en todo lo oculto. ⁷ Pues desde el principio estuvo oculto el *Hijo de Hombre*, y el Altísimo lo guardó por su poder y lo reveló a los elegidos. (...) ⁹ Caerán de bruces ante él todos los reyes, poderosos y encumbrados y los que gobiernan la tierra; se prosternarán y esperarán en aquel *Hijo de Hombre*, le rogarán y le pedirán misericordia. ¹⁰ Pero este *Señor de los Espíritus* los urgirá a salir pronto de su presencia: sus rostros se llenarán de vergüenza, y la tiniebla cubrirá sus rostros. ¹¹ Y los entregará a los ángeles castigadores, para que paguen por cuanto oprimieron a sus hijos y a sus elegidos. ¹² Serán espectáculo para los justos, sus elegidos, con el que se regocijarán, pues la cólera del *Señor de los Espíritus* se fijará sobre ellos y su espada se embriagará de ellos. ¹³ Los justos y los elegidos serán salvos en ese día y ya no verán el rostro de los pecadores e inicuos. ¹⁴ El *Señor de los Espíritus* habitará en ellos; con ese *Hijo de Hombre* morarán y comerán, se acostarán y se levantarán por los siglos de los siglos.»¹⁸

Análisis:

- Se describe al juicio final y se alude a él con el término “en ese día” (v.3), en el cual serán castigados los reyes de la tierra, los ricos y los poderosos, después del juicio final; y los justos y los elegidos serán salvados (v.13), temática similar aparece en capítulo 46 y 48.
- En el versículo 2 se presenta al *Elegido*, cuyas funciones político-religiosas en cuanto figura mesiánica son: juzgar a los ricos y poderosos, castigar a los reyes que poseen la tierra, salvar a los justos y elegidos, para morir junto al *Señor de los Espíritus* con la misma acentuación que en *Isaías* 42 y 48; el término “elegidos” se refiere al pueblo de Israel. Dicha figura es descrita en la majestad de su trono celestial donde tendría lugar el juicio. Su autoridad reside en estar sentado sobre su trono celestial, dentro de la visión que revela la *Parábola*. Por lo tanto, el redactor de este capítulo 62 unió la tradición del *Elegido* con el sintagma del *Hijo de Hombre*.
- El sintagma *Hijo de Hombre* → Si bien tiene su antecedente directo bíblico en Dan 7.13-14, *Las Parábolas* recogen concepciones anteriores vigentes en los círculos apocalípticos del judaísmo tardío. Aparece en el v.5 sentado en el trono, con funciones judiciales y es llamado por la denominación del *Señor de los Espíritus* al igual que en los capítulos 46 y 48. Se hace hincapié en que estuvo oculto, que existía antes de que fueran creadas las luminarias celestes y todo cuanto había en la tierra. Otra alusión simbólica a su

18 DIEZ MACHO, A. op.cit...; T. IV, p.85.

preexistencia aparece en el capítulo 48. Dicha idea también se encuentra presente en el prólogo del *Evangelio de Juan* cuando se habla del Logos (Jn 1:1-5; 3,13).

- La temática del trono celestial → Descrito como “trono de gloria” donde ese *Hijo de Hombre* es llamado a sentarse junto al *Señor de los Espíritus*, lugar desde donde ejecuta su rol judicial¹⁹. Su principal objetivo es *el juicio y el castigo eterno para los reyes, los ricos y los poderosos que pisotean la tierra* (v.9-11). Políticamente estos versículos, condenan la actitud de Herodes el Grande, quien mediante la tortura aporta nuevas evidencias incriminatorias contra sus hijos Alejandro y Aristóbulo, ambos encarcelados y acusados de alta traición contra el emperador Augusto²⁰.

El último texto que hemos de analizar son unos fragmentos del capítulo 63, para poder compararlo con la imagen simbólica de *Daniel 9*:

63 «¹ En esos días rogarán los poderosos y los reyes que poseen la tierra a sus ángeles castigadores, a los que habrán sido entregados, que les concedan un breve descanso para prosternarse y adorar al *Señor de los Espíritus* y confesar su pecado ante él, ² bendiciéndolo, alabando al *Señor de los Espíritus* y proclamando: ³Tu poder es por todas las generaciones, y tu gloria, eterna. Profundos e innumerables son todos tus arcanos, y tu justicia no tiene cómputo. ⁴ Después de esto se llenarán sus rostros de tiniebla y vergüenza ante aquel *Hijo de Hombre*, y serán expulsados de su presencia, y la espada morará ante su rostro entre ellos. ¹² Así ha dicho el *Señor de los Espíritus*:

Esta es la norma y condena de los poderosos, reyes, encumbrados y los que poseen la tierra, ante el *Señor de los Espíritus*».

Si comparamos *1Henoc 63* con *Daniel 9*, detectamos algunas ideas y puntos de contacto. El justo Daniel vicariamente confiesa los pecados del pueblo de Israel, mientras que en *1He 63* son los reyes y los poderosos, los malvados opresores de los justos, los que piden misericordia para ellos mismos y confiesan sus propios pecados delante del *Señor de los Espíritus*. Daniel dirige a Dios una alocución en dos partes (*Dan 9:4-9; 17-19*). Tanto Daniel como los reyes y los poderosos se declararon culpables y apelan a la justicia y a la misericordia de Dios (*Dan 9:7.14; 1He 63:3*). Daniel reconoce la culpa de la rebeldía y la desobediencia (*Dan 9:5.11.14-16*) y el error de no escuchar a los siervos de Dios: los profetas (*Dan 9:6*); mientras en el capítulo 63, los reyes y los poderosos admiten la culpa de no dar gracias a Dios, de no glorificar el nombre de Dios, o sus obras, y de depositar la confianza en su propio cetro y poder. Ellos mismos admiten que sus ganancias mal habidas no pueden salvarlos del ardiente destino y la condenación eterna.

19 Cf. *1He 46; 62-63:26-29*.

20 Josefo, *AJ XVI 10, 3-7; BJ I, 26, 3*.

Conclusión

Las funciones político-religiosas que hemos detectado en la segunda y en la tercera *Parábola* se encuentran dentro de la tradición judía apocalíptica. Estas unen dos tradiciones distintas dentro del Antiguo Testamento. Por un lado, la noción del “Siervo de Yahveh” del *Deutero-Isaías* que en la segunda *Parábola* se transforma en “*el Elegido*”. Por el otro lado, el desarrollo específico de la función judicial atribuida al “*Hijo de Hombre*”, en paralelo con la de *Daniel* 7,13-14; que fue desarrollada en la segunda *Parábola* en los capítulos 46 y 48, y en la tercera en el capítulo 63.

La función de la figura mesiánica designada como “*el Elegido/Hijo de Hombre*” tiene características judiciales específicas: ejecutar la condena y el castigo, por medio del juicio final, de los reyes, los ricos y los poderosos que profanan la tierra de Israel. Los pecados por ellos cometidos, denunciados por el autor de la segunda y de la tercera *Parábola* reflejan el pensamiento del círculo apocalíptico al cual pertenecen. Sus notas son:

- Profanar la tierra santa de Israel → porque hacen uso y abuso de ella; por ejemplo las grandes extensiones agrícolas que pertenecían al rey Herodes, a las clases altas y, además la posesión de esa tierra en detrimento de los campesinos y agricultores;
- Cometer el pecado de idolatría → rindiendo culto a los dioses grecorromanos representados por la “estatua de oro” de Zeus Olímpico; por las imágenes y los decorados de los palacios construidos por el rey Herodes en Cesárea Marítima y en Jerusalén. Por violar la Ley de Moisés, pilar del pensamiento religioso dentro de los círculos apocalípticos;
- Negar la soberanía de Dios → en el transcurso de la dominación helenístico-romana en Palestina. Al respecto, podemos destacar dos hechos:

Primero: cuando los sumos sacerdotes helenistas Jasón y Menelao, despojaron de su cargo al Sumo Sacerdote Onías III y gobernaron el territorio judío de acuerdo al edicto de Antíoco IV Epifanes, violando toda ley religiosa judía: la profanación del Sabbath, el comer carne sacrificada a los ídolos/dioses griegos, la prohibición de circuncidar a los recién nacidos, y el poseer los Rollos de la Torah.

Segundo: la política del rey Herodes el Grande. Éste debía gobernar a sus súbditos judíos de acuerdo con las leyes que Roma imponía. Además que todo su programa de construcciones en las ciudades de Séforis, Cesárea Marítima y Jerusalén, mayoritariamente violaba la Ley de Moisés, admitiendo la exposición de las imágenes del Emperador romano Augusto y de los dioses grecorromanos.

Laura Bizzarro

lafabiwd@hotmail.com

MAHOMA COMO HÉROE DESDE LAS CATEGORÍAS DE LA PSICOLOGÍA JUNGUIANA Y LA ANTROPOLOGÍA UNICISTA

Horacio Esteban Correa
(Univ. Abierta Interamericana)

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar los aspectos del héroe en el profeta del Islam, Mahoma, desde las categorías de la psicología junguiana y la antropología unicista. Dicho análisis, buscará ir más allá del abordaje teológico, para ingresar en la dimensión alto-estratégica que encierran los conductores políticos y religiosos.

Palabras clave Evolución cultural - héroe – función mesiánica – profeta – *Selbst*.

Héroes y líderes:

Si nos atenemos a la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*, un héroe es aquel individuo que realiza un hecho sobresaliente, un acto de arrojo y trascendencia que marca un antes y un después para una comunidad y para el medio social en el cual se efectúa dicha hazaña. Luego de la misma el héroe es recordado pero no muestra una continuidad en ese tipo de acciones, y esto es comprensible, ya que las hazañas heroicas no sólo necesitan de una comprensión ontológica del tiempo en su dimensión de *kairós*, sino que la vivencia del hecho (*die Erlebniß*), debe estar en sintonía con la adaptación dinámica del héroe al medio. Es decir, de su valor agregado al mismo. Este valor agregado contenido en la acción heroica le permite “cabalgar la historia” en su “ola” o tendencia, y configurar una actitud propensa a realizar hechos “portadores de futuro”¹. La acción del héroe posee, «la disposición como estado de apertura al futuro, (lo cual) implica también, la dinámica de una atenta receptividad de los signos de ruptura de las tendencias históricas actuales o posibles [...] considera especialmente los nudos críticos o nudos de inflexión de los acontecimientos que, al modo de un hipotético factor “nuevo”, “imprevisto” o “azaroso”, determinan en algún momento de su evolución y del horizonte temporal [...] cambios en la dirección de la historia»².

El valor agregado del héroe se da en ese nudo crítico, en esa disrupción de la continuidad de la tendencia histórica. El héroe ocupa ese espacio que ha generado la disrupción, el quiebre. Así fue el tiempo (*kairós*) en que Mahoma emergió como Profeta, anunciado por los cristianos del Hiyaz. Creían en que el nuevo profeta debía ser un árabe y no un judío. Los judíos seguían al profeta Abraham, tenían un Dios único y no tenían ídolos como los árabes. Los descendientes de Hāyār (Agar) e Ismael no tenían un profeta a quien seguir en la religión abrahámica. La necesidad de tener un profeta se encontraba en la lógica de la comunidad árabe. Era el *kairós* propicio para que un profeta cubra la necesidad y agregue valor.

1 Dei, Daniel (1986). “En torno a la Fundamentación de una disciplina llamada Prospectiva” en *Revista de la Escuela Superior de Guerra*, Buenos Aires, p 19.

2 Dei, Daniel (1986), op. cit. pp 19-20.

Por otro lado, la explicación que se tiene del líder (vocablo proveniente del inglés *leader*), en la conducción política, militar y empresarial, es que el líder es un individuo que sostiene un proceso de cambio y transformación a través del tiempo. Conduce, educa y traduce la visión y los valores de una comunidad en un futuro posible. Nosotros tomaremos los dos conceptos unidos tales como aparecen en los estudios historiográficos y de la “teoría de la historia”, como se puede observar en los libros de Thomas Carlyle y de Sydney Hook, titulados ambos *Los Héroes*. Estos autores también han tomado en cuenta el aspecto del héroe desde la filosofía hegeliana, como instrumento de la providencia para que el espíritu universal lleve adelante el proceso dialéctico en la historia del mundo, de los pueblos y de las civilizaciones.

Desde la perspectiva unicista y junguiana, el héroe y el líder, poseen las dos cualidades: realizan hechos sobresalientes y pueden sostener un proceso de cambio a través de un período de tiempo.

La perspectiva unicista desarrollada por Peter Belohlavek (Zilnia, Eslovaquia 1944) explica que los arquetipos culturales conducidos por el conjunto de utopías, mitos y tabúes radicados en su inconsciente colectivo, sólo pueden evolucionar saturando héroes: «Héroes son aquellos quienes logran objetivos inesperados para el beneficio de un grupo cultural o medio. Héroes son aquellos quienes actúan sin aceptar los límites puestos por la historia. La evolución de las sociedades es necesariamente conducida por héroes. Héroes son los que pueden abrir nuevas posibilidades para el grupo»³.

El héroe posee una función humana y otra suprahumana. La función humana es la que les hace estar en permanente peligro mientras llevan a cabo su acción heroica. Si el valor agregado del héroe es superlativo y el proceso de transformación es demasiado traumático y trascendental, el héroe adquiere características mesiánicas y proféticas: «Los héroes son de alguna manera mesiánicos»⁴.

Si tomamos como certera la apreciación de Liddell Hart y de que los grandes hombres y mujeres de la historia han combinado rasgos de héroes y líderes al mismo tiempo, encontraremos una explicación en la muerte trágica de ellos: «Los profetas han sido siempre lapidados. Ese es su destino y la prueba de que han realizado su misión. Pero un “líder” que es lapidado, sólo puede probar que ha fracasado en su empresa, sea por una falta de un buen juicio o por haber confundido sus funciones con las de un profeta»⁵. Confundir las funciones con las de un profeta, es entrar en conflicto con el *establishment* de la sociedad⁶, es continuar insistiendo en cambiar la sociedad luego de la trascendental acción heroica y no retirarse a las montañas tal como hicieron Zarathustra o Lao Tsé. Muchas veces el héroe confunde su función con la del arquetipo cultural. Cree que él es el arquetipo, cuando en realidad sólo es

3 Belohlavek, Peter (2010), *Unicist Anthropology*, Blue Eagle Group, p. 65. Traducción del autor: “*Heroes are those who achieve unexpected goals for the benefit of a group culture or environment. Heroes are those who act without accepting the limits laid by history. Evolution of societies is necessarily hero-driven. Heroes are the ones that open new possibilities for a group*”.

4 Belohlavek, Peter (2010), op. cit. p. 60. Traducción del autor: “*Heroes are in some way messianic*”.

5 Liddell Hart, Basil H. (1960), *Estrategia. La aproximación indirecta*. Círculo Militar, Buenos Aires, p. 18.

6 Ver Belohlavek, Peter (2010), op. cit. El *establishment* es en la teoría unicista, la elite de liderazgo que recrea el arquetipo cultural a través de los siglos. Es la elite que toma la responsabilidad de la evolución de la sociedad.

una hipóstasis. El arquetipo lo está utilizando, y dona al héroe la energía producto de la sinergia producida por la adaptación al medio. Ésa es la fuente de poder del héroe. El arquetipo es colectivo, prioriza la comunidad; si el héroe usa ese poder para sí, entonces el arquetipo lo desecha; tal como había vaticinado el mismo Napoleón cuando se coronó emperador de Francia. También Dantón le advirtió a Robespierre este concepto envuelto en el lenguaje racionalista del siglo XVIII. Héroe que se confunde con el arquetipo es destruido por éste.

Aquí o se es Isabel de Castilla o se es Juana de Arco (profeta y *sacer*) y esta delgada línea difiere en las ventajas estratégicas de decir la verdad del futuro posible percibida en el alma del profeta. El medio ya no puede digerir más y la reacción contra el predicador se consume. Se puede terminar como mártir tal como le ocurrió a Juana o como encadenado a una roca como Napoleón.

En Jung (Kesswil 1878-Küsnacht 1961), el héroe es una expresión del *Selbst*, el cual representa el punto psíquico de equilibrio de las fuerzas anímicas del ser humano. Al estar en ese punto energético, pueden constituir el “adelanto” en conciencia dentro de lo inconsciente colectivo de una cultura. Es decir, tal como señala Belohlavek, pueden hacer evolucionar el arquetipo. El héroe ha logrado por un esfuerzo de voluntad, de inteligencia ética y de la gracia del amor, tener la sensibilidad para conectarse con el Sí-mismo, ese Cristo interno o Buda interior que señalan las tradiciones cristiana y budista. Se ha separado como gajo de lo inconsciente colectivo para llevar a un estadio de mayor conciencia en relación con las estructuras ontológicas de la realidad. Toma una porción, un segmento del arquetipo y le da su propio matiz individual, derrama en la masa impersonal la dirección de su corazón y mente individual. Esa *coniunctio* es la legitimidad de la acción heroica frente a la comunidad. La comunidad sigue a aquellos que dan. El héroe otorga evangelios, visiones, revelaciones, posibilidades de ser trascendentes a una comunidad. El liderazgo de los héroes está legitimado en la distribución de esperanzas. Cuando el futuro posible parece desaparecer, cuando la esperanza se nubla; el líder extrae nuevos proyectos del inconsciente colectivo de la comunidad a través de ritos, ceremonias y símbolos que emergen en la conciencia. El héroe realiza esa tarea. Daniel Deí diferencia la esperanza de la espera porque la primera se basa en la confianza del proyecto de ser de la comunidad. El héroe, en su segmento de profeta, profiere e infiere futuros contenciosos para la comunidad y es el promotor de la esperanza.

Jung señala: «Todo progreso cultural es, desde el punto de vista de lo psicológico, una toma de conciencia que solamente puede llevarse a cabo mediante la diferenciación. De ahí que el progreso empiece siempre con la individuación [...] cuando un individuo es consciente de su aislamiento abre un nuevo camino hasta entonces jamás hallado. Para ello, tendrá que recordar, primero --prescindiendo de toda autoridad y tradición-- su realidad fundamental y hacerse consciente de su diferencia. Si consigue imponer su consciencia ampliada, gracias a la tensión de opuestos, logrará dar el impulso necesario para que la cultura siga avanzando»⁷.

El héroe, tal como se deduce del concepto de Belohlavek, vive en una realidad de dos mundos: el mundo divino y el mundo humano. Si la expresión “divina” suena a herejía gnóstica de la ideología política que busca apropiarse de los elementos religiosos, podemos

7 Jung, Carl Gustav (2004), “Sobre la energética del alma” en *La dinámica de lo inconsciente*, Obra Completa, Vol. 8, Trotta, Madrid, p 61.

mejor hablar de energía “suprahumana”. El punto es que el concepto de Mesías tanto desde su etimología semita como por el concepto junguiano de “creador de pueblos”, nos sirven para explicar esta realidad que vive el héroe. Por otra parte, en el Islam clásico y primigenio no hay división entre religión y política. Mahoma fue el gobernante teocrático de Medina, enviado (*Rasūl*) de Dios y jefe de un estado, rudimentario si se quiere, pero un estado al fin, que con la “ideología” y religión islámica, llevó a tribus semisalvajes que guerreaban entre sí a congregarse en una comunidad y un orden. Es esto, sin lugar a dudas, una de las grandes proezas de la humanidad.

La función mesiánica del héroe nos habla de su función divina. *Al-Masīh*, (Mesías) proviene de dos verbos árabes: *masaha*, que significa ungido, frotado, enjugado; guarda relación con la palabra árabe *baraka*. El agua tiene *baraka*, se usa para bendecir porque propensa a la fertilidad física y espiritual. Recordemos la situación de Hāyār e Ismael en su llegada a la futura Meca. El ángel Gabriel (Ŷibrīl) escuchó su súplica e hizo surgir la fuente de agua de Zamzam, que tiempo después el abuelo del Profeta, ^c Abd al-Muttalib, fue su encargado.

Percibir la *baraka* del agua y de algunos lugares, plantas y animales que la poseen, es estar en armonía con la *fiṭra*^t, recuperar esa dimensión ontológica última de las cosas y los seres, ligada a su energía profunda. En el *Corán* se reza: «Este libro que te regalamos es *mubārak*, portador de *baraka*». Los olivos, el laurel, las palmeras, la cueva donde se recogió el Profeta, el caballo de pura sangre, de fundamento, *al-farās aṣīl*, las abejas y la golondrina; manantiales y *al-birka* (depósito de agua en el desierto, de donde proviene el arabismo castellano alberca) poseen esa bendición y fecundidad.

El otro verbo que compone el vocablo es *sāha*, que significa peregrinar. Los viajes y el nomadismo son tomados como un valor identitario del arquetipo árabe, e islámico. Ser *badawī*, (beduino) es estar en la esencia de la identidad árabe, en su originalidad y en sus virtudes. Sobre esta realidad cultural y arquetípica, la Hégira vino a sumarse como uno de los cinco pilares de la religión. La migración con convicción a la Meca, donde el Profeta vuelve victorioso después de iniciar la era islámica en 622 d. C. emigrando a Medina. Es una retirada “estratégica” a Medina, para luego volver a la Meca. Cuestión asociada a los geosímbolos que existen en el arquetipo árabe-islámico, donde los paisajes se “antropizan” introduciéndolos en el inconsciente colectivo. Los lugares no son un lugar de estancia, son de paso, no son sentidos como patria a la manera europea, sino que simbolizan una suerte de patriotismo religioso, cultural y lingüístico; porque Dios decide qué lugar destinado es el mejor de acuerdo a su *baraka* y la *hāyara* (la emigración con convicción, la marcha destinada a un lugar mejor, con base en la primera Hégira que tuvo que hacer Hāyār), debe realizarse. Las dos Hégrimas, la primera a Etiopía y la segunda a Medina, se realizaron porque dichos lugares iban a ser fecundos para los individuos piadosos de Dios y que aceptaban sabiamente y mansamente sus designios.

Por otro lado, el concepto de “creador de pueblos” que explica Jung, es saturado por el arquetipo y su inconsciente colectivo, pero a la vez, ha desarrollado una fuerza yoice particular y potente, para estar en ambigüedad con la comunidad. La individuación ejerce su influencia pero a la vez se deja manipular por lo inconsciente colectivo de la comunidad. Esta sintonía le permite fluir en múltiples hechos de sincronicidad, que a la luz de la

observación simple, parecen “divinos”, es la “*fascinosa*” de los profetas que destaca Jung en *Símbolos de Transformación*. Hechos realmente milagrosos.

La relación entre el líder y el arquetipo podemos observarla claramente en un cartel de propaganda del nacionalsocialismo. El ejemplo no es el más feliz, pero el nacionalsocialismo alemán es quizá la mejor expresión de un pensamiento y actitud ideológica que incorpora elementos religiosos a la ideología política; tanto en su doctrina, como en los rituales, ceremonias y símbolos. El cartel en el cual estaba Hitler decía: «Lo que vosotros sois, lo sois a través de mí, pero lo que yo soy, lo soy únicamente a través de ustedes»⁸. El arquetipo satura héroes que son producto de lo inconsciente colectivo profundo de la sociedad. Para Jung el creador de pueblos es aquel que funda un Estado, el que pone al pueblo frente a su destino histórico y lo impulsa a tomar decisiones trascendentales que ha venido eludiendo a lo largo de la historia. El creador de pueblos, con su fuerza yoica, pone al pueblo cara a cara con su destino. Los ejemplos dados por Jung en su conversación con psicólogos norteamericanos son Moisés, Mahoma, Napoleón, Lenin y Hitler; Zarathustra se encuentra en una zona gris; y los emperadores chinos, faraones, incas y papas de la Iglesia Católica, son impersonales, siguen el mar de lo inconsciente colectivo de la comunidad. Creadores de pueblos imponen una fe y un amor por el cual el arquetipo, emprenderá acciones que lo harán llegar a un nivel de conciencia (en relación con lo inconsciente) superior, una nueva era, un reino de los cielos. El vehículo es el héroe en su calidad de creador de pueblos. Mahoma recoge la antigua tradición árabe, la religión cristiana y judía con su maná gastado, y le otorga una nueva dimensión en el Islam, logrando que tribus prácticamente salvajes se eleven a una de las civilizaciones más refinadas de la historia. Ibn Jaldún, señala que: «De todos los pueblos, los árabes son los menos dispuestos a la subordinación. Llevando una vida semisalvaje han adquirido rudas costumbres, una fiereza, una arrogancia y un espíritu de rivalidad que los indisponen contra toda autoridad. Por tanto, la armonía muy raramente se encuentra entre sus tribus. Si aceptan creencias religiosas que un profeta o santo les enseñara, el poder que debe mantenerlos en el buen sendero se encontraría entonces dentro de sus propios corazones, su carácter altivo y suspicaz experimenta una decisiva templanza, dejándose ya guiar fácilmente a la concordia y a la obediencia. Es la religión, pues, la que verifica ese cambio: ella hace desvanecer su temperamento altivo y áspero; ella aleja sus corazones de la envidia y la rivalidad. De tal suerte, al tener en su seno el profeta o santo que los impulsa a sostener la causa de Dios, sustituye en ellos los hábitos vituperables de las maneras dignas de encomio, combina sus esfuerzos a fin de hacer triunfar la verdad [...]»⁹.

Realmente es una de las aventuras humanas más llamativas de la historia. Solamente por ello, sin entrar en consideraciones teológicas y de las acusaciones sobre el Profeta, como la de Juan Damasceno de “pseudoprofeta” y de hereje, por la supuesta falsificación de los materiales bíblicos y la condición profética de Jesús en el *Corán*; de embustero, por el teólogo inglés Humphrey Prideaux (1648-1724), debemos considerar la proeza de Mahoma.

En el siglo XIX, el escocés Thomas Carlyle desmintió todo esto: «La hipótesis más corriente y más común que supone a Mahoma un impostor, un intrigante, una falsedad viviente, y su religión como un conjunto informe de presunción, charlatanismo y necesidades,

8 Traducción del autor: “*Was ihr seid, seid ihr durch mich, aber was ich bin, bin ich nur durch euch*”.

9 Ibn Jaldún (1997), *Introducción a la historia universal*, México, Fondo de Cultura Económica, p.314.

comienza ya a ser insostenible para todo el mundo que reflexiona. Las mentiras que han ido amontonándose en torno de ese hombre por gentes no malintencionadas en otros aspectos, sólo redundan en descrédito y vergüenza nuestra»¹⁰.

La importancia histórica y cultural de Mahoma es un hecho innegable y concreto; quizá hoy enrarecida por los estereotipos abundantes de la cultura a la cual el Profeta dio un impulso heroico marcando un antes y un después, en la historia universal. Su Revelación, el Islam, es hoy un sistema simbólico vital y emergente, que ofrece valores en un mundo que ha perdido el anclaje, a causa de una posmodernidad materialista y superficial.

Horacio Esteban Correa

Universidad Abierta Interamericana

Centro Educativo de las Fuerzas Armadas. Dept. Inv. Armada Argentina.

Luis Ma. Campos 480 CABA

ormuz7@speedy.com.ar

10 CARLYLE, Thomas (1985), *Los héroes*, Madrid, Sarpe, pp. 70-71.

RESEÑAS

EDUARDO ANTONIO AZCUY,
El ocultismo y la creación poética,
Biblos, Buenos Aires, 2014. 223 páginas.

Este libro, en su tercera edición es, sin lugar a dudas, un rescate justo, pues su autor, Eduardo Azcuy, fue un pensador tan fino como olvidado.

Nacido en 1926 y perteneciente a una generación de ensayistas y poetas destacados, como Héctor Murena y Horacio Armani, por citar algunos nombres, se dedicó al periodismo y, más que nada, a la crítica literaria, con un interés especial en el estudio del simbolismo y sus diferentes formas de insertarse en la cultura. Signado por la necesidad de recuperar una identidad americana que consideraba en peligro de extinción, se vinculó al pensamiento de otro hombre brillante de su generación: el antropólogo Rodolfo Kusch, quien realizaba investigaciones en el campo de la estética latinoamericana y el pensamiento indígena.

Pero Azcuy, cuyos primeros libros fueron poemarios, sentía predilección por la poesía y, más precisamente, por indagar acerca de una posible conexión entre el poeta y un mundo primigenio: el *illud tempus*. De eso, justamente, trata *El ocultismo y la creación poética*.

En el exhaustivo prólogo que precede el volumen (ps. 13-30), Francisco García Bazán, que fue además de su lector, su amigo, delinea un marco temporal donde caracteriza los comienzos de Azcuy y el devenir de su carrera literaria. Más adelante, en el mismo estudio, describe la conformación del libro, metiéndose de lleno con los temas que aborda el ensayista: la nostalgia del paraíso, la mística y la poesía, Novalis, Nerval, Rilke y los otros poetas malditos o místicos, el surrealismo, etc... Realiza, además, un relevamiento de los tópicos esenciales que se postulan en *El ocultismo y la creación poética*, ordenándolos del uno al diez: 1) la existencia de los poetas; 2) la existencia de la poesía; 3) la actividad mediadora del poeta; 4) la universalidad de la poesía; 5) lo oculto en la poesía; 6) la tradición primordial; 7) los paralelismos y las analogías; 8) el conocer desconociendo; 9) las vías de acceso a lo oculto y 10) los poetas ocultos como mediadores.

Con esta guía resulta más natural adentrarse en la escritura de Azcuy, ya de por sí abigarrada y rebosante de afirmaciones novedosas entre las cuales el lector puede no sentirse del todo cómodo, ya que los planteos conjugan por un lado la experiencia literaria con la mística y, por el otro, la presentación de poetas con nombre propio cuyo estudio es complejo porque son figuras complejas de abordar, como es el caso de Schelling, o Rimbaud, del que pese a haberse escrito infinidad de ensayos, continúa siendo un misterio, atrayente, pero misterio al fin.

Dice Azcuy que: «En lo profundo de su psique, el hombre guarda un sentimiento ahistórico, la huella de una existencia más completa, más rica, de una época en la que

participó de la condición paradisíaca del Hombre perfecto. Esa situación primordial tuvo lugar *in illo tempore*, en el Gran Tiempo de los orígenes, en una Edad de Oro “absolutamente mítica”» (p. 35).

Este es el puntapié inicial de su tesis y es, también, el nudo donde se halla la esencia del asunto. A través de sus más de doscientas páginas, el volumen intentará demostrar que existe en el hombre un anhelo del tiempo primordial, del *illud tempus*, y que el poeta, mediante el manejo de las artes ocultas, de las ciencias ocultas, es quien puede recuperarlo y actualizarlo a través de la creación poética.

La tradición es el vehículo que facilita este encuentro de los hombres con el tiempo sin tiempo:

«Hemos dicho que los autores ocultistas, los poetas y los místicos participan de la Tradición y que la Tradición no es otra cosa que la supervivencia colectiva de una estructura primitiva de pensamiento».

Y si la tradición puede ser entendida como un reservorio transmisor de aquel momento idílico, es bueno aclarar que Azcuy anota con lujo de detalle que la mentalidad arcaica, mucho más cercana al tiempo primordial que la nuestra, es cualitativamente distinta a la del hombre actual, pues tiene «una dimensión suplementaria que la nuestra ignora». Y que, al intuir el sentido de lo real mediante la experiencia global, habría desembocado necesariamente en la posesión de “poderes maravillosos”.

El poeta, más precisamente, ese que tiene relación con lo oculto, es una especie de médium entre los hombres y las cosas sagradas.

Novalis (1772-1801), con su estilo atormentado y su temprana muerte, marca el primer ejemplo de la clase de líricos a los que se referirá el libro. El romántico por excelencia de la lengua alemana, quien escribió que, «La poesía es lo real absoluto, esto constituye el núcleo de mi filosofía; cuanto más poética es una cosa, más real es», es tratado por Azcuy en detalle, cuando asegura que el poeta se equipara al demiurgo, ya que es capaz de ampliar a voluntad el mundo sensible. El romanticismo, con Novalis a la cabeza, revivió la antigua cosmogonía mística, agregándole, según Azcuy, un principio ético de acción y perfeccionamiento.

En segunda instancia, Nerval (Gérard Labrunie, 1808-1855), francés pero muy cercano a los románticos alemanes, a través de la ensoñación y del éxtasis poético, alcanza un punto culminante en la resolución de una inquietud espiritual, cuando interroga “con terror” a las tradiciones primitivas. Este poeta, a quien tildaron de loco, no tenía otra cosa que arrebatos geniales por medio de los que se transportaba a una realidad distinta. Estos pasajes eran, quizás, una manera de tocar el hilo del tiempo primitivo que atraviesa todas las épocas, pero al que nadie más que los privilegiados pueden acceder.

Más adelante aparece Rimbaud (1854-1891), a quien Azcuy le dedicó un estudio, *Rimbaud, la rebelión fundamental* (Último Reino, Buenos Aires, 1991). Para el autor:

«La aventura “Rimbaud” es ejemplar y define de una vez para siempre los límites de la poesía. (...) Aislado por la mediocridad burguesa, se refugia en la posición antisocial y construye su universo privado en las antípodas de la vulgaridad. Su primera rebeldía que

simboliza un esfuerzo individualista e inorgánico por reformar el mundo, le dicta frases terribles...».

Rimbaud desea retornar a una “fabulosa inocencia” y para eso, según Azcuy, cuenta con un arma falible: la experiencia poética.

La lista de poetas místicos, malditos, ocultistas, etc..., incluye a Baudelaire, Rilke, Daumal y más. A través de un intenso abordaje a estos autores y sus respectivas obras, Eduardo Azcuy desarrolla la posibilidad de una recuperación tangible de la inocencia y la espontaneidad del tiempo primordial, de la relación estrecha del humano con lo alto, un vínculo que el tiempo histórico ha desgarrado profundamente.

El libro, además de ser una guía necesaria para adentrarse en el mundo de la poesía y el ocultismo, es también un rescate valioso del ensayista original que ha sido Azcuy y también de una obra que, a pesar de no estar dentro de los cánones de la moda literaria actual, está inscrita en una tradición ensayística peculiar a la que vale la pena introducirse.

Cecilia Romana

FUNDTARD

ceciliaromana@gmail.com

H. A. MURENA,

La metáfora y lo sagrado,

El cuenco de plata, Buenos Aires, 2012.

No ves que el mundo gira al revés...

Ch. G.

Murena se fue demasiado pronto. Quizás porque lo sabía de antemano, escribió incansablemente acerca del tiempo, de la posibilidad de detenerlo o, más bien, de alcanzar un instante sin cronología. En *La metáfora y lo sagrado*, ese tema es central.

El escritor, nacido en Buenos Aires en 1923 y muerto en 1975, publicaba en revistas de la talla de *Sur* y era un habitual colaborador del Suplemento Cultural del diario *La Nación*. Desde la codirección de la colección de Estudios Alemanes de Monte Ávila, impulsó la divulgación del pensamiento germano en Latinoamérica y fue, además, el primer traductor al español de Benjamin, de quien recogió algunos ensayos de *Schriften*, de 1955, para publicarlos en sus *Ensayos escogidos*, de 1967.

Pese a moverse en determinados círculos intelectuales porteños, sobre todo los vinculados con *Sur*, Murena no formó parte activa de ese ambiente, e intentó mantenerse al margen de las modas y de la influencia de una actualidad que prefería obviar. En *La metáfora y lo sagrado*, su último libro teórico, esa fijación por evadirse de la marca temporal es clave. El volumen tiene cuatro capítulos, a través de los cuales su autor devana las posibilidades de alcanzar un retroceso en la idea de la línea temporal, pero no como en una suerte de viaje en el tiempo, sino más bien como un medio de recobrar el momento primigenio, aquel que, despojado del pasado y del futuro, es presente que moviliza al alma hacia el Otro Mundo, el primero, el sagrado, el que los hombres perdieron.

Murena descubre al pasar, casi por una casualidad –que nunca es tal-, que el arte es el medio para devolver al alma a un tiempo sin tiempo. Oyendo la grabación de un recitado del Corán, en el tono monótono de un recitador que en principio le parece hasta insulso, se “transporta”, viaja a un instante eterno. Después llegarán las reflexiones acerca de la melancolía como raíz del arte y esa peligrosidad que auguraba Platón, y que a él le parece más que amenaza, un puente totalmente necesario en el marco de una sociedad consumista y vacía como la de esos años.

El arte, según Murena, es un mediador entre este mundo y el otro. El Otro Mundo es el mundo sagrado, el de los dioses o, quizás, el de las ideas de Platón. Y la melancolía es la madre del arte, pero no cualquier melancolía, no la “negra bilis”, sino una ontológica, fundamental, nostalgia de la criatura por algo que ha perdido, «por un mundo que le falta de modo irremediable», según sus propias palabras. Así:

«El arte, al mostrarnos el Otro Mundo mediante la inspirada manipulación de elementos de este mundo, nos muestra la posibilidad de vivir nuestra vida en aquello que es otra, la posibilidad de vivirla esencialmente según la esencia de la poesía, como una metáfora: como espíritu que conoce la naturaleza simbólica del mundo y se libera así de la servidumbre respecto a lo meramente fáctico y efímero» (p. 37).

Claramente, Murena dirige la búsqueda de la atemporalidad o de la anacronía, en sus términos, hacia el arte como instrumento primordial de regreso al recuerdo, única forma de vivenciar lo sacro en la tierra. Dice que mediante el arte se halla la manera original de traer el Otro Mundo a este, pero haciendo varias salvedades, como que no toda representación artística es arte, o no, al menos, el arte al que se él se refiere.

Una curiosidad, quizás con fuertes marcas de la época en que el libro fue escrito, es el desarrollo del tópico del *happening* como salto humano por sobre los mediadores materiales del arte. Según Murena, la desconfianza del hombre incita a llevar adelante estos actos en los que se compromete el cuerpo en una “ceremonia” que empieza y termina en el compromiso corporal, realizándolo bajo la garantía de que no quedará nada cuando el cuerpo deje de actuar. Con esto y la total anulación de un “resto” que delate la presencia de la búsqueda hacia la trascendencia, el arte del *happening* se emparenta a los primeros ritos religiosos que dieron origen a la obra de arte.

Murena no se priva de “recordar un poema” donde al describir la cercanía de la muerte se la nombra como: «el íntimo cuchillo en la garganta». En el meollo lingüístico de sí se puede atribuir al cuchillo la calidad de íntimo y, en cualquier caso, a la muerte el perfil de un arma blanca, el autor desplaza el sentido del poema hacia la necesidad de la metáfora en el mundo como puerta hacia lo sagrado, como escalón imperativo hacia la eternidad, el instante anacrónico del hombre que lo emparenta con lo primigenio. Lo llamativo es que Murena recuerde ese verso sin recordar o sin nombrar a quien lo escribió, el autor de “El poema conjetural”, su colega y compañero, Jorge Luis Borges.

Dos marcas: por un lado, la síntesis de una idea central en Murena, esa impaciencia por hallar el tiempo primordial en la cronología corriente, el ansia de volverse un anacrónico, es decir, un hombre relacionado con lo sagrado. Por el otro, su lucha por despegarse de las asociaciones equívocas, los inevitables lazos que lo unían a su tiempo, en este caso, el mismo Borges.

Murena fue un pensador y un poeta, un escritor que pretendía doblar el tiempo, llevarlo atrás para corregir la lejanía inevitable del hombre hacia los dioses, la distancia entre lo humano y lo sagrado. Por eso también, o a causa de esa búsqueda, fue un solitario. *La metáfora y lo sagrado*, encierra el sentido más desesperado de su búsqueda, de un camino que se hizo a lo largo de una treintena de años y que terminó, si no abruptamente, al menos en circunstancias imprevistas. Con una larga lista de años por delante, que, necesariamente, se cortaron una tarde de 1973.

Cecilia Romana

FUNDTARD

ceciliaromana@gmail.com

ALBERTO C. CAPBOSCQ.

Introducción a la historia de la literatura cristiana de los siglos IV y V.

Buenos Aires: Claretiana, 2014, 272 pp.

Los siglos IV y V de nuestra Era constituyen un período muy complejo en la historia de la literatura cristiana, no sólo por la talla de autores como Agustín de Hipona, notablemente prolíficos y relevantes para los siglos siguientes, sino también por la profundidad de su pensamiento y los encendidos debates teológicos en los que intervinieron, en una época convulsionada, caracterizada por una coyuntura histórica peculiar: la de la etapa que transcurre entre el decidido apoyo al Cristianismo por parte del emperador Constantino y la caída de Roma a manos de los vándalos. El propósito de esta obra, continuadora de la *Introducción a la historia de la literatura cristiana en los tres primeros siglos*, de Horacio Lona y Alberto Capboscq, es ofrecer al lector hispanohablante una introducción a los principales autores, debates, problemáticas y documentos que tuvieron una influencia decisiva en el desarrollo del pensamiento cristiano de los siglos IV y V de la Era cristiana. Teniendo en cuenta este objetivo, es claro que en este libro, como en la obra anterior, no se aborda toda esta literatura de manera exhaustiva, sino que se ofrece una visión general que posibilita al lector tener un panorama bastante completo de doce autores agrupados en cuatro grupos, que corresponden a las cuatro partes en las que se divide el libro. Para cada autor se repite el esquema de presentación de la obra anterior, es decir: una breve noticia biográfica, una mirada a sus obras principales, un resumen de las características principales de su pensamiento y un “ejercicio de lectura” que consiste en la transcripción de un pasaje significativo de una obra del autor en cuestión y consignas para reflexionar¹.

Luego de una breve introducción, en la que Capboscq explica el propósito y las características de este libro, comienza la primera parte, denominada “Literatura cristiana y teología en el s. IV. La crisis arriana”. Esta parte está dedicada a «la problemática del primer siglo en cuestión, que hace especialmente a la identidad de Jesucristo» (p. 6) y en ella se describe el complejo cuadro de situación del siglo IV, el cual, como explica el autor, «se debe, sobre todo, a dos realidades delicadas: por un lado, las transformaciones que en ese período sufrieron las relaciones entre comunidades eclesiales y el Imperio; por otro lado, se plantean cuestiones centrales en la reflexión de la fe» (p. 9). Esta parte incluye tres capítulos: “La crisis arriana y el Concilio de Nicea”, “Atanasio de Alejandría” e “Hilario de Poitiers”. En el primero de ellos, se aborda la crisis arriana (sus comienzos y desarrollo), el Concilio de Nicea, en el año 325, en el cual el énfasis fue la oposición a la teología de Arrio y la defensa de la consubstancialidad del Padre y el Hijo, y la continuidad de los debates entre distintas facciones eclesiales. El segundo y el tercer capítulo de esta parte están dedicados a dos autores cristianos, uno de Oriente, Atanasio de Alejandría (autor de obras apologéticas y dogmáticas, históricas, exegéticas y de espiritualidad, en los que predomina su lucha contra el arrianismo), y el otro de Occidente, Hilario de Poitiers (pensador destacado por su teología trinitaria «bastante original, en base a la profundización de la problemática arriana de la relación Padre-Hijo», p. 58).

¹ En todos los casos, las traducciones son de Capboscq.

La segunda parte se denomina “Letras y cultura clásica al servicio del pensamiento cristiano” y en ella se analiza el pensamiento de los “Padres capadocios”, que se inscribe en “la nueva coyuntura que supone la Iglesia imperial”, ya que temporalmente coinciden con la inauguración de «la “nueva capital” del Imperio, la Constantinopla del Constantino ahora marcadamente pro-cristiano» (p. 67). Capadocia fue un centro cristiano de relevancia desde el siglo III debido a la magnitud del influjo del Cristianismo en la región; sin embargo, ésta no estuvo libre de problemas socio-económicos y pastorales ni de la influencia del arrianismo. En este contexto, los padres capadocios «se desenvolverán en la Iglesia de su tiempo para promover la ascesis y el monaquismo [...], afianzar la evangelización de la población [...] desempeñando, a su vez, un rol peculiar en la consolidación de la fe ortodoxa [...] y de su profundización teológica» (pp. 67-68). Cada uno de sus tres capítulos está dedicado a uno de estos Padres: “Basilio de Cesarea” (también llamado Basilio Magno, poseedor de una sólida formación y autor de una profusa obra caracterizada por su alta calidad literaria y teológica), “Gregorio de Nisa” (hermano menor de Basilio y autor de escritos que “evidencian un pensamiento más penetrante y abarcador que el de su hermano Basilio y su amigo Gregorio Nacianceno”, p. 87) y, precisamente, “Gregorio de Nacianzo” (escritor elegante y destacado, autor de discursos, poemas y cartas llenos de reminiscencias clásicas).

La tercera parte se denomina “Algunos padres orientales de los siglos IV-V” y aborda el pensamiento de tres autores, uno en cada uno de los capítulos que la componen, que comparten la geografía y la lengua: el griego (que seguirá siendo la lengua más difundida hasta fines de la Antigüedad tardía), aunque no sus universos, bastante diferentes por cierto. En el primero se estudia a “Cirilo de Jerusalén”, contemporáneo de los capadocios, con quienes compartió la coyuntura política y eclesial de la época de Nicea, autor cuya teología generó polémicas porque no siempre fue evidente su posición en relación con el arrianismo; sí fue claro su rechazo del adopcionismo y del subordinacionismo. En el segundo capítulo, el autor analizado es “Juan Crisóstomo”, pensador en el que ocupa un lugar preponderante «la institución religiosa y moral de los cristianos» (p. 123) y cuya obra (homilías, cartas, tratados) se desenvuelve en los conflictivos tiempos de los enfrentamientos posteriores a Nicea y que provocaron un grave cisma en Antioquía. En el tercer capítulo, finalmente, se aborda a “Cirilo de Alejandría”, en cuyos escritos (cartas, homilías, obras exegéticas, teológicas y otras) reaparece «la fuerza del pensamiento teológico concentrado ahora sobre todo en la problemática cristológica, pero también entrelazado con las tensiones políticas y político-eclesiales» (p. 123), entre las que se destacan las tensiones entre Antioquía y Alejandría y, en particular, la disputa con Nestorio.

La cuarta parte, por último, se denomina “Literatura y teología cristiana en Occidente a partir del s. IV”. La progresiva separación entre el Oriente y el Occidente cristianos que se verifica a lo largo del siglo IV como producto de diversos factores socio-políticos y culturales tuvo importantes repercusiones eclesiológicas y pastorales en ambas partes del Imperio; a esto se suman las tensas relaciones entre la Iglesia y el poder político para dar forma a una coyuntura altamente compleja en la que, en un Occidente inmerso en una crisis generalizada, se plantearán diversas problemáticas teológicas, políticas, culturales, lingüísticas, literarias y antropológicas. Éste es el telón de fondo en el que se desarrolla la obra de los cuatro autores a los cuales están dedicados cada uno de los capítulos que componen esta parte: “Ambrosio de Milán” (cuya preocupación, en sus obras sobre la Biblia, en las dogmáticas y en las de

espiritualidad «fue siempre catequística y moral, pero no menos teológica: su lucha contra el arrianismo», p. 174), “Agustín de Hipona” (sin duda, uno de los más grandes escritores de la Antigüedad, cuya influencia en los siglos posteriores es difícil de mensurar; autor sumamente prolífico, conocedor de la filosofía antigua y de la de su época), “Jerónimo” (el gran traductor y exégeta de la Biblia, pero también autor de traducciones de autores griegos, sermones, homilías, escritos de espiritualidad y un valioso epistolario) y, finalmente, “León Magno” (Papa célebre por su habilidad política en la época del ocaso de Roma, escribió cartas en las que «pone de manifiesto su autoridad, equilibrio, precisión conceptual y preocupación pastoral», p. 258).

Introducción a la historia de la literatura cristiana de los siglos IV y V es un complemento de la obra anterior, dedicada a los tres primeros siglos, que se torna indispensable para los interesados en conocer los principales autores, documentos y debates de este período, caracterizado por turbulencias sociales, políticas tanto en el seno de la Iglesia como fuera de ella. Al igual que el libro de Lona y Capboscq precedente, es una obra introductoria pero rigurosa, cuyas páginas invitan al lector no especialista a profundizar en los distintos autores y temas propuestos y a reflexionar sobre estos agitados siglos de la historia del Cristianismo que tendrán importantísimas proyecciones en la Iglesia posterior. La organización del libro es clara y fácilmente comprensible, y permite que el lector se focalice en aquellos aspectos de su interés en relación con la vida y la obra de cada pensador estudiado. Por todo esto, la lectura de esta obra es aconsejable para todos aquellos interesados en este convulsionado período de la historia del Cristianismo y de la Iglesia.

Marcela Coria

Universidad Nacional de Rosario

coriamarcela@hotmail.com

INDICE:

ARTICULOS

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN EL PAPADO, LA ORDEN DEL TEMPLE Y JACQUES DE MOLAY.....	4
JUAN CARLOS ALBY ENTRE DIOS Y EL CÉSAR: LA EXÉGESIS PRENICÉNICA DE Mt. 22, 21.....	9
GRACIELA L. RITACCO DE GAYOSO MELQUISEDEC, EL REY-SACERDOTE Y EL REINO DE DIOS	21
DIEGO GERZOVICH SAN PABLO SECULARIZADO. LUGAR Y OBJETO DE LA POLÍTICA (II)	35
CRISTINA MARTA SIMEONE SAN AGUSTÍN: LA TEOLOGÍA COMO FUNDAMENTO DE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA.....	51
LILIANA SEMERARO DISENSO Y ATEÍSMO EN LA PÓLIS. FUNCIÓN PEDAGÓGICA DE LA RELIGIÓN EN REPÚBLICA II Y LEYES X DE PLATÓN.....	58
FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL FRANCISCANISMO MEDIEVAL ENTRE LA REGLA DE VIDA, LA USURA Y EL MERCADO	66
RODRIGO NÚÑEZ BASCUÑÁN EXPERIENCIA Y EXISTENCIA EN EL JUICIO EGIPCIO DE LOS MUERTOS EN TUMBAS DEL REINO NUEVO.....	79
EMMANUEL TAUB ÁNGELES, LEY Y LENGUAJE: LA RELACIÓN ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA PARA MAIMÓNIDES.....	91

NOTAS

DIEGO BENTIVEGNA SPITZER Y TERRACINI DESDE EL EXILIO: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA POÉTICA TEOLÓGICA.....	100
MARÍA J. BINETTI LA MATER-REALIDAD DEL MAL. UNA TEADICEA.....	113
LAURA BIZZARRO TEORÍA POLÍTICO-RELIGIOSA EN LAS PARÁBOLAS DE HENOC.....	126
HORACIO ESTEBAN CORREA MAHOMA COMO HÉROE DESDE LAS CATEGORÍAS DE LA PSICOLOGÍA JUNGUIANA Y LA ANTROPOLOGÍA UNICISTA.....	135

RESEÑAS

EDUARDO ANTONIO AZCUY EL OCULTISMO Y LA CREACIÓN POÉTICA..... POR CECILIA ROMANA	141
H. A. MURENA LA METÁFORA Y LO SAGRADO..... POR CECILIA ROMANA	144
ALBERTO C. CAPBOSQ INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA LITERATURA CRISTIANA DE LOS SIGLOS IV Y V..... POR MARCELA CORIA	146

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
DE BUENOS AIRES**

Mesa Directiva ANCBA 2013-2015

Presidente

Dr. Marcelo U. Salerno

Vicepresidente 1°

Dr. Fausto T. L. Gratton

Vicepresidente 2°

Ing. Luis A. de Vedia

Secretario

Dr. Ing. Mario J. Solari

Prosecretario

Dr. Alberto C. Riccardi

Tesorero

Ing. Juan Carlos Ferreri

Protesorero

Dr. Federico M. Pégola

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
EUGENIO PUCCIARELLI**

Académico Director

Dr. Roberto Walton

**SECCIÓN DE FILOSOFÍA
E HISTORIA DE LAS RELIGIONES**

Director

Dr. Francisco García Bazán

Investigadores

Dr. Francisco García Bazán

Lic. Graciela Ritacco de Gayoso

Lic. Cristina M. Simeone

ANUARIO EPIMELEIA

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Es una publicación de la Sección de Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Av. Alvear 1711-3° Piso (C1014AE) CABA. República Argentina

Los trabajos de las Quintas Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones incluidos en esta entrega, se editan con la ayuda financiera de la Fundación de Estudios de la Antigüedad Tardía García Bazán-Marioni

ISSN: 2362 -535X