

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

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

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

SUSCRIPCIÓN 2020

España: 54 €
Extranjero: 70 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

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

© Valladolid 2020

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús Cano Peláez
José Vidal González Olea
Tomás Marcos Martínez

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Esther Miquel Pericás
(*Investigadora independiente*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniiano.html

Acceso libre a los artículos de los vols. 1-54

www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniiano/estudiofondos.html

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

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 55 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2020



ARTÍCULOS

| | |
|---|-----|
| ÁLVAREZ CINERIA, David, <i>Los Herodianos y el fiscus Iudaicus en Mc 12,13-17</i> | 475 |
| ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, <i>Aproximación al pensamiento teológico de Epicteto</i> | 523 |
| MORA MONTES, José María, <i>San Agustín y el placer del acto sexual matrimonial</i> | 567 |
| RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, <i>El patrimonio religioso inmaterial de las Órdenes religiosas en Andalucía</i> | 605 |
| RESINES LLORENTE, Luis, <i>Los artículos de la fe (manuscrito del s. XV)</i> | 631 |
| NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, <i>Antropología integral y conflictos bioéticos</i> | 667 |
| LIBROS RECIBIDOS..... | 699 |

Los Herodianos y el *fiscus Iudaicus* en Mc 12,13-17

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA

Resumen: La identidad de los herodianos en Mc 12,13 vinculados a la recaudación de impuestos para el César ha constituido un puzzle para los eruditos. Su carácter redaccional nos invita a estudiar la perícopa en el contexto vital del evangelista, el cual se sitúa en Roma tras la destrucción del Templo de Jerusalén. Con la imposición del *fiscus Iudaicus*, los dirigentes de la sinagoga romana de los “herodianos” probablemente jugaron un papel relevante en la confección del censo de los contribuyentes al *fiscus Iudaicus*, exigiendo ese impuesto a los judeocristianos. Este grupo se debatía en el dilema de “¿pagamos o no pagamos?” (Mc 12,14), situación a la que el evangelista responde con una disputa de Jesús con los fariseos sobre la licitud del pago del impuesto de capitación.

Palabras clave: Herodianos, *fiscus Iudaicus*, impuestos, judeocristianos romanos.

Abstract: The identity of the Herodians in Mark 12:13 relating to the collection of taxes to Caesar has been a puzzle to scholars. Its editorial/redactional nature invites us to analyze the pericope in the living context of the evangelist, which is located in Rome after the destruction of the Temple of Jerusalem. With the imposition of the *fiscus Iudaicus*, the leaders of the Roman synagogue of the “Herodians” probably played a role in making the census of the contributors to the *fiscus Iudaicus*, demanding that tax to some Roman Jewish Christians. This group was struggling with the dilemma of “should we pay or not?” (Mk 12:14). To this question, the evangelist answers with a dispute between Jesus and the Pharisees about the legality of paying the poll tax.

Keywords: Herodians, *fiscus Iudaicus*, taxes, Roman Jewish Christians

A primera vista sorprende la cantidad de literatura versada sobre la cuestión de la identidad de los herodianos, por lo que el lector puede obtener la impresión de que rara vez se ha escrito tanto sobre tan pocos datos del NT. A pesar de esa falta de información sobre dicho grupo, J. Meier¹ constata que los exegetas no han dejado de maquinarse teorías a lo largo de los siglos cada vez más imaginativas. Dada la diversidad de hipótesis y la poca veracidad histórica que otorga este gran estudioso a todas ellas, parecerá osado intentar proponer una nueva teoría pensada y reflexionada incluso antes de conocer su artículo, el cual leí con avidez para comprobar si la propuesta que formularé en las siguientes páginas, ya había sido expuesta anteriormente por otro autor. Pero parece ser que no ha sido así.

Concedor de estas dificultades y consciente de la imposibilidad de demostrar la hipótesis de forma irrefutable, sin embargo considero posible y positivo decir algo más, en contra de lo que pudiera pensar Meier, sobre los herodianos. Incluso para ello me apoyaré y partiré de la premisa que emplea este autor al afirmar: no se puede decir nada nuevo, especialmente porque las referencias a los herodianos en Mc 3,16 y 12,13 no aportan información histórica sobre los incidentes en los que estuviera implicado Jesús y los herodianos, sino más bien refleja la actividad redaccional de Mc o de su posible tradición heredada². Sin embargo, resulta extraño que Meier no cuestione el motivo que impulsó a Mc a incluir en su texto a este grupo enigmático.

En un artículo previo he mostrado que la mano redaccional del evangelista se deja constatar no solo en el nombre del grupo herodiano, sino incluso en la moneda misma del denario aducido para pagar el impuesto de tributación (Mc 12,15), pues las investigaciones numismáticas no testimonian el empleo cotidiano de los denarios en Judea antes del año 70 d.C.³ “Ninguno de los casos donde aparece la palabra ‘denario’ en el NT propor-

¹ Para un amplio elenco de bibliografía referente al tema de los herodianos cf. John Meier, “The Historical Jesus and the Historical Herodians”, *JBL* 119 (2000) 740-746, aquí 740, n. 1.

² John Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Vol. III: Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 2003, 576s.

³ D.A. Cineira, “El impuesto al César (Mc 12,13-17) y la labor redaccional del evangelista”, *EstAg* 47 (2012) 449-492; Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Ta-*

ciona evidencia de la existencia del uso de denarios en Palestina. Por el contrario, reflejan cómo varios autores del NT escribieron para una audiencia familiarizada con el empleo del denario o con una variedad de monedas locales vinculadas al mismo⁴. Los denarios imperiales, pues, no eran exigidos para la tributación romana en Palestina y no formaban la base de la monetización de la zona. Por consiguiente, la mención del denario en el relato se debe a la labor redaccional de Mc o a una labor editorial posterior.

Lo lógico será analizar si Marcos, en su contexto vital, o su auditorio tuvieron que afrontar el tema del pago de impuestos romanos en denarios y si algún grupo denominado “herodianos” estaba implicado en la recaudación de dicho impuesto⁵. Para ello investigaremos la fecha de composición de este evangelio. Si esta aconteció tras la destrucción del Templo de Jerusalén y tal vez en Roma, como posiblemente sea el caso, entonces el *fiscus Iudaicus* constituyó sin duda una cuestión acuciante en algunas comunidades cristianas de la capital del imperio, a las que Mc pudo dar respuesta mediante nuestra perícopa.

1. La datación y lugar de composición del evangelio de Mc

No se puede subestimar la importancia del auditorio de Marcos, pues este tuvo en mente a sus destinatarios a la hora de componer su evangelio

xes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (Brown Judaic Studies 343), Brown University, Providence, RI, 2006, 207-238; W. Carter, “The Things of Caesar: Mark-Ing the Plural (Mk 12:13-17)”, *HTS Theologese Studies / Theological Studies* 70 (2014) 1-9, 2; Donald T. Ariel - Jean-Philippe Fontanille, *The Coins of Herod. A Modern Analysis and Die Classification* (Ancient Judaism and early Christianity 79), Brill, Leiden – Boston 2012, 29-36.

⁴ Deborah-Furlan Taylor, “The Monetary Crisis in Revelation 13:17 and the Provenance of the Book of Revelation”, *CBQ* 71 (2009) 580-596, 585.

⁵ Niclas Förster, *Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, De haeresibus Judaeorum* (WUNT 294), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 149, considera que los herodianos, esclavos de la familia herodiana, eran los encargados de recaudar los impuestos en tiempos de Jesús: “Si los herodianos plantearon a Jesús una trampa con la ayuda del problema fiscal, entonces estos oponentes, incluso si todo el escenario proviene de la pluma redaccional de Marcos, fueron elegidos hábilmente, porque los herodianos estaban involucrados en la recaudación de impuestos [en Palestina], pertenecían a la corte real y también podían usar sus conexiones en la provincia romana para difamar a Jesús”.

y probablemente escribió su obra para la comunidad cristiana a la que pertenecía. Si los hechos históricos afrontados por la comunidad fueron determinantes en su composición, entonces se deben investigar esos eventos, comenzando para ello con la difícil cuestión de datar su redacción.

Al examinar las evidencias externas e internas del evangelio, parece que hay que descartar la datación de su redacción antes del año 65 d.C. En la actualidad existe un consenso generalizado entre los eruditos de que el evangelio de Mc fue compuesto en algún momento entre los años 65 y 75 d.C. La cuestión clave para su datación radica en determinar si la profecía de la destrucción del Templo (Mc 13,1-2) refleja una fecha anterior o posterior al año 70 d.C. (*pre factum* o *post factum*). Asimismo, la indicación críptica de Mc 13,14, “cuando veáis que el ídolo abominable y devastador está donde no debe (procure entenderlo el que lo lee), entonces huid...”⁶, puede iluminar su periodo de composición⁷. Ante la imposibilidad de ofrecer en este breve artículo una exposición detallada de la argumentación interpretativa del versículo, considero, al igual que otros muchos eruditos han mostrando⁸, que la profecía se entiende mejor como un *vaticinium post eventum* (o *ex evento*), lo cual sitúa su redacción des-

⁶ Varios académicos sostienen que Mc 13,14 constituiría una crítica directa contra las órdenes de Calígula a Petronio para instalar una imagen o altar de Calígula en el Templo.

⁷ Para una amplia bibliografía sobre la datación, véase John S. Kloppenborg, “*Evocatio Deorum* and the Date of Mark”, *JBL* 124 (2005) 419-450. El autor opta por una datación tras la destrucción del Templo: “As an element in Mark’s historical narrative, however, Mark 13:1-2 is better seen as a retrospective comment on that destruction, just as the uses of omens, portents, and reports of the desertion of towns by their tutelary deities serve as *topoi* of Roman historiography” (p. 449). El v. 14 pudiera referirse a la profanación del Templo mediante las insignias y estandartes de las tropas romanas. Cf. Allan Edwin Charles Wright, *Exile and Re-Constructing Social Identity in the Gospel of Mark*, Thesis PhD of Philosophy, Department of Religious Studies, University of Alberta 2020, 17-37.

⁸ Algunos autores se muestran críticos en la reconstrucción de una “comunidad marcana” tras el texto evangélico, cf. Richard Bauckham, *The Gospels for all Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, T & T Clark, Edinburgh 1998; Dwight N. Peterson, *The Origins of Mark: the Markan Community in Current Debate*, Brill, Leiden 2000; Michael Bird, *The Markan Community, Myth or Maze? Bauckham’s The Gospel for All Christians Revisited*, en: *JTS* 57 (2006) 474-486; Idem, *Sectarian Gospels for Sectarian Christians? The Non-Canonical Gospels and Bauckham’s The Gospels for All Christians*, en: Edward W. Klink III (ed.), *The Audience of the Gospels: The Origin and the Function of the Gospels in Early Christianity* (LNTS), Continuum, London 2010, 27-48.

pués de la destrucción del Templo de Jerusalén, es decir, en los primeros años de la década de los 70 d.C.

Recientemente, Christopher B. Zeichmann proporciona otro argumento interesante para una datación posterior al año 70. En lugar de centrarse en el análisis de Mc 13, se basa en nuestra perícopa (Mc 12,13-17). Las políticas fiscales romanas en Galilea y Judea sufrieron un cambio considerable tras la ocupación y destrucción del templo de Jerusalén con la imposición del *fiscus Iudaicus* por parte del emperador Vespasiano. Zeichmann argumenta convincentemente que el episodio tributario de Mc se enmarca dentro de esta nueva situación tributaria. Refuerza su hipótesis al indicar que Mc empleó el término “Καίσαρ” como nominal y no como una representación de todo el aparato estatal del imperio:

El uso del término Καίσαρ en Mc supone un significado nominal. Para Marcos, ‘César’ es el nombre de la persona concreta cuya imagen y título (ἐπιγραφή) representa la moneda, por lo que no puede ser un título en sí mismo. ‘César’ no funciona en Marcos como sinécdoque para las “autoridades civiles” o “el estado romano”, y el evangelista no trata este nombre como sinónimo del cargo del *princeps* o el cuerpo político del imperio, uso consistente con otros escritos griegos de finales del siglo primero⁹.

En cuanto a la terminología monetaria, Mc 12,15 señala la moneda del impuesto como denario (δηνάριον). Según Mt, el denario es la moneda del impuesto. Si la conexión que se hace en el texto mateano entre fiscalidad romana en Judea y el denario es una verdadera reminiscencia de las condiciones tributarias de Judea en tiempos de los prefectos romanos, el pasaje de Mt constituiría la única evidencia literaria directa que tenemos para afirmar que Roma recaudaba impuestos en metálico y, concretamente, en denarios. Pero para ello, se tendría que suponer que el denario imperial circulaba de forma habitual en Palestina durante el ministerio público de Jesús. Los hallazgos numismáticos, sin embargo, apuntan en otra dirección. Los denarios romanos no se convirtieron en moneda corriente en Jerusalén hasta un tiempo después de la guerra, cuando se incrementó la presencia de los soldados romanos¹⁰. La conclusión lógica es que el denario del epi-

⁹ Christopher B. Zeichmann, “The Date of Mark’s Gospel apart from the Temple and Rumors of War: The Taxation Episode (12:13-17) as Evidence”, *CBQ* 79 (2017) 422–437, 428.

¹⁰ Cf. D.A. Cineira, “El impuesto” 478-489.

sodio marquiano debe considerarse como una inclusión del redactor o editor, ya que no reflejaría ni siquiera la situación real monetaria de Jerusalén en los años inmediatos posteriores a la destrucción del Templo. Mc presenta, pues, un anacronismo numismático al abordar un problema contemporáneo de su auditorio, que proyecta en el pasado.

Si la datación del evangelio se puede circunscribir en un periodo más o menos acotado, sin embargo los estudiosos han discutido mucho más la ubicación geográfica de la comunidad local de Marcos, dado que el escrito no proporciona indicaciones directas sobre su lugar de composición ni sobre los destinatarios. El texto en sí es susceptible de varias reconstrucciones y se han propuesto diferentes lugares, p.ej. Galilea o alrededores, Palestina (tal vez Cesarea), la región siropalestinense, Antioquía, Tiro o Sidón, Asia Menor, Roma...

A pesar de que no existe un consenso real sobre la identidad de la audiencia de Marcos, no obstante, los comentarios modernos consideran de forma mayoritaria que el escrito sería un evangelio proveniente de Siria o Roma¹¹. De entre estas dos propuestas, creo que las pruebas internas y externas aportadas por los diversos exegetas, hacen que considere la capital del imperio, Roma¹², como lugar de su composición o reelaboración.

Los argumentos externos se refieren fundamentalmente a los testimonios patrísticos. Así, los fragmentos conservados de Papías no mencionan dónde Marcos compuso su evangelio, pero Eusebio afirma que Papías había consultado 1 Ped 5,12-13 (Babilonia = Roma), por lo que se puede inferir que se refiere a la capital del imperio (Eusebio, HE III 39,15; II 15,2). Por su parte, Ireneo comenta que Marcos escribió el evangelio después del *éxodo* (salida), lo que constituye una forma eufemística para indicar la muerte de Pedro y Pablo en la capital del imperio, aunque este

¹¹ Joel Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 1-8)* (BEB 130), Sígueme, Salamanca 2010, 47-56.

¹² Brian Incigneri, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel* (Biblical Interpretation Series, 65), Brill, Leiden 2003. Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, Fortress Press, Philadelphia 1985, defiende su redacción en Roma en el año 69 d.C., cuando Vespasiano se impuso sobre sus rivales al trono. Martin Hengel, „Problem des Markusevangeliums“, en: Peter Stuhlmacher (Hg.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (WUNT 28), J.- C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, 221-265, esp. 242-257; Idem, „Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums“, en: Hubert Cancik (Hg.), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, 1-45.

dato solo puede indicar el tiempo y no el lugar de su composición. Será, sin embargo, Clemente de Alejandría (Eusebio, *HE VI* 14,5-7) el primero en hacer explícita la deducción de 1 Ped, según la cual Marcos escribió su evangelio para los oyentes de Pedro en Roma, mientras que el denominado Prólogo antimarcionita sitúa de forma más genérica a Marcos en las regiones de Italia¹³.

Más relevantes son los argumentos internos para abogar por un origen romano del evangelio. Marcos presupone para sus lectores el conocimiento del griego¹⁴. Este auditorio, aunque poseía un cierto conocimiento de los personajes del AT y del decálogo, sin embargo desconocían el hebreo y el arameo, por lo que el evangelista traduce al griego expresiones procedentes de la tradición palestinese. Pero sin duda, los latinismos que se encuentran a lo largo del evangelio¹⁵, mucho más numerosos que en otros evangelios, avalan en mayor grado su proveniencia romana. Así, Mc 12,42 explica el valor de una pequeña moneda griega (*lepton*) con un equivalente romano, lo cual denota que el sistema monetario de los lectores

¹³ Jürgen Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (Vetus Latina 6), Herder, Freiburg 1969, 97-99; C. Clifton Black, *Mark. Images of an Apostolic Interpreter*, University of South Carolina, Columbia 1994, 77-113.

¹⁴ Cf. Ernest Best, "Mark's Readers", en: Frans van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels. FS. Frans Neirynck* (BETHL 100), Vol. II, Leuven 1992, 839-858. Más argumentos para situar su composición en Roma, cf. Wilfried Eckey, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, 2. Aufl., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2008, 8-12.

¹⁵ Cf. Robert H. Stein, *Mark* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids 2008, 9-10: Mc 2,23 hacer un camino [*hodon poiein*, Lat. *iter facere*]; 2,4.9.11.12, 6,55 camilla [*krabattos*, Lat. *grabatus*]; 4,21 cesta [*modios*, Lat. *modius*]; 5,9.15 legión [*legiōn*, Lat. *legio*]; 6,27 soldado de guardia [*spekoulatōr*, Lat. *especulador*]; 6,37; 12,15; 14,5 denario [*dēnariion*, Lat. *denarium*]; 7,3 puño [*pygmē*, Lat. *pugnis*]; 7,4 jarra [*xestēs*, Lat. *sextarius*]; 12,14 censo [*kēnson*, Lat. *censo*], 12,42 centavo [*kodrantēs*, Lat. *quadrans*]; 15,39.44.45 centurión [*kentyriōn*, Lat. *centurio*]; 15,15 satisfacer [*to hikanon poiēsai*, Lat. *satis facere*]; flagelo [*phragelloō*, Lat. *flagello*]; 15,16 pretorio [*praītōrion*; Lat. *praetorium*]. Van Iersel identifica dos latinismos más: a) el primero se refiere a la posición del verbo en la frase y el lugar del sustantivo en relación del pronombre. En griego, de forma diferente al latín, el verbo generalmente precede al acusativo o dativo que depende de él. En Mc tales desviaciones del orden de las palabras griegas son más frecuentes que en los paralelos de Mt y Lc. b) El segundo fenómeno se refiere al posicionamiento de la partícula griega *hina* en el sentido no final del *ut* latino después de los verbos de hablar, preguntar, mandar... cf. Bas M.F. van Iersel, *Mark. A Reader-Response Commentary*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 34-35.

debería ser romano, aclaración que no hubiera sido necesaria entre lectores de la parte levantina del imperio. La aclaración en Mc 15,16 del interior del palacio como el “pretorio” es superflua para un cristiano de lengua griega procedente de Oriente.

Por su parte, Brian J. Incigneri¹⁶ cuestiona a los eruditos que sugieren que el texto de Marcos refleja realidades sociales (agricultura, vivienda, propiedad de la tierra, el estatus socioeconómico, los seguidores itinerantes de Jesús) de una cultura rural en Siria y, por su parte, demuestra que Mc es compatible perfectamente con un contexto romano. Además, hay que añadir otros argumentos como son los supuestos errores geográficos de Marcos (5,1; 7,31; 10,1), la falta de información específica sobre la guerra de los judíos, las imágenes apocalípticas estereotipadas (cap. 13), las imprecisas explicaciones de las costumbres judías (por ejemplo, 7,3-4.11; 14,1.12; 15,42; algunos autores sostienen que el caso de divorcio de la mujer planteado en Mc 10,12 constituye una influencia de la práctica romana del divorcio)... Por tanto, existen diversas razones para presuponer que Marcos tenía en mente, como destinatarios de su obra, a un público predominantemente gentil lejos de Palestina y, probablemente, ubicado en Roma. Otro de los argumentos aducidos por Martin Hengel es la indicación aclaratoria referente a la mujer griega, especificando que se trataba de una mujer siro-fenicia según la tribu (*syrophoinikissa tō genei*), lo cual era superfluo en Oriente para un público de lengua griega, pero necesario para un público romano con el objeto de distinguir a los fenicios de Siria del grupo más conocido para el público romano como eran los libio-fenicios (*libyphoinikes*) de Cartago¹⁷. Por tanto, considero la proveniencia romana del evangelio como plausible y será la opción que tome en este trabajo, o bien que el evangelio sufriera una reelaboración o edición posterior en la capital del imperio donde se introdujeron ciertas adaptaciones.

El análisis de la datación propuesto por Chr. Zeichmann del episodio tributario (Mc 13) y la parábola de los viñadores¹⁸ parecen corroborar que

¹⁶ Cf. *Gospel to the Romans*, 65-82.

¹⁷ *Studies* 29. Cf. Ivan Head, “Mark as a Roman Document from the Year 69: Testing Martin Hengel’s thesis”, *JRH* 28 (2004) 240-59; C.C. Gunter, “Was Mark a Roman Gospel”, *ET* 105 (1993) 36-40.

¹⁸ Hendrika Nicoline Roskam, *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context*, Brill, Leiden 2003, 82-83, interpreta la parábola de los viñadores (Mc 12,1-3) como una alegoría para los cambios políticos acontecidos en Palestina y Judea.

estas perícopas dejen entrever una realidad política cambiante tras la destrucción del Templo y coloca a los destinatarios del evangelio ante unos acontecimientos históricos recientes traumáticos y ante la nueva realidad de tener que abonar el nuevo gravamen fiscal introducido por Vespasiano, el *fiscus Iudaicus*. Como suele acontecer con los impuestos, a nadie le agrada tener que pagarlos. Puede que algunos miembros de las comunidades romanas no se consideraran tan vinculados a las sinagogas. Sin duda, las comunidades cristianas, donde prevalecían los miembros de origen gentil o comunidades mixtas, tuvieron que plantearse la cuestión de si estaban sujetas a esa medida punitiva contra los judíos. No es extraño que se plantearan la cuestión de nuestra perícopa: “¿Pagamos o no pagamos” (Mc 12,14). El evangelista intentará responder teniendo presente la memoria de Jesús. Pero veamos primeramente en qué consistía este nuevo impuesto.

2. El *fiscus Iudaicus*

Mientras existió el segundo Templo de Jerusalén, todos los varones judíos adultos comprendidos entre los 20 y 50 años de edad tenían la obligación de contribuir con medio *shekel* o siclo a su mantenimiento y conservación¹⁹. Este impuesto religioso se exigía asimismo a los judíos de la diáspora e incluía a esclavos liberados (*libertos*) y prosélitos. Según Filón de Alejandría, su recaudación se realizaba en cada comunidad de la diáspora y se enviaba a Jerusalén por medio de delegados especiales (*ad Gaium* 31). Este dinero, sin embargo, causaba frecuentemente problemas a las comunidades judías, pues además de los ladrones, también las autoridades cívicas y los oficiales romanos intentaron en ocasiones apropiarse indebidamente de este impuesto destinado al Templo de Jerusalén²⁰. Ves-

¹⁹ Sin embargo, existen algunas indicaciones de que no todos los judíos pagaban este impuesto anual. Los esenios insistían en que la ley solo exigía su pago una vez en la vida (Exod. 30,11-16; 4Q159). Aunque Filón y otros autores afirman que todos los judíos del mundo pagaban dicho impuesto (Filón: *De Specialibus Legibus*, I 76-78; 1929: *Quis Rerum Divinarum* 186), Sean Freyne, *From Alexander the Great to Hadrian 323 to 135 CE. A Study of Second Temple Judaism*, T & T Clark, Edinburgh 1998, 275-286, considera posible que la reglamentación sacerdotal y farisaica no fuera seguida de forma estricta en Galilea.

²⁰ Conocemos el caso de un oficial romano que ignoró este privilegio judío en el año 62 a.C., L. Valerio Flaco, procónsul de la provincia de Asia, quien emanó un decreto prohi-

pasiano terminó con este problema de una vez para siempre confiscando él mismo ese dinero para beneficio de un templo diferente.

La guerra judía, la caída de Jerusalén y la destrucción de su Templo en el año 70 d.C. significaron el final de este gravamen religioso. Desde ese momento, el emperador Vespasiano exigió que todos los judíos del imperio pagaran ese medio *shekel* para la reconstrucción del templo de Júpiter Óptimo Máximo en el Capitolio de Roma, el cual se había quemado durante la guerra civil (Suetonio, *Vitel* 15,3), cuando los flavios arrebataron el poder a Vitelio. La divinidad del templo, Júpiter, representaba la victoria de Vespasiano frente al Dios de los judíos.



Sestercio de Vespasiano, 70 d.C. Fachada prevista para la reconstrucción del templo de Júpiter Óptimo Máximo. RIC II² 123 no. 886. Dibujo según Cohen (1880, 406) RIC II² 323.

El motivo último para la imposición de este gravamen radicaba en la crisis económica que agobiaba al imperio: el *fiscus Caesaris*, el tesoro imperial, y el *aerarium populi Romani* atravesaban una situación delicada cuando Vespasiano llegó al poder²¹. Ante la crisis política abierta con el complot y muerte de Nerón, y continuada durante las luchas intestinas entre los sucesivos pretendientes al trono, Vespasiano necesitaba sanear las arcas del Estado y las suyas propias de la manera más rápida posible (cf. Suetonio, *Vesp.* 16,3, informa que el emperador, al hacerse cargo del

biendo el envío de dicho dinero a Jerusalén y fue acusado de haber confiscado ese impuesto religioso. Gracias a la elocuencia de Cicerón, quien actuó como abogado defensor de la causa, Flaco fue absuelto y no recibió castigo.

²¹ Barbara Levick, *Vespasian*, Routledge, London – New York 1999, 95-106; Alessandro Launaro, “The Economic Impact of Flavian Rule”, en: Andrew Zissos (ed.), *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, John Wiley & Sons, Chichester, West Sussex 2016, 196ss.

Imperio, declaró que se requerían cuarenta mil millones de “tercios para que el Estado pudiera subsistir”). Así se comprende que creara dos nuevos impuestos, el *fiscus Alexandrinus*²² y el *fiscus Iudaicus* con el objeto de recaudar más dinero²³. Asimismo, este último sirvió como propaganda política a una dinastía que necesitaba justificar y legitimar su acceso al trono, dado su origen humilde, proveniente de fuera de Roma (la región de Sabina, en Italia).

El “impuesto del Templo” judío (lit. מקשה תיזחל, medio *shekel*) cambiará de denominación. Al margen de algunas fuentes literarias y numismáticas y si tenemos en consideración las fuentes epigráficas y papirológicas de Egipto, cuyas arenas han conservado los recibos de pago más antiguos de este tributo escritos en fragmentos de cerámica (óstraca en las excavaciones de Edfou [Apollinopolis Magna]), la denominación originaria del impuesto era τιμή δηναρίων δύο Ιουδαίων, que se traduce con “el precio de dos denarios de los judíos” (CPJ 160-166)²⁴. De estos testimonios se puede asumir que el nombre latino para esta tributación era *duo denarii Iudaeorum* (cf. CPJ II 113). Entre los años 89 y 92 d.C. pasa a denominarse Ιουδαίων τέλεσμα, “impuesto de los judíos”, tal vez a instancias de Domiciano²⁵. Respecto al importe del mismo, Josefo menciona la cantidad de 2 dracmas anuales²⁶, equivalente por tanto a medio *shekel*²⁷.

²² Su objetivo era recaudar impuestos de los ciudadanos de Alejandría, quienes, a diferencia del resto de Egipto, hasta ahora habían estado exentos. E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. A study in political relations* (SJLA 20), Brill, Leiden 1981, 375, menciona también el *fiscus Asiaticus* como creación flaviana.

²³ Robert Couzin, “A Modern Look at the Roman Imperial ‘Jewish Tax’”, *Canadian Tax Journal / Revue Fiscale Canadienne* 65 (2017) 349ss, considera que este impuesto no fue tan rentable para el imperio considerando la pequeña cantidad del mismo y la gran logística necesaria para su exacción.

²⁴ El ejemplo más antiguo data del 15 de abril del 70 d.C. (CPJ II 166) y el último conservado se remonta al 18 de mayo de 116 d.C. (CPJ II 229).

²⁵ Suetonio, *Dom.* 12.2.

²⁶ *BJ* 7,218: “Impuso a los judíos, en cualquier sitio donde estuvieran, un impuesto (φόρον) de dos dracmas (δύο δραχμᾶς) cada uno, que ordenó entregarlo todos los años en el Capitolio, como antes habían hecho en el Templo de Jerusalén”.

²⁷ A. Ben-David, “Jewish and Roman Bronze and Copper Coins: Their Reciprocal Relations in Mishnah and Talmud from Herod the Great to Trajan and Hadrian”, *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1970-1971) 109-129, aquí 112. Cf. Idem, *Talmudische Ökonomie, Vol. I*, Hildesheim 1974; Idem, *Jerusalem und Tyros. Ein Beitrag zur palästinensischen Münz-*

Dion Casio también indica el *didrachmon*, correspondiente a dos denarios, como impuesto anual que gravaba a los judíos que seguían sus costumbres ancestrales (*Historia Romana* 65,7,2). Un denario romano tenía el mismo valor que un dracma ático, por lo que Josefo y Dion Casio mencionan en moneda griega, δύο δραχμῶς y δίδραχμον, el importe del impuesto²⁸. En Egipto, los judíos pagaban 8 dracmas egipcios, equivalentes a algo menos de dos denarios, por lo que se añadía 2 óbolos para completar el monto, así como una ἀπαρχή (“primeros frutos”) por valor de 1 dracma local. A menudo, el pago se realizaba en dos cuotas, como se desprende de varios recibos conservados.

Como acontecía en el país del Nilo, los judíos de Palestina podrían abonar la cantidad del *fiscus Iudaicus* en la moneda corriente local, como pudiera ser el *shekel* de Tiro, apreciado por su gran calidad y declarado por las autoridades judías como la única moneda permitida para pagar el medio *shekel* al Templo de Jerusalén (m. Bech. 8.7)²⁹, que posteriormente se podía cambiar en moneda romana de oro, más fácil de transportar a la capital del Imperio. Menos aconsejables serían las monedas acuñadas durante la revuelta judía debido a sus inscripciones, algunas de ellas anti-romanas³⁰. La escasa circulación de los denarios romanos en Palestina imposibilitaría el pago con moneda imperial, al menos durante los primeros años de la década de los 70 d.C.

Es llamativo que tanto Flavio Josefo como Dion Casio no mencionen la moneda del *denario* como sistema de pago de este tributo judío y en su lugar empleen la terminología monetaria griega. Lógicamente, el denario era conocido en todo el imperio, aunque su circulación y uso cotidiano dependía de los diferentes lugares. La explicación tal vez haya que buscarla en los des-

und Wirtschaftsgeschichte (126 a. C. – 58 p. C.), Kleine Schriften zur Wirtschaftsgeschichte I, Basel -Tübingen 1969.

²⁸ Lo que los griegos llamaron un tetradracma correspondía en zonas de Judea al *shekel*, y su pieza más pequeña de dos dracmas era, por lo tanto, medio *shekel*.

²⁹ Tras la destrucción del Templo, tanto la administración provincial romana en Judea como el rey herodiano Agripa II acuñaron imágenes imperiales romanas proclamando en griego la victoria romana sobre los judíos, cf. Ya'akov Meshorer, *Ancient Jewish Coinage. Vol II: Herod the Great through Bar Cochba*, Amphora Books, New York 1982, 65-95.190-197.

³⁰ Para las monedas acuñadas durante la guerra cf. Steve Mason, *A History of The Jewish War A.D. 66–74*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 466-487.

tinatarios de sus obras, que a pesar de conocer la existencia de denarios, estaban más familiarizados con el uso de la moneda griega. Así, Flavio Josefo menciona el *dracma* para el pago del *fiscus Iudaicus* en su obra *Bellum Iudaicum*, compuesta en Roma entre el verano del año 75 y antes de la muerte de Vespasiano (junio de 79 d.C.). Los destinatarios directos de la obra serían, según S. Mason, los miembros de la familia herodiana en Roma, al margen de que la obra fuera entregada a la familia imperial tras su composición: “Los miembros de la familia herodiana en Roma son, *a priori*, más propensos que los flavios a haberse interesado por los trabajos de su hábil compatriota”³¹. Josefo insinúa familiaridad con el rey Agripa II (*Vit.* 343;355-6;393), bisnieto del rey Herodes, quien creció en Roma y, tras la guerra, regresó a la capital en el año 75 con su hermana Berenice, amante de Tito en los años 70. Josefo afirma que Agripa le envió sesenta y dos cartas para la composición de su libro (*Vit.* 364-7). Existe la clara posibilidad de que Josefo dirigiera su obra a oyentes y lectores judíos de la ciudad de Roma³², pues en *Ap.* 1,51-2 nombra como destinatarios de la misma, junto a los emperadores Vespasiano y Tito, a “un gran número de mi propia gente” (en *Ap.*, Josefo dice que les vendió la obra, mientras que en la *Vita* 65,361-2 señala que les pasó copias), entre quienes estarían incluidos el rey Agripa (II), su cuñado Julio Arquelao y una persona identificada solo como “el Herodes más digno”³³.

³¹ Steve Mason, “Flavius Josephus in Flavian Rome: Reading on and between the Lines”, en: A.J. Boyle - W.J. Dominik (eds.), *Flavian Rome. Culture, Image, Text*, Brill, Leiden – Boston 2003, 559-589, 564; Steve Mason, “Of Audience and Meaning: Reading Josephus’ *Bellum Iudaicum* in the Context of a Flavian Audience”, en: Joseph Sievers - Gaia Lembi (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Brill, Leiden – Boston 2005, 71-100; Steve Mason, “Josephus as a Roman Historian”, en: Honora Howell Chapman - Zuleika Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, John Wiley, Chichester, West Sussex 2016, 94 supone que Josefo siguió los métodos normales de los escritores de la época: “He gives or sells a few copies of the finished work to close associates with a stake in the events: the emperors Vespasian and Titus, Roman commanders who had served in the war, and such elite Judeans as the surviving Herodians (*Life* 361–363; *Apion* 1.50–51)”.

³² John Curran, “Flavius Josephus in Rome”, en: Jack Pastor - Pnina Stern - Menahem Mor (eds.), *Flavius Josephus Interpretation and History*, Brill, Leiden – Boston 2011, 65-86, aquí 77. Para la clase dominante romana y para su propio pueblo cf. Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1988, 77s.

³³ Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse* (JSPS Series 30), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 197 identifica este personaje con He-

Por su parte, sabemos que la obra de Dion Casio fue dirigida a un público griego educado, conocedor de la historia clásica helena, que formaba parte de la élite política provincial en el Imperio Romano, pero no estaba familiarizada con la historia republicana romana, por lo que su autor a veces explica, traduce o transcribe al griego las instituciones políticas de la República romana³⁴.

La inclusión redaccional del término “*denario*”, un latinismo, por parte de Mc en lugar de la terminología monetaria griega, *dracma*, nos traslada muy probablemente a un escenario y a un auditorio de la diáspora, con una monetización típica en denarios imperiales romanos, como pudiera ser la península itálica. Este hecho hablaría más a favor de la capital del imperio, Roma, ciudad con la que se ha vinculado tradicionalmente el evangelio de Mc.

Aunque Vespasiano se inspiró en el impuesto judío del Templo, sin embargo introdujo una modificación significativa al ampliar el número de personas sometidas a tal gravamen: las listas de contribuyentes no incluían solo a los varones comprendidos entre las edades anteriormente señaladas, sino que ahora todos los judíos, también mujeres y niños a partir de los tres años³⁵, estaban obligados al pago del mismo. Las féminas estaban exentas al llegar a los 62 años, mientras que la obligación de los hombres era de por vida, tal y como muestra el episodio de un nonagenario en tiempos de Domiciano en Roma. Además, los amos judíos, que poseyeran esclavos en propiedad, tenían que abonar ahora el susodicho impuesto por los esclavos, mientras que anteriormente estaban exentos de pagarlo a Jerusalén.

rodes VII (el último portador de este nombre), hijo de Aristóbulo III (hijo de Herodes de Calcis). Era primo de Agripa II.

³⁴ Jesper Carlsen, “Alexander the Great in Cassius Dio”, en: Carsten Hjort Lange - Jesper Majbom Madsen (eds.), *Cassius Dio, Greek Intellectual and Roman Politician*, Brill, Leiden – Boston 2016, 317. En opinión de Jussi Rantala, “Dio the Dissident: The Portrait of Severus in the Roman History”, en: Carsten Hjort Lange - Jesper Majbom Madsen (eds.), *Cassius Dio 174s*, los destinatarios de la obra de Dion Casio serían los miembros del Senado de lengua griega; cf. Martin Hose, *Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio*, B. G. Teubner, Stuttgart - Leipzig 1994, 418-423.

³⁵ Según algunos documentos de Egipto, vienen registrados en las listas de pagadores niños de un año, lo que ha provocado la discusión si dicho impuesto se comenzaba pagando con un año y si los límites de edad atestiguados en Egipto estaban vigentes en todas partes del imperio.

La fecha de la creación del *fiscus Iudaicus* no es muy clara. Según Dion Casio, este gravamen se implantó inmediatamente después de la toma de Jerusalén, posiblemente en el otoño del año 70, durante el segundo año de Vespasiano. Por el contrario, Flavio Josefo atestigua que el impuesto se creó después del triunfo final de Roma, cuando Judea ya había sido pacificada, probablemente durante el tercer año del reinado de Vespasiano. Los recibos más antiguos de Edfu datan del cuarto año egipcio de Vespasiano, entre el 29 de agosto del 71 y el 29 de agosto del 72, lo que confirmaría la información de Josefo. Esta incongruencia en las fechas se explicaría, según se ha constatado en otras medidas fiscales adoptadas de forma similar, porque el impuesto fue proclamado en el tercer año, pero de forma retroactiva también se cobró el año previo, por tanto desde la destrucción de Jerusalén³⁶. Así pues, tras el triunfo y la toma de Masada, el emperador ordenó que comenzara la recaudación del impuesto: las listas se elaboraron en el 71-72, pero incluían a los pagadores del año anterior.

Para la recaudación de este nuevo impuesto se requería la confección de un nuevo censo especial (*ekrisis / epikrisis*³⁷), que incluyera a los nuevos contribuyentes en base a la identidad judía, teniendo en consideración la edad y el género. La existencia de tales listas fiscales viene corroborada por los hallazgos papirológicos egipcios. Un papiro recientemente descubierto en Tebtynis, P. Carlsberg inv. 421³⁸, contiene un fragmento de un inventario de contribuyentes y pagos que data del duodécimo año de Domiciano (92/93 d.C.) y cubre los dieciocho años desde ese momento hasta el octavo año de Vespasiano (76/77) en orden cronológico inverso. La lista conserva solo el nombre de diez personas, los cuales comienzan

³⁶ Marius Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* (WUNT II 227), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 10s.; Silvia Cappelletti, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Brill, Leiden – Boston 2006, 115s., siguiendo a Wallace, considera que según Josefo, los óstraca de Edfu y la *epikrisis* en el cuarto año del papiro de Arsinoe (CPJ II 421) confirmarían la fecha del año 71-72 cuando se creó el impuesto y se elaboraron las listas. Según Mary Smallwood, *The Jews* 372, siguiendo a Dion, el impuesto comenzaría el 71-72, aunque se cobró el atraso debido del 70-71.

³⁷ En Egipto designa la revisión de la eventual obligatoriedad del impuesto.

³⁸ Carla Salvaterra, “L’amministrazione fiscale in una società multi-etnica. Un’ esempio dall’Egitto romano sulla base di P. Carlsberg 421”, en: L. Mooren (ed.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19-24 July 1997* (Studia Hellenistica 36), Peeters, Leuven 2000, 287-348.

con Φλ-, por lo que el elenco completo podría ascender a 200 personas³⁹. Los nombres judíos de Iakoubus, Iosepos y Abramós y las cantidades señaladas, indican que se trata del *fiscus Judaicus*. En la mayoría de los casos, la cantidad es de 9 dracmas y 2 óbolos por año, lo que corresponde al monto del impuesto judío en moneda egipcia, como se encuentra en numerosos recibos de impuestos provenientes de los óstraca de Edfu.

Para la organización y exacción de este nuevo impuesto se creó en Roma un órgano administrativo *ad hoc*, un erario público especial del pueblo romano⁴⁰, denominado *fiscus Judaicus*, al frente del cual se encontraba un procurador con el título de procurador *ad capitularia Iudaeorum*, un cargo que podía desempeñar un liberto imperial asistido por un consejo, con el objeto de supervisar la recaudación (Suetonio, *Dom* 12). Se ha encontrado una inscripción funeraria del periodo flaviano, en honor de Titus Flavius Euschemon, “liberto del emperador”, *qui fuit ab epistulis item procurator ad capitularia Iudaeorum*⁴¹. Este liberto (probablemente de Vespasiano o Tito) estaba a cargo de las listas de impuestos (*capitularia*) y como tal al frente de la administración del *fiscus Judaicus* en Roma. Dion Casio y Josefo no dan ningún detalle sobre la organización administrativa vinculada a su exacción. Suetonio proporciona más detalles para el tiempo de Domiciano: *fiscus Judaicus acerbissime actus est*⁴². Después de Domi-

³⁹ Esta es la estimación ofrecida por Willy Clarysse, “Identifying Jews and Christians: The Evidence of the Papyri”, en: Pierluigi Lanfranchi - Joseph Verheyden (eds.), *Jews and Christians in Antiquity. A Regional Perspective* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 18), Peeters, Leuven – Paris – Bristol 2018, 81-100, 94.

⁴⁰ Sven Günther, „Der fiscus Judaicus als Forschungskonstrukt“, *JASCA* 2 (2014) 123-136. „Am wahrscheinlichsten bleibt, daß es sich beim fiscus Judaicus um eine kaiserliche Verwaltungsabteilung neben vielen anderen unter dem Dach des *a rationibus* zur Administration der reichsweiten „Judensteuer“ handelte, die in flavischer Zeit, möglicherweise unter dem ersten flavischen Kaiser Vespasian, eingerichtet wurde“ (p. 135). En versión inglesa: Sven Günther, “The *Fiscus Judaicus*. A Hypothetical Scholarly Construct”, en: Gorge K. Hasselhoff - Meret Strothmann (eds.), „*Religio licita?*“: *Rom und die Juden*, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2017, 175-190.

⁴¹ La inscripción estaba dedicada a T. Flavius Euschemon, liberto imperial: *T. Flavio Aug(usti) lib(erto) | Euschemoni | qui fuit ab epistulis | item procurator | ad capitularia | Iudaeorum | fecit | Flavia Aphrodisia | patron et coniugi | bene merenti* (CIL VI, 8604 = ILS 1519). Cf. Cecilia Ricci, “L’affranchi impériale T. Flavius Euschemon et le Fiscus Judaicus”, *REJ* 154 (1995) 89-95.

⁴² Suetonio, *Dom.*, 12.

ciano, Nerva, aunque prohibió los métodos violentos empleados por su predecesor, prosiguió con la exacción de este tributo, como se deduce de un papiro de Karanis (CPI III 460) fechado según estimaciones paleográficas a mediados del siglo II, y por un pasaje de Orígenes⁴³. Parece ser que fue el emperador Juliano quien en el año 361 lo abrogó formalmente destruyendo las listas de impuestos (Juliano, *Ep.* 25.397).

Respecto a los procedimientos que las autoridades locales siguieron para recaudar el impuesto, tenemos pocos testimonios y generalmente provienen de Egipto. Según Shlomo Simonsohn, no existen pruebas de que el impuesto se haya recaudado de manera uniforme y regular en todo el Imperio Romano, ni se sigue automáticamente que las reglas y métodos aplicados en la recaudación de Egipto fueran válidos también para otras partes del Imperio Romano⁴⁴. No obstante, considero que aunque la documentación del país del Nilo pudiera contener elementos locales, pero sin duda preservó elementos comunes a lo largo del imperio.

En Egipto, el papiro de Arsinoe en el Fayum, un rollo de impuestos datado en el año 73 d.C. (*P. Lond.* II, 260–261; CPJ II 421) atestigua que la lista de contribuyentes fue elaborada por Herakleides, un *amphodarches*, aunque aparentemente, la recaudación directa del impuesto no formaba parte de sus obligaciones. Roma se valía de las burocracias locales para confeccionar el censo de contribuyentes⁴⁵: el *amphodarches* es responsable no solo de la *epikrisis* del impuesto judío, sino también de otros impuestos pagados en Arsinoe durante el período Flavio. En las tierras del Nilo, el *fiscus Iudaicus* nunca se pagaba conjuntamente con otros impuestos, pues los recibos siempre aparecen separados, y para tal efecto existían recaudadores especiales, los *praktores*⁴⁶ del *telesma Ioudaikon*, de

⁴³ Martin Goodman, “The meaning of ‘fisci iudaici calumnia sublata’ on the coinage of Nerva”, en: Shaye J.D. Cohen - Joshua J. Schwartz (eds.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*, Brill, Leiden – Boston 2007, 81-89, conjetura que el impuesto fue abolido por Nerva en el 96 d.C., y reimpuesto por Trajano en el 98. Esta es una opinión minoritaria.

⁴⁴ Shlomo Simonsohn, *The Jews of Italy. Antiquity* (Brill’s series in Jewish studies 52), Brill, Leiden – Boston 2014, 38.174.

⁴⁵ Silvia Cappelletti, *The Jewish Community* 121.

⁴⁶ H. Schaefer, Art. Πράκτωρ, *RE* XXII 2, 1954, 2538-2548. El Πράκτωρ era un recaudador de impuestos imperiales en Egipto. Aunque se adoptó el nombre existente en tiempos de los ptolomeos, sus funciones eran diferentes. Desempeñaban su cargo por un año, se

los cuales nos han llegado el nombre de dos cobradores, Demas, hijo de Didymion (CPJ 166) y [- -]naios, hijo de Kallistratos (CPJ 181). Sus obligaciones, sin embargo, no son tan claras: sabemos que tuvieron que recaudar el impuesto y emitir recibos, pero desconocemos si transferían el dinero a un centro de recaudación provincial⁴⁷. Probablemente estos *prakttores* del *telesma Ioudaikon* eran judíos, lo que explicaría el hecho de que este impuesto aparentemente no se recaudara durante el día de *sabbat*, mientras que los judíos abonaban el resto de las gabelas cualquier día de la semana⁴⁸. Por consiguiente, muy probablemente las sinagogas pudieron constituir el lugar donde hacer efectivo el pago de este nuevo tributo. Sin embargo, en otras provincias con una estructura administrativa menos compleja, pudo haber sido recaudado conjuntamente con el resto de los impuestos⁴⁹. Únicamente quienes pagaban este impuesto podían gozar de los privilegios religiosos judíos⁵⁰.

A nivel local, los agentes o burócratas designados elaborarían las listas de las personas sujetas a tal pago, lo cual difícilmente podrían haber compilado sin la cooperación de las sinagogas o de los líderes de las diversas comunidades judías que deben haber proporcionado al *fiscus* las listas de contribuyentes de las cuotas del Templo, pues hay pruebas claras de que las sinagogas locales, especialmente en la diáspora, desempeñaron un papel destacado en la recaudación del impuesto del Templo antes del año 70 (M. Şeqalim, 1.1s.; Josefo, *Ant* 18.9.1 [= 312]). Ponerse en contacto con la sinagoga local habría sido la forma más fácil y rápida para que los funcionarios obtuvieran la información precisa en la actualización anual del listado de los hombres, mujeres, niños, libertos y esclavos judíos que

designan y se limitan a ciertos lugares y, sobre todo, siempre a tipos de impuestos ramificados, que difieren más con el tiempo (col. 2545).

⁴⁷ Cf. C. J. Hemer, "The Edfu Ostraka and the Jewish Tax", *Palestine Exploration Quarterly* 105 (1973) 6–12; Carla Salvaterra, "L'amministrazione fiscale" 303–304,

⁴⁸ Cf. W. Clarysse - S. Remijsen - M. Depauw, "Observing the Sabbath in the Roman Empire: A Case Study", *Scripta Classica Israelica* 29 (2010) 51-7. En contra se expresa Silvia Cappelletti, *The Jewish Community* 122, para quien las fuentes, sin embargo, no muestran una actuación judía directa en la recaudación del *fiscus Iudaicus*. Los pocos nombres de funcionarios que conocemos no se relacionarían con un contexto judío.

⁴⁹ E. Mary Smallwood, *The Jews* 375-388.

⁵⁰ Sara Mandell, "Who paid the temple tax when the Jews were under Roman rule?", *HThR* 77 (1984) 223 – 232.

eran sujetos imputables del impuesto, especialmente cuando Domiciano aumentó la presión fiscal sobre los judíos⁵¹.

Para los judíos, el *fiscus Iudaicus* planteaba graves dificultades en la conciencia colectiva por sus repercusiones económicas, psicológicas y religiosas. Aunque no ha sobrevivido ningún tipo de reacción de los judíos italianos a los eventos de Judea, sin embargo no podrían haber permanecido indiferentes a los mismos. Al menos, una medida impuesta por las autoridades romanas después de la guerra también les afectó directamente: la creación del *fiscus Iudaicus*. Pero además, los judíos romanos estaban rodeados por un mundo saturado de exhibiciones de su propia subyugación: en primer lugar, el desfile de Tito por la Vía Sacra acompañado por la exhibición del botín y de los cautivos de Judea; la construcción del *Templum Pacis* de Vespasiano, financiado con el botín de guerra de Judea y que albergaba una impresionante exhibición de arte y artefactos de todo el mundo, incluidos objetos del templo de Jerusalén; la finalización del Coliseo en el año 80 d.C., financiado en parte con el botín de guerra de Judea, y un año después, el arco de Tito con su conocida representación de los trofeos expoliados en el templo de Jerusalén; y finalmente la circulación de monedas de *Iudea capta*⁵². Al margen de la reacción concreta del judaísmo romano, la mayor parte de los judíos consideraría esta medida como discriminatoria y odiosa, ya que los estigmatizaba como pertenecientes a un pueblo derrotado y castigado por su nacionalismo. Al mismo tiempo, el hecho de que el dinero fuera destinado a un templo pagano contravenía la legislación judía, que prohibía cualquier tipo de contribución y colaboración con un culto idolátrico⁵³. Especialmente graves fueron las consecuencias económicas para las familias judías, pues era exigido a ambos sexos desde la edad de tres años en adelante, lo que constituía una gravosa carga eco-

⁵¹ Marius Heemstra, "The Interpretation and wider Context of Nerva's *Fiscus Iudaicus Sestertius*", en: David M. Jacobson - Nikos Kokkinos (eds.), *Judaea and Rome in Coins 65 BCE – 135 CE. Papers Presented at the International Conference Hosted by Spink, 13th – 14th September 2010*, Spink, London 2012, 187-201, 189.

⁵² Jason von Ehrenkrook, *Sculpting idolatry in Flavian Rome. (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, 176.

⁵³ Stefan Schreiner, "...dem Kaiser, was des Kaisers ist" – Steuern, Zölle und Abgaben in der (früh)rabbinischen Literatur, en: H. Klinkott - S. Kubisch - R. Müller-Wollermann (Hrsgs.), *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit*, Brill, Leiden – Boston 2007, 159-184.

nómica para las familias pobres y las familias numerosas, ya que esa suma significaba varios días de trabajo, al margen del pago de los impuestos ordinarios.

Este impacto económico, religioso y psicológico entre los judíos propició, según el informe de Suetonio sobre las investigaciones realizadas unos años más tarde (en tiempos de Domiciano), que varios hebreos en Roma intentaran evadir el pago del impuesto escondiendo su identidad judía. “El fisco judaico fue administrado con más rigor que ningún otro; eran acusadas ante él tanto las personas que vivieran con arreglo a las costumbres judías, sin haberlo declarado, como aquellas que, ocultando su origen, no hubieran pagado los tributos impuestos a su pueblo. Recuerdo que, cuando apenas era un adolescente, asistí a la inspección a que se sometía, por parte de un procurador y un consejo muy numeroso, a un anciano nonagenario para ver si había sido circuncidado” (*Dom.* 12,2)⁵⁴. Esta situación de fraude fiscal, desde la perspectiva de la administración, vendría corroborada por el papiro anteriormente mencionado, P. Carlsberg inv. 421. Según su editora⁵⁵, podría tratarse de un registro de personas que previamente habrían evadido el impuesto, por lo que una inspección más detallada de los contribuyentes ordenada por Domiciano en esa fecha, habría aflorado un gran número de evasores, incluyéndoles ahora como contribuyentes con las cantidades fiscales atrasadas que rondaban desde los 52 a los 165 dracmas, unas cantidades considerables.

El texto de Suetonio ha servido para investigar los posibles sujetos del *fiscus Iudaicus* y sus evasores, especialmente en la diáspora, que podían ser denunciados por los *delatores*⁵⁶. Sin embargo, no hay unanimidad entre los historiadores a la hora de intentar identificar los grupos contra quienes

⁵⁴ Gracias a una alusión en el séptimo libro de Marcial (*Epigramas* 55.7-8), este episodio puede fecharse en el año 92 d.C.: “Chuparás no la mía –que es honrada y pequeña–, sino las pichas que vienen de la Jerusalén calcinada, condenadas recientemente a pagar tributos”.

⁵⁵ Carla Salvaterra, “L’amministrazione” 296.

⁵⁶ Robert Couzin, “Modern Look” 344, cuestiona la participación de los delatores en la acusación de evasión de impuestos, pues no se conserva ningún caso de acusaciones por parte de los delatores de evasión de impuestos y la cantidad evadida era poco significativa para esperar mucha recompensa.

⁵⁷ Marius Heemstra, *The Fiscus Judaicus* 33, expone un recuadro con las posibles víctimas del *fiscus* conforme a los estudiosos modernos. Marius Heemstra, “The Interpreta-

iba dirigida la medida del emperador Domiciano⁵⁷. Siguiendo a M. Heemstra⁵⁸, en base a dos categorías legales mencionadas por Suetonio, las principales víctimas podrían ser: a) judíos; y b) no judíos.

a) “Aquellas personas que, ocultando su origen, no hubieran pagado los tributos impuestos a su pueblo” podía comprender a:

- a. Judíos apóstatas
- b. Cristianos judíos
- c. Circuncidados no judíos
- d. Prosélitos⁵⁹.

Conforme al informe de Suetonio, si un varón venía denunciado ante el fisco como evasor del impuesto judío, al parecer, tuvo que enfrentarse con una inspección pública de los genitales. Si estaba circuncidado, pero no estaba registrado como contribuyente, entonces era castigado con la confiscación de sus bienes, como sanción por evadir impuestos. Los judíos apóstatas y los cristianos judíos habrían “superado” la prueba de la circuncisión y, si no figuraban en los registros fiscales, se sospecharía que evadían el impuesto judío que se suponía que debían pagar al *fiscus Iudaicus*. Es altamente plausible que los judíos apóstatas no estuvieran registrados en las sinagogas para el impuesto judío y también es probable que varios cristianos judíos tampoco estuvieran en esos registros tributarios.

b) La acusación de “las personas que vivieran con arreglo a las costumbres judías, sin haberlo declarado” pudiera incluir a:

- a. los temerosos de Dios (incluyendo otros simpatizantes del judaísmo)
- b. los cristianos gentiles, si consideramos a estos como una clase distinta de los simpatizantes del judaísmo.

Si los funcionarios del *fiscus Iudaicus*, tras la inspección correspon-

tion” 187-201; Marius Heemstra, “The Fiscus Judaicus: Its Social and Legal Impact and a Possible Relation with Josephus’ Antiquities”, en: Joshua J. Schwartz - Peter J Tomson, *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to write their History*, Brill, Leiden – Boston 2014, 327–347.

⁵⁸ Marius Heemstra, “The Interpretation” 190ss.

⁵⁹ En contra cf. Martin Goodman, *Judaism in the Roman World. Collected Essays*, Brill, Leiden – Boston 2007, p. 27: “They were not gentiles or proselytes, for we are told by the later historian, Cassius Dio (67.14.1–3), that non-Jews who ‘drifted into Jewish ways’ were condemned by Domitian either to death or to deprivation of their property... The people most at issue must, therefore, have been ethnic or born Jews who no longer followed their religion”.

diente, llegaban a la conclusión de que algunos de los imputados no estaban circuncidados, podían ser sospechosos de “vivir una vida judía” y se puede suponer que eran sometidos a una segunda prueba para verificar o refutar si llevaban el estilo de vida judío. Si esta prueba resultaba positiva, los acusados también se enfrentaban a la confiscación de sus bienes y (posiblemente) a la ejecución después de la condena. Hay testimonios de que tal prueba para refutar o probar el ateísmo (que Dion Casio 67,14,1-3, vincula “a pasarse a las costumbres judías”) era empleada por las autoridades romanas (Plinio, *Cartas* X 96,7 y Ap 13,15; 20,4).

Si en el transcurso de la investigación, con el objeto de verificar la obligación del pago del impuesto, se examinaba la circuncisión del imputado, tal y como propone Suetonio para el nonagenario, entonces el primer grupo (los temerosos de Dios y los cristianos gentiles⁶⁰) habrían sido declarados exentos de dicho impuesto⁶¹. Si aplicaban el examen de ofrecer sacrificios a los dioses del Imperio o ante una imagen del emperador (como propondrá Plinio décadas más tarde para los cristianos) y se hubieran negado a ello, en ese caso podrían haber sido castigados como ateos. El resto de los grupos comprendidos en la primera categoría (a) estaban, sin duda, expuestos a la investigación y al pago de dicha tasa. Solo los judíos apóstatas o los circuncisos no judíos podían probar, si tenían la ocasión de realizar sacrificios a los dioses, de que nunca habían sido o ya no eran judíos.

El resto de los grupos que continuaban siendo judíos practicantes y los prosélitos habrían pertenecido a alguna de las sinagogas romanas y estas habrían pasado información al *fiscus Iudaicus* sobre las personas sujetas a dicho impuesto. Los judeocristianos habrían constituido un grupo interesante para nuestro texto de Mc. Varios autores modernos consideran

⁶⁰ En contra de esta interpretación Martin Goodman, “The *Fiscus Iudaicus* and Gentile Attitudes to Judaism in Flavian Rome”, en: Jonathan Edmondson - Steve Mason - James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford University Press, Oxford 2005, 169: “those who *improfessi Iudaicam viverent vitam* could quite well be native Jews who lived a Jewish life secretly, contrasted by Suetonius with native Jews who practised openly but hoped to avoid the tax by denying their origins”.

⁶¹ Mikael Tellbe, “The temple tax as a pre-70 CE identity marker”, en: Jostein Ådna (ed.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 183), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 19 – 44.

⁶² Marius Heemstra, *The Fiscus Iudaicus* 58, n. 112: “Most of these scholars specifically count Jewish Christians among the possible victims of the *fiscus Iudaicus* under Domitian:

que estaban sujetos a este gravamen fiscal⁶² y que eran evasores de dicho impuesto: “Tal vez fueron perseguidos como judíos que evadían impuestos aunque no sufrieron la muerte como castigo, sino ‘solo’ la cárcel, posiblemente su expulsión y ciertamente la confiscación de sus propiedades y el pago del impuesto en el futuro. Podían ser descubiertos como anteriormente pertenecientes al judaísmo por su circuncisión”⁶³. Esta situación vendría corroborada por la carta a los Hebreos 10,32-34, en la que los judeocristianos fueron perseguidos, encarcelados y sus propiedades confiscadas.

Los miembros de las comunidades cristianas mixtas se encontraban expuestos al riesgo de ser denunciados ante el *fiscus Iudaicus* y ser investigados. De hecho habrían planteado problemas a los oficiales del fisco con un cuadro confuso. Eran presentados como miembros de una comunidad, de la que algunos eran judíos circuncidados y otros no. Los circuncidados (a los ojos de los romanos eran judíos) podrían ser acusados de evasores de impuestos si no pagaban el impuesto judío. El resto (no-judíos) mostraba mucha cercanía al judaísmo por lo que los romanos percibirían posiblemente que habían abandonado sus tradiciones religiosas paganas en favor del Dios de los judíos, lo que les podía llevar a ser acusados de vivir la vida judía *improfessi*. El ateísmo era castigado en ocasiones con la pena capital.

Considerando, como anteriormente hemos señalado, que las sinagogas locales constituían la primera fuente de información para las autoridades romanas con el objeto de confeccionar un censo de los miembros judíos sujetos al impuesto y el lugar de cobro de dicho impuesto, como había sucedido anteriormente para la exacción del impuesto para el Templo de Jerusalén, entonces surge la cuestión de si los judeocristianos se encontraban registrados en ellas. Respecto al impuesto del Templo, no existen razones para pensar que todos ellos se hubieran negado a pagar el *shekel* o que hubieran sido excluidos por las mismas sinagogas a causa de sus creencias cris-

Smallwood 1956, 3, and 2001 [1976], 377; Keresztes 1973, 5-6; Thompson 1982, 340; also see Schäfer 1997, 114; Hemer 1973, 11, mentions Christians in general and also includes Gentile Christians as people who could be accused of living a Jewish life *improfessi*. So does Stenger 1988”.

⁶³ Marius Heemstra, *The Fiscus Judaicus* 63.

⁶⁴ Cf. la perícopa de Jesús y Pedro pagando el impuesto del Templo (Mt 17,24-27). Es probable que esta fidelidad a pagar el impuesto fuera decayendo progresivamente lejos de Jerusalén. No obstante, algunos estudiosos consideran que pudiera haber alguna vinculación

tianas⁶⁴. Además, se debe tener en consideración que las comunidades judías de Roma se caracterizaban por la heterogeneidad de sus miembros, la multiplicidad de las comunidades dentro de la ciudad, la organización democrática y la ausencia de una autoridad central⁶⁵. Cada sinagoga era más o menos independiente, aunque mantenían contactos entre sí. No existen evidencias de que las divisiones religiosas de Palestina estuvieran presentes en la diáspora ni que el judaísmo de Roma fuera un judaísmo normativo monolítico durante la época que nos atañe. Este sistema de organización plural con diversas orientaciones facilitó a los judeocristianos, de alguna forma, permanecer vinculados a las sinagogas más liberales de la ciudad.

3. Las sinagogas de Roma

Si las sinagogas se encargaron de confeccionar el elenco de las personas sujetas al tributo judío, entonces debemos estudiar la existencia de sinagogas durante esa época en la capital del Imperio. Por desgracia, no se han conservado restos arqueológicos de las mismas, es más, algunos autores piensan que el término se refiere a la congregación o reunión de los judíos, no al lugar donde se reunían⁶⁶. En Italia, un país que durante siglos constituyó el corazón del Imperio Romano, el descubrimiento de las sinagogas antiguas ha sido bastante tardío. En Ostia, una importante sinagoga salió a la luz inesperadamente en 1960 durante la construcción de una carretera. Este edificio, que fue empleado desde el siglo II hasta el siglo IV d.C., pudo haber comenzado a utilizarse como sinagoga ya en la segunda mitad del

entre esta perícopa y el *fiscus Iudaicus* cf. P. Foster, “Vespasian, Nerva, Jesus and the Fiscus Judaicus”, en: D.B. Capes – A.D. DeConick – H.K. Bond – T.A. Millar (eds.), *Israel's God and Rebecca's Children. Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal*, Baylor University Press, Waco 2007, 303-320. Cf. W. Horbury, “The Temple Tax”, en: E. Bammel – C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press 1984, 265-286.

⁶⁵ Cf. Margaret H. Williams, “The structure of roman Jewry re-considered. Were the synagogues of ancient Rome entirely homogeneous”, *ZPE* (1994) 129-141.

⁶⁶ Mary Beard – John North – Simon Price, *Religions of Rome. Vol. I: A History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 267.

⁶⁷ Dieter Mitternacht, “Current Views on the Synagogue of Ostia Antica and the Jews of Rome and Ostia”, en: Birger Olsson - Magnus Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue*

siglo I d.C.⁶⁷ En esa época y especialmente en la capital del Imperio, los judíos ya se encontraban en una fase en la que poseían construcciones utilizadas exclusivamente para las funciones de la comunidad. Esta afirmación viene corroborada por datos literarios⁶⁸ y epigráficos⁶⁹.

Describiendo la vida y costumbres de la comunidad judía romana, en su visita a Roma durante la embajada ante Calígula, Filón de Alejandría observa en el 38 d.C. que los judíos “tienen casas de oración en las que se encuentran, particularmente en los días de reposo sagrados cuando reciben como cuerpo un entrenamiento en su filosofía ancestral”⁷⁰. Desafortunadamente, su evocación es vaga y no proporciona una descripción más detallada. Pocas décadas después, el poeta satírico Perseo (34-62 d.C.), que observó las costumbres judías del Trastévere, nos ofrece una breve descripción de los preparativos para el sábado en este distrito donde se encendían lámparas de aceite desde el viernes por la noche en el alféizar de la ventana⁷¹.

La importancia de la documentación epigráfica para el estudio del judaísmo antiguo ciertamente es primaria. Las inscripciones, de hecho, constituyen una fuente de información preciosa y a menudo insustituible sobre realidades lingüísticas, onomásticas, demográficas y sobre muchos aspectos de la vida cultural, social y religiosa, que la disponibilidad de solo fuentes literarias de la literatura clásica y rabínica, a menudo ni siquiera habría dejado sospechar. En ocasiones, también corroboran los datos literarios. Este es el caso para la existencia de sinagogas, al tiempo que nos permiten conocer los títulos y designaciones existentes en la organización de las mismas.

From Its Origins until 200 C.E.: Papers Presented at an International Conference at Lund University, October 14–17, 2001, (Coniectanea Biblica. New Testament Series 39), Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2003, 521-571, esp. 534-544.

⁶⁸ Filón, *Leg* 156s; Juvenal, *Sátiras* III 296. Anders Runesson - Donald D. Binder - Birger Olsson, *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Brill, Leiden – Boston 2008, 230-237.

⁶⁹ El material epigráfico viene recogido por David Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 2: The City of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 (= JIWE).

⁷⁰ Leonard Victor Rutgers, “Diaspora Synagogues. Synagogue Archaeology in the Greco-Roman World”, en: Steven Fine (ed.), *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford University Press - Yeshiva University Museum, New York – Oxford 1996, 67-95, 69.

⁷¹ Perseo, *Sátiras* 5, 176-184; cf. Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. I: From Herodotus to Plutarch*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1976, n° 190, 435-437.

Estas inscripciones se han encontrado fundamentalmente en las catacumbas judías romanas. Se conocen seis complejos funerarios hipogeicos dispersos por la ciudad: dos en Villa Torlonia, en la vía Nomentana; una en el sur en Vigna Randanini en la vía Apia⁷²; la de Vigna Cimarra a lo largo de la vía Ardeatina; la de vía Labicana (hoy Casilina) y la de Monteverde (la más rica en inscripciones), en la zona del Trastévere, también llamada vía Portuense⁷³. La datación de las mismas, sin embargo, es controvertida entre los estudiosos, a pesar de haberlas sometido al examen del carbono 14. Se suelen fechar entre el siglo II y IV d.C. Esta dificultad de datación nos invita a una cierta precaución a la hora de valorar los epitafios, ya que no proporcionan una demostración conclusiva y concluyente para fechar las sinagogas en el siglo I d.C.⁷⁴ Pero la inferencia es lógica y plausible. La gran cantidad de población judía asentada en Roma en el siglo I d.C. (ca. 20-40.000) se habría reunido en sinagogas y Filón no se habría inventado ese dato. Además, en la Roma del s. I d.C., la localización de algunas sinagogas era tan conocida que, en una inscripción funeraria de la vía Gabina, un vendedor de fruta no judío consideró apropiado describir el lugar donde vendía su producto en el distrito del *agger*, entre las puertas Collina y Esquilina, como “entre la antigua muralla de la ciudad y la sinagoga”, lo que sugiere que esta sinagoga era un conocido punto de referencia topográfico (CIL VI, 9821 = JIWE 2, 602)⁷⁵.

En tiempos de Augusto, varias fuentes epigráficas, todas ellas mucho más tardías, registran la existencia de al menos cinco sinagogas judías ubicadas en el Trastévere: la de los hebreos, de los augustenses⁷⁶, de los agri-

⁷² Elsa Laurenzi, *La Catacomba Ebraica di Vigna Randanini*, Gangemi Editore, Roma 2013.

⁷³ Daniela Rossi - Marzia Di Mento (eds.), *La Catacomba ebraica di Monteverde: vecchi dati e nuove scoperte*, Roma 2013.

⁷⁴ Leonard Victor Rutgers, *The Jewish in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1995, 52-58; para los rasgos lingüísticos cf. 176-209.

⁷⁵ David Noy, *Jewish Inscriptions*, 487, n° 602. Se supone que era la sinagoga Suburensis, denominada según la región de la ciudad Subura.

⁷⁶ Pieter W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE - 700 CE)*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1991, 86-89. Duda que existiera la sinagoga de los herodianos (p. 88).

penses⁷⁷, de los volumnenses, y, probablemente, la de los herodianos⁷⁸. Es plausible que la primera fundada fuera la de los hebreos, como sugiere su nombre genérico. Las otras son portadoras de nombres de personajes importantes para la comunidad judía (patronos o donantes): Augusto, su yerno Marco Agripa, Volumnio, legado de Siria (Josefo, *AJ* 16.369), la dinastía herodiana, si no el mismo rey Herodes. Estas son sin duda las más antiguas. Según A. Momigliano⁷⁹, estas sinagogas, que llevan los nombres de las cuatro figuras públicas que acabamos de mencionar, no fueron creadas por libertos de estos personajes, sino que en realidad son cuatro *collegia licita*, que estaban bajo la protección y tutela de cada una de estas figuras públicas⁸⁰. Otras tres sinagogas tienen nombres derivados de los distritos romanos donde estarían ubicadas: los de Campenses, Subarenses y Calcarenses, entre otras. Durante el siglo III d.C. se erigieron otras sinagogas: la sinagoga Calcarensis, la sinagoga de los Tripolitanos y la sinagoga

⁷⁷ Michael Flexsenhar III, "Jewish Synagogues and the Topography of Imperial Rome: The Case of the *Agrippesioi* and *Augustesioi*", *Journal for the Study of Judaism* 51 (2020) 1–31, data las sinagogas en los siglos III y IV, y no denotarían patronazgo, sino áreas o características en el antiguo paisaje urbano que se habían asociado con Agripa y Augusto.

⁷⁸ Para una presentación de las sinagogas romanas, véase la obra clásica de Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1960, 135-166. Una visión de conjunto en cf. Peter Richardson, "Augustean-Era Synagogues in Rome", en: Karl P. Donfried - Peter Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) - Cambridge 1998, 23-29; Christian Eberhart, "Synagogengemeinden im antiken Rom. Eine Bestandsaufnahme"; en: Christian A. Eberhart - Martin Karrer - Siegfried Kreuzer - Martin Meiser (Hrsg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Gottesdienstes, Lernens und Lebens. Festschrift für Wolfgang Kraus*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2020, 119–137.

⁷⁹ A. Momigliano, "I nomi delle prime sinagoghe romane e la condizione giuridica della comunità in Roma sotto Augusto", *La Rassegna Mensile di Israel* VI.7 (1931) 283-92.

⁸⁰ Samuele Rocca, "Foreigners at Home: The Historical Geography and Demography of the Jews of Ancient Rome", en: Nathanael Andrade - Carlo Marcaccini - Giulia Marconi - Donata Violant (eds.), *Roman imperial cities in the East and in Central-Southern Italy* (Ancient cities 1), L'Erma di Bretschneider, Roma 2019, 437-467, 445. Para la sinagoga de los Augustenses, cf. Noy, *Jewish Inscriptions* n° 96, 79, n° 169, 135, n° 189, 151-2, n° 194, 156-7, n° 542, 425-6, n° 547, 429-30. Para la sinagoga de los agripenses, ver Noy, *Jewish Inscriptions* n° 130, 109-10; n° 170, 135-6; n° 549, 431-3; n° 562, 446. Para la sinagoga de los herodianos, cf. Noy, *Jewish Inscriptions* n° 292, 252-254. Para la de los volumnenses cf. Noy, *Jewish Inscriptions* n° 100, 82-3; n° 163, 129-130; n° 167, 133-4; n° 577, 457-9. Sobre la sinagoga de los hebreos, cf. Noy, *Jewish Inscriptions* n° 2, 11-12; n° 33, 35-6; n° 578-9, 459-61.

de los Vernaclensianos. La presencia de tantas sinagogas en Roma se explica por el tamaño de la comunidad judía en la capital del imperio.

En cuanto a la organización de los judíos, las inscripciones encontradas (unas 635) nos dan información valiosa⁸¹. Revelan que las comunidades sinagogales estaban, a diferencia de lo que sucedió en Alejandría, organizadas independientemente con un consejo de ancianos, gobernado por un *gerosiarca*. A pesar de la estructura aparentemente democrática, el poder ejecutivo recaía sin embargo en manos de las familias más poderosas e influyentes. Las fuentes referentes a los títulos de los funcionarios de las sinagogas y sus relaciones sociales dentro de las comunidades sinagogales romanas (*archōn*, *grammateus*, *gerousiarchēs*, *archisynagōgos*, *hierus*, *prostatēs*, *psalmōdos*, padre y madre de la sinagoga) se reducen casi exclusivamente a la evidencia epigráfica y algunos eruditos, como I. Muñoz Valle⁸², se esforzaron en los últimos años por comprender a qué funciones correspondían; M. Williams revisó las posiciones honoríficas, administrativas y culturales⁸³, T. Rajak y D. Noy llevaron a cabo un estudio sobre el título de *archisynagōgos*⁸⁴. Es probable que muchos fueran títulos honoríficos, más que designación de funciones⁸⁵.

De entre todos los cargos hay un título, que es de especial interés, el de escriba o *grammateus*. Veintidós individuos mencionados en los epitafios de Roma se describen como escribas, un número considerable. La profesión del escriba requería el conocimiento de las letras y la escritura. Sin embargo, es difícil saber cuál era exactamente su responsabilidad en la sinagoga romana del s. I d.C., pues las inscripciones no dicen nada sobre sus

⁸¹ Louis H. Feldman, "Diaspora Synagogues. New Light from Inscriptions and Papyri", en: Steven Fine (ed.), *Sacred Realm*, 48-66; H. Lichtenberger, Organisationsformen und Ämter in den jüdischen Gemeinden im antiken Griechenland und Italien, in *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart* (Aschenas Beiheft 3), Wien – Köln – Weimar 1996, 11-27.

⁸² I. Muñoz Valle, *El testimonio de las inscripciones sobre el régimen de las comunidades judías en la Roma imperial*, CFC 4 (1972) 151-163.

⁸³ M. H. Williams, "The organisation of Jewish burials in ancient Rome in the light of evidence from Palestine and the diaspora", *ZPE* 101 (1994) 165-182.

⁸⁴ T. Rajak – D. Noy, "Archisynagōgoi: Office, Title and Social Status in the Graeco-Jewish Synagogue", *JRS* 83 (1993) 75-93.

⁸⁵ Erich S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts - London 2004, 112-118, aquí 112. Para los cargos sinagogales, cf. Pieter W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs* 89-101.

funciones. H. Leon escribe: Parece bastante obvio que el *grammateus* era el secretario de la comunidad... Si bien no hay indicios de las funciones, podemos suponer que no diferían mucho de las funciones asociadas con tal oficio en nuestros días, es decir registrar las actas de la congregación gerusia y de la asamblea de miembros, mantener las listas de miembros actualizadas y conservar los registros⁸⁶. En opinión de L.H. Feldman podemos suponer que estaba encargado de los archivos de la sinagoga que registraban sus actas, mantenían las listas de miembros actualizadas, escribían cartas al gobierno y a otras comunidades judías, y, en efecto, haría las funciones de notario⁸⁷. No es de extrañar, pues, que con la imposición del *fiscus Iudaicus*, las autoridades romanas contactaran con el *gerosiarca* y este a su vez les remitiera al escriba de la sinagoga encargado previamente de actualizar los censos sinagogales para el pago del impuesto del Templo.

Expuesta ampliamente la cuestión del gravamen fiscal introducido por Vespasiano contra los judíos y la existencia de las sinagogas en la capital del imperio, ahora tenemos que abordar la identificación de los herodianos y su relación con el *fiscus Iudaicus* en Roma.

4. La identificación de los herodianos en el contexto de Marcos

El vocablo griego Ἡροδιανοί aparece por primera vez en el siglo I d.C.⁸⁸ y en concreto en unos pocos pasajes del NT (Mc 3,16; 12,13; y en el pasaje de Mt 22,16 que a su vez depende de Mc 12,13)⁸⁹. En el pasaje paralelo a Mc 3,16, Mt 12,14 no incluye el término herodianos. Sorprendentemente Lc, a pesar de su interés por la dinastía herodiana, no menciona nunca el grupo de los herodianos. La formación de la palabra sigue el modelo de los patronímicos latinos al estilo de la composición de la palabra

⁸⁶ H. Leon, *Jews* 184–5.

⁸⁷ Louis H. Feldman, “Diaspora Synagogues” 59.

⁸⁸ Cf. el estudio dedicado a los herodianos de E.J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees* (Edited by Amram Tropper) Vol. 1, Brill, Leiden – Boston 2007, 656-669, esp. 664–665.

⁸⁹ El término en Mc 8,15 viene considerado por muchos autores como secundario, a pesar de encontrarse testimoniado en el papiro 45, cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, New York 1994², 83.

Caesarianus. Algunos sufijos latinos, de uso frecuente también en griego, vienen yuxtapuestos a palabras griegas, aunque en el NT este uso se encuentra limitado a los nombres propios. Esta forma del NT (con la terminación *-ιανοι*) no es una forma griega propiamente dicha para “herodianos”, sino que tendría que ser más bien Ἡρώδαιοι, tal y como aparece en Flavio Josefo (Ἀλεξάνδρειον καὶ Ἡρώδειον, *Ant.* 16,13)⁹⁰. La forma neotestamentaria parece estar basada en la forma latina teórica o supuesta de “Herodiani”, siendo el sufijo *-ianus* una terminación que a partir del segundo periodo del reinado de Augusto se hace frecuente en la composición de palabras⁹¹. Se trata, pues, de un latinismo, y como hemos indicado anteriormente Mc es el autor del NT que más latinismos emplea⁹². Llama la atención que precisamente en nuestra perícopa encontremos dos latinismos, el nombre de la moneda y los herodianos.

El historiador judío, Josefo, se refiere a los *hêrôdeioi* como un grupo que, durante la guerra civil entre Herodes y Antígono, se posicionaron de parte de Herodes. Así, al inicio de la guerra, algunos galileos se sublevaron contra Herodes y ahogaron a un grupo de partidarios de Herodes, llamados *hêrôdeioi*. Más tarde, Maquera, enfurecido por un fracaso, mató a todos los judíos que encontró, y no perdonó ni siquiera a los seguidores de Herodes, *hêrôdeioi*. Cuando Herodes conquistó Jerusalén, mostró favor hacia sus amigos y partidarios, los herodianos, y ejecutó a los secuaces de Antígono. P. Richardson considerada a estos herodianos como un grupo político que apoyó al monarca durante su reinado. Para Samuel Rocca⁹³,

⁹⁰ BJ 1,319: “Mató a todos los judíos que encontró, y no perdonó ni siquiera a los seguidores de Herodes (τῶν Ἡρώδειων)”. H.H. Rowley, “The Herodians in the Gospels”, *JST* 41 (1940) 14-27, correctamente afirma que el concepto *hêrôdianoi* de Josefo es equivalente a los “herodianos”, en una forma correcta griega, mientras *hêrôdianoi* es una latinización. Es también un equivalente de *hoi ta hêrôdou phronountes*. Josefo, *Ant* 14,450; *BJ* I 326; *Ant* 14,436; *BJ* I 319; *BJ* I 358. Para los latinismos, cf. Friedrich Blass – Albert Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia Editrice, Brescia 1997², 58-62.

⁹¹ J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek. Vol. II: Accidence and Word-Formation*, T & T Clark International, London – New York 2004, 360.

⁹² Cf. *supra* nota 15. Para la influencia de la sintaxis latina en este pasaje cf. A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Hodder & Stoughton, London 1969³, 110.

⁹³ Samuel Rocca, *Herod's Judeae* (TSAJ 122), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 260. Para los grupos que favoreció Herodes cf. Martin Goodman, *Ruling Class of Judeaea. The Origins*

el concepto engloba a varios grupos de la clase dominante de Judea, cada uno conectado por alguna razón con Herodes, y que debían todo lo que tenían al monarca, por lo que tras la muerte de éste desearían que continuara alguno de sus descendientes al mando del país, manteniendo estrechas relaciones con las familias gobernantes de Roma. Pero la dificultad a la hora de identificar a los herodianos radica en que Josefo solo emplea este término para describir las facciones antagónicas durante la guerra civil.

En los estudios neotestamentarios se han propuesto diversas teorías, varias de ellas poco probables, para su identificación⁹⁴. Dada la escasez de datos sobre este grupo, J. Meier constata que los estudiosos no han dejado de producir cada vez más imaginativas y peregrinas hipótesis a lo largo de los siglos. Este mismo autor elenca, al menos, catorce diferentes teorías, al margen de otras que no merecen ser consideradas, y que paso a enumerar brevemente. 1) Una secta religiosa que afirmaba que Herodes era el mesías, aunque los partidarios de esta propuesta discrepan en identificar al monarca herodiano, bien Herodes el Grande (37-4 a.C.), Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.), Herodes Agripa I (41-44 d.C.) o Herodes Agripa II (48-ca. 93 d.C.). 2) Una secta religiosa fundada o favorecida por Herodes el Grande. 3) Dado que Herodes el Grande favoreció a los esenios (Josefo, *Ant* 15,368-370), algunos estudiosos han sugerido que los herodianos eran en realidad los esenios⁹⁵. Pero esta hipótesis no es más que una conjetura

of the Jewish Revolt against Rome, A.D. 66-70, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 40-43; 58-60.

⁹⁴ Cf. John Meier, *Un juicio marginal* III 572-73. W.J. Bennett, "The Herodians of Mark's Gospel", *NovT* 17 (1975) 9-14; M. Bünker, "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!", *Kairos* 29 (1987) 85-98; P.C. Finney, "The Rabbi and the Coin Portrait (Mark 12:15b,16)", *JBL* 112 (1993) 629-44; C.H. Giblin, "'The Things of God' in the Question concerning Tribute to Caesar (Lk 20:25; Mk 12:17; Mt 22:21)", *CBQ* 33 (1971) 510-27; J.D. Crossan, "Mark 12,13-17", *Inter.* 37 (1983) 397-401; R. Barraclough, "Jesus' Response to Reputation – A study of Mark 12:14 and Parallels", *Colloquium* 28 (1996) 3-11; F.F. Bruce, "Render to Caesar", en: E. Bammel – C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 249-263. W.R. Herzog, "Dissembling, a Weapon of the Weak: the Case of Christ and Caesar in Mark 12:13-17 and Romans 13:1-7", *PRSt* 21 (1994) 339-360.

⁹⁵ C. Daniel, «Les 'Hérodiens' du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?», *RevQ* 6 (1967) 31-53; idem, «Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens», *RevQ* 7 (1970) 397-402. cf. G.T. Fritsch, "Herod the Great and the Qumran Community", *JBL* 74 (1955) 173-181.

rechazada por la mayor parte de los eruditos⁹⁶. 4) Los saduceos y los boetusianos⁹⁷, estos últimos considerados como un grupo cercano a los saduceos o como un subgrupo. 5) Un partido político que apoyaba y defendía la monarquía herodiana o a la dinastía herodiana en general⁹⁸. 6) Oficiales, cortesanos y sirvientes de Antipas⁹⁹. 7) Soldados de Antipas. 8) Judíos que odiaban el gobierno directo de los romanos en manos de los prefectos y que deseaban que el territorio de Antipas (o posiblemente de Agripa I, antes del año 41 d.C.) se extendiera hasta los límites anteriores de su padre. 9) Seguidores de la revolución judía, de Judas el Galileo o de forma más general, oponentes acérrimos al dominio romano. 10) Una herman-

⁹⁶ W. Braun, "Were the New Testament Herodians Essenes? A Critique of an Hypothesis", *RevQ* 14 (1989) 75-88.

⁹⁷ Harold W. Hoehner, *Herod Antipas* (SNTSMS 28), Cambridge University Press, Cambridge 1972, 331-42. Este nombre de boetusianos se ha intercambiado frecuentemente de forma equivocada con el de los saduceos: "However, although the two parties were theologically indistinguishable, it would seem that the Sadducees remained loyal to the memory of the Hasmoneans, whereas the Boethusians were attached to the Herodian house, and consequently were called Herodians... The Herodians were men of standing and influence" (p. 337).

⁹⁸ Abraham Schalit, *König Herodes. Der Mann und sein Werk*, 2. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin – New York 2001, 479-81, sugiere más específicamente que los herodianos eran gente proveniente de diversos estratos sociales de la sociedad que apoyaban a Herodes el Grande por las ventajas económicas que obtenían. Schalit conjetura que, como parte de su propaganda entre la gente común que no estaba bien dispuesta hacia Herodes, los herodianos trataron de difundir la idea de que Herodes era la encarnación del mesías (p. 481). Peter Richardson, *Herod King of the Jews and Friend of the Romans*, Routledge, London – New York 2018², 347s, propone tres posibles interpretaciones. La primera, se referiría a un grupo conectado con Agripa II, aunque poco probable pues se posicionó durante la guerra judía de parte de los romanos y los judíos no lo habrían aceptado como su gobernante. Otra posibilidad es que se refiera a un grupo activo en vida de Jesús y sus miembros se identificarían con Antipas y después con Agripa I. La tercera hipótesis ve a los herodianos como un grupo vinculado directamente a Herodes. K.-St. Krieger, „Die Herodianer im Markusevangelium - Ein neuer Versuch ihrer Identifizierung“, *BN* 59 (1991) 49-56, esp. 53-56, lo refiere a Agripa II.

⁹⁹ Gerhard Ringshausen, „Das Rätsel der Ἡρῳδιανοί im Markusevangelium. Für Eckhard Plümacher“, *ZNW* 106 (2015) 115-125: "En el mundo de la narrativa de Mc son representantes de Herodes Antipas. Frente a los fariseos como opositores religiosos, representan el derecho del rey a la pena capital, que él había impuesto a Juan el Bautista. Por lo tanto, la aparición de los herodianos actualiza el destino del Bautista" (p. 124). Se trataría pues de creaciones redaccionales y no de actores históricos.

dad o *collegium* romano fundado en honor de Herodes el Grande, similar a las *sodalities* existentes en Roma en honor de varios emperadores tras su muerte. 11) Judíos que pertenecían a las tetrarquías del norte de Palestina, que fueron gobernados por diversos miembros de la dinastía herodiana. 12) Publicanos o recaudadores de impuestos. 13) Escribas. 14) Un grupo denominado *bene bathyra* (los hijos de la ciudad de Bathyra) en las fuentes rabínicas. Algunas de estas teorías han sido combinadas entre ellas en diversas configuraciones y con diferentes miembros de la dinastía herodiana elegidos como referentes. Para complicar aún más la cuestión, mientras algunos autores consideran que Mc es históricamente correcto situando a los herodianos en tiempo de Jesús, otros críticos detectan una referencia anacrónica a los partidarios bien sea de Agripa I o Agripa II¹⁰⁰.

Si consideramos Roma como lugar de composición o reelaboración del evangelio y la inclusión de las palabras “denario” y “herodianos” como obra redaccional de Mc tras la destrucción de Jerusalén, es probable que tengamos que identificar a los herodianos con un grupo de judíos existente en la capital del imperio, pues de otro modo no se comprende el motivo para la inclusión de un grupo ya “desaparecido” o irrelevante para la comunidad del evangelista. La respuesta a esta cuestión pudiera encontrarse en el nombre de una sinagoga romana de esa época.

5. La sinagoga de los herodianos en Roma

La existencia de la sinagoga de los herodianos en la Urbe se basa en la inscripción fragmentaria de una placa de mármol (s. III/IV d.C.), proveniente de una catacumba judía de Roma, encontrada en Vigna Rondanini (Vía Apia), con letras bastante grandes para este tipo de inscripciones. Solo se conserva una porción del texto (CIJ I 173; I² p. 31; JIWE II 292; SEG 51:1436), en concreto partes de cuatro líneas, tres de las cuales con restos de escritura:

...]X X X
 ...]ΓΩΓHC
 ...]ΠΟΔΙΩΝ

¹⁰⁰ John Meier, “The Historical Jesus” 741.

...]ΕΥΛΟΓΙΑΠΑΣΙ

El debate sobre la inscripción se ha centrado en tres temas, aunque en la actualidad dos son interesantes. Por una parte, Harry Leon y David Noy (en una primera publicación sobre la inscripción), apoyaban la interpretación de la tercera línea refiriéndose a un nombre propio, alguna variante de “*Rodiôn*”¹⁰¹. David Noy¹⁰² ha ofrecido otra interpretación considerando poco probable que se denominase la sinagoga con el nombre de Herodes y propone la reconstrucción de las letras Ἡρωδίων, nombre judío que aparece en Rom 16,11 (Ἡρωδίωνα). Sus afirmaciones, sin embargo no vienen explicadas. Una tercera propuesta interpreta la inscripción en referencia a un lugar, en concreto a la isla de Rodas: dadas las buenas relaciones entre Rodas y Roma pudiera haber emigrado algún grupo de judíos procedentes de Rodas a Roma¹⁰³. Por otra parte, J.-B. Frey, seguido por el catálogo reciente del museo y por Peter Lampe, aceptan la referencia a Herodes¹⁰⁴. Los argumentos a favor de una u otra interpreta-

¹⁰¹ Harry J. Leon, *The Jews* 159-162.290, inscripción n° 173; fotografía “plate xix, n° 30. Presenta una amplia relación de los autores que han intentado identificar esta inscripción, dedicando una crítica especial a la propuesta de Frey. El autor rechaza la existencia de una sinagoga con el nombre de los herodianos o rodianos: “the last word of the second line cannot be the name of the synagogue and that its name must have been on the missing part of the stone” (p. 161). La palabra “*rodiôn*” indicaría, por tanto, el nombre del difunto o del familiar que colocó la inscripción. Existen grafitos griegos con el nombre de Ῥοδίου τῆς θυγατρὸς Δημοφίλου cf. Walter Ameling - Hannah M. Cotton - Werner Eck *et alri* (eds.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume IV: Iudaea/Idumaea. Part 1: 2649–3324*, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2018, 878s.

¹⁰² David Noy, *Jewish Inscriptions*, 252-254, n° 292: [- - συνα]γωγη / [- -] Ἡρωδίων Η / [- -] ευλογία πασι.

¹⁰³ Se ha encontrado una inscripción griega del año 18-17 a.C., en la que un cierto Paris, hijo de Akeson, residente en Rodas [Ῥόδωι] realiza una donación en dracmas para la pavimentación del templo de Herodes. [-](ἔτους) Κ' ἐπ' ἀρχιερέως | [-]

Παρις Ἀκέσωνος | [-] ἐν Ῥόδωι | [-π]

ρο<ς> στρῶσιν | [-δ]ραχμάς. Cf. Hannah M. Cotton - Leah Di Segni - Werner Eck *et alri* (eds.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae Volume I: Jerusalem. Part 1: 1–704*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2010, 46ss. La mayor parte de las monedas de la ciudad de Rodas, sin embargo, aparece con la grafía: ΡΟΔΙΩΝ, cf. Andrew Burnett - Michel Amandry - Pere Pau Ripollés, *Roman Provincial Coinage. From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44 B.C.-A.D.69). Introduction and Catalogue*, British Museum Press - Bibliothèque Nationale, London – Paris 1992, 454-457.

ción son difíciles de evaluar. Sin embargo, P. Richardson concluye que es más probable que se refiera a la sinagoga de los herodianos¹⁰⁵.

Este autor interpreta la primera línea, que consta de tres X, como motivos decorativos a ambas partes de la línea¹⁰⁶ y en medio un nombre en nominativo o dativo. La línea segunda contendría un nominativo seguido del genitivo de la inscripción [αρχωντησσυνα.]ΓΩΓΗC. La línea conflictiva y decisiva es la tercera: ...]ΡΟΔΙΩΝ. Inmediatamente antes de la letra *rho* se encuentra una línea de una *iota* o una *eta*. Harry Leon lee una *iota* y la interpreta como la letra final de un dativo del nombre de la persona fallecida, mientras que considera “Rhodion” como el donante que colocó o sufragó la inscripción. Por su parte, Frey interpreta el signo como una *eta*: Ἡ]ροδίων. Richardson señala dos posibles dificultades de esta reconstrucción. En primer lugar, se esperarí encontrar Ἡ]ρωδείων, una influencia del latín aunque la forma que era pronunciado el nombre podía dar Ἡ]ροδείων. En segundo lugar, el primer sonido “O” es una *ómicron* y no una *omega*, como requeriría “de los herodianos” (Ἡ]ρωδίων)¹⁰⁷. Dos hechos, sin embargo, podrían explicar estas anomalías. Existe una inscripción de Augusto que escribe erróneamente su nombre (*CIJ* 368), por lo

¹⁰⁴ *CIJ* I 173: Ἡ]ροδίων; en Jean B. Frey, *Corpus inscriptionum judaicorum*, Roma 1936. Peter Lampe, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT 18), [2 Aufl. überarbit. u.erg.], J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989, 367, n. 6. Joan Goodnick Westenholz, *The Jewish Presence in Ancient Rome, Exhibition at the Bible Lands Museum Jerusalem December 1994*, Bible Lands Museum, Jerusalem 1995, 23-24: Dado que la primera letra del nombre no es legible, Harry Leon la ha interpretado como “Rhodienses”, pero el análisis filológico y estructural favorece la hipótesis de que se refiere a los herodianos. Si esta lectura es correcta, se trataría de una de las sinagogas más antiguas de Roma, dado que Herodes, amigo de Augusto y de Marco Agrippa, murió en el año 4 a.C. Cf. Elsa Laurenzi, *Le catacombe ebraiche. La comunità ebraica dell'antica Roma e le sue tradizioni funerarie*, Gangemi Editore, Roma 2011, 32: “si potrebbe trattare della sinagoga, altrimenti sconosciuta, degli *Herodian*”.

¹⁰⁵ Peter Richardson, “Augustean-Era Synagogues” 23-29; Idem, *Herod* 170-173; Idem, *Building Jewish in the Roman East*, Baylor University Press, Waco, Texas 2004, 120-124. cf. Mary Smallwood, *The Jews* 137-138, se inclina por interpretar la inscripción en referencia a Herodes.

¹⁰⁶ Peter Richardson, “Augustean-Era” 25, n. 30, es consciente de que en el *CIJ* no se encuentra ningún nombre entre estos tipos decorativos.

¹⁰⁷ Así una inscripción de Egipto, Kōm el-Qadi [Beheira] del año 6/7 d.C. — SB 1.399 - Breccia, Alexandria Mus. 399, texto en <https://epigraphy.packhum.org/text/227719?hs=143-153>.

que el cincelador bien pudiera haber escrito de forma equivocada el nombre de Herodes, nombre mucho menos conocido en Roma que el de Augusto. A ello hay que añadir que se encuentran testimonios que deletreaban el nombre de Herodes tal y como se encuentra en nuestra inscripción (una moneda de Herodes de Calcis¹⁰⁸ y otra inscripción deletrean de forma incorrecta el nombre de Herodes). Algo semejante hubiera podido suceder con esta inscripción.

Niclas Förster igualmente considera que no tiene sentido la indicación de una reunión o encuentro de rodios y, dado que se puede reconocer parte de la letra que falta, propone la reconstrucción de ΗΡΟΔΙΩΝ¹⁰⁹, una lectura o escritura incorrecta de ΗΡΩΔΕΙΩΝ, lo cual se trataría no solo de una confusión ε/ι, común desde el período helenístico, sino también ese otro, más común en el siglo III, de ο y ω. Considera, pues, factible que esclavos o libertos judíos de Herodes se organizaran para formar sus propias sinagogas, es decir, sus reuniones (que pueden haber sido, aunque no necesariamente, sinagogas de servicio religioso)¹¹⁰.

P. Richardson cree que las hendiduras de la piedra a la derecha de las letras conservadas bien pudieran ser parte de la decoración perdida como una menorah o algún otro símbolo judío. La línea 4 preserva el encomio final, bastante raro en las inscripciones encontradas, pues parece que solo se conserva otra lápida con semejante tenor del texto (CIJ 204). Este autor propone que la inscripción contendría la edad del difunto antes de la bendición final.

Su reconstrucción final sería:

XXX nombre XXX
 [jefe de la sina]goga
 [de los He]rodianos
 [edad?] bendición para todos.

¹⁰⁸ A. Reifenberg, *Ancient Jewish Coins*, Rubin Mass, Jerusalem 1963³, #70 (47) e imagen V.

¹⁰⁹ Para los cambios vocálicos en las inscripciones y de esta en concreto cf. Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III: The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 15-16 y 209.

¹¹⁰ Niclas Förster, *Jesus 147s*.

Si esta reconstrucción es correcta, entonces las antiguas inscripciones sinagogales de Roma honrarían a una cuarta persona, Herodes el Grande (además de Augusto, Agripa y Volumnio), quien ejerció gran influencia en los asuntos de la diáspora y era conocido en el ámbito de la comunidad judía de Roma. Esta sería la única dedicación conocida de una sinagoga a Herodes y añadiría un elemento desconocido a su imagen. ¿Por qué los judíos romanos le honraron de esta forma, especialmente teniendo en consideración la antipatía que despertó tras su muerte (según Josefo)? La forma más sencilla de explicar esta dedicación sería que él era un personaje muy conocido y con relaciones personales con la corte imperial, activo a favor de los judíos de la diáspora y considerado como el rey de los judíos.

P. Richardson explica esta dedicación aduciendo que la actitud de los judíos de la diáspora hacia su persona no tenía por qué ser negativa y existían varias razones para que fuera positiva, ya que los judíos de Roma se beneficiaban de la cercanía de Herodes con la familia imperial. Aunque tenemos pocos datos de la política herodiana en la diáspora, sabemos que mantuvo contactos con la comunidad judía de la capital del imperio y especial atención dedicó a la diáspora griega. Herodes visitó en tres o cuatro ocasiones Roma (en los años 40, 17/16, y 13/12 a.C.), por lo que es razonable pensar que entró en contacto con los judíos de la ciudad, tal y como se puede presuponer del apoyo de los judíos romanos a la delegación de Judea durante las consultaciones sobre la sucesión de Herodes en el 4 a.C. La dedicación de una sinagoga a él no sería un hecho excepcional, pues era benefactor en sentido amplio. No obstante, la dedicación no se debería a la ayuda económica otorgada a la sinagoga¹¹¹, sino como signo de agradecimiento comunitario hacia su persona, pues el monarca era una figura benefactora que colaboró a mejorar la situación de los judíos en la diáspora. Con esta finalidad obtuvo diversos decretos de las autoridades romanas para salvaguardar y hacer valer los derechos y privilegios judíos en

¹¹¹ Según Peter Richardson, *Herod 170*, no existen datos literarios para afirmar que Herodes construyera alguna sinagoga en la diáspora ni que concediera regalos a una comunidad de la diáspora. La dedicación de la sinagoga de Roma trataba de honrar su persona, no era una obra benefactora de parte del rey judío. No obstante, señala que aunque se interpretara como la sinagoga de los herodianos, no es fácil determinar si era una dedicación al rey mismo o se refiere al grupo de los herodianos (tal vez posteriores).

las ciudades de la diáspora, que habían sido obtenidos de Julio César o Augusto¹¹².

Es ampliamente conocido que Herodes, como *socius et amicus populi Romani*, y siguiendo el modelo de los reyes helenistas, exhibió su generosidad y liberalidad. Deseó presentarse más como mecenas que como cliente. Para muchos eruditos, la postura de Herodes como defensor de los judíos de la diáspora ejemplifica su postura como figura internacional. De hecho, esa actividad constituía una elaborada publicidad de sus recursos y su magnanimidad en el escenario internacional¹¹³. Es factible que Herodes o algún hijo pudiera colaborar en la erección o sostenimiento de dicha sinagoga, o simplemente los judíos de una sinagoga deseaban honrar a su rey porque este había defendido los privilegios judíos en la diáspora.

Con esta sinagoga serían cinco sinagogas en Roma provenientes de finales del siglo I a.C. Los nombres de tres de ellas, Augusto, Marco Agripa y Herodes, eran buenos amigos y estaban bien dispuestos hacia las comunidades judías de la diáspora. “Las personas más activas en apoyar los derechos judíos en la diáspora se correlacionan estrechamente con los nombres de las sinagogas en Roma. Las acciones del judaísmo romano nominando a la sinagogas con los nombres de Augusto, Agripa y Herodes (y posiblemente Volumnio debe ser incluido) era una respuesta deliberada hacia el importante papel desempeñado por estas personas en la garantía de los derechos y privilegios de las diversas comunidades judías”¹¹⁴. También es posible que si la inscripción se refiere a un Herodes, además de Herodes el Grande, el nombre podría identificarse con otros miembros de la familia herodiana, por ejemplo, Agripa I o II, pues muchos de ellos vivieron durante bastante tiempo en la capital del imperio.

¹¹² Para los privilegios de los judíos en el imperio romano cf. Miriam Pucci Ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

¹¹³ Según Erich S. Gruen, “Herod, Rome, and the Diaspora”, en: D.M. Jacobson - N. Kokkinos (eds.), *Herod and Augustus. Papers Presented at the IJS Conference, 21st–23rd June 2005*. Brill, Leiden – Boston 2009, 13–27, Herodes mostró magnanimidad con las comunidades gentiles, pero no con los judíos: “Nor did he cast himself in the role of sponsor of Jewish interests abroad. Diaspora Jews had little to offer him—and they got little from him. Herod projected a different and far wider image. He strutted the international stage primarily in the mould of a Hellenistic king” (p. 24).

¹¹⁴ Peter Richardson, “Augustean-Era Synagogues” 28.

6. La presencia de los herodianos en Roma

La presencia de herodianos en la capital del imperio está testimoniada por el epitafio de un antiguo *praegustator* (data del año 21 o 22 d.C.), un catador o cocinero, de Augusto que lleva el nombre (Tib. Iulius) Coetus Herodianus¹¹⁵. Los esclavos del emperador a veces habían sido propiedad de otros. Por herencia o regalo, estas personas se convirtieron en *servi Caesaris* (y podrían ser manumitidas más tarde por el emperador). Estas personas a menudo usaban un nombre adicional, un *agnomen*, para referirse a su antiguo dueño. Los *agnomina* se formaron agregando *-ianus*, *-anus* o *-inus* a uno de los nombres del antiguo propietario. En vista de su *agnomen*, es muy probable que el ex propietario de este *praegustator* fuera Herodes¹¹⁶. Lo más probable es que el catador cambiara de dueño después de la muerte del rey, ya que Herodes dejó numerosos legados a Augusto y a miembros de la familia imperial¹¹⁷. Se ha sugerido que tales esclavos heredados probablemente continuaron en ocupaciones que les eran familiares antes de convertirse en miembros de la familia Caesaris. Según Samuel Rocca se habría convertido en el jefe de los chef de la familia de Augusto, muriendo más tarde en Roma¹¹⁸. El legado de esclavos y libertos

¹¹⁵ La inscripción latina proviene de Roma catalogada en *CIL VI 9005 = ILS 1795*, y el tenor del texto es el siguiente: Genio | Coeti Herodian. | praegustator. | divii (sic) Augusti, | idem postea viiicus in | hortis Sallustianis, | decessit non. Augustis | M. Cocceio Nerva | C. Vibio Rufino | cos. (consulibus) | Iulia Prima patrono suo.

¹¹⁶ Cf. H. Chantraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser*, Wiesbaden 1967, 293.350-356; idem, „Freigelassene und Sklaven kaiserlicher Frauen“, en: W. Eck et al. (eds.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte: Festschrift Friedrich Vittinghoff*, Köln – Wien 1980, 389-416, 401-402. Para otro esclavo del imperador que tal vez perteneció a otro miembro de la dinastía herodiana cf. *AE 1979, 33: Idumaeus / Ti(berii) Caesaris (seruus), / Maternus / a ueste gladiat(oria)*“, procedente de un columbario de la Vía Apia y datada entre el 14-37 d.C.; cf. *AE 1982, 49*: considera posible que el esclavo de origen idumeo fuera legado a Livia en el testamento de Herodes o de su hermana Salomé.

¹¹⁷ Josefo, *AJ XVII 190*; cf. 323; *BJ I 646*; cf. II 100. Para más ejemplos cf. David M. Jacobson, “Three Roman client kings: Herod of Judaea, Archelaus of Cappadocia and Juba of Mauretania”, *PalEQ* 133 (2001) 22-38, 27; D. C. Braund, *Rome and the Friendly King: The Character of Client Kingship*, London - Canberra - New York 1984, 143, presupone que “Herodianus passed from Herod the Great to Augustus - which is in itself uncertain – during the king’s lifetime”.

¹¹⁸ Samuel Rocca, *Herod’s Judeae* 91.

a la familia imperial es un fenómeno bien conocido¹¹⁹. Berenice, la sobrina de Herodes, dejó un liberto, Protos, a Antonia.

La vinculación de Herodes con Roma no concluyó con su muerte, sino que parece que su memoria continuó vinculada con algún tipo de celebración dentro de alguna comunidad judía de la ciudad. Así, el poeta romano Persio (nacido el 4 de diciembre del año 34 d.C. y muerto el 24 de noviembre del 62¹²⁰) conoce “el día de Herodes”¹²¹ como una fiesta judía en Roma. El pasaje, que desafortunadamente es típico del estilo oscuro y engorroso de Persio, es interpretado generalmente como una descripción del sábado judío mencionado en las siguientes líneas del poema. Si fuera una referencia a la celebración del *Sabbat*, su denominación como el día de Herodes debe explicarse por la fama no solo de Herodes I (37-4 a.C.), sino también de la de sus descendientes en Roma. No obstante, se puede cuestionar por qué el poeta romano trajo a colación al rey Herodes, si en realidad deseaba referirse al sábado. También se podría entender los “días de Herodes” como una referencia a las celebraciones de su acceso al trono o del cumpleaños para el gobernante de la dinastía herodiana (cf. la celebración del cumpleaños de Herodes Antipas en Mt 14,6¹²²), como lo hacen las *scholias* (principios de la Edad Media) y sus fuentes¹²³. Una rama de

¹¹⁹ Rudolf Haensch, “The Contributions of Inscriptions to our Knowledge of the Herodian Dynasty”, en: Rachel Feig Vishnia - Rachel Zelnick-Abramovitz (eds.), *Scripta Classica Israelica. Yearbook of the Israel Society for the promotion of Classical Studies. Rome, Judaea and its Neighbors special issue in Honor of Hannah M. Cotton*, Vol. XXXIII, Magnes Press, Jerusalem 2014, 104s.

¹²⁰ P. Kroh, Art. Persius, 455–456. Martin T. Dinter, “The Life and Times of Persius: The Neronian Literary ‘Renaissance’”, en: Susanna Braund - Josiah Osgood (eds.), *A Companion to Persius and Juvenal* (Blackwell companions to the ancient world), Blackwell Publishing, Chichester, West Sussex 2012, 41-58.

¹²¹ *Saturae* 5,180 (Text: Kißel 56): *Herodis venere dies* ...; cf. el texto y el comentario en Menahem Stern, *Greek and Latin Authors* 436: “This should not necessarily mean the day of Herod’s accession or of his *dies natalis* celebrated by the Herodiani;... It should be interpreted from the following to mean the Day of the Sabbath celebrated by Herod”.

¹²² Las tradiciones rabínicas entienden estas fiestas como el día del nacimiento del rey o del acceso al trono cf. Hermann L. Strack - Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Matthäus*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München 1956², 680.

¹²³ Como ejemplo se pueden mencionar los *scholias*, *In Saturas* 5,179, que circularon bajo el nombre de Cornutus: el texto en James E.G. Zetzel, *Marginal Scholarship and Tex-*

la tradición manuscrita identifica a los herodianos como los judíos (de Roma) para quienes estas celebraciones eran típicas. Si hemos entendido correctamente la inscripción mencionada anteriormente en las catacumbas, se puede deducir que numerosos herodianos vivieron en Roma y cultivaron sus propias tradiciones. Los cumpleaños de los gobernantes ya se habían convertido en un día festivo en los reinos de los diadocos.

Pero la vinculación de la familia herodiana con Roma no se circunscribía a Herodes el Grande, sino que fueron sus hijos quienes se educaron y residieron en la capital. Este envió en el año 22 a.C. a sus hijos Alejandro y Aristóbulo a Roma (Josefo, *Ant* 15,342s), cuando tenían unos 13 años, edad en que el joven judío se convierte en *Bar Mitzvah* y asume las obligaciones religiosas. Estos dos hermanos estuvieron en Roma hasta el año 17 (o 16) a.C., por tanto, unos cinco o seis años. Unos años más tarde (hacia el 10 a.C.), otros dos hermanos, Arquelao y Filipo, también fueron enviados a la capital del Imperio para su educación, donde permanecieron unos 5 años. Algo semejante aconteció con Antipas unos años más tarde. Allí recibieron educación de manos de Asinio Pollio (Josefo, *Ant* 15,342-3). La educación en la corte era una forma clave de demostrar apoyo y lealtad a Roma y servía para establecer contactos con romanos influyentes.

En las siguientes generaciones, otros siete descendientes herodianos se educaron en la capital. Así, tras el asesinato de Aristóbulo por orden de su padre Herodes el Grande, este mismo envió a la nuera viuda, Berenice, a Roma con sus hijos, uno de ellos era Agripa I (*Ant* 18,143), quien abandonó Palestina a la edad de 5 años y permaneció en Roma unos treinta años¹²⁴. Su madre Berenice entabló amistad con Antonia Menor, lo mismo que había hecho anteriormente su abuela Salomé, quien cultivó la amistad con Livia, mujer de Augusto. En Roma, Agripa¹²⁵ y sus herma-

tual Deviance. The Commentum Cornuti and the Early Scholia on Persius, Institute of Classical Studies. School of Advanced Study. University of London, London 2005, 174: “*Herodiani ergo diem natalem Herodis obseruant, vt etiam sabbata...*”. Otra tradición de los scholiastas data el cumpleaños el 1 de abril, el día de la fiesta romana de las *Veneralia*, una fiesta de la diosa del amor, cf. J.E.G. Zetzel, *Marginal Scholarship*, 226: “*Herodis dies uel Apriles dicit Kalendas Veneri sacratas uel ab eo quod lucheros, id est cupido, Herodis dies cupidineos dixit, id est festos, uoluptuosos*”.

¹²⁴ Para el joven Agripa en Roma cf. Daniel R. Schwartz, *Agrippa I. The Last King of Judea* (TSAJ 23), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, 39-45.

¹²⁵ Como indica Daniel R. Schwartz, *Agrippa I.* 43, se debe subrayar que no se conocen contactos entre Agripa y la comunidad judía de Roma. Este autor sin embargo afirma: “al-

nos crecieron entre los círculos más prestigiosos de la urbe, pues eran considerados potenciales monarcas o gobernantes. Las buenas relaciones con la familia imperial se constatan en que el mismo Tiberio dio la bienvenida a Berenice y a sus hijos cuando llegaron a Roma, y el futuro emperador Tiberio mostró gran afecto por Agripa I, siendo este educado junto con su hijo Druso y convirtiéndose en amigo del futuro emperador Claudio. Por tanto, constatamos que Herodes pretendió dar a sus descendientes una educación romana, al tiempo que Augusto deseaba que sus futuros vasallos fueran educados en la capital del Imperio. Si parte de la familia herodiana habitó durante largos períodos de tiempo o recibieron su educación en la corte imperial, es probable que frecuentaran en ocasiones alguna sinagoga de la ciudad y ejercieran puntualmente el rol de patrones. Aunque no existen datos para constatar la existencia del patronazgo de la familia herodiana con alguna sinagoga de la ciudad, sin embargo es lógico pensar que los miembros de una sinagoga romana estuvieran muy interesados en vincularse con la familia herodiana que habitaba en Roma. Y para ello nada mejor que dedicar una sinagoga a la familia o al fundador de la dinastía. Al margen de la mayor o menor estima que tuvieran por Herodes, pero, sin duda, portar su nombre en una ciudad, no siempre bien avenida con los judíos, constituía una protección política y social, dada la notoria relación personal de la familia herodiana con la corte imperial.

Entre los judíos que vivían en Roma durante los años del *fiscus Iudaicus* destacan Agripa II¹²⁶ y su hermana Julia Berenice¹²⁷. Eran vástagos del rey Herodes, en concreto hijos de Agripa I. Herodes Agripa II (28–92 d.C.), último rey de la línea herodiana, fue educado en Roma y estaba allí cuando se enteró de la muerte de su padre (44 d.C.). Hacia el año 50 d.C.,

though Berenice and her children had already been living among them for a few years, the Jews of Rome did not, apparently see any reason to ask that they be groomed for the monarchy” (p. 43).

¹²⁶ David Jacobson, *Agrippa II. The Last of the Herods* (Routledge Ancient Biographies), Routledge, 2019; Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty*; Julia Wilker, *Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Verlag Antike, Frankfurt a.M. 2007.

¹²⁷ Para la presencia en Roma de miembros de la familia herodiana durante esa década (Berenice, Agripa II), cf. G. W. Bowersock, “Foreign Elites at Rome”, en: Jonathan Edmondso - Steve Mason - James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford University Press, Oxford 2005, 53-62.

Claudio le confió la supervisión del Templo en Jerusalén, cargo que había sido ejercido por su tío, Herodes de Calcis, hasta su muerte y le otorgó el derecho a nombrar sumo sacerdote. En la revuelta judía contra Roma en el año 66, Agripa II trató de convencer a los judíos de abandonar la violencia ante Roma. Su misión fracasó y apoyó a Roma en la guerra que siguió. Luchó en la campaña de Vespasiano y resultó levemente herido en un enfrentamiento cerca de Gamala. En el 68, al recibir la noticia de la muerte de Nerón, zarpó con Tito hacia Roma. En el camino se enteraron del asesinato del nuevo emperador Galba. Tito regresó inmediatamente con su padre mientras Agripa proseguía viaje a Roma. Cuando Vespasiano fue proclamado emperador, envió un mensaje a Agripa, quien abandonó furtivamente Roma y ofreció sus servicios al nuevo emperador. Vespasiano le otorgó nuevas propiedades: se convirtió en gobernante de varios principados romanos en el Este, incluidos territorios como Galilea, Golán y Basán. Al parecer, ostentó la posición de *ornamenta pretoriana*, el rango de un senador principal.

Por lo que respecta a su hermana, Julia Berenice, era ciudadana romana de quinta generación. Además, estaba muy bien relacionada con la nueva familia imperial. Especialmente conocida es su relación amorosa con el futuro emperador Tito, a quien conoció en el año 67, probablemente en el palacio de su hermano en Cesarea de Filipo¹²⁸. Tito apenas estaba comenzando su carrera militar, pero en 69 su fortuna cambió más allá de todas las expectativas con el acceso de su padre a la púrpura, y en el año 71 regresó a Roma como futuro heredero del poder supremo en el mundo romano. Berenice y Agripa lo siguieron allí en el 75, y Tito y Berenice convivieron en pareja durante un tiempo. Cuando Vespasiano murió en el año 79 y Tito se convirtió en emperador, Berenice fue a Roma, probablemente con la expectativa de que se casarían, pero las poderosas fuerzas dentro de la élite romana dejaron en claro su oposición, y Tito la rechazó involuntariamente¹²⁹. Esta princesa judía mostró interés por las cuestiones ju-

¹²⁸ Berenice estuvo casada cuando era adolescente primero con Marco Julio Alejandro, hermano de Tiberio y luego, cuando murió Marco, con su tío, Herodes de Calcis,

¹²⁹ Suetonio, *Titus*, 7; Dion Casio, 66.15.3s., 18.1; Stern, *Greek and Roman Authors*, 1, p. 514; 2, pp. 378f. También ayudó a los romanos en la guerra contra Judea. Fue juzgada, quizás por Domiciano y defendida por Quintiliano (*De Institutione Oratoria*, 4.1.19). Desconocemos qué le sucedió posteriormente. A. Crook, "Titus and Berenice", *AJPhil.* 72 (1951) 162-75; Michael S. Vasta, *Titus and the Queen: Julia Berenice and the Opposition to Titus' Succession* (2007). Honors Projects. Paper 1. http://digitalcommons.iwu.edu/grs_honproj/1

días, incluso Josefo menciona que había hecho el voto del nazireato (*BJ* 2.313).

La familia herodiana, gracias a la política de casamientos, intentaron estrechar sus relaciones políticas con personajes relevantes de la sociedad romana¹³⁰. Así, la princesa Drusila, hermana de Agripa II, se esposó con el procurador de Judea (52-60 d.C.; Hch 24,27), Antonio Félix (o Ti. Claudio Félix¹³¹), liberto de la familia imperial y hermano de Pallas, uno de los libertos más influyentes en la administración del emperador Claudio¹³². Félix fue convocado a Roma (probablemente el 60 d.C. o, quizá, uno o dos años antes), y allí acusado de crueldad y corrupción en el cargo de procurador por los juicios de Cesarea. La acusación se volvió nugatoria por la influencia de su hermano Pallas ante Nerón. Félix y Drusila se asentaron en Roma o cerca de Pompeya. Drusila dio a Félix un hijo llamado Antonio Agripa, quien «juntamente con su mujer» (no Drusila, ciertamente, sino su nuera, la mujer de Agripa) pereció en la erupción del Vesubio (Josefo, *Ant.* XX 7,2 (144)).

El lugar de encuentro y de la vida social – religiosa de una comunidad judía en una ciudad de la diáspora lo constituía la sinagoga. Era el centro religioso que jugaba un papel importante en el sábado, pero también era importante para la educación, servía para dirimir pleitos judíos internos, el lobby que defendía los privilegios judíos ante las autoridades locales y, como sabemos por textos de Filón y Josefo¹³³, era donde se recaudaba el impuesto del Templo antes del año 70. Este dinero era almacenado en la sinagoga o en algún edificio anexo para posteriormente ser enviado a Jerusalén una vez al año. Se puede concluir que la sinagoga jugó un papel relevante en la recaudación del impuesto del Templo antes del año 70, y por tanto no es descabellado pensar que pudo ser la fuente de información más importante para los recaudadores de impuestos del *fiscus Iudaicus*, como hemos mencionado anteriormente. Esta es también la opinión de L.A. Thompson¹³⁴. Contactar con la sinagoga sería la forma más sencilla y

¹³⁰ Sobre la política matrimonial de los herodianos cf. James Windsor Donaldson, *Herodian Marriage and the Construction of Identity*, Degree of Master of Philosophy at The University of Queensland, Queensland 2014, 112-115.

¹³¹ Se discute su nombre original. Sobre su persona cf. P.v. Rohden, RE s. v. Antonius (54) 2617.

¹³² Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty* 276s.

¹³³ Filón, *De Spec. Leg* 1,77s; *Legatio* 156-157,291 y 312-316; Josefo, *Ant* 16.45.164.

¹³⁴ L.A. Thompson, “Domitian and the Jewish Tax”, *Historia* 31 (1982) 329-342, 333.

rápida para los oficiales del *fiscus Iudaicus* con el objeto de obtener información sobre la *epikresis* anual respecto a los hombres, mujeres, niños y esclavos judíos que estaban sujetos a ese impuesto en la ciudad. Es probable que los “herodianos” del evangelio de Mc haya que situarlos históricamente en Roma en relación con la confección del censo del *fiscus*.

7. Reconstrucción del contexto histórico de Marcos

Tras la imposición del *fiscus Iudaicus*, las comunidades judías de Roma tuvieron que confeccionar un nuevo censo de los judíos sujetos al pago de este impuesto para actualizar su base de datos con los nuevos tributantes e incluir algunos que se habían desmarcado de la sinagoga. Si bien es verdad que anteriormente los judíos tenían que abonar el impuesto del Templo de Jerusalén, pero en la diáspora romana difícilmente las autoridades judías de cada sinagoga podían obligar a que los apóstatas cumplieran con este deber religioso judío. Al fin y al cabo, se encontraban en una ciudad extranjera, donde los preceptos judíos difícilmente se podían imponer por una fuerza coercitiva, que no tenían. Sin embargo, ahora el mismo emperador exigía que “todos” los judíos abonaran dicho impuesto, al margen si eran o no practicantes. Por tanto, se debía volver a incluir en las listas a los apóstatas. Además de estos, las autoridades sinagogales también incluirían a los judeocristianos de su área geográfica, aunque se hubieran apartado del judaísmo, así como a los prosélitos judíos que previamente habían pertenecido a alguna sinagoga y que se habían adherido posteriormente al movimiento de Jesús. Por otra parte, la actualización de las listas sinagogales era una necesidad, ya que la medida de Vespasiano había incrementado considerablemente el número de contribuyentes: además de incluir a las mujeres, se ampliaron las edades de los varones sujetos a esta contribución.

Dada la afinidad y las buenas relaciones de la familia de Agripa II con Vespasiano y Tito, no debemos olvidar que este rey judío se posicionó de parte de los romanos durante la revuelta judía, es probable que el procurador del *fiscus Iudaicus* encargara la recopilación o la supervisión del nuevo censo judío en Roma a la sinagoga de los “herodianos”, por lo que sus dirigentes desempeñaron un papel clave en la confección de las listas. Estos, sin duda, inscribirían en la nueva base datos fiscales a los judeocris-

tianos y les exigirían abonar la cantidad correspondiente en denarios, moneda común en la capital del imperio.

Como la mayor parte de quienes se habían distanciado previamente de la sinagoga, los judeocristianos y algunos prosélitos, ahora cristianos, intentarían quedar exentos del pago, pues constituía un duro gravamen económico para sus familias, y más teniendo en consideración que tal vez no habían contribuido en la última década al sostenimiento del Templo de Jerusalén. La medida de Vespasiano no contemplaba todos los resquicios legales para evadir el impuesto, por lo que miembros de esos dos grupos acudirían ante los representantes de las sinagogas romanas que ya no pertenecían a las sinagogas o que habían abandonado el judaísmo. La imprecisión jurídica de Vespasiano fue solventada por Domiciano, quien especificará todos los sujetos del *fiscus Iudaicus*.

Por tanto, a la hora de confeccionar el censo surgió la cuestión legal entre los grupos cristianos de origen judío de si era lícito pagar ese tributo al César, cuando en realidad muchos de ellos ya no pagaban el impuesto al Templo. Esta discusión interna comunitaria se ve claramente en el texto de Marcos, cuando en la misma frase v. 14, se pasa de una cuestión con un verbo impersonal (“¿Es lícito pagar tributo al César o no?”), a una pregunta planteada en primera persona del plural: “¿Pagamos o no pagamos”? Sin duda refleja la discusión legal interna y el deseo de quedar exentos de dicho impuesto entre los grupos cristianos romanos de origen judío o los provenientes de los prosélitos judíos.

Marcos aborda el problema dando una solución gracias a un dicho de Jesús (v. 17) que ha recibido de la tradición. Al igual que afirmaba Rist¹³⁵, mientras que “es razonable suponer que Jesús fue interrogado no una vez sino varias veces sobre la conveniencia de pagar impuestos a Roma, porque este era un tema candente entre los judíos de su tiempo”, con la inclusión en nuestra perícopa del grupo de los herodianos y del denario, así como con el dilema que se plantea la comunidad (¿pagamos o no pagamos?), el énfasis de la perícopa se desplaza desde el problema judío de tiempos de Jesús acerca de pagar el tributo de capitación al dilema de algunos grupos cristianos romanos de abonar el denario del impuesto del *fiscus Iudaicus*.

¹³⁵ Martin Rist, Caesar or God (Mark 12:13-17)? A Study in “Formgeschichte”, *The Journal of Religion* 16 (1936) 317-331, aquí 325.

La forma actual de la perícopa de Mc refleja, por consiguiente, una situación de conflicto entre las exigencias fiscales del emperador y las reivindicaciones de Dios, ofreciendo Marcos una solución al dilema: los cristianos son súbditos leales del emperador (cf. Rom 13,1-7; 1 Ped 2,17) como se muestra mediante el pago de impuestos. Sin embargo, deben adorar a Dios, no al emperador, pues el culto pertenece solo a Dios. Así vemos cómo una tradición recibida, que trataba el problema judío del pago de los impuestos al César en Judea, ha sido utilizada y adaptada para sancionar la actitud que los cristianos deben asumir en la urbe romana ante las nuevas medidas fiscales del emperador Vespasiano.

Aproximación al pensamiento teológico de Epicteto

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ

Resumen: Epicteto es un pensador de la escuela tardía estoica, el llamado estoicismo romano y vivió del año 50 al 135. Su pensamiento se caracteriza por la gran impronta teológica, pues constantemente se refiere a Dios como el fundamento de su filosofía. Aunque Epicteto es fiel a la tradición materialista estoica, en muchas de las referencias a Dios, aunque no rompe con el pensamiento clásico, sobresale por darle un toque personalista a Dios, que le aproxima bastante al cristianismo. Después de una breve reseña de su vida e influencias filosóficas, presentamos su pensamiento teológico centrándonos sobre todo en sus *Disertaciones*, y podemos concluir diciendo que Epicteto, más que a ningún otro estoico, se le podría aplicar el título de teólogo, pues la referencia a lo divino es central para su filosofía.

Palabras claves: Epicteto, estoicismo, ética estoica, filosofía como forma de vida, panteísmo, teísmo, teología estoica.

Abstract: Epictetus is a thinker of the late Stoic school, the so-called Roman Stoicism, and lived from the year 50 to 135. His thought is characterized by great theological imprint, since he constantly refers to God as the foundation of his philosophy. Although Epictetus is faithful to the stoic materialistic tradition, in many of the references to God, although he does not break with classical thought, he stands out for giving a personalistic touch to God, which is very close to Christianity. After a brief review of his life and philosophical influences, we present his theological thought focusing above all on his *Dissertations*, and we can conclude by saying that Epictetus, more than any other Stoic, could apply the title of theologian, since the reference to the divine is central to his philosophy.

Key Words: Epictetus, Pantheism, Philosophy as way of life, stoic theology, stoic ethics, stoicism, Theism.

1. INTRODUCCIÓN

Epicteto que floreció a finales del siglo primero es, juntamente con Séneca y Marco Aurelio, una de las tres figuras de la Estoa tardía que se desarrolla en Roma y se suele llamar estoicismo romano. Entre los profesores estoicos, –ya que tanto Séneca como Marco Aurelio no fueron maestros de filosofía– es el único que podemos leer más extensamente, ya que el pensamiento de los primeros estoicos y los escritos de la Estoa antigua han sobrevivido solamente en fragmentos. Y además es el profesor estoico de filosofía del que conservamos su obra de una forma continuada.

Dentro del estoicismo romano no aparece ninguna doctrina nueva, sino que representa una continuidad con lo anterior, pero se suele desentender de los problemas teóricos y se centra en la dimensión ético-práctica¹. Epicteto fue un profesor reconocido de la filosofía estoica, por lo que daba importancia a la fundamentación teórica, ya que, para él, el comportamiento correcto es el resultado de la lógica en los argumentos racionales, pues de los errores lógicos se derivan errores éticos. Pero hemos de decir también que su filosofía, eminentemente ética, está validada por su propia experiencia.

Epicteto heredó las líneas principales del pensamiento de sus predecesores estoicos, y no sintió la necesidad de discrepar de lo que consideraba sólidamente fundamentado en hechos y argumentos. A este respecto, fue un seguidor típico de la escuela filosófica de la antigüedad tardía, viviendo en un tiempo en que los filósofos se veían a sí mismos como continuadores de unas tradiciones de larga duración².

¹ GILL, Christopher, “The School in the Roman Imperial Period,” en *The Cambridge Companion to the Stoics*, INWOOD, Brad, (ed.) Cambridge University Press, Cambridge 2006, 33 y 40. El estoicismo fue el movimiento filosófico dominante de este período y se dejó empapar de la cultura grecorromana. Un área en la que la filosofía estoica de este período es creativa es el de la ética práctica o aplicada.

² LONG, A. A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide Life*. Clarendon Press, Oxford & New York, 2004, 31 y 17. Epicteto utiliza el estoicismo selectiva y creativamente. Una de las razones es por sus inclinaciones socráticas, algo que no ha sido suficientemente apreciado, pero también por su propia interpretación de lo que significaba ser filósofo y profesor estoico.

La clave de la felicidad, sugiere Epicteto, es analizar continuamente nuestra experiencia del mundo en términos de esta división entre lo que “depende de nosotros” y lo que “no depende de nosotros” (1.1; 1.22.9-10). Argumenta que casi toda la miseria humana es consecuencia de que las personas no comprenden la naturaleza y el significado de esta división, de asumir que tienen el control de cosas que de hecho no tienen, y de basar su felicidad en cosas externas que “no dependen de nosotros” y al hacerlo así, se vuelven altamente vulnerables a las vicisitudes de la fortuna. En cambio, debemos basar nuestra felicidad en las cosas que “dependen de nosotros”, aquellas cosas que nunca nos pueden quitar. Si hacemos eso, nuestra felicidad será literalmente invulnerable³.

Epicteto, más que un filósofo, es un moralista y, como ya decía Pohlenz⁴, un hombre volcado más a la práctica que a la teoría. El enfoque de los estoicos antiguos es mucho más teórico que el de Epicteto. Aunque Epicteto reconoce la clásica división tripartita estoica de la filosofía en Física, Lógica y Ética, bien porque no mencionara la Física en sus lecciones, bien porque

³ SELLARS, John, *Stoicism*, Acumen, Durham 2010, 17. LONG, A., *Epictetus*, 1. La felicidad y una vida digna de elogio requieren que controlemos nuestras mentes en todo momento, pues ellas son las responsables de la bondad o maldad que experimentamos y no algo externo o material. Todo lo que nos afecta para bien o para mal depende de nuestros propios juicios y de cómo respondemos a las circunstancias que nos suceden. GILL, “The School,” 48. De ahí la importancia de moldear nuestra vida en torno a la búsqueda de la virtud (que es, en principio, lo que depende de nosotros) en lugar de tratar de obtener las cosas “preferibles” (que no dependen de nosotros). HADOT, Pierre, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, Alpha Decay, Barcelona 2013, 168. De nosotros dependen los actos de nuestra alma, porque podemos escogerlos libremente: podemos juzgar o no juzgar, juzgar de tal manera o tal otra, podemos desear o no desear, querer o no querer. Por el contrario, lo que no depende de nosotros (Epicteto enumera: nuestro cuerpo, los honores, las riquezas, los altos cargos) es todo lo que depende del curso general de la naturaleza. Nuestro cuerpo: es cierto que podemos moverlo, pero no somos completamente dueños de él: el nacimiento, la muerte, la enfermedad, los movimientos involuntarios, las sensaciones de placer o de dolor escapan totalmente a nuestra voluntad. El estoico delimita, pues, su centro de autonomía: el alma por oposición al cuerpo, y el principio director (hegemonikon) por oposición al resto del alma. Y en este principio director se sitúan la libertad y el verdadero yo. Sólo ahí cabe situar el bien moral y el mal moral, puesto que el bien o el mal no pueden sino ser voluntarios. Ya sabemos el axioma fundamental del estoicismo: sólo hay felicidad en el bien moral, en la virtud; no hay desgracia más que en el mal moral, en la falta y el vicio.

⁴ POHLENZ, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Gotinga 1949.

fuera un tema que no despertara suficiente interés de Arriano cuando ordena las *Disertaciones*⁵, el caso es que no encontramos ni un solo capítulo dedicado a ella y muy pocos dedicados en exclusiva a la Lógica (1.7). Lo que Epicteto nos presenta en sus *Disertaciones* es una colección de sugerencias prácticas, de comportamientos acordes con los principios estoicos –que aparecen explicados repetidamente– y tendentes a ofrecer a sus discípulos un camino adecuado para alcanzar la felicidad personal.

Lo que sí podemos constatar es que la filosofía de Epicteto ha tenido una gran influencia a lo largo de la historia⁶. Una de las primeras influencias es en Marco Aurelio, pues en sus *Meditaciones* I, 7 nos dice que debe a su maestro Junio Rústico el entregarle una copia de los escritos de Epicteto. Una de las razones para la gran influencia de Epicteto es que hizo el estoicismo accesible a un público más amplio, tanto en su propio tiempo como después. Epicteto no discute detalles de cosmología ni lógica, sino que le preocupa la cuestión de cómo podemos mejorar nuestras vidas. Además, escribió en un estilo atractivo y utilizó ejemplos extraídos de la vida real. Sus discursos tenían el objetivo de ayudar y aconsejar a los discípulos en su escuela. La filosofía en sí misma juega un papel aún mayor en su pensamiento de lo que era habitual en la antigüedad; mucho de lo que tiene que decir está relacionado con el método filosófico, la naturaleza de la educación filosófica, la vocación del filósofo, y la filosofía como forma de vida. Por lo que se le puede ver como un portavoz, no solo para el estoicismo, sino también para la filosofía en general, y esto puede explicar por qué de su pensamiento se apropiaron los filósofos de otras escuelas, incluidos los platónicos y los cristianos⁷.

Epicteto ha sido mal entendido por sus referencias teológicas, que se encuentran en todos los lugares, por eso ha sido leído consciente o inconscientemente a la luz del cristianismo. No hay razón para pensar que los cristianos o los textos cristianos le hayan influido directamente, aunque es posible pensar que Epicteto hubiera conocido o se hubiese encontrado

⁵ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano* (=BCG 185), Traducción y notas Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid 1993. En general, seguiré la traducción de esta edición.

⁶ LONG, A. A., *Epictetus*, 259. Su filosofía práctica ha tenido y tiene seguidores y simpatizantes a lo largo de todos los tiempos. Su seriedad moral y sus agudas observaciones trascienden la historia.

⁷ MASON, S. Andrew and SCALTSAS, Theodor., (eds.) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Oxford & New York 2007, 2-3.

con los cristianos cuando era niño en Hierápolis, pues según la carta a los Colosenses 4,13 había misioneros cristianos allí y según Tito 3, 12 Pablo pasó algún tiempo en Nicópolis⁸ (2.9.21 y 4.7.6).

Epicteto no desdeña las prácticas religiosas tradicionales, sino que se centra en la única forma segura para evitar caer en la superstición: la postura correcta del filósofo. En contraste con sus contemporáneos, que tenían intereses en la interpretación de los sueños, magia y prácticas ocultas, su mentalidad es racionalista y apegada a la tierra, aunque habla de Dios en un tono que transmite fe y experiencia personal, así como piedad socrática y estoica. Epicteto considera, como han creído otros filósofos antes que él, que los seres humanos nacen con todo lo que necesitan, en términos de capacidades básicas para comprender el mundo y que los impedimentos para vivir bien pueden ser corregidos o, al menos, mejorados, por una combinación de las doctrinas rectas y una autodisciplina constante⁹.

El estoicismo como filosofía ampliamente enseñada y vivida sobrevivió probablemente a Epicteto no más de 100 años. En esta época, aunque se reinterpretaban las escuelas filosóficas griegas, la primacía la llevaba el cristianismo. La actitud oficial de la iglesia primitiva hacia la filosofía griega fue de rechazo, pero podemos ver trazos del estoicismo en las cartas de san Pablo y en el Nuevo Testamento¹⁰, y, algunos pensadores cristianos, especialmente los alejandrinos, Clemente y Orígenes se apropiaron mucho de él, particularmente en el campo de la ética. En el período de los años 200 al 600 el nombre de Epicteto aparece con la frecuencia suficiente para mostrar que los cristianos influyentes lo estimaron como un pagano virtuoso¹¹. Ellos transmitieron anécdotas e incluso versos com-

⁸ LONG, *Epictetus*, 3 y 17. Long está convencido que sus ideas más profundas están muy lejos de lo principal del mensaje cristiano, a pesar de que haya notables paralelos entre las cosas que dice y el Nuevo Testamento. Su perspectiva ética incluye fuertes apelaciones al interés propio, que pide a las personas que valoren su identidad individual sobre todo lo demás. LONG, *Epictetus*, 144. La lectura de Epicteto resulta difícil porque lo que dice se ha leído, en muchas ocasiones, como un eco directo del Nuevo Testamento.

⁹ LONG, *Epictetus*, 17.

¹⁰ LONG, *Epictetus*, 271. En la época moderna, el *Manual* se convirtió en un suplemento estándar para el Nuevo Testamento y el cristianismo doctrinal. Sus principios eran demasiado heterodoxos y autónomos para que muchos los aceptaran sin objeciones, pero ofrecían un poderoso antídoto contra las presiones de la autoridad secular y teológica.

¹¹ SPANNEUT, M., "Epiktet," en *Reallexikon für Antike und Christentum* vol. V, 631-676.

puestos, alabando su virtud y su carácter libre, a pesar de su pobreza, invalidez y esclavitud. Orígenes que escribió en el siglo III, cuando el cristianismo ya había reemplazado al estoicismo como la escuela filosófica dominante, dibujó un llamativo contraste entre Platón y Epicteto. “El hecho es que a Platón solo se le ve en manos de los que parecen ser doctos; a Epicteto, en cambio, vemos que lo admira todo el mundo, todo el que tenga alguna gana de aprovecharse, pues se dan cuenta del bien que les hace su lectura (*Contra Celso*, VI.2)¹².

Algo que hay que señalar es la gran influencia que ha tenido su obra, tanto el *Manual* como las *Disertaciones*, en la historia del monacato cristiano. Sobre todo, por las muchas veces que es citado dentro de la literatura monástica. Aquí se encuentra el punto central de su influencia en el cristianismo¹³.

Lo que vamos a intentar en nuestro trabajo, después de hacer una breve presentación de la vida e influencias filosóficas de Epicteto y algunos aspectos centrales de su obra, es presentar su pensamiento teológico centrándonos sobre todo en sus *Disertaciones*, ya que a Epicteto, por encima de todos los demás estoicos, se le podría aplicar el título de teólogo, pues el hablar sobre Dios es central para su discurso y práctica filosófica¹⁴.

Además de hablar de Dios con frecuencia, lo hace de una manera piadosa. Para Epicteto Dios es la posibilidad y la dirección de la vida filosófica. La reverencia de Epicteto por Dios se extiende mucho más allá de su respeto por el orden natural o el temor por la belleza del mundo. Por supuesto, como cualquier estoico, cree profundamente en el carácter divino del orden providente del mundo (1.6.1), pero Dios para Epicteto no es simplemente idéntico a una determinada forma del mundo. Una y otra vez, Epicteto instruye a sus alumnos sobre el significado de la palabra Dios a través de una forma de hablar que muestra una calidez o confianza personal¹⁵.

Algo de lo que insistiremos es que Epicteto habla predominantemente de Dios de una manera teísta, aunque sin negar que también se refiera a Dios de una manera inmanente o panteísta. Dentro de la tradición

¹² LONG, *Epictetus*, 259-260.

¹³ SPANNEUT, “Epiktet,” 670 y 678.

¹⁴ KAVIN ROWE, C., *On True Life. The Stoics and Early Christians as Rival Traditions*, Yale University Press, New Haven & London 2016, 44.

¹⁵ KAVIN ROWE, *On True Life*, 44-45.

de la filosofía estoica, Epicteto puede caracterizarse porque reivindica, más que nadie, un lenguaje personalista al hablar de Dios.

2. SU VIDA Y SUS INFLUENCIAS FILOSÓFICAS

Epicteto nació en Hierápolis de Frigia –a unos 6 km. de Laodicea–, ciudad situada en el suroeste de la actual Turquía, en torno al año 50 d.C. No tenemos muchos datos de su vida pero todo indica que por nacimiento o en un estado temprano de su vida era esclavo y fue comprado por Epafrodito¹⁶, secretario del emperador Nerón, y llevado a Roma. Epicteto todavía era un esclavo cuando su amo le permitió asistir a las enseñanzas de Musonio Rufo¹⁷ un eminente filósofo estoico, y parece que Epafrodito le liberó al poco tiempo. Epicteto fue el más famoso discípulo de Musonio Rufo –el llamado Sócrates romano– y probablemente bajo su patrocinio abrió una escuela de filosofía en Roma. Entre los años 93 y 94 hay un decreto del emperador Domiciano en el que expulsa a los filósofos no solamente de Roma sino de toda Italia.

En este tiempo Epicteto se trasladó a Nicópolis, en la costa adriática del noroeste de Grecia, un importante enclave económico y político, donde se va a dedicar a la enseñanza de la filosofía y vivirá de las contribuciones de los alumnos.

Epicteto estableció en Nicópolis su escuela y allí vivió, exceptuando alguna corta visita a Atenas y Olimpia, hasta su muerte. Según las *Disertaciones* (1,10; 2,14, etc.) personas prominentes de su tiempo visitaron la escuela, entre ellas el emperador Adriano pues querían tener conversaciones con él buscando consejo. Epicteto describió su escuela como un hospital (3.23.30), y exhortaba a sus estudiantes a no salir de ella contentos, sino apenados, porque no estaban en buenas condiciones cuando llegaron,

¹⁶ Epafrodito era uno de los ministros de más confianza de Nerón y estuvo presente durante su suicidio. Él sobrevivió alrededor de treinta años después y fue ejecutado por el emperador Domiciano en el año 95, quizás porque tuvo parte en la muerte de Nerón.

¹⁷ LONG, *Epictetus*, 14-15. Quizás Epicteto haya eclipsado a su maestro, pero es inolvidable la fuerte impresión que Musonio tuvo en Epicteto, y no influyó solamente en su estoicismo sino en su estilo de enseñar. Lo podemos ver en varios pasajes de las *Disertaciones* (1,730-32; 3.23.29).

porque sus almas estaban enfermas del mismo modo que el cuerpo puede tener un hombro dislocado o un dolor de cabeza.

Epicteto caminaba cojo y algunos se lo atribuían a un defecto de nacimiento y otros, como consecuencia del abuso que sufrió durante su tiempo de esclavo. Epicteto nunca se casó, pero por razones de benevolencia al final de su vida adoptó a un niño. No conocemos con precisión la fecha de su muerte, pero debió ocurrir entre los años 130 y 135.

Epicteto, siguiendo a su maestro Musonio Rufo y a Sócrates, no escribió nada. Él fue famoso durante su vida y tuvo gran influencia en la filosofía griega, pues todas las escuelas filosóficas se refieren a él¹⁸, y aunque no escribió para publicar, su discípulo Arriano de Nicomedia¹⁹, que a los 18 años durante los años 105-113 siguió sus lecciones en Nicópolis, publicó sus pensamientos en 8 volúmenes de *Disertaciones (Diatribai)*, de los cuales han sobrevivido 4, y un resumen de la doctrina de las *Disertaciones* en forma de *Manual*²⁰ (*Encheiridion*) que se convirtió en la obra más popular. Hoy día se cree que tanto las *Disertaciones* como el *Manual* reproducen el pensamiento filosófico de Epicteto, es decir, que Arriano fue fiel al pensamiento de su maestro, que era considerado como el Sócrates de su tiempo²¹. Una de las razones que tenemos para pensar que las obras representan el pensamiento genuino de Epicteto y no el de Arriano es porque están escritas en *koiné*, el griego coloquial también usado en el Nuevo Testamento, y no el lenguaje sofisticado literario que utilizará Arriano en sus otros escritos.

¹⁸ HADOT, *La ciudadela interior*, 128. Ya sabemos que en aquel período histórico un filósofo no era un personaje que escribía obras de filosofía, sino alguien que llevaba una vida de filósofo.

¹⁹ MORFORD, Mark, *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, Routledge, London & New York 2002, 210. Arriano dice, en su prefacio, que no compuso los discursos ni que fue el primero que los dio a conocer, sino que circulaban antes que publicara su edición. Nos relata también que el transcribió palabra por palabra lo que escuchó en las lecciones de Epicteto. Hoy día se discute sobre la autoría de las *Disertaciones* y el *Manual*, pero no hay duda que estas obras reproducen los puntos de vista de Epicteto.

²⁰ TABLA DE CEBES – MUSONIO RUFO, *Disertaciones fragmentos menores – EPICTETO, Manual Fragmentos (=BG =207)*, Traducción Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid 1995.

²¹ LONG, *Epicteto*, 41. El principal punto de interés sobre la relación de Arriano hacia Epicteto es la devoción de un alumno hacia su maestro. Arriano tomaba a Epicteto como el Sócrates de su tiempo, y él se podía considerar a sí mismo como el Jenofonte romano.

Los estoicos reflexionaron sobre lo que dijo e hizo Sócrates²². Epicteto fue un gran admirador de Sócrates y consideró provechoso recordar siempre todo lo que hizo y lo que dijo (4.1.169). En su admiración y devoción por Sócrates, como un modelo a seguir, se apropió de Sócrates más profundamente que ningún otro filósofo desde Platón. Para Epicteto, Sócrates no era una aproximación a la sabiduría sino el paradigma de una persona genuinamente sabia. Raramente se refiere al ideal del sabio, él prefiere utilizar la expresión tradicional *kalos kai agathos*, “la persona excelente”. En el *Manual* 51.3 Sócrates forma un paradigma autoritario para la vida filosófica ideal: “Incluso si aún no eres Sócrates, debes vivir como si quisieras ser Sócrates”. Pero, por supuesto, Sócrates no era un sabio estoico, sino que era un modelo de sabiduría que algunos estoicos tomaron por encarnar los principales atributos de su propio ideal filosófico.

Sócrates es el autor que más se menciona en sus obras²³, también, aunque en un tono menor, aparece Diógenes de Sinope²⁴, el fundador de

²² SCHOFIELD, Malcom, “Stoic Ethics,” en *Cambridge Companion to the Stoics*, INWOOD, Brad, (ed.), Cambridge University Press, New York 2006, 234. La verdad fundamental y el principio rector de la filosofía de Sócrates es (1) que lo único que vale la pena cuidar es el verdadero yo (el alma), no el cuerpo o cualquiera de los elementos externos que la fortuna puede o no poner en nuestro camino; y (2) que las únicas cosas que son intrínsecamente buenas y malas son condiciones del yo: la virtud y el vicio.

²³ LONG, A., *Epictetus*, 69. Epicteto cita alrededor de 100 pasajes de los diálogos platónicos en los que se hace referencia a Sócrates. En el texto final del *Manual* 53, Arriano refleja las prioridades de Epicteto concluyendo con una cita de Sócrates en el *Critón* 43d, y parafraseando la *Apología* 30 c-d. “Anito y Meleto pueden matarme, pero no pueden perjudicarme.”

²⁴ LONG, A. A., *Epictetus*, 58-60. Las referencias a Diógenes en los discursos superan en número a las alusiones a cualquier filósofo individual, aparte de Sócrates. Su prominencia puede sugerir que Epicteto se presenta como un estoico cínico o al menos como un estoico con fuertes tendencias cínicas. En este sentido no podemos olvidar que las principales influencias del estoicismo de Zenón son socráticas y cínicas. Al canonizar a Sócrates, Diógenes y Zenón, Epicteto recuerda al fundador del estoicismo y a las dos grandes figuras que luego los estoicos consideraron como las aproximaciones más cercanas al ideal del sabio. Diógenes representa el cínico ideal enviado por Dios para ser un evangelista del estoicismo. Lo que lo diferencia del ideal estoico estándar no es su carácter o sistema de valores –esos son los mismos– que lo llaman a una vida nómada como “ciudadano del mundo”, no vinculado a ninguna comunidad particular ni a la vida familiar, con el fin de “dar testimonio” de los principios estoicos. El ideal cínico de Epicteto es un filántropo universal, dotado no solo de la fuerza física y mental que exige su vocación, sino también de un ingenio y encanto naturales.

la escuela cínica. El cinismo había tenido una poderosa influencia en la formación de la filosofía estoica, pues Zenón, su fundador, fue discípulo de Diógenes. En el tiempo de Epicteto la escuela cínica gozaba de una nueva popularidad²⁵.

Hay una tendencia a tomar a Epicteto como un estoico ortodoxo, pero A. Long²⁶ lo ve como un pensador y educador más independiente, estoico en su orientación general pero más socrático que estoico en algunas de sus propuestas y metodología. Su inequívoca fe en la voluntad autónoma y las preconcepciones innatas de los seres humanos sobre la bondad y maldad son algo distintivo y central en su filosofía. Al igual que el Sócrates de los primeros diálogos de Platón, Epicteto no impone doctrinas elaboradas a su audiencia. Al contrario, los exhorta a que se conozcan a sí mismos y practiquen el autoexamen²⁷, y para descubrir una fuente de bondad que es puramente interna, independiente de las contingencias externas y capaces de generar ambas la integridad y felicidad personal.

3. LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA Y EL IDEAL DEL SABIO

La concepción filosófica de Epicteto valora más los hechos que las palabras. El verdadero estoico no es quien conoce y recita las enseñanzas de Crisipo, sino más bien quien actúa o se comporta de acuerdo con esas palabras. La tarea de la filosofía es comprender la Naturaleza, para que

²⁵ SCHOFIELD, "Stoic Ethics," 235. Epicteto afirma (3. 22) que lo que distingue al cínico es su forma de vida: abierta al escrutinio público constante, lo que le da una autoridad especial para recordar a las personas sus fallos. Y a través de su propio carácter y comportamiento nos muestra, ante todo, una intrepidez y libertad de espíritu y de expresión, de que lo que dice sobre el bien y el mal es verdad.

²⁶ LONG, A., *Epictetus*, 92.

²⁷ SORABJI, Richard, "Epictetus on *proairesis* and Self," en MASON, S. Andrew and SCALTSAS, Theodor., (eds.) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Oxford & New York 2007, 97. El término *proairesis* sugiere que Epicteto tiene una idea de autoconciencia y propondría un "volver al interior" en la filosofía, la idea que para encontrar la verdad debemos mirar en nuestro interior. En 3.22.38-9, Epicteto recomienda volverse sobre uno mismo para descubrir las verdaderas preconcepciones innatas sobre el bien. SPANNEUT, "Epiktet," 610. Epicteto consigue lo que el estoicismo había conquistado lentamente: la internalización de la acción humana.

uno pueda vivir de acuerdo con ella y así alcanzar la felicidad. Para Epicteto, el estudio de las teorías filosóficas siempre está subordinado a este objetivo práctico²⁸. Por lo tanto, la filosofía es un arte de vivir²⁹, un arte que, como otras artes y oficios, se orientará hacia un resultado práctico. Y como otras artes será necesaria no solo para aprender los principios que sustentan el arte de vivir, sino también para ejercerlos. Así nos dice: El constructor no viene y dice: “oídme hablar sobre construcciones,” sino que, una vez que acuerda la construcción de una casa, haciéndola demuestra que posee el arte (3.21.4). El filósofo debería hacer exactamente lo mismo, sugiere Epicteto, exhibiendo sus habilidades no con buenas palabras sino con buenas obras, es decir, son las acciones las que permiten reconocer al verdadero filósofo. No debería sorprendernos, entonces, que Epicteto muestre una actitud ambivalente hacia los textos escolares³⁰.

Los estoicos dicen que el objetivo de la vida es vivir de acuerdo con la naturaleza humana racional que se adecua con la práctica de la virtud. Pero no se trata solamente de la naturaleza humana, ya que estamos programados para vivir de acuerdo con el universo natural del que formamos parte. Para entender lo que es vivir conforme a la naturaleza, debemos tener en cuenta que la racionalidad es el culmen de los atributos humanos, pero es un atributo que compartimos y se deriva del mismo universo. En otras palabras, nuestra noción de la naturaleza humana no puede limitarse a la reflexión sobre el impulso de preocuparnos por la salud, las posesiones y cosas similares: lo que podría llamarse lo meramente humano. El vivir según la naturaleza no es la receta de cómo el proyecto ético humano debe

²⁸ SELLARS, *Stoicism*, 28-29 y 31. El filósofo que pasa todo su tiempo analizando textos y nunca pone sus contenidos en práctica es un fracasado. Para Epicteto, no es Crisipo quien destaca como su modelo filosófico, sino más bien Sócrates, quien expresa su filosofía en hechos en lugar de palabras. La filosofía no trata de comprender e interpretar textos filosóficos, sino que es también algo más práctico y existencial.

²⁹ LONG, *Epictetus*, 97. La concepción filosófica de Epicteto puede resumirse como el “arte de vivir” (1.15.2).

³⁰ SELLARS, *Stoicism*, 26-27 y 29. Los estudiantes estoicos que comprendieron con éxito la filosofía de Epicteto centrarían toda su atención en la transformación de su camino de la vida en un arduo intento de acercarse a la vida del sabio. Como Epicteto, aspirarían a ser como Diógenes el Cínico y, sobre todo, como Sócrates. Pero lo que no harían es involucrarse en estudios de textos escolares o escribir comentarios sobre ellos. Esa puede ser una de las razones por las cuales el estoicismo disminuyó rápidamente y por lo que se perdieron muchos textos antiguos.

llevarse a cabo, sino más bien una descripción de cómo es posible que tengamos éxito en ese proyecto. Si practico la virtud, mi manera de vivir es congruente con el orden del universo, y por lo tanto vivo una vida racional, hay una interrelación entre practicar la virtud, vivir según la naturaleza y seguir la naturaleza racional, y en vivir de esta manera consiste la felicidad. Tengo que recordar que soy un ciudadano del universo, una parte, y al ejercitar mi razón, no trato de obtener una ventaja privada ni deliberada como si estuviera separado del conjunto³¹.

Pero Epicteto duda que encuentre muchos estoicos entre los estudiantes de su escuela (que consideren que la virtud es la clave de la felicidad independientemente de las circunstancias). Por supuesto, todos sus alumnos podrán recitar argumentos y doctrinas estoicas (2.19.20–25), pero como hemos visto para Epicteto, eso no es suficiente. El verdadero estoico debe ser capaz de traducir esas doctrinas en un comportamiento concreto. No es suficiente decir que uno puede ser virtuoso y, por lo tanto, feliz, independientemente de las circunstancias; uno, en realidad, debe ser feliz independientemente de las circunstancias, ya sea que esté en peligro, en desgracia, enfermo o moribundo³².

Esta concepción de la filosofía como un arte para tratar las enfermedades del alma, que solo puede practicar uno mismo, forma el contexto para nuestro pasaje inicial de Epicteto (1.15.2). Cuando Epicteto dijo que la vida de cada individuo es el material del arte de vivir, estaba respondiendo a un hombre que le preguntó cómo podría evitar que su hermano se enoje contra él. La respuesta de Epicteto fue decir que esta persona debería estar más preocupada por su propia reacción emocional a la ira de su hermano que con la cólera de su hermano. Si el hombre quiere retomar la filosofía para tratar su propia enfermedad mental, entonces debería hacerlo, pero no debería pensar que podía curar la ira de su hermano. Solo su hermano puede hacer eso. Aquí vemos que los estoicos desarrollan un tema que se origina con Sócrates, a saber, la idea de que la tarea más urgente a que nos enfrentamos es el cuidado de nuestras propias almas (3.12.15)³³. Nadie puede hacer esto por nosotros; todos debemos dominar

³¹ SCHOFIELD, "Stoic Ethics," 244-246.

³² SELLARS, *Stoicism*, 32.

³³ SELLARS, John., *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of the Philosophy*, Bloomsbury Academy, London & New York 2009², 36-38. La tarea de Sócrates del

el arte del “cuidado de uno mismo”. Así, el médico estoico del alma no es un tipo de terapeuta evangélico que intenta curar las almas de todos los que conoce; más bien se centra en una forma más personal y tarea privada³⁴, aunque, como Sócrates y Diógenes el Cínico, puede alentar a otros a embarcarse en ese mismo trabajo personal por ellos mismos³⁵.

La filosofía se concibe como un arte de curar el alma por lo que es un arte de vivir; ya que la transformación de nuestras almas tiene un impacto directo en nuestras acciones y en nuestra forma de vida y al convertir nuestras vidas vamos cambiando también nuestras almas. Si la filosofía es un arte de vivir dedicado a transformar nuestra forma de vida, entonces el objetivo final de ese arte es convertir la vida de uno en la vida de un sabio. Todas las partes de la filosofía estoica están, a su manera, dirigidas hacia este fin³⁶.

Si bien puede ser imposible llegar a ser perfecto hasta el punto de la infalibilidad, es concebible, en palabras de Epicteto, llegar a ser como Sócrates, no importa cuán difícil pueda ser esa tarea, e incluso si el “Sócrates” que tenemos en nuestra cabeza no es idéntico a la figura histórica. Lo más importante es darnos cuenta cómo en la preocupación estoica por el sabio se destaca su orientación práctica. La tarea filosófica fundamental es transformar la propia forma de vida en la vida de un sabio³⁷.

Epicteto vincula el uso correcto de la razón con la salud del alma. La razón no funciona sola. Para Epicteto, no hay tal cosa como el pen-

cuidado del alma consiste en enseñar la virtud a través del examen. 1º) Un autoexamen o reflexión interior, en el que uno se conoce y se examina a sí mismo. 2º) El examen o cuidado de los demás, de la ciudad o de los ciudadanos, aquí hay un examen o discurso entre varios, una especie de discernimiento intersubjetivo.

³⁴ 3.13.5-12. Aunque somos sociables por naturaleza y amantes de la compañía, se insiste en que el sabio tiene que bastarse a sí mismo y tiene que vivir consigo mismo. Del mismo modo, que Zeus convive consigo mismo y se mantiene en paz en sí mismo y medita cómo es su propio gobierno, así también nosotros debemos hablar con nosotros mismos, sin necesitar de los otros.

³⁵ SELLARS, *Stoicism*, 35. SCHOFIELD, “Stoic Ethics,” 234. Epicteto (3.21.18-19) recuerda a Sócrates, Diógenes y a Zenón que son para él sus referentes y modelos. No piensa en ellos como filósofos semejantes a él, sino que los tres adoptan un modo de filosofía del cuidado, que en términos genéricos se podría llamar terapéutica. El cinismo y el estoicismo son simplemente versiones de la ética socrática.

³⁶ SELLARS, *Stoicism*, 36.

³⁷ SELLARS, *Stoicism*, 41.

samiento o los juicios sobre impresiones que pueden hacerse en abstracto sobre el propio hábito del filósofo. La razón no puede “aplicar su remedio” aparte de la capacidad del portador de la razón para mantenerse saludable. En resumen, para Epicteto, ir a la escuela en Nicópolis es tener la esperanza de curarse. La filosofía no tiene nada que ver con aprender principios que no tratan nuestra enfermedad, como si solo nos ofrecieran un “colirio” cuando no tenemos nada malo en nuestros ojos (2.21.15–22). En cambio, la única forma en que podemos ser curados o, para utilizar la metáfora favorita de Epicteto, ser liberados de la esclavitud. “¿Con qué propósito fuiste a los filósofos?” (4.1.83). “Para ser liberado” es su respuesta. De hecho, “todos los días cuando te estás entrenando en el gimnasio, no digas que estás “filosofando,” “¿Qué frase tan arrogante!”, sino que eres un esclavo presentando tu liberador en el tribunal. En realidad, esa “es la verdadera libertad” (4.1.113). Que la libertad ofrecida por la filosofía se sustenta fundamentalmente en erigir una ciudadela interior impenetrable es tan obvio en Epicteto como todo lo que enseña (4.1.86)³⁸.

En toda la Antigüedad se considera a la sabiduría un modo de ser, un estado en el que el hombre es radicalmente distinto de los demás, en el que es una especie de superhombre. Si la filosofía es la actividad por medio de la cual el filósofo se ejercita en la sabiduría, este ejercicio consistirá necesariamente no solo en hablar y en disertar de cierta manera, sino en ser, en actuar y en ver el mundo de un cierto modo. Si la filosofía no solo es un discurso, sino una elección de vida, una opción existencial y un ejercicio vivido, es porque es el deseo de la sabiduría. En la noción de sabiduría se incluye la idea de un saber perfecto; pero este saber no consiste en la posesión de informaciones acerca de la realidad, sino que también es la actividad más elevada que el hombre puede ejercer y se vincula íntimamente con la excelencia, la virtud del alma³⁹.

La figura del sabio tiene un papel decisivo en la elección de la vida filosófica. Se presenta al filósofo como un ideal descrito por el discurso filosófico más que como un modelo encarnado por un personaje vivo. Los estoicos decían que el sabio es sumamente raro, hay muy pocos, tal vez uno, quizás ninguno. En este punto, el resto de las escuelas son casi de la misma opinión, salvo los epicúreos, que no dudan en venerar a Epicuro como el

³⁸ KAVIN ROWE, *On True Life*, 58-59.

³⁹ HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México 1998, 240-241.

sabio por excelencia. El único sabio universalmente reconocido por todas las escuelas es Sócrates⁴⁰, este sabio desconcertante que no sabe que lo es⁴¹.

Para los estoicos y cínicos, Sócrates fue el modelo del filósofo ideal, y precisamente el filósofo cuya principal enseñanza es su vida y su muerte. Recordemos el bello texto de Plutarco que dice justamente: Sócrates era filósofo, no por enseñar en una cátedra, sino porque hablaba con sus amigos, bromeaba con ellos; iba también al ágora y, después de todo esto, tuvo una muerte ejemplar. Así pues, la práctica de la vida cotidiana de Sócrates es su verdadera filosofía. Sócrates se hizo filósofo paseando con sus amigos, comiendo y discutiendo con ellos, yendo como ellos a la guerra y finalmente bebiendo la cicuta, y no enseñando desde lo alto de una cátedra. Demostró así que la vida cotidiana da la posibilidad de filosofar⁴².

Además, Epicteto entiende el papel del filósofo como alguien que ha sido designado por Dios para una misión divina, es decir, la misión de ser su mensajero. Hay dos pasajes en las *Disertaciones* que presentan explícitamente al filósofo como mensajero de Dios (3.1.36–7 y 3.22.38; 69). Por esta razón, Epicteto presenta al filósofo como alguien que ha sido enviado providencialmente por Dios para llevar su mensaje a los seres humanos, y es, en este sentido, el más noble mensajero de Dios⁴³.

Según Epicteto, por esta razón, el filósofo estoico Eufrates de Tiro no se presenta ni quería ser reconocido filósofo por lo que dijo o por su

⁴⁰ SELLARS, *The Art of Living*, 82. Sócrates concebía la filosofía como un arte relacionado con el cultivo de la sabiduría o la excelencia humana. Sócrates era un filósofo en el sentido etimológico de la palabra, buscaba la sabiduría, pero él no la poseía. Hay una distinción clara entre filosofía y sabiduría, la sabiduría es lo que se busca por medio de la filosofía.

⁴¹ HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 144.

⁴² HADOT, Pierre, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Alpha Decay, Barcelona 2009, 156 y 183-184. HADOT, Pierre, *Los ejercicios espirituales y Filosofía antigua* (=Biblioteca de ensayo 50), Siruela, Madrid 2006, 302. La Antigüedad le concedió a Sócrates estatuto de filósofo, más por su forma de vivir y morir que por sus discursos. Y la filosofía antigua siguió siendo socrática en la medida en que nunca dejó de presentarse a sí misma como una forma de vida más que como un discurso de carácter teórico. No se entiende por filósofo al profesor o escritor, sino al hombre que ha elegido determinada forma de existencia, que ha adoptado cierto estilo de vida.

⁴³ IERODIAKONOU, Katerina., "The Philosopher as God's Messenger," en MASON, S. Andrew and SCALTSAS, Theodor., (eds.) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Oxford & New York, 56 y 60.

apariencia, por ejemplo, vistiendo el atuendo de filósofo y la barba, sino por la forma en que se comportaba en la vida cotidiana. Es decir, quería ser reconocido filósofo por su comportamiento en las cosas ordinarias como comer, beber o caminar (4.8.17-20). El filósofo, por lo tanto, es alguien superior que se distingue de los humanos ordinarios, como la franja roja en un manto distingue a un senador romano de otros ciudadanos romanos. El filósofo vive una vida que exhibe su comprensión de lo divino, orden de las cosas en los asuntos cotidianos, incluso cuando se enfrenta a dificultades. Y es esta forma de vida, una vida filosófica, que se supone que transmite el mensaje divino a los seres humanos ordinarios que, por alguna razón, son incapaces de dedicarse a la filosofía⁴⁴.

Epicteto presenta a Sócrates y Diógenes como modelos de vida a seguir (4.1.152; 159; 170; 4.8.31; 4.5). Epicteto utiliza la analogía médica según la cual la escuela del filósofo es un hospital (3.23.30), donde los seres humanos buscan curarse de sus deseos equivocados y falsas creencias. Pero la cura es factible solo cuando el médico sabe aplicar sus conocimientos sanitarios. La característica central, por lo tanto, del papel del filósofo como mensajero de Dios es curar a los seres humanos de sus debilidades y ayudarlos para lograr una vida mejor; en otras palabras, el papel del filósofo se presenta como la salvación para los seres humanos⁴⁵.

4. LA ORIENTACIÓN TEOLÓGICA DEL PENSAMIENTO DE EPICTETO

Algo que hay que destacar del pensamiento de Epicteto es su límpida orientación teológica. Epicteto sitúa a Dios como el punto de partida y fundamento de su filosofía, es decir, no se puede entender su filosofía sin esta orientación religiosa. La pregunta es si este recurso de Epicteto a la teología es una traición a su racionalismo estoico y dialéctica socrática⁴⁶. Es de reseñar el texto (1.14.1-17) donde encontramos una descripción del “principio de simpatía” o interdependencia de todo lo creado, es decir, existe una armonía entre la esfera divina y la vida humana. Se puede re-

⁴⁴ IERODIAKONOU, “The Philosopher,” 62-63.

⁴⁵ IERODIAKONOU, “The Philosopher,” 68.

⁴⁶ LONG, Epictetus, 181.

flexionar sobre el gobierno divino, cómo la divinidad contempla todo lo que sucede o gobierna todo lo creado, y sobre las cosas humanas. Pero el tema medular de este discurso se refleja en que los seres humanos están dotados con la capacidad de examinarse a sí mismos y conocer la presencia del espíritu divino en nuestra alma. “Las almas están tan atadas y unidas a la divinidad, por ser partes y fragmentos suyos” (1.14.6.), por lo que hay que descubrir la presencia de la divinidad dentro de nosotros (1.14.14). Epicteto creía que nuestro razonamiento y sentido moral son una parte del gobierno divino del mundo, cuyo orden cósmico es un patrón de la armonía que nosotros deberíamos reproducir en nuestros pensamientos y acciones.

Una de las características más llamativas de la teología estoica es una concepción bastante fluida de Dios⁴⁷. Epicteto está interesado en hablar de la naturaleza animada, en la cual no solamente incluimos a los seres humanos y otros animales sino ante todo a Dios. El único nombre propio que Epicteto menciona más que a Sócrates es Zeus. Ya sea que hable de Zeus o Dios o la Naturaleza o los dioses, está comprometido con la creencia de que el mundo está organizado providencialmente por un poder divino cuya acción creadora alcanza su máxima expresión en los seres humanos. Algo que llama la atención de la teología de Epicteto, en lo que insistiremos más adelante, es el pertinaz tono personalista. Epicteto, más enfáticamente que cualquier otro estoico, habla de Zeus o Dios en términos que tratan del principio divino del mundo como una persona muy cercana a nosotros mismos, como un aspecto integral de nuestra propia alma⁴⁸.

Dentro de los rasgos personalistas, Epicteto caracteriza a Dios como “quien se preocupa de nosotros y nos cuida paternalmente” (3.24.3), e incluso les dice a sus alumnos que ser adoptados por el emperador es de un status menor que ser hijos de Dios (1.3.2). Epicteto exhorta a sus discípulos a que acudan a Dios para que les ayude a superar las dificultades (2.18.29) y a considerar a los esclavos como hermanos, pues ellos son también hijos de Zeus (1.13.3-4), es decir, todos son hermanos que comulgan de la misma razón, por lo tanto, todos tienen el mismo valor absoluto. Epicteto insiste en que la esencia de la divinidad y la naturaleza del bien coinciden (2.8.1). En todas las cosas, él y sus discípulos deben mirar a Dios

⁴⁷ ALGRA, Keimpe, “Stoic Theology,” en *Cambridge Companion to the Stoics*, INWOOD, Brad, (ed.), Cambridge University Press, New York 2006, 169.

⁴⁸ LONG, *Epictetus*, 143.

como su creador, padre, protector y tienen que intentar hacer la voluntad de Dios, agradecerle y complacerle (1.9.4; 4.4.21; 4.12.11). En fin, reconocer nuestro parentesco y procedencia de la divinidad, pues somos una chispa o fragmento divino (1.3; 1.14.6; 2.8.11).

Epicteto habla del creador divino del mundo con el fervor de san Pablo o san Agustín. Su tono tampoco se ve afectado por el hecho de que, además de hablar de Dios o de Zeus, hable también de los dioses en plural. El monoteísmo en el sentido estricto del judaísmo, cristianismo e islamismo no era un problema doctrinal del estoicismo. Como la divinidad estoica está en todos los lugares, los filósofos estoicos podían acomodarse a los dioses en plural. De hecho, aplicaron los nombres de los dioses griegos y de las religiones populares romanas a los elementos: tierra, aire, fuego y agua, y especialmente a los cuerpos celestes. Estrictamente, aunque estos dioses son solo formas simbólicas de referirse a los constituyentes más poderosos del mundo, todos deben su existencia al único “principio activo” llamado Dios en singular o Zeus⁴⁹.

El lenguaje teológico de Epicteto manifiesta una fe y experiencia personal tan profunda como la pueda tener un judío, cristiano o musulmán. Al igual que estas religiones, al menos en su rigor doctrinal, Epicteto rechaza la existencia de un principio del mal en el universo. Crisipo estaba preocupado por reconciliar la providencia con los desastres naturales y el sufrimiento del inocente, pero Epicteto no presta atención a la teodicea. No hay nada malo de lo que Dios sea responsable porque la maldad pertenece exclusivamente a las deficiencias humanas. La felicidad que Dios pretende para todas las personas solamente es posible si armonizaran sus mentes y valores con las leyes propias y la naturaleza del mundo⁵⁰.

Epicteto difiere de los estoicos antiguos en la medida en que usa un lenguaje personalista sobre Dios; esto puede explicarse en parte por su perspectiva personal, pero también por el propósito de las *Disertaciones*, en el que la providencia de Dios y su estatus como ejemplo ético son más importantes que los aspectos cosmológicos que jugaron una parte importante en el estoicismo antiguo⁵¹. Las *Disertaciones* ofrecen una concepción

⁴⁹ LONG, *Epictetus*, 144.

⁵⁰ LONG, *Epictetus*, 145.

⁵¹ LONG, *Epictetus*, 182. La teología en el estoicismo antiguo no es el fundamento ni incluso una parte de la ética, sino la culminación de la física, el estudio de la naturaleza. El

teísta bastante sorprendente de Dios, es decir: una concepción de Dios como persona, que nos ve, que nos habla, que nos ayuda y a quien podemos dirigir oraciones. Ciertamente, hay huellas de lo que podríamos llamar una concepción panteísta de la deidad estoica en Epicteto, por ejemplo, donde Dios se conoce como “el cosmos” o “la naturaleza” (1.4.18; 3.24.94). Sin embargo, incluso en tales pasajes, el panteísmo a menudo se funde en el teísmo, viendo el uso que hace Epicteto de fórmulas como “la voluntad de la naturaleza” (*Ench.* 26). En general, la relevancia del lenguaje teísta en las *Disertaciones* es realmente extraordinario⁵².

Podemos reseñar tres interpretaciones de la comprensión de la teología estoica. Bonhöffer⁵³ sostenía que Epicteto no se apartó del estoicismo convencional en absoluto. Afirmó que la tensión entre elementos panteístas y teístas que encontramos en Epicteto es algo inherente a la teología estoica de todos los tiempos. Esta visión no ha sido seguida por la corriente principal de los eruditos epictetanos del siglo XX que, en general, vieron a Epicteto un caso excepcional. Estos pensadores, entre otros Lagrange⁵⁴ y Jagu⁵⁵, opinan que Epicteto difiere del estoicismo antiguo y presenta un Dios muy admirable y casi personal, es decir, fórmulas que fácilmente un cristiano podría aceptar. Jagu, explícitamente, contrasta el

estoicismo tradicional va de abajo hacia arriba, es decir, el valor supremo de la racionalidad o la excelencia del carácter están arraigados en la naturaleza humana.

⁵² ALGRA, Keimpe., “Epictetus and the Stoic Theology,” en MASON, S. Andrew and SCALTSAS, Theodor., (eds.) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Oxford & New York, 33. ALGRA, “Stoics Theology,” 169. Al señalar que Epicteto habla predominantemente de Dios de una manera teísta, estamos asumiendo un aspecto de la teología estoica que ha estado presente desde el principio. SPANNEUT, “Epiktet,” 606. La mayoría de las expresiones personalistas que se pueden encontrar, de forma aislada, en el estoicismo antiguo, no excluyen necesariamente el panteísmo politeísta. Sin embargo, la repetición persistente de estas expresiones en Epicteto revela que va más allá de las formulaciones del estoicismo antiguo. El Dios de Epicteto se presenta como fuera del universo, pero al mismo tiempo como creador providente (2.14.25/27) y padre protector (1.3.1; 1.9.7) muy cercano en su relación con las personas.

⁵³ BONHÖFFER, F. Adolf., *The Ethics of the Stoic Epictetus*, Peter Lang Publishing, New York 2000.

⁵⁴ LAGRANGE, M. J., “La philosophie religieuse d’Épictète et le Christianisme,” en *Revue Biblique Internationale* 9 (1912), 5-21.

⁵⁵ JAGU, Armand, “La morale d’Épictète et le christianisme,” en *ANRW*, vol. 2, 36.3 (1989), 2164-2199.

teísmo de Epicteto con el dios impersonal y material del estoicismo antiguo. Finalmente, el tercer enfoque estaría representado por Anthony Long en su libro *Epictetus: A stoic and socratic Guide to Life* (2002). En principio, Long estaría de acuerdo con los eruditos franceses, ya que Bonhöffer no habría resaltado suficientemente los elementos personalistas como algo peculiar de la teología de Epicteto. Sin embargo, Long prefiere ver estas características típicas como una cuestión de compromiso o actitud personal más que como un cambio sustancial con la ortodoxia estoica. En su opinión, estamos tratando con un compromiso religioso personal que ha sido conformado, en gran medida, por la admiración de Epicteto por Sócrates, y, en efecto, Sócrates sería el responsable de los acentos personalistas de su teología, por lo que deja intacta la sustancia de la teología estoica⁵⁶.

Según Keimpe Algra⁵⁷ no es fácil dar una respuesta precisa con relación a la teología de Epicteto. La relación entre el panteísmo y el teísmo personalista en el estoicismo en general y en Epicteto, en particular, todavía necesitan más aclaraciones. Pero, la teología de Epicteto no constituye una gran fractura entre Epicteto y el estoicismo antiguo. Se puede ver, por un lado, que el estoicismo antiguo no era exclusivamente panteísta como, con frecuencia, se supone, mientras que, por otro lado, el teísmo personalista que podemos atribuir a Epicteto no parece haber sido tan radical después de todo. Algra intenta fundamentar estas afirmaciones mediante un estudio comparativo de algunos aspectos relevantes de las teologías de los primeros estoicos, por un lado, y de Epicteto, por otro.

En la medida en que el panteísmo implica la asunción de la identidad de dios y el mundo, o la suposición de que dios está presente en el cosmos y solo allí, los primeros estoicos eran panteístas. Esto no necesita discusión. Pero sí podemos señalar que el panteísmo estoico antiguo parece haber tenido dos formas, una perspectiva monista o bien una dualista: se podía afirmar que Dios era idéntico al mundo, pero también podría considerarse como el principio activo, o pneuma formativo, que está trabajando en el cosmos. La teología estoica contiene también una fibra teísta. El dios cósmico no es *eo ipso* un dios impersonal. Al contrario, visto como un principio formativo inmanente, Dios podría ser etiquetado, como Zenón lo

⁵⁶ ALGRA, "Epictetus and the Stoic Theology," 33-34.

⁵⁷ ALGRA, "Epictetus and the Stoic Theology," 35-36.

expresó, no solo como “se parece a un artesano”, sino en realidad como “artesano”, o incluso un “padre”. Por tanto, no es simplemente racional, sino también providencial y feliz. De hecho, se consideraba que la racionalidad de Dios y la racionalidad del cosmos no difería de la racionalidad humana. Dios, en cuanto principio rector racional y providencial, podría verse como una “persona” con propósitos e intenciones. Por lo tanto, la providencia podría identificarse como “la voluntad de Zeus”. Aunque el dios estoico no debe concebirse antropomórficamente en un sentido físico relacionado con su forma, se parece a los humanos en cuanto a su racionalidad providencial y diversas cualidades relacionadas con esto. Es virtuoso y feliz, y como tal, un ejemplo a seguir⁵⁸.

Por lo que podemos ver, el panteísmo estoico podría, en cierta medida, fusionarse con el teísmo, especialmente donde una perspectiva más física da paso a una centrada en la actividad providencial de Dios (Dios como demiurgo y padre) o en la semejanza y afinidad entre el hombre y dios (dios como un ejemplo virtuoso). Sin embargo, incluso Crisipo y otros estoicos antiguos estuvieron, en cierto modo, comprometidos con una concepción personalista de Dios, aunque este personalismo tenía sus límites. El dios estoico bien puede ser, como los humanos, un ser racional, sin embargo, a diferencia de ellos, o al menos a diferencia de los que no son sabios, es un ser perfectamente racional y nada más. De ahí que su actitud hacia el mundo, y hacia nosotros, se caracterice solo por la racionalidad, no por las emociones. No hay lugar para la gracia, no hay relación de *do-ut-des*, no hay amor divino, ni ira divina. A nivel del mundo, en general, el cuidado providencial de Dios consiste solo en una cosa, es decir, en que el mundo está estructurado de la manera más racional y perfecta posible⁵⁹.

Aunque el estoicismo convencional permitió el teísmo, debemos ser conscientes de la naturaleza y las limitaciones del personalismo que implica esta marca particular del teísmo. En Epicteto, en cambio, se puede apreciar una mayor insistencia en el lenguaje teísta y personalista.

⁵⁸ ALGRA, Keimpe, “Stoic Philosophical Theology and Greco-Roman Religion,” en SALLES, Ricardo (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford and New York 2009, 244. LONG, *Epictetus*, 170. Cuando Dios es concebido de modo panteísta, como físicamente presente en todos los seres, es difícil entender qué propiedades podría tener para constituir el paradigma del carácter humano virtuoso, digno de confianza, magnánimo, etc. Pero los antiguos estoicos no compartieron ese desconcierto.

⁵⁹ ALGRA, “Epictetus and the stoic Theology,” 40.

Veamos algunas características de la concepción de Epicteto de cómo Dios se relaciona con el hombre, que Dios nos contempla, nos habla⁶⁰ y nos ayuda. La idea de que Dios nos observa o nos supervisa constituye un tema recurrente en Epicteto. En 1.14, en el tratado titulado “Que la divinidad contempla a todos los hombres”, explica lo que esto significa en realidad. La relación de Dios con nosotros se describe primero (1.14.1–10) en términos de simpatía cósmica universal. Epicteto continúa explicando que, de hecho, el que “nos ve” es nuestro *daimon*, es decir, Dios en nosotros, un fragmento del Dios cósmico. En otras palabras, es en virtud de nuestra propia racionalidad, que es una parte de Dios, que nunca estamos solos y, en cierto sentido, siempre “observados”. Estas afirmaciones: que nuestro “yo racional” es una parte del Dios cósmico y que nosotros tenemos un *daimon* interno parece que son ortodoxas⁶¹.

Se ha afirmado, a veces, que Epicteto presenta un elemento novedoso al caracterizar la relación entre el hombre y Dios como entre “padre” e “hijo”. En este punto también tenemos que tener precaución. En ciertos contextos, Epicteto usa este término “padre” simplemente para referirse a la idea de que Dios es la causa cósmica providente de las cosas. Dios nos ha provisto tanto de la vida como de los otros bienes externos y, lo más importante, con lo único que realmente cuenta: la razón. En otras palabras, aparte de referirse al cuidado providencial general de Dios, habla de la paternidad de Dios, pero no implica ninguna preocupación específica y personal por las personas. Por el contrario, cuando ciertos individuos son llamados “hijos” de Dios, esto se debe a que, por su parte, exhiben una ac-

⁶⁰ALGRA, “Epictetus and the stoic Theology,” 45. La idea de que Dios nos habla también se destaca en Epicteto. Sin embargo, no debemos tomar el lenguaje teísta al pie de la letra. Cuando Epicteto habla de Dios dando órdenes específicas, lo que en realidad Dios “dice” es simplemente lo que nos pasa. Al decir que Dios nos está “hablando” es una forma abreviada para alcanzarnos a través del *logos* de sus mensajeros, los filósofos.

⁶¹ALGRA, “Epictetus and the stoic Theology,” 42-43. No es fácil interpretar estos textos pues Epicteto a veces habla de este *daimon* interior como nuestro yo racional, y en otras ocasiones como una especie de alter ego o superego o espíritu guardián independiente. La última interpretación facilitaría la versión de que Dios nos ve y nos ayuda. LONG, *Epictetus*, 166. Epicteto a veces habla de que la presencia de esta voz pluraliza a la persona, o hace a la persona distinta de su *daimon*. Esto debe verse como una metáfora o, mejor, como una forma de articular la idea de que el escuchar y obedecer a nuestro ser normativo está de acuerdo con la divinidad que supervisa el mundo.

titud especial hacia Dios, en lugar de que sea Dios el que se preocupe por ellos. Dios es una fuente providencial de los bienes y de la razón, y como tal le debemos amar y seguir⁶².

Otro aspecto que aparece en los textos de Epicteto es la oración, cómo los humanos se dirigen a Dios. La pequeña oración de Cleantes que encontramos al final del *Encheiridion* se cita o es parafraseada, muchas veces, a lo largo de las *Disertaciones*. La oración de petición es una manifestación del teísmo por excelencia, en la medida en que se observa una forma de dirigirse a dios, pidiéndole que nos otorgue algún favor. No es fácil encajar la oración de petición con la concepción estoica ortodoxa de Dios. Primero, dada la identificación de Dios con la providencia o el destino, no es fácil que Dios intervenga en nuestra vida. Segundo, en una línea de pensamiento estoico, la gente reza normalmente en las oraciones de petición por (salud, riqueza, etc.) que son consideradas como cosas indiferentes, que tienen poco o ningún valor: lo único que cuenta es la racionalidad y la virtud. Por lo tanto, el que se tome la teología estoica en serio, no dejará mucho espacio a la oración de petición⁶³.

Podemos resaltar dos aspectos del Dios estoico que son relevantes. Primero, dios como una fuente de cuidado providencial general y, segundo, dios como ejemplo, como aquello a lo que nuestra racionalidad, nuestro *daimon* personal, debe adaptarse y conformarse. Como he indicado antes, estos dos aspectos del dios estoico, ser una fuerza providencial y un ejemplo ético, evocan un enfoque más teísta también en el estoicismo antiguo. Por otro lado, dado su propósito general, es normal que las *Disertaciones* ignoren en la práctica los aspectos más físicos y “panteístas” de la teología estoica tradicional, como la naturaleza neumática de Dios, o la forma como gobierna los diferentes procesos cosmológicos, aspectos que ocupan un lugar destacado en las fuentes de las que depende, en gran medida, nuestra imagen de la cosmoteología estoica antigua. La teología de Epicteto no supera, de manera significativa, los límites de la ortodoxia estoica. Su teísmo podría recurrir a los primeros ejemplos estoicos, y se considera que está sujeto a las mismas limitaciones o restricciones que lo separan de las formas personalistas del teísmo, que se pueden encontrar, por ejemplo, en la tradición cristiana. Las diferencias en tenor y énfasis

⁶² ALGRA, “Epictetus and the stoic Theology,” 46-47.

⁶³ ALGRA, “Epictetus and the stoic Theology,” 47-48.

entre Epicteto y los textos sobrevivientes de los estoicos de la Estoa antigua se deben, en cierta medida, a la personalidad de Epicteto, a su espíritu de piedad y a la inclinación socrática de su pensamiento⁶⁴.

5. LA CONCEPCIÓN DE DIOS Y LA PERSPECTIVA CÓSMICA

Epicteto en su concepción de la divina providencia y la racionalidad sigue la tradición general de la filosofía estoica. Su carácter distintivo se extiende principalmente al entusiasmo con el que elogia la obediencia a Dios y el calor que infunde en sus expresiones de la preocupación por los seres humanos. Lo podemos ver en el sugerente pasaje 1.14.13-14: “Acordaos de no decir nunca que estáis solos, porque no lo estáis, sino que la divinidad está dentro y vuestro propio espíritu divino también.” E insiste, como cualquier estoico, en la necesidad de acomodarnos a cada circunstancia externa dada por Dios. Pero cree que esa dura receta se basa en una asociación literal entre Dios y el sujeto individual⁶⁵.

Epicteto pertenece a la tradición teológica estoica que comprende el panteísmo y el teísmo en una compleja amalgama, donde Dios se concibe como una fuerza física omnipresente encarnada en el fuego o aliento de fuego (*pneuma*) y el alma gobernante del mundo. Bajo la primera descripción, Dios (principio activo) se combina con la “materia” (principio pasivo) para formar el mundo y, de hecho, hace al mundo uno consigo mismo⁶⁶. En este sentido panteísta, el mundo es Dios. El panteísmo se ha visto, a menudo, incompatible con una concepción teísta o personalista de Dios, pero los estoicos antiguos estaban tan comprometidos con el segundo como con el primero. La mente de Dios, afirmaron, tiene pensamientos e impulsos que difieren en alcance y poder más que en naturaleza de los propios

⁶⁴ ALGRA, “Epictetus and the stoic Theology,” 54-55.

⁶⁵ LONG, *Epictetus*, 147.

⁶⁶ LONG, *Epictetus*, 161-162. En la cosmología estoica antigua la “materia” es una “substancia desprovista de cualidad” –un principio tan plástico que la causa divina puede moldear de la manera que desee. En la creación del mundo, Dios impone propiedades sobre los elementos que limitan los cuerpos complejos formados por ellos. El efecto de la teología distintiva de Epicteto es defender la providencia divina contra la evidencia de nuestra vulnerabilidad corporal, y enfatizar el don extraordinario de nuestra autonomía mental.

de las mentes humanas; y, como hemos visto, propusieron que nuestras mentes sean partes integrantes o vástagos de Dios⁶⁷.

Según Long⁶⁸, Epicteto compartió las mismas preocupaciones de los antiguos estoicos, pero las contrarrestó enfatizando el teísmo sobre el panteísmo o, más en concreto, afirmando la presencia de Dios en toda la naturaleza pero sin identificar a Dios con el mundo. Quizás podemos llamar a Epicteto panenteísta (uno que cree en la omnipresencia de Dios); pero, sin embargo, su concepción de Dios será más comprensible si lo imaginamos como una mente universal.

Epicteto nunca se refiere, de manera explícita, al principio pasivo “materia”, y cuando menciona “cuerpo” las connotaciones que atribuye a la palabra son negativas, como no se encuentran normalmente en el estoicismo. No dice nada sobre la identidad física de Dios como fuego o aliento ardiente o movimiento vibrante. Tres veces, en contextos relacionados con lo inevitable del cambio humano y la muerte, se refiere a la necesidad del mundo para la regeneración cíclica de sus constituyentes (2.1.18; 3.24.10; 4.1.100-106), y una vez abre una ventana a la doctrina estoica que piensa que el mundo terminará en una conflagración cósmica⁶⁹, durante

⁶⁷ LONG, *Epictetus*, 147-148. Dios es el principio formativo de las piedras, las plantas, los animales y los seres humanos. El Dios estoico está encarnado en todo y es la causa de todo. Tal panteísmo hace difícil de entender cómo Dios puede estar presente de manera ejemplar en el alma humana. Además, si nuestras almas son “partes” de la mente de Dios, es difícil de entender cómo nosotros como individuos somos capaces de pensar por nosotros mismos y asumir responsabilidad para nuestras vidas.

⁶⁸ LONG, *Epictetus*, 148. KAVIN ROWE, *On True Life*, 48. Epicteto, de hecho, no diferencia entre Dios y el cosmos; “Todas las cosas están unidas como una” (1.14.1-10). El Artífice no es alguien que está “fuera” de su trabajo, sino que él es, en un sentido estricto, parte del mismo trabajo. Están unidos, entrelazados, en última instancia, en la misma realidad. Sin embargo, en la gramática epicteta Dios no es simplemente otra palabra para el mundo en su totalidad. Él nombra, en su lugar, un cierto carácter del cosmos, una dirección dentro de su unidad general.

⁶⁹ ALGRA, “Stoic Theology,” 173. Según Crisipo, el cosmos en el acto de conflagración realmente no muere (por lo tanto, en cierto sentido, no se destruye realmente). La conflagración no es la muerte –en el sentido estricto de la separación del alma y el cuerpo–, del cosmos. Dios, el alma más bien, consume el cuerpo del cosmos solo para renovarlo convirtiéndolo nuevamente en la humedad primitiva. En un sentido relevante, entonces, el cosmos no se destruye, sino que vive para ser eterno. HADOT, *La ciudadela interior*, 249 y 150-151. Los estoicos defienden la tesis del eterno retorno. El mundo se repite eternamente porque

la que Zeus se comunica consigo mismo sobre su recreación del próximo ciclo mundial (3.13.4).

Epicteto está más preocupado por la posibilidad de la formación y práctica moral que por los problemas de física, pues no los aborda en las conversaciones con sus discípulos. Además, conocer la última composición de la materia puede estar más allá del conocimiento humano, incluso aunque lo pudiéramos conocer se podría cuestionar el valor o la necesidad de tal conocimiento para la filosofía o la vida práctica. Como seres humanos necesitamos comprendernos a nosotros mismos, es decir, conocer que somos por naturaleza sociables y amantes de compañía (3.13.5). En el primer fragmento de los que se han conservado en otras fuentes, responde a sus alumnos a estas mismas preguntas. Habla de la Naturaleza (1.6.21 y 1.16.9) o de Zeus como si fuese Dios (como en 1.6.3 y 1.19.11). Epicteto tiene la seguridad de que los seres humanos están equipados para entender cómo este principio cósmico gobierna el mundo y cómo, en particular, el ha hecho a los seres humanos no solamente animales sociales sino también “ciudadanos del mundo” (1.9.1; 1.19.13; 2.10.3; 3.24.11)⁷⁰.

Epicteto pensaba que los principios generales de la cosmología teísta eran demostrables más allá de cualquier desafío y tendría buenas razones para no presentar a sus estudiantes ideas complejas y no demostrables sobre la estructura física del mundo y sobre la relación exacta de Dios con la materia. Los argumentos teológicos del diseño de la naturaleza, es decir,

el fuego racional que se despliega en el mundo está sometido a un movimiento perpetuo de diástole y sístole, la sucesión de los cuales engendra una serie de periodos idénticos, durante los que se repiten, de manera idéntica los mismos acontecimientos. El mundo nace del fuego original y vuelve al fuego original, con un comienzo y un final; pero su voluntad es siempre idéntica y solo puede repetir, por su acción continua, este mundo con este comienzo y este fin y todo el desarrollo de los acontecimientos que se sitúan entre ambos momentos.

⁷⁰ LONG, *Epictetus*, 150 y 152. En numerosos pasajes Epicteto atribuye a Sócrates su propio tratamiento de la teología (1.4.24; 1.9.1; 3.1.19; 3.7.36; 4.4.21). El fragmento mencionado también se puede entender en el sentido de que, según la interpretación de Jenofonte, no se preocupaba sobre los elementos del mundo, sino que alcanza al conocimiento sobre la condición humana y las normas de la vida comunitaria. Aunque lo que Epicteto hace con la preocupación divina por los seres humanos y la teleología divina va mucho más allá de cualquier influencia socrática. Epicteto tenía sus propias razones para ser reticente a la física esotérica y al panteísmo, pero sabía que tenía también un precedente socrático para ignorar las preguntas sobre la composición última de la materia.

el orden y la armonía que se perciben en el mundo natural, como lo respalda Epicteto (1.6.1-11; 1.14.1-6; 1.16.7-8; y 2.14.11/25-27), han sobrevivido durante mucho tiempo a la ciencia antigua, y han sido respaldados por personas que estaban en total desacuerdo con los pormenores de la física. Epicteto se centró en lo esencial y demostrable de la tradición estoica sobre la naturaleza –la providencia incondicional de Dios y la preocupación especial por los seres humanos⁷¹–.

Epicteto reafirma que, según los filósofos estoicos, lo primero que debemos aprender es que Dios existe y que es providente con todo, por lo que no se muestra indiferente o impasible a nuestro modo de obrar, de pensar y de sentir (2.14.11). Este cuidado de Dios por nosotros o la presencia de dios en nosotros nos procura paz, serenidad y satisfacción (3.13.12-13).

Aunque Epicteto prácticamente no habla de los detalles físicos de la cosmología, se acercó estrechamente a aquellas partes de la tradición estoica antigua que se adaptaban a su interés dominante en el gobierno divino del mundo y sus implicaciones en los seres humanos. Nos enseña a aceptar las cosas que suceden tal y como son. Es importante que conozcamos el orden del universo, no para cambiarlo, sino para, que siendo las cosas como son y cómo es su naturaleza, tengamos nuestro parecer en armonía con los acontecimientos (1.12.15-17). El hombre honesto subordina su parecer al que todo lo gobierna e intenta seguir a los dioses en todas las cosas, pero al mismo tiempo mantiene el libre albedrío (1.12.7-9). La tarea del filósofo consiste en adaptar su propia voluntad a los acontecimientos que no dependen de nosotros sino de la razón universal (2.14.7). Nuestra responsabilidad como individuos es únicamente sobre el área en la que somos capaces de ser autónomos, lo que depende de nosotros: –el propio uso de las impresiones mentales– (1.12.34). Todo lo demás es asunto de Dios; solo nos preocupa el hecho de que nos adaptemos a comprender su justificación dentro del sistema providencial del mundo⁷².

Cleantes en su celebrado *Himno a Zeus* alaba y ora al “Zeus omnipotente, el primer motor de toda la naturaleza”. Se dirige a Zeus como el agente racional de todos los procesos naturales y como el padre que ha dado a los seres humanos la semejanza con él. Presenta a Zeus como

⁷¹ LONG, *Epictetus*, 151.

⁷² LONG, *Epictetus*, 153.

creador de la raza humana y comparte con ellos su capacidad para la inteligencia y la moral. Zeus representa a la humanidad y al mundo, en general, la encarnación y promulgación de la ley natural. Cleantes acredita la ley natural, también descrita como “razón universal”, con dos aspectos, uno externo y otro interno. Externamente, se refiere al orden inevitable de los sucesos naturales –la salida del sol y las estructuras de los seres vivos–. Todo ello manifiesta racionalidad y orden, ajustándose a un patrón armonioso. Internamente, la ley natural o la razón universal se refieren al orden moral, común a lo divino y a lo humano. En este sentido moral, la comunidad de ley y razón es algo que las personas individuales tienen la capacidad para descubrir dentro de ellos mismos: en particular, están equipados para comprender su bien natural basado en la inteligencia y la cooperación en comparación con la competencia egoísta por la fama o las posesiones, y el placer sexual⁷³.

Las personas tenemos que obrar de modo apropiado y ordenadamente de acuerdo con nuestra naturaleza racional para alcanzar nuestro objetivo (1.6.15; 3.1.25). La fórmula favorita de Epicteto es mantener la propia libertad en armonía con la naturaleza (*Manual* 4). La persona puede centrar su interés en el propio albedrío y, lo puede modelar de modo, que sea acorde con la naturaleza (1.4.18). El vivir de acuerdo a la naturaleza se puede traducir también en seguir a los dioses (1.12.5; 1.12-7-8; 1.20.15; 1.30.4 y 4.7.20) esa es la meta de la vida humana. En seguir a Dios reconocemos que él es el autor de nuestra naturaleza y, por lo tanto, seguir a Dios es vivir de acuerdo con la naturaleza (1.16.19) y en eso consiste la buena vida. No necesitamos a Dios, como alguien diferente de nosotros, para que nos diga lo que tenemos que hacer, sino que somos de la familia de Dios, de su misma naturaleza, por lo tanto, nuestro fin es vivir siguiendo a la divinidad.

Aunque somos poca cosa en comparación con el universo, en cuanto a la razón, no somos inferiores a los dioses (1.12.26.). “No soy eterno, sino un ser humano, una parte del universo, como una hora es una parte del día. Tengo que estar presente como la hora, y pasar, como la hora.” (2.5.13

⁷³ LONG, *Epictetus*, 154. Existe una justificación tanto para el mal como para el bien porque la coexistencia de estos opuestos es una característica necesaria del orden cósmico. En este mundo estoico divinamente ordenado todo encaja como la combinación de concordancias y discordias en una sinfonía perfectamente compuesta y dirigida.

y 25). Por medio de la razón comprendemos que Dios ha creado todo lo existente en el mundo. “Todas las criaturas han sido excluidas de comprender el gobierno del mundo, pero el animal racional tiene capacidades para reflexionar sobre todas las cosas: que él es una parte y que está bien que las partes cedan al todo.” (4.7.6-7). Todas las cosas están hechas por los dioses. Pero no son cosas fundamentales, ni son partes de la divinidad. Mientras que tú eres primordial, tu eres una chispa divina; tienes en ti mismo una parte de ella (2.8.10-11) y llevas a Dios dentro de ti mismo” (2.8.13).

Los fragmentos anteriores hablan de Dios de manera panteísta. En ellos Epicteto ofrece sus propias formulaciones de la relación parte/todo por la que los estoicos expresaban la relación del ser humano individual con el principio divino. Por un lado, somos simplemente episodios transitorios en la vida eterna del universo. Por otro lado, en virtud de nuestras almas, somos literalmente “partes” de Dios o del cosmos (2.10.3). La primera perspectiva nos invita a disminuir la importancia que damos a nuestra posición particular en el mundo; pero la segunda perspectiva nos eleva a la condición divina. Al presentar ambas perspectivas, Epicteto desafía a sus alumnos a descubrir lo que hace que las dos perspectivas sean consistentes. La respuesta es una actitud de indiferencia hacia nuestro cuerpo y nuestras desgracias, por un lado, y, por otro lado, una valoración de la racionalidad como la característica especial de la identidad de cada ser humano. Con esta estrategia, lo que hace Epicteto, es realzar la identidad humana al hacernos partícipes de la condición divina y participar en el cuidado divino del universo⁷⁴.

6. NUESTRO PARENTESCO CON DIOS Y LA PRESENCIA INTERIOR DE LA DIVINIDAD

El objetivo principal de la teología de Epicteto consiste en irradiar luz sobre el autoconocimiento humano y la orientación moral. Él resume

⁷⁴ LONG, *Epictetus*, 155-156. ALGRA, “Stoic Theology”, 168. Se afirma con rotundidad que la racionalidad de dios –o, para el caso, la racionalidad del cosmos– no difiere en especie de la racionalidad humana, por lo que hasta cierto punto Dios puede verse como una “persona” con propósitos e intenciones.

todo esto en uno de los discursos más comprimidos y poderosos (1.3.1-3): “Debemos captar con justeza el pensamiento, de que todos procedemos de la divinidad y que la divinidad es el padre de los dioses y de los hombres. Deberíamos estar orgullosos sabiéndonos hijos de Zeus. Pero, en realidad, no lo hacemos, pues en nuestro origen se mezclan dos cosas, de un lado, el cuerpo, común con los animales, y de otro la razón y el pensamiento, comunes con los dioses. Por una parte, estamos inclinados a un parentesco desdichado y mortal, y solamente unos pocos hacia el parentesco divino y bienaventurado.”

Por nuestros cuerpos, nos parecemos a los otros animales, pero en virtud de nuestras almas, nos asemejamos a Dios. Hay cosas que tenemos en común con los animales: comer, beber, descansar y reproducirse, pero a nosotros se nos ha dado la facultad de comprensión, y ya no nos basta con lo anterior, sino que debemos seguir nuestra naturaleza y disposición si queremos alcanzar nuestro objetivo (1.6.13-16). En otro lugar, Epicteto define al ser humano como “animal mortal capaz de servirse racionalmente de las representaciones” (3.1.25). Es esta segunda diferencia la que nos eleva sobre el resto de los animales. Epicteto no considera la mortalidad humana como una cosa mala, sino como parte constitutiva. Sin embargo, denigra, con frecuencia, nuestro aspecto corporal, a menudo llamando al cuerpo, cadáver, barro o tierra, y otras, usando diminutivos “pequeña carne” o “pequeño cuerpo” (2.19.27; 3.10.15; 3.22.41). No hay en la tradición de la filosofía estoica antigua un rechazo del cuerpo. Según la metafísica estoica, cada cosa que existe, incluyendo a Dios y el alma, es corporal. Pero Epicteto es tan reticente con esta doctrina como lo es con la relación física de Dios con el mundo. No es que Epicteto considere que la parte divina de nuestra naturaleza sea incorpórea, como Platón; téngase en cuenta que dos veces se refiere al *pneuma* como la substancia del alma (2.23.3; 3.3.22). Lo que Epicteto quiere resaltar es la dualidad en nuestra constitución humana que nos da la opción de decidir si debemos ser como Dios (identificándonos con nuestras almas) o simplemente animales (identificándonos con nuestros cuerpos).

Epicteto recomienda a sus discípulos elevar la valoración de sí mismos identificándose exclusivamente con sus almas o con el parentesco divino (3.1; 1.9.13-14). En (1.9.10-11) insiste en nuestro parentesco con los dioses, aunque estemos sujetos a ciertas ataduras del cuerpo. Está de acuerdo con Sócrates al considerar el cuerpo como un enredo, pero tal

molestia no es razón para detestarlo y optar por el suicidio. Es desacertado morir para escapar de las propias circunstancias materiales. La actitud apropiada para el propio cuerpo es tratarlo sin importancia (1.9.16-17). Para actualizar nuestro parentesco divino, necesitamos tratar nuestras almas como el lugar exclusivo de nuestra identidad humana. Ese proyecto requiere considerar nuestros cuerpos como instrumentales para nuestra vida y diferentes de nuestro ser esencial, pero esas no son razones para descuidar el cuerpo⁷⁵.

Minimizando la importancia del cuerpo, Epicteto mantiene su foco sobre la facultad racional como la portadora esencial de la identidad humana⁷⁶. Recordemos sus afirmaciones en el primer discurso del libro 1.1.1-4. Allí relata a sus alumnos cuatro cosas: primero, que la racionalidad es una facultad reflexiva general sobre el juicio; segundo, que esta facultad, que nos capacita para hacer un uso correcto de nuestras impresiones mentales, es nuestra más preciosa dotación; tercero, que Dios nos ha dado autonomía completa sobre esta facultad; y cuatro, que Dios habría extendido tal autonomía a nuestro cuerpo.

Hay tres aspectos reseñables de la perspectiva teológica de Epicteto: Dios ha dotado a los seres humanos con la capacidad de autonomía, Dios está dentro de nosotros, y la relación de Dios con la mente o el alma, como

⁷⁵ LONG, *Epictetus*, 159. KAVIN ROWE, *On True Life*, 47. Epicteto recuerda a sus discípulos que son “hijos de Dios” (1.3.2; 1.9.6) “Dios es el Padre de todos los humanos” (1.3.1; 3.22.82; 3.24.15–16 et passim). Pero somos hijos de Dios por nuestra capacidad de razonar, eso nos asegura nuestro parentesco con Dios (1.1.4). Al decir “eres un fragmento de Dios”, quiero decir que “tienes una parte de él en ti mismo” (2.8.11), y esa parte, por supuesto, es tu razón. El hecho de que Zeus haya dado a cada uno de nosotros nuestro propio *daimon*, Epicteto se refiere, a nuestra razón como una forma de describir el carácter esencialmente divino (1.14.14). De hecho, Epicteto argumenta que, en virtud de nuestra racionalidad, no somos “inferiores a los dioses”; de hecho, somos sus iguales (1.12.26–7; 1.14.11). Es por eso que incluso como individuos, Epicteto afirma, nunca estamos separados de Dios: (1.14.13–14). Estamos, entonces, “entrelazados con Dios a través de la razón” (1.9.5).

⁷⁶ LONG, *Epictetus*, 161. Epicteto destaca la capacidad del alma para la autonomía en un grado que no tiene precedentes en la tradición estoica. Lo hace con diferentes pasos: el contraste entre el cuerpo y el alma, la identificación del alma con la persona individual y la asignación a la mente de una capacidad invencible de autodeterminación. En el pasaje (3.24.2 y 62) nos dice que la divinidad hizo a todos los seres humanos para ser felices, lo que incluye salud, estabilidad y tranquilidad, por eso no conviene ser desdichado por causa de nadie. Zeus ha hecho lo mejor que pudo a los seres humanos y, de haber sido posible, también nos habría dado cuerpos invulnerables.

algo distinto del cuerpo. Estos tres puntos están íntimamente relacionados, y Epicteto interpreta la tradición estoica con los ojos puestos en Platón o en el Sócrates de Platón⁷⁷.

La divinidad estoica tradicionalmente se identifica con el destino, y el ser humano debe estar sometido de manera absoluta a él, pues todo aparece determinado. Los primeros estoicos, especialmente Crisipo, hicieron todo lo posible para mostrar como el destino divino era compatible con la acción y la responsabilidad humana, pero igualmente convencidos de que nada, incluidas las decisiones y elecciones de la mente, estaban libres de determinación, lo que no aparece bien explicado.

En este punto hemos de decir que Epicteto tiene una concepción diferente pues insiste en la *proairesis* que se traduce por “voluntad”, “elección racional”. Para Epictetus, nuestra *proairesis* es nuestro verdadero ser y, a diferencia de nuestro cuerpo, nunca puede estar limitado por lo externo (1.17.21-23). A menudo, Epicteto dice que tú eres tu *proairesis* (3.1.40), algo que ningún tirano ni el mismo Zeus puede restringir (1.1.23-24; 1.18.17; 1.19.8). Nada ajeno al libre albedrío puede poner impedimentos o perjudicar al albedrío (3.19.2.). Decir que tú eres tu *proairesis* no es muy diferente de decir que eres tu voluntad, pero la *proairesis* solo juega algunos de los roles de voluntad, está también relacionada con la libertad y la responsabilidad. En términos generales, tu *proairesis* es tu decisión racional, la personalidad moral que dirige tus decisiones racionales, sobre cómo es conveniente actuar⁷⁸.

Epicteto se muestra reticente sobre el modo de entender el destino, pues dado que no hay nada superior al libre albedrío y a él todo le está subordinado (2.1.1), se podría sugerir que ha abandonado la doctrina estoica del determinismo universal, pues tampoco encontramos textos en los que intente compaginar la autonomía personal con el destino. En cambio, nos pide que aceptemos, como un artículo de fe, que nada externo a la mente de una persona, ni el mismo Dios, en cuanto agente supremo de

⁷⁷ LONG, *Epictetus*, 156. GILL, “The School,” 47. Además de que Epicteto tiene una concepción socrática de Dios, también se puede ver a Epicteto como el exponente de una versión exigente del estoicismo, que desestima las ventajas en la vida ética y que favorece el ideal austero cínico en lugar de la práctica de la virtud dentro de un estilo de vida más convencional.

⁷⁸ SORABJI, “Epictetus on *proairesis*,” 88.

los sucesos del mundo, puede ejercer la coacción sobre los deseos, las elecciones o las decisiones propias⁷⁹.

Desde el principio, los filósofos estoicos han tratado la afinidad entre Dios y los seres humanos como una ‘asociación’, en la que el alma humana es un “retoño” o “parte” de la mente divina. El texto de Crisipo (*DL VII*, 87-88): “Nuestras propias naturalezas son partes de la naturaleza del universo. Por lo tanto, vivir de acuerdo con la naturaleza es el fin de la vida, es decir, de acuerdo con la naturaleza de uno mismo y la naturaleza del universo, sin participar en actividades que la ley universal prohíba, lo cual es la razón correcta que lo impregna todo y es idéntico a Zeus, quien dirige la disposición de la realidad. Y cuando el principio de cada acción está en concordancia entre el espíritu divino (*daimon*) de cada persona y la voluntad del director del universo, precisamente esta es la virtud de la felicidad del ser humano y su buen flujo de la vida”.

En este memorable pasaje Crisipo se hace eco del *Himno a Zeus* de Cleantes identificando a Dios con el autor universal y la ley natural, y tratándonos a nosotros como sus partes. Él va más allá de las palabras poéticas de Cleantes cuando describe la felicidad y la virtud no solo como obediencia a la ley divina y la recta razón sino también como una relación concordante entre el espíritu divino de cada persona y la voluntad de Dios en la capacidad de Dios como administrador del mundo.

Dios ha dado a cada persona una parte de sí mismo. Epicteto caracteriza este don divino como la razón o la *proairesis*, es decir, frente a la razón universal y voluntad universal divina que dirige todo lo que acontece en el universo, cada persona tiene una razón individual, que es una emanación, una parte de la razón universal. Pero tiene que haber una cierta armonía entre esta razón o voluntad universal y la razón o libertad particular. Zeus es el agente causal universal, pero no puede restringir la voluntad de la persona, es decir, la voluntad individual, por su propia naturaleza, no está sujeta a coerción, por lo que dejamos la pregunta de la causalidad o del destino completamente abierta. Sin embargo, el sabio es-

⁷⁹ LONG, *Epictetus*, 162. ALGRA, “Stoic Theology,” 175. La breve oración al final del *Manual* (53): “Condúceme Zeus, y tú, Destino,” aunque se dirige a Zeus (y el destino), de hecho, puede considerarse como que se dirige a uno mismo. Representa una forma de meditación, de decir al propio ser racional que Zeus es el que guía, y que cada uno tendrá que seguir, de todos modos, los decretos del destino.

toico o el estoico perfecto hace coincidir su razón o voluntad personal completamente con la razón universal de Zeus, y, dado que esa volición es en sí misma parte de Zeus, Epicteto no deja espacio para una libertad que sea realmente independiente de la causación divina, de este modo, se equilibra la razón particular y la razón universal.

Esta misma idea se encuentra en el número 1 del *Manual* donde se diferencia entre las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen de nosotros o, dicho de otro modo, entre la causalidad interior (nuestra facultad de elección, nuestra libertad moral) y la causalidad exterior (el destino y el curso universal de la naturaleza). Nosotros podemos desear lo que depende de nosotros, el bien moral, y huir de lo que depende de nosotros el mal moral, y así ejercemos nuestra libertad, pero al mismo tiempo, tenemos que someternos a lo que no depende de nosotros, lo cual supone seguir el destino o la razón universal de la naturaleza⁸⁰. Pero al mismo tiempo, es necesario que en muchos momentos nuestra voluntad se identifique con la voluntad divina, que ha querido tal acontecimiento para mantener la serenidad. Eso aparece muy bien expresado en el número 8 del *Manual*: “No pretendas que los sucesos ocurran como tú quieres, sino que quiere los sucesos que suceden y vivirás sereno.” No depende de nosotros que ciertas circunstancias no nos ayuden o sean un obstáculo para nuestra acción. Debo aceptar eso con serenidad (3.18.1-3). Pero sí depende de nosotros utilizar con solicitud, con habilidad, las circunstancias de nuestra acción tal como las ha querido el destino. Epicteto utiliza la comparación del juego de dados (2.5.3-5), no depende de nosotros que salga un dado u otro, pero sí depende de nosotros usar cuidadosa y hábilmente lo que salga, es decir, las circunstancias de nuestra actuación.

No es fácil justificar qué es el espíritu divino (*daimon*) de cada persona. La palabra *daimon* puede ser equivalente a Dios en el sentido pleno, pero en griego se aplica más frecuentemente a un semidiós, algo intermedio entre el ser humano y el divino. Adicionalmente, *daimon* a menudo significa el destino de una persona o fortuna, como en las palabras *eudaimon* significa feliz y *kakodaimon* significa infeliz. Lo que no aclara el texto

⁸⁰ HADOT, *La ciudadela interior*, 320. El único valor absoluto es la intención moral. Es lo único que depende enteramente de nosotros. No cuenta el resultado, que no depende de nosotros, sino del Destino; cuenta la intención que tenemos al intentar alcanzar este resultado. Este tema se encuentra en (2.16.15)

de Crisipo es qué relación exacta hay entre la persona y su *daimon*. No ayuda traducir *daimon* por “espíritu guardián”, como se hace a veces, porque la misma cuestión aparece: es el *daimon* interno a la persona o es más bien un ángel guardián. Long⁸¹ sugiere que Crisipo no tenía interés en ángeles guardianes, para él el *daimon* es lo que cada persona comparte con la razón divina. El *daimon* de Crisipo sería la facultad racional o lo que dirige a la persona. Corresponde a las personas individuales hacer que su propio *daimon* esté de acuerdo con Dios: las personas serán virtuosas si consiguen que su *daimon* esté de acuerdo con la razón divina. Pero no debemos olvidar que el estar dotado con la facultad divina de la razón, no se sigue que lo que nos dicta nuestro razonamiento sea bueno.

Veamos los textos en los que Epicteto se refiere al *daimon*: “Dios ha dado a cada persona un *daimon* como protector personal... Acordaos de no decir nunca que estáis solos, porque no lo estáis, sino que la divinidad está dentro y vuestro *daimon* también⁸².” (1.14.11-14). Aquí Epicteto habla como si el *daimon* fuera un alter ego o al menos un superego⁸³. Pero ahora, en un contexto donde destaca la autonomía completa de la persona sobre la moral, a diferencia de los valores externos afirma: “Yo ya sé a quién he de agradar, a quién subordinarme, a quién obedecer: a la divinidad, y después de ella a mí mismo. Dios me ha confiado a mí mismo y ha subordinado mi voluntad solo a mí, dándome normas para su uso correcto.” (4.12.11-12). Finalmente, otro texto que hemos repetido: “Llevas a la divinidad de un lado a otro, y tú pobre cosa, no lo sabes. ¿Te parece que hablo de un dios externo hecho de oro o plata? Lo llevas dentro de ti mismo y no te das cuenta que estás salpicándolo con pensamientos impuros, con acciones sucias (2.8.12-13).”

⁸¹ LONG, *Epictetus*, 164.

⁸² RODRÍGUEZ MORENO, Inmaculada, “Demonología estoica,” en *Habis* 30 (1999),” 183. Epicteto solo considera existentes a estos démones como seres buenos, los cuales no viven fuera, sino dentro de los hombres. La razón humana, parte divina, (1.14.6 y 2.8.11), es identificada con el genio o demon bueno que acompaña a todo individuo desde su nacimiento en calidad de protector, de acuerdo con la creencia tradicional griega.

⁸³ RODRÍGUEZ MORENO, “Demonología estoica,” 182. La teología de Epicteto se caracteriza por la presencia de un dios providente o Zeus, quien a su vez proporciona al individuo un guardián o genio custodio, siempre alerta, tanto de día como de noche (1.14.12-14). No obstante, debemos obedecer al demon y, al mismo tiempo, confiarle todo (4.4.39-40), ya que se trata de la emanación de Zeus mismo, de cuyos designios él es mensajero.

En (1.14.11-13) dice que Zeus ha puesto un vigía en cada uno de nosotros, encomendándonos a cada uno su cuidado. Este vigía es nuestro *daimon* guardián. Después viene una sección difícil de entender: “Cuando cierres tu puerta y oscurezca en tu interior, recuerda no decir nunca que estás solo. Pues no estás solo, sino que dios y tu *daimon* están en tu interior”. Parece que Epicteto está hablando de cerrar las puertas del yo, afirmando que el *daimon* no solo está dentro del edificio, sino dentro del mismo yo. En este sentido, en el fragmento (2.8.11) señala que el hombre es diferente de todo lo demás del universo pues es un fragmento de Dios. Según Rist⁸⁴, lo que quería decir Epicteto no es que seamos partes de dios, sino que hay alguna parte de dios en nosotros, cada uno posee una parte de la racionalidad de Dios. Es como decir que hay un elemento específico del hombre, lo que le identifica y constituye, que podía ser el *nous*, y eso es precisamente la parte divina. Pero a diferencia de Posidonio, en ningún momento, de modo específico, dice que el *nous* sea el *daimon*, es decir, evita la identificación del *daimon* con el *nous*. A pesar de ello, piensa en él como una parte del ser humano, algo que lleva consigo, como algo que ha de mantenerse puro (2.8.13 y 21).

Epicteto está cerca de los pensamientos citados de Crisipo, pero con tres diferencias. Primero, el *daimon* de Epicteto es con toda seguridad, como no lo es en Crisipo, el ideal racional o la conciencia. Segundo, situando a Dios dentro de la persona, Epicteto da una carga emocional muy vigorosa a la doctrina que, por razón de nuestras almas en su propio funcionamiento, no solamente somos partes de Dios, sino que actuamos con Dios o como Dios quiere que actuemos. Tercero, el lenguaje de Epicteto tiene un compromiso apasionado que está ausente del sobrio Crisipo. El concepto de *daimon* de Epicteto tiene mucho en común con lo que nosotros llamamos conciencia⁸⁵. Lo que nos retrotrae una vez más al pensamiento de Sócrates, quien se veía poseído por un *daimon* que le aconsejaba y orientaba sobre los hechos más significativos de su vida, en calidad de espíritu protector o la voz de la conciencia misma, producto de una experiencia personal e inspirador de un auxilio oportuno, en una palabra, la Providencia divina⁸⁶.

⁸⁴ RIST, M. J., *La filosofía estoica*, Ariel, Barcelona 2017, 210-211.

⁸⁵ LONG, *Epictetus*, 166.

⁸⁶ LONG, *Epictetus*, 167. Sócrates era reconocido por confiar en su *daimon* o signo divino, que él consideraba una voz infalible de la conciencia. Epicteto se refiere a esto (3.1.19)

En sus comentarios sobre la presencia del guardián divino dentro de la persona, Epicteto está de acuerdo con Séneca y Marco Aurelio. Donde quizás él difiere de ellos es en la estricta coincidencia que postula entre Dios dentro de o el *daimon* y la conciencia, la voz de la razón recta que está disponible para todos porque es, al mismo tiempo, razón como tal y equivalente a Dios. Aunque Epicteto a veces habla como si la presencia o la disponibilidad de esta voz pluraliza la persona, o hace a la persona distinta de su *daimon*, debemos considerar el lenguaje como metáfora, o mejor, como un modo de articular la idea que al escuchar y obedecer la propia conciencia, uno está, al mismo tiempo, de acuerdo con la divinidad que dirige el mundo⁸⁷.

7. CONCLUSIÓN

No se pueden negar las numerosas semejanzas verbales que existen entre Epicteto y los escritos del Nuevo Testamento, pero no hay apoyos fundados para postular una influencia directa de uno en el otro. Epicteto ha sido mal entendido, por hacer tantas referencias a la teología, y ha sido leído a la luz del cristianismo. No tenemos razones para pensar que los cristianos o los escritos cristianos hayan influido directamente en él. Creemos que es una cuestión que sigue abierta, ya que algunas de sus concepciones religiosas son cercanas al cristianismo, en cambio, hay también otros aspectos que no son fáciles de conciliar con él, por eso es un tema que sigue abierto al debate⁸⁸.

Según Keimpe Algra⁸⁹, hay una distinción clara entre la teología de Epicteto y la tradición cristiana. Es cierto que, desde el principio, los cristianos han mostrado interés en los textos de Epicteto, como se puede ver

cuando dice que Sócrates se apegó a su deber militar bajo la autoridad de Dios (*Apol.* 28 e). Difícilmente podemos dudar de que al extender el *daimon* a cada persona, Epicteto tuviera también en mente esta conciencia socrática.

⁸⁷ LONG, *Epictetus*, 166.

⁸⁸ SPANNEUT, "Epiktet," 627-628. Aquí se estudia la obra de Epicteto y resalta como la han utilizado los escritores cristianos, en concreto, los padres de la Iglesia. Aunque también presenta algunas descripciones del posible uso que Epicteto hace del mensaje cristiano evangélico.

⁸⁹ ALGRA, "Epictetus and the stoic Theology," 51-52.

en las versiones cristianizadas del *Manual*. Sin embargo, hay una diferencia crucial entre cómo se contempla la relación entre el hombre y Dios en el teísmo cristiano, por un lado, y tal como se concibe en lo que se podría llamar el cuasi-teísmo epictetano, por otro. Según el estoicismo, Dios le ha dado al hombre los medios para cumplir con todas sus obligaciones; estas capacidades están en nuestro poder y tenemos una responsabilidad (1.6.37-43). Por lo tanto, el ser humano puede, por estos poderes y dones, conocer a Dios a la perfección, amarlo, obedecerlo, complacerlo, curarse de todos sus vicios, adquirir todas las virtudes, hacerse santo, y así ser compañero de Dios. De este modo, en el sistema filosófico de Epicteto no hay espacio para la gracia como un acto libre de Dios, ni para cualquier otra intervención divina específica en la vida de los individuos. Según Epicteto, nuestra felicidad, nuestra virtud, nuestra actitud racional depende de nosotros, aunque haya sido Dios, al comienzo, el que nos haya concedido esas facultades.

Aquí se pone de manifiesto la diferencia con el Dios cristiano, pues en el estoicismo el cuidado providencial de Dios consiste en que el mundo está estructurado de la manera más racional y perfecta posible, y lo que nosotros tenemos que hacer es conocerlo y amoldarnos a esa estructura. La actitud de Dios hacia el mundo y hacia nosotros se caracteriza por la racionalidad, no hay lugar a emociones y, por lo tanto, no hay espacio para el amor y la misericordia. Por eso, aunque haya ciertas semejanzas, necesitamos mostrar las diferencias. La más importante es la identificación típica estoica entre Dios y la perfección racional. No hay brecha entre un estoico sabio y Dios porque el ser humano, en virtud de su ser racional, es obediente a Dios de conformidad con la ley y voluntad divina. Ya hemos reiterado cómo Epicteto habla de “Dios dentro de nosotros”. A veces distingue el guardián divino o *daimon* en el ser humano, de Dios como tal, pero nunca podemos pensar en un Dios estoico trascendente en el sentido cristiano de la primera persona de la Trinidad⁹⁰, a pesar de que en muchas ocasiones, se dirige a este Dios como padre (1.3.1-2; 1.6.40; 1.9.7; 3.11.5; 3.22.82; 3.24.3; 3.24,15-16 *et passim*).

En el cristianismo, al contrario, Dios aparece como una voluntad personal que gobierna nuestras vidas y se preocupa de cada uno de nosotros.

⁹⁰ LONG, *Epictetus*, 145. El dios estoico es immanente e idéntico con la racionalidad perfecta. Epicteto sigue su tradición en tomar el carácter general de Dios y sus obras para ser completamente accesible a la comprensión humana.

Hemos de reconocer también que en Epicteto aparecen rasgos esenciales cristianos, por ejemplo, en (3.24.) de manera reiterada nos recuerda que “la divinidad hizo a todos los hombres para ser felices, para vivir con equilibrio.” Zeus se ocupa de los hombres para que sean semejantes a él, es decir, felices, pues de otra manera mal gobernado estaría el mundo (3.24.19). Nos impulsa también a ser “amigo de la divinidad” (3.24.60) y nos repite que la divinidad nos ha dispuesto para que seamos dichosos. Dios es feliz y virtuoso y se nos presenta como un ejemplo a seguir. Queda pues patente, que Dios es alguien próximo, una persona que se preocupa de todos nosotros y nos acompaña en nuestro camino, la providencia de Dios es cercanía y cuidado. La originalidad de Epicteto estriba en que este lenguaje, ser hijos de Dios o la paternidad de Dios sobre nosotros, no se puede tomar como una metáfora, sino que Dios es realmente nuestro padre y actúa como tal, y, por lo tanto, tenemos el derecho de llamarnos y ser “hijos de Dios”⁹¹.

Como hemos visto y podemos concluir ahora, en la teología no hay una ruptura sustancial entre Epicteto y el estoicismo ortodoxo, pero tenemos que tener en cuenta el énfasis o el estilo personal de Epicteto. También hemos de reseñar que los matices teístas personalistas son mucho más prominentes en las *Disertaciones* que los panteístas o perspectivas politeístas. Por supuesto, no podemos descartar la posibilidad de que Epicteto simplemente era mucho más piadoso que cualquiera de los otros estoicos y que un lenguaje teísta representa la forma que él mismo pensó y vivió el Dios estoico, como han afirmado algunos investigadores⁹².

⁹¹ KAVIN ROWE, *True Life*, 46-47. Epicteto en (1.12.1-3) resume cuatro puntos de vista erróneos en relación a Dios que se deben rechazar. Primero, la noción de que la divinidad no existe; segundo, que existe, pero es indiferente y no es providente; tercero, que existe y es providente, pero solo se preocupa de las cosas grandes y celestes, y se despreocupa de las cosas terrenas; y, cuarto, que ejerce la providencia para las cosas terrenales y humanas, pero solo de manera general, y no se preocupa de cada individuo. En contraste, con estos cuatro puntos de vista erróneos, nos dice Epicteto que deberíamos ponernos de lado de Odiseo y Sócrates, esos sabios que sabían que nada se oculta a Dios. Por lo tanto, el quinto punto de vista correcto es afirmar que Dios existe y su providencia abarca no solamente a las cosas celestiales importantes, sino también a las cosas terrenales y preocupaciones humanas, y que Dios se preocupa de los seres humanos de forma individual. Dios se relaciona con cada uno de nosotros, diría Epicteto. Después de todo, somos hijos de Dios.

⁹² ALGRA, “Epictetus and the stoic Theology,” 52-53. IERODIAKONOU, “The Philosopher,” 60. La autora nos recuerda que muchos estudiosos modernos han indicado que en,

La posición que A. Long adopta sobre la preferencia de Epicteto por el lenguaje teísta en lugar del panteísta es ampliamente compartida por muchos eruditos. Lo cual no quiere decir que Epicteto haya abandonado formalmente el panteísmo en favor de un teísmo estricto. Él no aborda ese problema directamente. Sin embargo, si le preguntáramos qué cree sobre Dios y cómo quiere que sus discípulos piensen en Dios, la respuesta de las *Disertaciones* parece ser la concepción “personalista” que hemos defendido⁹³. En esto Epicteto difiere notablemente de Marco Aurelio⁹⁴, quien rara vez describe a Dios de esta manera, pero constantemente personifica “la naturaleza” o “el mundo” o “el universo”, viéndose a sí mismo como “una parte del todo”, más que como una “parte de Dios”.

Aunque es cierto que en Epicteto se puede encontrar una interpretación teísta y panteísta de su teología estoica, tenemos que considerar, como nos recuerda Brancovitch⁹⁵, que hay pasajes que son irreductibles a una concepción panteísta (1.6.40-42; 2.23.42; 3.5.7-10; 4.10.14-17). Estos cuatro pasajes aluden a la idea –recurrente en la obra de Epicteto– de que debemos estar agradecidos a los dioses y no culparlos por los acontecimientos que tienen lugar en el universo, pues nos han dado facultades

algunos aspectos, Epicteto va más allá de la ortodoxia estándar. La teología de Epicteto se caracteriza por un tono personalista cálido que no tiene paralelo con los escritos de los primeros estoicos.

⁹³ BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián, “Teísmo y Panteísmo en la teología de Epicteto: ¿es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?,” *Estud. filos. Universidad de Antioquia* 43 (2011), 180. El lenguaje marcadamente personalista de numerosos pasajes de las *Disertaciones*, sumado a los diálogos y las plegarías dirigidas a Zeus que encontramos recurrentemente en sus páginas ofrecen apoyo a dicho consenso, en tanto parecen evidenciar un distanciamiento decisivo respecto de la concepción naturalista e immanente de la divinidad defendida por el estoicismo antiguo.

⁹⁴ LONG, *Epictetus*, 178. Marco Aurelio constantemente invoca la perspectiva cósmica y raramente se refiere a Dios en singular por su nombre, prefiere hablar de la naturaleza o del todo, y su concepción del mundo es bastante unitaria. Marco Aurelio, como “una parte del todo” está destinado, como todo lo demás, para ser reabsorbido en el flujo de los elementos, que es la forma en que la naturaleza preserva el mundo de la manera más beneficiosa. Epicteto, al contrario, raramente habla de esta perspectiva cosmológica. Long considera que, de todos los estoicos, Marco Aurelio es quien más se acerca a un panteísmo estricto. Véase también RUTHERFORD, R., *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford University Press, New York, 228-229.

⁹⁵ BRAICOVICH, “Teísmo y Panteísmo,” 184-185 y 187.

para afrontar los obstáculos y las adversidades. La idea de gratitud hacia los dioses⁹⁶ y, por otra parte, la exigencia de agradar a los dioses no parece que se puedan conjugar con un sistema estrictamente panteísta y materialista como el defendido por el estoicismo antiguo. Por lo tanto, todo esto nos lleva a seguir defendiendo la existencia de elementos personalistas en Epicteto, es decir, hay muchos pasajes en las *Disertaciones* que se resisten a una interpretación panteísta: 1.9.7; 1.12.6-8; 1.30.1; 2.8.18-19; 3.5.8; 3.13.6; 3.24.14-16; 4.1.109; 4.12.11.

Otro aspecto recurrente en las *Disertaciones* es la oración, esa reverencia y agradecimiento a Dios por todo lo creado (1.16.16-21). En esta oración nos invita a ser agradecidos y respetuosos con la providencia, en vez de quejarnos⁹⁷. “Si fuéramos sensatos ¿habríamos de hacer alguna otra cosa, tanto en público como en privado, más que alabar a la divinidad y bendecirla y enumerar sus favores? Grande es la divinidad, que nos proporcionó estos medios para que trabajemos la tierra. Grande es la divinidad, porque nos dio manos, porque nos dio vientre [...] Sería necesario cantar esto en cada ocasión, elevar el himno más grande y más divino porque nos concedió la capacidad de comprenderlo y de seguir el camino de la razón. Nuestra tarea debe ser cantar el himno de la divinidad e invitar a todos a participar del mismo canto.” En la oración aparecen expresiones piadosas dirigidas de manera delicada a la divinidad. Dios estimula nuestro canto, alabanza, oración y devoción. Dios no se identifica simplemente con un conjunto de juicios razonados sobre el mundo. En (3.26.28-29) se reconoce que Dios no se despreocupa de los asuntos humanos, sino que, por el contrario, nos guía y acompaña. Por lo que la tarea del hombre es agradecer a la divinidad lo que nos ha concedido en la vida: “Y es que llegué cuando a él le pareció y de nuevo me voy cuando le parece” mientras tanto nuestra tarea es cantar a la divinidad por contemplar con admiración las obras y comprender su gobierno (3.5.10; 1.6.19-22 y

⁹⁶ 4.10.16: “Te agradezco que me engendraras, te agradezco lo que me diste. Todo era tuyo, tú me lo diste.” Dios es el dador, por eso debemos ser agradecidos, pero al mismo tiempo, saber que al final todo retorna a él, lo que hemos recibido es como un préstamo. Nada nos pertenece ni nuestra vida ni la de nuestros amigos y familiares, al final todo hay que devolverlo (Manual, 11). Y como lo hemos recibido todo de Dios, incluso nuestro mismo ser, no hay lugar para quejarnos ni lamentarnos al que nos lo ha dado (4.1.100-103).

⁹⁷ El mismo pensamiento se repite en el capítulo 31 del *Manual*: “Nunca harás reproches a los dioses ni les reclamarás el despreocuparse de ti.”

2.16.41-42.47). El canto y agradecimiento a la divinidad (4.5.35) debe ser el quehacer de los seres humanos⁹⁸.

Hemos visto que Epicteto atribuye al ser divino, al igual que las grandes religiones monoteístas, la extraordinaria providencia y la bondad. Para Epicteto la divinidad es el creador del mejor de todos los mundos posibles. La conformidad a Dios y la imitación de Dios son expresiones que utiliza en la caracterización de la virtud humana, Dios es el paradigma de las virtudes que los seres humanos están llamados a alcanzar (1.12.7; 1.25.3-6; 2.14.12-13). No obstante, hay que decir que en el estoicismo no existe nada más allá del mundo ni de los principios materiales, ni hay ningún Dios trascendente. Al mismo tiempo, está la inmanencia estoica, y cuando se aplica a la teología necesariamente debe conducir a un panteísmo. Si bien es posible hablar de dioses, e incluso de un dios supremo, como lo hace Epicteto, este dios no se opone al mundo, sino que es un componente inmanente de él.

Epicteto habla frecuentemente de un Dios personal (1.12.4-6; 1.13); hemos de decir que a pesar de este lenguaje, el estoicismo no tenía un Dios completamente personal. Para Epicteto Dios es naturaleza (1.4.18 y 3.24.94), una parte del ser humano (1.14.6), y últimamente parte del todo (2.5.25-26; 3.13.16), por lo que el punto de vista de Epicteto es ciertamente panteísta. Según esto, no es fácil poner en duda la visión panteísta del estoicismo, pero como nos dice Bonhöffer, en los detalles sigue siendo un punto oscuro y ambiguo. Es imposible explicar los diferentes aspectos del Dios estoico con una noción libre de contradicción. El panteísmo de Epicteto no prohíbe hablar de una visión personal de los dioses. Aunque es evidente que habla de Dios en sentido panteísta, al mismo tiempo utiliza expresiones que, hablando estrictamente, comprenden a Dios como un ser personal. Y aquí creo que se encuentra la novedad y originalidad de Epicteto, en presentar una concepción del gobierno o providencia de Dios personalista, muy cercana a la cristiana, pues Dios se preocupa y cuida de todos sus hijos en todos los momentos y de manera continua⁹⁹.

⁹⁸ SPANNEUT, "Epictet," 614.

⁹⁹ RODRIGUEZ MORENO, "Demonología estoica," 183-184. El pensamiento teológico de Epicteto presenta un tono más religioso, más solemne, que le lleva a personificar a la divinidad (3.1.37). Él defiende la existencia de Dios, o dioses, como un buen rey, un buen padre (1.6.40; 1.3.1) un amigo (3.24.60), que se ocupa de todos nosotros, sus hijos, en todos

Otra diferencia importante es que, para Epicteto y para todos los estoicos, nuestras almas son literalmente vástagos de Dios, partes que él mismo ha asignado para que sean el alma o la identidad de cada persona. Como racionalidad cósmica, Dios también existe fuera del alma de cada individuo porque él es el principio estructural de todo el universo; y Epicteto, como otros estoicos, utiliza un lenguaje que puede sugerir que Dios es distinto de su creación. Pero esto no puede tomarse literalmente. El Dios estoico es naturaleza, extendiéndose a todo, y mientras Epicteto, a diferencia de los primeros estoicos, no presta atención en explicar cómo Dios puede estar físicamente presente en todos los lugares, no difiere de sus predecesores sobre la identidad de Dios con el orden natural de las cosas. El punto de vista estoico sobre Dios es de este mundo en el sentido de que no hay un dominio sobrenatural para el cual deberíamos estar preparándonos en esta vida, no hay un “fin de los días” cuando las vidas serán juzgadas. La vida que tenemos ahora es lo que requiere toda nuestra atención; el único castigo para quienes descuidan los principios del estoicismo, dice Epicteto, es permanecer tal como están, perturbados y descontentos desde el punto de vista emocional (1.12.21-22; 3.11.1-3)¹⁰⁰.

Sin embargo, en otro sentido, en la perspectiva estoica sobre Dios puede verse una invitación a rechazar los valores mundanos y a asimilarnos completamente a la racionalidad divina. Porque la naturaleza de Dios es racionalidad perfecta, y esta misma condición es adecuada, al menos teóricamente, a los seres humanos, es decir, la doctrina estoica de que Dios o Zeus son sin comparación mucho más poderosos de lo que puede ser cualquier otra persona, aunque no fueran superior en virtud y felicidad a lo que el ser humano podría, en principio, alcanzar. Epicteto nunca respalda del todo este pensamiento (que era peor que la herejía para el cristianismo), pero la asimilación a lo divino que defiende (2.14.13) da a las personas un estatus potencial que elimina virtualmente la diferencia cualitativa entre el ideal humano y el divino. Lejos de estar contagiados por el pecado original, los seres humanos están equipados innatamente por Dios para perfeccionarse a sí mismos por sus propios

los momentos y de una manera continua (3.24.3; 1.3.3; 1.9.6). El hombre, por su espíritu, está más cercano a Él, en lo que a la jerarquía de seres se refiere, ya que es poseedor de un alma que se encuentra ligada a Dios como parte y fragmento de su ser.

¹⁰⁰ LONG, *Epictetus*, 145-146.

esfuerzos. No hay necesidad de la gracia divina ni de redención o sacrificio¹⁰¹.

Tanto Epicteto como Séneca consideran que la filosofía estoica es la cura para lo que aflige a los seres humanos. Para ambos la filosofía es un arte de vivir (1.15. 2). En este sentido, en las cartas, se puede encontrar una relación entre el lenguaje teológico de Séneca y Epicteto. Epicteto está menos preocupado que Séneca por los estragos del destino. Epicteto dice una vez que “el paradigma de todos los males que nos sobrevienen es el miedo a la muerte” (3.26.38), pero Epicteto está mucho menos preocupado existencialmente por el problema de la mortalidad humana que Séneca. Epicteto cree, como Séneca, que la muerte nos vuelve polvo (4.7.15), pero no ve ninguna razón para detenerse en nuestro fin. Aunque ambos piensan profundamente en la Providencia, la confianza de Epicteto en Dios es mayor. Donde Séneca advierte, de modo constante, a Lucilio contra las cosas buenas de la vida, Epicteto aconseja a sus alumnos que canten himnos. Donde Séneca ve las trampas de la fortuna, Epicteto discierne los dones de Dios. Donde Séneca dice: “¡Cuidado!” Epicteto dice: “Confía en Dios”. Podríamos resumir diciendo, a pesar de la complejidad, que el mundo que habitamos no es tan aterrador para Epicteto como lo es para Séneca¹⁰².

En Epicteto encontramos un tono de optimismo y confianza que no aparece en el estoicismo romano, y, en algunos rasgos, se acerca mucho al pensamiento cristiano, aunque todo depende de la lectura que hagamos, pues no podemos olvidar que algunas de estas características se deben a la influencia socrática y cínica. Lo que supone volver un tanto a los orígenes de la *Stoa* antigua, que se aleja de muchos de sus planteamientos cosmológicos y físicos, pues se centra mucho más en los aspectos éticos. En este sentido se entiende la visión personalista de Dios y su cercanía, pues Epicteto más enfáticamente que otro estoico habla del principio divino del mundo como persona, por lo que se aleja del sentido impersonal y material de la divinidad tradicional estoica.

¹⁰¹ LONG, *Epictetus*, 146-147.

¹⁰² KAVIN ROWE, *On True Life*, 64.

San Agustín y el placer del acto sexual matrimonial

JOSÉ M^a MORA MONTES

1. INTRODUCCIÓN

Este estudio se circunscribe al anunciado bíblico: “No es bueno que el hombre esté solo; démosle una compañera semejante a él” (Génesis 2,18)

S. Agustín, reconocido como uno de los principales doctores y padres de la Iglesia, gran filósofo y teólogo, que supo conciliar los dogmas cristianos con la filosofía platónica, es también una figura reconocida por su inteligencia psicológica y capacidad de introspección, que escribe en clave fenomenológica y existencial con gran aproximación a los tiempos actuales. Son muchos los conceptos agustinianos que han trascendido al paso del tiempo y mantienen su vigencia, sirva de ejemplo, su teoría de la iluminación, según la cual el hombre no puede conocer la verdad inmutable de las cosas a menos que su mente, a semejanza de la luz del Sol que ilumina las cosas, esté iluminada por la luz de Dios.

El ensayo presente se centra en unos conceptos del obispo de Hipona que actualmente se silencian porque no concuerdan, desafinan, casi provocan vergüenza, se podría decir, con los aires de los tiempos actuales, que dentro y fuera de la Iglesia Católica, están muy distantes de los que durante siglos han imperado en el occidente europeo. La ética moral agustiniana, en lo relativo a la sexualidad, afirman muchos teólogos, entra de lleno en un tipo rigorista, reductivo, muy negativo, que ha conducido a

hombres y mujeres a llevar una vida triste y sacrificada, que de algún modo la Iglesia habría de arrepentirse y pedir perdón.

Es una realidad sociológica que el placer sexual estuvo estrictamente racionado y sometido a la carga de lo malo y pecaminoso que arrastraría todo aquel que se arriesgara a sobrepasar el límite de lo permitido. En aparatoso contraste, a mediados del pasado siglo, especialmente tras el mayo francés del 68, un vuelco sin precedentes se produce en la consideración del placer de la carne por parte de la masa social. Desaparecen todos los diques de contención y se proclama a los cuatro vientos y sin rubor que todo placer sexual, cualquier tipo sin excepción alguna, no solo es lícito sino que hay que cultivar. El hombre actual centra su interés en alcanzar la felicidad en este mundo y no se resigna a renunciar a los placeres que se le ofrecen y se solaza especialmente en el más cercano y asequible que tiene: el de su propia sexualidad, sin importarle un ardite la orientación que esta toma.

Este viraje en la conducta de los pueblos ha colocado el placer sexual en el epicentro de un nuevo debate en torno a su naturaleza psicológica y entidad ética, sobre el que se mantiene la natural cautela para aquilatarlo. Obviamente, el problema del acto sexual conyugal en su aspecto moral es competencia de la Teología Moral y se elude en este trabajo de forma concluyente. Pero hay varios conceptos agustinianos que han sido censurados desde hace varios decenios por resoluciones posconciliares y son dignos de reflexión. De tal forma, resulta chocante el antagonismo entre la idea del “mal permitido” y la afirmación “de ser el acto sexual honesto y digno”, y esta otra, de ser un acto “vergonzoso”, enfrentado a “una expresión de amor”.

La crítica a los mencionados postulados del obispo de Hipona debe ser contemplada como una nueva postura eclesial ante la sexualidad, ahora más positiva, comprensiva, abierta, que en tiempos pasados, pero, ¿acaso no es también un viraje, difícilmente comprensible para cualquier católico, de los criterios tradicionales para no disentir demasiado de la dictadura mundana? ¿Puede la grey católica sentirse segura de seguir siendo “la sal de la tierra”?

Es de lamentar que por tratarse de cuestiones que atañen a la dimensión espiritual humana, para dirimir sobre las materias mencionadas, surgidas en ambos bandos bajo la influencia de corrientes filosóficas, no sea posible la utilización del método empírico, sustituido aquí por simples ob-

servaciones psicológicas, freudianas, fenomenológicas y médicas. Importa también indicar que, en atención a la claridad con la que el santo obispo expuso sus ideas, para el presente trabajo se ha contado con los textos originales y solo con ellos, evitando otros muchos documentos de diversos autores con farragosas elucubraciones sobre los mismos.

2. JUVENTUD LICENCIOSA DE AGUSTÍN DE HIPONA

Agustín de Hipona (354-430), más conocido como san Agustín, nació en Tagaste, de padre pagano, llamado Patricio, y madre cristiana fervorosa, llamada Mónica, en una ciudad situada en el norte de África, incluida en la actual Argelia, que formaba parte del Imperio Romano, en un tiempo límite entre la Edad Antigua y Media. Vivió en una época, 41 años después del Edicto de Constantino (Edicto de Milán), promulgado en el 313, por el cual el cristianismo pasó a ser una religión lícita. Época de gran ebullición de doctrinas filosóficas y religiosas, y cuando los bárbaros amenazaban con invasiones, que pronto se producirían poniendo fin al gran Imperio.

En este estudio interesa recordar la juventud de Agustín como joven libertino, con amplia experiencia sexual apenas traspasada la pubertad, porque tantas experiencias y por tanto tiempo desplegadas, sin duda alguna, le proporcionaron un material vivo y personal, además de lo que pudo oír, le contaran o leyeran, para elaborar los juicios sobre la intimidad conyugal, que tan amplia repercusión han tenido en la historia de la Iglesia. Agustín supo lo que es el acto sexual con una mujer y la esclavitud que conlleva. Aunque estuviera muy arrepentido por tantos años de pecado, no es riguroso achacarle a ese sentimiento de culpabilidad el examen que llevó a cabo sobre la sexualidad matrimonial.

Es bien conocida la fuerte inclinación que tuvo al placer venéreo desde su adolescencia hasta bien pasados los treinta años y quizás resulte llamativa su pronta paternidad con tan solo dieciocho o diecinueve años. Pero no se piense que por satisfacer tales impulsos libidinosos abandonó los estudios ni desatendió sus inquietudes intelectuales y profesionales, filosóficas y literarias, en las que se implicó con calor. Ciertamente, durante su juventud se dejó llevar por la pasión de la carne, de lo que hay certeza gracias a lo relatado por él mismo en su libro "Confesiones". Una vez que

por voluntad decidida de su padre, marchó a estudiar a Cartago, allí alternó con malas compañías y es posible que mantuviera contactos homosexuales, aunque nada hay confirmado al respecto:

He aquí con qué compañeros iba yo paseando las calles y plazas de Babilonia: me revolcaba en su cieno como si fuese en unguentos olorosos, y para que me enlodase más y estuviese más tenazmente pegado a su inmundicia, el enemigo invisible me hollaba con sus pies en medio de ella, y me detenía allí engañado, porque era yo muy fácil de engañar en esto¹.

Con 17 años se unió a una concubina cartaginesa, de quien se desconoce su nombre, y un año después tuvo un hijo de ella, Adeodato (Regalo de Dios). A ella amó y guardó fidelidad. Pasó años estudiando gramática y retórica y también literatura griega y romana. De regreso a Tagaste, enseñó gramática. Luego, vuelto a Cartago, enseñó retórica y otras disciplinas. Fue diligente proselitista maniqueo. Llegó a Roma para abrir una escuela, pero al año siguiente marchó a Milán. En esta ciudad se presentó a concurso de oposición y ganó la Cátedra Imperial de Retórica, año 384. En esta ciudad escuchó los sermones de San Ambrosio que le acercaron a la fe de Cristo.

Mónica, la madre de Agustín, instó a su hijo a que se casase, por bien de su carrera profesional, pero no podía hacerlo con la concubina que durante 14 años había compartido el lecho, pues la diferencia social entre ambos representaba un impedimento legal insalvable. Ante esta situación, Agustín optó por despedirla con el beneplácito de la madre que se afanó en buscarle esposa. La concubina marchó de su lado haciendo votos de no unirse a ningún hombre en toda su vida y dejó a su hijo al cuidado de Agustín y su madre. La ruptura fue muy dolorosa para el joven Agustín que por otras vías seguía satisfaciendo sus pulsiones sexuales, incapaz de vivir sin una mujer. En el intermedio antes de contraer matrimonio con una joven que su madre le buscó, pero que aún le faltaban dos años para alcanzar la edad núbil, se buscó otra concubina. En sus "Confesiones" reconocería tiempo después que no estaba suficientemente inclinado al matrimonio y por otra parte se sentía esclavo de la pasión sexual, "la enfermedad de su alma".

¹ AGUSTÍN, SAN, *Confesiones* (=Colección Austral. N 1199). Espasa-Calpe, Madrid. 1973. (III, 8), p. 46.

Agustín, se convirtió al cristianismo en el año 386, con 32 años, y en el otoño de ese mismo año renunció a la Cátedra de Retórica en Milan. Se retiró a una finca de su amigo Verecundo, situada en Casiciaco², para prepararse a recibir el bautismo, tan anhelado por su madre y fue bautizado por San Ambrosio, en la Vigilia Pascual del año 387, juntamente con su hijo Adeodato y su amigo Alipo. En sus “Confesiones” reconoció que tan solo con la ayuda de la gracia de Dios fue capaz de mantenerse continente:

Juzgaba que sería sumamente infeliz y desdichado si me privaba de la mujer; y no pensaba en la medicina preparada por vuestra misericordia para curar esta misma dolencia, porque no la había experimentado, y porque creía que la continencia se había de alcanzar con nuestras propias fuerzas naturales³.

Agustín regresó a Tagaste en el año 388. En esta ciudad, fallecida ya su madre y su hijo, vendió todos sus bienes y el producto de la venta lo repartió entre los pobres. A partir de aquí surge una nueva historia.

III. CRITERIO DEL SANTO OBISPO SOBRE LA SEXUALIDAD MATRIMONIAL: EN EL ACTO MATRIMONIAL HAY UN MAL

S. Agustín a partir de los diecinueve años y tras la lectura de la obra “Hortensio”, de Cicerón (106-43 a. C), se interesó por la filosofía:

Desde que en el año decimonono de mi edad leí en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado Hortensio, inflamose mi alma con tanto ardor y deseo de la filosofía, que inmediatamente pensé en dedicarme a ella.⁴

Estudió los distintos sistemas filosóficos griegos y mostró un especial interés por Platón (427-347 a. C.), bajo la óptica del neoplatonismo, siendo Plotino (205 d.C-270) y su discípulo Porfirio (233 d. C., 305), sus principales exponentes. También estudió el estoicismo, del que aceptó numerosas tesis.

² LÓPEZ AMAT, A., *El seguimiento radical de Cristo. I. Esbozo histórico de la vida consagrada*, Ed. Encuentro. Madrid. 1987, p 65.

³ AGUSTÍN SAN, *Confesiones*. Cit. p. 123.

⁴ AGUSTÍN SAN, *De la vida feliz*. Cap I, 4.

Hay base suficiente para pensar que sus juicios se matizaron de estas corrientes filosóficas, pero no por eso se pueden desestimar.

En los libros “De bono coniugali” (alrededor del 401), y “De nuptiis et concupiscentia” (418/19), están expuestas las principales ideas sobre la sexualidad matrimonial del obispo de Hipona, cuya repercusión en el mundo cristiano ha sido amplísima durante dieciséis siglos, erigidas como fundamento en los tratados morales. El concepto básico es que en el acto matrimonial está presente el mal de la concupiscencia o placer sexual. De esta idea se derivan otras más que igualmente han sido objeto de múltiples estudios y reflexiones. Por orden de importancia se traza la siguiente relación:

- a) En el acto matrimonial está presente el mal de la concupiscencia o placer sexual.
- b) Todo acto sexual conyugal fuera de la finalidad procreativa es pecado venial.
- c) El matrimonio es un bien porque permite la procreación.
- d) Hay condena para las prácticas anticonceptivas y el aborto.
- e) Es superior la vida continente a la vida en matrimonio.

Hoy, aparte la cuestión del mal del acto sexual surge un segundo capítulo de crítica sobre el obispo de Hipona: el no haber sabido contemplar el acto sexual como “expresión de amor” entre los esposos, ni el “efecto unitivo” descrito en dicho acto, por el que cumple una segunda finalidad, además de la procreativa que le hace doblemente valioso.

En cuanto a lo malo del placer concupiscente o sexual interesa retener las ideas básicas de la doctrina del obispo de Hipona expuestas con claridad en varios textos, de los que se muestran los extractos siguientes:

IV. 5. Así, pues, la unión del hombre y la mujer, causa de la generación, constituye el bien natural del matrimonio. Pero usa mal de este bien quien usa de él como las bestias, de modo que su intención se encuentra en la voluntad de la pasión y no en la voluntad de la procreación.⁵

VI. 7. Pero ¿cómo es que cuando tenemos el cuerpo libre y sano de impedimentos, se tiene poder para mover y realizar las funciones propias

⁵ AGUSTÍN SAN, *El matrimonio y la concupiscencia* (Libro Primero, IV. 5). Consultado: 31-3-2020. Disponible en:

https://www.augustinus.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/index2.htm

de los ojos, labios, lengua, manos, pies, espalda, cuello y caderas, y, sin embargo, cuando se trata de engendrar hijos, los miembros creados para esta función no se someten a la inclinación de la voluntad? Por el contrario, se espera que los mueva esta pasión, en cierto modo autónoma; aunque a veces no lo haga, teniendo el espíritu predispuesto, y otras lo realice, sin que el espíritu lo desee.⁶

VII. 8. Lo que hicieron después por la procreación es el bien del matrimonio, pero lo que antes cubrieron por vergüenza es el mal de la concupiscencia, que evita por todas partes la mirada y busca con pudor el secreto. En consecuencia, el matrimonio se puede gloriarse de conseguir un bien de este mal, pero se ha de sonrojar porque no puede realizarlo sin él. Por ejemplo, si alguien con un pie en malas condiciones alcanza un bien aunque sea cojeando, ni es mala la conquista por el mal de la cojera ni buena la cojera por el bien de la conquista. Igualmente, por el mal de la libido no debemos condenar el matrimonio, ni por el bien del matrimonio alabar la libido.⁷

En términos teológicos el obispo de Hipona se preguntaba: ¿Cómo Dios, infinita bondad y sabiduría, podía ser el responsable de esas tendencias de orden inferior imprescindibles para la procreación? Sus respuestas fueron aceptadas durante dieciséis siglos y asumidas por la Iglesia Católica hasta mediados del s. XX: los apetitos desordenados hacia los placeres de cualquier tipo son consecuencia de una degradación moral que sobrevino sobre la naturaleza humana a raíz del pecado original, de Adán y Eva:

V. 6. Siendo las cosas así, evidentemente yerran los que piensan que se condena el matrimonio cuando se reprueba la pasión carnal, como si este mal viniera del matrimonio y no del pecado. ¿Acaso no dijo Dios a los primeros cónyuges, cuyo matrimonio bendijo, creced y multiplicaos? Estaban desnudos y no se avergonzaban. ¿Por qué, pues, después del pecado nace de aquellos miembros la confusión sino porque se produjo allí un movimiento deshonesto, que, sin duda, no lo padecería el matrimonio de no haber pecado el hombre?⁸

S. Agustín hubo de enfrentarse con ideas erróneas procedentes de los maniqueos y pelagianos, que contaminaban el pensamiento del pueblo

⁶ *Ibid.* VI. 7.

⁷ *Ibid.* VII. 8.

⁸ *Ibid.* V. 6.

llano, sacerdotes y obispos católicos. Para refutarlas tuvo necesidad de escribir cartas y libros en los que se mostró claro y rotundo. Se agradecen estos escritos porque sirven para confirmar la claridad de su doctrina. Como bien afirma Cormac Burke⁹, lo que más interesa, en su polémica con los pelagianos, es la naturaleza de la concupiscencia y así refiere que los pelagianos sostuvieron que esta es un bien natural (Contra Jul. Pel. IV, c. 21 (PL 45, 1348))¹⁰, y que solo son malos sus excesos (De nupt. et conc. II, c. 19, n. 34 (PL 44, 456))¹¹. San Agustín mantuvo que es en sí misma una enfermedad o desorden. Contra Julián de Eclanum, que defendía muchas de las propuestas de Pelagio, escribió un tratado, en seis libros, sobre los contenidos que había que defender; en el relativo al matrimonio y a la sexualidad afirmó que la Iglesia católica estaba en el punto medio entre los maniqueos y los pelagianos:

Ella enseña (la iglesia) que la naturaleza humana es buena, como que es obra del Criador; pero que corrompida con el pecado original, necesita purificarse y curarse con la gracia del Redentor; que el matrimonio es bueno e instituido por Dios; pero que la concupiscencia es un desorden que no se deriva de aquella institución y que si ha sobrevenido en él es por consecuencia del pecado.¹²

Las ideas del obispo de Hipona chocan con la mentalidad de nuestro tiempo, tan dada al hedonismo y distanciada de Dios y precisamente por eso justifican una indagación, pero, estaban en consonancia con las epístolas de san Pablo, hoy en día incómodo por algunos de sus textos, que dejó escrito: “Pues la voluntad de Dios es vuestra santificación; que os apartéis de fornicación; que cada uno de vosotros sepa tener su propia esposa en santidad y honor; no en pasión de concupiscencia, como los gentiles que no conocen a Dios” (1 Tes. 4,3-5. RVR 1960).

La pasión fue valorada por el obispo de Hipona muy negativamente en tanto viene a ser una función que escapa a la propia voluntad del indi-

⁹ BURKE, C., *San Agustín y la Sexualidad Conyugal*. Consultado el 30 de Ju, 20. Disponible en: Augustinus 35 (1990), 279-297.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² MR. RECEVOIR, *Historia de la Iglesia. Tomo IV. Desde su fundación hasta el pontificado de N. SS. P. Gregorio XVI*. Libro 10. Imprenta José Felix Palacios. Madrid 1842. P 301.

viduo, contrapuesta a la razón que nos hace libres cuando impone su dictado a nuestra voluntad. El acto conyugal que se realiza a impulsos de la pasión encuentra aquí su mal, cuando el cuerpo se excita sin el consentimiento de la voluntad, algo realmente indecoroso y vergonzoso, que obliga a una realización oculta a los ojos de los demás. Sera necesario aclarar, como hace Cormac Burke¹³, que no hay nada de maniqueo en la actitud de san Agustín hacia el cuerpo, aunque admite que “nuestro cuerpo grava sobre el alma”, de forma similar a san Pablo, que anhelaba la “liberación”, pues se refería a una liberación de nuestra existencia material y terrena, hacia una existencia de comunión con Cristo.

IV. SOBRE LA PRESUNTA MALICIA DEL PLACER SEXUAL

1. El placer sexual (concupiscencia carnal) a debate

El pensamiento de san Agustín no se crea que surge en un momento dado y desaparece al poco tiempo. La idea del dominio de la razón sobre la pasión ya está presente en Sócrates (470 a. C. - 399 a. C.), que la enseñaba en las calles, y en otros sitios públicos. Los seguidores del gran filósofo mantuvieron posiciones similares y entre las virtudes principales prudencia, justicia y fortaleza, establecieron la templanza como virtud a cultivar usando la mesura, sobriedad y continencia, de todo aquello que provoca placer. Estas virtudes que el cristianismo hizo suyas con el nombre de “virtudes cardinales”, siguen vigentes en la actualidad revestidas con una gracia especial que procede del Espíritu Santo.

Hay, decía san Agustín, una ley impresa por Dios en el corazón del hombre, es la Ley Natural. Esta ley habla para quien quiere escucharla en forma de reproches y culpa, que no obedecen a influencias externas ambientales y educaciones, sino que es algo más profundo inserto en el alma humana. Así, por ejemplo, la joven sin escrúpulos que en una noche de diversión se abandona al placer sexual, con el primero que se le acerca se siente posteriormente como un klínex que se usa y se tira.

Desde el siglo XIX la Psiquiatría y la Psicología han querido ser disciplinas científicas y llegar al conocimiento de verdades aceptadas por

¹³ BURKE, C., *San Agustín y la Sexualidad Conyugal*. Cit.

todos e irrefutables mediante el método empírico u objetivo que estudia los datos de la realidad sensible, medibles y cuantificables. Atenerse a otros criterios subjetivos de opinión, de filosofías o creencias nos arrastra a la confusión, afirman los científicos, que desprecian las verdades reveladas, las conclusiones de la lógica metafísica o alcanzadas por otros medios. El problema es que el hombre, complejo psico-físico-espiritual, precisa de conocimientos que van más allá de la realidad sensible y por ello no pueden ser aceptadas como supersticiosas todas las verdades que escapan del empirismo.

A. Deleite por atracción erótica

El placer propio de la sexualidad se presenta como uno de los pilares básicos sobre el que se sustenta la ética sexual; durante veinte siglos rechazado como indecente, opuesto a la dignidad humana y desde hace décadas rescatado de su hoyo para ser encumbrado como bueno y saludable. Cuestionar la bondad o maldad del placer sexual exige en primer lugar precisar lo mejor posible el concepto: ¿Qué se entiende por placer sexual? No es lo mismo la complacencia que un hombre puede sentir ante la belleza sexuada de una mujer “de bandera”, a la admiración y aceptación que otra mujer puede experimentar ante idéntica contemplación. En términos generales, el hombre experimenta complacencia ante la presencia de la mujer como ser sexuada, especialmente ante ciertas mujeres. Hay un componente sexuada que provoca placer, que es placer sexual, del hombre hacia la mujer y viceversa. Es un placer muy específico, que se experimenta con la simple contemplación, sea ante un ser real o imaginado.

Con base en observaciones fenomenológicas en los últimos años se han descrito tres tipos principales de placeres sexuales expuestos por Mora en el 2010¹⁴ y en 2017.¹⁵ Un primer y elemental placer fue denominado “deleite por atracción”. Se trata de un sentimiento único, sin parangón con ningún otro, de entrada, preferentemente pasivo y contemplativo, que se experimenta con carácter muy selectivo, generalmente ante personas de sexo contrario. El componente sexuada es muy marcado e indispensable para que una persona “guste”, por encima de otros valores reconocidos. Por eso, es frecuente oír alabar a alguien en términos de “es

¹⁴ MORA, JOSÉ. M^a., *Te quiero*. Ed. Ulzama. Pamplona.2010. pp. 108-129.

¹⁵ MORA, JOSÉ. M^a., *Tálamo conyugal*. Ed. Ulzama. Pamplona. 2017. pp. 105-130.

muy femenina”, “acogedora”, “dulce”, “tierna”, “muy sentida”, o bien, “es muy varonil”, “muy independiente”, “trabajador incansable”, “resolutivo”, “íntegro”, “un hombre cabal”.

En múltiples ocasiones el “deleite por atracción erótica” se manifiesta como único fenómeno de sexualidad limitado a sí mismo. En la vida social, amistades, vecinos, compañeros de trabajo, personas conocidas por múltiples causas, con las que hay un trato frecuente son objeto de atracción sexual. Son personas que “gustan”, aunque por imperativo social muchas veces se oculte esta atracción. Actores, actrices, famosos del cine o de la televisión, “gustan” y con frecuencia apetece ver una película o serie a su reclamo. Charlas que se hacen interminables por el encuentro ocasional de dos personas que se “gustan”. Parejas que inician una relación amorosa y se complacen uniendo sus manos y rostros.

La intensidad del deleite es muy variable, habitualmente moderado, no llega a entontecer a quien lo experimenta, pero en ocasiones es tan intenso que viene a ser como una especie de deslumbramiento cegador del que surge el enamoramiento por “flechazo” y la persona afectada queda cautivada por los encantos de otra. En estos casos, tal fascinación se acompaña de una sobreposición de otros elementos, productos mentales del sujeto, que desorbitan la simple atracción erótica, piénsese en el fenómeno de la “cristalización”, descrito por Stendhal en el siglo XIX.

Diferencias entre el “deleite por atracción” y el “deseo”

El “deleite” es distinto al “deseo” de copular, entre otras cosas, como la admiración estética, el reconocimiento de bellas cualidades personales, la necesidad de cariño, el mero simpatizar. El “deleite” surge de la simple contemplación, real o imaginada. Es fundamentalmente pasivo, pero no del todo, porque quien lo experimenta intuye que alcanzar su plenitud supondría el acercamiento físico personal y la fusión con ese tú que anula el sentimiento íntimo de soledad e incompletud.

Interesa especialmente diferenciar el “deleite de atracción” del “deseo carnal”. Fue la psiquiatra Helen Singer Kaplan (1929–1995)¹⁶ quien incluyó el “deseo”, como elemento necesario para que la cópula entre el

¹⁶ KAPLAN, Hele. *Manual ilustrado de terapia sexual* (= Claver. 026220). Ed. DeBolsillo 2010.

hombre y la mujer pudiera realizarse. Ella estableció el llamado “modelo trifásico” como esquema básico en toda realización sexual humana, aceptado por la sexología a nivel internacional, y que vino a remplazar el modelo de los cuatro factores establecido a mediados del pasado siglo por Masters y Johnson (Excitación, altiplano, orgasmo y resolución)¹⁷. El modelo “trifásico” incluye el “deseo” junto a la “excitación” y “orgasmo” en todo acto sexual consumado. Tres fases a tener en cuenta para tratar las “disfunciones sexuales”, que, según Kaplan, tienen su origen en una de las tres. El “deseo”, como aportación de esta doctora, es el especial estado de ánimo, no pasivo, sino ardoroso, que incita a la actividad sexual, para satisfacer lo que se presenta como primordial necesidad de forma un tanto indiscriminada. Las diferencias entre “deseo” y “deleite por atracción” son notorias:

- a) El “deleite por atracción” es extremadamente selectivo en sus preferencias personales, mientras que el deseo no distingue en sus elecciones.
- b) El deseo mantiene una estrecha relación con el cuerpo y la estructura endocrino-neurofisiológica, razón por la cual la apetencia por la actividad libidinosa está muy influida por el movimiento hormonal, estados de estrés o de cansancio, edad, enfermedades, etc. No ocurre esto con el “deleite por atracción erótica”, que una vez alcanzada la pubertad se mantiene constante, incluso en edades muy avanzadas de la vida y salva todo tipo de eventualidades existenciales.
- c) Si se atiende a los “estratos de la personalidad” que desde Nicolay Hartmann¹⁸ (1882-1950) se han venido estableciendo hasta nuestros días, se puede afirmar que el “deseo” surge de un estrato somatopsíquico o vital, compartido con los animales, mientras que el “deleite por atracción erótica” pertenece a un estrato superior específico de la especie humana, de la noopsique en concreto, si nos atenemos al esquema de Pophal,¹⁹ o de Thiele R.²⁰

¹⁷ MASTERS WILLIAM H. Y JOHNSON VIRGINIA E. *Respuesta Sexual Humana. Intermédica*. Buenos Aires.1 (Argentina).1976, p. 3-7.

¹⁸ LERSCH, PHILIPP, *La estructura de la personalidad*. Ed. Scientia. Barcelona 4. 1966. p. 78.

¹⁹ Esta teoría se ilustra con una pirámide o triángulo isósceles en cuya base se halla el “terreno” y lo “instintivo”, a lo que se añade una gruesa capa del estrato del “sentimiento” y, finalmente, culmina con la esfera (punta o aguja superior) del “espíritu”.

²⁰ LERSCH, PHILIPP, Cit. p. 79

Por todo ello, queda claro que el “deleite” o “gustar” sexual es diferente de las siguientes emociones:

- No es un “deseo” de placer voluptuoso-genital.
- No es admiración hacia alguien, sea por su belleza, estilo, educación, ni por otras excelentes cualidades morales o intelectuales.
- No es un sentimiento de agrado o simpatía.
- No es sentimiento de cariño.
- Ni por una mezcolanza de los anteriores enunciados.

La importancia del “deleite por atracción” en el acto conyugal

Si bien el “deleite por atracción erótica” no incita al acto sexual es importante señalar que tampoco está reñido con él. Es más, el coito puede resultar desagradable, y hasta asqueroso si falta el “deleite por atracción”, pero cuando está presente la experiencia es agradable, tanto más agradable cuanto más acusada es la atracción, por lo que no es raro escuchar de unos enamorados que “todo resultó muy bonito”. La presencia del “deleite por atracción” no se limita al comienzo de la secuencia del ciclo trifásico, porque persiste a lo largo de la excitación sexual hasta el orgasmo, y la fase de resolución post-coito se desenvuelve entonces con una tranquila placidez.

El factor “gustar” no ha sido acertadamente valorado en Psicología, quizás por haberse constituido en elemento determinante y exclusivo de la literatura romántica y por tal causa excluido de toda investigación sexológica. Así, por ejemplo, el matrimonio investigador Masters (1915-2001) y Johnson (1925-2003), después de realizar en laboratorio estudios sexológicos con metodología científica omitieron cualquier referencia al “gustar” sexual, por no percatarse de su existencia o no concederle ningún interés. Cuando años después Helen Singer Kaplan (1929–1995) modificó el esquema del citado matrimonio y estableció el modelo trifásico de respuesta sexual (deseo, excitación y orgasmo), también omitió el “gustar”, diferente al “deseo” con el que podría confundirse, pero este apunta principalmente a la excitación y al orgasmo y el “gustar” no.

La importancia del componente “gustar” radica en la necesidad de su presencia en todo el acto sexual desde su inicio hasta la resolución orgásmica para que las distintas fases de dicho proceso sean satisfactorias. Quiere ello decir que el “gustar” puede faltar en una cópula determinada sin que esta se bloquee, y así continúa su desarrollo hasta la consumación,

pero eso nunca se produce sin un grave deterioro de esa cópula, que difícilmente se repetirá ante una experiencia que resultó desagradable, con frecuencia calificada como repulsiva.

La clínica demuestra la existencia de “frigideces facultativas”. Mujeres que son frías ante determinados hombres y no para otros y casos diferente de mujeres con “frigidez obligada” que presentan esta perturbación para todos los hombres. Estos últimos casos se han venido considerando producto de neurosis y conflictos psíquicos, pero hay que asentar la hipótesis de que todo sea mucho más sencillo y obedezca a una carencia del factor “gustar” de carácter constitucional que hace odiosa la relación heterosexual. El estudio del factor “gustar” puede ser igualmente de interés en aquellas personas que a sí mismas se consideran “asexuales”, y afirman no sentir atracción por ningún sexo.

B. “Placer voluptuoso”

Siguiendo el esquema de Kaplan, toda experiencia sexual humana se inicia por el “deseo”. La fase siguiente es la “excitación sexual”. Son momentos en los que los genitales, del hombre y de la mujer se preparan anatómica y fisiológicamente para la penetración y tras ella la excitación se mantiene hasta el orgasmo. Es una fase de placer muy específico, porque carece de plenitud en sí misma. Freud afirmaba que a esta fase se llegaba por tres clases de estímulos: los procedentes del mundo exterior, los procedentes del interior orgánico corporal y los originados por la vida psíquica. Pues bien, una vez alcanzada la excitación, Freud reconocía en ella un estado de tensión que como tal debía ser desagradable, y no lo era, sino placentero. ¿Cómo podía ocurrir tal cosa? La respuesta le obligó a un análisis detenido del fenómeno: observó que hay realmente un “placer inicial”, pero es un placer que invita a un placer mayor, a conseguir con una mayor profusión de estímulos, y por esa tensión que se crea se alcanza un placer más intenso, que a su vez exige un placer mayor aún, hasta llegar al “placer final” que cursa con expulsión de materia orgánica (semen y mucosidades) por los genitales.²¹

²¹ FREUD, SIGMUND, *Obras completas. Una teoría sexual. II*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1967. p. 806.

Al placer que se inicia con los estímulos pertinentes, diferente al “deleite por atracción”, y que termina en el orgasmo ha sido llamado “placer voluptuoso”. Freud reconocía en él un carácter apremiante y ascendente en intensidad hasta el orgasmo. Pero el creador del psicoanálisis no advirtió que el placer sexual originado por peculiares estímulos iba acompañado de “deleite de atracción,” que igualmente se incrementa conforme se invade la intimidad del ser que atrae y gusta. Se podría decir que dos caballos de distinta raza tiran de un mismo carro hasta alcanzar la meta. Una meta con distinta significación para los cuadrúpedos, pues uno corre en pos del placer por el placer, que al alcanzar cierta intensidad pide su liquidación, y el otro aspira a la unión total con quien nos completa y nos hace sentir en plenitud.

El “Placer voluptuoso en la infancia”

De la existencia del “placer voluptuoso” completamente distinto al “deleite por atracción” hay sobradas evidencias, gracias sobre todo a que se manifiesta en edades anteriores a la pubertad, cuando la atracción de los sexos aún no se ha manifestado y a causa de la inmadurez biológica la reacción genital puede ser nula, escasa o incompleta. Algunos autores como Kinsey han afirmado que bebés de seis meses solían masturbarse, pero las manipulaciones genitales del bebé, en ambos sexos, se prestan a conjeturas en cuanto a su significado exploratorio o placentero, ya que los lactantes no cuentan sus sentimientos, en opinión atinada de Offer y Simón (1982), y por lo mismo resultan temerarias tales afirmaciones.

A partir de los 18 meses, con el desarrollo del lenguaje y hasta los cinco años, el niño pasa por una etapa de exhibicionismo fálico y los psicólogos descubren en estas manifestaciones el placer de manipular su pene. Pero el término placer aquí empleado es impropio y sería mucho más acorde con la realidad hablar de regusto, gustillo o manipulación de los genitales como distracción.

El placer voluptuoso auténtico en la infancia se manifiesta en forma de un estado emocional singular, un placer o “regusto lascivo”, que se “disfruta” en soledad o en compañía de otros con los que se comparte y huye de la presencia de personas mayores, porque avergüenza. A veces este placer sonrojante tiene una repercusión fisiológica focalizada en los genitales, especialmente en niños varones. Las experiencias que lo provocan son variadísimas, conocidas desde las primeras descripciones sexológicas del XIX.

Ya a partir de los 5 años, o incluso antes, y sobre todo de los 7 a los 10 años hay manifestaciones claras de placer voluptuoso, grabadas con fuerza en la memoria, a veces como el recuerdo más antiguo de la vida, y son referidos en encuestas y estudios psicobiográficos. Hay niños que experimentan movimiento en los genitales externos (erecciones, congestión...) acompañando a las emociones lúbricas desencadenadas por elementos exógenos. Es clásico, por su frecuencia, el juego erótico a ser médico y pedir a la niña, en su papel de enferma, bajarse las bragas para luego juntar su genital al de ella, intentar la penetración y proceder a manipulaciones diversas, en las que no se produce todavía una auténtica excitación, pero sí un claro regusto al hacerlo. Estos manoseos, exhibiciones y demás maniobras los realizan niños de una edad similar, que encuentran el lugar y el momento adecuado en razón a la amistad o familiaridad (entre hermanos, o más frecuentemente entre primos). Hay fantasías de ser dañado o dañada, añadidas al hecho de despojarse de las ropitas interiores.

Encontrar revistas en las que se encuentran fotografías de personas mayores desnudas constituye descubrimientos que se guardan celosamente para satisfacción propia, o enseñarlas a otros niños con igual finalidad. Fotografías o reproducciones litográficas de pinturas y esculturas de desnudos, admirados por adultos como obras de arte, en niños en edad prepuberal pueden servir de estímulos de placer voluptuoso. Utilizar ropa interior del otro sexo y dar rienda suelta a imaginaciones lascivas también ocurre. La simple fricción de los genitales con enrojecimiento facial; la introducción del dedo en el ano y otras manipulaciones con el propio cuerpo, o con el de otro u otra, no es nada excepcional.

En estos últimos años los contenidos pornográficos que con facilidad se pueden encontrar en Internet provocan en los niños una imagen distorsionada de la sexualidad, basada exclusivamente en la genitalidad. Son los niños que han merecido en el Reino Unido la denominación de niños de la generación XXX, o niños de la generación porno (activos genitualmente pero con la inmadurez propia de la edad), que según ciertas estimaciones, en España, se extiende a más de la mitad de los adolescentes varones. En la mujer no ocurren las cosas exactamente igual, pero en los últimos años las diferencias se han reducido notablemente.

La pura voluptuosidad y la reacción genital acompañante es una realidad que surge ya en la niñez ante muchas circunstancias. A veces, la in-

tensidad de la excitación es tan fuerte que no se olvida, y el niño puede voluntariamente repetirla para experimentar placer. De esta forma se fijan conductas, conocidas en medicina como parafilias, (fetichismo, sadismo, masoquismo, zoofilia, exhibicionismo, voyerismo, etc.) que persisten en la edad adulta e imposibilitan, o alteran gravemente, el comportamiento sexual normal.

La represión voluntaria del placer voluptuoso es una alternativa aceptada por niños y jóvenes bajo la influencia de una adecuada educación sexual. Esta represión nada tiene que ver con la conocida represión neurótica descrita por Freud, por la que una persona mantiene en su inconsciente contenidos sexuales desagradables o desaprobados que posteriormente se manifiestan transformados en síntomas neuróticos. La represión consciente, o dominio voluntario del placer excitante de la genitalidad se produce en todo aquel, hombre o mujer, que, por los motivos que sea, rechaza estos placeres que juzga de inferior categoría, de naturaleza fisio-biológica, que nos aproximan a la animalidad. El que rechaza este placer no es que no lo experimente, sino que evita su progresión y todos aquellos estímulos sensoriales o ideativos capaces de provocarlo.

El problema de los estímulos que incitan al “placer voluptuoso”.

Dicho está que el “placer voluptuoso” que igualmente se puede denominar “lascivo”, “lujurioso” o “lúbrico”, surge a través de unos estímulos de distinta procedencia. En primer lugar, se encuentran los que llegan del mundo exterior a través de los órganos de los sentidos. En la actividad vital cotidiana de cualquier ser humano hacen acto de presencia estos estímulos, bien sea porque se han buscado expresamente o bien, han surgido de forma inesperada. Muchos de ellos están producidos por empresas de comunicación audio-visuales (prensa, cine, radio, televisión, internet). Se trata en gran parte de estímulos indefinidos, lo que quiere decir que pueden estimular a unas personas y a otras no y se les conoce como “estímulos eróticos”. Tan solo cuando son producidos con la única finalidad de excitar la libido, se mencionan como “pornográficos”, con un potencial excitador generalizado, para todo el mundo. Hay estímulos psíquicos en forma de recuerdos, imaginaciones y fantasías, de contenidos muy variados, pero bajo el común denominador de detenerse en el aspecto más soez y obsceno de las relaciones humanas. También son frecuentes los pensamientos sádicos y masoquistas. En tercer lugar se encuentran las estimulaciones

corporales, incluidas las zonas erógenas, que pueden ser producidas por uno mismo (autoeróticas) siendo la masturbación la más común de todas, o provocadas por otra persona.

El hecho cierto es que estos estímulos, en cualquiera de sus variedades, agota su potenciar excitador con el uso frecuente, lo que obliga a cambiar el estímulo por otro novedoso, o bien, si se mantiene el mismo estímulo, a intensificarlo hasta alcanzar el efecto deseado. El ginecólogo holandés Van de Velde, a principios del XX, quiso que las esposas disfrutaran del placer sexual conyugal, que según pudo comprobar en su consulta hablando con múltiples matrimonios, no compartían con los maridos. Ello les creaba insatisfacción y desgana a la hora de un nuevo acto conyugal. Van de Velde en su libro “Matrimonio ideal”, que tuvo amplísima difusión por toda Europa, enseñó de qué forma el varón en el acto conyugal debía excitar a la esposa y en esta pedagogía incluía la necesidad de cambiar periódicamente los estímulos para que el resultado fuera el apetecido. Entre otras cosas mostró las diez posturas que una pareja podía adoptar en el coito: seis enfrentados los esposos y cuatro de espaldas la mujer.

A causa del mismo efecto, hay matrimonios que buscan las estimulaciones voluptuosas de forma extramarital. Infidelidades consentidas en algunos casos y hasta aconsejadas por sexólogos para dar cumplida satisfacción a estas necesidades sexuales. Son los llamados “matrimonios abiertos”, en los que tanto el marido como la mujer permiten e incluso aconsejan a su pareja, en un ejercicio de excéntrica liberalidad, lleve a cabo cuantas relaciones sexuales desee con otras personas. En esta misma línea se encuentran los juegos de intercambio de pareja, el “menage a trois” y los “masajes” en casas especializadas. En Psicología se conoce con el nombre de “efecto Coolidge” la tendencia del marido a tener relaciones sexuales con otras mujeres, en recuerdo a la anécdota del presidente de EE UU Calvin Coolidge que visitaba una granja en compañía de su esposa y observó como el gallo copulaba con múltiples gallinas. En otras ocasiones, cuando la infidelidad supone un quebrantamiento del pacto de fidelidad establecido, la ruptura del matrimonio y de la familia es muy difícil de evitar.

El estímulo sexual-voluptuoso que se alimenta de lo nuevo permite comprender la “escalada” que puede experimentar una persona casada o no en busca de estímulos excitantes de la genitalidad, provocándole una

“adicción al sexo”. De tal forma, en un momento dado, agotados todos los estímulos usados en su propia pareja, puede ocurrir que acuda a relaciones extramatrimoniales y después a los más extravagantes, imaginativos o criminales actos en busca del placer lúbrico. Este trastorno, conocido desde tiempos inmemoriales en la mujer con el nombre de ninfomanía y en el hombre de satiriasis fue mencionado por el psicoanalista austriaco Otto Fenichel (1897-1946) hace unos 70 años. Empleó por primera vez el término “adicción sexual” para referirse a una sintomatología sexual que comparaba con la adicción a las drogas, que por entonces despuntaba. Años más tarde el norteamericano Patrick Carnes divulgó esta adicción en sus obras: “Out of the shadows, understanding sexual addictions”²² y “Don’t Call it Love: Recovery from Sexual Addiction,”²³ y logró que a partir de las últimas décadas del pasado siglo fuera más conocida y mejor diagnosticada. Esta adicción supone una dependencia o esclavitud que obliga a una actividad génito-orgásmica desahogada: masturbación compulsiva, abusos sexuales, múltiples relaciones promiscuas con parejas heterosexuales u homosexuales, encuentros con personas desconocidas, recurso continuo a la pornografía, prostitución o líneas telefónicas porno, exhibicionismo, pedofilia, turismo sexual, etc. Es una conducta claramente compulsiva; una tendencia irrefrenable y reiterativa, dirigida a una conducta sexual de la que queda una agobiante sensación de insatisfacción. Los sentimientos que provoca esta adicción son muy negativos, tan intensos a veces que conducen al suicidio: descontento, sentimiento de estar haciendo cosas indebidas, desprecio de sí mismo, autoestima por los suelos y desesperación.

Claras diferencias entre el “placer voluptuoso” y el “deleite por atracción”

Los estímulos que provocan el “deleite por atracción” son muy distintos a los anteriores y básicamente se reducen a la percepción por parte del hombre y de la mujer del cuerpo sexuado de la mujer y del hombre respectivamente. Cuerpos animados de un interior psíquico que dispone de unos rasgos de personalidad diferentes para cada sexo. De tal forma

²² CARNES, PATRICK, J., *Out of the shadows, understanding sexual addictions*. CompCare Publishers, Minneapolis. 1983.

²³ CARNES, PATRICK, J., *Don’t call it love: Recovery from sexual addiction*. Bantam Books. New York. 1991.

que al hombre le gusta el cuerpo de la mujer y también sus movimientos, porte, gestos, ademanes, expresiones verbales, timbre de voz, porque todo ello habla de una personalidad femenina que gusta, como gusta el cuerpo con el que forma una unidad psico-física-espiritual. Igual ocurre con la mujer respecto al hombre.

Los estímulos que provocan complacencia, “deleite”, a diferencia de los voluptuosos no se acompañan de tensión alguna que exija una estimulación más intensa para un deleite mayor. No obstante, es evidente que la proximidad física lo incrementa. Por eso, la fotografía de una mujer gusta al hombre, pero si tal mujer se percibe en su realidad corpórea cerca de uno, entonces la complacencia es mayor, y aún será mayor si en un abrazo el hombre percibe lo mullido de su carne. Podrá todavía llegar a extasiarse con la suavidad de su piel, y la calidez de su voz si los sentidos del tacto y oído entran en juego. Quiere esto decir que el “deleite por atracción” se incrementa conforme el contacto físico de los cuerpos avanza hacia un punto final que no puede ser otro que la unión íntima y total. Será una unión que provoca un grato y sosegado placer que se fusiona y confunde con aquel otro de tipo voluptuoso preparado ya a poner fin a la gran tensión acumulada.

El apremio propio de la voluptuosidad impide con mucha frecuencia que los momentos previos al orgasmo se prolonguen y la pareja pueda recrearse disfrutando de una acopladura que debería no tener fin. La experiencia de clara ambivalencia que toda pareja tiene al final del coito de querer y no querer que todo termine es muy ilustrativa de los dos tipos de placeres que confluyen en el acto sexual.

El “placer voluptuoso” y el “deleite por atracción” coinciden en el curso de la cópula hasta el orgasmo, pero entre ellos hay claras diferencias:

El deleite, a diferencia de la excitación voluptuosa, no se impone sobre la voluntad de los esposos, ni aturde el entendimiento, tampoco es motivo de vergüenza por los actos que se realizan a causa de su disfrute.

El deleite de la atracción cursa sin apremio ni tensión alguna y en tal sentido es más placentero que el placer voluptuoso, al que acompaña, pero también se produce con independencia de él, como se dijo capítulos atrás.

C. “*Placer orgásmico*”

Constituye el tercer tipo de placer que se contempla en todo acto sexual hombre-mujer consumado, aceptado como el punto álgido o clímax del placer sexual voluptuoso. En múltiples ocasiones se busca este placer con independencia de todo lo demás y para tal fin se utiliza el coito u otros medios físicos, especialmente la masturbación, acompañada a veces de imágenes o fantasías excitadoras. En la mayoría de los orgasmos hay emisión de sustancias orgánicas, en el hombre de semen, para que la función reproductora pueda producirse; en la mujer hay secreción lubricante y expulsión del tapón cervical.

Muchos niños ya en edades próximas a los diez años se provocan este placer por frotamiento de los genitales usando la mano, el asiento u otros medios. Es práctica que sobreviene bien como un descubrimiento personal, bien porque lo han visto hacer en otros niños, bien porque lo han oído, o alguien se lo ha enseñado o aconsejado.

En los adultos masculinos en el orgasmo se produce la propulsión casi simultánea de sustancias biológicas. La eyaculación y el orgasmo son procesos diferentes, que suelen ocurrir de forma sincronizada. Pero, no siempre ocurre así, pues hay orgasmos sin eyaculación, o con eyaculación retrógrada, (semen que no sale al exterior porque fluye a la vejiga urinaria), y eyaculaciones no precedidas de orgasmos. De los pormenores anatómo-fisiológicos de la función sexual se sabe que están regulados por el sistema nervioso central y el periférico. Las estructuras cerebrales que más participación tienen son: el septum medio, la corteza límbica y el núcleo medio dorsal del tálamo. El sistema nervioso periférico participa con centros neurológicos ubicados en la médula sacra: S2, S3 y S4, y en la médula cervical: C3 a C6.

En la mujer ocurre de forma similar y destaca el hecho de la ausencia de orgasmos en muchos coitos y de la cada vez más frecuente práctica masturbatoria, a diferencia de épocas pasadas en la que era excepcional. La masturbación como medio de provocar el placer orgásmico lo ha descrito con toda frialdad la escritora y crítica de arte Catherine Millet en un libro que publicó en el 2001 (“La vida sexual de Catherine M”), en el que describe sus experiencias con hombres que hacían turno para disfrutar de su cuerpo, que ella libremente les ofrecía, para finalmente masturbarse con lo que experimentaba un placer físico mayor que todos los anteriores.

Un hecho a destacar conocido por sexólogos, urólogos y andrólogos, es la posibilidad en algunos hombres de eyacular con fuerte erección pero sin experimentar orgasmo, de eyacular sin tener una erección completa, e incluso sin erección alguna. No constituyen la regla, por supuesto, pero, aunque en escaso porcentaje, estos casos se producen sobre todo en hombres que durante largo tiempo no han tenido emisiones de semen y manifiestan un umbral de excitación muy alto, en prácticas sexuales distintas a la penetración vaginal.

Polución nocturna

Este hecho conocido también como “sueño húmedo”, es una eyaculación involuntaria de semen durante el sueño. Se considera un fenómeno normal, frecuente sobre todo en la adolescencia, aunque se presenta también más rara vez en edades posteriores y en casados. En ocasiones no se relaciona con ningún sueño y tan solo se descubre al despertar, otras veces se produce al final de un sueño erótico que cursa con orgasmo, y también se producen poluciones en sueños placenteros de tipo sexual, pero sin orgasmo.

A juicio de los urólogos, la eyaculación nocturna puede ser provocada por un mecanismo automático del organismo para mantener el buen funcionamiento de los genitales masculinos. Cuando no hay coito ni masturbación las vesículas seminales, donde se acumula el esperma, se llenan y originan una erección, la cual a su vez provoca una contracción en la próstata y esta a su vez motiva la expulsión del líquido. Estos especialistas añaden que la mayoría de las erecciones durante el sueño ocurren en las primeras horas de la mañana, cuando los niveles de testosterona (hormona sexual masculina) en la sangre son máximos, lo que facilita la polución.

5. OPOSICIÓN DE CRITERIOS ECLESIALES SOBRE EL ACTO SEXUAL

1. Criterios de la Iglesia post-conciliar

La declaración de Agustín de Hipona de existir un mal en el acto conyugal empezó a cuestionarse en el siglo XX, especialmente a raíz del Concilio Vaticano II (1962-1965). El criterio agustino se tachó de ser una “visión negativa” de la sexualidad humana y los papas postconciliares lo

ignoraron, en un ambiente eclesial dominado por el modernismo que los primeros papas del siglo XX, Pío XI y Pío XII no consiguieron sofocar.

El papa Pío XI (1857-1939), cuyo pontificado ya entra en el siglo XX, mantuvo en su encíclica “*Casti Connubii*” (1930)²⁴ los criterios seculares sobre esta materia; se refirió al “débito conyugal” como obligación recíproca a cumplir, e igualmente como derecho a demandar entre los esposos, sin olvidar el amor que san Pablo recomendó en toda actividad sponsal. Abordó el espinoso problema de la anticoncepción que en su tiempo ya se presentaba como un problema sociológico, siendo muy contundente en sus afirmaciones: condena que los cónyuges tengan relaciones únicamente los días no fértiles para evitar la procreación.

El papa Pacelli, Pío XII (1876-1958), fue el último papa que sobre la actividad sexual en el matrimonio mantuvo los criterios tradicionales de la Iglesia. Sobre el acto matrimonial mantuvo una visión ya enunciada por san Agustín: no es pecaminoso ni censurable el placer en el acto matrimonial, pero las facultades inferiores de la naturaleza humana, tras la caída de Adán, incitan a veces al hombre a lo que no es honesto. Consideró el uso del matrimonio una “impureza legal,” y rechazó, como grave error, la idea de que el matrimonio sacramento proporciona a la personalidad humana su natural desarrollo y debida perfección, y que por la gracia recibida une mucho más las almas a Dios, que por la simple guarda de la virginidad. Argumentaba que el sacramento del matrimonio es gracia de Dios para que los cónyuges se amen y salven los obstáculos que la vida les pueda presentar, pero no eleva las almas a Dios y por eso san Pablo recomendaba a los esposos guardar días de abstinencia sexual para dedicarlos a la oración. Afirmó que el uso del matrimonio impide que el alma se emplee totalmente en el servicio de Dios; llegó a la misma conclusión que otros autores de aceptar el estado virginal consagrado a Dios como forma de vida de mayor perfección que la vida matrimonial, santificada con el Sacramento. No hizo ninguna declaración dogmática, ni escribió en encíclica alguna que seguir el método Ogino-Knaus fuera aceptable moralmente para controlar la natalidad. Se opuso a toda especie de inseminación artificial, con un donante de semen extraño a la pareja, y aun entre esposos, puesto que esta práctica no se hallaba comprendida entre los derechos de los esposos y era contraria a la ley natural y a la moral católica.

²⁴ Pío XI. *Carta encíclica Casti Connubii*. Libreria Editrice Vaticana. 1930.

Tras el Concilio surgen cambios importantes en la Iglesia que contradicen lo establecido durante siglos:

- No hubo alusión alguna a la obligación de los maridos de mantener con sus mujeres relaciones sexuales honorables, pues se aceptó sin más que en el matrimonio estas relaciones son honestas y honorables.
- La Iglesia postconciliar no concede más valor al estado virginal de los que consagran su vida a Dios que al de los casados. Considera por igual la santidad que se puede alcanzar en un estado o en otro.
- El acto sexual es considerado noble, honesto y digno. “Este amor –de los esposos– se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos” (Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* GS, 49).
- En el acto sexual hay una donación mutua de los esposos. Es por tanto un acto de amor altruista: “Un tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos” (GS, 49).
- Pablo VI sostiene en su encíclica “*Humanae Vitae*”, que en el acto matrimonial tiene lugar “la conexión inseparable, establecida por Dios entre la significación unitiva y la significación procreativa, que son ambas inherentes al acto conyugal” (HV, 12). Afirmación novedosa en el catolicismo.
- Juan Pablo II afirmó y enseñó en su libro “*Amor y responsabilidad*”²⁵ que el acto sexual es expresión del amor esponsal, y esta idea la reiteró en su encíclica “*Familiales consortio*” (FC, 11). Un concepto contrario a la doctrina tradicional que mantenía, desde el apóstol Pablo, que el acto matrimonial es expresión del apetito concupiscente.
- Juan Pablo II afirmó que en el coito los esposos dejan de sentir su soledad original (“*Varón y mujer. Teología del cuerpo*” (1996). Afirmación también novedosa en la doctrina católica.

²⁵ WOJTYLA, KAROL, *Amor y responsabilidad*. Razón y fe. Madrid 11. 1978, pp. 136-7.

- En la Exhortación Apostólica Postsinodal del papa Francisco “*Amoris Laetitia*” (2016), claramente se niega la validez del criterio agustiniano. En el capítulo cuarto, titulado “El amor en el matrimonio” se puede leer:

152. Entonces, de ninguna manera podemos entender la dimensión erótica del amor como un mal permitido o como un peso a tolerar por el bien de la familia, sino como don de Dios que embellece el encuentro de los esposos. Siendo una pasión sublimada por un amor que admira la dignidad del otro, llega a ser una «plena y limpiísima afirmación amorosa», que nos muestra de qué maravillas es capaz el corazón humano y así, por un momento, «se siente que la existencia humana ha sido un éxito».

2. Argumentos a favor de san Agustín

a) La “sublimación” de la libido

Tras el Concilio Vaticano II se quiso anular el aspecto nocivo intrínseco al acto conyugal, denunciado por Agustín de Hipona, pero no se dieron ningún tipo de razones para ese abordaje. Pues bien, después de dividir los distintos tipos de placeres que intervienen en dicho acto se evidencia, según se ha expuesto, que el “placer voluptuoso” y el “orgásmico” conllevan los caracteres negativos que el santo obispo denunció en su día, por lo que sería aconsejable como mínimo replantearse el tema.

Hay otras razones a favor de san Agustín, que se desprenden de la simple observación empírica. Fue el creador del Psicoanálisis Sigmund Freud quien primero las mencionó en su profusa producción literaria-científica. Afirmaba que para el avance cultural era preciso un cierto grado de represión de los impulsos sexuales. Años antes, en su teoría sobre la vida sexual, había establecido que cuando una persona es capaz de dominar los impulsos de su libido, y entendía por libido “la fuerza en que se manifiesta el instinto sexual”, entonces esa fuerza se “sublima”: es decir, la libido viene a consumirse en actividades culturales sean, literarias, artísticas, científicas, cívicas o similares. Decía Freud:

Una vez que la tendencia sexual ha renunciado al placer parcial o al que procura el acto de la procreación, reemplaza tales fines por otro que

presenta con ellos relaciones de origen, pero que ha cesado de ser sexual para hacerse social. Damos a este proceso el nombre de “sublimación”, y efectuándolo así, nos adherimos a la opinión general que concede un valor más grande a los fines sociales que a los sexuales, considerando a estos últimos en el fondo, como egoístas.²⁶

Es positiva la continencia sexual para que la energía libidinosa se encauce en producciones de un nivel propiamente humano. Lo que es válido para los célibes como para los casados. Pero esta afirmación que Freud la insertó en su teoría sobre la sexualidad humana constituye una realidad observada múltiples veces por padres y educadores al comprobar que jóvenes dados al estudio, con excelentes rendimientos, tuercen estas trayectorias y se muestran incapaces para avanzar o abandonan los estudios cuando la pasión de la carne se apropia y se enseñorea sobre la voluntad de cada uno de ellos.

Herbert Marcuse (1898-1979), filósofo y sociólogo de origen alemán y una de las principales figuras de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, observó en su libro “El hombre unidimensional” (Boston, 1964) que ese hombre surgido de la sociedad capitalista industrial moderna, conducido por una élite dominante ha “desublimado” y reducido a genitalidad el instinto libidinoso. Mediante el proceso que llamó “desublimación represiva” ha conseguido que la gente ahíta de placer abandone sus ideales, no tenga pensamiento propio, se aborregue y muestre una penosa sumisión al poder, un poder camuflado que le dirige y hace de los hombres meros peleles.

No se sabe aún, y difícilmente se sabrá en un futuro, si para hallar la verdad se cuenta tan solo con la metodología científica, qué relación puede existir entre la continencia sexual y el enriquecimiento espiritual, o dicho de otra forma: ¿hasta qué punto el “deseo” y el “placer voluptuoso” que proceden del estrato inferior de la personalidad extienden su influencia al resto de la misma? En la respuesta a esta cuestión surgirá la división y eso obliga a otra nueva pregunta: ¿Por qué motivaciones profundas, seguramente inconscientes, los hombres se adherirán a criterios distintos?

²⁶ FREUD, SIGMUND, *Obras completas. Introducción al Psicoanálisis. II*, Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1968. p. 329.

b) Dependencia de los placeres voluptuosos y orgásmicos

Según se ha explicado, la multiplicación de los actos propios del matrimonio puede abocar a un trastorno psíquico reconocido por la Psiquiatría con el nombre de “adicción al sexo”. El reconocimiento de esta patología se ha producido por la severidad de la sintomatología de los afectados y por la necesidad de tratamientos en clínicas especializadas. También ha contribuido a su divulgación la confesión hecha por famosos personajes del cine y de la televisión, que la han padecido, en un elogiado intento de prevenirla. Sin embargo, hay muchas más adicciones al sexo no denunciadas de las que tan solo se mencionarán en este trabajo las referidas a la cópula hombre-mujer, dentro o fuera del marco matrimonial.

Son hechos conocidos que igual el hombre como la mujer, observando las debidas precauciones pueden permanecer vírgenes hasta el matrimonio sin grandes apuros. Del mismo modo muchas personas consagradas a Dios, de ambos sexos, con votos de castidad, permanecen continentes a lo largo de toda la vida hasta la muerte. Destaca el hecho, de fácil comprobación, de personas vírgenes que tras el matrimonio con extrema dificultad pueden permanecer sin una actividad sexual de periodicidad variable. ¡Cuántos matrimonios son incapaces de mantenerse continentes en los días fértiles del periodo! Igual hay que decir de los jóvenes castos que un día deciden probar o experimentar el acto hasta su consumación y a partir de entonces se sienten coaccionados por sus propios impulsos a seguir realizándolo. Ocurre que, de acuerdo con el popular dicho “quien lo prueba repite”, el coito crea adicción, e igual ocurre en las múltiples prácticas sexuales, de cuyo comentario se prescinde. Es una adicción no reconocida en Medicina, a diferencia de otras muchas que se reconocen, como la del tabaco, café, analgésicos, tranquilizantes, somníferos, drogas de todo tipo, estimulantes, compras, uso de la televisión, de internet, ejercicio físico, etc. etc. La adicción al coito no se ha aceptado por la sociedad, ni es de esperar que se haga, porque esta práctica se considera una necesidad del ser humano, análoga a la comida, bebida, sueño y otras necesidades básicas del hombre. Craso error, porque hay necesidades que si no se satisfacen acarrear la enfermedad y muerte, mientras que la abstinencia sexual no provoca enfermedad alguna y hace al hombre más libre, sin sujeción a la atadura de la carne.

c) La posibilidad de copular sin placer voluptuoso

¿Quién osará negar que el acto conyugal se rige por la pasión? Cualquier sexólogo podría muy bien calificar de perogrullada esta afirmación. Todo acto sexual hombre-mujer, sea dentro o fuera del matrimonio, obedece a pulsiones que surgen de las distintas capas del psiquismo y se desarrolla de acuerdo con unas fases ya descritas a mediados del siglo pasado, con fuerte protagonismo del “placer voluptuoso” en la fase denominada de “excitación”.

Según san Agustín, de no haber pecado, nuestros primeros padres, ellos y su descendencia habrían engendrado sin la pasión propia de la concupiscencia. ¿Cómo habría sido posible? ¿Acaso el placer concupiscente voluptuoso no es el que excita los genitales y los prepara para que el coito pueda realizarse? ¿Acaso los sexólogos no enseñan técnicas para provocar la excitación sexual?

Los conocimientos actuales en psico-anatomo-fisiología humana, sobre todo tras la descripción de punto G a finales de 1940 por el exiliado alemán Ernst Gräfenberg y el estadounidense Robert Dickinson que repararon en una zona de especial sensibilidad erógena, situada en la superficie suburetral del muro vaginal anterior, hace muy improbable la hipótesis de que en un principio se pudiera realizar el acto procreativo sin el preceptivo recorrido por las fases de excitación y orgasmo. En el siglo presente las investigaciones continúan y se ha señalado el “punto G” formando parte del eje interno de la vagina y el clítoris, como responsable de los orgasmos femeninos.

A pesar de todo lo investigado en el momento actual nada hay concluyente que impida pensar que el acto conyugal pueda ser realizado sin el “placer voluptuoso”, o con una mínima participación de él, pues la falta de este placer quedaría compensada con el incremento del “deleite por atracción” que tiende a concertar el acoplamiento físico del hombre con la mujer con un sentimiento íntimo y profundo de unión. No es en absoluto descartable la posibilidad de una actividad sexual en el matrimonio limpia de todo tipo de voluptuosidad que, para el obispo de Hipona, en un principio existió antes de la “caída” de nuestros primeros padres. De hecho, muchos matrimonios pueden referir actos sexuales con bajos grados de voluptuosidad, mencionados como “muy puros”, “naturales”, “gozosos” en su realización, a diferencia de otros realizados de forma

vergonzosa o con recursos a todo tipo de imaginaciones obscenas y prácticas anti-natura. Por último, para explicar la posibilidad de una sexualidad intachable en el Paraíso quizás lo más simple sea pensar que en aquel estado de gracia preteratural los actos sexuales se desplegaran siguiendo las fases ya conocidas, pero sin que Adán ni Eva repararan en los placeres, dado que ellos valoraban tan solo su enlace en comunión. Algo muy distinto a lo que sobrevendría después.

6. SAN AGUSTÍN OBVIÓ ALGUNOS SUPUESTOS DEL ACTO MATRIMONIAL

1. ¿Es el acto sexual conyugal una expresión de amor?

a) *Filosofía personalista y acto conyugal*

Con la llegada del siglo XX escritores como Herbert Doms y Bernard Krempel, en una línea personalista, procuraron subrayar el valor humano de la cópula matrimonial como expresión del amor entre los esposos, y esta unión física, esencia del matrimonio, que se justifica por sí misma, tendría como finalidad, más importante que la procreación, la realización de los esposos en cuanto personas. Estas ideas fueron aceptadas por los nuevos teólogos, ávidos de innovaciones. Desde esta nueva perspectiva, la concepción del hijo, expresión de amor entre los esposos, seguiría siendo una finalidad del matrimonio, pero tan solo una más, y el remedio de la concupiscencia se eliminaría, en razón a la nueva valoración que se hace del apetito carnal.

En la encíclica “*Familiaris consortio*” de Juan Pablo II (2ª parte, 11) se puede leer:

En consecuencia, la sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte. La donación física total sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que está presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal; si la

persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente.

Tras el Concilio Vaticano II se ha aceptado que el acto matrimonial es una expresión de amor entre los esposos y el placer que experimentan en dicho acto una recompensa que Dios ha querido otorgarles por practicar algo querido por Él. Esta visión es diametralmente distinta a la de San Agustín y merece ser analizada. Y puesto que el vocablo amor es sumamente equívoco se hace necesario unas primeras consideraciones.

La idea directriz es igual a la ya conocida desde la constitución apostólica “Gaudiun et Spes”, inspirada por Juan Pablo II, y resulta interesante porque muestra que se ha formado escuela, e interpretar el acto sexual como una expresión de amor, en el que se entregan generosamente los esposos, el uno al otro, se convierte en un concepto básico que habrán de aprender todos aquellos que aspiren a desarrollar cualquier actividad en el círculo eclesial dedicado a la familia.

b) *Amor erótico. Amor benevolente. Cariño*

La Psicología Social actual reconoce una gran variedad de tipos diferentes de amor, siendo común a todos ellos que comportan un cálido sentimiento hacia el ser amado y una tendencia a procurarle el bien. Como afirmaba Aristóteles amar es querer el bien del otro en cuanto otro. Dentro de la diversidad valora especialmente dos de ellos, que tienen reminiscencias medievales y escolásticas. Se trata del amor erótico y el amor agápico, ya descritos en el siglo XIII por santo Tomás de Aquino que llamó “amor concupiscente” y “amor benevolente”, a dos tipos diferentes de amor que se correspondían con los conceptos clásicos griegos de Eros y Ágape.

a) El amor que existe entre un hombre y una mujer unidos en matrimonio, gracias a su condición de seres sexuados que se atraen, es en primer lugar amor erótico, pero este tipo de amor no excluye el amor altruista o ágape, ni el simple cariño. El amor erótico brota de la complacencia y placer que como ser sexuado una persona recibe y proporciona a otra. Es un sentimiento que surge en exclusiva hacia el ser que proporciona placer sexual, sea del tipo que sea. Se quiere a ese tú en tanto es fuente de placer, y mientras el placer se ofrezca,.. porque si la fuente se seca el amor desaparece. El pintor Pablo Picasso amaba a la mujer-compañera en tanto ella

le cautivaba por su juventud y belleza, pero la sustituía por otra cuando el placer declinaba. Por eso afirmaba que para él las mujeres eran de dos clases: “las diosas y las que son como felpudos”²⁷.

b) Amor agápico o benevolente. Inicialmente, ágape fue un término de origen griego (agapé) con que se expresaba el amor, la amistad y las comidas en común. Posteriormente los primitivos cristianos lo emplearon para denominar las celebraciones con una comida colectiva, a fin de avivar y exteriorizar la caridad mutua, o incluso para referirse a la celebración de la Eucaristía. El término se identificó finalmente con el ideal cristiano del amor, o caridad, entendido como altruismo, abnegación, entrega y dedicación totalmente desinteresada al prójimo, y con este significado persiste en nuestros días. Es el amor que se debe tener hacia toda persona, que por el simple hecho de serlo merece ser amada, pero si esa persona es el cónyuge, razón de más para amarla, con independencia a su edad, salud, belleza, y demás rasgos individuales. La diferencia con el amor erótico que se centra exclusivamente en un tú es evidente, pues no se fundamenta en las bellas cualidades personales, ni en los beneficios que proporciona, sino en la “capacidad de amar” propia, que cada cual posee y proyecta sobre un prójimo cualquiera, sin distinción alguna. Es un amor proporcional a la dimensión espiritual de cada uno; es gracia que se recibe de Dios y se manifiesta de múltiples formas mediante una conducta bondadosa dirigida a todo el mundo.

c) A los dos tipos anteriores de amor se les puede añadir un tercero con el nombre de filia, cariño, amor de amigo y también con el término griego storge. Es el afecto que se da entre familiares, amigos, y compañeros. Es un sentimiento de afecto que surge hacia una persona, provocado por la amistad, el trato asiduo, el desarrollo de una especial intimidad o la simple convivencia, cuando abunda la humanidad, simpatía, sinceridad, comprensión, la ayuda mutua y tolerancia. Incluye sentimientos variados, próximos entre sí como el apego, aprecio, gratitud, etc. El desafecto como sentimiento opuesto al cariño surge igualmente de experiencias previas penosas, tediosas, irritantes, desagradables, repulsivas, etc.

Ante la pregunta sobre si el amor, en cualquiera de sus modalidades, conduce al acto sexual, la respuesta es no. Lo que conduce al acto sexual

²⁷ GILOT, F. Y LAKE, C. *Vida con Picasso*. Ed. Elba. Barcelona. 2017. p. 129.

es la pasión voluptuosa y la atracción erótica, sin ellas, especialmente de la segunda, cualquier acto sexual en la pareja, por muy unida que esté, será defectuoso o nulo. El amor surge como efecto, es consecuencia; ni provoca ni está presente en el curso de la función que terminará en orgasmo. En ese trance las dos partes se permitirán buscar con ansia en la pareja todo lo que satisfaga sus impulsos libidinosos.

Desde el s. XII, cuando nace el “amor cortés” en la corte de Leonor de Aquitania, el romanticismo amoroso ha ido extendiéndose progresivamente por los países occidentales, apoyado por la literatura y el teatro, hasta llegar a nuestros días, en el que tiene plena vigencia. Por eso se acepta sin reparo alguno que cuando existe un fuerte enamoramiento en una pareja, la fuerza de su amor le impulsa a la más íntima unión de sus cuerpos y almas. En realidad, lo que ocurre es que si se aman con locura es porque la atracción, el “deleite por atracción” es muy intenso, y se constituye en el origen de su amor, y es este deleite el que les induce a disfrutarlo en plenitud, mediante la cópula. No es el amor el inductor sino la atracción erótica.

Dado que el acto sexual se desarrolla en el ámbito matrimonial en el que debe reinar una atmósfera de amor, síntesis de los tres amores mencionados, se ha dicho y admitido en los círculos eclesiales que ese acto, el “mal permitido” de san Agustín, es una expresión de amor conyugal, en el que marido y mujer se dan mutuamente: “la sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal”. Escribió Juan Pablo II en “Familiaris consortio” (2ª parte, 11). Ese “darse” ha sido interpretado como prueba generosa de amor, de forma similar al regalo que una madre podría recibir de un hijo el día de su cumpleaños. Pero en el matrimonio, en el que efectivamente marido y mujer “se dan”, la interpretación debe ser bien distinta. Los cónyuges se ofrecen mutuamente, y eso supone vencer el pudor, no por la fuerza del amor, sino por la fuerza de los impulsos de la libido que a ello les obliga. Además, el coito es placer que reciben ambas partes y la contribución es idéntica y acompasada del hombre y la mujer.

El amor altruista y desinteresado no es el motor que conduce al acto conyugal. Pero la conducta sexual conyugal se desarrolla en un medio familiar querido por Dios, en el que los esposos están obligados a quererse hasta la muerte, a tener hijos y a educarlos, por todo ello no se puede igua-

lar la dignidad de esta conducta a la que se desarrolla fuera del matrimonio, sean novios, amantes, amigos o entre personas que no mantienen entre sí ningún tipo de relación.

La filia, cariño o amor de amigo exige a los cónyuges para su acrecentamiento cuidarlo con mimo, día a día, evitando todo aquello que incomoda al otro y multiplicando las atenciones con gran esmero para hacer de la convivencia un auténtico hogar, donde todos los miembros de la familia encuentren el espacio cálido y acogedor, adecuado para desarrollarse lo mejor posible como personas. Sin duda, que el cariño entre los esposos facilita su aproximación afectiva y los actos propios reservados al matrimonio. Este afecto junto al amor agápico influye para que los esposos en sus momentos de intimidad actúen con delicadeza y sepan disculpar los momentos de indisposición que impiden las expresiones eróticas. Las coacciones, violencias, cualquier tipo de maltrato, no se entienden si el amor en sus distintas modalidades o en todas ellas preside la vida matrimonial, pero los actos sexuales en sí mismos considerados obedecen a otro tipo de razones.

El santo obispo de Hipona cuando trató de la sexualidad matrimonial no hizo alusión al amor como principio inclusivo a los actos que le son propios, y nada hay que reprocharle puesto que, como ha quedado expuesto, el amor en sus diversas modalidades no participa de forma significativa en ellos. Otros supuestos distintos serán objeto de reflexión.

2. Sobre el efecto unitivo del acto conyugal

Muchas de las ideas del movimiento filosófico personalista creado por el pensador católico francés Emmanuel Mounier (1905-1950), fueron recogidas por importantes teólogos con anterioridad al Concilio Vaticano II y luego se transmitieron a documentos conciliares y han forjado una antropología católica muy extendida en la actualidad. Uno de estos teólogos fue el suizo Hans Urs von Baltasar (1905-1988), que se refirió a la unidad dual hombre-mujer como seres definidos por su incompletud, una idea compartida por otras importantes figuras eclesiales, que encuentra un antecedente lejano en el mito del andrógino que se puede leer en “El Banquete” de Platón.²⁸

²⁸ Aristófanes, tomando la palabra define al amor como a “un íntimo anhelo de restitución de una plenitud perdida, de reencuentro con un total”. Contó que en la antigüedad,

La soledad que siente el célibe, religioso o no, similar a la del viudo, y esto vale para los dos sexos, tiene su peculiaridad. Es una soledad profunda, no mitigada por una convivencia con familiares íntimos, del tipo de los padres, hijos, o hermanos, ni por vivir en comunidades civiles o religiosas con amigos o compañeros. La atracción sexual no concretada en un tú, encuentra en esta soledad originaria un nexo de recíproca relación. Ambas se manifiestan vivencialmente como una queja, un dolor, una necesidad a satisfacer, un remedio común a ambas, que no es otro que el compañero sexual.

Karol Wojtyła criticó la visión hostil dirigida hacia la sexualidad, mantenida durante veinte siglos, y quiso sustituirla (en el afán renovador que presidió el Concilio) por otra bien distinta, que años antes ya había concebido, y que, una vez expuesta, tuvo muy buena acogida entre los padres conciliares y posteriormente ha presidido el pensamiento católico hasta el momento presente. En su libro “Amor y responsabilidad”, afirmó que la teología católica solo ha visto una “tea” de pecado, es decir, una ocasión de pecar, en tanto nos predispone, a causa del pecado original, a “desear” el placer “utilizando” al otro en lugar de amarle. El amor matrimonial, para él, es un amor que surge de una necesidad que se busca y se necesita²⁹, como bien del que cada sexo carece. Y para que sea verdadero amor, la persona que desea a otra ha de quererle un bien, es decir debe amarle, igualmente, con benevolencia, y de esta forma encuentra una conexión entre los dos tipos de amores: el erótico y el agápico. Si no ocurriera así, el simple deseo dejaría de ser amor y se traduciría únicamente en egoísmo.

Angelo Scola (Malgrate, 1941), cardenal italiano, arzobispo de Milán, se ha referido a “la soledad originaria del hombre”, también estudiada por Wojtyła, y afirma que es debida a su naturaleza, y que al descubrir en

la humanidad se dividía en tres géneros, el masculino, el femenino, y el andrógino (del griego Andros-Hombre y Gino-Mujer). Los seres que pertenecían a esta última clase eran redondos, con cuatro brazos, cuatro piernas, dos caras en la cabeza y, por supuesto dos órganos sexuales. Zeus los castigó partiéndolos por la mitad y Apolo los curó dándoles la forma actual que tienen ambos sexos, desde entonces el amor trata de unirlos, de manera que, cuando se encuentran se unen para toda la vida, tratando cada uno de reunirse y fundirse con el amado y convertirse de dos seres en uno solo, de manera que tan solo podría alcanzar la felicidad nuestra especie cuando se dé el tiempo en que la mitad de la Humanidad se encuentre con su otra mitad.

²⁹ WOJTYLA, KAROL, *Amor y responsabilidad*. Ed. Razón y Fe. Madrid. 1979. PP. 84-85.

su cuerpo los signos de su sexualidad masculina encuentra el camino para salir de su soledad, mediante la comunión con la mujer. Afirmó, apoyándose en H. von Baltasar, que la distinción de los dos sexos forma parte de la original creación de Dios, de acuerdo con el relato del Génesis: “...y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó.” (Gn 1, 26-27). De esta forma la polaridad hombre-mujer, en cuanto seres sexuados forma parte de la imagen de Dios.

Las anteriores ideas fueron asumidas por Pablo VI, que tras el Concilio supo expresarlas en la encíclica “*Humanae vitae*”, 1968 (HV) con estas palabras:

Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer. Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad. Nos pensamos que los hombres, en particular los de nuestro tiempo, se encuentran en grado de comprender el carácter profundamente razonable y humano de este principio fundamental (HV 12).

Dejar de sentir la soledad más profunda de las soledades y encontrar a una persona con la que compartir la vida para siempre por su atractivo sexuado, constituyen dos realidades que se anudan en inalterable trabazón, y alcanzan su momento vivencial culminante en el ayuntamiento carnal. Así es, en ese acto el hombre y la mujer íntimamente unidos, se perciben plenos, sienten que hay una persona capacitada para extinguir el sentimiento de incompletud. Momento dichoso y sublime, reservado por Dios para la trasmisión de una nueva vida. Pablo VI encontró dos significados y los dos inherentes al acto sexual, es decir, esenciales (que forman parte de su naturaleza), por utilizar una terminología filosófica: el primero es el unitivo, el segundo es el procreativo. El acto sexual une a dos personas de distinto sexo en el matrimonio. No une dos cuerpos, une a dos personas (en su totalidad psico-física-espiritual).

El efecto “unitivo” del acto sexual enunciado por el Papa permite alcanzar una mejor interpretación si se encuadra en una concepción como la expuesta en este trabajo: en el que se reconoce la importancia del “deleite de atracción” que anima a la pareja a fundirse, a unirse íntimamente

con un tú, hacia el que se siente una especial seducción. ¿Es una finalidad “esencial”, el efecto unitivo del acto sexual? ¿Forma parte el fin unitivo de la naturaleza del acto sexual? Siguiendo la doctrina de Tomás de Aquino que distinguía en el matrimonio fines esenciales y fines accidentales, el “significado unitivo”, que ha de ser interpretado como la consumación de la atracción intersexual, pertenece a los fines esenciales, en tanto forma parte de la naturaleza del acto sexual dentro del matrimonio.

La excelencia del efecto unitivo es propia de la cópula matrimonial, cuando cada cónyuge así mismo se dice: “ella es mi mujer”, “él es mi marido”, “estamos unidos por Dios para siempre”. No ocurre igual en otros acoplamientos ajenos al matrimonio. Pues, ¿cómo sería posible sentirse unido a quien se presenta como ave de paso o por un tiempo de duración incierta? Por grande que sea la atracción erótica si no se da el sentimiento de pertenencia mutua y para siempre propio del matrimonio el efecto unitivo no se producirá en su integridad. Quienes participan de una coyunda no legitimada llorarán en su interior por la falta de un compromiso nupcial previo, aunque también pueden sentir la urgencia de realizarlo cuanto antes.

San Agustín no se percató de la finalidad unitiva del acto conyugal, lo que implica ignorar la presencia del noble “deleite de atracción” en múltiples manifestaciones sexuales, constituido en principal protagonista, muy por encima de cualquier leve voluptuosidad. Creyó en una sexualidad primera no tocada por el pecado corruptor de nuestros primeros padres, pero ¿cómo se habría podido desenvolver sin que el “deleite” desempeñara un relevante papel? Teólogos de nuestro tiempo, entre ellos Hans Urs von Baltasar, han echado en falta la existencia de parvedad en las faltas sexuales, pues aquí se les ofrece un argumento a esgrimir.

CONCLUSIONES

El análisis de los tres tipos principales de placeres que concurren en el acto sexual conyugal: “deleite por atracción”, “placer voluptuoso” y “placer orgásmico”, según denominación propia, permite alcanzar una nueva comprensión del mismo. Se comprueba que el santo obispo no estaba equivocado cuando denunciaba que en la cópula matrimonial “hay un mal”, porque efectivamente lo hay.

1. El “placer voluptuoso” lleva en sí un apremio que hace difícil su dominio por la voluntad. Además, exige unos estímulos que, de forma similar a las adicciones, requieren su incremento y ser cambiados por otros nuevos, lo que conduce, si no media la debida templanza, a muchos desórdenes y a la enfermedad conocida como “adicción al sexo”.
2. El acto sexual de por sí es adictivo, aunque no se le considera esta condición cuando se practica con una frecuencia moderada y dentro del ámbito matrimonial.
3. La posibilidad enunciada por el santo obispo, de haber existido una sexualidad conyugal previa a la caída de nuestros primeros padres en el pecado, distinta y mas noble a la conocida, se hace accesible, con los conocimientos psico-anatómicos actuales y con fundamento en el “deleite por atracción”, hasta ahora el gran olvidado en el estudio de la sexualidad humana.
4. Se deslindan los tres tipos principales de amor relacionados supuestamente con el acto sexual: amor erótico o concupiscente, amor agápico o benevolente y amor amigo o filia.
5. Ninguno de los tres participa como agente activo en el coito, que desde el inicio hasta su conclusión es sacudido por los impulsos voluptuosos y los de la atracción erótica. Los primeros de carácter apremiante y los segundos reposados. Consecuencia del placer disfrutado surge el amor erótico, como efecto, no como causa, un amor egoísta que aspira a la retención para sí del ser querido. El amor agápico permite el desarrollo del acto sexual sin maltrato ni violencia y el amor amigo facilita los encuentros sexuales.
6. El fin unitivo del acto sexual no fue contemplado por san Agustín, un hallazgo de la filosofía personalista que fue muy bien acogido por figuras de la Iglesia que tendrán gran protagonismo durante y después del Concilio. Pablo VI en su famosa encíclica “*Humane Vitae*”, aunque reconoció dos significados en el acto sexual, el procreativo y el unitivo, no llegó a percibir que este último supone la culminación de los impulsos implícitos en el “deleite de atracción”.
7. Al santo obispo de Hipona hay que otorgarle un gran mérito en su análisis de la actividad sexual en el matrimonio, a pesar de no

haber reparado en fuerzas nobles que impulsan a la unión íntima de los esposos. Pero en cambio:

- Reconoció que en el acto matrimonial hay un mal.
- Acertó al no mencionar el amor en los actos conyugales puesto que son actos que se despliegan bajo el impulso de fuerzas ajenas a este sentimiento.
- Creyó en una sexualidad edénica que pudo existir en un principio y luego se depravó.

Cuando determinados capítulos de la obra agustiniana han sido silenciados después del último concilio ecuménico y se contradicen de forma encubierta o explícita juicios del “Doctor de la Gracia”, importa señalar que por más que en el presente ensayo, se hayan hecho valoraciones desafectadas eso no significa subestimar la figura y obra del obispo africano que ha de seguir siendo luminaria para bien de la Humanidad.

El patrimonio religioso inmaterial de las Órdenes religiosas en Andalucía ¹

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA
Universidad de Sevilla

Resumen: Las órdenes religiosas mendicantes desde su fundación en Andalucía en el siglo XIII y especialmente durante su amplia expansión durante los siglos XVI y XVII, fueron creando un patrimonio material e intangible que, aunque disminuido y modificado, ha llegado a nosotros. Este patrimonio se puede ver en los rituales, devociones y actitudes que sobreviven en la religiosidad popular, expresión del patrimonio religioso inmaterial. El patrimonio inmaterial que produjeron las órdenes religiosas permaneció entre el pueblo, ahora administrado por el clero parroquial, hermandades y cofradías y congregaciones que lo mantuvo en gran parte y que ha conformado la religiosidad popular o común de los andaluces. Los efectivos humanos de las órdenes fueron transferidos al clero diocesano, sus templos y enseres a las diócesis, y sus bienes materiales nacionalizados y sacados a pública subasta o, transferidos a los municipios que los usaron con diversos fines.

Palabras clave: Órdenes religiosas, patrimonio inmaterial, religiosidad popular, devociones, Andalucía.

Summary: The mendicant religious orders since its establishment in Andalusia in the thirteenth century and especially during its wide expansion during the sixteenth and seventeenth centuries, were creating a material and intangible heritage that, although very diminished and modified has come

¹ Agradezco a los profesores José Luis Alonso Ponga, Salvador Hernández González y Francisco Javier Quintana sus sugerencias al texto.

to us. This heritage can be seen in the rituals, devotions and attitudes that survive in popular religiosity, expression of intangible religious heritage. The Intangible heritage remained among the people, now administered by the parish clergy that largely maintained it and constitute the popular or common religiosity of the Andalusians. The human enforcement of the orders was transferred to the diocesan clergy, their temples and belongings to the dioceses, and their material goods nationalized, taken out for public auction or, transferred to the municipalities that used them for various purposes.

Key words: Religious orders, intangible heritage, popular religiosity, devotions, Andalusia.

Introducción

En los últimos tiempos encontramos muchos trabajos de investigación dedicados a la recuperación del patrimonio religioso material, aunque solo sea para su conocimiento, que ya es una forma de recuperación, pues gran parte de él ha desaparecido. Este patrimonio fue creado y mantenido por las órdenes religiosas durante casi quinientos años o más, gracias a las aportaciones de los creyentes. Durante los siglos XIX y XX este patrimonio artístico y monumental sufrió graves daños y mermas como consecuencia de decretos de exclaustración y desamortización, motines o simplemente por la incuria del tiempo. La pérdida de patrimonio es muy notoria por el alto valor artístico de las obras pues los conventos contrataban a los mejores maestros de cada momento. No ha ocurrido lo mismo con el patrimonio inmaterial o intangible formado por las creencias, rituales e instituciones, creadas o impulsadas por las órdenes. Los historiadores e historiadores del arte le han dedicado hasta ahora escasa atención o, en todo caso, se han ocupado de este patrimonio de forma tangencial. Este patrimonio que también sufrió los avatares de ilustrados, liberales y descreídos y en tiempos más recientes de la secularización, se ha mantenido en gran parte y expresa su religiosidad, forma que muchos andaluces tienen de relacionarse con los seres sobrenaturales². Esta religiosidad que

² Rodríguez Becerra, S., “Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces”, en: F. Checa Olmos y C. Jiménez de Madariaga (coords.), *Gazeta de Antropología*, 28 (3) 2012.

cristalizará en el Barroco constituye la gran aportación de las órdenes religiosas que, abocadas a vivir con sus propios medios y capacidades, al tiempo que ejercían su apostolado, imprimieron en la sociedad una peculiar forma de vivir y sentir la religión, sin obviar otros condicionantes socioeconómicos y culturales propios de la región andaluza³.

Las diócesis andaluzas en el Antiguo Régimen, tiempo en que se conforma la religiosidad, presentaban una clara debilidad estructural para los objetivos que teóricamente se proponían frente a las órdenes religiosas que llegaron a estar más presentes e involucradas socialmente, al no estar sostenidas con los presupuestos públicos –diezmos y patrimonio– y actuar como revulsivo frente a una iglesia jerárquica, estamentalizada y burocratizada desde sus orígenes y en las sucesivas reformas⁴. El clero parroquial, aunque numeroso, pero poco motivado, estaba mal pagado dado que los ingresos del diezmo, sin duda los mayores, se dedicaban al obispo, al cabildo catedral y a los beneficiados parroquiales, generalmente absentistas y que carecía de obligaciones pastorales. Se favorecieron hasta finales del XVIII en que se iniciaron algunas reformas los derechos individuales de los beneficiados sobre los de los curas y los intereses colectivos. La cura de almas que implicaba sobre todo la administración de los sacramentos recaía sobre los curas que eran pocos y apenas tenían acceso a estos bienes. En todo caso, la iglesia diocesana creemos que era vista por el común como una institución más del Estado porque entre otras cosas, cobraba impuestos y tenía tribunales de justicia propios. Los capellanes vivían casi exclusivamente de las capellanías y obras pías, dotadas con bienes y rentas por los fundadores para que se dijieran misas por su alma y por las de sus antepasados. Por el contrario, los conventos tenían una amplia presencia tanto en las grandes ciudades como en las pequeñas mediante las predicaciones y confesiones y otros rituales cubriendo así las necesidades espirituales del conjunto salvo los sacramentos esenciales como el bautismo y el matrimonio, reservados en exclusiva a las parroquias.

³ Rodríguez Becerra, S. y Hernández González, S., “Las órdenes religiosas y la religiosidad durante el Barroco”, en: *Congreso Internacional Andalucía Barroca: IV. Ciencia, Filosofía y Religiosidad. Actas*, Sevilla: Consejería de Cultura. Junta de Andalucía 2008, 171-195.

⁴ Rodríguez Becerra, S. y Hernández González, S., “La Religiosidad Popular y los mendicantes en Andalucía en el Antiguo Régimen”, en: M. Peláez del Rosal (Ed.), *Aportaciones al Diccionario Biográfico Franciscano de España, Portugal, Iberoamérica y Filipinas. Actas Cursos de Verano XVII-XIX*, Córdoba: AHEF 2014, 425-468.

1. El proceso de transferencia del patrimonio inmaterial o espiritual

Las órdenes religiosas todas en general y cada una de ellas en particular han aportado al cristianismo una especial forma de espiritualidad, o lo que es lo mismo, una peculiar y matizada valoración de los misterios y el sentido de lo religioso, expresado en rituales: vía crucis, coronas de la virgen, jubileos, Semana Santa, rosarios de la aurora, novenas, etc.; también en la promoción y difusión de la devoción a imágenes específicas: titulares de órdenes, advocaciones enraizadas en la geografía local –las imágenes marianas más reconocidas lo fueron por la acción de los frailes– y santos fundadores y propios de los institutos conventuales. Igualmente, promovieron la creación de asociaciones religiosas entre seglares, tales como hermandades y órdenes terceras; difundieron el uso de símbolos: escudos, medallas, escapularios, banderas, guiones; crearon espacios sagrados, como calvarios, capillas callejeras, ermitas, santuarios y desde luego, determinaron espacios urbanos con sus conventos, iglesias, claustros, enfermerías, huertos, etc. En síntesis, las órdenes religiosas aportaron a la religión común de los andaluces que cristaliza en el barroco un conjunto de rituales, instituciones, imágenes, edificios y espacios que en el siglo XIX fueron transferidas a las iglesias diocesanas y a las sociedades locales⁵. Esto que puede decirse para toda España es especialmente marcado en Andalucía donde las órdenes tuvieron tanta y tan influyente implantación.

Sabido es que muchos frailes, padres y legos tras la exclaustración quedaron de la noche a la mañana en la calle y sin medios para subsistir, por lo que los legos se marcharon a sus casas o buscaron trabajo manual en el entorno conventual, los padres puesto que eran presbíteros o sacerdotes recibieron una pequeña pensión que no siempre llegaba o buscaron acomodo como capellanes de cofradías, congregaciones, ermitas y familias pudientes, o fueron ocupados por la administración diocesana y parroquial como tenientes de cura y en otros oficios eclesiásticos; otros fueron acogidos como preceptores de familias poderosas⁶ o abandonaron la vida

⁵ Cortés Peña, A. L., “La Iglesia y la religiosidad”, en: F. Andújar Castillo (coord.), *Historia del Reino de Granada*, vol. 3, Granada: Universidad de Granada 2000, 489-530.

⁶ Fernán Caballero en su novela *La Estrella de Vandalia* (1855) novela autobiográfica que sitúa en Carmona, refiere en el capítulo segundo el caso de un monje jerónimo exclaustrado que fue acogido como preceptor de los hijos de una distinguida familia de la ciudad.

eclesiástica. Los templos conventuales fueron dedicados a parroquias o ayudas de parroquias, por traslado de las ruinosas o de nueva creación, –los edificios muestran signos externos e internos de su primitiva pertenencia–, otros permanecieron abiertos porque en ellos residían imágenes de gran devoción donde encontraron acomodo como capellanes algunos frailes, pero otros tantos por falta de función fueron cerrados. Algunos de los edificios que no fueron dedicados al culto lo fueron a otras tantas funciones de forma permanente o esporádica, desde la utilización como hospitales en casos de guerra o epidemias hasta refugio de pobres y damnificados. Hacer relación de las iglesias conventuales y conventos que se vieron afectados por los decretos desamortizadores sería interminable. El conocido *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal* (1840-1850) de Pascual Madoz recoge en la mayoría de los casos la suerte que siguieron estos edificios por haberse elaborado esta obra poco después de estos dramáticos sucesos⁷.

Pero con anterioridad a la exclaustación las órdenes religiosas ya habían conformado la religiosidad en la forma más que en el fondo porque esta era tributaria de los valores de una sociedad estamental –con pocos

⁷ A título de ejemplo y tratando de cubrir el ámbito andaluz, las distintas órdenes y mi interés personal, cabe citar: la iglesia conventual de los franciscanos de Palma del Río convertida en parroquia con el título de San Francisco en 1954 tras pasar por ayuda de parroquia y otros diversos usos, la de los dominicos de Guadix como San Miguel, la de los carmelitas de Aracena como del Carmen, la de los franciscanos terceros regulares de Alcalá la Real como Consolación, la de los dominicos como Santo Domingo en Cabra, de los carmelitas como San Andrés en Málaga, la de los clérigos menores de San Francisco Carracielo como parroquia de Santa Cruz en Sevilla, la de los dominicos como Santo Domingo de Osuna, la de los terceros franciscanos regulares como de Consolación también en Osuna, la de los mínimos de Morón de la Frontera como de la Victoria, la de los mínimos de Conil de la Frontera en la de Santa Catalina o el colegio de San Teodomiro de los jesuitas de Carmona que acogió a la parroquia del Divino Salvador. Los templos conventuales que no se constituyeron en parroquias, pero eran necesarios para el culto, quedaron al cuidado de algún fraile exclaustado que daba servicio religioso, generalmente a una población diseminada, como ocurriera con el padre Manolito, nombrado capellán diocesano de la iglesia del convento de Loreto (Espartinas), evitando así el saqueo y la ruina del conjunto patrimonial por estar en un descampado. Otro tanto podría decirse del carmelita del convento o desierto de El Juncal (Algodonales) que fue nombrado capellán de la cercana aldea de La Muela, núcleo surgido al amparo del propio convento, que como era de esperar siguió dando culto a la virgen del Carmen que posteriormente fuera nombrada titular de la parroquia que allí se creara.

nobles y muchos servidores, criados y dependientes–, campesina y depauperada en la que unos pocos gozaban de muchos privilegios mientras que la mayoría carecía de lo más elemental. En este sentido las devociones y las ceremonias más generalizadas entre andaluces eran las que los frailes mendicantes habían conseguido introducir en las mentes de las élites y el pueblo, sin duda por su cercanía catequética a ambos sectores sociales –y aquí pueden estar algunas de las claves fundamentales de su éxito–, las cuales han llegado hasta nuestros días. Los rituales y devociones que aportaron los frailes convivieron con los dedicados a las imágenes marianas y cristíferas propias de cada localidad, las cuales estaban enraizadas por leyendas de aparición y hallazgo y con las que se identifican plenamente hasta el punto de que aquellas llegaron a simbolizar al conjunto de la población. En cuanto a las organizaciones religiosas de laicos, las hermandades y cofradías que tanta presencia y fuerza han tenido y tienen en Andalucía, contaron siempre con el apoyo de las órdenes religiosas que las albergaron en sus conventos y sostuvieron ritualmente a cambio de contraprestaciones económicas.

El hecho de que las imágenes de la virgen del Carmen y del Rosario y la de san Antonio estén presentes en todas las iglesias parroquiales, el que haya sido reconocido su patronazgo por numerosos pueblos de Andalucía y el que los nombres de persona como los de Carmen, Rosario, Mercedes o Dolores estén entre los más comunes entre mujeres y el de Antonio entre hombres es indicativo de esta poderosa influencia en el pasado. Pero, además, muchas de las imágenes marianas más enraizadas en algunas localidades, regidas habitualmente por hermandades, han estado en algún momento de su historia custodiadas por órdenes mendicantes o monacales o ellos mismos fueron los creadores de la tradición⁸. No obstante, la devoción a ciertas imágenes que gozaron en otro tiempo de gran devoción y atractivo, auspiciadas por los frailes, ha disminuido o se ha perdido cuando estos faltaron⁹,

⁸ Así, con anterioridad a la exclaustación los jerónimos fueron los custodios de la virgen del Valle (Écija); los mínimos de la virgen de Consolación (Utrera) y de la Victoria (Málaga) y durante un cierto tiempo de la del Rocío (Almonte); los franciscanos terceros regulares de la virgen de Caños Santos (hoy en Cañete la Real), los franciscanos de la Rábida de la de los Milagros (Palos de la Frontera), los agustinos de la de Regla (Chipiona) y los dominicos de la virgen del Mar (Almería). Igualmente, de forma indirecta los franciscanos contribuyeron al auge de la virgen de Belén (Palma del Río), cuya advocación era la del convento antes de que se generalizara el título de san Francisco.

salvo que tras el abandono estas imágenes fueran trasladadas a las iglesias mayores y allí entronizadas¹⁰. Como consecuencia sus primitivos emplazamientos, especialmente ermitas, se han ido depauperando o destruyendo, aunque los vecinos los recuperan una vez al año con la celebración de romerías.

En el siglo XVIII, aunque la capacidad de influencia y potencia demográfica de las órdenes religiosas se mantiene, hay indicios de cierta decadencia en las mendicantes y monacales que viene expresada por la incapacidad de los conventos por mantener a los frailes en el claustro hasta el punto de que algunos vivían habitualmente fuera de los conventos y ejercían como sustitutos de curas y beneficiados y otros cargos eclesiásticos. En el interior de los conventos se hicieron presentes actitudes contrapuestas entre conservadores y liberales con la relajación de la regla que ello llevaba aparejada de suerte que la disciplina y la obediencia se vieron seriamente afectadas. Al descrédito en que habían caído los frailes se unió el deseo de los gobernantes, especialmente durante los reinados de Carlos III y Carlos IV, de hacerse con su patrimonio y reducir el número de frailes y conventos. El siglo XIX traerá el sometimiento de los frailes a la autoridad de los obispos y las exclaustaciones. Este proceso, iniciado por las medidas dictadas por el gobierno de José I Bonaparte, recibirá el definitivo golpe con la legislación desamortizadora del gobierno de Mendizábal durante la regencia de María Cristina de Borbón-Dos Sicilias, medidas encaminadas a resolver la guerra civil carlista y la deuda pública.

⁹ El Cristo de San Agustín de gran devoción en Sevilla mientras estuvo al cuidado de los agustinos calzados en su convento casa grande de Sevilla perdió el atractivo devocional tras la exclaustación, aunque una nueva imagen con la misma advocación ha sido recuperada como cotitular por la Cofradía de San Roque, parroquia donde fue recogida la imagen original destruida en los sucesos de 1936. Algo semejante ocurrió con la Virgen del Pópulo, que llegó a ser titular del convento de los agustinos recoletos de la misma ciudad, sustituyendo al original de santa Mónica, dada la popularidad que como milagrosa alcanzó la imagen de la Virgen pintada en un cuadro. La presencia de la imagen en Sevilla, aunque de reminiscencias romanas, está ligada a leyendas milagrosas surgidas en la ciudad a raíz de la inundación de 1626 y a las que no debieron ser ajenos los propios frailes. Otro tanto ha ocurrido con la Virgen de las Veredas de los franciscanos (Utrera), la de Consolación de los terceros conventuales de Morañina (Bollullos del Condado), la de la Victoria en los mínimos de Triana (Sevilla) y la de los Remedios de los carmelitas descalzos del mismo barrio.

¹⁰ Tal sucedió entre otras con la virgen de Gracia de Carmona, patrona de la localidad, entronizada en la iglesia mayor prioral o con la virgen de Aguas Santas, patrona de Villaverde del Río que fue instalada en una capilla de la iglesia parroquial.

A pesar de lo dicho el siglo XVIII conocerá desde el comienzo la explosión de los rosarios públicos que tan presentes han estado en la vida religiosa hasta el último tercio del siglo XX. Así mismo hay que considerar el caso del capuchino fray Diego José de Cádiz, verdadera figura estelar del último tercio del citado siglo, predicador incansable, apasionado y convincente y con tal capacidad de convocatoria que sus misiones y visitas se convertían en un problema de orden público. Este recorrió toda Andalucía predicando la versión tradicionalista del cristianismo oponiéndose a las ideas de la Ilustración y al progreso que preconizaba la Sociedad Económica de Amigos del País, lo que supuso un revulsivo de conservadurismo para la sociedad y el intento de detener el camino del liberalismo.

La nueva entrada de las órdenes religiosas en España tuvo lugar como consecuencia de la firma del Concordato de 1851 durante el reinado de Isabel II y el gobierno de Bravo Murillo, que entre otros acuerdos reafirmó la confesionalidad católica del Estado y la reorganización de las diócesis y se abrió la puerta para el regreso de las órdenes religiosas. El ideal de las órdenes a su regreso fue conseguir los mismos conventos e iglesias que habían ocupado antes de la exclaustación y que no habían sido demolidos, pero ello no siempre fue posible dado que estos bienes –sobre todo edificios conventuales y huertas– ya tenían nuevos propietarios legítimos. No obstante, las órdenes mendicantes consiguieron la custodia de algunos santuarios, así los franciscanos se hicieron cargo del santuario de Linarejos (Linares), los trinitarios de la virgen de la Cabeza (Andújar) y de la Fuensanta (Villanueva del Arzobispo) y los franciscanos de la virgen de Regla (Chipiona), aunque las crisis vocacionales han hecho que en algunos casos los hayan tenido que abandonar por no poder atenderlos.

Fueron las nuevas congregaciones dedicadas sobre todo a la enseñanza, como salesianos, escolapios, hermanos de La Salle, etc., que eran las instituciones más pujantes de la época, las que ocuparon muchos de los viejos conventos y sus iglesias, en las que introdujeron las devociones y santoral propio de los nuevos ocupantes, que vinieron a alterar o despiezar los programas iconográficos de los primitivos. Los salesianos recibieron el antiguo convento trinitario dedicado a las santas Justa y Rufina de la Trinidad, extramuros de la ciudad de Sevilla, en Utrera el antiguo convento carmelita calzado, en Morón de la Frontera el antiguo Hospital del Espíritu Santo y en Arcos de la Frontera el de los franciscanos descalzos. Los jesuitas el antiguo convento de san Francisco en el Puerto de

Santa María y los Hermanos de La Salle de Sanlúcar de Barrameda el ex-convento franciscano.

2. Rituales: Semana Santa, vía crucis, rosarios, procesiones y rogativas

La piedad barroca se manifestó en un amplio aparato ritual articulado en torno al culto al Santísimo Sacramento, Cristo en sus diversas advocaciones pasionistas, la Virgen en sus titulaciones dolorosas y gloriosas y diversos santos. La puesta en práctica de las disposiciones recogidas por el Concilio de Trento concedió un especial impulso a las celebraciones litúrgicas. Así a partir del siglo XVI se revitalizará la celebración de la Semana Santa a través de la fundación de cofradías de penitencia, que sacaban a la calle imágenes de la Pasión de Cristo y dramatizaciones pasionistas, que llenas de sentimiento y patetismo, buscaban mover a los fieles a la penitencia. De esta forma la Semana Santa y los desfiles procesionales de las cofradías, organizaciones de seculares cobijadas sobre todo por los conventos, constituyeron la quintaesencia de la religiosidad popular al procesionar los cristos y vírgenes en sus andas con su aparatoso acompañamiento de hermanos de luz, disciplinantes, figuras de romanos, personajes simbólicos y alegóricos, trompeteros, etc., que buscaban el mayor lucimiento estético posible en aras de conseguir el fin tan barroco de “mover a devoción” al espectador. No puede olvidarse que las primeras manifestaciones pasionistas se deben a los franciscanos que de acuerdo con su cristocentrismo promovieron las cofradías de la Vera Cruz pero que las demás órdenes, aunque en distinto grado, también siguieron. Así los dominicos promovieron las cofradías del Dulce Nombre de Jesús, los trinitarios las del Cautivo, los carmelitas y agustinos el Santo Sepulcro y estos últimos también el Cristo de Burgos. La rivalidad histórica entre ciertas cofradías pudiera estar vinculada a la ya existente entre las diversas órdenes religiosas de una misma localidad, recordamos ahora los casos de la cofradía de Jesús Nazareno o de Arriba, nacida en el seno del convento franciscano, y la cofradía del Dulce Nombre de Jesús o de Abajo alojada en el dominico en Antequera y lo mismo en Baena entre las del Nazareno fundada en el convento franciscano y la del Dulce Nombre en el dominico de Guadalupe.

Otra manifestación penitencial ampliamente difundida en la época fue la práctica del Vía Crucis. Aunque vinculados originalmente a los fran-

ciscanos desde tiempos medievales por haber sido designados Custodios de los Santos Lugares de Jerusalén (1328) luego fueron diversas las órdenes religiosas que lo incorporaron sacralizando un espacio interno o externo del convento¹¹. Se considera que este ritual nació en Córdoba hacia 1420 con el dominico Fray Álvaro de Córdoba, quien instaló cruces que marcaban el recorrido desde su convento de *Scala Coeli* hasta la capital; este ritual fue potenciado en Sevilla a comienzos del siglo XVI por el primer marqués de Tarifa a su regreso de la peregrinación a Tierra Santa, entre 1518 y 1520, fomentando la peregrinación al templete medieval de la Cruz del Campo. El número de estaciones quedó fijado en 12 que luego fueron 14, señaladas por cruces o altares portátiles a lo largo del recorrido, con el que se quería recordar la distancia de los 1.321 pasos (997,13 metros) que separaban en Jerusalén la residencia de Pilatos del Monte Calvario. El ejemplo del humilladero sevillano trascendió pronto al resto de la región que vio llenar sus ciudades y pueblos de una variada y sugerente tipología de capillas callejeras, capillas-tribuna de gran personalidad estética como las de Antequera y Ronda¹², calvarios, cruces de término, hornacinas y templetes que, al convertirse en escenarios de rituales y prácticas religiosas, impulsadas sobre todo por las órdenes religiosas, contribuyeron a la sacralización del entorno urbano. En la actualidad se conservan pocos de estos calvarios o vías sacra completos, aunque hay algunos muy señalados, como los de Huércal-Overa, Priego de Córdoba Zalamea la Real y La Puebla de Guzmán que se conservan en muy buen estado y están plenamente integrados en el casco urbano y en la vida religiosa y otros tantos con una ermita y algunas de las estaciones¹³.

¹¹ Sánchez López, J.A. y Ramírez González, S., “La capilla del Monte Calvario. Sitio histórico, realidad arquitectónica y patrimonio artístico”, en: S. Rodríguez de Tembleque (coord.), *El Monte Calvario. Historia, Arte y Devoción de Málaga*, Málaga: Agrupación de Cofradías de Semana Santa, 2018, 95-98; Lazcano, R., “Dios en las afueras de la ciudad: El convento Santa María del Pópulo de Sevilla (1624-1835)”, *Recollectio* 42 (2017) 427-428.

¹² Ramírez González, S., “Las órdenes religiosas en la Ronda de la Edad Moderna. Implantación, proselitismo y testimonios iconográfico”, *Isla de Arriarán*, nº. 33 (2009) 31-73.

¹³ La existencia de ermitas, capillas y estaciones del viacrucis o al menos de los topónimos como “Monte Calvario”, “Calvario” y menos frecuentemente “Sacromonte”, es casi general en las poblaciones de Andalucía. Entre otros cabe citar el de Málaga, del que se conserva una capilla relacionada con los mínimos primero y con una cofradía después; Cas-

Esta religiosidad se expresó también en otra modalidad de la espiritualidad andaluza del Barroco, como lo fueron los rosarios públicos, ampliamente extendidos por la región y que alcanzaron especial desarrollo en Sevilla a fines del siglo XVII gracias a la acción de la orden dominica, entre cuyos miembros destaca Fray Pedro de Santa María de Ulloa, considerado por la tradición popular como el promotor del rezo público del rosario y de su peculiar uso como procesión callejera. El siglo XVIII verá la consolidación de esta práctica religiosa mediante las agrupaciones rosarianas, que adoptan una compleja y diversa tipología en función de su naturaleza, lugar de residencia, fines, advocaciones, etc., y que se convierten en la tercera asociación parroquial junto a la Sacramental y la de Ánimas. Aunque también tuvieron gran protagonismo en la conformación de los rosarios públicos los capuchinos, entre ellos Fray Pablo de Cádiz, con sus misiones en la capital gaditana, Fray Isidoro de Sevilla, en la capital hispalense y Fray Feliciano de Sevilla, que crea en las parroquias las congregaciones del Santo Rosario, en las que se integraban hombres y mujeres, con unas breves constituciones¹⁴.

Parece que tuvo un origen distinto la devoción a la Virgen de la Aurora, nacida en el siglo XVIII previsiblemente en contraposición a la general práctica de rosarios de tarde y noche que, sobre todo desde las parroquias y conventos, salían por las calles de la localidad y que dieron lugar a la construcción de ermitas, algunas de gran valor arquitectónico, puestas bajo la advocación de esta denominación mariana y a unos rituales que tenían lugar durante la madrugada. Estas devociones no parecen tener relación directa con las órdenes religiosas, aunque sí indirectas pues fueron

tro del Río, del quedan algunas estaciones; y Puente Genil del que solo queda el registro histórico de una capilla hecha a semejanza de la de Jerusalén. En el convento de N^a. S^a. del Populo de Sevilla el lego fray Eugenio de San Francisco, a su regreso de un viaje a los Santos Lugares en 1683, creó la Hermandad del Santo Sudario y Sepulcro de Cristo y construyó a imitación una capilla dedicada al Santo Sepulcro, cuyos hermanos tenían derecho de enterramiento en la misma. Cf. Rodríguez Becerra, S. y Hernández González, S., "Calvarios y Vía Crucis en la Provincia de Córdoba. Orígenes, evolución y manifestaciones artísticas", en: F. Labarga (Dir.), *Camino del Calvario: rito, ceremonia y devoción. Cofradías de Jesús Nazareno y figuras bíblicas. Actas del Congreso Nacional bajo la advocación de Jesús Nazareno*, Córdoba: Diputación Provincial 2016, 381-402.

¹⁴ Romero Mensaque, C. J., *El Rosario en Sevilla. Devoción, rosarios públicos y hermandades*, Sevilla 2004.

promovidas por la nobleza y burguesía locales en oposición a los rosarios promovidos desde conventos y parroquias. Una buena razón de ello es que estas ermitas solo se localizan en ciudades medias, donde más presencia y fuerza tenían este estamento y clase social, de ahí que fuera declarada patrona en algunas de ellas tales como Priego de Córdoba, Lucena, Montilla, El Puerto de Santa María, Fuentes de Andalucía o Grazalema, por solo citar algunas. En otros lugares ha desaparecido la ermita, pero ha quedado el topónimo, como ocurre en Ronda¹⁵.

Este panorama de expresiones rituales se completa con otras muestras más esporádicas e irregulares, como las fiestas y procesiones de acción de gracias organizadas en función de acontecimientos extraordinarios como canonizaciones, victorias militares, natalicios y bodas reales, así como las rogativas en coyunturas catastróficas como epidemias, sequías, inundaciones, etc., que ponen a prueba el poder taumátúrgico de las advocaciones cristíferas, marianas y hagiográficas en torno a las que se desenvuelve la religiosidad popular. Por otra parte, la participación en estos actos llevaba aparejada el ganar indulgencias que habían obtenido las órdenes religiosas de los papas.

3. Devociones a las imágenes propias de las órdenes religiosas

La devoción a la virgen María alcanzó en la Edad Media un nivel nunca logrado en el cristianismo. Esta situación de predominio que no fue exclusiva de España alcanzará altas cotas en los albores de la Edad Moderna en Andalucía, donde el culto a María no competía con otras devociones ya arraigadas, especialmente la de los santos, como ocurriera en los reinos cristianos del norte peninsular, lo que sin duda favoreció la difusión de su devoción. Buena prueba de ello es que las catedrales y parroquias principales de época medieval fueron puestas bajo la titularidad de Santa María, y en la Edad Moderna, las del reino de Granada, fueron situadas bajo el título de Encarnación. Así mismo en un tiempo incierto posterior

¹⁵ Rodríguez Becerra, S., “La devoción a la Virgen de la Aurora y los rosarios públicos en Andalucía”, en: M. Peláez del Rosal (ed.), *Las cofradías y hermandades del Rosario de la Aurora: historia, cultura y tradición*, Córdoba: Asociación Amigos de Priego 2017, 115-134.

a la conquista cristiana surgieron numerosas ermitas por decisiones individuales o comunitarias, que por su carácter marginal estuvieron ajenas al interés eclesiástico, puesto que estaban en manos de santeros y ermitaños, hasta que cayeron también bajo su control designando para su visita a un alto eclesiástico de cada diócesis. Las órdenes religiosas, en claro proceso expansivo durante la Edad Moderna, fundaron sus conventos en muchas ocasiones sobre ermitas urbanas preexistentes y aunque fueron ajenas a la fundación de estos santuarios aprovecharon su existencia y devoción a las imágenes titulares de las mismas para incorporarlas a su panteón religioso, aumentando su influencia al convertirse en custodios de estos centros religiosos.

Las órdenes religiosas mendicantes a pesar de sus diferencias en los objetivos fundacionales puesto que cada una ponía el énfasis en un aspecto concreto: la predicación, el estudio, la pobreza, la vida contemplativa, la vida eremítica o urbana, la redención de cautivos o la hospitalización de los pobres, con el tiempo se fueron asemejando, de suerte que todas se hicieron urbanas y predicadoras, se organizaron internamente con instituciones parecidas, y desde luego, siguieron unas mismas estrategias de fidelización de los seglares: órdenes terceras, cofradías, indulgencias, enterramientos en sus iglesias. Ello, sin embargo, no impidió que insistieran en su propia singularidad formal y simbólica puesto que eran conscientes de la capacidad de cohesión de estas diferencias, intensificándolas mediante orígenes milagrosos, mitificando a sus fundadores, usando iconos religiosos rituales y símbolos exclusivos (escapulario, cordón, rosario, correa, escudo, colores, hábito, etc.), pero al tiempo eran conocedores de que ciertas formas de actuar habían dado resultados muy positivos. Téngase en cuenta que la competencia entre órdenes e incluso entre ramas de la misma orden era latente porque se disputaban los mismos segmentos de una sociedad, aunque al mismo tiempo se daba la colaboración en rituales, liturgias y catástrofes.

Las órdenes mendicantes y monacales, tanto las medievales (franciscanos, dominicos, carmelitas, agustinos, mercedarios, trinitarios, servitas y jerónimos) como las de tiempos modernos (mínimos, capuchinos y las ramas reformadas o descalzas de las antiguas), asumieron la devoción a María, le dedicaron una liturgia propia al tiempo que algunas la convirtieron en símbolo de la orden e incluso la declararon patrona con una advocación concreta. Así, los carmelitas pusieron la orden bajo la protección

de la Virgen del Carmen que viste el hábito de la orden y su escapulario con el escudo de la misma que constituía el principal símbolo e, incluso, la consideran “fundadora” de la orden; los franciscanos se convirtieron en los adalides de la Inmaculada Concepción; los dominicos situaron en este sitio a la Virgen del Rosario y al Dulce Nombre de Jesús; los mercedarios erigieron como patrona a la Virgen de las Mercedes que resulta inconfundible porque viste el hábito de la orden y luce entre sus atributos el escudo de la misma y el escapulario; los trinitarios que tienen como patrona a la virgen del Buen Remedio, una imagen con niño, sedente o en pie, con la cruz bicolor en el pecho y en los escapularios; los servitas (Siervos de María) consiguieron extender la devoción de la virgen de los Dolores a través de las esclavitudes u organizaciones de seglares a pesar de que no contaron con conventos en Andalucía¹⁶. Hay que hacer la salvedad de que esta advocación es distinta de las imágenes marianas pasionistas o dolorosas presentes en la Semana Santa, aunque en algunos casos se han adaptado para asumir su salida procesional al recaer su cuidado en hermandades que las han rescatado para adoptarlas como titular.

Los agustinos tanto calzados como recoletos¹⁷ veneraban a su titular san Agustín y algunos santos propios de la orden como san Nicolás de Tolentino, santo Tomás de Villanueva y santa Mónica que mantienen una relativa presencia en el sistema de creencias de algunos sectores. Un caso aparte lo constituye el de santa Rita de Casia, monja agustina, cuya vida esta rodeada de maravillosismo que ha dejado una profunda huella en la religiosidad como abogada de las causas perdidas, aunque su devoción se mueve a niveles privados¹⁸. En cuanto a la vinculación mariana de esta orden no parece haber ocupado el primer lugar en su espiritualidad o al menos no se ha centrado en una sola advocación, aunque han predominado la virgen de la Consolación y Correa, así como del Socorro, la de Gracia y Buen Consejo, y también en la Inmaculada Concepción¹⁹. Parece estar más

¹⁶ Hernández González, S., “Devociones marianas de gloria y órdenes religiosas en Andalucía”, en *Advocaciones Marianas de Gloria*, San Lorenzo del Escorial: Editorial Escorialense 2012, 107-120.

¹⁷ Martínez Cuesta, A., *Historia de los Agustinos Recoletos*, vol. 1, Madrid: Editorial Augustinus 1995.

¹⁸ Rodríguez Becerra, S., “Hagiografía y Milagros de una Santa Popular: Exvotos ofrecidos a Santa Rita en el convento de la Santísima Trinidad de Agustinas de Carmona”, *Lignum* 4 (2015) 40-45.

clara la vinculación con la figura de Cristo que en la advocación del Cristo de Burgos alcanzará gran renombre como milagroso en los más diversos lugares de España y sin duda los agustinos debieron tener responsabilidad en ello. Por su parte, la orden de los mínimos de san Francisco de Paula, que se establecieron en Málaga tras su conquista, tomó como protectora a la virgen de la Victoria, cuya devoción difundieron a través de sus conventos. La iconografía de la imagen, un tanto imprecisa la siguen las imágenes de todos los conventos puestos bajo la titularidad de esta advocación, actualmente casi desaparecida y ausente de culto salvo en la citada ciudad²⁰. Finalmente, los capuchinos en el siglo XVIII divulgaron por todo el sur peninsular la devoción a la Divina Pastora, porque a fray Isidoro de Sevilla, gran predicador, le fuera inspirada en sueños la iconografía de María como pastora. Tiene una amplia presencia sobre todo en pintura y azulejos en iglesias.

Caso aparte merecen las órdenes monacales establecidas generalmente en monasterios en la mitad norte de la península desde tiempos medievales, relativamente aislados de las ciudades mientras que en Andalucía se establecieron solo algunas de ellas y siempre en emplazamientos cercanos a las grandes ciudades. Sin embargo, no hemos de olvidar que, como afirman todos los autores de repertorios marianos, las dos imágenes de María de mayor devoción en Castilla y Aragón hasta muy recientemente fueron la Virgen de Guadalupe y la Virgen de Montserrat, titulares de los santuarios que nacieron respectivamente en el monasterio jerónimo de Guadalupe y el benedictino de Montserrat. Interesa resaltar aquí al primero porque la devoción a la virgen de Guadalupe se expandió desde tiempos medievales por gran parte España, incluida la Andalucía del Guadalquivir en donde han quedado patronazgos y templos dedicados. Los frailes limosneros y personas autorizadas por el monasterio cacereño estaban legitimados para pedir limosna para la virgen de Guadalupe por toda la corona de Castilla, por lo que su devoción se extendió por gran parte de los reinos peninsulares y americanos, devoción que ha perdurado hasta los tiempos contemporáneos. Los jerónimos como orden monacal

¹⁹ Benítez Sánchez, J. M., “Advocaciones marianas en la Orden de San Agustín”, en: F.J. Campos (coord.), *Advocaciones Marianas de Gloria*, San Lorenzo del Escorial: CERC 2012, 595-620.

²⁰ Romero Torres, J. L., “Iconografía de la Virgen de la Victoria en Andalucía. De la escultura religiosa a la imagen devocional”, en: *Los Mínimos en Andalucía*, Almería: IEA-Ayuntamiento de Vera-Orden Mínima 2006, 497-538.

de implantación exclusivamente hispánica tuvieron una importante presencia en Andalucía, donde erigieron soberbios monasterios en Granada, Córdoba y Sevilla. El de San Isidoro del Campo en Santiponce alcanzó gran notoriedad porque sus monjes los “isidros” fueron acusados de luteranismo por la Inquisición y perseguidos. Albergaron en sus conventos y difundieron imágenes de gran devoción en sus respectivas localidades, como la virgen de Gracia en Carmona y la virgen del Valle en Écija.

En cuanto a la posición de María en las órdenes mendicantes existieron diferencias muy marcadas entre ellas, así para los carmelitas como “Orden de Santa María del Monte Carmelo”, la virgen del Carmen constituía el principal icono religioso hasta el punto de que dio nombre a la orden y la vistieron con el hábito de esta, la consideraban su “fundadora” y el escapulario se convirtió en un verdadero talismán. Los carmelitas crearon el mito de la expresa donación de la Virgen con la promesa de salvación a los que lo llevaran puesto y por supuesto cargaron la acción de indulgencias. La virgen del Carmen en la iconografía del Escapulario y el Purgatorio se expande en la Edad Moderna, por lo que a partir del siglo XVI “irrumpe con fuerza la devoción del Santo Escapulario con sus anexas gracias y privilegios, especialmente los que se refieren a la garantía de salvación y al privilegio sabatino, la devoción popular será desbordante, pero a la vez se apartará de su genuina devoción de origen como Madre de Cristo, Patrona, “Virgo Purísima”²¹.

Algo semejante ocurrió con la virgen de la Merced y la orden mercedaria redentora de cautivos que se implantó ampliamente en Andalucía gracias a que durante más de dos siglos fue frontera con los musulmanes granadinos y desde 1492 con los del norte de África. Esta advocación se constituyó en pilar fundamental de la orden y aunque las primitivas imágenes carecían de atributos gracias al “prestigio religioso, social y económico que la orden va alcanzado promueve la conciencia de su singularidad”, se utilizan a partir del siglo XVI atributos específicos de la misma como los grilletes. La imagen sin niño viste desde entonces el hábito blanco de la orden y el escudo de esta, adquiriendo con el tiempo otros modelos iconográficos como los de madre de Dios y de la miseri-

²¹ Martínez Carretero, I., “Origen de la advocación del Carmen y su expansión popular en Andalucía”, en: J. Aranda Doncel (coord.), *Las advocaciones marianas de gloria*, Córdoba: Cajasur 2003, 299-324.

cordia, redentora de cautivos, comendadora, dolorosa e intercesora de las ánimas. La orden incluyendo los reformados descalzos se extendió por toda Andalucía fundando treinta conventos solo en la parte occidental²².

Otro tanto ocurrió con la orden de los Siervos de María o servitas, nacida en Italia, que adoptaron a la virgen de los Dolores como patrona, cuya fiesta celebraban el Viernes de Dolores y el culto ordinario se centraba en el rezo de la Corona Dolorosa todos los viernes del año, una especie de rosario compuesto por siete tramos que simbolizan los Siete Dolores de la Virgen. Estos frailes a pesar de que nunca fundaron conventos en la corona de Castilla expandieron su carisma, influencia y devoción a la virgen de los Dolores a través de su orden tercera, formada desde sus comienzos en el siglo XVIII por las élites urbanas y nobiliarias que crearon congregaciones en parroquias, conventos y capillas en muchas ciudades medias de Andalucía y que fueron desapareciendo en su mayoría a lo largo de los siglos XIX y XX y otras han continuado transformadas en hermandades de penitencia. Algo semejante hicieron los dominicos que supieron aunar en el rosario los principales misterios de Jesucristo y la Virgen al que se añadió posteriormente las letanías lauretanas dedicadas exclusivamente a María. Estos utilizaron las parroquias para crear hermandades del Rosario bajo dependencia de la orden y en sus propios conventos lujosas capillas lujosas capillas adosadas y abiertas a la calle dedicadas a su patrona, para así acercar la devoción de esta advocación más al pueblo. También es de destacar la orden mercedaria que tiene en la virgen de la Merced una gran intercesora. Un menor peso tuvo la imagen de María entre franciscanos, centrados sobre todo en el cristocentrismo, aunque defendieron la Concepción Inmaculada de María y, desde luego, jesuitas, agustinos y trinitarios junto a otras órdenes religiosas.

Pero sin duda alguna las devociones marianas o cristíferas titulares de las órdenes religiosas que consideraban como propias junto a las de los santos de estas serán las que alcancen mayor arraigo por la acción de las respectivas órdenes. Hoy podemos contemplar altares dedicados a la Virgen del Carmen, del Rosario o la Inmaculada y menos a la de la Merced, de los Dolores, Victoria, Divina Pastora e Inmaculada por las iglesias pa-

²² Ruiz Barrera, M.^a T., “Notas iconográficas sobre la virgen de la Merced. Sus artes plásticas en Andalucía occidental”, en: J. Aranda Doncel y R. de la Campa Carmona (coords.), *Regina Mater Misericordiae*, Córdoba 2016, 569-588.

rroquiales y hasta no hace mucho tiempo veíamos a muchas mujeres portando los escapularios o hábitos carmelitas y desde luego, el rezo del rosario en diversos lugares es una aportación de los dominicos. El hábito morado que puede ser considerado un exvoto, ofrecido por los favores recibidos del Nazareno ha estado tan difundido hasta hace pocas décadas que era difícil llegar a una población y no encontrarse a una mujer u hombre con su vestido o camisa morados con cordón amarillo y este hábito no parece tener relación con ninguna orden religiosa.

Los dominicos y franciscanos son los principales responsables de la masiva presencia de advocaciones propias o adquiridas, seguidas de otras órdenes de menor presencia en la región, tanto en sus versiones de calzados y descalzos. Igualmente, las órdenes difundieron el culto a ciertos santos, sobre todos los específicos de cada orden. El santo cuya iconografía y devoción está más extendida es precisamente un franciscano, san Antonio de Padua o de Lisboa, canonizado en el siglo XIII en el primer año de su muerte. El campo de acción para esta difusión hagiográfica vino representado principalmente por los sermones y confesiones, misiones populares, conferencias cuaresmales y otras celebraciones en las que los predicadores fomentaban e impulsaban el culto del santoral propio de su orden. Esta propaganda desde el púlpito daba como fruto la creación de hermandades y cofradías a ellos dedicadas. En este sentido, los jesuitas, auténticos especialistas en la acción misional, difundieron el culto a san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, san Isidro Labrador y al Sagrado Corazón en sus campañas misionales por las comarcas de la costa granadina.

En no pocas ocasiones y por diversos motivos las órdenes religiosas competían dentro de cada localidad por la preeminencia, el poder y los beneficios que de ello se desprendían; para ello utilizaron las imágenes propias a las que postulaban como patronas o al menos que se votara una fiesta a su costa y para ello urdían estrategias para su reconocimiento por el concejo y el clero locales, logro que en ocasiones alcanzaban tras dura competencia con las postuladas por otras órdenes y linajes poderosos. Concretamente está documentado el duro forcejeo entre órdenes entre sí y con linajes oligárquicos por imponer el patronazgo de imágenes titulares de las órdenes y de especial devoción para alguno de ellos²³. Estas imágenes

²³ En la ciudad de Jerez de la Frontera entraron en liza a comienzos de 1600 y con ocasión de una peste y sequía ciertos caballeros veinticuatro junto a los mercedarios par-

nes han llegado a ser el referente religioso indiscutible de la población hasta el punto de que la mayoría de ellas fueron declaradas patronas por acuerdo de los concejos y la clerecía local, pues en este tiempo no se requería la aprobación papal²⁴. Desde los conventos y su área de influencia los frailes y en ocasiones las monjas y las órdenes terceras extendieron la devoción a las imágenes con arraigo local o expandieron la devoción a las titulares de su orden respectiva.

4. Predicaciones cuaresmales y en otros tiempos litúrgicos

La palabra, que forma parte indisoluble de los rituales de todas las religiones, se constituye a veces en el centro de este, tal ocurre en la misa, en la que una parte esencial es la homilía, y en novenas, quinaros y triduos, así como en ceremonias mortuorias, de desagravio, rogativas y fiestas li-

tidarios de la virgen de la Merced o virgen negra con otros linajes y los dominicos devotos de la virgen de Consolación o virgen blanca, ambas consideradas patronas de la ciudad. El enfrentamiento se resolvió equitativamente acordando sendas fiestas costeadas por el cabildo a celebrar en los respectivos conventos en la fiesta de la Asunción de agosto y la Natividad de septiembre respectivamente (Sancho de Sopranis, H., *Fiestas perpetuas votadas por la ciudad de Jerez de la Frontera desde el año 1600 a 1812*, Jerez: Centro de Estudios Históricos jerezanos 1959, 12-20). Otro tanto ocurrió en Carmona donde los dominicos y los partidarios de la virgen del Rosario compitieron para que la ciudad votara una fiesta en 1649 pero no lo consiguieron, favor que ya había conseguido la virgen de Gracia titular de los jerónimos (Rodríguez Becerra, S., “La Virgen de Gracia y Carmona: relaciones entre patrona y comunidad”, en: J. M.^a Carmona Domínguez (ed.), *La Virgen de Gracia de Carmona*, Carmona: Hermandad de NSLS. Virgen de Gracia 1990, 7). En Aracena de nuevo estuvieron presentes los dominicos que apostaron por san Blas, que recibía culto en su iglesia, el cual fue aprobado como patrono primero y principal de la ciudad por los cabildos civil y eclesiástico a finales del siglo XVII, seguido de San Sebastián y San Roque, dejando de lado a San Ginés, patrón de la viticultura, cf. Rodríguez Becerra, S. y Hernández González, S., “Religión y Religiosidad en la Sierra de Aracena”, en: *Actas XXV Jornadas de Patrimonio de la Comarca de la Sierra*, Huelva: Diputación Provincial 2012, 157-265.

²⁴ A título de ejemplo valga citar el patronazgo de la virgen de la Victoria sobre la ciudad de Málaga, titular de los frailes mínimos; de la virgen del Rosario en la de Cádiz titular de los dominicos, de la virgen de la Merced sobre Jerez de la Frontera. Igualmente, la Virgen de Belén en Palma del Río, patrocinada por los franciscanos, la de Caños Santos en Cañete la Real por los franciscanos terciarios, Consolación de Utrera por los mínimos, la de Gracia de Carmona por los jerónimos y la virgen del Carmen en Grazalema y Prado del Rey en la sierra de Cádiz por los carmelitas.

túrgicas. El sermón se constituye en la pieza clave de la oratoria sagrada; a través de él los frailes y clérigos adoctrinan, reconviene, ensalzan y adaptan las fuentes sagradas a las realidades sociales y culturales de la época y los creyentes. Algunos de los sermones, especialmente los pronunciados por los grandes predicadores, mayoritariamente frailes, durante las fiestas señaladas y con ocasión de defunciones de personas reales y canonizaciones y episodios nacionales, se imprimían en cuadernillos. Estos se conservan por miles en las bibliotecas episcopales, de cabildos y universitarias y eran piezas habituales en las bibliotecas y archivos conventuales²⁵, y previsiblemente en algunas casas. El sermón, figura central de la oratoria en este período, llegó a tales niveles de retórica y de retorcimiento del lenguaje, que quizás no sea acertado afirmar que fuera la mejor forma de adoctrinamiento del pueblo. El lenguaje utilizado, lleno de metáforas, giros y circunloquios, las continuas referencias al mundo bíblico y al mundo clásico y lo rebuscado del estilo, hacen muy improbable que fuera entendido, ni siquiera por el sector más cercano a la Iglesia del que formaban parte los caballeros, burgueses y funcionarios. Aunque sin duda alguna éstos últimos se sentirían atraídos por el espectáculo de oratoria que eran capaces de lograr los predicadores.

Las órdenes religiosas se habían ido especializando en la oratoria, de forma que en los siglos XVII y XVIII la mayoría de los predicadores eran frailes de las diversas órdenes. La predicación era una tarea básica en la concepción de la difusión de la religión y en consecuencia en la actividad conventual, en la formación de los novicios y en la carrera de los frailes. Tener un buen orador en un convento era asimismo una garantía de buenos ingresos y de prestigio para la orden. Por otra parte, la buscada y pregonada humildad de los frailes encontraba a nivel personal una íntima satisfacción y vanagloria. El fraile subido al púlpito era el centro de toda la atención de un público, numeroso y distinguido, que posteriormente vería su esfuerzo impreso “a solicitud de los aficionados” para mayor difusión y beneplácito de su autor; ello era sin duda expresión del poder dentro de la orden, de la importancia del convento y la vanidad de una elite de frailes, previsiblemente tan jerárquica como la propia sociedad a

²⁵ Antón Solé, P., “La religiosidad popular y su expresión plástica en los archivos de la Iglesia”, en: *Memoria Ecclesiae*, vol. XVII, Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia 2000.

la que servían y de la que se servían. Aunque quedan pocos testimonios escritos, no debemos de olvidar la labor catequética de los frailes legos que en su misión de limosneros realizaban entre criados y campesinos que asistían poco a los cultos. Aquellos recorrían la geografía rural del distrito conventual mostrando estampas y difundiendo las devociones de los santos de la orden y las advocaciones marianas propias, narrando los milagros y beneficios que se les atribuían y, en suma, dando cuenta de una forma de concebir la religión bien diferente a la de los teólogos, predicadores y maestros de las órdenes.

El canto a la humildad de los frailes, con frecuencia más deseo que realidad, se expresa también en las historias y crónicas de las órdenes, en las que se dice siempre que los grandes maestros rechazaban en primera instancia las mitras, a las que posteriormente accedían, en servicio de la orden y de la Iglesia. No debe minusvalorarse el poder y el prestigio del episcopado, pues a pesar de la influencia social de las órdenes, quienes detentaron el poder eclesiástico y espiritual fueron siempre los obispos y el alto el clero de las curias seculares. A este respecto, hay que tomarlo como un síntoma el hecho de que para las diócesis americanas se nombraban generalmente a frailes de las órdenes mendicantes simplemente porque el alto clero lo rechazaba. Sin duda alguna para un clérigo que deseaba hacer carrera, era preferible obtener una canonjía en una catedral o cualquier otro beneficio eclesiástico en la península que una mitra en un lejano y generalmente pobre territorio americano.

5. Las instituciones: Hermandades, cofradías, órdenes terceras y rosarios públicos

Las hermandades y cofradías son instituciones canónicas de seculares surgidas con el propósito religioso de dar mayor realce y permanencia al culto de determinadas imágenes y a la expiación de culpas, y a la vez cumplir otras funciones sociales de carácter asistencial, defensa de grupos o etnias, así como de apoyo mutuo. Su variedad y diversidad, tanto en su estructura como en su composición y objetivos, ha sido tan diversa y cambiante que resulta difícil establecer unos denominadores comunes. Son características básicas a todas ellas el ser asociaciones de seculares, autorizadas por el ordinario, que dan culto especial a una o varias imágenes titulares en altares y

capillas parroquiales, iglesias conventuales, capillas y ermitas, tienen personalidad jurídica y por tanto poseen bienes muebles e inmuebles independientes de los eclesiásticos. Han constituido en todo tiempo, no exento de diferencias y desencuentros, un apoyo a la institución eclesiástica y a las órdenes religiosas a las que subvenían con recursos económicos como pago a los actos litúrgicos y donativos. Han formado, asimismo, parte del entramado de dominio y adoctrinamiento permanente de los fieles.

Las órdenes religiosas, en especial las mendicantes, durante todo el Antiguo Régimen se distinguieron por su promoción de las hermandades y cofradías de pasión, pues “las características propias de las órdenes religiosas, cercanas a los sentimientos populares tanto por sus actividades de carácter asistencial, como por las peculiaridades de sus acciones pastorales, en concreto de su predicación, las sitúan en una posición muy cercana a las asociaciones pasionistas”²⁶. En esta línea hay que destacar la labor ejercida por los franciscanos en la difusión de la devoción a la Vera Cruz por todo el occidente cristiano. Esta semilla germinará en los conventos de la orden seráfica a través de la creación de las cofradías de la Santa Vera Cruz, que por lo general suelen ser las más antiguas en las poblaciones andaluzas. Dedicadas en principio al culto como fin primordial, se convierten en penitenciales en la transición del siglo XV al XVI y llegan a la época del barroco configuradas como cofradías de estricto sentido pasionista que, la efervescente espiritualidad de la Contrarreforma, dará lugar a una diversa tipología cofrade: gremiales, nobiliarias, de caridad, votivas, devocionales, congregaciones religiosas o espirituales, y corporaciones propiamente penitenciales, al tiempo que cobran especial impulso la devoción al Santo Rosario, la Concepción de María, el culto a la Vera Cruz, Santísimo Sacramento y Ánimas del Purgatorio.

El siglo XVII representa la época dorada para las cofradías, pues al estar integradas por laicos y nacidas con fines religiosos y asistenciales, y establecidas en conventos, parroquias y ermitas, fueron forjando un tejido religioso en el que el seglar jugaba un importante papel²⁷. La principal

²⁶ Fernández Basurte, F., *La procesión de Semana Santa en la Málaga del siglo XVII*, Málaga: Universidad de Málaga 1998, 159.

²⁷ Pascua Sánchez, M^a. J. de la, “Solidaridad en el Antiguo Régimen. Las hermandades”, *Andalucía en la Historia*, n.º 15 (2007) 17 – 21; Lara Ródenas, M. J., “La sociabilidad religiosa en la Andalucía del Antiguo Régimen”, *Demófilo*, n.º 23 (1997) 15-42.

proyección social de las cofradías, aparte de la labor asistencial, era realizar los días de fiesta por medio de solemnes funciones religiosas y sobre todo procesiones (sacramentales, penitenciales y vías sacras, marianas y rosarianas) y romerías con las que se jalonaban los días feriados. La mayoría de las cofradías de pasión surgen y se desarrollan en las iglesias conventuales, apoyadas y alentadas por el clero regular, mientras que en las parroquias el fenómeno se produce con mucha menor intensidad salvo las de obligada presencia instadas por las diócesis, es decir las del Santísimo Sacramento y las de las Ánimas del Purgatorio. En cambio, en las iglesias conventuales se establecen claras asociaciones y vinculaciones entre determinadas advocaciones y las órdenes religiosas. Así, junto a la ya apuntada relación entre los franciscanos y la Vera Cruz, las del Santo Entierro y la Soledad en los conventos de agustinos, carmelitas y dominicos, no debe olvidarse la implicación del clero regular en el impulso de las hermandades dedicadas a la nueva devoción de Jesús Nazareno, que cobra especial auge a partir del último tercio del siglo XVI y mitad de la siguiente centuria, aunque en Sevilla se registran fundaciones en el Setecientos, especialmente en ámbitos parroquiales²⁸.

Para las órdenes religiosas la creación y desarrollo de estas corporaciones pasionistas supone una serie de beneficios que incitan a los frailes a la promoción y protección de estas asociaciones de fieles. En primer lugar, la importancia de estas agrupaciones penitenciales como cauce para la vivencia religiosa es aprovechada por las órdenes para extender e intensificar las prácticas religiosas. Así, los cultos, las misas, las procesiones e incluso los propios entierros son momentos a los que solía concurrir un importante número de fieles, ocasiones que se aprovechaban por los pre-

²⁸ Aranda Doncel, J., "Las cofradías de Jesús Nazareno en Andalucía durante los siglos XVI al XIX", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, n.º. 140 (2001) 173-196; Martín Riego, M., "Las hermandades de Jesús Nazareno en la archidiócesis de Sevilla en el siglo XVIII", en: *Actas del Congreso Internacional Cristóbal de Santa Catalina y las cofradías de Jesús Nazareno*, Córdoba 1991, 371; Sánchez Herrero, J.; López Bahamonde, M. del R.; Miura Andrades, J. M.; Montes Romero; Camacho, I., "Los cuatro tipos diferentes de Cofradías de Semana Santa, desde su fundación hasta la crisis de finales del siglo XVIII en la Andalucía bética y Castilla", en: *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora 1987, 259-303; Domínguez Ortiz, A. y otros, *La Sevilla de las Luces con las respuestas y estados generales del Catastro de Ensenada*, Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla 1991.

dicadores para la difusión de la doctrina desde el púlpito. En segundo lugar, el fuerte atractivo devocional que poseen algunas imágenes genera un constante flujo de fieles a sus capillas, lo que determina una vida intensa en las iglesias conventuales. Este movimiento de cofrades y devotos beneficia a la comunidad conventual tanto en el plano espiritual como en otros aspectos, sobre todo en el económico, no solo a través del incremento de limosnas, donativos, etc., sino también a través de la percepción de estipendios por la celebración de los actos de culto de la cofradía, participación corporativa en la procesión de Semana Santa, asistencia a los entierros de los hermanos y misas en sufragio del alma de los cofrades fallecidos. Tales contraprestaciones entre cofrades y clero regular quedan reguladas por escrito en los acuerdos a los que llegan las comunidades con las hermandades, de los que podrían citarse innumerables ejemplos, muy expresivos de estas estrechas relaciones entre cofradías y conventos. Y en un último plano, en el que se mezcla lo económico y lo espiritual, habría que referirse a las ventas a las cofradías, por parte de las comunidades conventuales, de terrenos destinados a la construcción de capillas y camarines para el culto de sus imágenes, lo que generaba un juego de intereses mutuos: los cofrades gozan de un espacio en el que desenvolver su vida corporativa con cierta autonomía, y los religiosos obtienen la garantía de que estos recintos se van a mantener siempre en condiciones óptimas para un culto constante, al garantizarse su cuidado, adorno y enriquecimiento gracias a las aportaciones de la propia cofradía y las donaciones de los fieles. En otros casos, esta expansión del número de cofradías desborda el marco del propio templo conventual, al instalar sus imágenes en otras capillas levantadas en los claustros, porterías y huertas conventuales.

Las órdenes terceras constituyen agrupaciones de laicos vinculados a una orden religiosa que adoptan, desde su condición de seculares, la espiritualidad, las formas y los beneficios espirituales de la orden a la que se adscriben. En todas las órdenes religiosas los varones constituían la primera orden, las mujeres la segunda y los laicos la tercera. Esta constituía una fórmula para vivir la espiritualidad de la orden, beneficiándose de sus gracias y privilegios espirituales, pero sin abandonar el mundo y en los siglos primeros incluso disfrutaban del fuero eclesiástico y al tiempo era una forma de fidelizar a los seguidores en un mundo donde competían tantas órdenes. La pertenencia a una orden tercera constituía por tanto una vía de perfección espiritual en la que el individuo, sin dejar su estado,

participaba a través de una vida austera y penitente –incluso con el uso del hábito– en los valores de la orden en cuestión a través de una serie de normas de vida y actividades de culto minuciosamente reguladas en las Reglas por las que estos terciarios se regían. Esta oferta se apoyaba además en los privilegios espirituales que las órdenes primeras lograban de los papas que ofrecían a sus seguidores en competencia con los de otras órdenes²⁹. Estas alcanzaron en Andalucía especial importancia en el caso de la orden franciscana, siendo habitual que en cada convento seráfico estuviese erigida la Venerable Orden Tercera, la cual contaba con capilla propia donde realizar los ejercicios y actividades propios de su instituto, entre los que fue muy característico el culto al Santísimo Sacramento. Los miembros de las órdenes terceras, pero también otros muchos seglares eran amortajados a la hora de la muerte con el hábito de la orden a la que se sentían unidos, destacando sobre todo la de san Francisco, con el que se enterraban en Cádiz en el siglo XVIII dos tercios de sus habitantes; otros movidos por su devoción, filiación y posibilidades económicas se hacían enterrar en los propios conventos ya fuese en alguna capilla –la mayor se reservaba a los patronos– o en otras dependencias conventuales entrando así en competencia con los cementerios parroquiales³⁰.

Por último, es preciso referirse a la tradición religiosa del rosario de la Aurora que ha perdurado de forma generalizada en las parroquias hasta la segunda mitad del siglo XX y de la que quedan muestras muy representativas ya sea de la hermandad o congregación como de los que despertaban a sus hermanos con sus cantos e instrumentos conocidos como auroros, que en algunos casos son los que han mantenido la tradición. Aunque en el pasado esta manifestación de piedad se localizaba en casi toda España han quedado escasas muestras institucionalizadas de esta actividad religiosa. En Andalucía son de destacar los rosarios de la Aurora, campanilleros y los auroros de Priego de Córdoba y otros núcleos de la Subbética cordobesa, así como los de Arriate, Aracena y Riotinto (conocida como la Esquila), entre otros muchos. Estos rosarios públicos o ca-

²⁹ Rodríguez Becerra, S., “Los privilegios espirituales de la Orden Tercera de San Francisco”, en: M. Peláez del Rosal (ed.), *El franciscanismo en Andalucía. La orden Tercera seglar*, Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos 2006, 457-474.

³⁰ Pascua Sánchez, M.^a J. de la, *Vivir la muerte en el Cádiz del Setecientos (1675-1801)*, Cádiz: Ayuntamiento 1990; Morgado García, A., *La diócesis de Cádiz: de Trento a la desamortización*, Cádiz: Universidad de Cádiz 2008.

llejeros en Andalucía fueron creación del dominico fray Pedro de Santa María de Ulloa que los inició en el convento sevillano de San Pablo a finales del siglo XVII y que se institucionalizaron en la centuria siguiente ya como hermandades del Rosario, sobre las que tenían el monopolio los dominicos, u otras advocaciones marianas. Las procesiones iban encabezadas por un estandarte de la virgen del Rosario, acompañado por grandes faroles y seguidos por los devotos de la parroquia o parcialidad que cantaban y rezaban el rosario, mientras recorrían las calles de las ciudades durante la tarde, la noche o al amanecer o aurora. Tanto se expandió el rosario por toda la geografía andaluza que llegaron a existir varios rosarios en un mismo distrito parroquial sobre la base de distintas imágenes marianas existentes en conventos, ermitas, hornacinas y parroquias, puestas bajo diversas advocaciones, aunque predominaron las del Rosario propiamente dicho. Esta abundancia dio lugar a pendencias por protocolo hasta el punto de que los poderosos se separaron de la corriente general creando sus propias capillas de la Aurora. De estas quedan numerosos casos en las ciudades medias andaluzas, en otras solo el recuerdo toponímico. Para la Virgen de la Aurora se creó una nueva iconografía mariana: imagen sentada con niño y lábaro de plata³¹. Por todo ello, los rosarios públicos, incentivados una vez más por las órdenes religiosas, pueden considerarse como una de las expresiones más genuinas de la religiosidad andaluza hasta el último tercio del siglo XX³².

³¹ Rodríguez Becerra, S., “La devoción a la Virgen de la Aurora y los rosarios públicos en Andalucía”, en: M. Peláez del Rosal (ed.), *Las cofradías y hermandades del Rosario de la Aurora: historia, cultura y tradición*, Córdoba: Asociación Amigos de Priego 2017, 115-134.

³² Romero Mensaque, C. J., *El Rosario en la provincia de Sevilla*, Sevilla: Diputación de Sevilla 2010.

Los Artículos de la fe (manuscrito del siglo XV)

LUIS RESINES LLORENTE

RESUMEN: En las páginas finales de un incunable de Alfonso de Cámara, titulado *Epytome*, que quedaron en blanco, algún usuario del libro escribió el formulario de los Artículos de la fe. Son paralelos al credo y presentan las principales afirmaciones en dos septenas, una relativa a la divinidad y otra centrada en la actuación de Jesús en cuanto hombre. Se trataba de un formulario medieval común, pero el autor anónimo llevó a cabo una redacción completamente original, distinta de las otras conocidas. Es posible fecharla en el siglo XV, el incunable es de 1496, pues hay otro texto similar a este desconocido manuscrito.

PALABRAS CLAVE: Artículos de la fe, credo, divinidad, humanidad de Jesús.

ABSTRACT: Occupying the last pages, not printed, of the incunabula of Alfonso de Cámara, titled *Epytome*, there is a anonymous manuscript, which show a synthesis of christian faith named Artículos de la fe, Articles of Faith: these are two series of seven afirmations about divinity, and about activity of Jesus as man. Its medieval redaction, like a creed, is absolutely original, without simility with other formules. This manuscript now discovered is from XV century, because there is another similar text, and the book of Alfonso de Cámara is dated 1496.

KEY WORDS: Articles of faith, creed, divinity, humanity of Jesus.

La obra de Alfonso de Cámara *Epytome sive compilatio de Sacramentis cum tractatu de Doctrina christiana*, nos permite conocer lo que es-

cribió a finales del siglo XV su autor; y además, como propina, ofrece un manuscrito que ha sido añadido al texto impreso, que contiene los artículos de la fe¹.

Vamos por partes. La primera obra contemplada es la de Alfonso de Cámara, extensa; ocupa 216 páginas numeradas en recto, lo que equivale a un total de 432 páginas densas, más las iniciales y finales. Es un incunable, fechado en 1496, impreso en Sevilla por obra conjunta de los impresores alemanes Juan de Nuremberg, Thomas Glogner y Magnus Herbst. El ejemplar se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, BNE I-1064.

Como bien indica el título, la obra se compone de dos partes perfectamente diferenciadas, que en cierto modo se complementan. La parte primera, *Compilatio de Sacramentis*, es un estudio muy extenso, pormenorizado, de los sacramentos, con todas las particularidades que se puedan imaginar. Es evidente que el hecho de contemplar los sacramentos de forma detallada lleva consigo muchas afirmaciones que tienen que ver con otros aspectos de la fe cristiana. Pero el hilo conductor consiste en el análisis sacramental. Ocupa desde el comienzo hasta el folio 175v, es decir, un tratado de 350 páginas.

La segunda parte, el *Tractatus de Doctrina christiana*, constituye un verdadero catecismo y en él se contemplan en orden sistemático las enseñanzas de la fe, para dar estructura a los muchos aspectos que han salido dispersos en la parte primera, al hilo de los sacramentos. Esta segunda parte ocupa los f. 176r a 215v, que equivalen a 78 páginas. No es, por consiguiente, un breve compendio, sino una exposición completa, que llega incluso a repetir en su capítulo 4º la presentación de los sacramentos –abreviando mucho toda la parte primera–. Esto equivale a afirmar que se trata de dos obras yuxtapuestas, que no se reclaman mutuamente, sino que cada una de ellas conserva su propia entidad, para responder a las cuestiones que el lector quisiera consultar.

Descritas en conjunto las dos partes de la obra de Alfonso de Cámara, a la segunda sigue, sin paginación, la tabla o índice conjunto. Cuando este termina, quedaron dos hojas en blanco, a efectos de encuadernación del último cuadernillo. Estas hojas constituían una oportunidad de aprovechar el papel, que algún usuario del volumen no quiso desperdiciar, y en ellas,

¹ RESINES, Luis, *La catequesis en España. Historia y textos*, BAC, Madrid, 1997, 139-140 y 145-146.

manuscrito, aparece un breve compendio catequético, que responde al formulario denominado como los artículos de la fe.

Es precisamente el que centra este estudio. Naturalmente, se trata de un escrito autónomo, que nada tiene que ver con el estudio de Alfonso de Cámara, y que se ha conservado al encontrarse alojado en sus páginas finales, pues de otro modo, en páginas sueltas, resultaba probable que se perdiera irremisiblemente. Como en tantas otras ocasiones, estos escritos de escasa extensión, han buscado cobijo al arrimo de obras de mayor consistencia, y gracias a ellas han llegado a nuestros días. Esto es precisamente lo que ha sucedido en esta ocasión, pues al consultar la obra de Cámara, aparece esta otra, anónima, que interesa dar a conocer.

I. Descripción

El escrito es anónimo, sin que haya un solo dato que proporcione alguna pista sobre algún autor o copista. Hay que descartar al propio Alfonso de Cámara, que, cuando aborda esta cuestión, lo hace de manera bien diferente (en el *Libellum de doctrina christiana*, capítulo 2º). Así como no existen indicios sobre el autor, tampoco los hay sobre el copista, para llegar a una conclusión segura.

El hecho de que tal fragmento catequético esté escrito en el soporte de un libro impreso en 1496, obligaría a pensar en una fecha posterior para su escritura, aprovechando el espacio disponible. Pero es bastante claro que lo que recoge es un texto preexistente, del cual aquí aparece una copia, pero del que existe además otra copia casi coincidente, pero anterior.

Esto lleva a pensar en una fecha más temprana para la redacción, aunque la copia presente se efectuara a partir de 1496 en el libro de Alfonso de Cámara. Respecto a la fecha de la copia, esta es de letra de finales del XV (o principio del XVI); solo puede ser datada a partir de 1496, fecha del impreso sobre el que aparece escrito.

Pero examinada y cotejada la enseñanza y la redacción, la de este manuscrito coincide en gran manera con la de *La santa fe de los cristianos*²,

² RESINES, Luis, *La catequesis ...*, 137-139. SÁNCHEZ HERRERO, José, "La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV", en *Archivos Leoneses*, 59-60 (1976) 167-169.

con una notable exactitud en los artículos de la divinidad, y con alguna divergencia ligeramente mayor en los artículos de la humanidad. Si esta versión aparece aneja a un impreso datado en 1496, y si la de *La santa fe de los cristianos* se añade a un manuscrito datado en 1469, y ambas constituyen muestras más o menos completas del mismo escrito catequético, es obligado concluir que este era un formulario difundido, apreciado y repetido en la segunda mitad del siglo XV. Y que aun disponiendo de un texto catequético más amplio, como es el caso del libro latino de Alfonso de Cámara, la ayuda que brindaba un texto relativamente breve, claro y en castellano llevó a copiarlo en las páginas disponibles y emplearlo en la práctica pastoral. Respecto al contenido de los artículos de la fe, que es lo único que aparece en el manuscrito, más adelante detallaré el contraste con *La santa fe de los cristianos*, y otros formularios similares.

Este tratado, como está indicado, ocupa las páginas finales, que habían quedado en blanco, del libro de Alfonso de Cámara. Son las páginas del último cuadernillo, destinado para la tabla (o índice), que tiene la signatura propia: i³; el presente tratado ocupa la que tendría que ser hoja iiij vto, y la hoja v, en rto y vto, del cuadernillo final del libro. En total, dos páginas y media. Por simplificación, cuando me refiero al texto manuscrito empleo la denominación folio 1º, 2º o 3º.

Todo está escrito en tinta negra, sin otro color. El manuscrito conserva bien la escritura salvo en dos líneas en que se ha debilitado la tinta al extremo de la derecha, aunque es posible leer el contenido, pálido.

Comienza con una cruz en el centro del folio 1º, como lo propio del inicio de todo escrito. Carece de título propio, y lo que aparece bajo la cruz es la palabra “diinidad”, que no es verdadero título, sino epígrafe que señala la primera de las dos septenas. Hay que suponer el título de este breve tratado, conocido como Artículos de la fe. Termina con un clásico “Deo gratias”, abreviado. En la cabecera del folio 3º, fuera de texto, figura el nombre “jhus”, que nada añade ni quita, pues los párrafos anterior y siguiente están completos en sí mismos.

El conjunto está escrito con elegancia, de forma que, salvo una excepción al final del 7º artículo de la divinidad, todos los artículos aparecen redactados en párrafos independientes, con la inicial “E” bien adornada. Emplea algunas abreviaturas que no resultan difíciles de desatar, aunque lo ordinario es que la escritura esté completa.

Hay dos pequeños errores en el fluir de dos frases que muestran dudas del escritor, y en ambos casos, aparecen sendas palabras tachadas

(“medida” y “otros”), como se verá más adelante, en un intento de suprimir errores del texto. Tales intentos son sin duda obra del propio copista.

El folio 1º tiene una estampilla de la Biblioteca Nacional en el margen izquierdo, y el folio 3º tiene otra al final.

II. Contenido

El contenido del manuscrito se ciñe exclusivamente a los artículos de la fe. No hay muestra de que hubiera tenido además otros formularios de la fe cristiana, ni asomo siquiera de que se pensaran incluir y no se llevara a efecto. Lo único que queda fuera de este formulario es el encabezamiento del folio 3º con la palabras “jhus”, pero no hay que ver en ella nada que represente indicio alguno de otro contenido. Más bien parece que hay que entenderla como un adorno en la cabecera de esa página, adorno al que no hay que dar mayor importancia. Como en ese folio queda la mitad inferior en blanco, de haber querido incluir otro formulario, el copista hubiera tenido oportunidad, al disponer de ese espacio más todo el vuelto de la hoja, pero no consta nada más.

Cabe preguntarse la razón que tuvo quien escribió el texto para incluir en las páginas disponibles este formulario preciso, pero ninguna pista induce alguna respuesta lógica, precisamente porque aparece aislado: ni este es el único formulario de contenido cristiano, ni es el más importante, ni suele ser el primero (la preferencia se destinaba casi siempre a las cuatro oraciones: padrenuestro, avemaría, credo y salve).

Tampoco cabe pensar en que, a título de simplificación respecto a los contenidos del *Tractatus de doctrina christiana*, este constituyera un resumen, porque, aunque en verdad lo es, también podrían haberse incluido simplificaciones de otros aspectos de la fe. Solo el autor sabe las razones que tuvo al proceder así.

III. El tratado denominado los Artículos de la fe

Es preciso remontarse un par de siglos atrás. E incluso hay que retroceder más aún, para comprobar que cada una de las iglesias locales disponía de su propio credo, es decir, de su propio formulario para expresar

la misma fe. Entre unos y otros había semejanzas y diferencias tanto en la expresión como en el mismo número de cláusulas que incluía cada comunidad. No existía un criterio unificado y común para toda la cristiandad y todos eran conscientes de estar situados en la fe cristiana, aunque no lo expresaran exactamente con las mismas palabras. El que se ha denominado como *Credo de los apóstoles*, que ha de datarse el año 436, es el resultado de una larga elaboración en que se fueron introduciendo ligeros cambios en el uso de la comunidad cristiana de Roma, que es quien lo utilizaba. Esta comunidad era en cierta forma poco dada a aceptar propuestas, cláusulas o expresiones que vinieran de fuera de su espacio de influencia, lo que hizo que tardara en constituirse como hoy es conocido³.

El deseo de comunicar al texto una prestancia externa, que lo dotara de una autoridad indiscutible hizo que se conociera como “de los Apóstoles”, con el mecanismo de asignar a cada uno de los apóstoles la autoría de una frase. Para ello era preciso señalar el momento anterior a su dispersión, cuando aún estaban en Palestina, y no se encontró mejor momento que señalar la venida del Espíritu Santo en Pentecostés, para asegurar que, con su asistencia, cada frase pronunciada por un apóstol era perfecta en su expresión, y el conjunto aportaba a los cristianos una oportunidad de repetir el mismo formulario que garantizaba la unidad, una vez que se dispersaran a predicarla en lugares diferentes. La leyenda no se discutió y, a base de repetirla, se dio por un hecho seguro aceptado por unanimidad.

No se hicieron demasiadas averiguaciones con rigor, aunque de hecho coexistían atribuciones diversas para las frases que se asignaban a uno o a otro apóstol, y, en caso de haberlas contrastado, al menos se podría discernir que algo no funcionaba correctamente en el conjunto de la leyenda. Pero no tengo constancia de intentos de coordinación, aunque sí existen testimonios de asignaciones variadas⁴. A nadie le preocupó demasiado que existieran esas diferencias, que simplemente se dejaron a un lado. Quizá cada cristiano conocía y repetía lo que se tenía por cierto en la región en que habitaba, y desconocía lo que con diferencias se enseñaba en otros lugares.

³ KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos* (= *Koinonia*, 13), Secretariado Trinitario, Salamanca, 1972.

⁴ RESINES, Luis, *La catequesis ...*, 21-23.

Algo más de dos siglos antes de que se escribiera este manuscrito, (y otros muchos testimonios manuscritos o impresos), santo Tomás de Aquino, movido por su preocupación metódica, comprobó que una formulación con doce afirmaciones dispares asignadas directamente a los apóstoles no encajaba bien en sus parámetros. No se expresó contra la leyenda en que se apoyaba el origen del credo apostólico, sino que ensayó otro formulario que recogiera mejor las afirmaciones de la fe, sin entrar en sus contenidos. Él propuso en la *Summa Theologica* (2^a-2^a, q. 1, a. 8-9) otra formulación con siete afirmaciones respecto a la divinidad y otras siete respecto a la humanidad de Jesús. También se encuentra la explicación de los artículos de la fe en la obra segura de Tomás de Aquino, escrita entre 1261 y 1268, titulada *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae*⁵.

La primera septena que ideó contemplaba lo relativo a Dios, en su unidad, en sus tres personas, y en algunos de los atributos divinos (emplea la palabra “efectos”); y la segunda septena se centraba en la encarnación, actividad de Jesús, y promesa de su retorno. Esta reorganización difiere claramente de la recitación simple del credo apostólico, y además no se contemplan las mismas afirmaciones de la fe en los dos formularios. Pero lo que generó serias complicaciones sobre todo para las personas más sencillas y de menor formación era si la fe se expresaba en doce afirmaciones (credo) o en catorce asertos (artículos). Las piruetas que se hicieron para tratar de compaginar las diferencias numéricas darían mucho de sí. Una de las “soluciones” consistían en simplificar el asunto y recitar un formulario con independencia del otro, y afirmar que ambos decían lo mismo⁶.

⁵ Esta obra está integrada entre las que aparecen en el libro de SARANYANA, José Ignacio (ed.), *Santo Tomás de Aquino. Escritos de catequesis*, (= Patmos. Libros de Espiritualidad, 155), Rialp, Madrid², 1975. Puede cotejarse con la relación de las obras de santo Tomás en RAMÍREZ, Santiago, *Introducción a Santo Tomás de Aquino*, (= Minor, 36), BAC, Madrid, 1970, 96-98. ALFONSO DE CÁMARA, *Tractatus de Doctrina Christiana*, f. 178v, en marginal hace referencia a la obra de Tomás de Aquino: “scilicet, unitas divinae essentiae personarum, et effectus divinae virtutis” (= “a saber, unidad de la divina esencia de las personas y efectos del poder divino”).

⁶ Hay una curiosidad en el *Catecismo cesaraugustano*, del s. XIII, publicado por P. GALINDO, *El breviario y el ceremonial cesaraugustanos (siglo XII-XIV)*, Zaragoza - Tudela, (=Estudios Eclesiásticos de Aragón, II), 1930, cap. V: *El catecismo cesaraugustano*; ID, “El Catecismo Cesaraugustano”, en *Revista Zurita* III, Homenaje a Finke (1935) 122-128. Formula la pregunta respecto al diferente número, y su respuesta no resuelve nada: “Quaero,

El tiempo y las preferencias de los pastores de cada región hicieron que los cristianos de cada espacio geográfico se decantaran con preferencia por uno u otro formulario, o que se mantuvieran vigentes los dos, porque ya para los siglos XIV y XV parecían fórmulas intocables que había que mantener a todo trance. Sin embargo esto no era así, y la mejor prueba la constituye precisamente el manuscrito que es objeto de este estudio, que difiere de otros muchos conocidos, si bien mantiene la estructura de las dos septenas, pero no las expresiones con que se recitaban cada artículo, breves o largas, con o sin frases aclaratorias, e incluso incluyendo unas afirmaciones u otras, como había sucedido tiempo atrás con los credos.

El formulario objeto de este estudio es distinto de la mayoría de los que conozco, exceptuado el de *La santa fe de los cristianos*; tiene su propia originalidad expresiva, y es muestra del amplio margen con que se han movido los cristianos para expresar su fe.

IV. El texto del manuscrito

[Artículos de la fe]

[Artículos de la] Diinidad

El primero es creer firmemente que es vn solo dios verdadero, en todo poderoso, sin comienço e sin ~~medida~~ fin (sic) e sin mudamiento e medida, padre e fijo e spiritu sancto, tres personas en esençia e vna sustançia, vna natura.

El segundo es quel padre es dios verdadero e non fecho nin criado nin engendrado de alguno.

El terçero quel fijo es dios verdadero e non fecho nin criado mas engendrado del padre ante del mundo.

El quarto quel spiritu sancto es dios verdadero non fecho nin criado nin engendrado, mas que proçede e sale del padre e del fijo.

El quinto que dios es padre, e dios es fijo, e dios es spiritu sancto en vna esençia, non tres dioses mas vn solo que es criador e comienço de todas las cosas visibiles, spirituales, tenporales.

quare sint XIII, cum apostoli non sint nisi XII. R. Duodecim apostoli posuerunt in simbolo XIII. nobis credibilia et credenda" (= Pregunto: ¿por qué son catorce [artículos], puesto que los apóstoles no son más que doce? R. Los doce apóstoles propusieron en el símbolo catorce [afirmaciones] que han de ser aceptadas y creídas).

El sexto que es vna iglesia general catolica en donde se lauan los omnes e fuera della non se salua alguna criatura, e dios perdona los pecados e da graçia non solamente aquellos que son de la iglesia catolica, ca por la su graçia los fieles se ayuntan en la vnidad della e comiençan los sacramentos della e ganan remision de sus pecados.

El setimo que en fin del mundo el dia del juicio todos rresuçitaran en los cuerpos mismos que ovieron e rreçibieran cada vno segund sus obras: los buenos gloria perdurable e los malos pena perpetua.

E destes siete articulos que pertenesçen a la diuinidad, e los ~~otros~~ quatro primeros pertenesçen a la sustançia de la diuinidad e los otros tres quanto a los efectos della.

Los que pertenesçen a la vmanidad son estos:

El primero que el nuestro Señor Jesu Christo por rredemir e saluar el humanal linaje deçendio de los çielos e tomo carne vmana de la virgen gloriosa santa maria e fue conçevido de spiritu sancto verdadero omne, verdadero dios, conpuesto de anima e de carne humana, en la diuinidad perdurable, en la humanidad mortal.

El segundo que naçio de la virgen maria seyendo e quedando ella sienpre virgen ante del parto y enl parto y despues del parto.

El terçero que padeçio muerte e passion en la cruz segund la carne humana solamente que de la virgen avia tomado por rredempçion e salud del humanal linaje, no por fuerça nin costringiendo mas de su propia voluntad, e fue muerto e sepultado.

El quarto que deçendio a los infiernos el anima junta con la diuinidad, quedando el cuerpo con la humanidad en el sepulcro, e saco e libro las animas de los sanctos padres que ende estauan por el pecado original, e las levo consigo al paradiso.

El quinto que al (el) terçero dia que murio en esa carne misma en que padeçio e fue cruçificado e sepultado rresucito e fue biuo, aparecio a sus discipulos e comio e beuio con ellos.

El sexto que a los quarenta dias rresucito en esa misma carne en que padeçio e naçio, e rresucito e subio a los çielos seyendo presentes e viendo los apostoles, e se asento a la diestra parte de dios padre, que es la gloria e bien aventurança del.

El setimo que en fin del mundo verna en la gloria de su magestat a judgar biuos e los muertos, que dara gualardon o pena a cada vno segund sus obras.

Deo gracias.

V. COMENTARIO

El epígrafe del comienzo dice simplemente “Divinidad”. Está precedido por una cruz inicial del escrito; figura en la parte superior del folio 1º, y entre esta palabra y el primer artículo hay una notable separación, la suficiente para haber podido incluir dos o tres líneas, en caso de haber querido plasmar un título. Nada indica “artículos de la divinidad”, ni tampoco hay una frase como la que figura más adelante para introducir los de la humanidad de Jesús. No se puede ser más cortante, aunque ello no constituiría problema para cualquiera que estuviera en condiciones de leer lo escrito.

Artículo 1º de la divinidad. *El primero es creer firmemente que es vn solo dios verdadero, en todo poderoso sin comienço e sin medida fin (sic) e sin mudamiento e medida, padre e hijo e spiritu sancto, tres personas en esençia e vna sustançia, vna natura.*

La doble afirmación principal es la unidad de Dios, y la pluralidad de personas. La unidad de Dios aparece al principio y al final del artículo, con dos proposiciones diversas: *vn solo dios verdadero*, y *en esençia e vna sustançia, vna natura*. La primera resulta más sencilla para cualquier tipo de persona, con independencia de su formación: Dios es único. No se dice nada de otros posibles dioses, en el contexto de un cristianismo secularmente asentado (la cuestión saldrá más adelante, en el artículo quinto); ni se hace expreso rechazo de la idolatría, como tantas veces aparece en el antiguo testamento, como tentación a la que siempre estuvo expuesto el pueblo de Israel en el contexto geográfico en que se desarrolló.

La segunda enseñanza resulta menos sencilla, y recurre a términos de contenido filosófico: esencia, sustancia, natura (o naturaleza). Las personas sencillas, el pueblo llano, podría repetirlo aunque no siempre entendiera el pleno alcance de las tres expresiones. Es muestra del distanciamiento entre el lenguaje teológico-filosófico y el del pueblo⁷. No hay más remedio que señalar que si hoy es perceptible esta distancia, aún lo era mucho más, cuando, a finales del siglo XV el analfabetismo era algo corriente, en el que estaba situada además del pueblo la mayor parte de la clerecía.

⁷ Sé de una mujer que decía a sus hijos: “Hoy el cocido tiene sustancia”, cuando tenía algo más que garbanzos y repollo.

Entre las dos afirmaciones primera y última sobre la unidad de Dios, hay otras que considerar. La más importante, sin duda, es la propuesta de los nombres de las tres personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, nombres con que son conocidas en el nuevo testamento, y por consiguiente entre los cristianos. Pero es llamativo que no aparezca la palabra “Trinidad”, ni en este primer artículo ni en ningún otro. Parece que se escondiera ese vocablo a quienes leyeran el manuscrito, aunque resulten más comunes los nombres de cada una de las tres personas divinas, por ejemplo al santiguarse. Sin embargo, debería ser mostrado a los cristianos el sustantivo “Trinidad”, con vistas a una formación que por ello no sería muy exquisita.

De Dios se hacen cuatro afirmaciones que indican cuatro atributos: que es poderoso en todo ; que no tiene comienzo ni final, es decir que es eterno; que no experimenta cambios; y que carece de límites. El poder de Dios es absoluto, y abarca todo. “Todo” tiene aquí la función de adjetivo sustantivado, y aparece diferenciado del adjetivo “poderoso”, aunque en otras ocasiones se hayan fusionado las dos palabras para constituir un único adjetivo. El manuscrito emplea para el segundo atributo señalado la expresión *sin comienzo e sin ~~medida~~ fin (sic)*, pero la palabra “medida” aparece tachada (la utilizará a continuación, lo que manifiesta una de las dos dudas del copista escritor). Es evidente que aquí la empleó mal y lo que pensaba escribir antes de equivocarse era que Dios no tiene ni comienzo ni final, que está por encima del tiempo, o, con el adjetivo más abstracto, es eterno. El tercer atributo señalado es que es inmutable, sin alteraciones o cambios, sin “mudamiento”, pues no cabe pensar en un Dios voluble. El cuarto atributo es que no tiene medida (lo que explica el tachado anterior), es ilimitado, que podría referirse al aspecto espacial (como lo había hecho con el temporal), o entenderse como una reiteración de su poder absoluto.

La propuesta que se hace al creyente que asume los artículos es que tiene que creer “firmemente”; se encuentra en este primer artículo por única vez en todo el formulario. Podría entenderse mal si se pensara que esta propuesta primera debía ser creída y aceptada con firmeza y las demás con una exigencia menor. Pero lo cierto es que no se vuelve a repetir y la redacción parece ceñirla al artículo 1º. Además recuerda la expresión de fe contra los albigenses y cátaros empleada por el concilio lateranense IV, en 1215, cuyo inicio es precisamente ese: “Firmiter credi-

mus et simpliciter confitemur...” (= “Firmemente creemos y confesamos con franqueza...”) (DS 800).

Artículos 2º, 3º y 4º de la divinidad. *El segundo es quel padre es dios verdadero e non fecho nin criado nin engendrado de alguno.*

El terçero quel fijo es dios verdadero e non fecho nin criado mas engendrado del padre ante del mundo.

El quarto quel spiritu sancto es dios verdadero non fecho nin criado nin engendrado, mas que proçede e sale del padre e del fijo.

En esta secuencia, las proclamaciones de tres artículos son rotundas en cuanto a la certeza de que cada una de las tres personas es verdadero Dios. No podía ser de otra forma, puesto que se trata de la lógica continuación del artículo anterior. Allí se había manifestado que en Dios había tres personas, y ahora se enuncia de cada una de ellas, que ya habían sido presentadas nominalmente, su condición divina.

Pero en cada uno de estos tres artículos se introducen a partir de las afirmaciones iniciales, las distinciones que hace la teología, al tratar de profundizar en la diversa situación de cada persona divina. Se emplean los términos habituales, precisos, pero que de ninguna manera consiguen desvelar el misterio de Dios, sino que se ajustan a las consideraciones estimadas por válidas por parte de los teólogos. El Padre es origen no originado: *non fecho nin criado nin engendrado*.

El Hijo es igualmente *non fecho nin criado*, por su condición divina, pues de otra manera sería entendido como una simple criatura; se hacen a continuación dos afirmaciones bien definidas: la primera que es *engendrado del padre*, de quien tiene origen; la segunda es que este origen no hay que buscarlo en el tiempo sino *ante del mundo*, para salir al paso de la herejía arriana que señalaba para el Hijo la condición de criatura, engendrada en el tiempo.

El Espíritu Santo es *non fecho nin criado*, pues es necesario afirmar que no es criatura, pero que se diferencia con precisión del Hijo, porque no es engendrado: *nin engendrado*; la afirmación teológica acorde con la teología occidental señala *mas que proçede e sale del padre e del fijo*. (La teología oriental ortodoxa señala que procede *del Padre por* el Hijo; la célebre cuestión del *Filioque*).

De esta forma quedan constituidas las precisiones de las tres personas divinas, diferentes por principio de todas las criaturas, y diferentes entre sí.

Artículo 5º de la divinidad. *El quinto que dios es padre, e dios es fiijo, e dios es spiritu sancto en vna esençia, non tres dioses mas vn solo que es criador e comienço de todas las cosas visibiles, spirituales, temporales.*

Lo principal de este artículo consiste en afirmar que Dios es creador. Además, deja muy nítidas las diferencias entre Dios y las criaturas. Éstas quedan expresadas como *cosas visibiles, spirituales, temporales*, en tres categorías que no suelen ser muy frecuentes; es mucho más común lo de visibiles e invisibles, que por sí mismo indica la totalidad. Por otra parte, la enseñanza es clara y reiterada: *Dios es criador e comienço*.

Además, el presente artículo incurre en varias repeticiones: los nombres de las tres divinas personas, que existe un único Dios, y que es una sola esencia. La novedad en este punto consiste en algo que no había aparecido en el artículo 1º: que no se trata de tres dioses, con lo cual está conjurado el riesgo de politeísmo.

Artículo 6º de la divinidad: *El sexto que es vna iglesia general catolica en donde se lauan los omnes e fuera della non se salua alguna criatura, e dios perdona los pecados e da graçia non solamente aquellos que son de la iglesia catolica, ca por la su graçia los fieles se ayuntan en la vnidat della e comiençan los sacramentos della e ganan remision de sus pecados.*

De entrada, llama la atención que lo primero que aparece en este artículo sea la afirmación sobre la Iglesia católica, a la que denomina con el nada frecuente nombre de *iglesia general catolica*. Parece que el copista se hubiera olvidado de Dios (son, al fin y al cabo, artículos de la divinidad), y se hubiera desviado. Por otra parte la afirmación de fe sobre la existencia de la Iglesia en los credos aparece en lugar secundario, tras haber completado el esquema trinitario que los caracteriza; pero no es una cuestión que figure en el formulario de los artículos de la fe. Aquí, en cambio, se cuela de rondón.

Pero la aceptación de la Iglesia no lo es en términos absolutos, porque la enseñanza central del artículo apunta inmediatamente a Dios, que es capaz de perdonar. Lo hace por medio de la Iglesia; pero extraña el orden poco lógico y nada pedagógico de presentar primero la Iglesia que dispensa el perdón y después a Dios, que es quien perdona.

Hay otras dos sentencias sobre la Iglesia, que merecen análisis por sí mismas. Una es que en ella *se lauan los omnes*. Dicho así, tan brevemente,

hay que hacer una reflexión, sobre si se refiere al bautismo (que no nombra en absoluto), o a la penitencia, a la que se refiere más adelante. Confunde, desorienta, el silencio encubierto sobre el bautismo, que tendría que ser una afirmación clara, que precediera a la del perdón de los pecados. Pero el empleo del término “lavan”, “lavatorio”, no deja demasiadas dudas sobre la alusión velada al bautismo, conocido frecuentemente así en la literatura cristiana.

La otra afirmación es la muy conocida de que *fuera della non se salua alcuna criatura*, o con la otra expresión clásica “Fuera de la Iglesia no hay salvación” (“Extra Ecclesiam nulla salus”). La sentencia proviene de san Cipriano de Cartago en su tratado *De la unidad de la Iglesia*, 5-6, aunque es sabido que el sentido de la exclusión que señala san Cipriano tiene valor para quien se separa voluntaria y conscientemente de la Iglesia, mientras que la consideración ha de ser forzosamente distinta para quienes nunca la han conocido, o no se han visto impulsados a integrarse en ella. En el ambiente de cristiandad en que están escritos los artículos comentados, la frase excluye a los herejes y excomulgados; pero en modo alguno resultaban desconocidos los musulmanes, y los asiáticos de otras religiones, y para el año 1496, ya había noticias más que comprobadas de los indígenas americanos.

Las afirmaciones que siguen dejan de lado a la Iglesia como instrumento de salvación, y se centran en Dios: *dios perdona los pecados e da graçia non solamente aquellos que son de la iglesia catolica, ca por la su graçia los fieles se ayuntan en la vnidad della e comiençan los sacramentos della e ganan remision de sus pecados*. Se trata de una serie de enseñanzas variada y desconcertante. La enseñanza central, quicial, es: Dios perdona los pecados. Variado el orden, cabría continuar esta afirmación con la frase última, que constituye una explicación de la anterior: *ca por la su graçia los fieles se ayuntan en la vnidad della e comiençan los sacramentos della e ganan remision de sus pecados*. En el seno de la Iglesia (por consiguiente, no fuera de ella), los fieles consiguen la remisión de sus pecados por la gracia de Dios, y por la recepción de los sacramentos, o, con otras palabras, por la gracia de Dios que reciben en los sacramentos.

La mención de los sacramentos tampoco es una idea que suela encontrarse en otras manifestaciones de los artículos de la fe, por lo que constituye una nota original. Se dice en plural sacramentos, sin especificar cuándo y cómo se obtiene el perdón. Pero no se puede dejar sin examinar

la enseñanza que ha aparecido entre estas dos frases: *dios perdona los pecados e da graçia non solamente aquellos que son de la iglesia catolica*. Según eso, el perdón y la gracia alcanzan no solamente a los que forman parte de la Iglesia. El adverbio “non” está muy nítido en el manuscrito, sin vestigio alguno de que haya sido corregido, tachado o añadido a la escritura original. ¿Cómo compaginar esta afirmación con la anterior de que fuera de la Iglesia no hay posibilidad de salvación?, ¿cómo compaginarla con la que sigue: que en la unidad de la Iglesia se reciben los sacramentos y con ellos el perdón? La contradicción resulta evidente. ¿Estaría pensando el copista que Dios también da su gracia a los que “aún” no forman parte de la Iglesia y los llama a integrarse en ella? Desde luego, si estaba pensando así, no acertó a expresarlo.

El libro en el que aparece adjunto el tratado *La santa fe de los cristianos* data de 1469, fecha en la que no se había aún descubierto América. En cambio el libro de Alfonso de Cámara tiene fecha de 1496, cuando ya se tenía la certeza plena de su existencia. Colón había realizado ya dos viajes, y el 11 de junio de 1496 arribaba a Cádiz, de vuelta del segundo. Y el libro de Alfonso de Cámara se terminó de imprimir “septimo Kalendas novembris”. La diferencia de fechas entre los dos formularios de los artículos permitiría pensar que hubiera habido una evolución en los criterios sobre la salvación, y sobre la distribución de la gracia por parte de Dios. Pero no hay que hacerse vanas ilusiones, ya que textos posteriores empleados en la evangelización de América insisten en presentar el mismo criterio tradicional de que la salvación se ciñe en exclusiva a la Iglesia.

Y, con las enseñanzas vistas sobre la Iglesia, se hace muy difícil imaginar que este manuscrito quisiera expresar que Dios da su gracia a todos, en términos absolutos. Queda constancia de la dificultad para captar lo que el autor quiso decir en verdad. Más bien, al contrario, se manifiesta con evidencia que el copista cometió aquí un tremendo error, al añadir el “non”; pero no releyó lo que había escrito y así quedó en el manuscrito, sin tachadura, sin arrepentimiento, sin asomo de rectificación en lo que ahí aparece.

Artículo 7º de la divinidad. *El setimo que en fin del mundo el dia del juicio todos rresuçitaran en los cuerpos mismos que ovieron e rreçibieran cada vno segund sus obras: los buenos gloria perdurable e los malos pena perpetua.*

La serie de artículos de la divinidad concluye con la afirmación de Dios remunerador, aunque no emplee ese término exacto. Remite a la enseñanza de Hb. 11, 6, que aparece consignada también en múltiples lugares de la biblia. A la proclamación del juicio de Dios, el artículo añade otra consideración doble: que previa al juicio tendrá lugar la resurrección general; y que ésta se verificará para cada uno con el mismo cuerpo con que vivió antes de su muerte. Son enseñanzas bíblicas procedentes del antiguo y del nuevo testamento, que aquí figuran unidas formando una certeza de la fe cristiana. La doble expresión “fin del mundo” y “día del juicio”, podría haberse simplificado, pero, como aparecerá en el último artículo de la humanidad de Jesús, también allí figura repetida.

A continuación, el autor hace una consideración de orden metódico, que hubiera estado mejor al principio, antes de comenzar la serie. Indica que los cuatro artículos primeros corresponden a la esencia misma de Dios, y que los tres restantes son los efectos de la divinidad. Aquí consta la segunda de las correcciones del manuscrito. El texto de este párrafo dice: ... *siete artículos que pertenescen a la diuinidat, e los ~~otros~~ cuatro primeros...*; pero “otros” está tachado. Sospecho que el copista iba a escribir: *siete artículos que pertenescen a la diuinidat, e los otros pertenescen a la humanidad*, pero cayó en la cuenta a tiempo y se limitó a tachar la palabra “otros”, para continuar reseñando la diferencia entre los cuatro primeros y los tres restantes.

En cuanto al empleo de la palabra “efectos” de la divinidad, no suele ser la más utilizada en los formularios de los artículos de la fe, aunque la hubiera usado santo Tomás, y los teólogos han empleado con mayor frecuencia el término “atributos” divinos. El autor, que parece muy documentado en otras de sus enseñanzas, parece haber rebajado aquí su nivel de exigencia como si se trataran de efectos o consecuencias de la divinidad. De ningún modo está aquí afirmado que esos efectos se hubieran de seguir necesariamente de la divinidad, lo que proclamaría que Dios actuaba así de forma no voluntaria, como efectos inevitables.

Artículos de la humanidad de Jesús. A diferencia de la primera septena, esta segunda dispone de un titulillo propio que forma parte integrante del texto: *Los que pertenescen a la vmanidat son estos*. El título omite, pero se da por supuesto, que se refieren a la humanidad de Jesús, hecho hombre, ya que en la primera septena nada se ha dicho de que el Hijo se hiciera hombre, en correspondencia con su naturaleza divina.

Ahora se examina su actuación en cuanto hombre. La notoria separación en ambas septenas que propuso santo Tomás de Aquino para establecer un orden más lógico y más ceñido a los criterios que regían de contemplar afirmaciones en grupos de siete, se ve contrapuesta al discurso de los credos, en los cuales, al mencionar la persona de Jesús, se pasa inmediatamente a relatar los acontecimientos de su vida en la tierra.

Artículo 1º de la humanidad de Jesús. *El primero que el nuestro Señor Jesu Christo por rredemir e salvar el humanal linaje deçendio de los çielos e tomo carne vmana de la virgen gloriosa santa maria e fue conçebido de spiritu sancto verdadero omne, verdadero dios, conpuesto de anima e de carne humana, en la diuinidat perdurable, en la humanidad mortal.*

Hasta el momento presente no había aparecido el nombre propio de Jesús, ni el apuesto de Cristo, y simplemente se había hablado del Hijo. A cualquier que leyera esto por vez primera, sobre todo si procedía de fuera del cristianismo, esta afirmación le extrañaría, y no la relacionaría con cuanto le precedía, ya que no se ha establecido la identidad entre el Hijo y Jesús. Al lector de cultura cristiano, al contrario, le parece lo más natural.

La enseñanza muestra la razón de ser de la concepción y vida de Jesús, quien descendió del cielo para redimir a los hombres. Se da por descontado que el cielo tiene una ubicación superior, que ni se discute. No es lo más importante, porque también se da por supuesta toda la enseñanza sobre el pecado en que está sumida la humanidad, que no puede liberarse de él; y en la misma dirección se supone el amor de Dios al hombre, hasta el punto de que enviara a su Hijo al mundo, para que el mundo se salve por Él. Son bastantes, y de importancia no desdeñable, las cuestiones que se dan por supuestas, por conocidas, lo que muestra uno de los puntos flacos del formulario de los artículos de la fe: la vinculación entre la primera y la segunda septena no está ni mucho menos asegurada.

Este Jesús, el Hijo, *tomo carne vmana de la virgen gloriosa santa maria e fue conçebido de spiritu sancto*. La enseñanza es bien clara en referencia directa al relato de la anunciación de Jesús (Lc. 1, 26-38). El artículo es conciso en comparación con el relato evangélico, que proporciona muchos más detalles para quien lo conoce. A destacar la bella forma de dirigirse a María como “la virgen gloriosa santa María” (en el artículo siguiente hará referencia a la virginidad). El autor enseña que fue concebido de ella

y del Espíritu Santo, utilizando en ambos casos la misma preposición “de”. Y enseña también con particular interés, que de ella tomó “carne humana”, es decir, que no se trata de un personaje puramente espiritual sino corpóreo y real. No aparece aquí (como tampoco en todo el texto) nombre alguno de herejes, pero es evidente que se contradice la herejía docetista que afirmaba en Jesús una mera realidad divina, bajo una apariencia humana, de quien actuaba como si tuviera cuerpo real.

Para reforzar aún más la enseñanza fiel de la fe, y para manifestar su rechazo del nestorianismo, la última frase de este artículo muestra que Jesús es *verdadero omne, verdadero dios, compuesto de anima e de carne humana, en la diuinidad perdurable, en la humanidad mortal*. La enseñanza de la doble condición o naturaleza de Jesús no admite dudas tal como lo ha expresado el autor. Tan sólo habría que señalar que hubiera sido preferible y más claro alterar ligeramente el orden que él propuso: *verdadero omne, compuesto de anima e de carne humana, en la humanidad mortal, verdadero dios, en la diuinidad perdurable*.

Artículo 2º de la humanidad de Jesús. *El segundo que nació de la virgen maria seyendo e quedando ella sienpre virgen ante del parto y enl parto y despues del parto.*

Aquí el autor deja nítido en el discurso que ha empleado el nacimiento de Jesús y la realidad virginal de María, con el empleo de los tres tiempos relativos al parto. Queda a salvo el misterio, imposible de explicar, y mantiene la afirmación que la Iglesia ha sostenido a lo largo del tiempo acerca de María. Es una realidad que no está contemplada de forma expresa en los evangelios, pero que siempre ha constituido el sentir de la fe de la Iglesia, se exprese como se expresare.

Artículo 3º de la humanidad de Jesús. *El terçero que padeçio muerte e passion en la cruz segund la carne humana solamente que de la virgen avia tomado por rredempçion e salud del humanal linaje, no por fuerça nin costrinando mas de su propia voluntad, e fue muerto e sepultado.*

La formulación de este tercer artículo podría haber quedado reducida a la frase primera: *que padeçio muerte e passion en la cruz*. Con ello hubiera bastado para transmitir la fe cristiana, y no son pocos los credos que se li-

mitan a hacer una presentación resumida. Por otro lado, la expresión que encontramos en este manuscrito resulta mucho más rica y expresiva. Afirma que la *muerte e passion en la cruz* se produce únicamente en cuanto hombre, porque no puede morir en cuanto Dios. Al afirmarlo, vuelve a retomar casi la misma expresión que había utilizado en el primer artículo de la humanidad de Jesús: *muere segund la carne humana solamente que de la virgen avia tomado*. Además añade el motivo de la muerte, que es el mismo de la encarnación, que ya había aparecido en el artículo primero (*por rredempçion e salud del humanal linaje*), vinculando de esta forma la encarnación con la muerte, porque no se trataba de dos episodios desconectados. En tercer lugar, lleva a cabo una afirmación que no suele ser nada frecuente ni en los credos, ni en las expresiones del formulario de los artículos: que Jesús va a la muerte de forma voluntaria: *no por fuerça nin costrinando mas de su propia voluntad*. Es enseñanza evangélica (Jn. 10, 17), asumida también por la liturgia, pero no siempre ha sido resaltada en las expresiones de la fe.

Es preciso aceptar que en el presente artículo el autor se esmeró de una forma particular, en lo que hace a lo sustancial de la enseñanza. No lo hizo tanto en otros aspectos. Por ejemplo, el formulario de los artículos de la fe más comúnmente repetido dice, como hace también éste, que sufrió “muerte y pasión”, cuando el orden más lógico hubiera sido el contrario, “pasión y muerte”. Por otro lado, si al principio del artículo ya había afirmado que padeció y murió, carece de sentido volver a afirmar al final que *fue muerto*. El añadido de *sepultado*, parece enteramente natural tras hablar de la muerte, pero resulta una exigencia ineludible para poder hablar después de la resurrección.

A diferencia de los credos, que suelen recordar casi siempre que la muerte de Jesús tuvo lugar en tiempos de o bajo el poder de Poncio Pilato, el formulario de los artículos de la fe lo omite; y el presente manuscrito no es una excepción. Si ha señalado que su muerte fue voluntaria, movido por el deseo de redimir a los hombres, igualmente podría haber traído a la memoria el nombre de Pilato; pero no lo hizo. Es curioso que añada algunas cosas, y deje otras a un lado.

Artículo 4º de la humanidad de Jesús. *El quarto que desçendio a los infierros el anima junta con la diuinidad, quedando el cuerpo con la humanidad en el sepulcro, e saco e libro las animas de los sanctos padres que ende estauan por el pecado original, e las levo consigo al paradiso.*

La expresión literal del comienzo del artículo supone una actividad de Jesús entre su muerte y su resurrección, actividad que consistiría en un desplazamiento del alma a los lugares inferiores, es decir, a los depósitos de los muertos, mientras su cuerpo inerte permanecía en el sepulcro. Tal suposición bebe de las fuentes judías, de las cuales el nuevo testamento no se desprendió completamente. De ahí el convencimiento judío de que la resurrección se produciría al final de los tiempos, y mientras llegaba ese momento, los muertos (sus almas) estaban depositados en una especie de almacenes subterráneos, inferiores al mundo de los vivos –de ahí su nombre de “infierno”, equivalente a inferior–. Esa permanencia se entendía como algo parecido a una vida vegetativa, inactiva (hibernada), consistente en una simple espera.

A ese infierno de sus antecesores descendió el alma de Jesús (a la que se supone una actividad diversa de la del resto de inquilinos), precisamente para rescatar y llevarse consigo a los que habían sido juzgados aptos para participar de la gloria, pero que se veían forzados a esperar que sus puertas se abrieran con la resurrección de Jesús. Es lo que refleja la carta de Pedro (1Pe. 3, 19) con una actividad en el período de tiempo entre su muerte y resurrección: el Salvador acude a salvar las almas de aquellos a quienes correspondía la gloria; los cuerpos aguardarían aún hasta la resurrección última. A eso alude el artículo como está expresado, y así se entendía igualmente la frase de algunos credos que recogen con brevedad el descenso a los infiernos (o en singular, infierno).

La reflexión teológica y los estudios bíblicos recientes son mucho más coherentes, al eliminar esa suposición de actividad ultratumba, y precisan que la afirmación de la fe indica con ello que Jesús participó plena y totalmente de la muerte de los hombres, como había participado plenamente de su vida humana. No eludió la muerte ni recorrió un atajo privado desconocido para los demás.

Pero el hecho dual de participar en plenitud de la condición humana y divina planteó problemas a los teólogos, problemas conocidos con el nombre de “unión hipostática”, o unión de las dos naturalezas, unión propia y singular de Jesús. Entendiendo la muerte como una separación de alma y cuerpo como componentes del ser humano, la muerte de Jesús, como hombre, era también la separación de su cuerpo y de su alma; pero tanto uno como otra habían de permanecer unidos inseparablemente a la divinidad de su único ser. Como se ve, el autor de los artículos no acertó

a expresarlo con una fe plenamente ortodoxa, puesto que afirma que la divinidad continuó unida a su alma, mientras que la humanidad permaneció vinculada a su cuerpo muerto. Quiso formular la recta fe cristiana, pero en este punto dejó algunos flecos pendientes, que sólo eran perceptibles por los que tuvieran una formación superior; para la mayor parte de los cristianos, era una forma simple de presentar este artículo. De hecho son pocos los credos que lo incluyen, y ni siquiera ofrecen más explicaciones que una frase concisa⁸.

Artículo 5º de la humanidad de Jesús. *El quinto que al (el) terçero dia que murio en esa carne misma en que padeçio e fue cruçificado e sepultado rresucito e fue biuo, aparecio a sus discipulos e comio e beuio con ellos.*

Una corrección en el manuscrito retoca “al tercero” por “el tercero...”. Parece posterior a la escritura original, fruto de algún usuario.

En el artículo tercero, el autor había propuesto que Jesús *fue muerto e sepultado*; y ahora señala que *murio en esa carne misma en que padeçio e fue cruçificado e sepultado*, como condición indispensable para hablar de la resurrección. Es una manera de identificar al resucitado: precisamente él y no otro fue el que resucitó. Lo expresa con reduplicación, como suele hacer con frecuencia a lo largo del escrito: *rresucito e fue biuo*. Llama la atención el esfuerzo literario de dejar bien claro que se trata que quien resucitó es el mismo que había muerto, (como si se estuviera dirigiendo a no cristianos que oyeran por vez primera el mensaje), y la insistencia queda aún más comprobada con la repetición de que “tomó carne humana” (art. 1º), padeció “según la carne humana” (art. 3º), resucitó “en esa carne misma” (art. 5º), subió a los cielos “en esa misma carne” (art. 6º).

Afirmado el hecho central de la resurrección, el autor no se conforma con dejar constancia, sino que recurre a la ampliación de *aparecio a sus discipulos e comio e beuio con ellos*. Hay que reconocer que es una frase insólita en otros formularios de los artículos de la fe, así como también en los credos. Resuena con fuerza Hch. 10, 41, con el discurso de Pedro en casa de Cornelio, claramente evocado.

⁸ Puede contrastarse con el mismo artículo del *Catecismo español* de 1491, que aparece más adelante, que expresa con claridad que la divinidad permanece vinculada al alma y al cuerpo.

Artículo 6º de la humanidad de Jesús. *El sexto que a los quarenta dias rresucito en esa misma carne en que padecio e naçio, e rresucito e subio a los çielos seyendo presentes e viendo los apóstoles, e se asento a la diestra parte de dios padre, que es la gloria e bien aventurança del.*

Reaparece la insistencia en la plena identificación del mismo Jesús que había salido en el artículo anterior, cuando, para hablar de la ascensión, vuelve a un rápido recorrido biográfico: *en esa misma carne en que padecio e naçio, e rresucito e subio a los çielos*. (Se produce también la alteración del orden natural *padecio e naçio*, como había sucedido ya en *muerte y passion*, en el artículo 3º).

De la misma forma, la afirmación escueta del hecho de la ascensión no le convence al autor de este escrito, y lo completa con otras informaciones anejas, que no resultan nada frecuentes en el formulario de los artículos de la fe. Por un lado, consta el testimonio de los apóstoles, que trae a la memoria el final del evangelio de Lucas y el comienzo de los Hechos, con la presencia de testigos, y la fijación de los cuarenta días posteriores. Por otro lado, la muy repetida enseñanza bíblica *se asento a la diestra parte de dios padre*, con lo cual redondea el relato de la simple ascensión (desplazamiento) con el de plena glorificación que le corresponde como Dios.

Artículo 7º de la humanidad de Jesús. *El setimo que en fin del mundo verna en la gloria de su magestat a judgar biuos e los muertos, que dara guardon o pena a cada vno segund sus obras.*

Ninguno de los que han redactado de una u otra manera el formulario de los artículos de la fe, ni siquiera el propio santo Tomás de Aquino, percibió la conveniencia de coordinar el 7º artículo de la divinidad, que habla del juicio de Dios sobre los hombres, con el 7º artículo de la humanidad, que expresa el juicio de Jesús sobre la totalidad de la especie humana. De no estar bien informados, cabría pensar en dos juicios distintos, o en dos jueces que actúan por separado. Para un no cristiano que leyera el formulario por vez primera, esta sería la impresión que se desprendería de la lectura.

En cambio, para un cristiano es evidente que no hay ni dos jueces, ni contradicción ninguna, y que señalarlo genéricamente respecto de Dios, o más en particular referido a Jesús, como indica Mt. 25, no son más que

dos formas de enseñar que el hombre, todo ser humano, ha de rendir cuentas de sus hechos ante su Creador, lo cual es actuación conjunta de las tres personas de la Trinidad santa. Afincados los escritos cristianos en una marcada trayectoria de repetición tradicional, se mantuvo por mucho tiempo –siglos– la doble enseñanza, que podría haberse reducido. Como se quería a todo trance mantener el esquema de las septenas, la supresión de este último artículo de la humanidad de Jesús hubiera permitido introducir otro artículo que compendiará su enseñanza, o sus milagros, o su mandamiento del amor. Pero pudo más el apego a lo tradicional y se mantuvo la duplicidad de expresiones sobre el juicio, sin que se hiciera nada para presentarlo mejor.

Como el artículo correspondiente de la divinidad ya había dejado clara la resurrección universal, este es el único aspecto que no se repite en el último de la serie que corresponde a la humanidad de Jesús.

A la conclusión de este artículo sigue un “Deo gratias” final, que cierra el escrito.

VI. Comparación con otros formularios de los artículos

Resulta imposible establecer un contraste minucioso con todos los formularios que también contemplan los artículos de la fe. Casi todos son anónimos, y cada redactor los ha desarrollado a su manera, aunque es verdad que hay unas pautas bastante comunes respecto al contenido de cada uno, así como también respecto al orden. Pero contrastar al detalle este con otros sería una labor ardua y a la vez inútil, ya que el presente resulta muy original y a cada paso habría que estar haciendo anotaciones. Desechado, pues, el trabajo de contraste pormenorizado, sí es posible por el contrario establecer una información global, y descender a detalles cuando procede.

Dos muestras son prácticamente contemporáneas de este manuscrito: el libro de Cámara en cuyas páginas aparecen escritos estos artículos, y otro catecismo español de 1491; con ellas establezco una comparación. Pero sobre todo hay que contrastarlo con el formulario de *La santa fe de los cristianos*.

Antes, es obligado comenzar esta comparación con la proposición ideada por santo Tomás de Aquino, que en cierto modo es origen de las

demás, escrita dos siglos antes. La propuesta que hizo en el s. XIII santo Tomás de Aquino, en la *Summa Theologica*⁹ dice:

“Tres cosas se nos proponen sobre la divinidad para ser creídas. Primera la unidad de Dios, y sobre ella el primer artículo. Segunda la trinidad de personas, y sobre ella tres artículos, conforme a las tres personas. Tercera, las obras propias de la divinidad. De éstas, una se refiere al ser de naturaleza: es el artículo sobre la creación; otra al ser de la gracia, y en un artículo se incluye todo lo pertinente a la santificación del hombre; por fin la obra concerniente al ser de la gloria, y tenemos el artículo sobre la resurrección de la carne y la vida eterna. Son, pues, siete los artículos de la divinidad.

En igual modo son también siete los artículos sobre la humanidad de Cristo. El primero es el de la encarnación o concepción de Cristo; el segundo el de su nacimiento de la Virgen; el tercero el de su pasión, muerte y sepultura; el cuarto, el de su bajada a los infiernos; el quinto el de su resurrección; el sexto, el de su ascensión; el séptimo, el de su venida y del juicio. Así, pues, en total son catorce”.

He podido comparar este formulario con casi una treintena de otras exposiciones, que corresponden a los siglos XIII, XIV y XV. De ellas diez aparecen en latín y el resto en castellano. Pero en cuanto al contenido de las expresiones, la mayor parte de ellas se limitan a proponer las dos serie de artículos y, después de anunciarlos, proponen las dos septenas completas; hay, como es inevitable, pequeñas discrepancias en las expresiones pero ninguna de ellas resulta especialmente llamativa como para detenerse a contemplarla.

Dicho esto en general, hay alguna consideración en particular. Así, el texto de Arnaldo de Vilanova, de 1296, *Alphabetum Catholicorum*, sigue muy explícitamente el planteamiento metodológico de santo Tomás¹⁰. Lo mismo hace también el *Catecismo de la Regla de la Candelaria*, anterior a 1500¹¹.

⁹ T. DE AQUINO. *Summa Theologica*, 2^a-2^a, q. 1, a. 8, según la traducción de RAMÍREZ, Santiago, Madrid, (= BAC, 180) 1959.

¹⁰ Vilanova hace una indicación con relación al número de artículos, pues anota que los artículos de la fe son catorce de la misma forma que son catorce los huesos o artejos de las manos. Es una muestra de tratar de reducir todos los contenidos de la fe a números clave para facilitar la memorización.

¹¹ RESINES, Luis, *El catecismo de la Regla de la Candelaria* (= Publicaciones Municipales, 37), Valladolid, 2010.

Además, se pueden constatar dos manifestaciones particularmente valiosas, que no se contentan con la simple propuesta de unas frases breves, sino que también añaden en cada una de ellas el pasaje bíblico explícito en que se fundamenta la afirmación, proporcionando un conocimiento que no se ciñe a la repetición de memoria, sino que lo conduce al conocimiento de la palabra de Dios. Estas dos notables excepciones son las que aparecen en el *Libro Sinodal* del obispo Gonzalo de Alba, para su diócesis de Salamanca, escrito en 1410¹², que mantiene este criterio tanto en la versión latina como en la castellana. Y el *Catecismo hispano-latino*, datable entre los siglos XIV y XV, de la Biblioteca Colombina, de Sevilla¹³.

Aunque la mayoría de los formularios se limitan a la simple propuesta de frases escuetas, no hay más remedio que destacar asimismo que en alguna ocasión, se establece además la relación que pueda existir entre cada una de las frases y los contenidos que están propuestos con otra concepción diversa en el símbolo o credo de los apóstoles. Esto que, como he indicado, producía confusión y desconcierto entre las personas más sencillas, se trata de conjugar al establecer los paralelos entre artículos y credo, algo que muchos serían incapaces de hacer por sí mismos. Lo encontramos en la versión de Juan de Aragón, que responde al título *Tractatus brevis de articulis fidei...*; se puede fechar en 1328, aunque en realidad es un título añadido, porque procedía de la expresión escueta que se había hecho en el Concilio de Valladolid de 1322, pero Juan de Aragón, lo amplió algo más para su diócesis de Toledo¹⁴. Igualmente figura en el citado *Libro sinodal* de Gonzalo de Alba, y en el distante Concilio de Vaur (Francia), que tuvo lugar en 1368.

Es prácticamente imposible hacer una comparación detallada con el escrito de Alfonso de Cámara: presenta los artículos en su capítulo segundo del tratado sobre la doctrina cristiana, pero como todo este tratado está en latín, no hay más remedio que renunciar aquí a transcribir el texto y traducirlo. Pero hay un elemento más reducido en el que cabe la comparación. Porque Cámara –y también otros catecismos– acuden a unos

¹² GARCÍA, Antonio, (ed.), *Synodicon Hispanum*, BAC, Madrid, IV, 1987, 68-173 para el texto latino, y 174-293 para el castellano.

¹³ CASAS HOMS, J. “Un catecismo hispano-latino medieval”, en *Hispania Sacra* 1 (1948) 113-126.

¹⁴ RESINES, Luis, *El Catecismo del Concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid, 2003. En este estudio figuran las versiones que llevó a cabo Juan de Aragón.

versos (con métrica latina, no con rima castellana), en los que se resumían los artículos de la fe.

Estos versos recapitulativos se encuentran en el libro de Alfonso de Cámara, y además en una especie de catecismo titulado *Orationes ad plenum colectas*; en el famoso libro conocido como *Sacramental*, de Clemente Sánchez de Vercial; en el ya indicado *Libro sinodal*, de Gonzalo de Alba; en el *Catecismo hispano-latino*; y en el catecismo mal atribuido a Gil de Albornoz (que es una versión del *Catecismo del concilio de Valladolid* de 1322). En los versos que se adjuntan en el Concilio de Vaur, funden en una sola composición los versos relativos a la divinidad y los de la humanidad de Jesús.

Me ciño solo a los versos y dejo a un lado la extensa explicación que Cámara ofrece sobre los mismos, los versos son:

“Articulus primus monstrat quod sit Deus vnus.
 In Patremque sequens dicit quod credere debes.
 Tertius in Natum te cogit credere Chistum.
 Quartus te cogit in sanctum credere Pneuma.
 Credas in quinto deitatem cuncta creasse.
 Sextus ait crede Dominus peccata remittet.
 Omnes surgemus septenus dicit aperte”¹⁵.

(Es observable que son siete versos, uno por artículo de la divinidad; su traducción es:

“El artículo primero muestra que hay un Dios único.
 El siguiente dice que debes creer en el Padre.
 El tercero te lleva a creer en el Hijo, Cristo.
 El cuarto te impone creer en el Espíritu Santo.
 El quinto [es] que creas que la divinidad creó todo.
 El sexto enseña: cree [que] Dios perdona los pecados.
 El séptimo enseña con claridad que todos resucitaremos”).

¹⁵ En la versión de Gil de Albornoz, la composición dispone de un verso más al final: “Tunc dabitur pena malis, rrequies quoque justis” (= Entonces se les dará castigo a los malos, así como descanso a los justos). Con pequeñas variantes este verso figura en los otros catecismos indicados. (Ver RESINES, Luis, *La Catequesis ...*, 29-30, y también la obra reseñada en la nota anterior).

Por el contrario, para los artículos de la humanidad de Jesús, utiliza dos versos condensados con la más absoluta concisión, bastante comunes en la Edad Media:

“Conceptus, natus, passus, descendit ad ima.
Surgit et ascendit; veniet discernere cuncta”¹⁶,

que tienen esta equivalencia:

“Concebido, nacido, padeció, descendió al infierno
Resucitó y ascendió. Vendrá a juzgar a todos”.

El formulario de los artículos de la fe, tal como se encuentra en el también recientemente descubierto *Catecismo español*, de 1491¹⁷, es contemporáneo del formulario aquí estudiado, con muy escasos años entre ambos formularios, pero las diferencias de expresión resultan evidentes:

“e los siete articulos que pertenesçen a la diuinidad son estos que se siguen:

el primero articulo que pertenesçe a la diuinidad es: credo in deum, ca en la diuinidad son tres presonas, conviene a saber: padre e fijo e spiritu santo.

el segundo articulo es: creo en el padre todo poderoso, criador del çielo e de la tierra.

el terçero es: creo en el fijo del, conviene a saber, de dios padre.

el quarto es: creo en el spiritu santo.

el quinto es: creo la santa yglesia catolica, comunion de los santos.

el sexto es creo rremision e perdon de los pecados de los pecadores que se tornan a dios e perseueran en penitencia e en buenas obras.

el septymo es: creo rresurreçion de la carne e vida perdurable. amen.

[¿]que quiere dezir amen[?]: creo que todo esto es verdad syn desfalleçimiento alguno. estos siete articulos sobredichos asy puestos pertenesçen a la diuinidad.

[E]stos siete articulos como se siguen pertenesçen a la humanidad del nuestro señor jhu xpo:

¹⁶ Los versos también figuran en ANÓNIMO, *Orationes al plenum colectas*, así como en el *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial.

¹⁷ RESINES, Luis *Un desconocido catecismo español del siglo XV*, en *Estudio Agustiniiano* 55 (2020) 409-470.

el primero es que es concebido del espíritu santo.

el segundo es que nació de la virgen maria.

el tercero es que padeció so ponçio pilato, crucificado, muerto y sepultado.

el quarto articulo es que descendio a los ynfierros, conuiene a saber, el alma del nuestro señor ihu xpo junta a la diuinidad, et quedando el cuerpo de ihu xpo en el sepulcro. aquellos tres dias unido a la diuinidad e la diuinidad es en todo lugar. e destos tres dias que estando muerto non fueron mas de quarenta horas, ca el sabado fue todo entregado¹⁸, e fue parte del viernes en que le crucificaron, e fue parte del domingo en que rresuçito, e cada parte destos tres dias se toma por todo el dia.

el quinto articulo es que el tercero dia rresuçito de entre los muertos.

el sexto articulo es que subio a los çielos e sey¹⁹ a la diestra de dios padre todo poderoso.

el setymo articulo es que dende²⁰ a de venir a judgar los bivos que son los que han de rregnar con el enl parayso e a judgar a los muertos que son los que han de ser condenados con los diablos del ynfierno”.

En cambio, casi un siglo después de nuestro manuscrito, Gaspar Astete incorporó a su catecismo el formulario que sigue, muy clásico por haber sido repetido infinidad de veces. Consta en el primitivo catecismo de Astete, de finales del XVI, a prácticamente un siglo de distancia del manuscrito estudiado; es el formulario que resulta hoy más conocido²¹:

“Los artículos de la fe son catorce, los siete primeros pertenecen a la Divinidad, y los otros siete, a la santa Humanidad de nuestro Señor Jesucristo, Dios y Hombre verdadero.

Los que pertenecen a la Divinidad son éstos:

El primero, creer en un solo Dios todopoderoso.

El segundo, creer que es Padre.

El tercero, creer que es Hijo.

El cuarto, creer que es Espíritu Santo.

El quinto, creer que es Criador.

El sexto, creer que es Salvador.

¹⁸ Equivalente a entero, total.

¹⁹ Forma de contracción de sede, se sienta.

²⁰ Equivalente a: desde allí, desde donde, contraída.

²¹ RESINES, Luis *Catecismos de Astete y Ripalda*, ed. crítica, (=BAC 493). Madrid, 1987.

El séptimo, creer que es Glorificador.

Los que pertenecen a la santa Humanidad son éstos:

El primero, creer que nuestro Señor Jesucristo, en cuanto hombre, fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo.

El segundo, creer que nació de Santa María Virgen, siendo ella Virgen antes del parto, en el parto y después del parto.

El tercero, creer que recibió muerte y pasión por salvar a nosotros, pecadores.

El cuarto, creer que descendió a los infiernos, y sacó las ánimas de los santos Padres, que estaban esperando su santo advenimiento.

El quinto, creer que resucitó al tercer día de entre los muertos.

El sexto, creer que subió a los Cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso.

El séptimo, creer que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos: conviene a saber, a los buenos para darles gloria porque guardaron sus santos Mandamientos, y a los malos pena perdurable porque no los guardaron”.

De la simple lectura de estos cuatro formularios, comparados con el aquí examinado, se deduce que cada autor se movió con una gran libertad de expresión, dentro de un marco común, compartido. Las afirmaciones en cierto modo son repetidas, a la vez que plasmadas con palabras diferentes, con expresiones diversas; incluso aparecen en ciertos momentos explicaciones relativamente largas para un punto concreto, según el criterio de uno u otro autor.

Así como se había llegado lentamente a una expresión común idéntica en el credo llamado de los apóstoles, el formulario de los artículos de la fe siguió otro proceso que se caracteriza más por la dispersión centrífuga que por la convergencia centrípeta; no hay signo alguno de esa convergencia. Es cierto que los versos latinos relativos a la humanidad de Jesús se encuentran con frecuencia en diversos manuales, debido sobre todo a su concisión; pero no adquirieron tanto prestigio como para suscitar la unión, máxime cuando están en latín, y progresivamente se abandonaba por el avance del castellano.

Ha llegado el momento de establecer contraste –esta vez sí– con el otro documento similar que responde al título *De la sancta fe y crehencia de los fieles christianos*, Las noticias que proporciona su editor señalan que forma parte de un manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (ms 1.877-7), f. 296v -298. Al final del manuscrito hay una ano-

tación que puede hacerse extensiva a todo el contenido, que indica la fecha de 1469 (MCCCCLXIX), y una firma como “ortis clericus” (el clérigo Ortiz), que pudiera figurar como autor o como copista. El contenido del documento es: artículos de la fe, mandamientos divinos, pecados mortales, virtudes, obras de misericordia y sacramentos.

Centrándonos en exclusiva en los artículos de la fe, hay una breve introducción que no figura en el manuscrito estudiado. Siguen los artículos de la divinidad. En los cinco primeros, salvo un cambio de orden, la única diferencia en el quinto artículo es que el texto de Salamanca añade “criador, façedor e comienço”, con la adición de “façedor”.

Por el contrario, la diferencia en el sexto artículo es de bulto, como indiqué antes, pues no da lo mismo afirmar que negar un aserto:

Texto de Salamanca 1469

El s[exto] que es una yglessia general catholica donde se salvan los omnes e fuera della non se salva alguno e dios perdona los peccados e da gracia solamente aquellos que son de la yglesya catholicha, ca por la gracia los fieles se ayuntan en una unidad della e comunican los sacramentos della e ganan remission de sus peccados.

Texto de Sevilla 1496

El sexto que es vna iglesia general catolica en donde se lauan los omnes e fuera della non se salua alguna criatura, e dios perdona los pecados e da graçia non solamente aquellos que son de la iglesia catolica, ca por la su graçia los fieles se ayuntan en la vni-dat della e comiençan los sacramentos della e ganan remision de sus pecados.

Globalmente, la semejanza es notable. Que se “salvan” o se “lavan” los hombres puede ser diferencia de lectura, muy clara, por cierto en este manuscrito estudiado aquí. La diferencia fundamental, básica, es que el texto salmantino no contiene el adverbio “non”, que el otro manuscrito sí: Dios “da gracia solamente aquellos que son de la yglesia catholica”. Ya hice las consideraciones sobre si podría haber cambiado la mentalidad como consecuencia del descubrimiento de América; cambio que no avala ninguna fuente. Estamos, por tanto, ante un error de copista que altera notablemente las cosas, al negar lo que debería haber escrito adecuadamente²². De no existir la posibilidad de contraste con el manuscrito sal-

²² Cuando aborda la materia de los artículos de la fe, concretamente en este artículo sexto, ALFONSO DE CÁMARA, cuyo libro ha aprovechado el copista para adicionar su ma-

mantino, quedaría en el aire una duda de difícil solución. La ventaja de disponer de este elemento de contraste permite asegurar con certeza la existencia de un error de bulto.

En el primer artículo de la humanidad de Jesús, el manuscrito estudiado ahora añade “el Señor Jesu Christo *por rredemir e salvar al humanal linaje* descendió de los cielos...”, así como también cambia: “.. por spiritu santo *sin obra de varon, dios e ome verdadero* (texto salmantino), que aquí queda “.. por spiritu santo *verdadero omne, verdadero dios, conpuesto de anima e de carne humana, en la diuinidad perdurable, en la humanidad mortal*” con alguna diferencia mayor que la simplemente redaccional.

Otra alteración se detecta en el tercer artículo de la humanidad de Jesús. El texto de Salamanca es: “.. que fue açotado e crucificado, muerto e sepultado, so el poderío de poncio pilato juez e esto padeçio segun la carne e de su voluntad e non costrenido”²³. El mismo texto en este manuscrito no coincide: “padeçio muerte e passion en la cruz segund la carne humana solamente que de la virgen avia tomado por rredempçion e salud del humanal linaje, no por fuerça nin costringendo mas de su propia voluntad, e fue muerto e sepultado”.

El cuarto artículo de la humanidad de Jesús figura así en el texto de Salamanca: “..descendio a los infiernos e saco las animas que en el creyan e las levo consigo a la gloria del parayso”. Pero el manuscrito actual dice otra cosa y ahí se destila la apreciación errónea del cuerpo unido con la humanidad: “.. desçendio a los infiernos el anima junta con la diuinidad, quedando el cuerpo con la humanidad en el sepulcro, e saco e libro las animas de los sanctos padres que ende estauan por el pecado original, e las levo consigo al paradiso”²⁴.

También el artículo siguiente, el quinto, dispone de dos redacciones diversas que distinguen los matices. En el manuscrito de la biblioteca de Salamanca encontramos: “.. al tercero dia despues de su pasion resucito

nuscrito, señala sin asomo de duda que “Sextus articulus est credere remissi omnium peccatorum illis qui sunt in ecclesia catholica” (= el sexto artículo consiste en creer que a aquellos que están en la iglesia católica les son perdonados todos los pecados).

²³ En su comentario al artículo tercero de la humanidad de Jesús, (f. 179v), ALFONSO DE CÁMARA menciona por dos veces el nombre de Poncio Pilato.

²⁴ ALFONSO DE CÁMARA, también en el f. 179v, en el comentario al artículo cuarto de la humanidad de Jesús, señala con claridad que el alma estaba unida a la divinidad, y que el cuerpo permaneció igualmente unido a la divinidad.

en cuerpo e en anima e comio e bevyo con sus discipulos por mostrar de sy verdadero dios e verdadero ome”. La expresión que aquí aparece es ésta: “..que al (el) terçero dia que murio en esa carne misma en que padecio e fue cruçificado e sepultado rresucito e fue biuo, aparecio a sus discipulos e comio e beuio con ellos”.

Igualmente se constatan diferencias en el artículo sexto; según el texto de Salamanca, queda así: “.. a los quarenta días que resucito, subio a los cielos e se asento a la diestra del su padre e que es la gloria e bienaventurança del”. No es igual que el texto de nuestro manuscrito, que dice: “.. a los quarenta dias rresucito en esa misma carne en que padecio e naçio, e rresucito e subio a los çielos seyendo presentes e viendo los apostoles, e se asento a la diestra parte de dios padre, que es la gloria e bien aventurança del”.

La diferente redacción en el séptimo artículo es menor en este último caso: “..en fin del mundo verna en la gloria de su magestat a judgar a los biuos e los muertos, e dara a cada vno segund sus obras”, según el primero de los textos contrastados; pero según el otro, queda como: “ ... en fin del mundo verna en la gloria de su magestat a judgar biuos e los muertos, que dara gualardon o pena a cada vno segund sus obras”.

La llamativa errata del artículo sexto de la divinidad, así como las numerosas diferencias en los artículos de la humanidad no se pueden desconocer. Pero queda en pie que la mayor parte del texto de los dos manuscritos es igual. Dicho de otra forma, o el primero es autor, y el otro copia, o ambos reproducen un mismo texto de los artículos de la fe, aunque con modificaciones de mayor o menor entidad, lo que no impide asegurar la misma procedencia.

De haber faltado la referencia del texto de la biblioteca de Salamanca, este habría pasado por un formulario enteramente original. Al disponer de ella, se disipa la originalidad absoluta, aunque se mantiene un notable margen de libertad para expresarse, sobre todo en la parte correspondiente a los artículos de la humanidad de Jesús.

El autor de la redacción de los artículos de la fe que aquí han aparecido se movió con la misma libertad con que lo hacían el resto de los que emprendieron la tarea de redactar su propio formulario. El suyo no tiende a la concisión, sino que procura ofrecer explicaciones, no demasiado extensas en general. Pero desde su propio criterio el resultado que plasmó en el manuscrito se sale de las expresiones más comunes, con la excepción

del de Salamanca: tuvo en cuenta y era conocedor de lo que se decía en general sobre esta síntesis de la fe, pero no se vinculó a ninguna muestra en particular, sino que procedió con la libertad de quien estaba seguro de lo que hacía. Es cierto que erró en el sexto artículo de la divinidad, y también en el cuarto artículo de la humanidad de Jesús, al explicar el descenso al lugar de los muertos, pero, salvo estos dos baldones (el segundo pasaría con frecuencia inadvertido) el resto constituye una forma propia de presentar la fe cristiana en lo sustancial.

No es posible adivinar siquiera para quiénes estaría destinado su escrito. Tiene un cierto estilo elegante, sin incidir en explicaciones complejas, y podría ser fácilmente entendido por la mayor parte de las personas capaces de leer. Pero no se puede olvidar el abultado analfabetismo en 1496 y años siguientes, de manera que el texto escrito solo estaría disponible y útil para los pocos que supieran leer. Y como emplea frases amplias, hay que descartar que el formulario pudiera ser aprendido de memoria (para ello se precisaban períodos mucho más breves). Quizá cabe pensar que fuera escrito pensando en el uso personal, por el hecho de haber aprovechado las páginas en blanco del final de la obra de Cámara, y para ello el propietario del libro hubiera recurrido a un formulario de los artículos de la fe que ya estaba en circulación. Pero, aunque el poseedor de esta obra disponía un tratado amplio sobre los sacramentos y otro más condensado sobre la doctrina cristiana –los libros de Cámara–, él mismo se había preocupado por añadir una síntesis final, en castellano y no en latín, como Cámara proponía; la que circulaba escrita en castellano le resultaba conocida, y era más fácil con vistas a una explicación dirigida a otros cristianos que no sabían leer, o que no sabían latín; a unos como a otros se les podría exponer de palabra o se les podría predicar.

De esta manera podría entreverse en conjunto una sospecha relativa al copista del manuscrito y a los destinatarios del mismo: un clérigo culto, que había leído a Alfonso de Cámara, y que dio un paso más con una explicación de los artículos de la fe, para poder leerla y predicarla a sus parroquianos. No hay nombres, no hay lugar, no hay referencia temporal exacta. Solo es una sospecha de por dónde pudieron discurrir los hechos.

VII. Los Artículos de la fe en los catecismos españoles

He señalado el origen de este formulario en santo Tomás de Aquino, que pretendió hacer una presentación más sistemática de las principales verdades de la fe, con arreglo al esquema de los dos septenarios. Él mismo era consciente de que no le convencía plenamente, de la misma forma que tampoco le convencía la articulación del credo, subdividido en doce artículos o frases para señalar a un apóstol como su autor. Reconocía lo artificial de ambos formularios; también cayó en la cuenta de las repeticiones y de sus lagunas. Por ejemplo, lamentaba que en tal esquema no haya nada sobre los sacramentos, y en particular de la eucaristía, dada la importancia que tiene en la vida de los cristianos. En otras palabras, ensayó una “solución” que tampoco resolvía todos los problemas, acaso porque no existe una fórmula breve y clara que contenga todo lo principal de fe cristiana, sin dejar ningún asunto primordial por tratar.

El suyo era un ensayo típicamente medieval, que respondía a los patrones numéricos de aquel tiempo, a que tan aficionados eran (siete peticiones del padre nuestro, siete dones del Espíritu Santo, siete pecados capitales, siete virtudes contrarias, siete obras de misericordia espirituales y otras siete corporales, ...).

La fórmula que él propuso se difundió en los catecismos medievales, según fueran más o menos completos. Y se repitió una y otra vez a lo largo del tiempo, en un arco temporal que resulta muy difícil de precisar. Era muy corriente, pero no siempre aparece en todos los catecismos de finales de la Edad Media. Cuando se produjo la transición a los nuevos tiempos del Renacimiento, tengo la sensación –que no puede demostrar– que se produjo el abandono habitual de este formulario, puesto que ya existía el denominado como “credo de los apóstoles”, al que se atribuía una autoridad fuera de toda cuestión. Al menos es lo que he pensado con algunos datos a la vista, que pudo suceder fuera de España. El más esclarecedor de todos, si cabe, es el que se deduce de una obra una veintena de años anterior a la fecha de 1496 propuesta para este escrito, aunque ya está dicho que es copia de algo que venía de antes (con la otra fecha señalada de 1469). Se trata de la obra catequética italiana que lleva por título impreciso *Espositione attributa a Santo Antonino di Fiorenza*, de c. 1473. En ella, junto a otra serie de formularios (mandamientos, sacramentos, pecados capitales y virtudes contrarias, sentidos corporales, obras de misericordia), aparece

el credo, con un comentario relativamente extenso, pero no existe el más mínimo vestigio de los artículos de la fe, que ya no se consideraba útil.

Otra serie de catecismos del XVI hicieron lo mismo, como es el caso de Martín Lutero, Juan Calvino, Pedro Canisio, Roberto Bellarmino,... lo que es buena muestra de que para comienzos del XVI, si no antes, ya se había dejado de usar. Por otro lado, los cuatro nombres que he propuesto tuvieron gran importancia porque los seguidores y tributarios de sus catecismos los repitieron hasta la saciedad en múltiples ediciones, sin que volviera a aparecer este formulario.

No ocurrió lo mismo en España. Instalados en una tradición inveterada, típicamente medieval, son numerosos los autores de catecismos que los incluyen, al considerarlos imprescindibles. Todo lo más expresan en algún caso el problema del número diverso de afirmaciones, pero eso no les impide presentar tanto el credo como los artículos de la fe. El catecismo español contemporáneo al que me he referido antes²⁵, es una muestra ideal, por su fecha, 1491, de que el apego a lo medieval llevaba a proponer los dos formularios.

Se muestran así dos tendencias, que, con el paso del tiempo, dieron resultados bien distintos. Los catecismos no españoles ni lo mencionan. He repasado una treintena larga de catecismos extranjeros que todo lo más señala en algún caso aislado que un “artículo” es una breve frase en que se divide el credo, o que el credo se divide en doce artículos. Pero este formulario ni se menciona.

Por el contrario, la tradición española lo consideraba un formulario imprescindible –aunque además estuviera presente el credo– y lo propuso de forma generalizada. Poco importa la fecha, puesto que esta práctica era la habitual desde el siglo XVI hasta mitad del XX. Hubo que llegar a 1957, para que, con la publicación del *Catecismo Nacional. Primer Grado*, dejara de incluirse el formulario de los artículos de la fe. Además, cuando los catecismos eran explicados –no así en los breves– cada autor prefería seguir uno u otro guión; y no era raro llevar a cabo una mezcla de ambos, dado que las dos series no contienen las mismas afirmaciones, ni en el mismo orden. Pero es preciso dejar constancia de la deriva de los catecismos españoles a mantener la presencia de los artículos de la fe como un peaje derivado del apego a la más rancia tradición medieval.

²⁵ Ver nota 17.

Antropología integral y conflictos bioéticos

ROBERTO NORIEGA

RESUMEN: Toda reflexión ética se sostiene sobre una antropología de base que subyace bajo los conceptos, los valores, los principios o las normas que aspiran a hallar los caminos de la humanización de la persona. Esto es especialmente manifiesto en cuestiones que afectan a la dignidad del ser humano en lo que dice respecto a una vida hacia la plenitud. En este trabajo se señala la urgencia de aproximarse a la persona en su integralidad, como individuo y como ciudadano, afectado por la presencia de un prójimo en ocasiones vulnerable. Eso supone una conjunción con las ciencias para dar razón de los movimientos del corazón humano que se realiza en el reconocer y ser reconocido por el otro. La presencia de deficiencias antropológicas reductivas en diversos conflictos bioéticos, inevitablemente pondrá en riesgo algo tan básico como las justas actuaciones hacia las víctimas de la insignificancia y el descarte.

PALABRAS CLAVE: Conflictos bioéticos, antropología, alteridad, samaritano

ABSTRACT: All ethical reflection is maintained on a basic anthropology that underlies concepts, values, principles or norms which aspire to find the ways of humanizing the person. This is especially evident in matters that affect the dignity of the human being when it is referred to a life towards fullness. This paper points out the urgency of approaching the person in his wholeness, as an individual and as a citizen, affected by the presence of a neighbour who is sometimes vulnerable. This suggests a conjunction with sciences to account for the movements of the human heart that occur in recognizing and being recognized by the other. The presence of reductive anthropological deficiencies in various bioethical conflicts will inevitably put at risk something as basic as the right actions towards the victims of negligence and marginalization.

KEYWORDS: Bioethical conflicts, anthropology, otherness, Samaritan

0. Introducción

La preocupación de pensar *los conflictos bioéticos* camina junto a la reflexión del *ecofeminismo* y *las éticas de los cuidados*, y grandes *propuestas de acción social* (repartir el trabajo, garantizar el empleo y la renta básica), pues tienen en común los sujetos, las personas que deberían ser el centro de las instituciones que activan esas inquietudes para recorrer acertadamente el camino hacia un porvenir en el que apenas se vislumbran algunos de sus trazos todavía en brochazos grandes.

Se puede partir de dos breves textos de Agustín de Hipona para enmarcar la temática:

El primero es de las Confesiones y tiene que ver con la propia persona: «*Y van los hombres a admirar los altos montes, y las ingentes olas del mar, y las anchísimas corrientes de los ríos, y el ámbito del océano, y el curso de los astros, y se olvidan de sí mismos...*»¹.

El segundo es de la Ciudad de Dios y tiene relación con el entendimiento del individuo con los otros, cuando respeto de la diversidad de lenguas que separan al ser humano y dificultan comunicar sus sentimientos, dice que los hombres están de mejor gana “*con su perro que con un hombre extraño*”².

Con ambos textos se quiere señalar la doble tarea de la antropología en su relación con los temas bioéticos.

Primero: la referida a pensar el yo, descubriendo los límites, la integración de la persona (que se presenta con su apariencia externa, tras las que se esconde un abismo, con complicada articulación), la propia aceptación, la gestación de la identidad, la asunción de las propias responsabilidades...

Segundo: la referente a pensar a los otros que participan en la tarea anterior, su importancia en una vida de imposible aislamiento, su aceptación como prójimos, y su espacio racional y vital, especialmente el de las víctimas que sufren las consecuencias de las acciones del individuo.

¹ *Conf.*, X, 8, 15.

² *Civ. Dei*, XIX, 7.

Podrían corresponderse con los interrogantes con los que terminan Albert Cortina y Miguel Ángel Serra, el texto generado tras un debate planteado en un blog en el website del periódico la Vanguardia, a respecto de las posibilidades que se abrían ante un futuro tecnológico y transhumanista. Concluían el libro³ con diez interrogantes resumidos así:

- ¿Cuáles son las condiciones específicas del ser humano que somos y cómo las podemos cultivar para evolucionar y llegar a ser lo que queremos ser como especie y como individuos particulares sin perdersnos en el camino?
- ¿Cómo proceder, que procedimientos desarrollar, para responsabilizar a cada ciudadano en la propia perfección humana, incluyendo su capacidad relacional, y cómo implicarlo en el desarrollo –al menos mínimo– de unas condiciones humanas dignas para los demás en un futuro mundo sostenible y respetuoso con la naturaleza y todos los seres en ella presentes?

Es posible identificar este doble desafío en la base de varios de los 17 Objetivos del Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030 y realimentar la pregunta por la ética de la vida, que escapando a las modas académicas cuestiona una dimensión esencial del ser humano que continúa buscándose a sí mismo en el siglo XXI.

Paralela a la base antropológica que subyace a los dilemas éticos es la advertencia de que no deja de ser una pregunta hecha a la intemperie –como los pobres que duermen en los refugios o bajo los puentes de las ciudades–, porque carece de fuerza normativa y protección que la fortalezca, frente a las divisiones casi esquizofrénicas de aquellos que la separan tantas veces en la gestión de sus acciones, privadas o públicas. No asusta esa realidad siendo que los conflictos pueden favorecer el avance de la deliberación.

Afortunadamente, hoy se captan deseos de proponer una ética de la vida *atractiva y seductora*⁴, con la exigencia de ser útil⁵, de salir del espacio

³ Cfr. ALBERT CORTINA – MIGUEL ÁNGEL SERRA (coords.), *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano* (Fragmentos 33), Barcelona 2015, 479-480.

⁴ FRANCISCO JOSÉ ALARCOS MARTÍNEZ, *Ética para seducir. Cinco vías para hacer creíble la ética cristiana* (Biblioteca Herder), Barcelona 2015.

⁵ Cfr. ADELA CORTINA, *¿Para qué sirve realmente...? La ética*, Paidós, Barcelona 2013².

teórico y alcanzar la mente y el corazón de los ciudadanos, que capte el anhelo de felicidad constitutivo del ser humano, pleno de deseos que lo edifican, lo poseen, lo modelan. Se propone pensar una *ética cordial*, beneficiosa, que integre todas las dimensiones de la vida, de la mano de la ejemplaridad de los que la predicán para que todos estimen su importancia. Se sabe que es una empresa desafiante y peligrosa respaldada en la búsqueda de la verdad ampliada sobre el ser humano que supera los principios y las normas de acción y la reducción de los datos bioquímicos-psicológico-genéticos-neuro-hormonales.

1. Orígenes de la pregunta por una antropología integral

El ser humano que recibe la vida sabe o sabrá que tiene posibilidad de vivir en este mundo ‘de modo humano’, protegido por sus derechos y en compañía de personas que como él fueron arrojadas a la vida sin ser preguntados. Descubrirá pronto que está acompañado de modo permanente por la amenaza de «lo inhumano». Que dicha amenaza es radical, y nunca la podrá evitar por la condición vulnerable de los individuos. Jamás se encontrará totalmente a salvo, ni protegido por completo, expuesto al peligro de la limitación y de la finitud⁶. El cosmos se puede convertir en caos en un instante, con la inevitable perspectiva final de la muerte.

Por otro lado, los dilemas biográficos supondrán, más tarde o más temprano tomar decisiones a respeto de la vida propia o de los demás, decisiones de las que no se puede abandonar la sombra de la responsabilidad como “acto ante uno mismo, delante de alguien, por algo y según unas reglas”⁷, un acto de una conciencia que busca actuar en torno de la verdad del ser humano, de su vida y de su muerte.

Apremia el cambio constante, urgen los nuevos descubrimientos científicos y su aplicación técnica han sobrepasado las posibilidades de ficción, y están incorporándose en la práctica diaria en las decisiones que se toman en laboratorios y hospitales generando preguntas nunca realizadas y acen-

⁶ Cfr. JOAN-CARLES MÈLICH, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona 2010 2ª imp, 8. (Versión electrónica)

⁷ Cfr. JULIO LUIS MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad* (BAC 242. Teología. Estudios y ensayos), BAC, Madrid 2019, 320.

tuando dimensiones de la verdad de lo humano para las que no siempre existe respuesta ya dada porque no sirven las lógicas clásicas.

Estas tres ideas –vulnerabilidad, responsabilidad y novedad– obligan a seguir preguntando: ¿qué es lo específico del ser humano? ¿qué es la persona? Y posteriormente cuestionarse cómo tratarla, cuáles son sus derechos y obligaciones. O lo que es lo mismo, cuáles son su estatuto ontológico y ético/jurídico.

La sincera preocupación por actuar desde la verdad de la condición humana pide a la bioética una disponibilidad auténtica para buscar y estar abierta a la información que dice la realidad toda. Por lo que las ciencias son un medio indispensable de desentrañar el misterio de lo humano abierto a los mundos trascendentes, los cuales amplían los horizontes inquietos.

1.1. La persona es un abismo de deseo en proyecto continuo

Las preguntas anteriores ya están en cierto modo respondidas. Deben seguir respondiéndose en cada época y por cada individuo ante las dimensiones abismales que se encuentra en su interior⁸.

La persona es un abismo interior lleno de pliegues y grutas en las que se esconden las diversas necesidades físicas, morales, espirituales y religiosas⁹ que se van exhibiendo y redactando biografías acompañadas por los con-peregrinos del camino.

Encauzar los deseos indómitos que dan forma a sus necesidades hacen visibles las propias contradicciones¹⁰ (en términos cristianos el drama del pecado), acompañantes puntuales o permanentes que conflictúan con la búsqueda de los espacios de libertad.

- Estos deseos alimentan algunos riesgos que amenazan al individuo cuando busca compulsivamente una identidad que lo distinga de los demás y lo arrastre a la esclavitud de sus propios deseos: “*Aque-*

⁸ “*Abyssus abyssum invocat*”. El abismo del hombre llama al abismo de Dios aplicándose al abismo interior de la conciencia humana. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, XIII, 14. 15.

⁹ Cfr. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Figuras morales frente a ídolos*: Diario ABC (8 de julio del 2008) La tercera.

¹⁰ JAVIER CERCAS, *Elogio de la contradicción*: El País Semanal (20 de octubre de 2019) 8.

*llos que permanecen esclavos de sus deseos, emociones, impulsos, temores o prejuicios, al margen de su intelecto educado, no pueden nunca llegar a ser libres*¹¹.

- Las contradicciones y los excesos del individuo amenazan a las instituciones, por ejemplo, a la familia: *“el excesivo individualismo propio de nuestra cultura favorece el debilitamiento del desarrollo y la estabilidad de las relaciones personales, afectando especialmente a los vínculos familiares*¹².

E incluso debilitan la estructura democrática. Así se señala el desencanto político¹³ (especialmente entre los jóvenes) y el miedo¹⁴ como cuna de reacciones populistas de corte xenófobo que se están dando en todo el mundo.

1.2. La responsabilidad en las sociedades plurales

La interrogación por la persona en su totalidad parece esencial para captar la hondura de su porción de responsabilidad como sujeto de las instituciones. Recuérdense las palabras de Savater cuando afirma que la democracia *“es el régimen político en el que la culpa de lo que pasa la tienen los ciudadanos”*¹⁵ olvidado con frecuencia en los tiempos electorales.

Suele ser recurrente en el dialogo sobre temas políticos plantear las responsabilidades de los candidatos electos para solucionar los problemas

¹¹ Cfr. CÉSAR ANTONIO MOLINA, *Europa debe resistir*: Diario El Mundo (15 de mayo del 2018)

<https://www.elmundo.es/opinion/2018/05/15/5af9aa4c268e3e5a2f8b45de.html> (noviembre del 2019)

¹² MARIA TERESA LÓPEZ LÓPEZ, *Hablemos de la familia*: Diario ABC (5 de junio del 2015) La tercera.

¹³ Cfr. JULIO L. MARTÍNEZ, *(Re)pensar Europa*: Diario ABC (12 de diciembre de 2017) La tercera.

¹⁴ Cfr. CÉSAR ANTONIO MOLINA, *Europa debe resistir*: Diario El Mundo (15 de mayo del 2018)

<https://www.elmundo.es/opinion/2018/05/15/5af9aa4c268e3e5a2f8b45de.html> (noviembre del 2019)

¹⁵ Cfr. FERNANDO SAVATER, *Díez*: Diario El País (6 de octubre del 2018) https://elpais.com/elpais/2018/10/05/opinion/1538769854_311784.html (diciembre del 2019).

de las naciones¹⁶, sin recordar las responsabilidades de los propios ciudadanos al escoger representantes con indicios de incapacidad para los diálogos que se les exigirán.

La madurez democrática adquiere rostro cuando hay conciencia y se han asumido las propias responsabilidades y se superan las parálisis del miedo, la incertidumbre de cruzar mares nunca antes navegados o cualquier tipo de atadura que bloquea la elaboración de proyectos de futuro común.

Pensar al hombre es tener en cuenta que la persona, el ciudadano, no necesita solamente que lo gobiernen, sino también que lo estimulen en la vivencia y preocupación por las temáticas sociales de las que es responsable. Es hacerle consciente de los propios deberes independientemente de los espejismos de las labores de los demás. Es hacerle partícipe activo de la realidad de la justicia y de la paz social, basada en verdades y valores que no se pueden hipotecar.

Lo cual se contrapone a la verdad que exagera las promesas de la autonomía irresponsable provocando el desacierto en el rumbo, la confusión del yo hiperconectado en fuentes de información de signos contradictorios y las inundaciones narcisistas:

El individuo consciente y autónomo soñado por la democracia ... está degenerando en un narcisista. Patológicamente concentrado sobre sí mismo, aislado e infeliz, el narcisista es víctima de una distorsión cognitiva, puesto que reinterpreta todo a la luz de sus propias necesidades psicológicas. Crea en torno a sí, en suma, un mundo psicomorfo¹⁷.

Los deseos anteriores del hombre libre hay que conjugarlos con la responsabilidad en su entorno. Se trata, por lo tanto, de pensar mejor y de modo íntegro al individuo y las formas de llegar a él, para sopesar nuevas vías de poseerse y compartirse en el siglo XXI e integrarlo en instituciones justas que generan confianza y garantizan el cuidado de las personas. Se aspira a superar esta época de la muerte del vecino por ignorado. A pensar en serio al hombre y a la mujer de modo que genere confianza en sí misma

¹⁶ Cfr. JAVIER RUPÉREZ. *Esperanza para un país encogido*: Diario ABC (27 de diciembre del 2019) La Tercera.

¹⁷ Cfr. GIOVANNI ORSINA, *Enfermedad, democracia y populismo*: Diario El Mundo (7 de setiembre de 2018) 17.

y en el vecino para resolver los conflictos. Olegario González de Cardedal denuncia que no siempre es así.

Una sociedad que comienza a pensar que su vecino, amigo o compañero de trabajo, pueden delatarle es una sociedad donde está siendo cortada la raíz de la libertad. La confianza colectiva en que son el derecho, la justicia y la libertad los que priman frente a la impunidad, la delación, la envidia o la sospecha son condición de la paz verdadera, tanto de la personal como de la social¹⁸.

1.3. La provocación de las víctimas

Al preguntarse por la verdad integral del ser humano no se puede olvidar la perspectiva de las víctimas. Dicha verdad recuerda que a veces –desde posiciones sociales más o menos cómodas–, no se percibe que se es victimario, no en el sentido fuerte de ser homicidas, sino en el sentido más débil de ser insensibles al dolor y a las necesidades, de hacerse irresponsable de las heridas de los otros, tal vez provocadas inconscientemente. Lo que en términos teológicos se denomina pecado estructural y que Innerarity presenta así:

Los principales problemas a los que se enfrenta hoy la humanidad tienen el carácter de problemas planteados por un sistema interdependiente y concatenado ante los cuales son ciegos sus componentes individuales: insostenibilidad, riesgos financieros y, en general, aquellos que están provocados por una larga cadena de comportamientos individuales que pueden no ser en sí mismos malos, pero sí lo es su desordenada agregación¹⁹.

La parábola del samaritano del Evangelio (Lc 10, 29-37) pone sobre la mesa precisamente esta realidad de ciudadanos cuyas primeras necesidades no pasan por tener en cuenta a los que se encuentran a la orilla del camino. Leída de inicio con ojos de fe, ha sufrido un desplazamiento en su lectura complementaria hacia la razón universal no excluyente.

¹⁸ Cfr. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Alegría y coraje*: Diario ABC (7 de octubre de 2018) La Tercera.

¹⁹ DANIEL INNERARITY, *Sobrevivir a los malos gobernantes*: Diario El País (4 de enero del 2017)

http://elpais.com/elpais/2016/12/28/opinion/1482948155_120317.html (enero del 2017)

Una reflexión que tenga en el centro el ser humano incomodará incluyendo toda persona que sufre las consecuencias de la injusticia de las sociedades del bienestar. Mientras existan colectivos excluidos al margen de los procesos decisorios por falta de representación no serán sociedades del todo y para todas humanas.

Los otros, la preocupación por el otro, por las personas especialmente las más vulnerables²⁰, aquellas de las que se podría dudar de su no ser por motivos diversos son el termómetro que marca la temperatura de un cuerpo social sano en el que todos son “*homo mendicans*”.

En ese cuestionamiento es bienvenida la incorporación de las generaciones futuras a tener en cuenta para valorar las consecuencias de las decisiones actuales en una dinámica global. Se recupera así la intuición inicial de uno de los padres de la bioética moderna que la comprendía como una ciencia nueva para tender puentes hacia el futuro definiéndola como “*una nueva disciplina que combina el conocimiento biológico con un conocimiento de sistema de valores humanos*”²¹.

1.4. La urgencia de los cuestionamientos actuales

Las espectaculares novedades tecnológicas y sus posibilidades hacen estremecer lo que el sujeto humano es y será, cómo se le concibe y cómo se le imagina. Se plantean dudas, se buscan definiciones y límites como nunca se hizo²². Las formas provocativas y desafiantes dificultan precisar lo que responde a un mero desprecio o a una confianza ilimitada en las posibilidades de la razón que imagina una mejora ética²³ en un progreso que no será solamente tecnológico, sino también intelectual, ético, político y religioso.

Las novedades conjuntadas con la velocidad tornan urgente identificar lo específicamente humano²⁴ y sus límites. En el sondear nuevos modos

²⁰ Cfr. *Teología desde las víctimas* (Tirant humanidades), Valencia 2017.

²¹ VAN RENSSLAER POTTER, *Bioethics. Bridge to the future* (Biological science), Englewood cliffs (NJ) 1971, vii.

²² *CRISPR... ¿debemos poner límites a la edición genética?* (Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas 45), Barcelona 2017.

²³ Cfr. JULIAN SAVULESCU, *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante* (Filosofía y ensayo), Madrid 2012.

²⁴ CARLOS BEORLEGUI, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano* (Ciencia y religión 14), Sal Terrae/Comillas, Bilbao 2018, 526.

de expansión de lo humano sin dejar de serlo se renueva el debate entre la naturaleza y la condición humana, entre la genética y la biología. La neurociencia ha suscitado nuevas cuestiones sobre el papel del cerebro y el funcionamiento de la mente de tal modo que hay que repensar el espacio de la libertad clave para sostener la moralidad del sujeto, la relación con lo trascendente, con lo metafísico y lo simbólico.

Resulta especialmente atractiva por cercana la pregunta por el ser humano en lo que dice respecto a su cuerpo en la integración de la persona. No son pocas las voces que claman contra la creciente comercialización del cuerpo y sus partes separándolo de la unidad personal. Escribe Casado:

¿cómo es posible que se sigan declarando válidos los principios de justicia global y respeto a los derechos humanos reconocidos y, no obstante, cada vez en mayor medida, se acepte la comercialización del cuerpo humano, de sus partes y de sus componentes?²⁵.

Y es que las técnicas abalanzadas sobre el soporte físico han generado un ‘mercado del cuerpo’, que en tanto que materia orgánica considerado por entero o descompuesto en partes (genes, células, órganos, tejidos...) puede ser considerado como una nueva medida del ser humano al ocupar todos los campos de la economía como moneda de cambio, materia prima, fuerza de trabajo, objeto de experimentación y de consumición. La profundidad de la cuestión es tal que Lafontaine cree que el cuerpo como mercancía es la base de lo que ella denomina la sociedad post-mortal²⁶.

Para llegar a ese punto, se ha dado un proceso de objetivación, e instrumentalización anticipo de la mercantilización, que tiene que ver con el apartado anterior de las víctimas de la sociedad del bienestar, pues evidentemente las personas que están en la base del mercado, los que menos recursos tienen, los más vulnerables, los menos defendidos, los que no tienen voz ni rostro, los no representados, tienen la mayoría de las probabilidades de entrar en la espiral destructora del mercado. Los que se favorecen de dichos procesos de mercantilización son los países de la

²⁵ MARÍA CASADO, (coord.), *De la solidaridad al mercado. El cuerpo humano y el comercio biotecnológico* (Bioética), EUB-Fontamara, e-book, presentación.

²⁶ Cfr. CÉLINE LAFONTAINE, *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Éditions du Seuil, Paris 2014. Edición digital, Introducción.

Unión europea y de Norteamérica, grandes beneficiados, por ejemplo, de los trasplantes renales.

Los perfiles de tales encrucijadas son sublimes hasta el punto de afectar al discurso altruista enhebrándolo en la aguja del interés mercantilista que minusvalora a la persona en un reduccionismo corporal. Algo de ello denunció Hans Jonas tras la decisión de la comisión de Harvard de tomar la muerte encefálica como criterio para definir la muerte que permitiese el uso de órganos para trasplante.

La certeza moral práctica en la toma de decisiones, los principios éticos para dirimir tales cuestiones comprometen una acertada comprensión de la unidad personal. La falta de reflexión en este sentido de integrar la persona entera parece ser una puerta abierta a las desigualdades de clase, raza y de género entre otros.

2. Lo que humaniza en el conflicto

Es moneda común apuntar que los conflictos son las fronteras en las que la ética ensancha sus horizontes:

[...] la ética emerge en una situación en la que uno no puede encontrar a priori una respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? [...] Por eso, si la ética tiene sentido, es porque frente a una situación nos quedamos perplejos y nos damos cuenta de que las normas, el marco normativo en el que hemos sido educados, o en el que habitamos –nuestra gramática–, fracasa radicalmente²⁷.

Su novedad provoca que la gramática con la que se deben escribir las normas esté en riesgo de fuera de juego, o al menos sea cuestionada en sus raíces. Hay suficiente consenso en los Derechos Humanos, no tanto en medio de las dificultades de su aplicación y salvaguarda.

Aquí es donde tiene sentido visitar la pregunta por lo que constituye lo humano rescatando una antropología –un renovado y auténtico humanismo– que cimiente los valores.

²⁷ JOAN-CARLES MÈLICH, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona 2010 2ª imp, 89-90.

El dilema no es ideológico, sino profundamente humano. Debemos construir un renovado humanismo de base espiritual sustentado en una cosmovisión que no pretenda desautorizar la ciencia, sino complementarla y enriquecerla, ya que el hombre está hecho de alma y de razón, de espíritu y de materia. No se trata de matar al enfermo, sino de curarlo, pues en él la bestia puede ser domada y convertida²⁸.

Se tratará de señalar dicho humanismo a partir de los datos que las ciencias ofrecen sobre la persona, acerca del prójimo, el deseo y la razón.

2.1. Conjunción de todas las ciencias

Acudir a las ciencias es insoslayable criterio epistemológico de la reflexión ética²⁹, para captar y comprender la entidad del hombre, aprehendida en su complejidad, antes de procurar los cursos dignos de acción.

Un apunte primero para acercarse a lo que es el ser humano y resolver los conflictos bioéticos será de orden metodológico en el sentido de incorporar articuladamente los conocimientos de todas las ciencias provocadoras del dilema de lo humano tras poner en entredicho la comprensión de su imagen, humus en el que se enraíza su definición.

Baste recordar que la genética reduce las diferencias con los simios superiores a una mínima porción de información. O la neurología que cuestiona la experiencia de la libertad sembrando dudas acerca de una condición ‘esencial’ del sujeto prisionero de las apreciaciones ilusorias de su cerebro. O las tecnologías bioinformáticas que ofrecen posibilidades de mejora y adquisición de cualidades ajenas al cuerpo humano; ¿se le podrá denominar así en unas decenas de años?

Si se compara la definición clásica de la persona –*naturae rationalis individua substantia*³⁰– con la siguiente afirmación se pone rostro a la cuestión:

²⁸ Pérez Sánchez Ferré, en: ALBERTO CORTINA - MIQUEL-ÀNGEL SERRA, *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano* (Fragmentos 33) Barcelona 2015, 371-372.

²⁹ Cfr. JULIO LUIS MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad* (BAC 242. Teología. Estudios y ensayos), BAC, Madrid 2019, 324-325; PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) y Editorial Planeta, Madrid 2005, 76-78.

³⁰ BOECIO, *De persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3; PL 64, 1343.

[las personas] Somos complejos mecanismos conformados y movidos por genes, reconfigurados después por complejos mecanismos epigenéticos, así como por intrincados entramados neuronales, que rigen el desarrollo y las metas de nuestra conformación morfológica, al igual que las diversas estructuras mentales y comportamentales que marcan, de forma más o menos rígida, nuestras interacciones con el entorno natural y con el resto de los integrantes de nuestra especie³¹.

Ante la dificultad de definir qué es la persona desde las ciencias empíricas y para salir del paso –desde niveles jurídicos o cibernéticos– se han acuñado referencias adjetivadas a otros tipos de persona. Se ha hablado de la persona *no humana* (referida a los simios superiores), *persona digital* referida a los ciborgs y humanoides³²; se ha sugerido conceder *personalidad jurídica* a los robots³³.

Asimismo, una limitación de las ciencias teóricas es utilizar un prisma en el que parece predominar el naturalismo reduccionista³⁴ que estruja la identidad de lo humano con la prensa de los meros datos científicos. Dos de las consecuencias a las que conducen dicha opción son no valorar con suficiencia las cosmovisiones y presupuestos que sostienen dicho reduccionismo, y extraer conclusiones contradictorias a partir de presupuestos que no se corresponden con su ámbito.

En esa dinámica se encuentran autores que consideran la filosofía o la espiritualidad como restos de una mentalidad mítico/religiosa superada³⁵ sosteniendo hipótesis extrañas y discordantes con las evidencias científicas que ellos sostienen, o recargando con exclusividad su perspectiva científica en relación con las demás ciencias³⁶.

³¹ CARLOS BEORLEGUI, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano* (Ciencia y religión 14), Sal Terrae/Comillas, Bilbao 2018, 17-18.

³² Seres que no son autónomos, sino autómatas programados por otros. ADELA CORTINA, *Ética digital: Diario El País* (7 de diciembre de 2018) 11.

³³ Parlamento Europeo, Resolución del 16/2/2017, 59 f

³⁴ CARLOS BEORLEGUI, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano* (Ciencia y religión 14), Sal Terrae/Comillas, Bilbao 2018, 11-13.

³⁵ Cfr. CARLOS MARTÍNEZ A. – JAVIER LÓPEZ FACAL, *El embrión y sus circunstancias: Diario El País* (9 de noviembre de 2010) 33 (La cuarta página)

³⁶ Somos máquinas complejas a las que se puede hacer inmortales con el simple recambio de piezas/órganos. Cfr. ANA CARBAJOSA, “*Pensar que podemos vivir 1.000 años es*

Por supuesto que las ciencias humanas son presionadas hacia su renovación para incorporar los datos técnicos, de tal modo que hasta la misma teología está haciendo ese ejercicio³⁷ llegando a la conclusión de que “no hay una definición unívoca de la esencia del hombre, sino ante todo una consideración articulada de su ser como sujeto de múltiples relaciones”³⁸.

Así que para conocer la verdad del ser humano en su mayor amplitud será necesaria una sinergia de fuerzas, que superen la parcialización en compartimentos estancos de la esencia de lo humano.

No es una investigación que deba responder solamente a criterios de los técnicos, ni de ingenieros, ni de matemáticos a la búsqueda del algoritmo perfecto, pero tampoco se puede prescindir de sus estudios obligando así a desarrollar estrategias y ampliar los espacios públicos de participación. Lo que humaniza tiene que ser descubierto en una suma de fuerzas y ciencias. Las ciencias como pregunta, de las ciencias la respuesta.

2.2. La pregunta por el sujeto humano y su especificidad

Aplicar el foco de la ciencia para iluminar lo que se entiende por naturaleza o condición humana en constante evolución, significa identificar criterios indicadores del progreso o alejamiento de dicho ideal.

Se ha hecho referencia al término ‘persona no humana’, referido como se sabe a un simio superior para hacer uso de un recurso jurídico que posibilitaba su excarcelación de un zoológico y su posterior liberación en un ambiente natural.

una cifra conservadora”. Entrevista a Aubrey de Grey, *Gerontólogo*: Diario El País (20/10/2016)

http://elpais.com/elpais/2016/10/13/ciencia/1476353983_661713.html (diciembre del 2019)

³⁷ Cfr. PONTIFICIA ACCADEMIA BIBLICA, *Che cosa è l'uomo. Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2019. Es un documento que repiensa la lectura del texto bíblico hecha hasta ahora a raíz de los descubrimientos de las ciencias experimentales.

³⁸ PIETRO BOVATI, *Che cosa è l'uomo? Il Documento della Pontificia Commissione Biblica*, Vatican News, 9 de enero del 2020.

<https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2020-01/cosa-uomo-documento-pontificia-commissione-biblica.html> (febrero del 2020)

La argumentación empleada fue la siguiente; “Sandra” es una persona no humana “*ya que mantiene lazos afectivos, razona, siente, se frustra con el encierro, toma decisiones, posee autoconciencia y percepción del tiempo, llora las pérdidas, aprende, se comunica y es capaz de transmitir lo aprendido*”³⁹.

Con este ejemplo se quiere traer a la palestra la dificultad de debatir acerca de las cualidades que identifican lo humano y su posterior definición. Cuestión planteada de diversos modos y en diversas ocasiones. Ya se ha recordado a Boecio en el siglo V-VI. Son clásicos Ricardo de San Víctor en el siglo XII (*La persona es un existente por sí mismo con cierto modo singular de existencia racional*), y Duns Scoto en los inicios de la modernidad (*Persona es incomunicabilidad que posee existencia en una naturaleza individual*).

La individualidad es acentuada actualmente por los teóricos del transhumanismo en su apuesta por la singularidad, y Beorlegui siguiendo su estela amplía su perspectiva y entiende que a la hora de identificar aquello que es propio y singular del ser humano, tal vez no debamos orientarnos hacia una característica específica:

Nuestra singularidad no la vamos a encontrar en una sola de nuestras características, sino en el conjunto de todas ellas, en la medida en que dicha totalidad no puede constituir el objetivo de las ciencias, sino una interpretación provisional de la filosofía⁴⁰.

Los serios interrogantes planteados afectan al aprecio por la grandeza de lo humano con enormes consecuencias. En ese sentido apostar a la baja en la concepción de lo humano es renunciar a su dignidad, siendo los más necesitados, los vulnerables, aquellos individuos cuyos perfiles de vida no encajan fácilmente con su reconocimiento como personas, las víctimas de estos desenfocos antropológicos.

³⁹ JUAN IGNACIO IRIGARAY, *Conceden el hábeas corpus a Sandra, una orangután del zoo de Buenos Aires*: Diario El Mundo (21/12/2014)
<https://www.elmundo.es/internacional/2014/12/21/5496e8c622601dcd148b4571.html> (diciembre del 2019)

⁴⁰ CARLOS BEORLEGUI, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano* (Ciencia y religión 14), Sal Terrae/Comillas, Bilbao 2018, 21.

Solamente una idea elevada de lo que el hombre es y representa y la admisión de que, aunque haya surgido de los avatares de la evolución, está por encima de ella, permiten continuar hablando de la dignidad humana. Y solo desde estas premisas antropológicas es lógico y fundamentado rechazar ciertas medias eugenésicas contrarias a esa dignidad⁴¹.

En lo específico de individuo humano se encuentra su ser único, soporte de su vida social y de su apertura a los otros, con capacidad para la Trascendencia que completa su totalidad. La índole social le habilita para formar un nosotros, abierto al todos universal de una sola familia humana, que garantiza su plenitud⁴² exigiendo correspondientemente la atención del grupo hacia el individuo. Afirmar este dinamismo no significa divinizar la sociedad ni deformar al individuo, como ha sucedido en el seno de algunas tradiciones que no han sabido transcribir correctamente esta tendencia⁴³. Unas han sobrevalorado la autonomía y la libertad aislándolas de la pregunta por la verdad global –lo cual puede llegar a destruir a la propia persona⁴⁴–, otras han caído en el exceso de celo comunitario frente al sujeto particular.

Así pues, los criterios que se usen deben corregir esos desenfoces para atender las dependencias y las fragilidades con las que debe lidiar la bioética con justicia junto al individuo y su entorno, la persona y sus instituciones. Lo que humaniza tiene que ver con la globalidad de la persona humana, integrando no tanto una condición que lo distingue absolutamente y lo identifica sino el conjunto de sus cualidades.

2.3. La incorporación del otro al ámbito vital propio

Vale la pena detenerse a sopesar los esfuerzos de afiliar al otro en el horizonte del ámbito vital como prójimo. El sí mismo es imposible sin los otros.

⁴¹ MARCELIANO ARRANZ RODRIGO, *La manipulación eugenésica de la especie humana (II)*: Religión y Cultura 30 (1984) 481.

⁴² “*El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás*”. GS., 24.

⁴³ Cfr. JULIO LUIS MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad* (BAC 242. Teología. Estudios y ensayos), Madrid 2019, 45-48.

⁴⁴ ANA MARÍA MARCOS DEL CANO, *Eutanasia ¿de qué se trata?:* Diario El Mundo (sábado 6 de abril de 2019) 33.

Algunos análisis constatan que el individualismo⁴⁵ y la autonomía como categoría máxima de la libertad personal, ha deslucido la imagen del otro en el horizonte del ciudadano actual, en base a una concepción antropológica anidada a unas condiciones de racionalidad específicas. Así se puede comprender que un autor como Peter Singer tomando la intuición de Locke⁴⁶, defina la persona como “*un ser pensante, inteligente, que tiene razón y capacidad de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como sí mismo, el mismo ser pensante, en diferentes momentos y lugares*”⁴⁷.

La expresión de la libertad desarrollada con la clave de la autonomía ha sido un gran avance que abre muchas posibilidades de comprensión de las actividades y manifestaciones que puede realizar el espíritu humano. Pero una tal comprensión de la libertad puede no captar todas las raíces relacionales y los frutos de sus interacciones.

Para compensar los excesos de la reflexión individualizante se encuentran investigaciones que suben a la balanza de la igualdad las dimensiones sociales y culturales elementos fundamentales en el proceso de humanización⁴⁸. La no atención al desarrollo de dichas dimensiones en beneficio del individuo aislado no hace justicia a la esencia de la persona⁴⁹.

Apreciar esas dimensiones culturales solo desde el deseo o la voluntad de cada individuo, identificando sus impulsos primarios interiores sin

⁴⁵ González de Cardedal, presenta la absolutización o idolatría de la libertad, junto con el individualismo, la arbitrariedad, la imposición de la decisión particular, la anarquía la represión de la vida del prójimo desde la afirmación incondicional de la propia..., como las patologías que afectan a la relación de la libertad con la verdad. Cfr. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios en la ciudad. Ciudadanía y cristianía*, Sígueme, Salamanca 2013, 187.

⁴⁶ “...debemos ahora considerar qué significa persona. Pienso que esta es un ser pensante e inteligente provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial, pues es imposible que uno perciba sin percibir lo que hace”. JOHN LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Nacional, Madrid 1980, 492-493.

⁴⁷ PETER SINGER, *Ética práctica*, cap. IV. Edición digital.

⁴⁸ Cfr. CARLOS BEORLEGUI, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano* (Ciencia y religión 14), Sal Terrae/Comillas, Bilbao 2018, 221-301.

⁴⁹ En sus múltiples dimensiones. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) y Editorial Planeta, Madrid 2005, 124-151.

incorporar la reflexión sobre esos impulsos de cara a su validación en la sociedad da como resultado una pérdida de sentido comunitario y trascendente que acentúa las deficiencias de alteridad hacia los otros.

Resolver los desajustes en el *totum relacional* del ser humano con distintas plataformas de expresión ha sido, es, y probablemente será una de las mayores preocupaciones de las deliberaciones teóricas y de las luchas prácticas del individuo. Lo que humaniza pasa por el espacio del otro, del vecino, del ciudadano que de algún modo tiene que ver conmigo, entra en mi mundo, me afecta. Con su saludo, con su sonrisa, con su brazo extendido dando o pidiendo ayuda, el otro forma parte de mi espacio. Este descubrimiento en ocasiones puede plantearse de modo dramático frente a las debilidades de las personas que llevan a compasión⁵⁰.

2.4. Una antropología que incorpora el deseo

El humano es un ser que desea “amar y ser amado”. Es estructuralmente constituido por el deseo, por múltiples deseos. Prima el deseo de ser (deseo ontológico dirá Torralba), sobre el deseo de tener; el deseo como estructura de lo humano, sobre el deseo como contenido de dicha estructura. El deseo afecta al sujeto individual y a las personas circundantes incluidas –directa o indirectamente– en los apelos de su voluntad.

Son cada vez más frecuente los llamados a reeducar el deseo (en términos del papa Francisco, apostar por otro estilo de vida, conversión ecológica⁵¹). Descentrar la voluntad de bien-estar y bien-tener y enfocarla hacia el bien ser (*GS*, 35) en circunstancias vitales plenas de incertidumbre, aceleración, inmediatez, etc.... Son voces que invitan a reorientar la voluntad de tal modo que se asuma otra reflexión que identifique la responsabilidad para alcanzar la madurez como persona y tomar decisiones como ciudadano adulto.

En cuanto elemento de la voluntad articulado desde la conciencia, con otros elementos, el deseo influye en la capacidad de elección, entra de lleno en las decisiones morales y su sostenimiento, en la aproximación y colaboración con la sociedad: “*Somos responsables de nuestros senti-*

⁵⁰ JOAN-CARLES MÈLICH, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona 2010 2ª imp.

⁵¹ PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común, Roma, 24 de mayo del 2015, 203-208, 216-221.

*mientos porque somos responsables de cultivar o rechazar las ideas que alimentan esos sentimientos y sus consecuencias*⁵².

En la co-implicación ciudadano/sociedad los deseos se incorporan a las bases culturales en forma de actitudes, principios y normas de las personas y las instituciones. Se reciben y alimentan en ambientes familiares o sociales transmitidos desde generaciones, contagiados por personas ejemplares, impuestos por la mayoría o por presiones sociales y dogmáticas del grupo dominante, o adquiridos por engaño o autoengaño.

Como la relación del ámbito privado con el ámbito público puede ser escenario de conflictos a modo de placas tectónicas que pueden superponerse y ocultarse unas sobre otras provocando terremotos. Se deberá medir su papel en la solución de tales conflictos “*por el grado de justicia de la causa política que impulsan, por la singularidad del momento y circunstancia a los que se apliquen*”⁵³.

Se quiere afirmar entonces que algunas estimativas de la actualidad antropológica con trasfondo bioético insinúan la exigencia de equilibrar la voluntad de autonomía incorporando la presencia del prójimo, una autonomía relacional.

La comprensión de la libertad compartida con el otro –criterio que más dignifica al ser humano– ayuda a gestionar los anhelos de plenitud hallando pistas de acción que sobrepasen la coerción del Código Penal al sancionar el delito de omisión del deber de socorro. Es un empeño por reeducar la voluntad corrigiendo los placeres de la sologamia y la autorreferencialidad que llevan al extremo las actitudes de las personas insolidarias y egoístas de la ya referida parábola del samaritano⁵⁴.

Incluir al otro en la orientación y expresión de los deseos propios muestra la dimensión ontológica existencial (me realizo con los otros) y al mismo tiempo utilitarista como vías para un mayor estímulo de la voluntad.

Lo que se traduce en las preguntas fundamentales ¿quién es mi prójimo? ¿cómo tengo que interactuar con él y qué respeto me me-

⁵² AURELIO ARTETA, *Los sentimientos son cuestionables*: Diario El País (19 de octubre del 2017) 15.

⁵³ AURELIO ARTETA, *Los sentimientos son cuestionables*: Diario El País (19 de octubre del 2017) 15.

⁵⁴ Cfr. ADELA CORTINA, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia* (Paidós. Estado y sociedad), Barcelona 2017.

rece? ¿qué gano con ello y cuál es mi beneficio? Preguntas que han existido siempre en la historia de la humanidad alimentadas desde el ámbito religioso, que continúa siendo un espacio privilegiado de creación de humanización al recordar constantemente dichas cuestiones y canalizar sus respuestas de tal modo que pueden ser incluidas en el ámbito cultural.

La respuesta humanizante a estas preguntas –adquiridas por el ciudadano y canalizadas por las instituciones– busca razones para agilizar el paso de la reflexión a la praxis. Marina lo expresa así:

Se trata de pasar del determinismo del deseo al determinismo del proyecto, mediante el cual el deseo se vence a sí mismo. La gran función de la inteligencia no es alcanzar fines, sino inventar fines y, mediante ellos, encelar el deseo⁵⁵.

Así pues, lo que humaniza pasa por redefinir la voluntad como algo esencial alimentando tres anhelos fundamentales como son deseo de bienestar personal, el deseo de relacionarse socialmente, formar parte de un grupo y ser aceptado y el deseo de ampliar las posibilidades de acción. Necesita del crecimiento de todas las dimensiones⁵⁶: la sensibilidad, la inteligencia y la afectividad. No es una tarea puntual sino un proceso sostenido y acompañado con un elemento básico en la virtud humana: el autocontrol razonable.

2.5. La razón cordial

Para reconocer al otro, introducirlo como prójimo en el campo de los desvelos personales y buscar su lugar en la vida de cada ciudadano no es suficiente la labor de la razón formal.

Cuando Adela Cortina elabora la fundación de la ética mínima apoyándose en la ética discursiva de Apel y Habermas, entiende que las normas morales no surgen como exigencia de establecer contratos con los otros ciudadanos, sino del reconocerlos como individuos capaces de dialogar lógicamente y expresar sus intereses. Ante esto, la razón es suficiente

⁵⁵ JOSÉ ANTONIO MARINA, *Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu* (Argumento), Anagrama, Barcelona 2007.

⁵⁶ Cfr. JULIO LUIS MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad* (BAC 242. Teología. Estudios y ensayos), Madrid 2019, 168.

para identificar las normas del diálogo, pero se queda corta de miras si no conecta con los intereses del corazón humano. Su postura frente al diferente, salvo que se abra a la razón cordial, a la razón que gestiona las emociones que el otro que aparece enfrente provoca, no alcanzará su objetivo.

Si las razones del corazón no complementan la razón lógica, si el debate bioético permanece solamente en los criterios racionales sin abrir paso a la gestión de lo irracional, lo afectivo, no se alcanzará a captar los desafíos éticos que provocan los demás.

Se buscan candidatos para hacer una reflexión que equilibre lo emocional con lo racional para completar una razón humanista que conjure el riesgo de reducirse a gestionar de modo utilitario -minimizando las consecuencias- las acciones; que no polaricen la inteligencia humana entre el conocimiento y el sentimiento; que incorpore la razón sensible⁵⁷ al debate sobre la moralidad para abrir las puertas a una argumentación más depurada y establecer vínculos más allá de los derechos que los ordenamientos legales garantizan. Uno de los errores en la gestión de las residencias de ancianos durante la pandemia del Covid-19 ha sucedido precisamente en esta cuestión.

En este sentido, es muy posible que con motivo de los proyectos actualmente en marcha para mapear y conocer el funcionamiento del cerebro provean de unos excelentes materiales de reflexión y levanten cuestionamientos novedosos que estimulen esta labor.

En términos agustinianos la razón cordial que fomenta el *ordo amoris*, es tan importante como la razón instrumental que genera el *ordo rationis*. “Cada una responde al doble orden de la objetividad real y de la existencia personal”⁵⁸. Es algo más que la razón instrumental y dominante. Es aglutinar una razón “compadeciente y solidaria”.

Como ya se ha indicado, hay indicios fuertes de que la persona se ha hecho esclava de su egoísmo al comprenderse primariamente en clave de autonomía excluyente, y una razón cordial abierta, es uno de los caminos para regatear el riesgo de “autismo de plenitud” (el que se busca se perderá) provocado por la espiral antropológica que gira y se va encerrando estranguladoramente sobre un sí mismo nosogámico. Identifíquese en el

⁵⁷ Cfr. MICHEL MAFFESOLI, *Elogio da Razão Sensível*, Vozes, Petrópolis, RJ, 1998.

⁵⁸ Cfr. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *Alegría y coraje*: Diario ABC (7 de octubre de 2018) La Tercera.

logo del *like*, del *I love me*, paradigma de una antropología de auto esclavitud.

Hay que revisar dicha espiral destructora e insolidaria –ofreciendo instrumentos de huida– y abrirla razonable pero no ingenuamente hacia los demás que, desde la incomodidad de sus diferencias, enriquecen y acompañan la propia realización. Parece que atender a esa razón cordial es camino apropiado para acceder al ciudadano postmoderno, aproximarse a la comprensión de su jerarquía de valores y situarle frente a los múltiples conflictos y demás situaciones que obnubilan el aprecio de la persona.

3. Aplicaciones en los conflictos bioéticos

Después de haber dedicado los dos primeros ítems a la importancia de la pregunta por la antropología y a ofrecer unos elementos a incorporar en la respuesta es el momento de aplicarlos a los conflictos bioéticos.

Siendo la bioética una ciencia que está pidiendo especialización por la amplitud de los temas se tratará de unificar la mirada para evitar la distracción que pueda impedir esa unificación a la hora de valorar la realidad y contactar con el método bioético y la toma de decisiones. Hay que apuntar tanto hacia las personas que piensan la ética de la vida, cuando a las bases ciudadanas alcanzadas por los debates bioéticos en los que suelen ser ‘olvidadas’.

3.1. En la gestión de las políticas sobre la vida

Un primer campo para pensar los conflictos bioéticos de máximos es en las políticas generadoras de legislaciones ajustadas a cada nivel: clínico, de investigación o ecológico.

En este nivel de reflexión es necesario sobreponerse a las ideologías exclusivistas para recrear la dignidad de la persona y de la vida⁵⁹. Una buena política necesita una amplia concepción del ser humano para acer-

⁵⁹ Cfr. IGNACIO SÁNCHEZ CÁMARA, *La rehumanización de Europa*: Diario ABC (21 de octubre del 2019) La tercera.

tar en sus planteamientos y aquí es donde surge el primer conflicto bioético, por la intervención de metodologías y estrategias de aproximación diversas. Lo apunta Calleja:

La consideración *interdisciplinar* y la entrada *transversal* por la diversidad de planos de la vida, sólo puede sostenerse en un paradigma cognitivo que reconozca la diversidad en lo real, a la vez que su unidad; y, en consecuencia, un paradigma que apele a la *interdisciplinariedad* de todos los saberes y a la *transversalidad* específica de la moral, como referencia siempre presente, para reconocer la huella indeleble de la autonomía humana, y el valor ético de cada empeño social⁶⁰.

Continúa el conflicto en relación con los sujetos protagonistas. No hay debate en propiedad privilegiada –según solicitan voces autorizadas⁶¹– reducido a las élites científicas, éticas, jurídicas. Se aspira a incorporar de diversas maneras posibles a las bases sociales para adjudicar las responsabilidades a los colectivos correspondientes.

Parece más clara esta ampliación de deberes en el mundo de las políticas sanitarias integrales “*respecto a la justicia, al respeto y a la creciente sensibilidad con relación a los principios de solidaridad y de subsidiariedad en el acceso a los medicamentos y las tecnologías disponibles...*”⁶².

Dichos principios recuerdan las obligaciones de los especialistas - ofrecer medios e instrumentos de técnicos de medida e interpretación y ofrecer pistas de solución de los problemas tras reflexiones complejas-; y las propias de cada ciudadano en ámbitos tan dispares como el control de gastos, el uso de recursos limitados, o el reciclaje de residuos.

Tras ampliar el colectivo de sujetos responsables y en el ejercicio de repensar lo humano sobre lo que se basarán las actuaciones legisladas

⁶⁰ JOSÉ IGNACIO CALLEJA, *Moral social cristiana: presupuestos y claves para un modelo crítico*, en: MIGUEL RUBIO – VICENTE GARCÍA – VICENTE GÓMEZ MIER (dirs.), *La Ética cristiana hoy. Horizontes de sentido*, Madrid 2003, 698.

⁶¹ Cfr. ROCÍO MENDOZA, *Entrevista a Juan Carlos Izpisúa*, en: Diario Montañés (2 de febrero de 2020).

<https://www.eldiariomontanes.es/sociedad/salud/entrevista-izpisua-envejecimiento-20200202003330-ntrc.html> (febrero del 2020)

⁶² ZYGMUNT ZIMOWSKI, *Prólogo*, en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS AGENTES SANITARIOS (PARA LA PASTORAL DE LA SALUD), *Nueva Carta de los Agentes Sanitarios* (Pastoral 101), Sal Terrae, Maliaño 2017, 10.

crece la exigencia de compartir criterios con otros ámbitos que trabajan el justo actuar⁶³.

Es un proceso paralelo al que desde la teología se pide tener los mismos criterios en el discernimiento de la moral social para la moral de la persona:

Durante décadas muchos teólogos moralistas hemos expresado el deseo y la reivindicación de que el abordaje aceptado oficialmente en la moral de la Iglesia en todo lo relacionado con lo social siguiendo la orientación marcada por el Concilio, se aplicase sistemáticamente al ámbito de la moral de la persona (sexual, matrimonial y bioético)⁶⁴.

La reflexión que sostiene las políticas de la vida debe hacer el esfuerzo de unificar los criterios con la ética político/social para evitar hipocresías –popularmente denominado tener una doble vara de medir– y captar el significado profundo de la dignidad del ser humano, base de todos los derechos de un ser relacional, de una persona inmersa en un colectivo humano que lo define y en el que desea integrarse con plena ciudadanía.

La consecuencia primera es la denuncia de las contradicciones de lo que se ha definido como bio-ciudadanía, que hace una interpretación objetivadora de la persona, por un lado, en mal maridaje con la afirmación de su valor, su dignidad, y el rechazo de otros tipos de objetivación brutal señalados con vehemencia.

Además, la gestión de políticas institucionales amplias buscarán la participación depurada de instituciones de otra índole -también religiosas- presentes en las sociedades plurales que comparten la preocupación en el campo sanitario por “*la importancia que tiene en los mismos servicios sociales a los enfermos, ... la (presencia) de los agentes sanitarios, que deben guiarse por una visión integralmente humana de la enfermedad y, por lo mismo, han de saber entablar una relación plenamente humana con el hombre enfermo y que sufre*”⁶⁵.

⁶³ Como los espacios cívicos, la organización de la ciudad o la estructura de lo que Marc Augé denominó los no lugares para pensarlos entre todos.

⁶⁴ Cfr. JULIO LUIS MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad* (BAC 242. Teología. Estudios y ensayos), Madrid 2019, 73.

⁶⁵ JUAN PABLO II, Motu proprio *Dolentium hominum*, Roma 11 de febrero de 1985, 2. Recuérdese que este motu proprio es el origen de la *Pontificia Comisión para la Pastoral de los agentes sanitarios*.

3.2. En la violencia hacia los ciudadanos

Se ha calificado la sociedad actual como una sociedad del desamparo⁶⁶. En ella, si ya tienen difícil acomodo las personas en tensión constante por el éxito y la realización personal, mayores impedimentos sufren aquellas que, maltratadas por la lotería de la vida, deben convivir con sus dependencias.

El esfuerzo empleado en calcular la justicia desde la base de la igualdad de oportunidades, perfeccionado con la realización de las capacidades, y culminado con la integración en la sociedad no tendrá grandes recorridos si no consigue forzar discriminaciones positivas hacia dichas personas dependientes. Lo cual se consigue sosteniendo la imposición coercitiva con el sustento nutricional generado por humanismos integrales, capaces de reconocer la dignidad del ser humano aun cuando sus condiciones externas parezcan ocultarla.

En caso contrario, el ciudadano se inhabilitará para pensar en el semejante como un tú que aparece en el horizonte de la vida y ofrecer una relación humanizadora ante su vulnerabilidad. En definitiva, una antropología incompleta basada exclusivamente en el deseo, en la sola voluntad, cerrada a la trascendencia de lo humano (más allá de lo fenomenológico alcanzando lo espiritual y religioso) incapacita para pensar la realidad del maltratado.

No habrá capacidad de respuesta a la pregunta genesiaca ¿dónde está tu hermano? porque no se han alcanzado las condiciones de asumir la identidad propia, y como consecuencia para cargar con la realidad de la que el otro forma parte. Esta pérdida de la propia esencia, que desenfoca el aprecio de la naturaleza del otro, resulta un problema de dimensiones considerables en sociedades con altos porcentajes de discapacidades y en proceso de cronificación debido al envejecimiento.

Por otro lado, una reflexión reducida ¿no es cimiento de las causas de la pobreza y de la incapacidad política para acabar con ella? Si no se valora a la persona y se fundamenta su dignidad con criterios multidisciplinares

http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_11021985_dolentium-hominum.html (diciembre del 2019)

⁶⁶ Cfr., FLÁVIA ANDRADE ALMEIDA, *O sujeito moderno e o mal-ser na sociedade do desamparo*: Le Monde Diplomatique/Ed. Brasil (19 de diciembre del 2019)

<https://diplomatique.org.br/o-sujeito-moderno-e-o-mal-ser-na-sociedade-do-desamparo/> (diciembre del 2019)

integradores se inhabilita la consecución de un diagnóstico riguroso de las causas de su pobreza y del modo de salir de ella. Téngase en cuenta que algunos estudios han señalado que la pobreza no es solamente una cuestión económica denunciando los vínculos existentes entre la relación socioeconómica de la familia con el desarrollo de la persona, de su cerebro y de sus habilidades cognitivas, nexos impensables hasta hace pocos decenios.

El crecimiento económico sin inversión en desarrollo humano –nutrición adecuada, educación de calidad, salud, infraestructuras, ciencia, cultura– no es sostenible y no podrá conducirnos a un futuro con verdadera equidad social⁶⁷.

3.3.- En la reducción cosificadora de la persona

La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) publicó en 2009 un informe cuya temática central era la bioeconomía. Dicho informe interdisciplinar marcaba una agenda de trabajo hasta el año 2030⁶⁸ y presentaba las posibilidades de desarrollo en lo relativo a los campos de la producción primaria, salud e industria. Hacía referencia a los conocimientos biotecnológicos para desarrollar nuevos procesos con vistas a producir una gama de productos biofarmacéuticos, vacunas recombinantes, nuevas variedades vegetales y animales. Esos conocimientos incluyen expresamente el dominio del ADN y del ARN, proteínas y enzimas a nivel molecular; formas de manipular células, tejidos, órganos u organismos enteros, y los recursos de la bioinformática para el análisis de genomas y proteínas⁶⁹.

⁶⁷ FACUNDO MANES - MATEO NIRO, *El cerebro del futuro ¿Cambiará la vida moderna nuestra esencia?* (Contextos), Paidós, Barcelona 2019, 275-277.

⁶⁸ ORGANIZATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *The Bioeconomy to 2030. Designing a policy agenda*, 2009. Ha sido complementado con otro informe en el año 2018. ORGANIZATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *Meeting Policy Challenges for a Sustainable Bioeconomy*, 2018.

<https://www.oecd.org/futures/long-termtechnologicalsocietalchallenges/thebioeconomyto2030designingapolicyagenda.htm> (diciembre del 2019)

⁶⁹ ORGANIZATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *The Bioeconomy to 2030. Designing a policy agenda*, 2009, 22-23. Citando otro Informe del Ministerio de Investigación, Ciencia y Tecnología de Nueva Zelanda.

Por la manera de presentar las temáticas en dicho informe, sin hacer distinción de entidades, se desprende una clara cosificación de lo humano tratado de modo semejante a los otros seres. Dicho desde un organismo tan importante como la OCDE viene a implicar que políticamente se buscan bases legales para que el cuerpo humano esté disponible para “*el uso de otros seres humanos*”⁷⁰.

Desde el momento que –a partir de cadáveres– es posible obtener órganos, tejidos, elementos que pueden ser utilizados para la resucitación/reparación de otros individuos los cuerpos humanos se convierten en un mercado de repuestos. Su objetivación primera y su posterior mercantilización transforma a las personas en objetos susceptibles de comercialización e instrumentalización.

Por las técnicas surgidas tras el descubrimiento de las células madre se ha generado –en una segunda etapa– una cultura que se corresponde con una voluntad de “*crear un sujeto humano viviente para la investigación*”⁷¹, de manera especial en virología.

Frente a esta bio-violencia manipuladora e instrumentalizadora se posicionan aquellos autores que piensan el respeto a la persona en su integralidad y denuncian este proceso de degradación, objetivación y mercantilización del cuerpo y sus partes. Sin instalarse en la denuncia profundizan esquemas para corregir los riesgos de compra/venta y reducción anti humanista en campos tan variados y conflictivos para la vida como pueden ser el de la identidad y el género, los trasplantes, la experimentación o el tráfico de seres humanos y la prostitución.

Otro tipo de bio-violencia puede estar dándose en relación con el fin de la vida de personas socialmente improductivas y paliativamente costosas presionados hacia opciones más baratas y más ‘socialmente responsables’. Enfermos crónicos, terminales, personas improductivas serán objeto de esta violencia susceptible de ser realizada por la familia, el personal sanitario y la propia sociedad con legislaciones ahorradoras, como tal vez haya sucedido ya en la gestión de la pandemia del coronavirus.

⁷⁰ Cfr. CÉLINE LAFONTAINE, *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Éditions du Seuil, Paris 2014. Edición digital.

⁷¹ A partir de las células He La que desde 1952 entraron en un proceso de cultivo, estandarización y envío por todos los laboratorios del mundo. Cfr. HANNAH LANDECKER, *Culturing life. How Cells Became Technologies*, HUP, Cambridge 2007 126-139.

En esa atmósfera, una reflexión humanista plenificante permite situar y tratar adecuadamente a la persona al final de su vida, en el tránsito de la muerte, momento final y definitivo de humanización necesitado de compasión y misericordia⁷² que reniega de la espera interesada de material humano para trasplante. Es opuesta a las promesas –imposibles de constatar y muy probablemente infundadas– que ofrece el transhumanismo. Excava una veta antropológica que no trata de huir de lo humano, del tiempo, del espacio, del cuerpo, de la historia, sino que hace el esfuerzo por integrarlo en los límites del todo biográfico.

3.4. En el trato con los animales y la relación con la naturaleza

Uno de los conflictos bioéticos más mediáticos⁷³ es el relacionado con la consideración jurídico/ética de los animales, de modo particular el de los simios superiores, porción más elevada –no la única– de la conservación de la creación inevitablemente unida al trabajo por la justicia ecológica⁷⁴.

Evidentemente está en juego la concepción de persona que subyace bajo tales definiciones –ser humano-animal-naturaleza–, porque la adjudicación de derechos está relacionada con el estatus moral de la entidad a la que nos refiramos en virtud de los criterios utilizados para definirlos en las diversas teorías existentes.

Algunas estrategias aceptan como criterio para determinar el estatus moral de entidades personales las habilidades metacognitivas: autoconciencia, racionalidad, uso del lenguaje; propiedades relacionales, tener un rol y ser reconocido, con una continuidad en el tiempo, aunque puedan estar ausentes en algún momento. Se atribuyen a los individuos de determinadas especies sin dejar de asumir “*que el ser humano adulto normal*

⁷² Cfr. LEO PESSINI, *Exigências para uma bioética inclusiva*, en: MARIA INÊS DE CASTRO MILLEN – RONALDO ZACHARIAS (orgs), *O Imperativo Ético da Misericórdia*, Aparecida 2016, 199-219.

⁷³ Véase la discusión entre Jesús Mosterín y Fernando Savater generada hace unos años por un artículo publicado por este último. FERNANDO SAVATER, *El alma de los brutos*: Diario El País (14 de enero de 1986) 9-10.

https://elpais.com/diario/1986/01/14/opinion/506041206_850215.html (diciembre de 2019)

⁷⁴ PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común, Roma, 24 de mayo del 2015, 92.

es persona y poseedor de estatus moral completo”⁷⁵. Para los animales, la condición mínima para considerarlo sujeto moral es la capacidad psicológica de entablar relaciones intersubjetivas⁷⁶.

Otros autores sostienen la plausibilidad del estatus moral por el dolor que las entidades afectadas puedan sentir. Al menos tener experiencias de placer y dolor por la capacidad de sentir consciente (Sintiencia) ofrece una solución intuitiva, tal vez ambigua al no expresar suficientemente la diferencia entre sentir placer/dolor y tener conciencia (experiencia consciente) y generar deseos.

La posición clásica es la antropocéntrica (aunque el papa Francisco hable de ‘ecología integral’ y utilice la expresión ‘antropocentrismo’ para denunciar los excesos de la visión centrada absolutamente en el hombre). Se privilegia al ser humano constituido en «el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible»⁷⁷ en virtud de su capacidad dialógica completa desde la que se reconoce su dignidad que exige respeto.

Una visión integrada ayuda a establecer criterios aplicables, un mismo fin para todas las entidades recurriendo al principio de equidad y el de igual consideración⁷⁸, incluso cuando se hayan perdido o no se haya adquirido totalmente sus condiciones relacionales. De ese modo se evita cerrar en falso las consideraciones, el riesgo del especismo antropológico y se camina en la dirección adecuada para determinar el estatus moral de modo éticamente acertado.

Huyendo de posiciones extremistas en conflictos ecológicos y del cuidado de la naturaleza no animal, una adecuada comprensión de la persona

⁷⁵ BERNARDO AGUILERA DREYSE, *Estatus moral y concepto de persona*, en: BERNARDO AGUILERA – JUAN ALBERTO LECAROS – ERIK VALDÉS (eds.), *Ética animal: Fundamentos empíricos, teóricos y dimensión práctica* (Cátedra de bioética 32), UPCO, Madrid 2019, 122.

⁷⁶ PAMELA BARONE – ANTONI GOMILLA BENEJAM, *Interacción intersubjetiva y persona: ¿Son los chimpancés sujetos morales?*, en: BERNARDO AGUILERA – JUAN ALBERTO LECAROS – ERIK VALDÉS (eds.), *Ética animal: Fundamentos empíricos, teóricos y dimensión práctica* (Cátedra de bioética 32), UPCO, Madrid 2019, 89-108.

⁷⁷ Principio Primero de la *Declaración de Río sobre el medio ambiente y el desarrollo* (14 junio 1992), recogido en: PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato Si’ sobre el cuidado de la casa común*, Roma, 24 de mayo del 2015, 167.

⁷⁸ BERNARDO AGUILERA DREYSE, *Estatus moral y concepto de persona*, en: BERNARDO AGUILERA – JUAN ALBERTO LECAROS – ERIK VALDÉS (eds.), *Ética animal: Fundamentos empíricos, teóricos y dimensión práctica* (Cátedra de bioética 32), UPCO, Madrid 2019, 115.

y sus responsabilidades denuncia los comportamientos inaceptables para el futuro, y presenta al mismo tiempo las exigencias que afectan al propio individuo interactuando correctamente con su entorno. Cuestión aparte será que las contradicciones de la vida humana dificulten su aceptación⁷⁹.

4. Conclusión

Recordando las sugerencias de los textos iniciales se ha insistido en que el progreso de la condición humana pasa por una reflexión de la persona unificada, que incluya el abismo de sus deseos y la fortaleza de su inteligencia, asumiendo la presencia del otro –al superar una concepción de excesos individualistas y autónomos– con el que se procede a la realización de la plenitud humana.

La preocupación por el ser humano y el empeño por no poner entre paréntesis ninguna de sus dimensiones es una tarea de suma importancia por las repercusiones que arrastra y que tienen su especial campo de juego en los conflictos y dilemas que plantea la bioética contemporánea. Dicha reflexión debe afectar no solamente a la entidad profunda de lo que es la persona en sus caracterizaciones ontológica, ética o jurídica, sino que tiene que ser estimulada una estimativa moral que incluya las capacidades y las exigencias relacionales ampliando la libertad y la autonomía de cada ciudadano.

Al incluir lo emotivo en el debate y tomando parte en el proceso de discernimiento ético se inmuniza al ciudadano frente a la indiferencia ante el sufrimiento, confrontándole con la realidad, hinchando el fuelle transformador que busca la justicia y la reconciliación social de los más empobrecidos⁸⁰ indicador importante de la madurez democrática.

⁷⁹ Como se desprende del estudio de ALINA KOSCHMIEDER - LUCIE BRICE-MANSEN-CAL - SANDRA HOIBIAN, *Environnement : les jeunes ont de fortes inquiétudes mais leurs comportements restent consuméristes* : Credoc 308. Consommation et modes de vie (diciembre del 2019)

<https://www.credoc.fr/publications/environnement-les-jeunes-ont-de-fortes-inquietudes-mais-leurs-comportements-restent-consumeristes> (diciembre del 2019)

⁸⁰ Cfr. JULIO LUIS MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad* (BAC 242. Teología. Estudios y ensayos), Madrid 2019, 168-169.

Las primeras víctimas de deficientes elaboraciones antropológicas son aquellas que tienen dificultades en seguir el ritmo integrador de la mayoría, impedidas por sus discapacidades o su menor capacitación. La deshumanización la pagan primeramente los más débiles, los menos inteligentes, los más enfermos, los más ancianos, los más pobres. Incorporarlos como objetos y sujetos de participación será el espacio privilegiado de una reflexión motivadora y de una hermenéutica de la persona atenta a las dependencias e incertidumbres de la gran familia humana necesitada de fraternidad⁸¹.

Una antropología integral necesariamente deberá ser una antropología exigente apoyada en el empeño multidisciplinar por comprender la condición humana en evolución conflictuada personal –pasiones versus razones– e institucionalmente.

Se ha sugerido que, en el ahínco científico, el aporte de la apertura a la Trascendencia –empeñada en racionalizar y hacer inteligibles y dialogables sus códigos particulares– puede ser muy válido tanto en el ámbito metafísico como en el de la toma de decisiones⁸². Mantener la dimensión misteriosa de la persona, cuya comprensión necesita -pero escapa- a la suma articulada de todas las ciencias estimula la investigación continua, sostiene una amplitud que se sobrepone a la reducción experimental y técnica y ofrece una comprensión de la vida como un don, como algo que es dado, complementando visiones no religiosas de dicha donación⁸³.

En relación con los dilemas bioéticos, las malas antropologías acaban siendo excluyentes en los debates políticos provocando daños colaterales y víctimas marginalizadas.

El gran y encomiable desarrollo que han adquirido las técnicas biomédicas generando unas ventajas irrenunciables, debe luchar contra la objetivación, instrumentalización y comercialización de la estructura

⁸¹ Cfr. PAPA FRANCISCO - GRAN IMÁN DE AL-AZHAR AHMAD AL-TAYYEB, *Documento sobre la Fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, Abu Dabi, 4 de febrero de 2019

<http://w2.vatican.va/content/francesco/es/events/event.dir.html/content/vatican-events/es/2019/2/4/fratellanza-umana.html> (febrero del 2019)

⁸² Cfr. J. FILIPE MONTEIRO, *Testamento vital. Nos dilemas éticos do fim da vida* (Não-ficção- sociedade), Guerra e paz, Lisboa 2020, 117-118.

⁸³ Cfr. MICHAEL SANDEL, *Contra la perfección*, Barcelona 2007, 146.

corporal humana, caldo de cultivo de nuevas formas de injusticia y bio-violencia.

La acentuada preocupación por la ecología y el desarrollo sostenible –dentro de la cual se ha situado la dignidad de los animales–, precisa también de unos criterios bien enfocados para identificar sin confusiones el corazón de las cuestiones planteadas y encontrar soluciones que no desprecien lo propio del ser humano⁸⁴, ni disminuyan lo específico de los animales, las plantas o el medioambiente en general. También se ha sugerido que el desarrollo de la neurociencia, y en particular de la neuroética, estimule esta labor de repensar la conciencia de ser humano desde su interior.

⁸⁴ Si al fin y al cabo el ser humano es un simio mejorado, no resulta fácil identificar los límites que le separan de los bonobos que al parecer tienen la costumbre de besarse para aliviar tensiones en la manada. FRANS DE WAAL, *El mono que llevamos dentro*, Tusquets, Barcelona 2007, 151; ID., *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates* (Boonet ciencia 70), Barcelona 2014.

Libros recibidos

Evangelios y oraciones del cristiano. Traducción y notas de Antonio Fuentes Mendiola, Ediciones Rialp, Madrid 2020, 14,5 x 9,5, 344 pp.

FERNÁNDEZ PEDEMONTE, Damián, *La segunda conversión. En el camino de Emaús* (Patmos. Libros de espiritualidad), Ediciones Rialp, Madrid 2020, 19 x 12, 168 pp.

HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, José Ramón, *Santoral de Galicia. Cincuenta semblanzas hagiográficas* (Cátedra Cardenal Quiroga 20), Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2019, 24 x 14, 631 pp.

HIGUERAS, Jesús, *El regreso de Emaús* (Patmos. Libros de espiritualidad), Ediciones Rialp, Madrid 2020, 19 x 12, 166 pp.

MIRAVALLE, John-Mark L., *Defensa de la belleza. Qué es y por qué importa*, Ediciones Rialp, Madrid 2020, 21,5 x 14,5, 160 pp.

SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano, OFM, *San Pedro Bautista y compañeros protomártires de Japón. Vida, martirio, escritos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2019, 20,5 x 12,5, 324 pp.

VIÑAS ROMÁN, Teófilo, *El santo Amigo. Agustín de Hipona, un maestro de la amistad*, Ediciones Rialp, Madrid 2019, 24 x 16, 251 pp.