

ISSN 2362-535X

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Francisco García Bazán

Laura Perez

Paola Druille

Laura Bizarro

José Antonio Carrascosa Fuentes

Marcos Jasminoy

Fabián Ludueña Romandini

Matilde Isabel García Losada



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

Año V – N° 6 – 2015

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES



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

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

Año V – N° 6 – 2015

ANUARIO EPIMELEIA
Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones

Comité Académico:

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

Director:

Francisco García Bazán

Secretario:

Juan Bautista García Bazán

Comité de Redacción:

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

DIVERSIDAD UNA: JUDEOCRISTIANOS, PROTOCOLÍCOS Y GNÓSTICOS

Francisco García Bazán
(CONICET-ANCBA-FUNDTARD)

Resumen

Eje de las convicciones de la creencia cristiana primitiva es la confesión comunitaria de la resurrección de Jesús el Cristo, ya que como se continuará proclamando: “¡Jesucristo, es el Señor!”, Dios, cuyo Nombre es maldito pronunciar.

Al mismo tiempo y de diferentes modos, familiares, Pedro y poco después Pablo, y María Magdalena y Juan de Zebedeo, han experimentado la Resurrección de Jesús el Nazareno.

Mientras que entre los hermanos de Jesús, dos testigos han alcanzado la seguridad del Cristo resucitado corporal y espiritualmente (Santiago y Tomás), el discípulo Pedro lo ha experimentado con equilibrio psicósomático, un tipo de conocer a cuya descripción lingüística se sumará Pablo, mientras que las discípulas femeninas (María Magdalena, Salomé) y Juan, lo describirán como espíritu viviente.

La reflexión sobre estas experiencias de base del Resucitado se ha afirmado configurada como una trinidad experiencial: hombre-Dios (Padre)- Dios-hombre (Hijo)- Dios divino (Espíritu): la naturaleza diversa de una trinidad divina o divinidad trina.

La divinidad trina y una ha resultado ser de este modo la experiencia religiosa cristiana básica: «Id y bautizad a todos en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» y que funda la aprehensión del cristianismo original y originante, en tres manifestaciones diversas, pero inseparables como naturaleza triple y única: una trinidad figurada que se adora y piensa bajo tres formas o personas individuales indivisas y comunicantes (las de la paternidad, la filialidad y la maternidad) y bajo tres fases o corrientes colectivas históricamente diversas: la de los judeocristianos o familiares históricos de Jesús, la de los primeros católicos o creyentes testimoniales y la de los creyentes espirituales o más próximos a la interioridad inagotable del Maestro: creyentes de la tradición paternal o judeocristiana; creyentes de la tradición filial o protocatólicos y creyentes de la tradición pneumática o gnósticos.

Entre los judeocristianos dos testigos son el eje de esta vertiente emparentada familiarmente con Jesús que invita a la investigación, Santiago el hermano mayor y Simón de Cleofás, el primo hermano. A estos parientes les corresponde la tradición parental en Jerusalén y su residencia física en la sede sinagogal-eclesial localizable en el Monte Sión, en donde vivieron parientes y seguidores de Jesús hasta el siglo IV de la era cristiana.

Palabras clave: Diversidad, Gnosis, Protocristianos, Resurrección.

Expresión axial de las convicciones de la creencia cristiana primitiva es la confesión comunitaria de la resurrección de Jesús el Cristo, el Mesías, el Ungido, Jesucristo, ya que como se continuará proclamando: “¡Jesucristo, es el Señor! -- el *Kyrios*, sustantivo reemplazante de Yahvé --, o sea, de Dios, cuyo Nombre está vedado pronunciar.

Simultáneamente y de diferentes modos, familiares -- Santiago y Cleofás, los “discípulos de Emaús” --, Pedro y poco después Pablo, y María Magdalena y Juan de Zebedeo, el hermano del otro Santiago, han experimentado la Resurrección de Jesús el Nazareno.

Mientras que entre los hermanos de Jesús de convivencia doméstica y familiar, dos testigos han alcanzado la seguridad del Cristo resucitado corporal y espiritualmente --

Santiago y Tomás --, el discípulo Pedro lo ha experimentado con equilibrio psicosomático, un tipo de conocer a cuya descripción lingüística se sumará Pablo, mientras que las mujeres -- María Magdalena, Salomé -- y Juan, lo describirán como espíritu viviente.

La reflexión sobre estas experiencias de base del Resucitado se ha afirmado configurada como una trinidad experiencial: hombre-Dios (Padre)- Dios-hombre (Hijo)- Dios divino (Espíritu): la naturaleza diversa de una trinidad divina o divinidad trina.

La divinidad trina y una ha resultado ser de este modo la experiencia religiosa cristiana básica: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 19: variante, Hcho 1,5) y que funda la aprehensión divina del cristianismo original y originante, el cristianismo arcaico, en tres manifestaciones diversas, pero inseparables como naturaleza triple y única: una trinidad figurada que se adora y piensa bajo tres formas o personas individuales indivisas y comunicantes -- las de la paternidad, la filiedad y la maternidad -- y bajo tres fases o corrientes colectivas históricamente diversas: la de los judeocristianos o familiares históricos de Jesús, la de los primeros católicos o creyentes testimoniales y la de los creyentes espirituales o más próximos a la interioridad inagotable del rabí de Galilea: creyentes de la tradición paternal, o judeocristiana, creyentes de la tradición filial o de la tradición anímica o protocatólicos y creyentes de la tradición pneumática o gnósticos.

Entre los judeocristianos dos testigos son el eje de esta vertiente emparentada familiarmente con Jesús, Santiago, el primogénito, el hermano mayor de un núcleo familiar de cuatro varones y más de dos mujeres y Simón de Cleofás, el primo hermano e hijo del tío Cleofás y de su esposa, María de Cleofás. A estos parientes les corresponde la tradición parental conservada en Jerusalén y su residencia física en la sede sinagogal-ecclesial localizable en el Monte Sión, en la actualidad Santa María del Monte Sión, en donde vivieron parientes de Jesús y seguidores del Mesías hasta el siglo IV de la era cristiana.

a) La corriente judeocristiana

Sobre la etapa más antigua de los judeocristianos tenemos diversos testimonios. Eliezer ben Hircano fue uno de los grandes representantes del círculo de sabios de la Escuela de Jamnia, discípulo de Gamaliel II. Se escribe de él que primero sostuvo una relación fluida con el judeocristiano Jacobo de Kefar Siknin en Galilea, con el que se encontraba y del que le gustaba oír palabras de Jesús. Estos encuentros tienen que haber sido anteriores al año 70, fecha de la destrucción del Templo de Jerusalén, porque desde este acontecimiento y los hechos que inmediatamente le han precedido los lazos entre judeocristianos y judíos se aflojan primero, los contactos se desvanecen después y las conexiones se endurecen finalmente hasta romperse. Si bien la ejecución de Santiago el Justo --año 62-- tiene antecedentes más amplios, la concreción y fortalecimiento progresivo del programa de la Academia de Jamnia o Yabné del 70 al 90 van marcando una serie de hitos negativos en estas relaciones: retiro de parte de los judeocristianos a Pella en la región de la Perea, al otro lado del Jordán, dirigidos por Simeón bar Kloppas, el primo hermano de Jesús --como hemos dicho-- quien posteriormente regresa a Jerusalén. El anatema incluido en la duodécima bendición entre las *Dieciocho bendiciones* que contiene la oración diaria judía o *shemoná*, cuyo contenido, en realidad, es una maldición contra los disidentes (*minim*) y los *cristianos*

nazarenos, o sea, los seguidores de *Jeśu ha Nozri (nozrim)*, es determinante: «No haya esperanza para los apóstatas. El dominio de la impiedad llega hasta nuestros días. Perezcan en un instante y no sean inscritos entre los justos los *nozrim* y los *minim*. Bendito seas Tú, Eterno nuestro Dios que aniquilas a los perversos». Además, se expulsa de la sinagoga a los señalados por sus particulares creencias que le dan una doble fisonomía: son respetuosos de la Torah, pero al mismo tiempo creen en Jesús como el Mesías: Los testimonios los conserva la tradición juanina:

«Sin embargo, aun entre los magistrados muchos creyeron en él, pero por los fariseos no lo confesaban, para no ser excluidos de la sinagoga» (Jn 12,42 y 16,2: «Os expulsarán de las sinagogas», también 9, 22).

El remate de la practicabilidad de la convivencia se da en los años 132-135 cuando con el levantamiento contra los romanos de Bar Kokeba los judeocristianos siendo de raza judía se niegan a ir a la guerra al negarse a reconocer como Mesías al valeroso caudillo. Muchos de estos judeocristianos padecerán el martirio por esta negativa, actitud envuelta en una fe intrépida que será la causa inmediata de la conversión cristiana del filósofo Justino de Roma, según propias palabras. Un texto del Talmud en relación con el rabino ben Hircano en torno al año 109, refleja bien la transformación de estas antiguas relaciones a las que nos estamos refiriendo:

«Cuando R. Eliezer fue liberado del tribunal, se afligió por el hecho de que había sido arrestado a causa de las palabras de *minut* (desviación). No aceptaba ningún consuelo de sus discípulos cuando lo fueron a buscar. Entonces R. Aquiba entró y le dijo: “Maestro, me gustaría decirte algo. Quizá ya no te turbes”. Él le dijo: “Habla”. Éste repuso: Quizá uno de los *minim* te ha dicho una palabra de *minut* que te ha procurado placer”. Él le dijo: “Has provocado en mí un recuerdo. Un día estaba paseando por el camino de Séforis. Allí me encontré con Jacobo de Kefar Siknin, que me dijo una palabra de *minut* en nombre de Yeśua ben Pantiri. Y me gustó. Así es como fui arrestado por palabras de *minut*, porque he transgredido la Escritura: Aleja tus pasos de esta extranjera, no te acerques a la entrada de su casa (Prov. 5,8). Porque son numerosas las víctimas cuya caída ella ha causado y aquellos a los que ella ha hecho perecer son multitud (Prov. 7,26). De este modo, R. Eliezer tenía costumbre de decir: “Que el hombre huya siempre de la fealdad y de quien se junta con la fealdad”» (*Tosefta Hulin II, 24*).

Ahora bien, se debe advertir que estos judeocristianos a los que nos estamos refiriendo están presentes en los orígenes mismos del cristianismo pues sus puntales y primeros dirigentes en Jerusalén han sido los miembros de la familia de Jesús que han creído en su profetismo mesiánico, después de sus triunfos en Jerusalén y de su pasión y muerte en cumplimiento de la voluntad de Dios. Ellos han seguido siendo en sus prácticas judíos, cumpliendo con las exigencias de la circuncisión, la observancia del descanso del Sábado y las leyes de pureza social y alimentaria, pero se han separado del judaísmo mosaico por su creencia y devoción hacia Jesús como el Cristo al que han honrado como el Mesías/Cristo, el Señor (*Marán/Kyrios*) y el Profeta que ha superado a Moisés. Las diferencias de estos cristianos judaizantes con otros provenientes de la gentilidad han surgido muy pronto y se han hecho bien visibles en Antioquia antes del año 52 hasta el punto de haber sido el origen de una no disimulada polémica entre Santiago, el hermano del Señor, y Pablo de Tarso. La

controversia no se ha zanjado como sugiere condescendentemente Lucas, el autor de los *Hechos de los Apóstoles*, sino sólo en apariencia¹, porque tanto Pablo ha seguido con la predicación de su mensaje en medio del helenismo, como Santiago, otros parientes y Simón Pedro han sido fieles a sus propias creencias las que han difundido y cultivado en la misma Palestina y en la Siria aramaica, Roma y Alejandría².

Los judeocristianos aludidos a diferencia de los protocatólicos o corriente petrino-paulina se distinguen por haber considerado al pariente Jesús dentro de la cofradía o *heburá* de los nazarenos, como un profeta superior a todos los demás, “el profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo”³, al punto de haber llegado a ser el Mesías ungido como rey y sumo sacerdote, siervo y salvador del pueblo.

De acuerdo con los testimonios que se han mantenido, estos judeocristianos conservan su propia historia interna con diversidad de matices.

Cuando a mediados del siglo II Justino de Roma en su *Diálogo con Trifón*, capítulos 46-48, nos ofrece una reseña sobre estos cristianos judaizantes según la opinión que en ese momento tiene la tendencia protocatólica consolidada en Roma, la síntesis interpretativa que nos ofrece es ambigua y de fuerte influencia doctrinal protocatólica, pues, por una parte, ante las preguntas del rabino Trifón responde Justino que existen *algunas personas* que creen que Jesús es el Mesías y que siguen al mismo tiempo las observancias de la Ley de Moisés y que si no obligan a los demás cristianos a seguir esas prácticas a causa de su valor salvífico --lo que sería una contradicción-- hay que considerarlos cristianos y que podrán alcanzar la salvación. Hay otros, sin embargo, que no los consideran cristianos, conducta que se debe reprobar.

Pero enseguida agrega Justino otras afirmaciones más restrictivas, que si algunos de estos creyentes, además, niegan la preexistencia de Jesucristo, su incorporación carnal y su nacimiento virginal, al haber procedido la naturaleza de Cristo de la elección (de Dios), éstos no son cristianos.

Lo sostenido por el apologista Justino y su posición parcialmente condenatoria da a entender que hay una historia anterior del judeocristianismo que es necesario sacar a la luz a partir de los testimonios directos que se pueden leer de los adherentes a este antiguo movimiento cristiano⁴.

Pablo de Tarso frente al respeto por la Ley de estos primitivos cristianos y sus usos religiosos judíos, doctrinalmente, en primer lugar, no admite la necesidad de la circuncisión para todos los seguidores del Mesías: «Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad» (Gál 5,6). Tampoco reconoce el valor salvífico como intrínseco a la Ley mosaica: «No tengo por inútil la gracia de Dios, pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano» (Gál 2,21). Sostiene, por consiguiente, enfáticamente una redención mesiánica basada en la muerte en cruz de Jesús y su resurrección: «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos; necedad para los gentiles» (1Cor 1,23). Dicho en otras

1 Comparar Gál. 2, 1-11 con Hcho 15.

2 Cfr. F. García Bazán, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Guadalquivir, Buenos Aires, 2009, 131-133.

3 Cfr. Lc 24, 13ss, “los discípulos de Emaús”.

4 Cfr. *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, p. 134.

palabras, aboga ante judíos y griegos por una soteriología de alto perfil basada en la persona del Cristo crucificado, postura con la que enfrenta a los judíos por la humillación que representa la figura de un mesías glorioso denigrado, como a los griegos, por el sin sentido que expresa el hecho admitido de que de la muerte provenga la vida y la resurrección para siempre. Es decir, que ante el fenómeno mesiánico y la salvación humana que genera, se abría un abanico de múltiples interpretaciones, una herencia cultural de exégesis varias que ya venía de la diversidad plural religiosa e interpretativa de los grupos judíos, algo que Pablo cierra en una versión única, haciendo honor a sus orígenes de formación fariseos⁵.

Los judeocristianos, en cambio, ponen el acento en la entrega incondicionada de Jesús a la voluntad de Dios Padre, un tipo de salvación que va dirigida antes al pueblo judío que a toda la humanidad --aunque pueda posteriormente abarcar a ésta-- y que puede determinarse como una soteriología de bajo perfil. A partir de este centro hermenéutico se siguen una serie de consecuencias sistemáticas:

-- Seguimiento sin reservas de la ley mosaica, como Jesús en su plenitud profética la ha practicado, y en particular las de pureza ritual que se deben observar en las comidas en común de judíos y gentiles cristianos, de lo contrario deben comer por separado: «Por esto opino yo <dice Santiago> que no se debe molestar a los gentiles que se conviertan a Dios, sino escribirles que se abstengan de la comida que ha sido contaminada por los ídolos, de las uniones maritales ilícitas, de la carne de animales estrangulados y de comer sangre. Porque desde tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores y es leído cada sábado en las sinagogas» (Hcho 15, 19-21).

-- Las cuatro regulaciones mínimas señaladas por Santiago: no participar de la carne sobrante de los sacrificios a los ídolos, porque esto implica compartir un rito idólatra; observar las normas de las uniones matrimoniales en relación con los parientes y el adulterio; comer la carne de acuerdo con las prescripciones que exigen que el animal sea ritualmente matado y dilacerado y, finalmente, no comer alimentos hechos con sangre de animales. Esto es lo mínimo y más claro del mensaje mosaico. Así lo confirman los *Reconocimientos clementinos*: «Y lo que mancha al mismo tiempo el alma y el cuerpo es participar en la comida de los demonios, o sea, comer carnes de los sacrificios, o ingerir sangre, o carne de un animal sacrificado o de cualquier víctima que se haya ofrecido a los demonios. 5. Y que para vosotros lo sea también el primer grado de los tres, el que produce treinta mandamientos, mientras que el segundo produce sesenta y el tercero cien (ver Mt 13, 8-23), como lo expondremos en otro lugar más detalladamente»⁶.

-- Postura adopcionista en cuanto a la divinidad del Mesías, una acción extraordinaria plenamente manifestada en el bautismo de Jesús en el Jordán⁷.

-- Asunción doctrinal docética en cuanto a la pasión y muerte. Jesús no ha sufrido, sino que su espíritu ha sido liberado del cuerpo⁸.

5 Cfr. Alan F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven & London, 1990.

6 4, 36, 4-5 (A. Schneider, p. 308). Ver más abajo nn. 11 y 13.

7 Mt 1, 18 y 20 y 3, 16-17; *Ev. de los hebreos*, fr. 28 y 41.

-- Jesucristo es entendido como el verdadero profeta que ha mostrado sin velos la totalidad del mensaje que proviene de Adán, plasmado a la imagen y semejanza de Dios, que adquiere históricamente grandeza en Moisés y concluye totalmente en Jesús, el sello de las profecías. Dice *Rec. I*, 16,1-: «Al que se requiere para socorrer la casa llena de las tinieblas de humo de la ignorancia y del vicio, sostenemos que es el que lleva el nombre de “el verdadero Profeta”, el único que puede iluminar las almas de los hombres para que vean claramente con sus ojos el camino de la salvación, 2. pues de otra manera es imposible conocer lo que es divino y eterno, salvo que se aprenda de la boca de este Profeta»⁹.

-- El rito iniciático del bautismo de agua es esencial porque en él se revela la fuerza del espíritu que purifica de las impurezas de la sangre traída por los demonios, que reemplaza a los sacrificios de sangre y de este modo confirma la inutilidad del fuego. Dice *Rec. VII*, 38, 3-4: «Por otra parte, la castidad, agregaba, es de tal grado agradable a Dios que confiere incluso a los que están sumergidos en el error alguna gracia en la vida presente. 4. En verdad, la bienaventuranza futura sólo ha sido destinada a quienes, por la gracia del bautismo, hayan guardado la castidad y la justicia»¹⁰.

-- La Escritura ha llegado adulterada y hay que tener en cuenta las perícopas que transmiten lo más antiguo del mensaje. Aunque en esta prescripción no se puede deslindar claramente lo que es propio de lo que es una respuesta a la influencia marcionita.

Ahora bien, esta posición se ha transmitido de manera rígida entre los judeocristianos ebionitas que no retornaron de Pella después de la primera emigración del año 70 y se ha fortalecido con nuevos emigrantes desde el 136 cuando el decreto del Emperador Publio Elio Adriano transformó a Jerusalén en *Aelia Capitolina* prohibiendo la residencia en ella de judíos y circuncisos, pero ha mantenido una cierta flexibilidad entre los judeocristianos que tempranamente se difundieron hacia la Siria aramaica a los que también se sumaron una parte del brazo seguidor de Simeón bar Clopas; son los conocidos con la antigua denominación genérica para los cristianos de *nozrim* o nazarenos. De éstos han evolucionado los que han admitido que la posición de Pedro adoptada en Antioquía y respetuosa de la postura judaizante de Santiago era la digna de seguir¹¹. De esta manera la conflictividad última entre

8 *Ev. de los hebreos* fr. 29; *Ev. de Pedro* IV, 10; V, 19.

9 pp. 87-88 (*Ev. de los hebreos*, fr. 28).

10 p. 385 (*Ev. de los ebionitas*, fr. 6; *Ev. de los hebreos*, fr. 34).

11 Ver la *Carta de Pedro a Santiago* que sirve de prólogo al escrito básico de los textos pseudoclementinos. Este estrato de creencias independiente de influencias paulinas, que no excluye la necesaria presencia de cristianos gentiles es discernible en los escritos pseudoclementinos, *Reconocimientos* y *Homilías* que se apoyan en una historia novelada redactada por un autor cristiano sirio de comienzos del siglo III, *Los viajes de Pedro*, escrito de base de orientación judeocristiana en el que se encuentran asimismo ecos del *Libro de Elcasai* y de un escrito de la misma naturaleza sobre los *Ascensos de Santiago* (al Templo). Es digno de atender que en este testimonio subyacente al escrito de base han subsistido claros elementos antipaulinos en relación al conflicto entre Santiago y Pablo. Las noticias se orquestan en ocasión de los diálogos de los discípulos del Señor con Caifás y los sumos sacerdotes siete días después de la muerte de Jesús, la “ascensión de Santiago” al Templo para ser oído por la multitud, su enseñanza durante siete días y la aparición de Saulo (*homo inimicus*) quien con sus seguidores alborota a la muchedumbre y causa la precipitación de Santiago desde los escalones del Templo, sin que llegue a morir --*Rec. I*, 66, 1-71, 6, esp. I, 69, 8- 70, 2, 6-8 y 71,3-4 (pp. 135-140)--.

judeocristianos y protocatólicos sería posterior a la muerte y apariciones del Resucitado, pero muy antigua y arraigada en la misma agresividad de Pablo, cuya conversión autoconfirmada en el camino de Damasco, siempre fue causa de desconfianza para los judeocristianos. Pero de este mismo fondo arcaico, por otra parte, han surgido asimismo los discípulos de Santiago que rechazando la importancia fundamental del parentesco, han hecho hincapié en el respeto por una enseñanza profunda o esotérica exigida por los nazarenos como se cultivará en las enseñanzas gnósticas.

Los dos ritos primordiales cristianos según nos lo muestran los vestigios más antiguos son el bautismo y la eucaristía.

El bautismo como acto consagrado de iniciación cristiana arraigado en el hecho ejemplar del bautismo de Jesús y la tradición de *Jesús el Bautista* es central, y sobre él hay mucho que hablar, sobre todo porque la tradición judeocristiana diferente de la de Juan el Bautista, otorga a este rito un lugar prominente en reemplazo de los sacrificios impuros, como se ha anticipado. Pero también los gnósticos polemizan contra el bautismo de los eclesiásticos como un falso bautismo. El último original descubierto sobre la corriente gnóstica, *El evangelio de Judas*, toca especialmente el tema, y a él nos hemos referido oportunamente¹². Parece ser que para aprender realmente sobre el bautismo debemos ir en una dirección, si no contraria, diversa de la señalada por la *Didakhé* y las *Constituciones Apostólicas*, cuyos principios han consagrado las *Catequesis bautismales y mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén.

Pero sobre la celebración eucarística también debemos tomar un desvío respecto de lo que escribe la *Didakhé* sobre la “acción de gracias”, en relación con el recuerdo y conmemoración de la fracción del pan y la participación comunitaria en este acto, y que la confluencia de los testimonios de Pablo con los evangelios canónicos respecto de la institución de un núcleo germinal en la última cena festiva del Señor con los “Doce”, posteriormente cultualizada, como se venía sospechando, tampoco es el inicio del primer culto de acción de gracias cristiano. Por otra parte, la corriente gnóstica ha combatido duramente el modo protocatólico de entender el sentido de la eucaristía, como una forma de adoración del cosmos y de fortalecimiento del error demiúrgico.

b) La orientación protocatólica.

La iglesia de Antioquía, en cambio, muy pronto también, superada la controversia paulino-petrina contra Santiago y los cristianos de Jerusalén, ha afirmado un cristianismo que se ha alejado de la influencia de la primera comunidad jerosolimitana y ha seguido la propia dirección apoyada final y definitivamente en la teología paulina. El obispo Ignacio de Antioquia a fines del siglo I será el testigo privilegiado de una corriente que ya ha cuajado en Roma como la orientación de la alianza Pedro-Pablo en grupos que han sido originariamente judíos e incluso judeocristianos. Esta actitud estaba afincada con firmeza por el año 90/91, cuando Flavio Josefo incluye en la redacción de sus *Antigüedades judías* 18, 63-64 la noticia conocida como *testimonium flavianum*. Aunque es posible que estas creencias basadas en una profesión de fe bautismal de los cristianos de Roma remonte a los primeros años de la década del 60, si se tiene en cuenta que los miembros de la dupla constituida por Pedro y Pablo son

¹² Al capítulo IV y a lo allí expuesto nos remitimos.

considerados por la *I Carta de Clemente* como las “columnas” de la Iglesia de Roma y que Pedro puede haber padecido el martirio en el año 64, bajo el imperio de Nerón.

c) La versión gnóstica.

Ha sido Tibutis, según la *Memoria* de Hegesipo conservada por Eusebio de Cesarea, el que manifiestamente ha expresado su disidencia contra los simples derechos de sangre como garantía de sucesión en el episcopado, transformando la tradición del “verdadero profeta” como Mesías público en la del “Cristo esotérico”. Las tradiciones gnósticas jacobitas (*Carta esotérica de Santiago*, naasenos de Hipólito) y de Tomás el Mellizo (*Evangelio de Tomás* 12) confirman la trayectoria, mostrando esta posición como una de las interpretaciones posibles entre otras varias, teniendo la posibilidad de lograr una verificación final en relación no con la revelación o apocalipsis del cosmos definitivo y el tiempo histórico, los que no pueden ser liberados de su transitoriedad, sino con lo oculto o apócrifo en sí mismo en íntima relación trinitaria inseparablemente unida de Espíritu, Padre e Hijo. El origen de la gnosis cristiana y del gnosticismo deben buscar de este modo sus raíces inmediatas en el campo fértil y comunicativo entre el judaísmo de múltiples dimensiones religiosas anterior a la destrucción del segundo templo y el surgimiento del rabinismo de Jamnia, y el cristianismo libre de trabas canónicas e institucionales de las primeras décadas que siguieron a la muerte de Jesús.

Eusebio de Cesarea ha reunido informaciones de valor para la investigación en sus noticias de la *Historia eclesiástica* referidas a las *Memorias* de Hegesipo. Así expresa:

«El mismo autor describe además incluso las sectas que hubo en otro tiempo entre los judíos, diciendo: “Existían diferentes opiniones en la circuncisión, entre los hijos de los israelitas, contra la tribu de Judá y contra el Cristo, a saber: esenios, galileos, hemerobautistas, marboteos, samaritanos, saduceos y fariseos”» (H.E. IV, 22, 7).

Es decir, para Hegesipo un judeocristiano familiarizado con el medio cultural palestino es una realidad que no llama la atención la existencia de diversas corrientes religiosas con sus correspondientes doctrinas en el medio judaico. Para Justino, en cambio, viniendo del Oriente, pero inserto en el medio romano monárquico del obispo Higinio en adelante, es, en cambio, un escándalo la existencia de una diversidad de corrientes en una religión y sabe que el fariseo con el que discute le dará la razón en este enfoque, puesto que el punto de partida de la disciplina interpretativa única e incluso de un canon normativo de escrituras que la apoye, proviene del judaísmo rabínico, por eso puede explayarse de acuerdo ante Trifón:

«Porque los que se llaman cristianos, pero son realmente herejes sin Dios y sin piedad, ya te he dicho que sólo enseñan blasfemias, impiedades e insensateces... Y si vosotros habéis tropezado con algunos que se llaman cristianos y no confiesan eso, sino que se atreven a blasfemar del Dios de Abrahán y de Isaac y de Jacob, y dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no los tengáis por cristianos; como si se examina bien la cosa, nadie tendrá por judíos a los saduceos y sectas semejantes de los genistas, meristas, galileos, helenianos, fariseos o baptistas..., sino por gentes que se llaman judíos e hijos de Abrahán, pero que sólo honran a Dios con los labios» (*Diálogo con Trifón* 80, 3-4).

Entonces debe entenderse llanamente lo escrito por Eusebio poco antes del párrafo que se ha citado, en relación con el sacerdote Tibutis y el origen de las herejías cristianas en Palestina, porque dice:

«El mismo Hegesipo nos explica los comienzos de las herejías de su tiempo en estos términos: “Y después que Santiago el Justo hubo sufrido el martirio, lo mismo que el Señor y por la misma razón, su primo Simeón, el hijo de Clopas, fue constituido obispo. Todos lo habían propuesto, por ser el otro primo del Señor. Por esta causa llamaban virgen a la iglesia, pues todavía no se había corrompido con tradiciones vanas. Más fue Tibutis, por no haber sido él nombrado obispo, quien comenzó a corromperla, partiendo de las siete sectas que había en el pueblo, de las cuales también él formaba parte. De ellas salieron Simón –de ahí los simonianos-, Cleobio –de donde los cleobinos-, Dositeo –de donde los dositianos-, Gorteo –de donde los goratenos-, y los masboteos. De éstos proceden los menandrianitas, los marcianitas, los carpocratianos, los valentinianos, los basilidianos y los saturnilianos. Cada uno de éstos introdujo su propia opinión por caminos propios y diferentes» (H.E. IV, 22, 4-5).

Entre los herejes de la segunda generación se hacen presentes los seguidores de Menandro, los de Marción, los de Carpócrates, los de Basírides, los de Valentín y los de Saturnino. Hegesipo en su actividad de heresiólogo judeocristiano visitó Roma en los años del episcopado de Aniceto (155-166) buscando confirmar la lucha contra las herejías en cotejo con el trabajo personal que él realizaba. En Roma esta actividad se encontraba fortalecida, puesto que en el 144 Pío I (142-155) –hermano de Hermas el autor del *Pastor*-- preside el sínodo de presbíteros que expulsó a Marción de Roma después de la tentativa frustrada de sobornar a esta iglesia con una poderosa dádiva. Higinio, su antecesor (138-142) y aficionado a la filosofía, había llamado a Roma a Justino filósofo de profesión y autor de un tratado *Contra todas las herejías*, algunos de cuyos materiales ha usado en la *Apología* I y II y en el *Diálogo con Trifón*, no debe resultar extraño que la segunda parte de la noticia de Hegesipo dependa de materiales conseguidos en Roma. Sabemos que Basírides (90-165) enseñó en Antioquía y después en Alejandría y Valentín (100-175) entre Alejandría, Roma y de nuevo Alejandría. Con estas puntualizaciones se quiere decir que la primera parte de la información de Hegesipo sobre las herejías cristianas se remonta del 63 en adelante y que con anterioridad a la elección de Simón y la protesta de Tibutis, la comunidad de Jerusalén era “virgen” porque las naturales diferencias en su seno convivían sin sobresaltos agudos y fue Tibutis el que comenzó a corromper a las tendencias y con esta actividad se destruyó el equilibrio. Los riesgos provenían de afuera por las dificultades de diálogo con la jerarquía sacerdotal del Templo y los escribas y las dificultades que creaba el peculiar mesianismo de Pablo, pero ambos factores no influían en la diversidad una. Lo más interesante es advertir que antes del año 62 las corrientes internas de los judeocristianos convivían pacíficamente y probablemente también admitiendo diferentes niveles de comprensión de las verdades religiosas, por eso, Santiago es tanto tomado como guía por la corriente profunda como por la judeocristiana petrina y ebionita. Posteriormente pierde relieve en la tradición paulino-petrina, dejándosele el liderazgo institucional a Pedro (Mt 16, 17-19) y asumiendo Pablo la

interpretación teológica doctrinal. Pero lo expresado no sólo ha sucedido con la doctrina, teológica y filosófica, sino asimismo con el movimiento ritual¹³.

13 A manera de Apéndice. En la actualidad los descubrimientos arqueológicos en relación con los trabajos de investigación de la Orden de los Franciscanos en el lugar del Santo Sepulcro que incluye su estructura arquitectónica total, ha abierto nuevas pistas, sobre las que la literatura judeocristiana del ciclo de las *Vida de Adán y Eva* habla con insistencia, aunque era difícil descubrir sus claves. En el presente, sin embargo, los orígenes de esta enseñanza se enlazan y pueden rastrearse en tradiciones orales de cristianos palestinos que giran en torno a la tumba de Jesús y al Calvario, en cuyo costado oriental descubren los actuales trabajos arqueológicos los vestigios de la “cueva de Adán” o “la cueva de los tesoros”, regada y vivificada con la sangre redentora de Cristo, según sostienen las leyendas sobre la Vida de Adán. La caverna referida dio refugio a Adán y Eva después de su expulsión del Paraíso, aquí trajo Adán las especies (mirra, incienso, oro) que tomó del Paraíso o sus proximidades para ofrecerlos como dones dignos a Dios y ser salvado en la hora de su muerte. En este lugar fue enterrado según los ritos queridos por Dios con la ayuda de Eva y Set para ser recibido en la gloria. También fueron aquí inhumados Abel y los patriarcas e incluso Adán fue reinstalado por los hijos de Noé –descendientes de Set-- cuando concluyó el diluvio. El Gólgota es el centro del mundo, “tierra sagrada”, en la que coinciden el sitio de la creación del primer hombre, su sepultura y el sacrificio supremo del segundo Adán que redime a la humanidad. Este conjunto de virtualidades es transmitido por una literatura prolífica sobre Adán y los ritos que cumplió (*El combate de Adán*, *la Vida de Adán y Eva*, *El testamento de Adán*, *La cueva de los tesoros*) que ha circulado muy tempranamente desde Palestina hasta Siria, Grecia, Armenia y el mundo de habla latina. También se han conservado restos en la iconografía bizantina y posterior. Estas informaciones han llegado asimismo como un eco a Julio Africano, a Tertuliano y también a Orígenes quien escribe en su *Comentario a Mateo* XXVII, 33: «El Calvario era el lugar en donde debía morir aquel que moría por todos los hombres; porque una tradición me enseña que el cuerpo del primer hombre fue sepultado en el lugar en el que Jesús fue crucificado». Y un manuscrito griego anónimo glosa del siguiente modo el pasaje de Orígenes: «Sobre el lugar del Calvario nos ha llegado una tradición de los hebreos –léase judeocristianos-- según la cual el cuerpo de Adán está enterrado allí». Estas leyendas han sido conocidas asimismo por los primeros cruzados, quienes han estado en la misma cueva –dos monedas de cruzados se han encontrado en el sitio arqueológico, la última con acuñación de 1187, el año del asedio de Saladino--. Los cruzados estuvieron íntimamente movidos por su interés en el complejo de la basílica del Santo Sepulcro, destruido por el demente califa al-Hakim en 1009, un fervor que se basaba en el fin espiritual del sentido sagrado de la peregrinación a los santos lugares y la transformación de la Jerusalén terrestre en celeste, y que rescatado en 1099 con la toma de Jerusalén, incluso llegaron a restaurar la Capilla de Adán en 1130 –es cierto que como un sucedáneo--, recuperada por el Patriarca Modesto a comienzos del siglo VII. En ese año, efectivamente, los cruzados inician los trabajos de una nueva basílica sobre el Santo Sepulcro y descubren la capilla de Adán construida por el Patriarca mencionado. Conocían la leyenda de Adán sepultado en el Gólgota y construyen la capilla al lado occidental, un esfuerzo que, sin embargo, conserva oculta la primitiva cueva. Parecía después de siglos que se sentían impulsados por lo expresado por *El combate de Adán* al referir este espacio sacro como el núcleo de todo lugar de peregrinación cristiana: «Y yo convertiré este sitio en un lugar santo...y favoreceré con grandes gracias a quienes vengan aquí» (*Cód. Etiópico*, Col. 371). Textos ilustrativos sobre esta temática pueden ser fácilmente abordados y ampliados: «El agua de la vida que tú solicitas no se te concederá hoy, sino el día en el que yo derramaré mi sangre sobre tu cabeza, en tierra del Gólgota, porque mi sangre se convertirá para ti en aquel momento en la verdadera agua de Vida y también para todos tus descendientes que creerán en mí», según registra *El combate de Adán*, en col. 313. Y se pueden seguir citando y glosando otros testimonios de esta misma literatura: «El Señor le ordenó a Adán permanecer en una cueva que es la “Cueva de los tesoros”». «En el país al que nos dirigimos, el Verbo de Dios descenderá, y sufrirá, y será crucificado en el lugar donde va a ser colocado mi cuerpo, de tal suerte que mi cráneo será regado con su sangre». «La roca se abrió como una puerta, arrebató el cuerpo (de Adán), y ella misma se cerró y volvió al estado anterior». Estos pasajes deben ser puestos de relieve, porque en el lugar por ellos aludido se celebró precisamente una liturgia elemental, sobre la muerte y resurrección de Cristo. Un acontecimiento sobre el que se pueden agregar otras aclaraciones. Ya que se dice que a causa del diluvio el cuerpo de Adán fue transportado desde el lugar de su primera y antigua inhumación por

Noé al arca. Sin embargo, pasado el diluvio y muerto Noé, su hijo Sem, por orden de su padre y ayudado por Melquisedec, “sacerdote del Dios altísimo” –Gn, 14,18-- e hijo de Malak, devolvió el cuerpo de Adán a la cueva, y una vez enterrado, Melquisedec es consagrado sacerdote para velar el cuerpo de Adán. A partir de ese momento concluyen los sacrificios de animales y Melquisedec ofrecerá sólo una ofrenda de pan y vino en la misma gruta en donde está sepultado Adán, sobre el altar allí construido con este fin, es decir, para que ejerza de sacerdote eternamente ante el cuerpo de Adán. De lo manifestado últimamente da cuenta la *Cueva de Adán* bajo la forma de un midrás: «Aquel que permanezca entonces, tomará tu cuerpo, lo trasladará y lo pondrá donde yo te mostraré, en el centro de la tierra, 12. porque allí tendrá lugar tu redención y la de todos tus hijos...14. Después de que Adán y Eva salieran del Paraíso, la puerta del Paraíso se cerró. Cuando pecaron, puso sobre ella al querubín de la espada punzante para que Adán y Eva no pudieran entrar. 15. Descendieron por el impulso de los vientos a través de las montañas del Paraíso y encontraron una cueva en la montaña. 16. Entraron a cobijarse en ella. 17. Al entrar Adán y Eva eran célibes. Adán quiso tener trato carnal con Eva y entonces tomó oro, mirra e incienso de las orillas del Paraíso, los puso dentro de la cueva de los tesoros y la bendijo y la santificó para que fuese la casa de oración de él y de sus hijos. La llamó “cueva de los tesoros”. 18. Adán y Eva descendieron desde aquella montaña santa hasta sus bordes inferiores y allí Adán tuvo trato carnal con Eva. 19. Concibió y dio luz a Caín y a Levuda, su hermana, con él, gemelos en un solo vientre. 20. De nuevo concibió y dio a luz a Abel y a Quelimta, su hermana, en un solo vientre» (cap. V 11-19, pp. 98-99).

--«11. En cuanto muera, embalsamadme con mirra, incienso y estoraque y ponedme en la cueva de los tesoros. 12. Ha de suceder que aquel que permanezca de entre todas vuestras generaciones en otro tiempo, cuando tenga lugar vuestra salida de las estribaciones del Paraíso, tomará mi cuerpo con él, lo transportará y lo pondrá en el centro de la tierra, 13 porque allí se cumplirá para mí y para todos mis hijos la redención. 14 Set, hijo mío, sé tú el guía de los hijos de tu pueblo. Guíalos pura y santamente en todo el temor de Dios. Ordena separar vuestras generaciones de la descendencia de Caín, el asesino» (cap. VI 11-14, p. 101).

--«13. Sem [uno de los hijos de Noé] tomó el cuerpo de Adán y a Melquisedec y por la noche salió de la casa de los hijos de su pueblo. 14. He aquí que el ángel del Señor se le apareció caminando delante de ellos. Su camino no tuvo dificultad porque el ángel del Señor los confortó hasta que llegaron a aquel lugar. 15. Cuando llegaron al Gólgota, que está en el centro de la tierra, el ángel le señaló a Sem aquel lugar. 16. Y cuando Sem puso el cuerpo de nuestro padre Adán sobre aquel lugar, los cuatro puntos cardinales, uno a uno, se separaron y la tierra se abrió en cruz. Inmediatamente después de que Sem y Melquisedec pusieran allí el cuerpo de Adán, los cuatro puntos cardinales corrieron, se pararon unos frente a otros y abrazaron su cuerpo. Inmediatamente se cerró la puerta de aquel lugar. 18. Y aquel lugar fue llamado “Calavera”, porque en él se puso la cabeza de todos los hombres, “Gólgota”, porque es redondo, “Recífta”, porque allí fue machacada la cabeza del cruel Satán, y “Guefifta”, porque en él todas las naciones serán reunidas. 19. Sem dio orden a Melquisedec y le dijo: “Sé tú el sacerdote del Dios Altísimo, porque Dios te ha elegido sólo a ti para que sirvas ante él puramente en este lugar. 20. Por lo tanto, quédate aquí siempre y no te apartes de este lugar durante todos los días de tu vida. No tomarás mujer, no te cortarás el pelo, la sangre nunca se derramará en este lugar y aquí no ofrecerás fieras ni aves, sino que siempre ofrecerás pan y vino. 23. El ángel del Señor descenderá continuamente a tu lado”. 24. Sem abrazó y besó a Melquisedec, Sem fue bendecido por él y Sem regresó junto a sus hermanos. 25. Malak, el padre de Melquisedec y Yozadac, su madre, preguntaron a Sem qué donde estaba el joven. Sem dijo: “Murió a mi lado en el camino y lo enterré”. Al escuchar aquello se lamentaron grandemente por él» (cap. XXIII 13-25, pp. 130-131).

De este modo aparece el establecimiento de un culto cristiano en relación con la muerte y resurrección de Cristo en una práctica ritual de los judeocristianos que consideran también, según los *Reconocimientos clementinos* I, 30, que Sem, el hijo mayor de Noé: «Recibió en suerte como lugar de residencia el que está en medio de la tierra, en el cual está la región de Judea». De esta manera estos judeocristianos palestinos reconstruyen con una nueva interpretación más acorde con el cristianismo la ubicación de la leyenda del templo construido sobre el monte Moria –lugar del sacrificio de Isaac-- trasladándolo de aquí al Calvario en donde el mismo Jesucristo –quien ha superado el antiguo Templo por el propio de su persona-- ha bajado al infierno y ha resucitado. Y en este lugar se ha practicado por los seguidores y familiares inmediatos en el nombre de Jesús el primer culto cristiano hasta la tercera generación, porque discípulos y familiares siguieron reunidos en Jerusalén hasta la

elección de Simeón ben Klopas después del martirio de Santiago, como hemos comprobado. El primer culto cristiano ha sido coherentemente celebrado por creyentes de Jesús judeocristianos en una gruta, en la que Cristo mismo como iniciador del nuevo culto lo ha instaurado y es el altar, la roca de la que brota el agua y la vida que devuelve la vida a Adán. Los trabajos sobre la “Cueva de Adán” cuya puerta se conserva en la cara oriental del Calvario, emplazada debajo del lugar en donde se levantó la cruz en la que murió Jesús y tradicionalmente indicada como el lugar de enterramiento y resurrección del Salvador en el que asimismo fue enterrado Adán, es el espacio sagrado de culto más antiguo del cristianismo y así era admitido por la iconografía bizantina. Las visitas posteriores de caballeros cruzados y todo un conjunto literario que conservó una leyenda judeocristiana que cambió la devoción del monte Moria por el del monte Calvario en donde Jesús el Cristo se entregó plenamente a la voluntad del Padre rescatando con su actitud como segundo Adán al padre de la humanidad y a toda ella caída por su falta, como se lo había prometido Dios Padre en el comienzo de la historia cósmica. La loza incrustada en una de las paredes allí encontrada con el dibujo de una cruz rodeada de un círculo o “cruz pleromática”, estaría indicando que en este lugar los primeros cristianos pertenecientes a una comunidad judeocristiana todavía no dividida ofrecían la acción de gracias al Padre eterno y a su Hijo por la entrega incondicionada de éste a la voluntad de su Padre de modo que su gracia misericordiosa inundara a todos los hombres. La ofrenda ofrecida, además, debía ser de pan y vino, puesto que fueron las especies que el joven Melquisedec, el hijo de Malak, entregado libremente por sus padres para que acompañara a Sem a transportar los restos de Adán desde el Arca al centro del mundo de donde había sido sacado su cadáver, llevaba para su subsistencia. Todo lo demás escrito al respecto, lo enseñado por el autor de la *Epístola a los hebreos* en torno al año 70, no son más que variaciones paulinas en torno a motivos teológicos del propio Pablo que versan sobre el mismo tema.

Bibliografía

- *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, trad. de André Schneider, int. y notas de L. Cirillo, Brepols, Turnhout, 1999.
- *La cueva de los tesoros*, int. trad. y notas de P. González Casado, Ciudad Nueva, Madrid, 2004.
- F. Díez Fernández, *El Calvario y la Cueva de Adán. El resultado de las últimas excavaciones en la Basílica del Santo Sepulcro*, Instituto Bíblico y Oriental-Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004.
- F. García Bazán, *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*, Lumen, Buenos Aires, 2006, capítulos III y IX.
- F. García Bazán, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Ed. Guadaluquivir, Buenos Aires, 2009, Cap. VII.
- F. García Bazán, *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013.
- F. García Bazán, *El papado y la historia de la Iglesia*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014, caps. I y IV.
- Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2008, 187-254.
- J.-P. Lémonon, *Los judeocristianos: testigos olvidados*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2007.
- É. Nodet-J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, Cerf, París, ²2002.
- R. Penna, «Cristologia senza morte redentrice: un filone di pensiero del giudeocristianesimo più antico», en G. Filoramo-C. Gianotto (eds.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Paideia Editrice, Brescia, 2001, 68-94.
- A. F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven & London, 1990.
- F. Stanley Jones, «The Pseudo-Clementines», en Matt Jackson-McCabe, *Jewish Christianity Reconsidered*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, pp. 285-304.

Francisco García Bazán

Fundación de Estudios de la Antigüedad Tardía

Edison 501 (1640) Martínez, Buenos Aires

fgbazan@hotmail.com

fundantardia@gmail.com

EL ABORTO EN LOS TEXTOS DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Laura Pérez
(UNLPam - CONICET)

Resumen

Filón de Alejandría es uno de los primeros exégetas bíblicos que desarrolla una discusión razonada acerca la práctica del aborto, asentada en lugares específicos del Pentateuco. El filósofo judío trata esta problemática en diversos lugares: Las leyes particulares 3.108-109, La unión con los estudios preliminares 136-138, Sobre las virtudes 137-139 y Apología por los Judíos 7.71. Sin embargo, no es tarea sencilla determinar cuál es su posición al respecto, pues las opiniones que expresa acerca de esta temática resultan en una primera lectura ambiguas o contradictorias. En el presente trabajo, analizaremos los principales textos sobre el aborto en la obra filoniana a fin de determinar cuál es su postura frente a esa práctica y con qué argumentos la justifica.

Palabras clave: Aborto, Pentateuco, Septuaginta.

Filón de Alejandría es uno de los primeros exégetas bíblicos que desarrolla una discusión razonada acerca la práctica del aborto, asentada en lugares específicos del Pentateuco. El filósofo judío trata esta problemática en diversos lugares: *Las leyes particulares* 3.108-109, *La unión con los estudios preliminares* 136-138, *Sobre las virtudes* 137-139 y *Apología por los Judíos* 7.7¹. Sin embargo, no es tarea sencilla determinar cuál es su posición al respecto, pues las opiniones que expresa acerca de esta temática resultan en una primera lectura ambiguas o contradictorias. En el presente trabajo, analizaremos los principales textos sobre el aborto en la obra filoniana a fin de determinar cuál es su postura frente a esa práctica y con qué argumentos la justifica.

Uno de los escritos en que Filón discute el problema con mayor detenimiento es *Las leyes particulares* 3, donde el tema se introduce en el marco de la exposición de las leyes bíblicas incluidas bajo el séptimo mandamiento bíblico: “No matarás”². Allí Filón incluye el caso bíblico registrado en Ex 21.22-23, sobre una mujer embarazada que resulta golpeada en medio de una pelea entre dos hombres y ello le ocasiona un aborto. El texto masorético indica dos posibles decursos para esta situación. Por un lado, si la mujer no sufre más daño que el aborto, se establece que el culpable deberá pagar al marido la multa que los jueces determinen; por otro, si la mujer sufre otro daño o su vida es puesta en peligro, se compensará «vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Ex 21.23-25). Sin embargo, Filón no lee la Biblia hebrea sino la *Septuaginta*, la cual le provee de ciertos elementos que propician una interpretación notablemente distanciada de la ley que acabamos de presentar. En la versión griega, las dos situaciones no difieren en los daños que haya podido sufrir la madre, sino en el grado de desarrollo fetal en que se encontraba la criatura

1 Nos referimos a los textos de Filón mediante las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por The Studia Philonica Annual. Utilizamos la edición de Cohn et al. (1962), sobre cuya base elaboramos la traducción de los pasajes pertinentes.

2 El mandamiento “No matarás” (οὐ φονεύσεις) se registra en Dt 5.18 y Ex 20.15 en la LXX (= Dt 5.17 y Ex 20.13 en la Biblia hebrea). Filón expone las leyes especiales subordinadas a este mandamiento en Spec. 3.83-209.

abortada³. Ello es posible porque la *Septuaginta* reemplaza la palabra que significaba el daño en la madre (*ason*) por otra que alude a la noción bíblica de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios⁴: ἐξεικονισμένον, participio pasivo del verbo ἐξεικονίζω, que significa “formado a la imagen de...” o bien “completamente modelado o formado”⁵. Por lo tanto, los versículos de la *Septuaginta* distinguen una situación en que el niño abortado no estaba todavía completamente formado, para la que se prescribe una multa, frente al caso del feto ya formado, para el que se establece la ley del talión⁶:

«Si pelearan dos hombres y golpearan a una mujer embarazada y su hijo fuese expulsado sin estar formado, serán castigados con una multa [...] Si estuviese formado, se pagará vida por vida...»

ἐὰν δὲ μάχωνται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσιν γυναῖκα ἐν γαστρὶ ἔχουσαν, καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον, ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται [...] ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾦν, δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς... (Ex 21.22-23).

Con base en este texto, Filón, por empezar, asigna mayor responsabilidad al causante del aborto a través de una modificación de la situación de partida: no se trata de una mujer que accidentalmente recibe un golpe en medio de una pelea entre terceros, sino de alguien que «se ha trezado [en disputa] con una mujer embarazada» (συμπλακεῖς γυναῖκί τις ἐγκύω, *Spec.* 3.108). Si el feto abortado estaba «sin modelar e informe» (ἄπλαστον καὶ ἀδιατύπωτον), el responsable «debe ser multado» (ζημιούσθω), mientras que si el feto «ya estaba formado (ἤδη μεμορφωμένον) y todos sus miembros habían adquirido las ubicaciones y cualidades apropiadas», el causante del aborto «debe morir» (θνησκέτω) (*Spec.* 3.108). Filón, además, explica los motivos por los que se aplican dos penas distintas en estas diferentes situaciones, motivaciones que no estaban explicitadas en el texto bíblico. En el primer caso, el del aborto de un feto informe, Filón asienta el motivo de esta penalidad en dos argumentos: primero, «por el ultraje» (διὰ τὴν ὕβριν) y, segundo, «porque se convirtió en un obstáculo para que la naturaleza diera vida a la más hermosa de las criaturas que modela y

3 Para un análisis detallado del texto hebreo y las transformaciones que se introducen en la *Septuaginta*, cf. Schiff 2004: 6-15; con respecto al texto masorético, el autor afirma: «The Exodus text perceived the Pregnant woman as the victim of whatever collateral a son occurred in connection with the expulsion of the fetus. Consequently, the Torah can be understood as requiring that if the fetus alone were lost, then the one who caused the damage should be fined, but, if the woman were also killed, then it was a matter of nefesh tachat nefesh, 'a life for a life'» (p. 6).

4 Cf. Gn 1.27, 5.1, 9.6.

5 Cf. LSJ s.v.

6 La interpretación de las penas que la Biblia determina para ambas situaciones no es sencilla en ninguna de las dos versiones, hebrea y griega. Con respecto a la multa, surge en ambos textos la pregunta acerca de quién establece el monto de la misma o bien si se trata de dos multas, pues se menciona la exigencia del marido y la decisión de los jueces. Schiff (2004: 6) propone que el marido demandaría el pago de la multa y los jueces establecerían su precio. La Misná interpretó que había dos multas, una al marido por la pérdida de propiedad que implicaba el aborto (por “el valor del niño”, Babá qammá 5.4) y otra a la mujer “por el daño, por el dolor, por la curación, por la pérdida de tiempo y por la injuria” (Babá qammá 8.2). Josefo también entiende que habría dos multas: una pagada al tribunal por la disminución de la población, otra al marido (Antigüedades de los Judíos 4.277-278). Cf. Belkin (1940: 138-139) y Goodenough (1929: 114). En relación con la segunda pena, la sentencia de la ley del talión, “vida por vida”, suele ser leída en sentido literal, mientras que, como argumenta Schiff (2004: 7-9), se trataría más bien de una retribución financiera equivalente al daño causado.

produce, el hombre». En la segunda situación, en cambio, el feto completamente formado ya «es un hombre» (ἄνθρωπός ἐστιν) «al que mató» (ὄν διεχρήσατο) mientras aún se encontraba «en el taller de la naturaleza» (ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ), esperando el momento en que estuviera listo para salir a la luz, como una estatua en el taller de un artista (*Spec.*3.109).

En estas palabras filónicas pueden reconocerse varias ideas en las que el alejandrino se distancia del texto bíblico e introduce interpretaciones u opiniones originales. En primer lugar, es notoria la diferencia en lo que concierne al valor del feto. En el texto bíblico hebreo el feto abortado resultaba de menor valía que la vida de su madre, pues si solo se perdía el primero, una multa era suficiente, mientras que cuando la vida de la madre se veía afectada, debía ser compensada según la ley del talión porque poseía el valor de una vida humana. Filón, en cambio, considera que el castigo de quien golpea a una mujer embarazada siempre está motivado en la pérdida del embrión abortado. Establece, no obstante, una diferenciación según el grado de formación en que éste se encontrara. En un primer estadio de la gestación, la pérdida del embrión no puede considerarse una muerte, pues este era aún informe y por lo tanto no había adquirido todavía el estatuto humano. No obstante, si el feto estaba formado y había adquirido todas las partes del cuerpo humano, se trataría de una vida humana cuya existencia ha sido interrumpida prematuramente. Es por ello que el aborto en este segundo estadio de la gestación se equipara a un homicidio y debe ser sancionado con la misma pena que este último crimen: la condena capital.

Esta noción de que el feto ya formado es un “hombre” (ἄνθρωπός) y su muerte un homicidio puede haber sido propiciada por la versión griega de los versículos bíblicos de Ex 21.22-23, pues el término ἐξεικονίζω, que, como dijimos, remite a la creación del hombre a imagen de Dios, pudo inducir la conexión con la definición del homicidio que Filón asienta para el séptimo mandamiento:

«Y aplica el nombre de homicidio al <acto> de quien mató a un ser humano, aunque en realidad esa acción es un sacrilegio, incluso el más grande de los sacrilegios⁷, puesto que entre las riquezas y tesoros del universo, ninguno es más sagrado ni más semejante a Dios que el hombre, hermosa imagen de un hermoso modelo, forjada según la idea arquetéptica del Logos».

Ὄνομα μὲν ἀνδροφονία κατὰ τοῦ κτείναντος ἄνθρωπον ἐπιφημίζεται, τὸ δ' ἀληθὲς ἔργον ἐστὶν ἱεροσυλία καὶ ἱεροσυλιῶν ἢ μεγίστη, διότι τῶν ἐν κόσμῳ κτημάτων καὶ κειμηλίων οὐδὲν οὔτε ἱεροπρεπέστερον οὔτε θεοειδέστερόν ἐστιν ἀνθρώπου *** παγκάλῃς εἰκόνοσ παγκαλὸν ἐκμαγεῖον ἀρχετύπου λογικῆς ἰδέας παραδείγματι τυπωθέν.

En este párrafo, la gravedad del crimen de homicidio se asienta en la noción de que

7 Traducimos como “sacrilegio” el término ἱεροσυλία, que más exactamente significa “robo de templos” (cf. Prov. 2, 33), un delito de gravedad en Grecia, que podía ser penado con la muerte, prohibición de entierro en el Ática y confiscación de propiedades (cf. MacDowell 1978: 149). La relación entre este concepto y el homicidio fue establecida anteriormente por Platón en Leyes 869b, donde se afirma que el parricida es culpable también del delito de ἱεροσυλία puesto que “robó el alma de su progenitor”, es decir, el hombre se considera un templo donde mora el alma semejante a Dios. En este pasaje de Filón, de modo similar, el universo se concibe como el templo y el hombre como la imagen de Dios. Sobre la analogía filónica entre el homicidio y la ἱεροσυλία, cf. nuestro trabajo “El homicidio es robo de templos (ἱεροσυλία) según Filón: explicación metafórica de un mandamiento bíblico” en Braicovich, R. S., Andrea, R. y De Angelis, R. (comps.). Actas del Primer Simposio Internacional de Filosofía Helenística. Rosario 2013. En Homenaje al Dr. Armando R. Poratti. Rosario: UNR Editora, 2013; pp. 109-118.

el hombre es semejante a Dios (θεοειδής)⁸ pues es imagen (εἰκών) del Logos divino⁹, por lo tanto, resulta lógico que la muerte de un embrión que ya está “formado a la imagen” (ἐξεικονισμένον) sea evaluada como tal crimen. Pero esta afirmación, a pesar de ser facilitada por el texto bíblico de la *Septuaginta*, adquiere una enorme relevancia y originalidad, puesto que en el contexto cultural greco-romano en que escribe Filón, el aborto no solo no era considerado una forma de homicidio, sino que incluso era un procedimiento aceptado de control de la natalidad.

En efecto, tanto Platón como Aristóteles avalan su uso como mecanismo de regulación del crecimiento poblacional. Así, Platón afirma que lo conveniente en una ciudad es que se mantenga estable el número de hogares y uno de los medios que encuentra para lograrlo es la “detención de la reproducción” en aquellos casos en que la descendencia es vasta, mientras que cuando la generación es insuficiente, se incentivará que las familias produzcan un número mayor de hijos (*Leyes* 740d)¹⁰. Aristóteles, por su parte, observa que cuando las parejas tienen hijos en exceso, «es preciso provocar el aborto» (ἐμποιεῖσθαι δὲ τὴν ἄμβλωσιν) antes de que surjan la sensación y la vida» (*Política* 1335b). En el marco de la medicina griega se encuentran posiciones disímiles, desde una clara oposición a cualquier método abortivo como la manifiesta en el *Juramento* hipocrático¹¹, hasta la abierta aceptación de los más variados métodos de contracepción y aborto¹². Las leyes griegas al parecer no contenían cláusulas que prohibieran o condenaran el aborto; el único dato contradictorio en este sentido es el discurso de Lisias –del que solo se ha conservado un fragmento– donde una mujer es acusada de homicidio por haberse provocado un aborto. Sin embargo, lo más probable es que este caso fuese excepcional y que el conflicto se ubicara en el hecho de que el marido no había dado su consentimiento al proceder de la mujer, que lo privaba de esa forma de un heredero; no se tenía en cuenta, en todo caso, el derecho a la vida del feto abortado sino el derecho paterno a tener descendientes que pudieran heredarlo¹³. Pero esta posibilidad no implica que un padre fuese sancionado si él mismo decidía la ejecución del aborto¹⁴.

8 El calificativo θεοειδής aplicado al alma humana se encuentra en Platón (*Fedón* 95c 5) y es frecuentemente utilizado por Filón, véase *Spec.* 3.207; *Opif.* 69; 137; *Det.* 84.

9 Concepción filónica de que el alma racional del ser humano –el νοῦς, intelecto– es copia de la idea arquetípica (ἀρχέτυπος ἰδέα) y paradigma (παράδειγμα), que es el Logos (*Opif.* 25), imagen (εἰκών) de Dios (*Conf.* 147). Sobre este tema cf. Wolfson 1962: I 433 ss. La semejanza del hombre a Dios la explica Filón en su interpretación de Gn 1.26 (*Opif.* 69; *Leg.* 3.96; *Heres* 230-231), pero esta semejanza en relación con el homicidio aparece en otro lugar bíblico, Gn 9.6: «Quien derrame la sangre de un hombre, verá derramada a cambio su propia sangre, pues a imagen de Dios he creado al hombre» (véase *Somn.*

1.74). La relación entre la gravedad del homicidio y la concepción del hombre como imagen del Logos reaparece en *Decal.* 134 y en *Spec.* 3.207. Sobre la idea del cuerpo como morada del alma, que a su vez es morada de Dios, véase *Praem.* 123.

10 Cf. además Platón, *República* 461b-c.

11 *Corpus Hipocraticum*, *Juramento* 15. Cf. nota 6 en la edición de Lara Nava 1983: 81.

12 Cf. *Corpus Hipoc.*, *Sobre la naturaleza del niño* 13; *Aforismos* 5.31; *Enfermedades de las mujeres* 1.78, 91; *Sobre la naturaleza de la mujer* 32 (50 ss.), 95; *Sobre las carnes* 19.

13 La situación adquiere mayor complejidad por el hecho de que el padre de la criatura abortada ha muerto, por lo que se acusa a la mujer de haberlo privado de un heredero. Cf. Harrison 1968: 72-73.

14 «But we cannot rule out the possibility that it was only the embryo qua heir to his father that was thought of as wronged and that the γραφή only lay in cases such as the present seems to be, where the father is dead and

Este fragmento de Lisias, por otra parte, es el único testimonio aislado que apuntaría a una consideración del aborto como homicidio, hecho que incluso resulta negado si se tiene en cuenta que en realidad la preocupación no se ubicaba en la vida perdida del feto, sino en los derechos de propiedad paternos. De hecho, para que el aborto pueda equipararse al homicidio, resulta necesario que el feto durante el período gestacional sea considerado un ser humano, con todas las cualidades y los derechos que ello conlleva. Pero en el mundo griego no existía una posición establecida y compartida con respecto a esta cuestión, sino varias posturas contrapuestas que tenían consecuencias diferentes al momento de juzgar la validez moral del aborto. La opinión de Platón sobre el estatuto del embrión no aparece explicitada en sus obras, aunque un testimonio posterior indica que el filósofo ateniense lo consideraba un ser vivo, puesto que se mueve en el vientre y se nutre¹⁵. Sin embargo, como hemos visto, Platón no evalúa como un crimen la muerte de un feto, por lo que, aun si lo considera vivo, no se trata de un ser humano vivo, sino de una forma de vida menos desarrollada, como la de un animal; de hecho, el término utilizado para caracterizar al embrión es ζῷον, que más específicamente que “ser vivo” significa “animal”.

Aristóteles diferencia tres formas de vida que se corresponden con tres tipos de alma: la vida vegetal, que solo cuenta con la facultad nutritiva del alma (que implica la alimentación y la reproducción), la vida animal añade a aquella la facultad sensitiva, mientras que el ser humano posee una tercera facultad del alma: la intelectiva¹⁶. El embrión en su desarrollo va pasando por diferentes estadios en los que cada una de estas facultades va surgiendo y consolidándose, de modo que en un primer momento no puede considerarse al embrión un ser humano, aunque sí un ser vivo que al menos posee la facultad nutritiva del alma¹⁷. Por eso es significativo que Aristóteles indique el aborto únicamente «antes de que surjan la sensación y la vida» (πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν) (*Política* 1335b). Parece referirse al inicio de la forma de vida animal (ζωήν)¹⁸ y no indica en qué momento el

where it might be very much in the interest of the embryo's next of kin to procure an abortion. If we accept this possibility, the existence of the γραφή does not entail the view that a father was liable to a penalty for procuring an abortion». (Harrison 1968: 73)

15 Πλάτων ζῷον τὸ ἔμβρυον· καὶ γὰρ κινεῖσθαι ἐν τῇ γαστρὶ καὶ τρέφεσθαι (Aecio, Placita Philosophorum 5.15 = Pseudo-Plutarco, 907c).

16 Aristóteles, Acerca del alma 413a 20 ss.; 415a. Cf. Harrow Feen (1983: 293), quien analiza la cuestión de la personalidad (personhood) del embrión en relación a la concepción de la “vida” fetal, e indica que la discusión sobre este asunto giraba en torno al momento de la “animación”, pues para los griegos la causade la vida era el alma: «el alma es causa y principio del cuerpo viviente» (ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή, Aristóteles, Acerca del alma 415b).

17 Cf. Aristóteles, Generación de los animales 736a-b; en Historia de los animales 588b, Aristóteles señala la dificultad que supone distinguir la línea de demarcación en que se pasa de una de estas formas de vida a otra.

18 Como señala Harrow Feen (1983: 294), no puede aceptarse la opinión de algunos estudiosos (cita a J. Connery, *Abortion: The development of the Roman Catholic perspective*, Loyola University Press, Chicago, 1977, p. 18) que entienden que Aristóteles se refiere aquí al alma racional (o intelectiva), puesto que el movimiento siempre se relaciona solamente con el alma sensitiva: «when Aristotle does not recommend abortion after ‘sense’ and ‘life’ have begun, it is quite doubtful that he viewed the fetus as a human being; most likely he viewed it as potential human life. In short, at this stage in its development, the fetus had rational soul potentially but not actually. Thus, if he sought to protect its existence from abortion, it was because of what it might become rather than what it had become».

embrión adquiere este estatuto¹⁹, pero al menos resulta claro que considera al embrión un ser vivo, que desarrolla progresivamente más funciones vitales hasta alcanzar la categoría humana que recibe al incorporar el alma intelectual. Mientras que en el estadio de vida vegetal en que solo posee la facultad del alma nutritiva el aborto está permitido, su validez moral desaparece a medida que avanza su desarrollo vital.

Por último, entre los filósofos estoicos existía otra postura con respecto a la condición del feto, al que no consideraban un ser vivo independiente sino que mientras permanecía en el vientre era visto como «una parte del vientre de la madre» (μέρος εἶναι αὐτὸ τῆς γαστρῆς)²⁰. Por lo tanto, durante este tiempo tiene la condición de una planta, que para los estoicos (a diferencia de Platón y Aristóteles²¹) no tenían alma de ningún tipo²². Solo con la primera respiración al momento del nacimiento se incorpora al feto el alma y este se convierte en un ser humano vivo.²³ Esta posición estoica fue aceptada en la legislación romana, que tampoco condenó el aborto, a pesar del interés augusteo por incentivar la procreación y crianza de los hijos²⁴. Ya previamente las *Doce Tablas*, si bien promovían la censura social y política para los esposos que ordenaran o permitieran a sus mujeres abortar sin una buena causa, no les imponían multas ni penalidades, como tampoco resultaban afectadas las personas externas a la familia que participaran en el hecho²⁵.

Si volvemos a los párrafos de Filón que hemos citado, podemos afirmar que el filósofo judío parece alinearse con la postura de Aristóteles, en tanto considera que en un primer período del embarazo el aborto es de menor gravedad pues el feto aún no ha llegado a formarse hasta convertirse en un ser humano completo, mientras que en un segundo momento, cuando ha acabado su formación, el aborto constituye un homicidio. Sin embargo, existe una insalvable diferencia entre ambas posturas, puesto que Filón, si bien asigna mayor gravedad al aborto producido en una etapa avanzada de la gestación, considera que también el efectuado en un estadio más temprano requiere un castigo pues, aunque el feto en tal período no fuese todavía un hombre completo, hubiera llegado a serlo si no se hubiera interrumpido el proceso natural de su formación.

Esta actitud no solo se muestra en el párrafo de *Spec.* 3.108 que hemos citado, sino que se percibe también en la lectura alegórica de Ex 21.22-23 que Filón propone en el tratado

19 En Historia de los animales 583b, Aristóteles afirma que el embrión, a los 40 días para el macho y a los 90 para la hembra, manifiesta movimiento y comienza a definirse (mientras que antes era una masa informe); cf. también Generación de los animales 775a 10ss. Los médicos hipocráticos coincidían en la idea de que el macho se formaba antes que la hembra, aunque los períodos de tiempo propuestos difieren, cf. Sobre la naturaleza del niño 18 (donde se establecen 42 días para la hembra y 30 para el varón) y 21; Sobre el parto de ocho meses 13.

20 Aecio, Placita Philosophorum 5.15 = SVF 2.756, cf. SVF 2.757.

21 Cf. Platón, Timeo 77b-c; Aristóteles, De anima 413a.

22 Cf. SVF 2.708-711. Filón comparte esta idea estoica de que las plantas carecen de alma (ἄψυχά τέ ἐστι, Opif. 73); cf. Leg. 2.22, Her. 137, Deus 35-41.

23 Cf. SVF 2.806; Plutarco, De Stoicorum Repugnantiis 1052e-f, 1053c-d; De primo frigido 946c.

24 En el Digesto 35.2.9 se avala la concepción estoica: «el feto aún no nacido no se dice con razón que sea un hombre» (partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur).

25 Gorman 1982: 25. Mommsen (1991: 403) igualmente afirma que en Roma el aborto provocado siempre fue considerado como una grave inmoralidad; sin embargo, ni durante la República ni en épocas imperiales fue calificada de delito dicha acción.

Acerca de la unión con los estudios preliminares 136-138. Allí el alejandrino compara los dos estadios de formación del embrión con dos formas de visión o acercamiento de la inteligencia, a través de los ojos del alma, a los objetos del mundo: un «acercamiento oscuro e incierto» (ἀσαφής καὶ ἀδηλουμένη προσβολή) frente a otro «claro y distinto» (ἐναργής καὶ τρανή) (*Congr.* 136). A continuación, cita el pasaje de Ex 21.22-23 (*Congr.* 137) y explica los diversos castigos allí establecidos mediante el siguiente argumento:

«Pues no es lo mismo destruir una obra de la inteligencia si la obra es perfecta que si es imperfecta, ni si es una conjetura que si es una aprehensión, ni si es esperada que si ya existe. Por esto ha sido ordenado por la ley un castigo incierto cuando se trata de un hecho incierto, y uno definido cuando se trata de un hecho perfecto».

οὐ γὰρ ἦν ὁμοιον, τέλειόν τε καὶ ἀτελές διανοίας ἔργον διαφθεῖραι, οὐδὲ εἰκαζόμενον καὶ καταλαμβανόμενον, οὐδὲ ἐλπίζόμενον καὶ ἤδη ὑπάρχον. διὰ τοῦτο ὅπου μὲν ἐπιτίμιον ἄδηλον ἐπ' ἀδήλω πράγματι, ὅπου δὲ ὀρισμένον ἐπὶ τελείῳ νομοθετεῖται (*Congr.*138).

A pesar de la mediatización de la alegoría, la interpretación que se expresa en este pasaje asume que la destrucción de ambos tipos de embrión debe ser castigada, pero como el primero tiene una forma de existencia incierta, la penalización será menor en este caso que cuando ya ha alcanzado la perfección y ha cobrado existencia concreta. Resulta claro, no obstante, que el embrión desde su concepción se espera que se convierta en un ser humano pues en tal dirección trabaja la naturaleza durante el tiempo que permanece en el vientre materno.

En otros lugares, sin embargo, Filón parece acercarse más a la noción estoica, que veía al feto como una parte de la madre y no como un ser vivo independiente, ya sea actual o en potencia. Así, en *Spec.* 3.117 el alejandrino reconoce que tanto «entre los filósofos naturales» (παρά τε φυσικοῖς ἀνδράσιν) como «entre los más notables médicos» (παρὰ ἰατρῶν τοῖς δοκιμωτάτοις) es aceptada la idea de que «los fetos que todavía están adheridos a la madre dentro del vientre son una parte de las embarazadas» (τὰ²⁶ μὲν ἔτι κατὰ γαστρὸς προσεχόμενα τῇ μήτρᾳ τῶν κυουσῶν εἶναι μέρη). Pero «aquellos niños que han nacido, que se han separado de esa unión natural y han salido libres, se han convertido en criaturas independientes a las que no les falta ninguno de los elementos que forman parte esencial de la naturaleza humana» (*Spec.* 3.118). Aquí Filón parece avalar la idea estoica y ubicar el comienzo de la vida humana en el momento del nacimiento, sin embargo, a fin de comprender adecuadamente estas afirmaciones es necesario tener en cuenta que aquí Filón ya no intenta justificar la prohibición del aborto (de la que ya se ha ocupado antes, en §§ 108-109) sino la interdicción del infanticidio. En efecto, la teoría estoica citada le resulta útil para demostrar que: «Indudablemente, quien mata a un recién nacido es un homicida, al que la Ley rechaza no por motivo de la edad, sino por su traición a la raza» (ἀνευδοιάστως ἀνδροφόνον εἶναι τὸν βρέφος ἀναιροῦντα, τοῦ νόμου μὴ ἐπὶ ταῖς ἡλικίαις ἀλλ' ἐπὶ τῷ γένει παρασπονδουμένῳ δυσχεραίνοντος). La argumentación de Filón, por lo tanto, está orientada a señalar que, aunque los sabios filósofos y médicos griegos cuestionen la vida humana del embrión en el vientre, no pueden en modo alguno discutir la existencia de tal género de

26 El pronombre neutro plural (τά) refiere anafóricamente al sustantivo neutro que ha sido mencionado poco antes en genitivo: βρεφῶν, que significa tanto “feto” o “embrión” como “recién nacido”.

vida en el niño recién nacido. En consecuencia, si el aborto de un feto puede considerarse homicida, con mayor razón debe ser reconocido por todos que la muerte o exposición de las criaturas al momento de nacer constituye una de las más crueles formas de asesinato²⁷.

De esta manera, Filón logra derivar de los mismos versículos bíblicos de Ex 21.22-23 la interdicción de los dos crímenes que atentan contra la reproducción de la vida humana, el aborto y el infanticidio:

«Si se debe cuidar que una criatura que todavía no ha cumplido los períodos de tiempo requeridos para salir a la luz no sufra ningún mal de parte de alguien malintencionado, ¿cómo no se ha de proteger en mayor medida aún a aquella que nació en término y fue conducida como a una colonia que recibieron en suerte los hombres para que obtuviera los dones de la naturaleza...?».

Εἰ γὰρ τοῦ μηδέπω ταῖς ὀρισμέναις τῶν καιρῶν περιόδοις ἀποκυθέντος προνοητέον, ὡς μὴ ἐξ ἐπιβουλῆς τι δεινὸν πάθοι, πῶς οὐχὶ μᾶλλον τοῦ τελειογονηθέντος καὶ ὡς περ εἰς ἀποικίαν ἦν ἔλαχον ἄνθρωποι προπεμφθέντος ἐπὶ τῷ μεταλαχεῖν τῶν τῆς φύσεως δωρεῶν (*Spec.* 3.111).

Una situación similar se presenta en un pasaje del escrito *Sobre las virtudes* 137-139, donde Filón se refiere nuevamente a esta teoría estoica pero niega una vez más que el embrión carezca de estatuto humano: la ley, afirma, «considera al que está en el vientre igual que el que ya ha sido dado a luz», aunque esa valoración, aclara, no se debe a que ambos hayan obtenido “la misma categoría” o “dignidad” (τὴν ἴσην ... τάξιν), sino que persigue la finalidad de «contener de antemano la licencia de quienes acostumbran a mancillarlo todo» (*Virt.* 137). El comentario surge en relación con la ley bíblica que prohíbe sacrificar el mismo día a un animal y su cría²⁸ (*Virt.* 134), de la que se deriva la interdicción de sacrificar en el Templo un animal preñado²⁹ (*Virt.* 137). Filón alude allí a la concepción estoica en un párrafo que, por su complejidad, conviene citar completo:

«Pues si los fetos que aún crecen a la manera de las plantas (φυτῶν τρόπον) y que son considerados una parte (μέρη) de las embarazadas (τῶν κυόντων), unidos a ellas por el momento, pero que en el curso de unos meses serán separados de esa unión natural, por la esperanza de que se conviertan en animales vivientes (διὰ τὴν ἐλπίδα τοῦ γενήσεσθαι ζῶα) son protegidos a través de la inviolabilidad que se asigna a sus madres a fin de que no ocurra la mencionada impureza ¿cómo no lo serán aún más las criaturas ya nacidas (τὰ ἀποτεχθέντα) que han recibido alma y cuerpo propios?» (*Virt.* 138).

Si ello es así en el caso de los animales que han de ser sacrificados, con mayor razón resulta que las mujeres embarazadas, aunque fueran condenadas a muerte, no podrán ser ejecutadas hasta el momento en que hayan dado a luz, a fin de que no muera junto con

27 La mayor parte de los investigadores han considerado que este pasaje es una contradicción del propio Filón, que no habría alcanzado una posición fija y coherente respecto de este asunto y privilegia aquí la concepción estoica (cf. Goodenough 1929: 112; Heinemann 1973: 390-391), pero, como señala Colson (1937: 637), puede entenderse más que como una contradicción, como una estrategia retórica: aun si esa teoría fuese correcta, la visión más estricta de la Septuaginta respecto del aborto enfatiza la gravedad del infanticidio.

28 Lv 22.28.

29 Esta misma extensión de la ley bíblica se registra en textos legales hallados entre los manuscritos del Mar Muerto: cf. 4QMMT c 36 (ed. Parry y Tov 2004: 329) y para más referencias, cf. Wilson 2011: 309.

ellas la criatura que llevan en el vientre (*Virt.* 139). De hecho, según Filón, incluso otras legislaciones³⁰ han derivado esta norma a partir de la misma prescripción judía relativa a los animales preñados y a los sacrificios conjuntos de las madres con sus crías. Si se aplican estas consideraciones a los seres humanos, entiende Filón que, más allá de que el feto aún no alcance la categoría de ser vivo completo e independiente, sí es tal en potencia, pues es en lo que se espera que se convierta. Por lo tanto, goza de los mismos derechos de protección de su vida y su seguridad que una persona viva, de modo que su muerte deliberada se considera un homicidio, hecho que acentúa aún en mayor medida la gravedad de la muerte intencional de un niño que acaba de nacer. Aquí Filón asume la postura estoica que concibe al embrión como parte de su madre, pero sin que por ello pueda quitársele el estatuto humano que posee en razón de su potencial de vida independiente³¹. Desde este punto de vista, el embrión es un ser humano en potencia durante toda la gestación y en ningún momento de su desarrollo puede ser destruido impunemente. A pesar de la existencia de castigos de diversa gravedad según el momento de la gestación en que se produce el aborto –distinción que, por otra parte, el alejandrino no puede eliminar por encontrarse explicitada en los versículos bíblicos–, lo significativo es que la pérdida de un embrión en formación siempre merece una penalización pues constituye la destrucción de una vida humana, actual o futura.

Es en este sentido que la concepción filoniana del aborto se aparta notablemente de las posturas griegas y romanas frente a esta cuestión. En efecto, el alejandrino señala este contraste especialmente en relación con el infanticidio y la exposición de los niños, pero la particularidad judía en lo que concierne a la prohibición del aborto se manifiesta en el uso apologético que realiza de esta norma en su tratado *Apología por los judíos* o *Hipotéticas*. En esta obra en que defiende la calidad moral de los judíos y de sus leyes, Filón afirma que no es lícito «provocar el aborto de las mujeres mediante drogas u otros medios» (μη γυναικῶν ἀτοκίαις καὶ ἄλλαις μηχαναῖς ἀμβλοῦν, *Hypoth.* 7.7). En este caso, el carácter general del enunciado no admite restricciones: el aborto se prohíbe en forma absoluta, sin importar en qué etapa del embarazo sea ejecutado, ni cuál sea el estado de formación del feto.

La ubicación de esta afirmación perentoria en un escrito apologético muestra que la oposición judía al aborto era uno de los aspectos en que se establecía una diferenciación respecto de otros grupos culturales, que era evaluada por los propios judíos en términos de superioridad moral, y lo mismo sucedía con la prohibición del infanticidio y la exposición de los niños. De hecho, la mayoría de los escritores judeohelenísticos destacan estos aspectos de su propia legislación. Así, Flavio Josefo en *Contra Apión* –texto también

30 Hay datos sobre esta ley en Grecia, cf. Eliano, *Varia Historia* 5.18, Plutarco, *De sera numinis vindicta* 552d, Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica* 1.77.9 (los últimos dos autores sostienen que los griegos tomaron esta ley de los egipcios).

31 Belkin (1940: 132-133) no percibe una paradoja entre la oposición al aborto y la concepción estoica que por momentos asume Filón. Además, encuentra paralelismo entre la postura rabínica y la de Filón, que por la dependencia del feto respecto de su madre lo considera parte de ella, pero a la vez le asigna la condición de un ser humano independiente. En la halajá, aunque el feto se define como parte del cuerpo de su madre (TB Julín 58a, Guittín 23b), es valorado como una vida en potencia y por tanto el aborto solo se permite en las más graves circunstancias (por ejemplo, para salvar la vida de la madre, cf. Misná, *Oholo* 7.6. Ver Biale (1989: 26-27) y Schiff (2004: 27-57).

apologético que refuta las acusaciones que recaen sobre los judíos— afirma que la Ley «ordenó criar a todos los hijos y prohibió a las mujeres abortar lo engendrado o destruirlo» (τέκνα τρέφειν ἅπαντα προσέταξεν, καὶ γυναῖξιν ἀπειπεν μήτ' ἀμβλοῦν τὸ σπαρὲν μήτε διαφθείρειν) y que la mujer que esto hiciera «revelaría que es una infanticida puesto que destruye una vida y menoscaba la raza» (ἤνφανείη τεκνοκτόνος ἂν εἴη ψυχὴν ἀφανίζουσα καὶ τὸ γένος ἐλαττοῦσα) (*Contra Apión* 2.202). Igualmente, en las *Sentencias* del Pseudo Focílides se manifiesta una firme oposición al aborto y la exposición de los niños: «Que una mujer no destruya el feto que crece en su vientre, ni una vez nacido lo arroje como presa a los perros o a los buitres» (μηδὲ γυνὴ φθείρη βρέφος ἔμβρυον ἔνδοθι γαστρός, / μηδὲ τεκοῦσα κυσὶν ῥίγητι καὶ γυψὶν ἔλωρα, 184-185). Por último, un testimonio contra el infanticidio puede hallarse en el tercer libro de los *Oráculos Sibílicos*, que prescriben: «Cría tu propia descendencia de hijos y no la mates» (τὴν δ' ἰδίαν γένναν παίδων τρέφε μηδὲ φόνευε, 3.765). Si bien estos textos no poseen el nivel de desarrollo teórico y argumentativo que hallamos en los textos de Filón, muestran que en el ámbito del judaísmo helenístico la oposición al aborto y el infanticidio se erigían como muestras de la filantropía y la superioridad moral que distinguía a este grupo cultural de otros.

En conclusión, el análisis desarrollado ha demostrado que Filón es el primer exégeta bíblico que aborda la problemática del aborto e intenta justificar su postura frente a esta práctica mediante argumentos racionales, basados en lugares específicos del texto bíblico y en las teorías filosóficas griegas acerca de la condición del embrión en el vientre materno. Su posición a este respecto resulta ambigua pues asume por momentos la teoría aristotélica que asigna vida al embrión solo en un segundo momento de la gestación, mientras que en otros lugares parece aceptar la visión estoica que negaba la vida independiente del feto y lo consideraba parte de la madre. Sin embargo, su análisis del pasaje de Ex 21.22-23 muestra que, aun cuando pudiera asumir esta opinión, Filón considera que la vida humana ya está presente al menos en potencia en el feto, que es objeto del cuidado de la naturaleza, esto es, de Dios, que se ocupa de su formación y desarrollo hasta el momento en que considere oportuno que salga a la luz. Por eso Filón en *Spec.* 3.108-109 incluye la discusión de este pasaje en el marco de las leyes derivadas del mandamiento que prohíbe el homicidio y considera la muerte deliberada del embrión equivalente a los infanticidios logrados mediante la exposición de los niños ya nacidos. Otros tratamientos de la misma temática en la obra del alejandrino confirman esta interpretación. Así sucede en el pasaje de *Congr.* 136-138, donde el mismo texto de Ex es explicado en forma alegórica. En *Virt.* 136-138 cambia la base exegética pero, a partir del versículo de Lv 18.22 que prohíbe matar en un mismo día a un animal y su cría, Filón logra derivar la interdicción de matar a las criaturas que aún se hallan en el vientre materno. Por último, el tema se incluye en el tratado más fuertemente apologético de Filón, *Hypoth.*, donde por primera vez se alude a la utilización de fármacos abortivos por parte de las mujeres y se prohíbe en forma absoluta e irrestricta este tipo de proceder, cualquiera sea el estadio en que se encuentre el embarazo.

Bibliografía

- Belkin, Samuel. *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*. Harvard University Press, Cambridge, 1940.
- Biale, Rachel, "Abortion in Jewish Law". *Tikkun* 4/4; 1989, pp. 26-28.
- Cohn, Leopold, Wendland, Paul y Reiter, Siegfried (eds.). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. De Gruyter (¹1896-1915), Berlin, 1962.
- Colson, Francis H. y Whitaker, George H. (eds.), *Philo*. Vols. I-X.
- Heinemann, London-New York, 1929-1939.
- Goodenough, Erwin R. *The jurisprudence of the Jewish courts in Egypt: Legal administration by the Jews under the early Roman Empire as described by Philo Judaeus*. Yale University Press, New Haven / Oxford University Press, London, 1929.
- Gorman, Michael J., *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan attitudes in the Greco-Roman World*. Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon), 1998.
- Harrison, Alick Robin W. *The law of Athens. The Family and Property*, Clarendon, Oxford, 1968.
- Harrow Feen, Richard. "Abortion and Exposure in Ancient Greece: Assessing the Status of the Fetus and 'Newborn' from Classical Sources" en Bondeson, William B. *et al.* (eds.). *Abortion and the status of the fetus*. Reidel, Dordrecht, 1983, pp. 283-300.
- Heinemann, Isaak (1973). *Philons griechische und jüdische Bildung*. Marcus, Breslau, ¹1932.
- Lara Nava, María Dolores (trad.), "Juramento" en García Gual, C. (ed.). *Tratados Hipocráticos*. Vol. I. Gredos, Madrid, 1983.
- MacDowell, Douglas, *The law in classical Athens*. Cornell University Press, New York (1978).
- Mommsen, Theodor (1991). *El derecho penal romano*. Temis, Bogotá, ¹1899.
- Parry, Donald W. y Tov, Emanuel (eds.) *The Dead Sea Scrolls Reader. Part 1. Texts concerned with religious law*. Brill, Leiden-Boston, 2004.
- Schiff, Daniel. *Abortion in Judaism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Wilson, Walter T. (ed.) *Philo of Alexandria. On virtues*. Brill, Leiden-Boston, 2011.
- Wolfson, Harry A. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2 vols. Harvard University Press (¹1947), Cambridge, 1962.

Laura Pérez

Universidad Nacional de La Pampa

lau_perez75@hotmail.com

CONSIDERACIONES ACERCA DE LA PROHIBICIÓN BÍBLICA DEL ROBO EN FILÓN DE ALEJANDRÍA Y EL NUEVO TESTAMENTO

Paola Druille
(CONICET-IDEAE-UNLPam)

Resumen

La prohibición del robo es el octavo mandamiento del Decálogo bíblico del Pentateuco de la *Septuaginta* que ha recibido distintas interpretaciones por parte de autores judíos y cristianos. Sobre la base de estas interpretaciones examinaremos qué entienden Filón y los primeros cristianos por la prohibición del robo e identificaremos cuál es la diferencia entre la interpretación expositiva de la prohibición del robo desarrollada por Filón, y la interpretación ética y teológica del mismo mandamiento elaborada por los escritores del Nuevo Testamento.

Palabras clave: Cristianos, Decálogo, Filón, judíos, Septuaginta

1. Introducción

La prohibición del robo es el octavo mandamiento del Decálogo bíblico del Pentateuco de la *Septuaginta* que ha recibido distintas interpretaciones por parte de autores judíos y cristianos. Para algunos, el mandamiento es un imperativo legal que dispone no tomar la propiedad privada sin la autorización de su propietario, y penaliza las acciones que transgreden la ley con sanciones particulares. Para otros, en cambio, la prohibición es un imperativo ético, que establece no perjudicar al prójimo en sus bienes, y teológico, que ordena la práctica del bien y de las buenas obras según las prescripciones divinas. Ambas interpretaciones tienen como representantes de sus principios a reconocidos autores. Filón de Alejandría aboga por un comentario expositivo del mandamiento sobre no robar, y lo entiende como una ley general a partir de la cual expone las leyes particulares y sus penas en *Sobre el decálogo* y *Leyes particulares* 4; los escritores evangélicos, y Pablo en particular, encuentran que el octavo mandamiento tiene su cumplimiento en el amor a Dios y al prójimo.

Sobre la base de estas interpretaciones examinaremos qué entienden Filón y los primeros cristianos por la prohibición del robo. Luego identificaremos cuál es la diferencia entre la interpretación expositiva de la prohibición del robo desarrollada por Filón, y la interpretación ética y teológica del mismo mandamiento elaborada por los escritores del Nuevo Testamento. Demostraremos así que mientras Filón se preocupa por detallar las leyes particulares en conexión con la prohibición bíblica del robo, los escritores evangélicos y paulinos reconocen que el carácter normativo del octavo mandamiento se cumple en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo en tanto síntesis de la ley del Antiguo Testamento.

2. Explicación filónica del Octavo Mandamiento

En los tratados *Sobre el Decálogo* y *Leyes Particulares* 4, Filón expone sobre el mandamiento referido al robo. Tanto en un tratado como en otro, Filón basa su exposición en

dos pasajes del Pentateuco, estos son Ex 20, 14 y Dt 5, 19, aunque la fórmula prohibitiva que utiliza no se encuentra ni en *Éxodo* ni en *Deuteronomio*, que registran la frase en tiempo futuro οὐ κλέψεις (“no robarás”)¹, y no la expresión filoniana μὴ κλέπτειν (“no robar”², *Decal.*³ 135 y 171; *Spec.* 4, 1)⁴. En *Spec.* y *Decal.*, Filón utiliza esta fórmula con la clara intención de prohibir el delito de robo. Este propósito categórico reflejado por el uso de una negación imperativa y un infinitivo de tiempo presente, hace que la regulación legal del robo adquiera una validez de tipo permanente. Así, pues, mientras que el uso del futuro en los libros del Pentateuco parece diferir el objetivo prohibitivo hacia una acción que podría llegar a ser cometida por el individuo en un tiempo no presente, el uso absoluto del infinitivo κλέπτειν junto con la partícula prohibitiva μὴ es señal de que Filón no solo emplea un lenguaje legal prohibitivo, sino que a su vez indica que esa prohibición es una orden atemporal. La fórmula μὴ κλέπτειν funciona entonces como una categoría taxonómica que, a modo de ley general, incluye una serie de leyes particulares que contienen los delitos y las penas que cada uno merece. De esta manera, a la prohibición del robo de Ex 20, 14 y Dt 5, 19, Filón incorpora las disposiciones de Ex 21, 37 y 22, 1-3, referidas al robo de animales y al robo haciendo un agujero en la pared, y especifica las penas que debe cumplir quien comete estos actos, como se analizará a continuación.

2.1. Definición de robo y de sus agentes en *Sobre el decálogo 135-137*

Los criterios que delimitan el delito de robo son iguales tanto para el hurto de cosas privadas como para todas las demás categorías de robo, y consisten en la apropiación de una cosa mueble ajena con el fin de lograr el enriquecimiento propio. A partir de esta definición, el alejandrino deriva las acciones que prohíbe el mandamiento bíblico. Es así como la acción legal que implica la apropiación de una cosa ajena es llamada por Filón “despojar” (ὕφαιρέω, *Decal.* 135, 137), en tanto que la referida a los botines de guerra obtenidos mediante el asalto de ciudades enteras para acrecentar el poder de una autoridad es designada a través del verbo “saquear” (συλλάω, *ibid.*, 136). No es nuestro interés detenernos en explicar el significado de cada uno de estos términos griegos, cuyo uso en otros contextos implica sentidos cercanos a

1 Otro lugar del Pentateuco que legisla sobre el robo es Lv 19, 11, aunque la fórmula utilizada está en plural, οὐ κλέψετε, y dentro de un contexto normativo (vv. 11-18) que regula el comportamiento social, dominado por el mandamiento del amor al prójimo (v. 18).

2 Todas las traducciones son directas del griego y nos pertenecen.

3 Las remisiones a los tratados de Filón se realizarán según las abreviaturas de los títulos en latín, establecidas por *The Studia Philonica Annual*: *Cher.*=Sobre los Querubines; *Abr.*=Sobre Abraham; *Conf.*=La confusión de las lenguas; *Contempl.*=La vida contemplativa; *Det.*=Las insidias; *Deus*=Sobre la inmutabilidad de Dios; *Ebr.*=Sobre la ebriedad; *Fug.*=Sobre la fuga y el encuentro; *Her.*=El heredero de los bienes divinos; *Jos.*=Sobre José; *Leg.* 1-3=Alegorías de las Leyes 1-3; *Migr.*=La migración de Abraham; *Mos* 1-2.=Vida de Moisés 1-2; *Mut.*=Sobre el cambio de nombres; *Opif.*=La creación del mundo según Moisés; *Praem.*=Premios y castigos; *QG* 1-6=Cuestiones sobre el Génesis 1-6; *Sacr.*=Los sacrificios de Abel y Caín; *Spec.* 1-4=Las leyes particulares 1-4; *Somn.* 1-2= Sobre los sueños 1-2; *Virt.*= Sobre las virtudes; *Aet.*=Sobre la indestructibilidad del mundo; *QE.*= Cuestiones sobre el Éxodo. Seguimos la edición de Cohn, Wendland y Reiter (1962).

4 La fórmula μὴ κλέπτειν tiene algunos antecedentes en el lenguaje legal griego, cf. Jenofonte, *Oeconomicus* 14, 2; *Ciropaedia* 1, 2, 2; Crisipo, *Frag. Logica et physica* 171, 4 (Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis* 1037 D-E).

los que le da Filón, pero con matices diferentes⁵. Sí consideramos necesario distinguir los delitos que Filón incluye en las acciones “despojar” y “saquear”. Entre las del primer tipo de robo, el alejandrino enumera, además del hurto de cosas muebles, la falta de pago de las deudas, la defraudación en los casos de depósitos y la asociación con fines desleales, y la “codicia” (πλεονεξία, *ibid.*, 171) en general. En el segundo tipo de robo, que Filón entiende como el saqueo de pueblos enteros por decisión política, incorpora la toma o el apoderamiento ilegítimo e indiscriminado de bienes ajenos, sea por la fuerza –durante o después de una guerra–, o sea pacíficamente, aprovechando el descuido o la falta de vigilancia de los bienes por parte de sus propietarios.

Por su parte, en *Decal.* Filón no se detiene a exponer las leyes particulares que atañen a cada clase de robo, sino que presenta el mandamiento bíblico como un principio legal de carácter general que abarca distintos crímenes cometidos por las personas que codician la propiedad de otro. Pero sí hace uso de la idea de ladrón en el sentido técnico del término, y con esto acerca su definición más hacia una comprensión social y jurídica del concepto que hacia un entendimiento moral del mismo. Para Filón, el “ladrón” (κλέπτης) es tanto quien comete un robo esporádico, como quien se dedica habitualmente a hurtar. De acuerdo con esto, el alejandrino concluye que el ladrón es aquel que “mira ávidamente” (ἐπιχαινώ, *ibid.*, 135) los bienes ajenos y un “enemigo público del estado” (κοινὸς πόλεως ἐχθρός), porque el acto que comete atenta contra toda la comunidad judía, sea a través de la ejecución de acciones prohibidas por la ley mosaica, o sea mediante hechos criminales y perjudiciales para la sociedad entera. Para Filón, la expresión κοινὸς πόλεως ἐχθρός implica que los ladrones cometen una ofensa contra el orden público.

A través del reconocimiento de la definición de robo y de sus clases, pudimos especificar tanto las acciones derivadas del mandamiento bíblico “no robar”, como reconocer a las personas que participan de esa actividad, y la concepción de Filón en relación con sus actos. En el siguiente apartado, observaremos cuál es el tratamiento que el alejandrino propone del mismo mandamiento en *Spec.* 4.

2.2. Categorías de robo y privación de la propiedad en *Leyes particulares* 4, 2-12

Según la definición expuesta más arriba, el robo es la sustracción fraudulenta de una cosa mueble ajena, cometida con un fin de lucro, como el uso ilícito o indebido de ella por parte de quien la retiene. Sin embargo, la idea de robo que trabaja Filón en *Spec.* 4 es levemente diferente a la misma idea expuesta en *Decal.*, incluso considera nuevos términos para la acción de robar. En *Spec.* 4, 2, Filón define el robo como la acción de “llevar” (ἄγω) o “arrebatar” (φέρω) los bienes de otro sin que medie una necesidad que motive la sustracción. El robo requiere, de acuerdo con esta definición, dos elementos que se encontraban solapados en el tratado comentado antes. Uno objetivo, o la ilícita injerencia en la cosa robada, que prevé que el hurto no sea consentido por el propietario, en cuyo caso está comprendida tanto la sustracción de la cosa como el uso ilícito de la misma. Y otro elemento subjetivo, o la

⁵ El término ὑφαίρεω es usado en el lenguaje jurídico griego para la acción general de “hurtar” (cf. Esquines 3, 66) o “robar” (*ibid.*, 3, 222), mientras que Filón usa el genérico κλέπτειν para referir a la misma acción; σολάω, por su parte, sirve para la acción de quitar a otro las armas o armadura en un enfrentamiento bélico (cf. Homero, *Iliada* 15, 428; 16, 500), además de la acción de saquear aludida por Filón.

intención fraudulenta del acto dirigido a obtener un provecho o lucro. De esta manera, el delito también recae sobre una cosa mueble, como en *Decal.* 135, pero reviste algunas diferencias. De hecho, en *Spec.* 4, 2 Filón expone otra serie de delitos no contemplados en *Decal.*, y especifica las penas según sus modalidades de ejecución y tipo de cosa robada.

Según lo planteado en el párrafo anterior, Filón distingue entre el robo que se hace “por la fuerza” (βία) y “de manera manifiesta” (φανερῶς), y el que se hace “en secreto” (κρύφα). En efecto, cuando el robo se hace βία y φανερώς, el ladrón debe ser registrado como un “enemigo público” (κοινὸς πολέμιος) y denunciado por escrito. Con cierta alteración en la terminología, Filón vuelve sobre la idea expuesta en *Decal.* 135, donde acusa al ladrón de κοινὸς πόλεως ἐχθρός. El ladrón comete un acto que atenta contra la seguridad de la comunidad judía, por lo tanto debe ser denunciado con la finalidad de comunicar al pueblo la transgresión de la ley mosaica y proceder a la sanción del responsable. Pero cuando el robo se ejecuta κρύφα, Filón aplica la pena legislada en Ex 22, 2: el ladrón “debe ser castigado en privado” (ἰδίᾳ κολαζέσθω), siendo culpable solo de las cosas que intentó dañar, y debe pagar el “doble de lo robado” (διπλοῦν τὸ φώριον). En el caso de no poder pagar la multa a causa de su pobreza, “debe ser vendido” (πιπρασκέσθω, *Spec.* 4, 3). Con esta declaración, Filón no está permitiendo la esclavitud⁶, pues si bien legisla que el ladrón sea vendido como esclavo, esto no es un castigo por el delito cometido, sino por la falta de pago de los daños causados y las multas impuestas por no pagar⁷. Para Filón es justo que quien persiste en ser esclavo de una ganancia ilegal también sea privado de su libertad para que la víctima del robo reciba una reparación por el daño ocasionado por el ladrón. De esta manera, defiende la ley y las penas que merece el que roba porque asume que el ladrón está necesariamente sujeto a una sanción penal por su quebrantamiento del orden mosaico establecido.

Pero Filón no detiene aquí su exposición sobre el octavo mandamiento. Refiere además al robo haciendo un agujero en la pared. La acción de robar penetrando por la noche en una casa luego de romper una pared, ya se encuentra legislada en Ex 22, 1-2. Estos versículos prescriben que si un ladrón es sorprendido en el lugar del “agujero hecho en la pared” (διόρυγμα) y recibe una herida a causa de este hecho, no hay “castigo de muerte” (φόνος, v. 1), pero si ya salió el sol, *Éxodo* declara que debe “morir como castigo” (ἀνταποθανεῖται, v. 2). Sobre la base de estas disposiciones, Filón enumera una serie de actos y sanciones penales para cada caso particular. En efecto, Filón estima que si el ladrón fue apresado “en delito flagrante” (ἐπ’ αὐτοφώρῳ)⁸ antes de salir el sol, debe ser asesinado por el dueño de la casa⁹ en el mismo lugar del “agujero hecho en la pared”, pues el acto del ladrón es menos importante que el que lo precede, el “robo” (κλοπή), al que sigue como consecuencia otro mayor, que seguramente el ladrón tiene en mente en caso de que alguien

6 Cf. *Spec.* 4, 13 ss.

7 Cf. Mendelsohn 1949: 135, n. 99.

8 En *Instituta* IV, 1, 3, Justiniano asegura que los griegos llamaban ἐπ’ αὐτοφώρῳ al robo manifiesto en el que el ladrón es interceptado “en el acto”. Cf. Lisias, *Against Agoratus* 13, 85; Platón, *Leyes* 942 a; Demóstenes, *Sobre la falsa embajada* 19, 133. Cf. Filón, *Spec.* 3, 52.

9 Cf. Meyers 2005: 194. La autorización de matar al ladrón actúa a modo de prevención de otro delito, el asesinato del propietario. Cf. *Mishná*, *Sanhedrín* 8, 6; Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 4, 271-272; Belkin 1940: 109-108, n. 62; Goodenough 1968: 149, 154. Sobre la autorización de matar al ladrón en la legislación griega y romana, cf. Demóstenes, *Contra Timócrates* 24, 113; *Digesto-Instituta* IX, 2, 4, 1.

impida su robo, el “homicidio” (ἀνδροφονίαν, *Spec.* 4, 7). La prescripción de Filón entonces es preventiva, pues presupone la posibilidad de que el ladrón utilice el “hierro minero” (ὀρυκτήρ) que emplea para abrir la pared como medio de autodefensa.

En este sentido, el alejandrino actualiza las disposiciones de Ex 22, 1-2 con un dato que describe una labor propia de su época. El uso de hierros mineros implica la referencia a una de las actividades económicas más importantes del siglo I d.C., pues la extracción selectiva de los minerales y otros materiales de la corteza terrestre, de los cuales se podía obtener un beneficio monetario, tuvo un significativo impacto en el desarrollo de Egipto helenístico y romano. El minero excavaba equipado con un pico y un martillo de hierro para abrir pasadizos y niveles en las minas. Filón no solo alude a las herramientas con las que trabajaba el minero, sino también a la utilidad que las mismas herramientas conseguían para la ejecución de otras actividades como el robo. De este modo, el alejandrino considera el uso de hierros mineros como un aditivo que agrava la consecución del robo, dado que el ladrón que lleva las herramientas para perforar la pared tiene que haber considerado la posibilidad de usar tal instrumento para asesinar a quien lo encuentre *in flagranti*, aunque no pretenda cometer directamente un homicidio. El asesinato del ladrón por parte del dueño de la propiedad, por el contrario, no es punible si el propietario captura al ladrón durante la noche, porque es el momento en que los magistrados permanecen en sus casas y se dedican al descanso, por lo que el mismo propietario se establece como magistrado y juez por la circunstancia y debe decidir el castigo para el ladrón (*Spec.* 4, 8)¹⁰. Quien mata a un ladrón durante el día y antes de su juicio, en cambio, sí debe ser declarado culpable (*ibid.*, 4, 10), dado que el propietario está obligado a conducir al delincuente “ante los magistrados y jueces” (πρὸς δὲ τοὺς ἄρχοντας καὶ δικαστάς), que son los únicos con facultad para someter a juicio al ladrón y dictaminar su pena.

Las penas severas expuestas por Filón, que tienen su base de formulación en el Pentateuco, buscan reducir los delitos tanto de robo como de asesinato por mano propia, pero también aquellos vinculados con el hurto de animales. En efecto, en las sociedades agrícolas y pastoriles, los animales eran la propiedad del pastor y su medio de vida. Por eso Ex 21, 37 legisla que quien roba “un buey o una oveja” (μόσχον ἢ πρόβατον) y los mata o vende, debe restituir “cinco bueyes” (πέντε μόσχους) por el buey, y “cuatro ovejas” (τέσσαρα πρόβατα) por la oveja. Filón sigue la misma ley, por lo que en *Spec.* 4, 11 indica que la sustracción de “un buey o de una oveja” (βοῦν δὲ ἢ πρόβατον)¹¹ debe ser considerada merecedora del castigo más grande. Filón encuentra el fundamento de esta estimación en la utilidad del buey y la oveja para la comunidad, pues razona que son los mejores entre los rebaños domesticados no solo por la belleza de sus cuerpos, sino también por los beneficios que aportan a la vida humana. Con estas referencias utilitarias, Filón no fija la misma pena para sancionar el robo de uno u otro animal; calcula los beneficios que ofrece cada uno y prescribe el pago correspondiente.

10 El derecho romano ordenaba que la muerte podía ser precedida por una llamada de auxilio. Así lo dispone la *Digesto-Instituta* IX, 2, 4, 1. Filón discute el mismo tópico en relación con la mujer que mantiene relaciones ilícitas fuera del compromiso asumido. Cf. *Spec.* 3, 74-78.

11 En *Spec.* 4 Filón nombra y explica otra serie de leyes particulares relacionadas con delitos que incluye bajo la prohibición no robar, como son el robo de personas, el daño de la tierra pastoreada y el producido por el fuego, la apropiación de depósitos. Algunos de estos delitos ya habían sido nombrados en *Decal.* 171, pero consideramos que solo la sustracción de las cosas muebles es representativa de la idea de robo en Filón.

El ladrón debe pagar “cuatro ovejas” (τέτταρα μὲν πρόβατα, *ibid.*, 4, 12) y “cinco bueyes” (βοῦς δὲ πέντε, *ibid.*) por uno que ha robado¹², puesto que la oveja aporta cuatro tributos – leche, queso, lana y corderos anuales–, en tanto que el buey proporciona cinco, de los cuales tres son los mismos que en el caso de la oveja –leche, queso y crías–, y dos exclusivos –la labranza de la tierra y la trilla–¹³. La mayor restitución de un buey representa probablemente su importancia dentro de la economía antigua¹⁴.

De esta manera, y a través de su explicación del octavo mandamiento desarrollada en *Leyes particulares* 4 y en *Sobre el decálogo*, Filón elabora una interpretación expositiva particular, que se apoya sobre las leyes bíblicas que buscaron crear modos de comportamiento religiosamente correctos basados en el valor de la vida humana, y orientados hacia la relación con Dios y el prójimo. El carácter distintivo de la exposición de Filón no está en un cambio de cauce de las enseñanzas bíblicas o en una corrección de sus contenidos legales, pues sus interpretaciones están profundamente arraigadas en las costumbres y observancias que derivan de la ley mosaica. Sin embargo, elabora una exposición de la ley que prohíbe el robo presentando de forma objetiva las leyes particulares con argumentos que pretenden hacer comprender aspectos legales no contemplados por la Biblia. Incluye en sus interpretaciones las observaciones que obtiene de su experiencia en la vida práctica y las da a conocer mediante la realización de una doctrina jurídica que toma la ley como fuente de todo derecho. La forma selectiva de destacar algunas leyes particulares en lugar de otras, muestra también el carácter peculiar de ciertos hechos en la comunidad alejandrina de su tiempo. Esta peculiaridad se puede apreciar a la luz del método expositivo utilizado por Filón para ciertas categorías de robo y sus penas, que señala una inclinación a la observancia estricta de las leyes bíblicas más allá de la relación con el prójimo.

3. El Octavo Mandamiento en el Nuevo Testamento

La interpretación del Nuevo Testamento atribuye significado al mandamiento no robar atendiendo a la finalidad del precepto. Sobre la base de la legislación del Antiguo Testamento, la fórmula más usada por el Nuevo Testamento es οὐ κλέψεις¹⁵. Esta construcción aparece en Mt 19, 18 y Rm 13, 9, y es propia de los libros del Pentateuco de la *Septuaginta*, como se observó más arriba. Ex 20, 14 y Dt 5, 19 usan οὐ κλέψεις, mientras que Lv 19, 11 emplea la misma fórmula pero en plural, οὐ κλέψετε¹⁶. Por su parte, el término “ladrón” (κλέπτης) resulta común y aparece en repetidas ocasiones –Mt 6, 19, 20; 24, 43; Lc

12 Cf. *Mishná, Shevuot* 8, 4. Sobre los tributos de la oveja, cf. Ez 34, 3.

13 Cf. Cicerón, *De Natura Deorum* 2, 158 ss.

14 Cf. Sprinkle 1994: 134-135.

15 Mientras que la fórmula μὴ κλέπτειν propia de los tratados expositivos de Filón ocurre solo una vez en Rm 2, 21. Otras fórmulas cercanas se localizan en Mc 10, 19 (μὴ κλέψης) y Lc 18, 20 (μὴ κλέψης). Cf. Apócrifos del Antiguo Testamento, *Oraculo Sibilino* 2, 71; Clemente de Roma, *Recognitionis (Ex Eusebio)* 9, 19, 4 (μῆτε κλέπτειν); Orígenes, *Fragmentam in Jeremian* 21, 9; *Commentarii in epistulam ad Romanos* 10; *Commentarii in Romanos* 2, 21, 1; 2, 11, 1; Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* 9, 23, 4, 4-5; Eusebio, *Praeparatio evangelica* 6, 10, 12 (μῆτε κλέπτειν); *Demonstratio evangelica* 3, 2, 26, 4; 3, 4, 34, 3; *Commentaria in Psalmos* 23, 333, 52.

16 Filón usa οὐ κλέψετε una vez en *Spec.* 4, 39. Tanto οὐ κλέψεις como οὐ κλέψετε son propias de la *Septuaginta*.

12, 33, 39; Jn 10, 8, 1, 10; 12, 6; 1 Co 6, 10; 1 Ts 5, 2, 4¹⁷–, y varias veces en asociación con “rapaz” (ἄραξ), relacionado con el despojo y el robo –Lc 18, 11; 1 Co 5, 10-11; 6, 10–, y con “bandido” o “salteador” (ληστής), vinculado con el afán de obtener un botín mediante un asalto efectuado abiertamente y con violencia –Mt 21, 13; 26, 55; 27, 38, 44; Mc 11, 17; 14, 48; 15, 27; Lc 10, 30, 36; 19, 46; 22, 52; Jn 18, 40; 2 Co 11, 26–. Sin embargo, el Nuevo Testamento no legisla acerca del robo. Su interpretación ética y teológica acerca la comprensión del octavo mandamiento más hacia una teleología de la prohibición bíblica que hacia una exposición de sus categorías y penas. En este sentido, el Nuevo Testamento se mantiene fiel al contenido original del octavo mandamiento, aunque se focaliza, no tanto en la acción de robar, sino en la idea de ladrón y en los distintos sentidos derivados de esta.

3.1. El Octavo Mandamiento en los evangelios sinópticos y en Pablo

Los evangelios sinópticos repiten el Mandamiento de no robar presente en el Pentateuco, pero con advertencias sobre las consecuencias espirituales hacia quienes incurren en esa práctica. Así es como en Mt 19, 16-22, Mc 10, 17-22 y Lc 18, 18, 23, un joven rico pregunta a Jesús sobre cuáles son las cosas buenas que debe hacer para conseguir la vida eterna, a lo que Jesús responde enumerando los mandamientos, entre los que incluye no robar (Mt 19, 18; Mc 10, 19; Lc 18, 20). Jesús no instituye con esto una categoría de cristianos perfectos en oposición a los delictivos; los cristianos que contempla son los que pertenecen a la nueva economía, que supera a la antigua porque da cumplimiento a las prescripciones establecidas. Todos son llamados por igual a participar de esta economía, pero Jesús exige que, aquellos que desean integrarla, estén especialmente disponibles. Para esto exhorta a una renuncia radical de las preocupaciones por las riquezas que deriva del uso literal y metafórico del concepto “ladrón” (κλέπτης).

En efecto, el uso literal de la palabra κλέπτης en los evangelios aporta datos acerca de la realidad social del tiempo de los primeros cristianos. En Mt 6, 19-20 y Lc 12, 33, Jesús amonesta a quienes amontonan tesoros en la tierra donde existen ladrones que socavan y roban¹⁸. Y en Mt 24, 43 y Lc 12, 39, el término surge dentro de una parábola sobre la vigilancia (Mt 24, 36-44; Lc 12, 35-48), que prepara el retorno de Jesús y el juicio escatológico. En este contexto, Mateo y Lucas introducen una referencia que indica la continuidad de una práctica ya existente en la época de Filón, como es la acción de abrir, durante la noche, un boquete en la pared de una casa para robar las cosas allí existentes. Otra referencia a la idea de ladrón se encuentra en Lc 19, 1-10. Lucas cuenta que Jesús entró en Jericó donde había un hombre rico llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos. Pese a la fama de usurero que tenía Zaqueo, Jesús pasó la noche en su casa. Por la actitud y compasión de Jesús, Zaqueo se arrepiente de sus actos pasados y decide devolver a todos los defraudados el cuádruple del valor de lo tomado. Con esta acción restaurativa, Zaqueo trae la salvación sobre su casa. Lucas propone así el cumplimiento de la ley judía de Ex 21, 37, que prevé la restitución de cuatro veces del valor de lo robado en un solo caso, el robo de ovejas. La ley

17 Cf. también 1 P 4, 15; 2 P 3, 10; Ap 3, 3; 16, 15.

18 En Lc 12, 33, la alusión al peligro de las riquezas, junto con el consejo de deshacerse de ellas y de practicar la limosna, es un rasgo característico de la religión de Lucas. Cf. 3, 11; 5, 11 y 28; 6, 30; 7, 5; 11, 41; 12, 33-34; 14, 13 y 33; 16, 9; 18, 22; 19, 8; también Hch 9, 36; 10, 2, 4 y 31.

romana imponía la misma pena para todos los robos manifiestos. La inclusión de esta justicia restaurativa tiene como finalidad plantear que el delito de robo es fundamentalmente un daño en contra de las relaciones humanas. De esta manera, en la justicia restaurativa de los evangelios, tanto la víctima como el ladrón reciben un beneficio; la víctima se beneficia de la restitución de lo robado, mientras que el delincuente es favorecido por la reparación del daño causado. Es así como Zaqueo logra salvar su casa gracias a su acción¹⁹.

Por su parte, el uso metafórico que hacen los evangelios del término ladrón se refiere a los falsos maestros en Jn 10, 8. Esta referencia se inserta en la parábola del Buen Pastor (10, 1-21), donde Jesús, en su manifestación de reivindicación mesiánica, se compara con el buen Pastor, a la vez que se opone a los aduladores, a los que considera como ladrones o salteadores (v. 8), que solo vienen a robar, matar y destruir (v. 10). En el discurso figurado del Buen Pastor de Jn 10, todos los que reclaman el señorío sobre la comunidad antes que Jesús y causan interrupción son condenados por el ejemplo del ladrón (10, 8, 10). El uso de la metáfora de lo repentino de la venida del Mesías, y la falsa concepción de la función pastoral en la comunidad no cristiana, tiene incidencia sobre el sentido figurado de κλέπτης. En efecto, en Mt 24, 43 Jesús aconseja que los discípulos estén preparados para observar la venida del Señor (Lc 12, 39-40), pues si el dueño de casa supiera a qué hora de la noche va a venir el ladrón, estaría en vela y no permitiría que abran un boquete en su casa. Mediante la equiparación entre la repentina e inesperada venida del Mesías y la entrada furtiva del ladrón, y entre quienes esperan la llegada de Jesús y quienes, apartándose del mensaje evangélico, se vuelcan a lo terrenal, Mateo advierte que los tesoros de la Tierra pueden ser víctimas del ladrón cuando no se espera la llegada del Señor.

Pablo sigue la misma preceptiva de los evangelios. En sus discursos, el uso del mandamiento no robar está incluido en una censura de las prácticas ilegales del judío observante (Rm 2, 17-29). Con esto Pablo se dirige a los judíos que viven en contradicción con los principios de su religión. En el momento en que hace manifiestas las contradicciones de los judíos no pretende condenar, sino concientizar que el respeto hacia ciertas prácticas judías, como la circuncisión, no protege contra la ira de Dios si quien está circuncidado roba. Por lo tanto, junto con la concepción de la prohibición del robo, surge también la idea del κλέπτης en su doble sentido, literal y metafórico.

El uso literal del término aparece en 1 Co 6, 1-11, donde Pablo censura a los corintios por llevar sus discordias a los tribunales de los gentiles, en lugar de arreglar los pleitos de manera pacífica y demostrar así el poder de la gracia. Y en Co 6, 10 asegura que los ladrones, además de los avaros, amantes del vino, ultrajadores y explotadores, no heredarán el Reino de Dios si mantienen esas prácticas²⁰. En el mismo orden de ideas, en Ef 4, 28 Pablo introduce una declaración de suma importancia para la interpretación del octavo mandamiento. Dice, en efecto, que el ladrón que antes se dedicaba a robar, ahora debe trabajar con sus manos haciendo algo útil, para que pueda socorrer así a quien lo necesite. Una predicación similar registra en 1 Ts 4, 11-12, donde la idea de trabajar en lugar de robar tiene como fundamento la práctica de una vida digna sin necesidad de los bienes del otro. En tanto que el sentido metafórico del término ladrón solo se observa en 1 Ts 5, 2-4, donde Pablo emplea la

19 El ladrón hipócrita es personificado por Judas en Jn 12, 3-8.

20 Cf. 1 P 4, 15. Sobre 1 Co 6, 10, cf. Fitzmyer 2008: 258.

comparación inserta en la parábola de la venida del Señor de Mt 24, 43²¹. Según su discurso, el Señor llegará inesperadamente como un ladrón en la noche, y esto debe mantener en vigilancia a la comunidad, aunque Pablo no alude al momento de la venida, sino solo a la manera en que ocurrirá (1 Ts 5, 2).

Como se pudo analizar en los párrafos precedentes, los escritores evangélicos y paulinos cambian la manera de considerar el octavo mandamiento. Sus escritos contienen un mayor reconocimiento del cumplimiento del carácter normativo de la prescripción no robar y del resto de los mandamientos del Decálogo a través del mandamiento del amor a Dios y al prójimo, en tanto resumen y superación de la ley del Antiguo Testamento. En este sentido, la codicia desmedida, que la antigua ley no pudo regular, encuentra un renovado camino en la predicación cristiana. De hecho, Pablo no solo pide que el ladrón no robe más, también exhorta a que el ladrón trabaje con sus manos haciendo algo útil para que pueda socorrer a quien lo necesite (Ef 4, 28). Este cambio de dirección en el sentido más radical de la prohibición del robo, que parte de la consideración del octavo mandamiento como un precepto legal del Antiguo Testamento y termina en una consideración del mismo mandamiento como una posibilidad de renovación espiritual mediante el trabajo y la acción de dar a los necesitados aquello producido por las propias manos, es la expresión concreta del amor al prójimo (Rm 12, 13; Hch 2, 45; 4, 35).

Sin duda, una parentesis común se profundiza en el sentido cristiano. La acción de robar, condenada como un quebrantamiento egoísta y carente de amor al prójimo, es utilizada como motivo para promover el trabajo y el servicio comunitario en la nueva disposición de amor. De acuerdo con esto, la interpretación cristiana del octavo mandamiento encuentra una finalidad en la prohibición bíblica, que es utilizada para resolver los conflictos sociales, lograr la paz y organizar la vida en común.

4. Conclusión

Los libros del Pentateuco de la *Septuaginta* colocan la prohibición del robo dentro de los mandamientos fundamentales del Decálogo (Ex 20, 14; Dt 5, 19). Desde una perspectiva teológica, el robo es considerado como uno de los tipos de comportamiento incompatible en relación con el pacto con Dios. Esto subraya que el robo es no sólo un delito, sino también un acto en contra de Dios, pues la privación de la propiedad con carácter definitivo es la sustracción de las bendiciones y beneficios tangibles que Dios quiso para su pueblo.

Filón mantiene esta admonición religiosa, aunque su interpretación expositiva promueve un sentido coactivo que se apoya en la aplicación efectiva de una pena para provocar una serie de efectos en el conjunto de miembros que compone la comunidad judía. Tales efectos son la prevención general y especial del delito. El primero está dirigido hacia la comunidad judía y su finalidad es advertir a sus miembros y a los potenciales ladrones que se abstengan de robar. En este caso, la función de la pena se confirma en la vigencia de la ley mosaica en la conciencia de los judíos. El segundo efecto supone que el individuo de la prevención especial es el ladrón y tiene por objeto impedir que cometa nuevos delitos mediante la sanción pecuniaria del acto delictivo, el registro de su nombre como enemigo

21 El mismo elemento repentino e inesperado aparece nuevamente en 2 P 3, 10. Con un sentido alegórico, la comparación se aplica al Señor en Ap 3, 3 y 16, 15.

público, la privación de su libertad y hasta su muerte. De esta manera, Filón se aparta de la disposición del Pentateuco que permite dejar el castigo en Dios cuando el acto delictivo excede la decisión de las cortes; su exposición se ampara en la justicia humana y tiene como propósito asegurar la armonía y el bienestar material en su comunidad. Esto no implica en modo alguno una deshumanización de la ley mosaica, sino la aplicación y cumplimiento de las penas dispuestas por la ley para el ladrón. La ley que prohíbe el robo funciona entonces como una ley general que impone la estructura del tratamiento de las leyes particulares relacionadas con la prohibición del robo y sus penas.

Por su parte, la interpretación del mandamiento bíblico por parte de los primeros cristianos valora la vida humana por encima de la propiedad en un grado mayor que la exposición de Filón. Los primeros cristianos encauzan su interpretación hacia la búsqueda del sentido del octavo mandamiento, proceso que excede el carácter categórico de la prohibición. En este sentido, relacionan el mandamiento con los valores éticos y religiosos que subyacen en la norma y en el ordenamiento legal del Decálogo, cuya síntesis es el amor a Dios y al prójimo. Su interpretación tiene como propósito asegurar la paz y la justa resolución de los litigios, proteger el recurso humano y, en definitiva, solucionar una problemática social por medio del mejoramiento de ciertas condiciones de interés colectivo. Los escritores evangélicos y Pablo interpretan el contenido del octavo mandamiento como una nueva forma de expresión, y encuentran el cumplimiento del mandamiento en el trabajo y la caridad.

Finalmente, tanto la interpretación expositiva del octavo mandamiento como la ética y teológica señalan la manera en que Filón y los primeros cristianos tomaron la prohibición del robo como principio legislativo, jurídico, ético y teológico, y la manera en que distintas religiones explicaron el mismo mandamiento según las particulares de su pensamiento.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- Cohn, L. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5. De Gruyter, Berlin, 1906-1962.
- Colson, F. H. y Whitaker, G. H. *Philo*, vol. I-X. Heinemann & Putnam. London-New York, 1929-1962.
- Martín, J. P. *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. I, II, III y V. Trotta. Madrid, 2009-2012.
- Rahlfs, A. *Septuaginta*. Wurttembergische Bibelanstalt. Stuttgart, 1935-1971.

Bibliografía citada

- Belkin, S. *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Harvard University Press. Cambridge, 1940.
- Bienert, W. *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Ein Beitrag zur evangelischen Sozialethik*. - Evangelisches Verlagswerk. Stuttgart, 1956.
- Fitzmyer, J. A. *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. - Yale University Press, New Haven and London: The Anchor Yale Bible. 2008.
- Goodenough, E. R. *The jurisprudence of the Jewish courts in Egypt: Legal administration by the Jews under the early Roman empire as described by Philo Judaeus*. Philo Press. Amsterdam, 1968.
- Mendelsohn, I. *Slavery in the Ancient Near East*. Oxford University Press. New York, 1949.
- Meyers, C. *Exodus*. Cambridge University Press. New York, 2005.
- Preisker, H. *Geist und Leben: Das Telos-Ethos des Urchristentums*. Bertelsmann. Gütersloh, 1933.
- Schnackenburg, R. *Epistle to the Ephesians: A Commentary*. T&T Black. Edinburgh, Scotland, 2001
- Sprinkle, J. M. *The Book of the Covenant: A literary approach*. JSOT Press. Sheffield, England 1994.

Paola Druille

Universidad Nacional de La Pampa

paodruille@gmail.com

EL ORIGEN DEL MAL EN LOS APOCALÍPTICOS TEMPRANOS: HENÓTICOS Y QUMRÁNICOS

Laura Bizzarro

(U.C.A.)

Resumen

Se quiere fundamentar la importancia y la influencia que la Apocalíptica judía palestina ha tenido sobre los Manuscritos del Mar Muerto, para los exegetas bíblicos, arqueólogos e historiadores que se dedican al estudio del llamado Judaísmo medio, durante la época de finales del Segundo Templo y la Antigüedad Tardía (siglos III a.C.-V d.C.). Se ha elegido el tema del “*origen del mal, una exégesis diferente del Gen 6,1-4*”. La intención es mostrar las diferentes posturas surgidas por influencias del helenismo sobre el origen del mal en dos grupos apocalípticos: henótico y qumránico. Los Manuscritos del Mar Muerto son la única biblioteca exclusivamente judía, anterior a la formación del cristianismo que se ha descubierto hasta nuestros días. Se trata del conjunto de Rollos que forman parte del hallazgo arqueológico más importante del siglo XX, en las cuevas de Qumrán, en 1947 a orillas del Mar Muerto, junto con los documentos descubiertos que integran la biblioteca de Nag Hammadi. Asimismo se analizan, comparan y muestran los resultados de la investigación sobre el tema del “*origen del mal*” en la tradición apocalíptica henótica y qumránica. Principalmente esta indagación está asociada a la exégesis que ambos grupos hicieron de Gen 6,1-4 y su relación con el texto de la Septuaginta, para valorar como la concepción sobre el “*origen del mal*” se reflejó posteriormente en el Nuevo Testamento, entre los judeocristianos y los protocatólicos.

Palabras clave: Apócrifos, Fuentes, Qumrán, Septuaginta, Veterotestamentario

La presente ponencia en el marco de las VI Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones en honor de Dr. Francisco García Bazán, intentará explicar la importancia y la influencia que la *Apocalíptica Judía Palestina* ha tenido sobre la literatura judía en general y sus ramificaciones en el Cristianismo, posteriormente. Nuestro campo de acción como historiadora, se enmarca dentro del llamado “*Judaísmo Medio*”, durante la época de finales del Segundo Templo (siglos III a.C.-II d.C.). Hemos elegido especialmente el tema del “*origen del mal, una exégesis diferente del Gen 6,1-4*”; para marcar como dicha idea bíblica fue analizada y amplificada por dos círculos apocalípticos diferentes: henóticos y qumránicos.

Mi punto de partida, desde la perspectiva histórica, fue utilizar el método histórico-exegético, para el trabajo con dos fuentes teológico-literarias surgidas de dos diferentes sustratos ideológicos: el Libro de los Vigilantes (LV, 1Henoc 6-11) pre-Macabeos; y el Tratado de los Dos Espíritus que se encuentra embebido dentro de la Regla de la Comunidad (1QS 3:13-4:26), fechado hacia siglo I a.C.

En la década de los '90, los especialistas italianos Paolo Sacchi y Gabrielle Boccaccini han propuesto una nueva etiqueta para enmarcar los acontecimientos históricos-religiosos que han tenido lugar en la región del Mediterráneo Oriental después de la llegada de Alejandro Magno (siglo IV a.C.). Fue precisamente Paolo Sacchi quien ha propuesto:

«Los tres siglos que transcurren desde el 200 a.C. hasta la destrucción del Segundo Templo se caracterizan por una profunda crisis política-espiritual, en Palestina. Hasta hace no muchos años, este

período de la historia judía se denominaba “judaísmo tardío”, lo que enfatizaba la idea de que el judaísmo del tiempo de Jesús era estaba totalmente agotado, porque en realidad sólo había sido continuado en su espíritu más profundo por el cristianismo. (...) En estos últimos años, se ha propuesto una nueva terminología para interpretar la realidad histórica de una manera más objetiva, (...). La Modernidad tiene el mérito de abordar los acontecimientos de la manera más neutra posible respecto a las ideologías y a las religiones históricas. Se ha propuesto así la expresión “*judaísmo medio*”, en inglés *Middle Judaism*, que pretende subrayar la continuidad de un judaísmo más antiguo que se desarrolló con el retorno del Exilio, lleno de variadas tendencias contradictorias, heterogéneo, que continúa aún en la actualidad tanto en la religión judía como en la cristiana. Esta nueva expresión pretende superar los límites de las dos anteriores abarcándolas: *el Judaísmo Medio*, en cuanto presupone un judaísmo posterior, evita la idea de que éste llegó a su fin con el advenimiento del cristianismo o la tentación de considerar al cristianismo fuera del área de estudios judíos»¹.

Mediante esta investigación se han podido encontrar las bases en que el “Judaísmo Medio” se apoyaba en varios aspectos integrados dentro del paradigma judío, y enmarcados en el plano político-religioso. Éstos son:

a) Políticas:

- El gobierno teocrático de los sumos sacerdotes establecido en el Templo de Jerusalén;
- El rechazo del paradigma cultural helenístico;
- La independencia de cualquier potencia que gobernase el Mediterráneo Oriental, y que pretendiese controlar geopolíticamente el territorio palestino propiamente dicho.
- La lucha armada, dentro del marco de las Guerras Sirias, con el objetivo de lograr su autogobierno, apoyado en la instauración de una monarquía davídica. Esto conllevó al desarrollo de la idea Mesiánica, que, si bien estaba enmarcado en la tradición bíblica profética anterior, adquiere un nuevo impulso con la literatura apocalíptica a partir de Daniel 7-12, El libro de Henoc y las distintas representaciones acerca de las figuras mesiánicas que se encuentran presentes en los Manuscritos del Mar Muerto: el Mesías de Aarón y el Mesías de Israel, y la figura del Precursor.

b) Religiosas:

Las principales características que se han detectado están presentes dentro de lo que hemos definido como “Judaísmo Medio” y que son:

- Fidelidad absoluta a la Ley Mosaica (la *Torah*);
- El desarrollo de la Literatura Apocalíptica Palestina;
- La división de la historia entre el eón presente: malo y el eón futuro, bueno;
- La siguiente temática religiosa asociada:
 - Las diferentes reflexiones acerca del “Origen del Mal”: su explicación y su contenido, a partir de las distintas interpretaciones de Gen 6,1-4.

¹ Sacchi, Paolo. 2006. *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*. Universidad Católica del Perú, Trotta, P 367. Cf. Boccaccini, G. *Middle Judaism: Jewish Thought 300 BCE to 200 CE*, Fortress Press, Minneapolis 1991.

- El Dualismo escatológico que implicaba la lucha entre dos fuerzas antagónicas e irreconciliables, expresado en el desarrollo de la angelología: ángeles buenos y ángeles caídos.
- Tema del Juicio final, donde tanto los enemigos de Israel, como los judíos apostatas y los ángeles caídos recibirán el justo castigo al que son sometido por los graves pecados que han cometido.

1) Antecedentes

Desde el comienzo de la helenización de Palestina, con la penetración de la cultura griega, hay evidencia de un mayor desarrollo del tema de la angelología, especialmente en los círculos apocalípticos. El ciclo de Henoc, al que pertenece al Libro de los Vigilantes (LV, datado hacia finales del siglo III a.C.), cuyas copias fragmentarias fueron descubiertas entre los Manuscritos de Qumrán (4Q201, 4Q202)², aborda la temática del mito de los ángeles caídos (1He 6-11) en base a una exégesis particular del pasaje de Gen 6,1-4. La historia se centra en dos líderes angélicos llamados *Azazel* y *Shemihazah*. A estos dos ángeles principales se subordinan unos doscientos ángeles caídos, cuyos nombres aparecen enumerados en listas de seres angelicales (1He 6,7 / 4Q202). El relato principal trata de explicar un mito mucho más antiguo: la historia de los ángeles caídos, que abandonan su estado celestial y descienden a la tierra para tener relaciones sexuales con las hijas de los hombres, las mujeres, concibiendo a los *gigantes* (*Nefilim*) --cf. Gen 6,1-4--³.

Como parte del mito, también estamos de acuerdo con Lester Grabbe, quien dice:

«Ya que el mito habla de los "espíritus malos" que, aunque no son los mismos que los ángeles caídos, son el producto de las uniones entre éstos y las mujeres, sus descendientes son los gigantes. Cuando éstos murieron, sus espíritus se convirtieron en los malos espíritus permanentes, que tientan a los seres humanos (1He 7; 9.7-10; 15,8-12). El Libro de los Vigilantes parece prestar menos atención a los ángeles buenos, pero un número de éstos aparecen y varios son una parte esencial de la historia. Los más importantes son los cuatro arcángeles, Miguel, Gabriel, Rafael, Sariel (Cf. 1He 9,1; 10,1.4.9,11).

Podemos decir que el mito de los ángeles caídos, reflejado en 1Henoc 6-11 no es la única versión de la tradición de los ángeles malos. La figura del "diablo" también se desarrolló, tal vez en paralelo e incluso se superpone a la de los ángeles caídos. El concepto acerca de "el diablo" contiene una variedad de elementos tomados de diferentes partes de la tradición judía. Esta incluía la figura bíblica del celestial *ha-Satanás*, el ser celestial caído de Isaías 14 y de Ezequiel 28 (la corriente de Satanás/Lucifer)⁴. Términos como "Belial y Mastema", fueron personificados hasta el punto de que una figura demoníaca llamada Belial es frecuente en los Rollos de Qumrán⁵.

2 GarcíaMartínez; Florentino&Tigchelaar; Eibert J.C.*The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. Brill, Leiden, New York, Koln, 1999 Cf. Col. III (= 1 Henoc 6:4 - 8:1; 4Q202 II; 4Q204 II), p.400-406

3 Cf. נִפְלִיִּים= Nephilim → "gigantes" según la traducción al griego de los LXX, nombre de dos pueblos, uno antes del Diluvio y otro después de él; Strong: 5303, Web: <http://> Consulta 24/03/2015.

4 Cf. Isa 14,12-15, donde los Padres de la Iglesia, interpretan la caída de Lucero, como la caída de Lucifer, príncipe de los demonios.

5 Cf. Grabbe, L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: The Early Hellenistic Period (335–175 BCE)*. T&T Clarck, London- New York, 2008. Vol. 2, p.256-57.

Tomando como punto de partida el proceso de helenización de la Coelesiria, después de la muerte de Alejandro Magno (332 a.C.), cuando su imperio fue dividido entre sus generales, los Diadocos, el territorio propiamente dicho de Palestina, se vio sometido al continuo proceso de las Guerras Sirias (siglos III-II a.C.) entre los Ptolomeos de Egipto y los Seléucidas de Siria-Mesopotamia, por el control geopolítico y la administración territorial de la patria judía. Fue, durante el transcurso de esta crisis político-religiosa, cuando se desarrolló un tipo de género literario particular, la apocalíptica judía. Los elementos constitutivos de dicha literatura, son: los discursos angélicos, los pseudónimos (atribuidos a personajes centrales de la Biblia como Henoc, Abraham, o algún profeta), las imágenes míticas, alegórica y los simbolismos; el desarrollo de la angelología dividida en ángeles buenos, ángeles caídos y demonios; la temática sobre el final de los tiempos, que divide la historia en dos eones: el eón presente, malo, y el eón futuro: bueno, que comenzaría con la instauración del Reino Davídico Mesianico; la oferta de salvación (universal e individual) y la promesa de un mediador, el Mesías, con funciones reales, judiciales y salvíficas.

En oportunidad de las presentes Jornadas, se abordará el tema del título como queda señalado, desde dos perspectivas diferentes: la henótica y la qumránica.

2) La visión henótica

El ciclo de Henoc, es un conjunto de varios escritos⁶, dentro del cual hemos encontrado unas de las primeras interpretaciones y exegesis del texto bíblico de Gen 6,1-4. La explicación sobre *el origen del mal* se desarrollará no en base al relato de la creación (Gen 1-2), sino a partir del mito de los ángeles caídos. En el Libro de los Vigilantes (1He 1-36) se localizan los primeros intentos realizados por la apocalíptica judía palestina para revelar la causa del “*origen del mal*”. El LV dice:

«¹Así sucedió, que cuando en aquellos días se multiplicaron los hijos de los hombres, les nacieron hijas hermosas y bonitas; ² y los Vigilantes (=los ángeles caídos), hijos del cielo, las vieron y las desearon, y se dijeron unos a otros: “Vayamos y escojamos mujeres de entre las hijas de los hombres y engendremos hijos”. ³ Entonces Semyaza que era su jefe, les dijo: “Temo que no queráis cumplir con esta acción y que sea yo el único responsable de un gran pecado”» (1He 6).

El autor de este texto que analizamos, pertenece al círculo apocalíptico henótico, y propone como “*origen del mal*” el pecado sexual los Vigilantes. Estos ángeles caídos, que cometen el pecado de unirse con las mujeres, son los responsables del nacimiento del mal en la tierra. Su progenie, los Gigantes, son los culpables de transmitir y de enseñar las artes prohibidas a las mujeres. El texto especifica:

«⁸ ¹ Todos [los Vigilantes (=los ángeles caídos)], y sus jefes tomaron para sí mujeres y cada uno escogió entre todas y comenzaron a entrar en ellas y a contaminarse con ellas, a enseñarles la brujería, la magia y el corte de raíces y a enseñarles sobre las plantas. ² Quedaron embarazadas de ellos y parieron gigantes de unos tres mil codos de altura (...). ⁴ Entonces, los gigantes se volvieron

⁶ Forman parte de el Ciclo de Henoc: el Libro de Los Vigilantes (cap. 1-36); el Libro de las Parábolas (caps. 37-71); el Libro Astronómico (caps.72-82); el Libro de los Sueños (caps.83-105), éste a la vez dividido en el Apocalipsis de los Animales (cap.85-90) y el Apocalipsis de las Semanas (caps.91-93);El Epilogo (caps.91-105).

contra los humanos para matarlos y devorarlos; ⁵ y empezaron a pecar contra todos los pájaros del cielo y contra todas las bestias de la tierra, contra los reptiles y contra los peces del mar y se devoraban los unos la carne de los otros y bebían sangre. ⁶Entonces la tierra acusó a los impíos por todo lo que se había hecho en ella (1He 8,1-5)⁷.

Ahora bien, ¿Cómo se reparaba tal ofensa cometida contra la acción creadora de Dios? Mientras que en el relato de Gen 6,5-22: la respuesta es la historia de Noé y el Diluvio, cuando «Yahveh dice: “Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado, porque me pesa haberlo hecho”» (Gen 6:5). En el LV, son los arcángeles los encargados de castigar a los Gigantes, ya que los ángeles caídos Semyaza y Azazel serán castigados cuando tenga lugar el juicio final, temática recurrente en la que hace especial hincapié la apocalíptica:

⁹ ¹ «Entonces Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel (=los arcángeles) observaron la tierra desde el santuario de los cielos y vieron mucha sangre derramada sobre la tierra y estaba toda llena de la injusticia y de la violencia que se cometía sobre ella. (...) ⁴ Y Rafael, Miguel, Sariel y Gabriel dijeron al Señor del mundo: Tú eres nuestro gran Señor, (...) el Dios de dioses, el Rey de reyes. ⁶ Tú has visto lo que ha hecho 'Azazel, como ha enseñado toda injusticia sobre la tierra y revelado los secretos eternos que se cumplen en los cielos; ⁷ y lo que ha enseñado a los humanos Shemihaza, al que tú habías dado la facultad de gobernar sobre sus compañeros. ⁸ Ellos han ido hacia las hijas de los hombres y se han acostado con ellas y se han profanado a sí mismos descubriéndoles todo pecado. ⁹ Luego, estas mujeres han parido en el mundo gigantes, por lo que la tierra se ha llenado de sangre e injusticia.»(Cf. Gen 6:4.5.11).

La intencionalidad del redactor henótico de este texto era criticar el accionar de Shemihaza y Azazel quienes revelaron a los hombres, los *secretos celestes de los tiempos primordiales* (1He 9,6): la técnica de las armas, las joyas, los cosméticos y las refinadas prácticas de magia y de adivinación, con las cuales sedujeron a los humanos para que se entregaran a todo género de violencia e impiedad (1He 7,1; 8,1-3; 9,6s.). El trasfondo histórico del texto era expresar una crítica del poder político gobernante y al cambio cultural que marcaba la penetración del helenismo. La apocalíptica henótica no solo rechazaba el nuevo paradigma griego bélico y cultural; además se resistía a las nuevas formas de conocimiento y de sabiduría promovidas por los judíos helenizados (Ej. *Qohelet* y el *Libro de la Sabiduría*). Las nuevas formas religiosas griegas: técnicas de conjuros, presagios y artes adivinatorias, la astrología desde Babilonia; más las pequeñas filtraciones que comenzaban a llegar por la actividad comercial llevada a cabo por la elite de Jerusalén con los principales centros de poder: Alejandría en Egipto, Damasco en Siria, y las ciudades costeras del Asia Menor. Estas, influenciaron en el círculo henótico que trabajaba en su peculiar desarrollo de la imagen apocalíptica del mundo. Sus participantes no tuvieron ningún inconveniente en echar mano de materiales extranjeros, concretamente de la mitología griega, para luchar contra el nuevo paradigma que proclamaba el helenismo. Querían ofrecer a sus destinatarios,

⁷ García Martínez, F.: *1Henoc. Textos traducidos y corregidos al castellano de acuerdo con los manuscritos arameos de Qumrân* (4QEn - 4QEnastr), editados por Milik, J.T. (1976) *The Books of Enoch: Aramaic fragments of Qumran Cave 4.*, Clarendon Press, Oxford.

cada vez más expuestos al influjo cultural helenista, una concepción moderna integradora que protegiera la cultura judía y rechazara la extranjera⁸.

Los Gigantes son destruidos por la furia divina mediante el Diluvio Universal, según la tradición bíblica, cuando Yahveh dijo que «Traería el diluvio, las aguas sobre la tierra, para exterminar todo viviente bajo el cielo: todo cuanto existe en la tierra perecerá» (cf. Gen 6:17-20). En el LV, se nota una elaboración ampliada de dicha tradición, tendiente a enumerar un castigo ejemplificador de los ángeles caídos:

10 ⁴«El Señor le dijo a Rafael: Encadena a Azazel de pies y manos, arrójalo en las tinieblas, abre el desierto que está en Dudael y arrójalo en él; arroja sobre él piedras ásperas y cortantes, cúbrelo de tinieblas, déjalo allí eternamente sin que pueda ver la luz, ⁶ y en el gran día del Juicio que sea arrojado al fuego. ⁷ Después, sana la tierra que los Vigilantes han corrompido y anuncia su curación, a fin de que se sanen de la plaga y que todos los hijos de los hombres no se pierdan debido al misterio que los Vigilantes descubrieron y han enseñado a sus hijos. ⁸ Toda la tierra ha sido corrompida por medio de las obras que fueron enseñadas por Azazel, impútale entonces todo pecado.

⁹ Y el Señor dijo a Gabriel: Procede contra los bastardos y réprobos hijos de la fornicación y haz desaparecer a los hijos de los Vigilantes de entre los humanos y hazlos entrar en una guerra de destrucción, pues no habrá para ellos muchos días. (...) ¹¹ Y a Miguel le dijo el Señor: Ve y anuncia a Shemihaza y a todos sus cómplices que se unieron con mujeres y se contaminaron con ellas en su impureza: ¹² ¡Que sus hijos perecerán y ellas verán la destrucción de sus queridos! Encadénalos durante setenta generaciones en los valles de la tierra_hasta el gran día de su juicio. (...) ¹⁴ Todo el que sea condenado, estará perdido de ahí en adelante y será encadenado con ellos hasta la destrucción de su generación. Y en la época del juicio que yo juzgaré, perecerán por todas las generaciones.¹⁵ Destruye todos los espíritus de los bastardos y de los hijos de los Vigilantes porque han hecho obrar mal a los humanos. (...) [Comienza a continuación la descripción del eón futuro, lleno de bienaventuranzas]... ¹⁷En ese tiempo todos los justos escaparán y vivirán hasta que engendren millares. Todos los días de vuestra juventud y vuestra vejez se completarán en paz. ¹⁸ Entonces toda la tierra será cultivada en justicia y toda ella será plantada de árboles y llena de bendición. ¹⁹ Todos los árboles de la tierra que deseen serán plantados en ella y sembrarán allí viñas y cada una de ellas producirá mil jarras de vino y cada semilla producirá mil medidas por una, y una medida de aceitunas producirá diez lagares de aceite. ²⁰ Y limpia tú la tierra de toda opresión, de toda violencia, de todo pecado, de toda impiedad y de toda maldad que ocurre en ella y hazles desaparecer de la tierra. ²¹ Y todos los hijos de los hombres llegarán a ser justos y todas las naciones me adorarán, se dirigirán en oración a mí y me alabarán. ²² Y la tierra estará limpia de toda corrupción, de todo pecado, de todo castigo y de todo dolor y yo no enviaré más plagas sobre la tierra, hasta las generaciones de las generaciones y por toda la eternidad».

Para George Nickelsburg, estos capítulos de 1He 6-11, mencionan brevemente la revelación angélica de secretos. Se centra en el pecado sexual de los Vigilantes con las mujeres. Dicho acto consistió en la mezcla antinatural de seres celestiales y terrenales, el espíritu y la carne, que violaba el orden divino de la creación. Como tal, estaba destinada a fracasar y resultar un desastre. Cuando los gigantes murieron, sus espíritus se establecieron

8 Cf. Alvertz R. *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol.2: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos. Trotta, Madrid, 1999 p.809-814.

en el mundo como espíritus malignos. El autor interpreta los capítulos de 1He 6-11 como la descripción de la encarnación del mal en el mundo, pero lo hace con su propia matriz⁹.

3) La visión qumránica

La perspectiva qumránica acerca del “*origen del mal*”, aparece específicamente en el *Tratado de los dos Espíritus*, que se encuentra incluido dentro de la *Regla de la Comunidad* (1QSedaka 3:13-4:26), la cual es la expresión más detallada de su dualismo escatológico. En su versión original, el *Tratado* [se ha encontrado en una sola copia de la *Regla de la Comunidad* (1QS), que fue fechada en base a estudios paleográficos aproximadamente entre 100-75 a.C.]¹⁰ No se ha podido establecer cuál fue la causa de su incorporación como parte de la mencionada *Regla* y en qué nivel del proceso redaccional tuvo lugar dicho fenómeno; ya que en las copias que se han encontrado de la *Regla* en la Cueva 4, no aparece como parte integral de la misma. De esta fórmula, el autor del 1QS deduce el dualismo básico de la estructura humana, expresada en la simbología tradicional qumránica de los opuestos complementarios de “luz y tinieblas”. El texto dice:

«Desde el Dios del conocimiento se originó todo lo que es y todo lo que será. Antes de que existieran las plantas, y cuando estas llegaron a ser ellos ejecutaron sus palabras de acuerdo con las instrucciones y gloriosos designios sin alterar nada. El creó al hombre para que gobernase el mundo y le colocó dos espíritus para que caminase con él hasta el momento de la visitación: ellos son el espíritu de la verdad y del mal (3:15-19)».

Esta concepción dualista escatológica se aplica a toda la humanidad, está representada por lo que se conoce en la literatura qumránica como la lucha entre “el Príncipe de la Luz y el Señor de las Tinieblas”. El texto convierte directamente a los espíritus malos de los Gigantes en una sola entidad colectiva: el *Ángel de las tinieblas y sus espíritus*, creados por Dios, responsable de todo mal sobre la tierra y de manejar a los judíos apóstatas. El texto especifica:

¹³*Vacat*. «Para el sabio, para que instruya y enseñe a todos los hijos de la luz sobre la historia de todos los hijos de hombre, ¹⁴ acerca de todas las clases de sus espíritus, (...). Del Dios de conocimiento proviene todo lo que es y lo que será. Antes de que existieran fijó todos sus planes ¹⁶ y cuando existen completan sus obras de acuerdo con sus instrucciones, según su plan glorioso y sin cambiar nada. En su mano están ¹⁷ las leyes de todas las cosas, y él las sostiene en todas sus necesidades. El creó al hombre para dominar¹⁸ el mundo, y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus ¹⁹ de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. ²⁰ En mano del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del Ángel²¹ de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas. A causa del Ángel de las tinieblas se extravían ²² todos los hijos de la justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes, están bajo su dominio ²³ de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo; y todos sus castigos y sus momentos de

9 Nickelsburg, G., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*. Fortress Press; Minneapolis, 2005. p.50-51.

10 Hempel Ch., *The Treatise on The Two Spirits and The Literary History of the Rule of The Community*. En Xeravits, Géza G. *Dualism In Qumran*. T&T Clark International, London, 2010. Cap.4, p. 127.

aflicción son causados por el dominio de su hostilidad;²⁴ y todos los espíritus de su lote hacen caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan²⁵ a todos los hijos de la luz. Él creó a los ángeles de la luz y de las tinieblas, y sobre ellos fundó todas las obras (...)»¹¹.

Cuando analizamos este texto, encontramos diferencias con la idea de creación bíblica tal como aparece en Gen 1-3. El hombre es creado sin la posibilidad del libre albedrío, ya que Dios “puso en él los dos espíritus”: uno bueno y otro malo. También notamos que se deja de lado el texto de 1He 6-11, ya que el Tratado, el mito de los ángeles caídos, no aparece mencionado. Las ideas principales que se encuentran presentes son: dualismo escatológico y determinismo (1QS III, 13-19). Analizando el texto anterior, encontramos estos aspectos claramente presentes en relación con una idea de creación dualista:

- a) Dos niveles de creación: para el bien y el mal. Ideas similares son expresadas en otra parte de la Regla (1QS XI 10–11, 17–18)¹². Según J. Collins es significativo que la forma de dualismo que aparece en el *Tratado de los dos Espíritus* sea moderado. Los dos espíritus provienen de Dios, pero no en un mismo nivel ontológico. Queda claro en el resto de la Regla (1QS) que los *dos espíritus* son fundamentalmente opuestos y las causales principales, aunque no hay razón para creer que constituyan toda la existencia. De acuerdo con la teología del *Tratado*, es el Dios del conocimiento, el que constituye toda la existencia¹³.
- b) Esta idea dualista sería contraria a la expresada por la tradición bíblica. La historia de la creación del hombre narrada en Gen 3, que fue entendida como “la caída” por la tradición posterior, en el *Tratado* fue tomada como la incapacidad de distinguir entre el bien y el mal. Este texto dualista escatológico de la literatura qumránica hace especial hincapié en dos clases de humanidad: la gente espiritual a semejanza de los santos y la otra a los “espíritus de la carne”. La dualidad de la existencia humana fue formulada de manera diferente en el *Tratado de los dos Espíritus*: Dios creó “dos espíritus” para gobernar el mundo. Estas dos formulaciones tienden a expresar la misma convicción: que la humanidad fue dividida para el bien o el mal desde la creación, negando el libre albedrío, y marcando su carácter determinista.

4) Conclusión:

A través del análisis de estos textos, se puede afirmar que con la penetración del helenismo, el desarrollo de la literatura judía apocalíptica toma uno de sus rasgos más característicos: El dualismo escatológico y determinista:

A) Los redactores del círculo henótico, que intentaban explicar el “origen del mal” a partir de su propia exégesis del texto bíblico de Gen 6, emplearon el mito de los ángeles caídos. A partir del siglo III a.C. la “concepción dualista” de ángeles buenos y ángeles malos (éstos transformados en seres espirituales demoniacos en parte de la literatura qumránica y en el NT) alcanzará su máxima expresión. Con la expansión del paradigma helenista el judaísmo

11García Martínez, F., *Textos de Qumran*. Trotta, Madrid,1993. p.52, 1QS 3,13-24.

12 También cf. 1QH VII 15–28; IX 7–9, 19–20; CD II 2–10 y 4Q402 IV 12–15.

13Xeravits, Géza G., *Dualism In Qumran*. T&T Clark International, London,2010. Cap.6, p. 150-51.

dejará de lado la antigua concepción monista del ser humano y admitirá un nuevo dualismo antropológico, heredado directamente de la tradición la filosofía platónica¹⁴.

A partir de ahora, los ángeles caídos (Azazel y Semyaza) y los espíritus de los Gigantes que perecieron castigados en el Diluvio, se trasformarán en seres espirituales: los demonios con nombres propios como *Beliar/Belial*, *Mastema*, *Beelzebub*, con funciones y poderes específicos: tentar al hombre hacia el camino del mal y del pecado, alejándolo del cumplimiento de la Torah de Moisés. Este cambio en el paradigma religioso judío, producto de la influencia de la filosofía griega, posibilitó que la teología judía helenística acerca de los ángeles caídos, rebeldes a Dios, enfrentados con los buenos y fieles, se transformaran en enemigos del ser humano, causantes de todos sus males. Lo dicho anteriormente, marcaba un enfoque distinto a la tradición del hombre creado a “*imagen de Dios*” (Gen 1-3).

En los estratos más antiguos de la tradición bíblica profética, se encuentra presente el tema del “*origen del mal*”, pero ahora en el Judaísmo Medio encuentra una definición diferente: la acción de estos personajes angélicos, mitad seres celestes mitad seres humanos personalizados, son los responsables directos de todos los males que los judíos debieron enfrentar durante este período: las Guerras Sirias, la helenización de Jerusalén, hasta la abolición de la su religión por los decretos de Antíoco IV Epifanes. En el plano político la respuesta fue inminente: la sublevación de los Macabeos que puso fin al dominio seléucida y al control territorial de Palestina por parte de una potencia extranjera. En lo religioso podemos plantear que la teología judía helenística fue heterogénea, si bien el esquema general acerca del *origen del mal* no será explicado de acuerdo al Gen 1-3 por medio del libre albedrío. Pero tampoco se debe a Dios; que es bueno. Para la apocalíptica henótica en general, el mal tiene su origen en estos seres suprahumanos (los Vigilantes, los ángeles caídos) que son distintos del hombre y de Dios.

A su vez, el origen de estos personajes se explica de muy diverso modo: o bien son ángeles desviados que pecaron sexualmente con las hijas de los hombres (el mito de los Vigilantes, que se basa en la tradición más antigua que subyace al relato de Gen 6, 1-4), o bien son espíritus rebeldes que se negaron a obedecer a Dios (Isa 14, Eze 28). En los estratos antiguos de dicha tradición, representados por el libro apocalíptico 1Henoc, se distingue entre los ángeles responsables que introdujeron el mal en el mundo (los “vigilantes”), y los demonios =los espíritus de los Gigantes que perecieron en el Diluvio universal, fruto a su vez de unión de éstos con las hijas de los hombres), que contaminaron con su influjo maléfico a la humanidad.

B) En cuanto al *Tratado de los dos Espíritus*, es digno de destacar que las ideas del dualismo escatológico y determinista que se encuentran en él, están enraizadas en la tradición judía apocalíptica anterior a la sublevación de los Macabeos (167-64 a.C.) y son previas al establecimiento de la Comunidad de Qumrân. Esta temática parte de una noción diferente de la idea de creación bíblica y de la henótica. El autor del *Tratado*, queriendo explicar y darle sentido a la lucha de los *hijos de la luz* contra los *hombres de las tinieblas* enunciada y en otros textos hallados en las Cuevas. El *Tratado* cambia, reactualiza y reelabora la idea del “origen del mal” según la tradición bíblica y de la parte de la henótica sobre los ángeles

14 Piñero, A. y Vegas Montaner, L. «El cambio en la Religión Judía al contacto con el helenismo». p.140, en. Piñero, A., *Biblia y Helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, El Almendro, Córdoba, 2006

caídos, aunque toma de ella la idea acerca de los espíritus: el espíritu del bien y el espíritu del mal. El lapso transcurrido entre la redacción del Libro de los Vigilantes (finales del siglo III a.C.) y la datación del Tratado (entre el 100-75 a.C.) justifican la tesis en cuanto que la apocalíptica judía palestina reflejó un cambio en el paradigma judío y fue permeable a las ideas propias de la filosofía griega, que se conjugaron con la tradición bíblica anterior.

La conjunción y el rechazo entre el paradigma judío y el helenístico posibilitaron el desarrollo de nuevas ideas que influyeron en la redacción de los textos cristianos, los textos gnósticos de Nag Hammadi y la literatura rabínica posterior a la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C.

Laura Bizarro

lafabi@hotmail.com.ar

EL PROGRESO PEDAGÓGICO COMO CLAVE EN LA DIVINIZACIÓN DEL HOMBRE EN IRENEO DE LYON

José Antonio Carrascosa Fuentes
(U.C.Cuyo)¹

Resumen

Uno de los temas presentes en la vasta producción intelectual de los primeros siglos del cristianismo es la divinización del hombre. En efecto, grupos filosóficos y teológicos consideran al hombre no como un simple ser del cosmos, sino destinado a una vida capaz de superar lo puramente humano: la divinidad. Esta paradójica distancia entre la imperfección y la perfección es presentada por san Ireneo como un proceso de progreso transformador que supone elementos que lo constituyen esencialmente como pedagógico. Nuestro objetivo es identificar estos elementos y, a la vez, señalar su relación con otros autores de su tiempo.

Palabras clave: divinización, cristianismo, hombre, Ireneo, pedagogía.

1. El proceso de perfección humana como proceso pedagógico

El Obispo de Lyon lee en el libro del *Génesis* un solo relato de la creación en el cual Dios “hace” (Gn. 1, 26) y “plasma” (Gn 2, 7) al hombre. De esta manera, intercambia los términos de los dos textos. El hombre fue “modelado” a “imagen y semejanza de Dios”; y “hecho” por Dios desde el barro².

Los verbos utilizados por Ireneo (*γενέσθαι-fieri* y *πλάσσω-plasso*) no sólo manifiestan la dignidad del agente, sino también, la naturaleza de la creatura. El Obispo de Lyon alude con ellos a la dependencia ontológica y esencial de los seres que al salir de sus manos son obra de su creación. Los términos subrayan la diferencia esencial entre la creatura y Dios.

El hombre, aunque llamado y capacitado para recibir una vida divina, no es naturalmente Dios, sino *plasmati et factum* suya. No es tampoco un semidios, ni posee esencia divina, no es emanación de la divinidad que debe volver a unirse a ella, sino que es naturalmente creatura de tierra modelada por el Demiurgo.

Pero no sólo expresa con estos vocablos la sujeción de origen respecto a Dios, sino también el carácter dinámico de su desarrollo y crecimiento. En otro texto Ireneo afirma:

1 Profesor de Filosofía, Licenciado en Filosofía, Diplomado en Estudios Patrísticos y Doctor en Educación por la Universidad Católica de Cuyo.

2 «Mediante este orden, con dicha conveniencia y con tal modo de proceder, el hombre hecho y plasmado (*factus et plasmatus* - γενητός καὶ πεπλασσομένος) se convierte en la imagen y semejanza del Dios increado». San Ireneo de Lyon. *Contra los herejes*, México, Conferencia del Episcopado mexicano, 2000, edición preparada por Gonzalez, C.I., III Pr. 1 (en adelante *Adv. haer.*). *Adv. haer.*, IV, 38, 3. «Porque el hombre fue puesto en la tierra *plasmado a imagen de Dios*. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios en su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el soplo como en la carne plasmada *el hombre fuera semejante a Dios*». Romero Pose, E., *Ireneo de Lyon, Demostración de la predicación apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid, 1992. (En adelante: *Epid.*) *Epid.*, 11.

«¡Oh, ser humano! tú no eres increado (*infectus*), ni has existido desde siempre con Dios, como su propio Verbo; sino que, habiendo empezado a existir como su hechura (*facturae accipiens*), poco a poco aprenderás (*sensim discis*) de su Verbo la Economía del Dios que te hizo (*fecit*)³».

En este sentido, el hombre se encuentra desde sus mismos orígenes en una doble dependencia: la de origen, propia de un ser que recibe la existencia de la voluntad creadora de Dios, y la de desarrollo o crecimiento dentro de un plan que es dirigido por la providencia divina⁴. El hombre desde su conciencia de “hechura” deberá ir progresando hacia su finalidad, que es la misma “divinidad”, confiriéndole a este proceso una connotación pedagógica al referir que el hombre debe “aprender” la economía del Verbo.

Uno de los términos con los que el Lugdunense se refiere a este proceso es el de madurar. Madurar, del latín *maturare* y del griego *ἀκμαῖζω*, significa “florecer”, “estar en la flor de la edad”, “en la plenitud de las fuerzas” o “estar en el punto culminante”. La maduración del hombre responde a la plenitud o culmen de la perfección en la que podrá obtener, de parte de Dios, los dones de la inmortalidad e incorruptibilidad⁵.

La capacidad del hombre para perfeccionarse le es dada por ser creado a imagen y semejanza de Dios. Para el Lugdunense, el hombre, a diferencia del Hijo, no es “imagen de Dios” sino que es creado “a imagen de Dios”⁶, por ello se manifiesta en él en la conveniencia en el hábito (“capacidad para”, que se manifiesta en su posibilidad de ser intelectual y libre) pero también alcanza a la figura (configuración física de los miembros con su dinamismo), es decir al plasma. La creación del hombre “a imagen” de Dios recae, fundamentalmente, en la *sarx* que tiene como modelo al Hombre/Dios, a la *sarx/pneûma* del Verbo hecho carne. En la Economía de Dios importa ante todo la *salus carnis*; la elevación del plasma a la comunión de vida con Dios⁷.

Para Ireneo, la semejanza es tarea del Espíritu coadyuvada por el esfuerzo humano⁸. El Espíritu, que se comunicará inicialmente a la *sarx* como leche al infante, se le otorgará en

3 *Adv. haer.*, II, 25,3.

4 «Trae a mis hijos desde lejos y a mis hijas desde los confines de la tierra, a todos los que llevan mi nombre. Lo he preparado, modelado y hecho para mi gloria» (Is 43,5-7). Y eso porque “donde está el cadáver, ahí se reunirán las águilas” (Mt 24,28), para participar en la gloria de Dios: pues él nos ha creado y preparado para que participemos de su gloria». *Adv. haer.*, IV, 14, 1.

5 «Pues así como su grandeza es incomprensible, así también es inenarrable su benignidad, merced a la cual al hacerse ver da Vida a quienes le ven». *Adv. haer.*, IV, 20,5. “Matiza Ireneo que la grandeza del Creador es tan impresionante que no puede ser investigada, es inútil todo esfuerzo humano y le es imposible al hombre, por sus propios medios, cualidades o naturaleza, ver a Dios mediante los ojos humanos. Pero, a la vez, la benignidad de Dios, su bondad para con el hombre es igual de gigantesca, tan inenarrable que Dios se abaja y se hace ver para darnos de su misma Vida. Es decir que, junto a lo misterioso e impenetrable de Dios, Él nos proporciona lo inefable de su benignidad para que podamos verle. En abundancia de la misma idea: Dios es tan inmenso que no puede ser visto por el hombre que se encuentra –por la propia condición humana– a infinitos años luz de poder percibir el ser de Dios, pero igual de inmensa es la benignidad de Dios con la cual es él quien se acerca al hombre y hace posible que pueda decirse una palabra donde no hay palabras para expresarse». López Míguez, Olga, *La visión del Verbo en Moisés según San Ireneo. Para la exégesis pre-nicena de Ex. 33,20*, [en línea]. Disponible en: <https://unirprofescatolicos.files.wordpress.com/2009/06/la-vision-del-verbo-en-mois-es-segun-san-ireneo-para-la-exegesis-prenicena-de-ex-3320.pdf> [Consultado el 20 de diciembre de 2014] p. 64.

6 *Epid.* 11.

7 Cfr. Orbe, A., *Espiritualidad de San Ireneo*, Analecta Gregoriana, Roma, 1989, p 19.

8 «En esto difiere Dios del ser humano: Dios hace, el hombre es hecho. Y, por cierto, el que hace siempre es el mismo; en cambio aquel que es hecho debe recibir comienzo, adelanto y aumento hasta llegar a la madurez. Dios concede los beneficios, el ser humano los recibe. Dios es perfecto en todas las cosas, siempre es igual y semejante a sí mismo, porque todo él es luz, mente, substancia y fuente de todos los bienes; mientras que el ser humano recibe

forma creciente como alimento cada vez más fuerte, hasta consumarlo como “pan perfecto”⁹. De esta manera, el hombre creado en estado infantil, gracias al Espíritu comienza su carrera hacia la semejanza, que es en definitiva la madurez de la carne mortal en carne deificada.

El hombre no fue creado perfecto, sino “como niño”, es decir, en un estado de inocencia en cuanto al uso de sus capacidades. La creación del hombre en el tiempo supone la inmadurez de la infancia, «y como tal, ha de habituarse y ejercitarse para llegar a una ciencia perfecta. Lo creado en el tiempo tiene la condición de lo infante y necesitará tiempo para llegar con la experiencia a lo perfecto»¹⁰. La educabilidad del hombre se concretiza en esta categoría ireneana de maduración, requerido por su estado original de “imperfección”. Así, como en la economía divina, Dios tuvo que preparar y madurar a su pueblo para la llegada de Cristo, así el hombre, a lo largo de toda su vida, deberá madurar para alcanzar la visión divina a la que el creador lo ha destinado¹¹.

Madurar en el perfeccionamiento es, pues, progresar en la aprehensión de la semejanza divina. Por ello, nos parece de especial interés también considerar este término. Progresar, del latín *proficere* y del griego *προκόπτω*, se puede traducir también como “llevar adelante”, “preparar”, “introducir mejoras”, “avanzar”, “hacer progresar”. Pero, para el Obispo de Lyon, no se llega a la perfección de modo repentino, sino por medio de etapas, tiempo y ritmo. En pugna con la doctrina de los gnósticos Ireneo escribe:

«Sin embargo, muchos que simulan creer rectamente descuidan el orden que debe seguir el crecimiento de los justos, e ignoran el ritmo del camino hacia la incorrupción, interpretándolo con un modo de pensar herético»¹².

el ir aprovechando y creciendo hasta Dios. De la misma manera como Dios es siempre el mismo, así también el hombre que se encuentra en Dios, siempre irá creciendo hacia él. Pues ni Dios deja nunca de beneficiar y enriquecer al ser humano, ni éste deja de recibir de Dios sus beneficios y riquezas». *Adv. haer.*, IV, 11, 2.

9 Cfr. Orbe, A., *Espiritualidad de San Ireneo*, op. cit., p. 33.

10 Orbe, A., *Teología de San Ireneo. Comentario al libro IV del “Adversus haereses”*, vol. IV, BAC, Madrid, 1996, p. 514.

11 «Dios es, pues, único y el mismo que enrolla el cielo como un libro (Is 34,4) y renueva la faz de la tierra (Sal 104[103],30): que hizo las cosas temporales para el hombre, a fin de que madurando (*maturescens-ἀκμάσας*) en ellas diese frutos de inmortalidad; él, por su bondad, produjo las cosas eternas, “para mostrar a los siglos futuros las inenarrables riquezas de su benignidad” (Ef 2,7); que fue anunciado por la Ley y los profetas, y al que Cristo confesó su Padre» *Adv. haer.*, IV, 5, 1. «Este (Hijo), siguiendo el beneplácito del Padre debía establecerlo, se manifestó a los seres humanos como Dios quiso, a fin de que, quienes crean en él a través de ambos Testamentos, puedan siempre ir madurando (*maturescere-ἀκμάσαι*) hasta llegar al término de la salvación. Pues uno es Dios y una la salvación. En cambio, son muchos los preceptos que educan al ser humano y no son pocos los escalones que lo hacen subir hasta Dios», *Adv. haer.*, IV, 9,3. «Dios dispuso de antemano todas las cosas para el provecho del ser humano y para mostrar de modo eficaz su Economía, a fin de que se manifieste la bondad, se cumpla la justicia, la Iglesia “reproduzca la imagen de su Hijo” (Rom 8,29), y quizás algún día el ser humano madure a través de todas estas experiencias, para que madurando se haga capaz de ver y comprender a Dios», *Adv. haer.*, IV, 37,7. «En los libros anteriores expusimos los motivos por los cuales Dios ha permitido que sucedan estas cosas, y mostramos cómo todos los hechos de esta naturaleza han acaecido para la salvación del hombre, porque le hacen madurar para la inmortalidad en todo aquello que cae bajo el poder de su libertad, y lo preparan para que sea más capaz de someterse a Dios para siempre», *Adv. haer.*, V, 29,1. «No podemos decir que se trata de una mera alegoría; sino que todo cuanto Dios preparó para la felicidad de los justos tiene un sólido y verdadero cimiento. Pues, así como es verdadero y no alegórico el Dios que resucita al hombre, igualmente será que el hombre resucite de entre los muertos, como lo hemos expuesto con los anteriores argumentos. Y, así como resucitará de verdad, así también se preparará verdaderamente para la incorrupción, se desarrollará y madurará en el tiempo del reino, a fin de capacitarse para la gloria del Padre», *Adv. haer.*, V, 35,2. 12 *Adv. haer.*, V, 31, 1.

Según el texto, Ireneo considera que el error de los gnósticos radica en no esperar el tiempo de crecimiento, escapar al proceso en el que el hombre debe aprender la divinidad. Pero debemos tener en cuenta que en la doctrina gnóstica también aparece la idea de una maduración, de un proceso hacia la perfección no ajeno a una connotación pedagógica. El *Tratado Tripartito* así lo expresa:

«Pues la preparación completa de disposición de las imágenes, representaciones y semejanzas ha llegado a la existencia a causa de los que *necesitan instrucción, enseñanza y formación para que lo pequeño crezca poco a poco* igual que sucede con el reflejo de un espejo»¹³.

Si bien los gnósticos aceptan la existencia de un proceso, la crítica de Ireneo parece estar dirigida más bien al descuido en la consideración de quién es el que se perfecciona. La clave de la maduración o acostumbramiento, si bien afecta al alma, tiene a la *sarx* como centro, cuestión impensable en la antropovisión gnóstica. Para el Obispo de Lyon, el hombre, a pesar de su debilidad, de su imperfección, con esfuerzo y perseverancia, podrá madurar “en carne” para la vida divina¹⁴. Gnósticos y eclesiásticos comparten la idea del progreso, aunque lo entienden de manera diferente. Frente al elitismo gnóstico, el Lugdunense subraya la contemplación de Dios “en carne”, la contemplación del hombre completo¹⁵.

13 *Tractatus Tripartitus*, 78 en: Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, op. cit., pp. 162-163. (En adelante *TrTrip.*) *TrTrip.*, 104,10-20. La misma idea aparece en el *Evangélio de la Verdad*: «Les dio los medios de conocerlo, el conocimiento del Padre y la manifestación de su Hijo. Porque cuando lo han visto y lo han oído, les hizo gustarlo y sentirlo y tocar al Hijo bienamado. Cuando apareció, *instruyéndoles sobre el Padre*, el Incomprensible, cuando les hubo insuflado lo que está en el Pensamiento, cumpliendo su voluntad, cuando muchos hubieron recibido la luz, se dieron vuelta hacia él». Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Evangélio, hechos y cartas*, op. cit., p. 155. (En adelante: *EvV.*) *EvV.*, 30-31.

14 «El hombre, a su vez, poco a poco se desarrolla y llega a la perfección, es decir, se hace más cercano al increado. Porque perfecto es lo increado, y éste es Dios. Pues convenía que primero el hombre fuese creado (*fieri-γενέσθαι*), que una vez creado creciera (*factum augeri-αύξῆσαι*), una vez crecido llegara a la adultez (*corroborari-ἀνδρωθῆναι*), hecho adulto se multiplicase (*multiplicari-πληθυνθῆναι*), multiplicado se consolidase (*convalescere-ἐνισχυθῆναι*), consolidado se elevase a la gloria (*glorificari-δοξασθῆναι*), y en la gloria contemplase (*videre-ἰδεῖν*) a su Señor», *Adv. haer.*, IV, 38,3.

15 «Y, así como resucitará de verdad, así también se preparará verdaderamente para la incorrupción, se desarrollará y madurará en el tiempo del reino, a fin de capacitarse para la gloria del Padre. Al final, habiéndose todo renovado, habitará verdaderamente en la ciudad de Dios [...] Como enseñan los presbíteros, quienes fueren dignos de morar en los cielos, entrarán en ellos; otros gozarán de las delicias del paraíso; otros poseerán el esplendor de la ciudad; pero en todas partes verán a Dios, según la medida en que fueren dignos de contemplarlo». *Adv. haer.*, V, 35, 2. «Pues así como, al llegar lo perfecto, no veremos a otro Padre, sino al que ahora deseamos ver: “Dichosos los puros de corazón, porque ellos verán a Dios” (Mt 5,8); así tampoco esperamos a otro Cristo e Hijo de Dios, sino al Hijo de María la Virgen, que sufrió, y en el cual creemos y amamos, como dice Isaías: “Y dirán aquel día: He aquí el Señor nuestro Dios, en quien hemos esperado, y nos alegramos en nuestra salvación” (Is 25,9); y Pedro dice en su Epístola: “A quien amáis sin ver, en quien ahora creísteis sin verlo, os alegraréis con gozo inefable” (1Pe 1,8). Ni recibimos algún otro Espíritu Santo, sino al que clama: “Abbá, Padre” (Rom 8,15). Y estos mismos dones se nos aumentarán, y progresaremos, de manera que no disfrutaremos ya de los dones de Dios en espejo o en enigma, sino cara a cara. Así ahora, viendo algo que es más que el templo y que Salomón, que es la venida del Hijo de Dios, no conocemos a otro Dios, sino al que es el hacedor y creador de todas las cosas, el mismo que se nos manifestó desde el principio; ni a otro Cristo Hijo de Dios, sino al que los profetas anunciaron», *Adv. haer.*, VI, 9, 3. «“Y toda carne verá al Salvador de Dios” (Lc 3,4-6; Is 40,4-5). Uno solo y el mismo Dios es, por tanto, el Padre de nuestro Señor, que por medio de los profetas prometió al precursor, y que hizo visible para toda carne a su Salvador, es decir a su Verbo, para que, habiéndose éste mismo hecho carne, [870] en todas las cosas se manifestara como su Rey. Pues convenía que quienes habrían de ser juzgados viesan a su juez y lo conociesen, y que quienes habrían de conseguir la gloria, supiesen quién es aquel que se la da como premio», *Adv. haer.*, III, 9,1.

El progreso en la contemplación y conocimiento de Dios no será nunca absoluto. Semejante pretensión iría en contra de la naturaleza propia del hombre como creatura, que aún adornado de los dones divinos no puede contener la totalidad de los dones que él le brinda. Por ello, el conocimiento de la vida divina no se completará jamás, viviendo el hombre en un perpetuo progreso.

«Pero también dirá a otros: “Venid, benditos de mi Padre, recibid en herencia el reino preparado para vosotros desde siempre” (Mt 25,34), y éstos recibirán *el Reino en el que tendrán un perpetuo progreso*»¹⁶.

2. El hombre perfecto es el hombre espiritual

El hombre perfecto será para Ireneo el hombre que ha sabido seguir al Verbo y ha aprehendido su divinidad. La idea de seguimiento o discipulado es esencial también para entender la doctrina del progreso pedagógico en la que Abraham, es considerado por el Obispo de Lyon como modelo y anticipo¹⁷.

«Justamente, pues, los Apóstoles, descendencia de Abraham, dejando la barca y a su padre, siguieron al Verbo de Dios. Y justamente también nosotros, acogiendo la misma fe que tuvo Abraham, y portando la cruz como Isaac la leña, lo hemos seguido. Pues en Abraham el hombre había aprendido (*praedidicerat-προεπαιδέυθη*) y se había acostumbrado (*assuetus-εἰθίσθη*) a seguir (*sequi-ἀκολουθία*) al Verbo de Dios»¹⁸.

El seguimiento del Verbo implica un acostumbramiento cuya consecuencia es la transformación del hombre. Esta idea de transformación es sugerida por el verbo griego (*ἀκολουθία*), que literalmente significa: “caminar con”, “acompañar”, “seguir”. Pero no se trata de un seguimiento pasivo, sino que implica una dinámica transformadora. El término griego *ἀκολουθία* significa ser moldeado en conformidad a la semejanza de quien se sigue¹⁹.

El carácter “transformador” del seguimiento del Verbo, también aparece en Clemente, para quien la “santificación”, entendida como el fin de la formación cristiana, sólo se logra en la medida en que el hombre se esfuerza por seguir a Cristo²⁰. Si lo hace con empeño, se grabará en su alma la imagen de Dios, que puede contemplar e imitar en el Logos, la segunda persona de la Trinidad²¹.

Las dos manos que al principio crearon y plasmaron al hombre, lo continúan acompañando en su acostumbramiento a modo de “plasmación permanente”, de “educación continua” para elevar al hombre de su naturaleza humana a la vida de Dios mediante la recepción del Espíritu.

16 *Adv. haer.*, IV, 28, 2.

17 Puede consultarse: Aróztegui Esnaola, M., *La amistad del Verbo con Abraham según San Ireneo de Lyon*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2005.

18 *Adv. haer.*, IV, 5, 4.

19 Cfr. Evieux, P., *Théologie de l'accoutumance chez Saint Irénée*, S/L, RSR, 1967, p. 10, nota 13.

20 Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 136, 5; VI, 114, 4-5. Cfr. Lasplanas, Javier, “Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la *paideia* cristiana en los *Strómata* de Clemente de Alejandría”, *Educación XXI*, 2013, 16 (2)-

21 Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, 98, 2-3; *Stromata*, II, 102, 6; II, 103, 1; V, 94, 5; VI, 115, 1; VII, 16, 5-6; VII, 101, 4. En Lasplanas, J., “Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la *paideia* cristiana en los *Strómata* de Clemente de Alejandría”, *op. cit.*

La recepción del Espíritu en el hombre no anula su naturaleza, no la cambia por otra, aunque supone siempre una superación de la misma. Por ello implica una perfección. Para explicarlo, Ireneo recurre a la figura paulina del olivo injertado²².

Entonces, el hombre que se prepara para la incorrupción ha de mirar el ideal del hombre espiritual, al Verbo Encarnado y Resucitado y renunciar a la concupiscencia de la carne²³.

Según la doctrina del Doctor de las Galias, el hombre espiritual no es sino aquél que se deja poseer por el Espíritu de Dios completando la primicia que ha recibido desde el momento de la creación.

Ireneo entiende que el progreso que lleva al hombre a la perfección no está en un conocimiento recibido por revelación, a la manera gnóstica. No se trata sólo de “comprender” sino también de “contener en carne” los dones divinos. Por ello, la perfección se traduce también en las obras y la mayor de ellas, la que mueve al hombre su progreso será el amor. Es decir, la vida de los frutos del Espíritu²⁴.

Los gnósticos también consideran esta relación entre conocimiento y práctica del bien. El *Evangelio de la Verdad* así lo enseña:

«Afirmad el pie de los que vacilan y tended vuestra mano a los débiles. Alimentad a quienes tienen hambre y consolad a los que sufren. Levantad a los que quieren levantarse y despertad a los que duermen, porque sois el entendimiento que atrae²⁵».

El texto refiere claramente la relación entre las obras y el hombre espiritual. Pero la diferencia entre gnósticos y eclesiásticos radica en que, para los primeros, las obras no transforman la naturaleza del hombre. En cambio, sí repercuten en ella para los segundos.

Los gnósticos consideran que los *pneumáticos* serán *pneumáticos* siempre, sin posibilidad de degradar o superar su naturaleza. Los materiales serán siempre tales, por más

22 «Así como el olivo silvestre, cuando se le injerta, no pierde la substancia de su madera, sino que cambia la calidad de sus frutos y recibe otro nombre, pues ya no es olivo silvestre sino que se convierte y es olivo fértil; de modo semejante, el hombre que, injertado por la fe, recibe el Espíritu de Dios, no pierde la substancia de la carne; sin embargo, cambia la calidad del fruto de sus obras, y recibe otro nombre, para significar ese cambio en algo mejor: ya no es carne y sangre, sino que se le llama y es un hombre espiritual. Pero, así como el olivo silvestre, si no se le injerta, sigue siendo inútil para su señor por su calidad salvaje, y “se le corta y echa en el fuego” (Mt 7,19) como a un árbol estéril; de igual modo, el hombre al que el Espíritu no se le injerta por la fe, sigue siendo lo que antes era, esto es, carne y sangre, que no puede poseer el Reino en herencia». *Adv. haer.*, V, 10, 2.

23 «Por ello, a quienes tienen la prenda del Espíritu y no sirven a las concupiscencias de la carne, sino que se someten a sí mismos al Espíritu, y se comportan según la razón en todas las cosas, justamente el Apóstol los llama espirituales; porque el Espíritu de Dios habita en ellos», *Adv. haer.*, V, 8, 2.

24 «Pues uno y el mismo es el Señor que es más que el templo, y da a los hombres más que Salomón y que Jonás: esto es, su presencia y resurrección a los muertos. Pero lo hace sin cambiar a Dios, y sin predicar a otro Padre, sino al mismo que siempre ha distribuido tantos bienes a sus servidores, y que les da mayores dones según el progreso de su amor a Dios...», *Adv. haer.*, V,9,2. «Así como quien va progresando y realiza el fruto del Espíritu, se salva sin duda alguna por la comunión con el Espíritu, así también quien se detenga en las obras de la carne, se le tendrá por carnal porque no ha recibido el Espíritu de Dios, y por ello no puede poseer el Reino de los cielos», *Adv. haer.*, V,11,1.

25 «Si actuáis así como fuertes, seréis también más fuertes. Prestaos atención a vosotros mismos y no os preocupéis de las otras cosas que habéis apartado de vosotros. No volváis a lo que habéis vomitado para comerlo. No seáis polillas. No seáis gusanos, porque ya lo habéis rechazado. No seáis un lugar para el diablo, porque ya lo habéis destruido. No consolidéis vuestros obstáculos, los que sois vacilantes, aunque seáis como un apoyo (para ellos). Pues al licencioso se lo debe tratar incluso como más nocivo que al justo. Efectivamente el primero actúa como una persona sin ley, pero el último actúa como una persona justa entre los demás. Así pues, vosotros haced la voluntad del Padre, puesto que le pertenecéis». *EvV.*, 33.

que realicen las obras de los perfectos. Sólo los psíquicos pueden elegir salvarse o no, mediante las acciones y el conocimiento, pero éste no afectará en nada a su esencia.

Diferente es la situación del hombre en Ireneo. La práctica del bien, la vida del Espíritu es lo que va modificando y habituando la carne a la vida divina. En el Lugdunense seguir al Verbo implica una transformación, una nueva manera de ser y hacer que entra en sintonía con la divinidad superando, nunca negando, su naturaleza. En contraposición a la doctrina de los gnósticos, el hombre carnal puede convertirse en espiritual. No está determinado a quedar fuera de la salvación, como si fuera la materia el origen de los males del hombre, sino que tiene la posibilidad de transformarse recibiendo en su vida el Espíritu divino. Don obtenido a modo de semilla que irá madurando dentro de sí, si es fiel.

3. El magisterio del Verbo

La figura del maestro va unida esencialmente a la enseñanza del conocimiento, por ende, se trata de un papel crucial en esta discusión entre gnósticos y eclesiásticos²⁶.

Los gnósticos atribuían algunos fines específicos a la venida de Cristo a este mundo. Entre ellas figura la del magisterio. En obras abiertas a las influencias gnósticas, como las *Acta Ioannis*, colocan el término en los labios del mismo Jesús.

«A ti te hablo, (¡oh Juan!), oye lo que (te) hablo. Yo te moví a subir a este monte para que oyeras lo que es preciso que aprenda *un discípulo de (su) Maestro*, y un hombre de su Dios»²⁷.

Otros escritos gnósticos, como *La hipostasis de los arcontes*, aplican un sinónimo a la serpiente del paraíso, llamándola “instructora”, ya que en su interior albergaba la sabiduría con la que instruyó a Eva y le abrió los ojos con la gnosis²⁸.

En efecto, el “maestro” o “instructor” viene a este mundo con el propósito de revelarnos el misterio del Padre.

«¡Oh misterio escondido de Jesús, revelado a nosotros!, tú eres el que nos diste a conocer numerosos misterios»²⁹

La enseñanza que profiere el Hijo si bien refiere al Padre, toca también el origen mismo del hombre que está destinado a la divinidad. La gnosis, definida clásicamente por *Exc. ex Theod. 78*³⁰, constituye el don más preciado del Salvador a los hombres. El Hijo

26 La idea del Logos como maestro ya estaba presente en el ambiente filosófico griego. Por ejemplo en Platón. Sobre el tema ver: Cfr. Werner J., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (5° reimpresión de la 1° edición en castellano), pp. 96-99.

27 *Acta Thomae* 78 (193, 3ss).

28 «Entonces el principio espiritual (pneumático) femenino entró en la serpiente, el Instructor; y éste [les] enseñó, diciendo: “¿Qué les [dijo] él?. ¿Fue: ‘De todo árbol en el jardín comerás; pero, del [árbol] del reconocimiento del bien y del mal no comerás?’”. La mujer carnal dijo: “No sólo él dijo ‘No comas’, sino incluso ‘No lo toques; pues el día en que ustedes coman de ello, con muerte ustedes van a morir’” Y la serpiente, el Instructor, dijo: “Con muerte ustedes no morirán; puesto que fue por celos que él les dijo esto. Más bien sus ojos se abrirán y ustedes llegarán a ser como dioses, reconociendo lo malo y lo bueno”. Y el principio instructor fue quitado de la serpiente, y ésta quedó simplemente como una entidad de la tierra». Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Trotta, Madrid, 2000 (2a. ed.), pp. 373-374. (En adelante: *HipA.*) *HipA.*, 137, 32; p.137, 6. 11.

29 *Acta Thomae*, 47 (163,21ss)

30 «No sólo el bautismo nos conduce a la libertad, sino el conocimiento de lo qué éramos y qué hemos llegado a ser, de dónde éramos y en donde hemos sido arrojados, hacia donde nos apresuramos, de dónde somos redimidos, qué es la generación y qué es la regeneración».

viene a este mundo a fin de darlo a conocer librando a los llamados de la ignorancia antigua de Dios y de sí. Cristo aparece así como el “maestro”³¹.

Como podemos advertir, las referencias al maestro son claras, sin embargo los valentinianos parecen ser reacios a la aplicación del epíteto “maestro” a Jesús. La cita del *Evangelio de la Verdad* 19³², constituye una de las pocas menciones del apelativo³³. Orbe encuentra en Clemente de Alejandría un elemento más que podría aclarar la reticencia al epíteto. El Magisterio del Verbo sería ejercido tanto en este mundo como en la eternidad, cuestión que no sería aceptada por los gnósticos. Jesús sería Maestro mientras los hombres fueran imperfectos e inmaduros, por lo tanto, dejaría de serlo una vez que recibieran la gnosis. Esto implicaría atribuir a Jesús un epíteto solamente terrenal, pero que no se le aplica en los cielos, ya que en él el Intelecto del Padre es quien ejercita tal mediación³⁴.

Es más, el magisterio de Jesús solamente duraría la etapa previa a la gnosis, donde se deja lugar a la “iluminación” personal íntegra³⁵.

El magisterio divino, tanto para gnósticos como eclesiásticos, refiere a una toma de conciencia de la propia realidad, de la recuperación de la semejanza con la que el Padre selló al hombre desde los orígenes de la historia. El Logos Encarnado, es quien ocupa ese papel en la economía. Solo a través de Él, que comparte naturaleza con el Padre, es posible comprender a Éste³⁶, y captar hasta qué punto el hombre puede asemejarse a Él³⁷.

Para Ireneo, Jesús es nuestro Médico y nuestro Maestro³⁸, sin el cual no habríamos tenido posibilidad de conocer “las cosas del Padre”.

31 Orbe, *Cristología gnóstica* I, --ver más abajo n. 35--, 289. «Tú eres el que nos diste a conocer a mí mismo y (me) revelaste que soy tuyo» *Acta Thomae*, 15 (121,5s y 12s). «Puesto que la perfección de la Totalidad está en el Padre, es necesario para la Totalidad subir hacia Él. Entonces, el que posee el conocimiento adquiere lo que le es propio y lo atrae hacia sí. [...] Los ha inscrito de antemano, habiéndolos preparado para darla a los que han salido de Él. Aquellos cuyo nombre conoció de antemano han sido llamados finalmente, de modo que el que posee el conocimiento es aquel cuyo nombre ha sido pronunciado por el Padre, pues aquel cuyo nombre no ha sido dicho es ignorante. [...] De esta manera el que posee el conocimiento es de lo alto. Si es llamado, escucha, responde y se vuelve hacia quien lo llama para ascender hacia Él. Y sabe cómo se llama. Poseyendo el conocimiento hace la voluntad de quien lo ha llamado, quiere complacerle y recibe el reposo. Su nombre propio aparece. El que llegue a poseer el conocimiento de este modo sabe de dónde viene y a dónde va. Sabe cómo una persona que habiendo estado embriagada ha salido de su embriaguez, ha vuelto a sí misma y ha corregido lo que le es propio. Él (=Jesús) ha desviado a muchos del Error». *EvV*, 22.

32 «Apareció en las escuelas, profirió la Palabra como un maestro. Se le aproximaron los sabios, según propia estimación, para probarle. Pero los confundió, porque eran vanos. Ellos lo odiaron, puesto que no eran sabios verdaderamente. Después de todos éstos se aproximaron a él también los niños, a quienes pertenece el conocimiento del Padre. Fortalecidos, aprendieron los aspectos del rostro del Padre. Conocieron y fueron conocidos; fueron glorificados y han glorificado».

33 Ireneo expone la mención de este epíteto de los gnósticos a Jesús: *Adv. haer.*, I, 20, 2.

34 «Por esto se habló de Cristo en su medio para que los que estaban angustiados pudieran retornar y él pudiera ungirlos con el unguento. [...] Mientras estaban todavía en la profundidad de su pensamiento, la Palabra que fue la primera en adelantarse las reveló junto con el Intelecto que profiere la Palabra única en la gracia silenciosa». *EvV*, 37.

35 Cfr. Orbe, A. *Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol I, B.A.C., Madrid, 1976, p. 290.

36 Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 8, 4; 10, 3; 86, 2; *Stromata*, I, 91, 5; I, 92, 2; I, 178, 2; IV, 156, 1; IV, 162, 5; V, 1, 3-4; V, 16, 5; V, 34, 1; V, 82, 4; VII, 72, 2. Cfr. Lasplanas, J., “Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la *paideia* cristiana en los *Strómata* de Clemente de Alejandría”, *op. cit.*, p. 27

37 Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 8, 4; *Stromata*, VII, 8, 6. LASPLANAS, J., “Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la *paideia* cristiana en los *Strómata* de Clemente de Alejandría”, *op. cit.*, p. 27.

38 *Adv. haer.*, III, 18,6; *Adv. haer.*, IV, 35,4; *Adv. haer.*, V, Pr.; *Adv. haer.*, V, 1,1.

«Porque nosotros no habríamos podido aprender (*discere – μαθεῖν*) de otra manera las cosas divinas, si nuestro Maestro (*magister – διδάσκαλος*), el Verbo, no se hubiese hecho (*factus fuisse-έγένετο*) hombre; ni algún otro podía narrarnos las cosas del Padre (Jn 1,18), sino su propio Verbo: “Pues ¿quién (fuera de él) conoce la mente del Señor? ¿o quién es su consejero?” (Rom 11,34). Ni nosotros habríamos podido aprender (*discere – μαθεῖν*) de otro modo, sino viendo a nuestro Maestro y participando de su voz con nuestros oídos, como imitadores de sus obras, que se hacen cumplidores de sus palabras (Sant 1,22), que tienen comunión con él (1Jn 1, 6)»³⁹.

El magisterio que el Verbo lleva a cabo, se realiza por medio de la Encarnación, sin la cual no habría sido eficaz, pues era necesario para la salud del hombre que el Logos se hiciera carne; y para enseñarle los misterios del Padre fue preciso que asumiera también la naturaleza carnal de su discípulo. De esta manera el hombre pudo participar, en la carne asumida por el Verbo, del conocimiento y de la gloria del Padre. Por lo tanto, el medio e instrumento con el cual Dios realiza esta obra educativa de la humanidad es el Verbo cuya encarnación representa la plenitud de las intervenciones educativas divinas en la historia⁴⁰.

Es importante también que advirtamos el uso del verbo *factus-έγένετο*, el cual significa “venir a la existencia”, “llegar a ser” u “originarse algo que antes no era”. En este sentido, por la Encarnación, el Verbo llegó a ser carne, hombre, *quod nos eramus*⁴¹. A partir de ese momento, el Hijo de Dios asumió la condición humana, pero de una manera tal, que ya no le es posible desprenderse ni desentenderse de ella. Por la Encarnación, el Verbo se hizo perpetuamente algo que antes no era: hombre de carne, para que el hombre también llegue a ser (*fieri*) “perpetuamente” semejante a Dios⁴².

Pero no debemos pensar que el magisterio del Verbo se inicia sólo con la encarnación. En la lógica del pensamiento ireneano, este misterio es culmen de la obra pedagógica divina, pero no comienzo. Los orígenes de la misma se remontan al Génesis, al Paraíso, donde el Logos ya instruía a los hombres en la justicia, para luego hacer sus diferentes intervenciones en las etapas de la economía y continuar en la vida eterna la instrucción del conocimiento del Padre⁴³.

Si bien el Verbo es el maestro, no es el único. En la doctrina ireneana no hay que perder de vista nunca la imagen de las “manos del Padre”, de modo que la acción pedagógica no es llevada solamente adelante por el Hijo, sino también por el Espíritu Santo.

«... el Espíritu prepara al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo lo conduce al Padre, el Padre concede la incorrupción para la vida eterna, que a cada uno le viene con la visión de Dios»⁴⁴.

El Verbo enseña, pero el Espíritu es el que obra el perfeccionamiento en nuestro interior. Ireneo atribuye al Espíritu el nutrir y dar crecimiento al hombre a la vida divina. Será

39 *Adv. haer.*, V, 1,1.

40 Cfr. Gallinari, L., *Filologia e pedagogia in Ireneo di Lione*, Liber, Roma,s/f, pp. 163-164.

41 Cfr. Polanco Fermandois, R., “La encarnación en la teología de San Ireneo de Lyon”, en: *Anales de la Facultad de Teología*, vol., LI (2000), Santiago de Chile, p. 46. *Adv. haer.*, III, 19, 3; *Adv. haer.*, III, 20, 2; *Adv. haer.*, III, 22,1; *Adv. haer.*, IV, 33,11; *Adv. haer.*, V, 17,3.

42 Cfr. Polanco Fermandois, R., “La encarnación en la teología de San Ireneo de Lyon”, *op. cit.*, p. 46.

43 Al respecto, volver sobre el capítulo anterior donde se encuentra explicado.

44 *Adv. Haer.*, IV, 20,5.

el Espíritu el que divinice al humano plasma, completando así la acción modeladora del Padre⁴⁵.

Clemente de Alejandría coincide en la idea. El Espíritu Santo, como fuerza⁴⁶, es quien impulsa, guía, alimenta, adoctrina e ilumina a lo largo la vida a los hombres, y les va otorgando la semejanza al Padre, en proporción a su esfuerzo por imitar a Cristo⁴⁷.

4. Conclusión

Para Ireneo el hombre fue “hecho” y “plasmado”, lo que le confiere un carácter dinámico a su condición de creatura. La dinámica de la maduración y del progreso del hombre tiene su correspondencia con el designio divino al crear al hombre a su Imagen y en conquista de la semejanza que consiste en la obtención de las cualidades divinas.

Por su condición de creatura, el hombre está destinado naturalmente a la corrupción, pero la bondad de Dios le da al hombre la posibilidad de superar su naturaleza logrando obtener las cualidades divinas. Las mismas no afectan solo a su dimensión espiritual o psíquica, sino que “todo el hombre y no solo una parte” es capaz de ser vasos de sus dones.

«Porque la gloria del hombre es Dios. Y, a su vez, el ser humano es el recipiente de toda la obra de Dios, y de su poder y sabiduría»⁴⁸.

En todo este proceso, el hombre debe “aprender” de su Maestro, el Verbo, que lo irá instruyendo pedagógicamente con sus intervenciones históricas. El hombre como discípulo, deberá aprender de la divinidad y aprehender la divinidad, siguiendo al Verbo. Y si quiere alcanzar la cumbre de la perfección deberá dejarse transformar por medio de la acción del Espíritu, mano del Padre que ayudará a asimilar las cualidades divinas en su “barro humano”.

José Antonio Carrascosa Fuentes

Universidad Católica de Cuyo (San Juan).

jacarrascosa@yahoo.com.ar

45 Polanco Femandois, R., *Gloriam enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Deo*. Reflexiones sobre el *homo vivens* en el pensamiento de San Ireneo, *op. cit.*, p. 26

46 *Ibidem.*, p. 184

46 Cfr. Lasplanas, J., “Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la *paideia* cristiana en los *Strómata* de Clemente de Alejandría”, *op. cit.*

47 Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, I, 21, 2; I, 37, 1; I, 49, 3; I, 98, 2; *Stromata*, I, 45, 1-2; II, 7, 3; II, 15, 3; III, 78, 4-5; III, 84, 3; IV, 73, 4; IV, 116, 2; IV, 163, 2; IV, 172, 2; V, 19, 3; V, 38, 5; V, 80, 9; VI, 120, 2. En Lasplanas, J., “Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la *paideia* cristiana en los *Strómata* de Clemente de Alejandría”, *op. cit.*, p. 27.

48 *Adv. Haer.*, III 20, 2, 13-15.

LA DIVERSIDAD DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN *LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN* DE FRANZ ROSENZWEIG¹

Marcos Jasminoy
(CONICET – UCA)

Resumen

La Estrella de la Redención, obra en que se despliega de forma más acabada la propuesta filosófica de F. Rosenzweig, debe ser entendida –en palabras del propio autor– como “meramente un sistema de filosofía”. Este sistema cristaliza, en realidad, un pensar hablante (*Sprachdenken*) que se concretiza en numerosas ocasiones como una filosofía narrativa, en la estela del último F.W. J. Schelling, más afín a la historiografía que a un sistema de modo idealista. Entre los variados asuntos narrados por Rosenzweig se encuentra la constitución de la comunidad cristiana, constitución de carácter ciertamente ontológico, pero que al ser narrada se manifiesta como histórica.

Palabras clave: Cristianismo -historiografía- marcionismo-ontología.

La obra del pensador judío alemán Franz Rosenzweig constituye aún hoy una fuente casi inagotable para la labor filosófica, en virtud de su profundidad y radicalidad, de la anticipación de algunos de los temas característicos del pensar del siglo XX y de la síntesis que efectúa de numerosas y variadas fuentes. Es así que continuamente surgen nuevas perspectivas de estudio para su obra, antes quizá insospechadas. Entre las más novedosas se encuentra una cuestión advertida por el norteamericano Benjamin Pollock en torno a la relación de Rosenzweig con la doctrina marcionita, primero inclinándose en dirección al marcionismo en sus años de juventud y luego, a partir de 1913 y cada vez con mayor fuerza, en la dirección contraria.

En este trabajo no nos ocuparemos de este tema más que de manera introductoria, pues nuestro interés estará puesto en los primeros cristianos y, particularmente, en la conformación de sus primeras comunidades, tal como aparecen descritos en *La Estrella de la Redención*².

Creemos que la caracterización del cristianismo que se encuentra en *La Estrella de la Redención* está subordinada, en esencia, a una fenomenología de la vida fáctica de las comunidades cristianas arcaicas, en un gesto que lo asemejaría al M. Heidegger de los primeros años veinte, el de *Introducción a la fenomenología de la religión*³. Pareciera que,

1 Una versión ampliada de esta ponencia fue publicada en Brasil: Jasminoy, M. (2016). “El cristianismo irradia en tres direcciones diferentes’: La diversidad del cristianismo primitivo en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig y su función histórica”, *Revista Brasileira de Filosofia da Religião* 3, n. 2, pp. 160-182.

2 Para este texto (Rosenzweig, 1997) utilizaremos la sigla: ER. Se citará ocasionalmente el original en alemán (Rosenzweig, 1996) para traer a la luz la carga semántica más propia de los términos utilizados.

3 Gordon (2003, p. 141), tras señalar las semejanzas con la fenomenología tal como la describe Heidegger en *Sein und Zeit*, propone entender metodológicamente *La Estrella de la Redención* como un ejercicio de fenomenología de la religión.

para Rosenzweig, encontrar lo más propio del cristianismo implica la tarea de remontarse a sus orígenes.

1. La cuestión del marcionismo

Comenzaremos con una cuestión biográfica. En 1913 Rosenzweig mantiene una serie de diálogos sobre filosofía y religión con su grupo más cercano de amigos, que culminan el 7 de julio, en Leipzig, donde se enfrasca en una conversación que duraría toda la noche con sus primos Rudolf y Hans Ehrenberg, junto con Eugen Rosenstock, de origen judío pero conversos al cristianismo. Mucho se ha dicho de esta noche que define el futuro de Rosenzweig, queriendo ver generalmente que allí se solucionó una lucha interna entre fe y razón: Rosenzweig habría pasado de un escepticismo religioso, típico de la intelectualidad europea relativista de comienzos del siglo XX, a una fe incondicional en el Dios del amor y, consecuentemente, a la decisión de convertirse al cristianismo.

Más actualmente, a partir de las investigaciones de Pollock, se ha considerado que lo que realmente estaba en juego eran un escepticismo sobre el mundo y la esperanza en la salvación. Rosenzweig era, hasta ese momento, una suerte de “marcionita” que sostenía la antinomia entre Revelación y mundo, pero de esa noche sale convencido de que el cristianismo ofrece una solución a la dicotomía.

Marción de Sínope (85—160 d.C.) había distinguido el Dios de la creación del Dios del amor y la salvación. El primero, creador y regulador, *kosmokrátōr*, era identificado con el Dios del Antiguo Testamento y caracterizado en términos de justicia e incluso una cierta malevolencia. El segundo, en cambio, era el Dios misericordioso y bondadoso del Nuevo Testamento, revelado por primera vez en la historia por Jesucristo, que había venido a mostrar el camino hacia el Reino del Dios Bueno⁴.

Rosenzweig no sostuvo esta postura en cuanto a sus contenidos, pero sí en su motivación fundamental. La adopción del “motivo marcionita” está mediada por la lectura de Adolf von Harnack y su interpretación de que el marcionismo llevaba la exigencia de separar al Dios de la creación del Dios de la redención y, particularmente, de *renunciar al mundo*. A diferencia de lo que sucede en otras doctrinas de la época, von Harnack enfatiza además que en Marción la promesa de alcanzar la redención no descansa en una *gnosis* especial, limitada a unos pocos, sino simplemente en la fe.

Pollock (2012) analiza tres textos inéditos que ofrecen evidencia insoslayable del temprano marcionismo de Rosenzweig. Los tres comparten un marcado énfasis en la renuncia al mundo (y a la existencia humana mundana) en orden a poner en juego la relación con lo divino, así como la insistencia en la *necesidad histórica* de esta renuncia⁵.

La hipótesis de Pollock (2011) es que en la conversación de 1913 Rosenzweig apuesta por el mundo. La conversión al cristianismo no se trataría de volver la espalda al mundo para mirar hacia la fe (donde estaría la posibilidad de superación del relativismo y en última

4 Para todo este párrafo y el siguiente, seguimos el desarrollo del tema en Adolf von Harnack (1901, pp. 266-286), a quien Rosenzweig había leído

5 Además, remarcan la idea de que la muerte del hombre de fe tiene un valor sacrificial, asimilable en algún sentido a la crucifixión de Cristo —un tema que, según von Harnack (1901, p. 274), era caro a Marción—, pero con la diferencia de que su propósito no es expiar al mundo de sus pecados, sino garantizar el ser de Dios.

instancia del nihilismo), sino justamente lo contrario: la conversión es volverse *hacia* el mundo, “tomarlo en serio”.

Lo que encontró atractivo Rosenzweig en el cristianismo no fue tanto la posibilidad de la “fe” (eso ya lo podía encontrar en el judaísmo), sino su existencia fáctica, situada en el mundo, y la concomitante posibilidad de una actividad mundana (el establecimiento del reino de Dios en el mundo a través de un proceso histórico), que reconciliara mundo y alma, a través de la historia. No fue una experiencia *de Cristo* —una experiencia de fe— lo que tuvo esa noche en Leipzig, sino una experiencia *de los cristianos*, es decir, una experiencia de amor. Si quiso hacerse cristiano, fue para formar parte de este proceso histórico de reconciliación entre alma y mundo que apunta a resolverse en la Redención.

En seguida anuncia su pronta conversión al cristianismo. Sin embargo, decide convertirse como un judío consecuente. En el marco de su confrontación con el judaísmo, visita en octubre una ceremonia de *Yom Kippur*, en la que se convence de que debe renunciar al cristianismo y permanecer judío. Encuentra que, junto con el cristianismo que acerca la redención en la historia del mundo, el judaísmo también cumple un papel importante: a pesar de su falta de “mundaneidad”, el judaísmo es ya, para el mundo, una anticipación de la redención: el creador y el redentor son uno y el mismo⁶.

Queda así abandonado definitivamente el marcionismo. De hecho, es fácil advertir en *La Estrella de la Redención* (escrita en el frente balcánico durante la primera guerra mundial, es decir, unos años después de la conversación de 1913) un marcado “antimarcionismo”. En primer lugar, contra la diferenciación entre el Dios de la creación y el Dios del amor, Rosenzweig no deja de insistir en la importancia de apoyar la revelación del amor de Dios sobre el suelo firme de la creación.⁷ Y lo mismo vale para la redención, que es la consecuencia de este amor divino.

En segundo lugar, critica reiteradamente a un tipo de fe que le vuelva la espalda al mundo, como se ve, por ejemplo en la invectiva contra la figura del místico. Se trata del hombre que, gracias a la experiencia de ser amado por Dios, logra abrirse al encierro en sí mismo, pero queda preso de su relación con Dios, incapacitado de abrirse también al mundo. Al cerrarse al mundo, se encierra nuevamente en sí. «Para no ver nada más que la vía por la que corre la unión de él con Dios y de Dios con él, tiene que negar el mundo; y como el mundo no se deja negar, tiene, verdaderamente, que re-negar de él» (*ER*, p. 255).

En tercer lugar, apuesta a una fe no sólo situada en el mundo, sino que además adquiriera por ello la posibilidad de contribuir activamente a la venida del reino. Esta participación activa del hombre en la redención se apoya en el “acto de amor por el prójimo”, que es uno de los temas centrales de *La Estrella*⁸.

6 Aun cuando Dios sea “redentor” en un sentido más fuerte que “creador” o “revelador” (*ER*, p. 280).

7 Para ello se vale incluso de un concepto muy explícito: “creación de la revelación”. Véase, por ejemplo, *ER*, pp. 228-229 y p. 234. También insiste en la necesidad de “volver a engazar en el concepto de creación a la revelación misma” (*ER*, p. 145).

8 Véase por ejemplo: *ER*, pp. 256-263.

2. Judaísmo y cristianismo como figuras históricas de revelación

Este antimarcionismo tiene además, como corolario la identificación del Dios de la creación con el de la redención, el reconocimiento de un Dios común para judíos y cristianos. Judaísmo y cristianismo son ambos portadores de la verdad, pero no de la verdad entera, que es sólo de Dios, sino de *parte* de la verdad. Como ha notado Jeremy Worthen (2002, p. 344), Rosenzweig nunca aclara en *La Estrella* qué son judaísmo y cristianismo. Nunca utiliza la palabra “religiones” ni ningún sinónimo. En *El nuevo pensamiento*, un libro introductorio a *La Estrella*, los llama “figuras históricas de revelación” (Rosenzweig, 2005, p. 38).

Los análisis de *La Estrella* van a abordar estas figuras a partir de su cristalización en una *comunidad* determinada, el Pueblo eterno y la comunidad de la Iglesia, con un énfasis en la *liturgia* que marca su vida temporal. Por eso se detendrá especialmente en los elementos propiamente sociales: ritos, festividades, calendario. Judaísmo y cristianismo hacen posible experimentar la redención, es decir, anticipar la eternidad en la temporalidad y el reino universal en la comunidad particular.

Se trata, como ha notado Mosès (1982, p. 297), de las dos grandes formas de existencia colectiva en las cuales se encarna la experiencia que el hombre tiene de la redención. Son, en este sentido, *categorías ontológicas*, por medio de las cuales la verdad hace su aparición en el mundo, y vienen a resumir (sin *agotarlas*) todas las experiencias posibles de redención sobre el presupuesto de la dualidad irreductible entre hombre y mundo, según los modos de *Redención-fuera-del-mundo* o *Redención-en-el-mundo*. Judaísmo y cristianismo sólo pueden ser entendidos el uno con el otro, porque no hay realmente un “tercer término” que pueda englobarlos (Worthen, 2002, p. 344).

3. Relaciones comunitarias constitutivas

Es menester caracterizar brevemente al pueblo judío para entender luego a la comunidad cristiana, que es la que nos interesa aquí. Rosenzweig caracteriza al pueblo judío con tres epítetos que se refieren respectivamente a su destino, su esencia y su año litúrgico: el pueblo *eterno*, el pueblo *único* y el pueblo *santo*. De estos elementos nos interesa aquí el primero.

El pueblo judío puede llamarse *eterno* porque eterniza su vida «en la serie de generaciones, cada una de las cuales produce a la siguiente y da, a su vez, testimonio de sus antepasados», con lo que resulta que «la producción del futuro es inmediatamente atestación del pasado» (*ER*, p. 355). Se trata de la *comunidad de sangre* que tiene precisamente en la *sangre*, en el *cuerpo*, la garantía de su futuro: lleva la eternidad en su seno. La comunidad de sangre —expresión que, según aclara Mosès (1982, p. 184), hay que entenderla como sinónimo de *comunidad étnica*— se distingue de la *comunidad de espíritu* (o comunidad cultural), que debe asegurar su futuro en instituciones. Sin embargo, como nota también Mosès (1982, p. 183), lo que distingue ambos tipos de comunidad es menos la cuestión del origen (endógeno o exógeno) de sus miembros, que el modo de transmisión de su identidad colectiva, o, podríamos decir, la *relación comunitaria constitutiva*. Hay que entender entonces la *sangre* como un factor de continuidad temporal natural (de generación en generación) e interior (sin recursos exteriores a su propio devenir).

Este modo de transmisión de identidad hace del pueblo judío una *individualidad colectiva*, como cualquier otro pueblo, de los que se distingue y a los que se asemeja. La

comunidad de sangre se da en todos los pueblos, pero paradigmáticamente en el judío, porque él confía en ella hasta tal punto que puede prescindir de tres características básicas en las que se guarecen otros pueblos: la tierra, la lengua y la ley⁹.

El cristianismo también tiene tres notas que definen su índole propia, y se refieren respectivamente a su historia, su esencia y su año litúrgico: el camino por el tiempo, las dos vías y la santificación del alma. Nos centraremos aquí, al igual que con el judaísmo, en la primera de estas características, dejando la segunda para el apartado siguiente¹⁰.

A diferencia del pueblo judío, la cristiandad designa a una cantidad de hombres, pueblos, reinos, de la más variada extracción. ¿Qué es lo que constituye la comunidad en este caso, el de la comunidad cristiana, que es, además, una comunidad *eterna*? Ciertamente, no la generación (*die Erzeugung*), como en el caso de la comunidad judía, sino el testimonio (*das Zeugnis*): «La comunidad se hace una gracias a la fe testimoniada. La fe es la fe en el camino. (...) pertenece a la comunidad el que sabe que su propia vida está en el camino que lleva del Cristo, que vino al Cristo que viene» (ER, p. 405).

El testimonio de la fe en Cristo, que es el camino, es la *relación comunitaria constitutiva* del cristianismo. La fe cristiana reúne a todos los individuos que, en tanto individuos, dan testimonio común de un individuo —Cristo—, a otros individuos: «La fe, pues, funda la reunión de los individuos como individuos en orden a la obra común» (ER, p. 406).

La libertad e integridad de los miembros de esta comunidad que toma la forma de una *asamblea de individuos* (ἐκκλησία) orientada a una *obra común* debe ser salvaguardada en orden a que dichos miembros puedan obrar desde su propio lugar y contribuir con su parte. Estos individuos se verán vinculados entonces por un lazo muy especial:

«Este lazo que toma a los hombres tales como los encuentra y que, sin embargo, los vincula pasando por alto sus diferencia de sexo, edad, clase y raza, es el lazo de la fraternidad. Sean cuales sean las relaciones dadas —que siguen estándolo tranquilamente—, la fraternidad vincula a los hombres entre sí con independencia de esas relaciones, como iguales, como hermanos, “en el Señor”». (ER, p. 407)

9 En realidad, para Rosenzweig (ER, p. 365-363), el judaísmo convertiría y resignificaría estas tres características, para relacionarse con ellas de manera particular: sabiendo que la tierra es pasajera, no tiene patria, y sin embargo se orienta con respecto a una *tierra santa*; comprendiendo que las lenguas mueren, no habla una lengua, pero sí ora con una *lengua sagrada*; y advirtiendo que la vida de las costumbres y la ley que fundamentan la historia de un pueblo son temporales, no se ciñe temporalmente a ellas, y no obstante eleva la *ley santa* por sobre la historia, pretendiendo que su vida esté en el presente inmutable de la eternidad. Se trata de objetos *ideales*, o incluso signos o anticipaciones de la tierra como patria de todos los hombres, de la lengua como sistema de una comunicación universal y de la ley como regla común de la humanidad.

10 En cuanto a la *santificación del alma* es menester decir que se realiza gracias a las fiestas del año litúrgico: el cristiano se prepara, individualmente, para las cosas comunes. Esta preparación va a encontrarla el cristiano en el *arte*. No se trata, sin embargo, del arte aislado en museos, galerías o gabinetes, sino de las *artes aplicadas* (*die bildenden Künste*), que llevan al hombre «Del todo de regreso a la vida de la que se había alejado mientras se entregó al “puro” disfrute del arte» (ER, p. 418). En torno a ellas desarrollará Rosenzweig una *sociología de las artes aplicadas*: la arquitectura religiosa, la música eclesiástica y los juegos populares. Estas tres *formas del camino en común* son análogas a los momentos del *oír en común*, el *comer en común* y el *saludo en común* del judaísmo, y encuentran también su correspondencia en los ritos (los sacramentos) y las festividades del año litúrgico cristiano. Hay en ella también una pedagogía del callar: el espacio arquitectónico cautiva y ante su solemnidad el fiel calla, con la música sacra se canta pero sin hablar y finalmente en la danza se da una gestualidad pura.

Así, para Rosenzweig se trata de una relación *horizontal* en el caso cristiano, que representa la tensión entre contemporáneos, entre simultáneos, encarnada en la figura de los *hermanos*. Tal es el lazo de la fraternidad¹¹.

4. La escisión y el ensanchamiento

Este lazo se renueva en cada expansión de la comunidad del camino. Expandirse hacia fuera, en efecto, es propio del cristianismo. La ley de esta expansión supone la escisión de lo que Rosenzweig denomina los “elementos”, y que constituyen los profenómenos de la realidad: Dios, hombre y mundo. Esta escisión, estas *dos vías*, constituyen para Rosenzweig la *esencia* del cristianismo, es decir, la segunda de las notas propias antes enumeradas.

La escisión responde a una dualidad intrínseca al primer cristianismo, en tensión entre el *paganismo* y la *revelación*. Lleva en los tres casos a un tercer momento *místico*. En lo que respecta a *Dios*, el cristiano distingue las personas divinas: puede recorrer el camino del *Hijo* y el camino del *Padre*. El camino del Hijo es la vía de acceso a Dios a través de la confianza y la cercanía. Hay algo de paganismo en ello, puesto que se trata de un “dios humano”, pero es precisamente esta cuota de “paganismo” lo que permite convertir a los paganos. El camino del Padre es, en cambio, el del ordenamiento del saber y el obrar a Dios: el camino de la verdad.

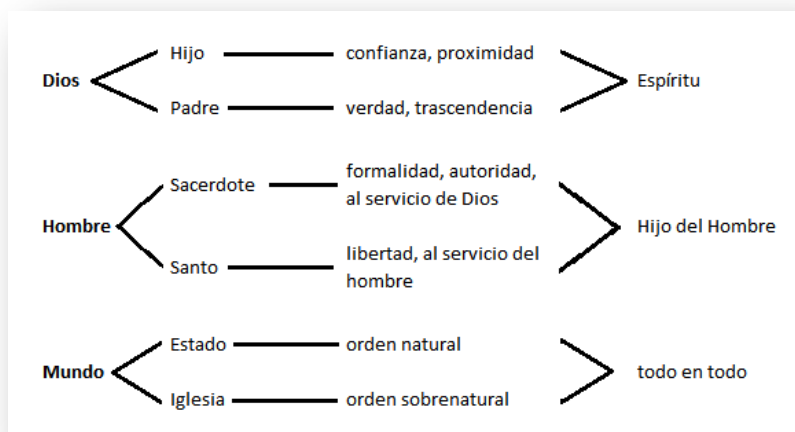
En cuanto al *hombre*, se trata de una dualidad de formas de vida, encarnadas en dos figuras cristianas: el sacerdote, que encarna la formalidad, es decir, su imagen y semejanza de Dios, simbolizadas por el traje sacerdotal; y el santo, que encarna la libertad, es decir, la conciencia de obrar inspirado por Dios para redimir el mundo.

El mundo, a su vez, se escinde en dos órdenes: uno natural, orientado al mundo, el derecho de los *estados*; y otro sobrenatural y de derecho universal, el de la *Iglesia*. Mientras en el paganismo estos órdenes no se diferenciaban, la historia posterior, desde Jesucristo hasta nuestros días es la historia de la evolución del orden natural¹² y, a la vez, del crecimiento secular de la Iglesia, que no debe concebirse como el reino sino tan sólo como su figura terrena, y cuyo año litúrgico apunta a la eternidad.

Esta dualidad ínsita en el cristianismo, propia de su doble origen y su doble motivación en el *paganismo* y el *judaísmo*, conduce sucesivamente a *ensanchar* los conceptos de Dios, hombre y mundo, para poder englobar tales divisiones. Al Hijo y al Padre, hay que sumarles el concepto de Espíritu; al sacerdote y al santo, el del Hijo del Hombre; y al Estado y la Iglesia, el “todo en todos”.

11 En el caso judío se da en cambio una relación *vertical* que simboliza la tensión entre lo primero (encarnado en la figura del *abuelo*) y lo último (en el *nieto*). «Son, pues, nieto y abuelo, uno para el otro y ambos juntos para el que está entre ellos, la verdadera encarnación del pueblo eterno, del mismo modo que el hombre que se ha convertido en hermano encarna a la iglesia para el cristiano» (ER, p. 410).

12 Rosenzweig menciona sucintamente al Imperio Romano, al Sacro Imperio de Carlomagno, la creación de los estados modernos, las guerras napoleónicas, la incipiente democracia.



Los conceptos ensanchados reúnen las escisiones. Pero también llevan en sí el peligro latente del autoextrañamiento hacia el mundo, es decir, el riesgo de “volatilizarse”. Así, ante la persona divina del *Espíritu* que guía al hombre a la sabiduría y le da esperanza, está el peligro de *espiritualizar a Dios*, es decir, de olvidar que es Dios *Uno* quien nos guía; ante la doble naturaleza de Jesucristo, Hijo del Hombre e Hijo de Dios, está el peligro de la apoteosis (*divinizar al hombre o humanizar a Dios*), es decir, creer que sólo el *Hijo del Hombre* es la Verdad (Jn 14, 6), y no Dios *Uno*; y ante la promesa de que Dios será *todo en todos* (1Cor 15, 28), está el peligro de la panteización (*divinizar el mundo o mundanizar a Dios*), es decir, olvidar que Él seguirá siendo *Uno* sobre Todo.

De la presencia permanente de estos tres peligros procedería, ulteriormente, la división histórica en las tres Iglesias: la Oriental, que se ha refugiado sobre la verdad del Espíritu y la *esperanza* en él; la del Norte (protestantismo), que se ha amparado en la *fe* interior del alma en diálogo con Dios Hijo; y la del Sur (catolicismo) que se refugia en la acción del *amor* que conserva el mundo.

El cristianismo nunca logra resolver sus divisiones¹³. El impulso desbordante del *sentimiento* cristiano nunca deja de expandirse hacia fuera y, por lo tanto, aunque deja los elementos establecidos en un orden o, más bien, una dirección, no logra tender puentes entre ellos porque se hallan continuamente en movimiento. Aquí está también la razón de que el cristianismo haya producido “mística espiritualista, individualista y panteísta”, pero que no se

13 En cambio, el judaísmo habría logrado conciliar la dualidad de cada uno de los elementos profenoménicos (Dios, mundo, hombre) a través de un *estrechamiento* de los conceptos y, aún más, vincularlos a través de una mística unitaria. Este estrechamiento logra establecer un puente entre ambos polos a los que apunta cada elemento. Esto se debe a que, a diferencia del cristianismo, el judaísmo no es una religión misionera, sino que, justamente al contrario, encuentra en el centro más profundo y puro de sí la garantía de que sobrevivirá. De esta manera, aquella invocación judía que dice “Dios nuestro y de nuestros padres” sintetiza en el Dios del pueblo las caras de creador y el revelador; el concepto del *resto de Israel*, es decir, aquellos que han permanecido fieles dentro de los fieles, garantizan el puente entre el yugo del mandamiento y el yugo del Reino de los cielos; y la fuerza de la *Ley* hace indistinguible este mundo de aquí y el que vendrá. Estos estrechamientos conllevan los peligros de *negar, despreciar y darle muerte* al mundo, respectivamente, pero son salvados con tres figuras de la mística judía, que vincula con una trayectoria los tres elementos estrechados, dando lugar a la creación cósmica, la revelación cósmica y la redención cósmica. Se trata de representaciones que luego adquirirán significación universal: la historia del Carro de la *Merkaba*, donde el *Dios de nuestros padres* se une a la *Ley*; la doctrina del exilio de la *Shejiná*, donde se vinculan el *Dios de nuestros padres* y el *resto de Israel*; y la reunificación de Dios según la doctrina del *Tikún*, puente entre el *resto* y la *Ley*.

encuentren relacionadas porque «el sentimiento se puede satisfacer en cada una de las tres» (ER, p. 482). En cada una de estas tres místicas alcanza el sentimiento su meta, y se renueva un trozo de paganismo: «Muere el mito, y resucita en la adoración en el Espíritu; muere el héroe, y resucita en la palabra de la Cruz; muere el cosmos, y resucita en el todo uno y universal del Reino» (ER, p. 483)¹⁴.

5. La historicidad cristiana: el camino eterno por el tiempo

Mientras el judaísmo, pueblo de la vida en común, es, de alguna manera, *ya eterno* y se crea su propio tiempo, el camino cristiano, que transita *por el tiempo*, debe *llegar a ser* eterno. Para el cristiano, el nacimiento de Cristo hunde todo lo anterior en el pasado y establece un presente que se prolonga hasta hoy, y en definitiva, hasta la segunda venida de Cristo. De esta manera, «la eternidad sería su principio, la eternidad sería su fin, y el tiempo todo sólo sería el entre aquel principio y este final» (ER, p. 401).

El camino cristiano es entonces el de la temporalidad, sin por eso dejar de ser eterno, porque su principio y final están más allá del tiempo. Además, principio y final se hallan equidistantes de cualquier punto intermedio, de cualquier momento de la historia del cristianismo que se pueda abstraer de este camino, porque todo momento es temporal (es siempre presente) y en cambio principio y final permanecen eternos. Es así que el cristiano se sabe siempre en el medio, en el centro: «Todo él medio, todo él *entre*, todo él camino» (ER, p. 402).

Así pues, es característico del cristianismo mirar siempre hacia el comienzo. La esencia del cristianismo está ya en su origen, en el cristianismo primitivo, con toda su diversidad. Esta orientación hacia el comienzo determina que la Iglesia lleve consigo siempre a Cristo como el centro de su vida, pero también determina que, hallándose siempre *en camino*, siempre *en el medio*, no alcance nunca, históricamente, el fin¹⁵.

6. La edad petrina del amor en el marco de la historia de la Iglesia como prehistoria del reino

Consideremos ahora brevemente el relato¹⁶ que hace Rosenzweig de la historia de la Iglesia, que desarrolla lo que ya estaba *in nuce* en el cristianismo primitivo. En líneas generales, podría decirse que replica la concepción de la historia de Joaquín de Fiore¹⁷.

14 Rosenzweig reconoce ciertas ideas de la doctrina cristiana que parecieran reunir a los elementos ensanchados, pero las considera completamente secundarias, meros pensamientos o *teologúmenos* (ER, 482).

15 «*Its very orientation toward the beginning in Jesus Christ pushes the church with the risen one at the center of its life out on the way toward the end but will not let it rest at any point or on any day as the end*» (Worthen, 2002, p. 355).

16 Rosenzweig (2005, 28) declara tomar la posta del método que había propuesto Schelling en *Las edades del mundo: una filosofía narrativa*. «Quien narra», dice, «no quiere decir cómo ha sido “propiamente” algo, sino cómo ese algo ha efectivamente acontecido». Aunque sistemáticamente desarrollado en el segundo volumen de *La Estrella*, el método del relato es utilizado a lo largo de todo el libro. Sería un error pretender ver en este relato una pretensión historiográfica o un determinismo histórico. Más bien el lector debe buscar en él una *genealogía de la esperanza* en forma *narrativa*. Esta *esperanza* es quizá el mensaje capital de su obra. Si bien este relato de la historia de la Iglesia pareciera no revestir importancia *sistemática* en *La Estrella de la Redención*, ya que no consiste más que en un excursus situado en la introducción al tercer tomo, resulta de interés al analizar su concepción del cristianismo y, también, de la política, pues la historia de Iglesia es a la vez la historia de la secularización. Puede consultarse al respecto: Navarrete (2013, pp. 95-117) y Barreto (2013, pp. 186-219).

17 Por otra parte, Rosenzweig no es el único que retoma la concepción *joaquinista* de la historia en las primeras décadas del siglo XX. Pocos años antes de que Rosenzweig escribiera *La Estrella*, en la Rusia de 1914 Florenskij

La historia de la Iglesia puede comprenderse como una genealogía de la esperanza porque es “la prehistoria” del Reino de los cielos (ER, p. 417). Esta prehistoria escatológica tiene tres momentos: la iglesia *petrina* del amor, donde el cuerpo cumple un rol central; la iglesia *paulina* de la fe, donde el peso recae en el *alma*; y la iglesia *joánica* de la esperanza, apoyada sobre una *vida* integral. Las tres vendrían a desarrollar las tendencias identificadas ya en el cristianismo primitivo: una con apoyo en la figura del Padre, otra en la del Hijo y otra en el Espíritu.

Nos detendremos sólo en la iglesia *petrina*. En sus orígenes, la Iglesia se opone al imperio, que es un mero simulacro del mundo, pues pretendía ser el mundo entero cuando en realidad tenía unos límites muy establecidos. Como señala Barreto, «la universalidad del imperio no era tal. La concepción misma del imperio implicaba renunciar a ella trazando unas fronteras definitivas que lo separaban de los pueblos bárbaros»¹⁸.

La universalidad del Imperio no sólo era engañosa hacia el exterior, sino también hacia el interior, pues «hacia dentro el destino del individuo se vinculaba sólo muy por encima al destino de ese todo» y «la vida del hombre particular apenas se ve auténticamente afectada por la vida del conjunto» (ER, p. 334)¹⁹.

Es precisamente, «contra este mundo restringido sobre sí mismo, en sus fronteras territoriales y en el cierre individual expresado en el derecho privado», que «opone el cristianismo el contra-modelo de la Iglesia de Roma, la “Iglesia *petrina*”» (ER, 190). El amor cristiano termina con ambas restricciones. El principio *petrino*, sin embargo, irá mutando. En un principio es evidente la participación comunitaria de sus miembros, que se traduce en el gobierno eclesial colegiado. A medida que esto se pierde en la jerarquización eclesial, y luego se acentúa en el dominio paulatino sobre las naciones, la colegialidad se muda a los diversos estamentos laicos, en los oficios y gremios.

Conclusión

Como Heidegger, Rosenzweig emplea un método *fenomenológico* que se traduce en un estudio sistemático de las estructuras *originales* de la experiencia religiosa (GORDON, 2003, p. 138). Lo “originario” hace referencia a una vivencia de fe comunitaria básica que luego se iría degradando en una “religión” establecida. En el caso del cristianismo, el paso desde la vivencia originaria a la religión establecida puede entenderse, quizá, como el paso desde la “diversidad una” de los grupos cristianos arcaicos a la “unidad diversa” de los diferentes momentos institucionales del cristianismo como religión.

La “diversidad una” se observa tanto en su conformación comunitaria de carácter cultural y *testimonial-fraternal* (opuesta a la comunidad de sangre judía, *generativa-verticalista*), como en la triple motivación originaria, que es luego desplegada históricamente en diversos momentos, porque «el cristianismo irradia en tres direcciones diferentes» (ER, p. 471).

publica *La columna y el fundamento de la verdad*, donde pueden leerse ideas muy semejantes (Florenskij, 2010, pp. 134-136). Quizá sea atribuible este fenómeno al influjo, en ambos casos reconocido, de la *filosofía positiva* de Schelling.

18 Barreto, tesis doctoral, 189-190.

19 No es casual, para Rosenzweig, que el gran legado espiritual de esta cultura fuera la compilación del derecho privado.

Si tenemos en cuenta los estudios de historia de la religión, más recientes²⁰, se pueden identificar en el cristianismo primitivo tres corrientes más o menos definidas: el judeocristianismo, los protocatólicos y los grupos carismáticos que luego devinieron en gnosticismos de distinto tipo. Estos tres grandes grupos parecieran estar representados en las “tres direcciones” en las que, para Rosenzweig, irradia el cristianismo.

La tendencia de la acción de *amor petrina* (*paternal y sobrenatural-eclesiológica*) se encarna originalmente en el judeocristianismo, pero luego es asumida, transformada, por el catolicismo jerarquizante en pos de la imitación del *Reino de Dios*. La tendencia de la *fe paulina* (*filial y natural-estatista*), presente quizá en los grupos denominados protocatólicos, permanece como substrato pagano y se trastoca luego en la interioridad del alma protestante, tan afín a la figura del *Hijo del Hombre*. Finalmente, la tendencia de la *esperanza joánica* (*pneumática, deificante y panenteísta o perijorética*), de ciertos grupos carismáticos primitivos y luego de los denominados habitualmente “gnósticos”, se cristalizará con el pasar de los siglos en la ortodoxia bizantina y más tarde la rusa, confiadas en la *Verdad del Espíriutu*. Aparecería históricamente, además, en diversas apropiaciones sectarias, entre las que Rosenzweig menciona a la masonería. Sin embargo, estas apropiaciones no dan en el blanco porque para Rosenzweig el motivo joánico, realmente, no tiene una “figura visible”, no debe ser “construida”, sino que crecerá universalmente, no ya como Iglesia sino como *esperanza*, hasta el advenimiento inesperado del reino.

Ante el peligro latente del autoextrañamiento hacia el mundo, en otras palabras, ante el peligro *marcionita* de volverle la espalda al mundo en pos de la redención, el desarrollo histórico tiende hacia la unidad en detrimento de la diversidad. Se exalta al Dios *Uno* para hacerle frente a las paradojas de la espiritualización de Dios (que se derivan de afirmar la existencia del Paráclito), la apoteosis del hombre (implícita en la tesis de la doble naturaleza de Jesucristo) y la panteización del mundo (que olvida que además de “todo en todos”, Dios es *Uno sobre todos*). Paradójicamente, entonces, la búsqueda de unidad en la doctrina cristiana terminaría encerrando a cada una de sus tendencias originarias en sí mismas, debilitando la tarea de construir una comunidad cristiana universal que, con sus diferencias, pudiera dejar “maduro” al mundo para el advenimiento del reino de Dios.

20 Véase, por ejemplo, el estudio de F. García Bazán (2006) sobre el “Cristo histórico” y las primeras comunidades cristianas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barreto González, José D., *Religión y política en Franz Rosenzweig*. 2013. 350 p. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013.
- Florenskij, Pavel, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa*. Traducción al castellano de Francisco José López Sáenz. Ediciones Sígueme, Salamanca: 2010.
- García Bazán, Francisco, *Jesús el nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*. Lumen, Buenos Aires: 2006.
- Gordon, Peter E., *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*. University of California Press, Berkeley y Los Angeles: 2003.
- Harnack, Adolf von, *History of Dogma*. Trad.al inglés de N. Buchanan. Vol. I. Little, Boston:1901.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducción de Jorge Uscatescu. Siruela, Madrid: 2005.
- Kaplan, Gregory, “In the end shall Christians become Jews and Jews, Christians? On Franz Rosenzweig's Apocalyptic Eschatology”. *CrossCurrents*, vol. 53, no. 4, invierno 2004, pp. 511-529
- Meir, Ephraim, *Dialogical Thought and Identity. Trans-Different Religiosity in Present Day Societies*. De Gruyter and Magnes, Berlin y Boston: 2013.
- Moses, Stéphane, *Système et Révélation: La philosophie de Franz Rosenzweig*. Seuil, París: 1982.
- Navarrete Alonso, Roberto, *Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico: Franz Rosenzweig crítico de Carl Schmitt*. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, 2013.
- Navarrete Alonso, Roberto, «*Salus et fides*. Secularización y política mesiánica en *La Estrella de la Redención, Tópicos* » (Santa Fe), no. 29, junio 2015, pp. 25-41.
- Pollock, Benjamin, «On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig’s Early Theology», *The Jewish Quarterly Review*, vol. 102, no. 2, primavera 2012, pp. 224-255.
- Pollock, Benjamin, *World-denial and World Redemption: Franz Rosenzweig’s Early Marcionism*. Conferencia pronunciada el 26 de octubre de 2011, en el marco de la serie “Politics, Religion and Theology” del *Institute for Philosophy and Religion*, Boston University. Disponible en: <<https://www.bu.edu/buniverse/view/?v=gz2JCrn>>. Consultado: 28 jun. 2015.
- Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung*. Suhrkamp Verlag, Fráncfort del Meno: 1996.
- Rosenzweig, Franz, *La Estrella de La Redención*. Traducción de Miguel García-Baró. Sígueme, Salamanca: 1997. [Sigla: ER]
- Schelling, Friedrich, *Las edades del mundo*. Traducción de Jorge Navarro. Akal, Madrid: 2002.
- Toscano, Javier, «Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político». *Areté. Revista de filosofía*, vol. XXVI, no. 1, 2014, pp. 53-76.
- Worthen, Jeremy, «Beginning Without End: Christianity in Franz Rosenzweig's *Star Of Redemption*», *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 39, no. 3-4, verano-otoño 2002, pp. 340-362.
- Zamora, José A., «Se puede hablar de un pensamiento judío? Alteridad , autoridad de las víctimas y mesianismo», en Mate Rupérez, Manuel Reyes; Forster, Ricardo. *El judaísmo en Iberoamerica*. Trotta, Madrid: 2007.

Marcos Jasminoy

CONICET - UCA

marcos.jasminoy@gmail.com

LA RECEPCIÓN POLÍTICA DE LA ASTROLOGÍA HELÉNICA EN LA TEOLOGÍA PLATÓNICA DE MARSILIO FICINO (1433-1499)

Fabián Ludueña Romandini
(CONICET – UBA – UADE).

Resumen

El filósofo neoplatónico Marsilio Ficino (1433-1499) amerita ser considerado un caso especial en la Italia del *Quattrocento* pues en su figura se produce una convergencia de saberes provenientes de la tradición astrológica helenística, del platonismo antiguo y tardo-antiguo así como del milenarismo cristiano de cuño joaquinita. En su obra, la astrología, conjugada con el milenarismo joaquinita, desempeña un papel primordial a la hora de la conceptualización del fenómeno político. En este artículo se toman como casos de estudio tanto su concepción apocalíptica de la “Edad de Oro” concebida como cambio epocal para su tiempo así como su interpretación astrológico-jurídica del caso de Savonarola. En todos los ejemplos, el impulso teórico de Ficino estará conducido por el intento de reanimar una *philosophia perennis* que, según el autor, estaba llamada a revitalizar el espíritu de su siglo.

Palabras clave: astrología Ficino - milenarismo - platonismo - Savonarola

La teología cristiana ocupa un lugar privilegiado en la hermenéutica de Marsilio Ficino (1433-1499) respecto de los misterios paganos y, en particular, de la astrología. Esta importancia no es sólo el resultado de las preferencias de Ficino, sino que obedece a una lógica histórica muy precisa que ha modelado las relaciones entre la astrología y el conocimiento teológico a partir de las controversias religiosas y políticas de la Iglesia primitiva. Los desafíos religiosos y políticos propuestos por la religión cristiana revistieron repentinamente a los antiguos problemas astrológicos con una luz completamente nueva. De esta forma, la astrología constituye uno de los desafíos cruciales para la teología cristiana a partir de la distinción, dentro del pensamiento cristiano, entre dos corrientes mayores que han servido para pensar la divinidad y sus relaciones con el mundo y sus criaturas: por un lado, la teología política que propone al Dios único como la fuente de la soberanía sobre este mundo y, por otro, la teología económica que tiene como objetivo último pensar la administración divina del mundo y de la historia¹.

La astrología fue rápidamente percibida por los primeros Padres como un peligro severo para la articulación de estas dos teologías. Podemos encontrar, al menos desde Taciano, la condena de la astrología debido a un número de razones que pueden ser agrupadas según las dos teologías aquí puestas en evidencia. *Primo*, la astrología fue considerada como contraria a la teología política en la medida en que reintroducía el politeísmo de los dioses astrales cuando el objetivo último de la teología política era asegurar el monoteísmo de la nueva religión. *Secundo*, la astrología representaba también un problema mayor para la teología económica dado que el determinismo astral constituye una negación del plan providencial de Dios en la medida en que el gobierno divino del mundo y de la

¹ Sobre estas dos teologías y su compleja historia, cf el monumental estudio de G. Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin - New York, Walter De Gruyter, 2012.

historia es analíticamente consustancial con la noción de libre albedrío, la cual sería supuestamente negada por el saber astral.

Una de las apuestas teóricas y políticas mayores de Ficino ha consistido en intentar no solamente relegitimar el saber astrológico condenado por la Iglesia sino también, y sobretodo, en otorgarle un verdadero carácter apologético. Ficino intentará entonces, conciliar los misterios paganos con las dos teologías cristianas. Paralelamente, el tema del Anticristo en Marsilio Ficino, tanto como en otros autores del Renacimiento, es un problema astrológico por excelencia ya que uno de los objetivos esenciales de la astrología profética consiste en llegar a predecir la época histórica exacta de su llegada. Este problema muestra de una manera muy eficaz cómo la astrología se halla estrechamente ligada, a partir de finales de la antigüedad, a la tradición del milenarismo y la apocalíptica².

Podemos leer en los *Salmos* (74,9): «No hemos visto más signos; no había ya más un solo profeta, ya no había nadie que supiese hasta cuándo». He aquí una definición de profeta: es aquél que conoce “hasta cuándo” hay que esperar; es aquél que, vuelto hacia el futuro, anuncia la llegada del Mesías. Pero a partir de esta llegada, es al apóstol a quien le corresponde hablar, ya que éste es el enviado del Mesías. Como Gianni Carchia lo ha señalado, el mesianismo no es el fin de los tiempos, sino el tiempo del final³. Dicho de otro modo, el apocalipsis es el último día, el instante en el cual el tiempo acaba, mientras que el tiempo mesiánico es aquél que comienza a acabar, el tiempo que queda entre el tiempo y su final.

El *Zwischenreich* mesiánico, el reino, es una concepción, ciertamente, de origen judío, pero que ha encontrado importantes desarrollos dentro de la tradición cristiana. La idea según la cual luego de la *parousia* y antes del fin de los tiempos, se instaurará sobre la tierra un reino mesiánico que durará mil años se encuentra ya en el *Apocalipsis* y en el Pseudo-Bernabé, pero igualmente en Justino, Tertuliano, Ireneo y, con sustanciales modificaciones, en Agustín de Hipona, antes de resurgir en el siglo XII.

De hecho, existe otra elaboración teórica acerca del Anticristo anterior a la de Juan, pero que resulta tan importante como ésta para comprender el sentido histórico del Anticristo: nos referimos a San Pablo y su *Epístola a los Tesalonicenses*. Esta tradición será fundamental para comprender el problema del Anticristo en Ficino, lector atento de Pablo, así como en las fuentes en las cuales el Florentino ha encontrado su inspiración. El tema del Anticristo aparece explícitamente en Ficino en un texto tardío pero esencial de su obra: la *Apología al Colegio de los Cardenales* (1498), un texto oscuro y difícil pero esencial para comprender el pensamiento político de Ficino así como los alcances de sus especulaciones astrológicas.

En efecto, la astrología y la política son los dos campos preferenciales donde aparece el problema del Anticristo durante el Renacimiento. En este sentido, Ficino es uno de los primeros filósofos y astrólogos renacentistas en introducir este tema que será uno de sus legados a la modernidad. Intentaremos explorar la *Apología* de Ficino, con la esperanza de esclarecer una dimensión generalmente olvidada de la relación entre la antigua astrología que Ficino hereda del helenismo y la política. De este modo, querríamos mostrar que la astrología no se reduce a un saber sobre los horóscopos al uso de los príncipes, sino que en el centro

2 La relación entre la astrología y la predicción histórica se remonta a la Persia sasánida (c. 224-652), pero para sus antecedentes medievales y modernos, cf. B. Goldstein, y D. Pingree, “Levi ben Gerson’s Prognostication for the Conjunction of 1345”, *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 80, no. 6 (1990), 1-60.

3 G. Carchia, *L’amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata, 2000.

mismo de la astrología como disciplina, se halla una voluntad sostenida de pensar sus relaciones respecto del derecho, la política y la teología.

La angustia política en la Florencia de finales del siglo XV era intensa, dada la crisis que la República había sufrido después del final de la Era de Oro de Lorenzo el Magnífico y luego de que sus destinos políticos hubiesen sido dirigidos por el reformador Savonarola que agitó la premisa de una purificación espiritual como preparación al Gran Juicio que se suponía habría de llegar en el alba del próximo siglo.

Reformadores religiosos y profetas multiplicaron sus predicciones en ocasión de la célebre conjunción de 1484. En su obra *Pronostica ad viginti annos duratura* (Anvers, 1484), Pablo de Midelburgo, corresponsal de Ficino, sostenía que las consecuencias de esta conjunción tardarían veinte años en desarrollarse. Es en este contexto en el que las profecías “herméticas” conocieron su máximo esplendor. Como prueba, podemos recordar el panegírico de Ludovico Lazarelli (amigo del Platina y corresponsal también de Ficino) redactado por Giovanni Mercurio da Coreggio, que proclamaba la renovación del mundo a partir de la revelación de Hermes Trimegisto, razón por la cual recorrió las calles de Roma y de Florencia coronado de laureles y con una vestimenta singular. No es éste un evento menor si se considera que Lazarelli le había prestado su autoridad en su Epístola *De admiranda ac per tendenti apparitioni novi atque divino prophetae ad omne humanum genus*. El milenarismo se expande así por toda Fiorencia y el *annus mirabilis* de 1484 será, junto con la conjunción de Júpiter y Saturno, el objeto de especulaciones filosóficas, astrológicas y políticas de peso⁴. Incluso el prudentísimo Cristoforo Landino predijo, con relación a esta conjunción, el retorno del *veltro* del *Infierno* de Dante llamado a producir una reforma religiosa. De hecho, Dante había escrito, quizá con relación a la restauración del poder imperial y no, como se interpretó luego, aludiendo a una profecía escatológica:

«Molti son gli animali a cui s'ammoglia
più seranno ancora, infìn che il veltro
verrà, chel fara morir con doglia.
Questi non ciberà terra né peltro,
ma sapienza e amore et virtute
e sua nazione sarà tra Feltro e Feltro»⁵

Como James Hankins lo ha hecho notar, ha sido debido a estas mismas razones que Ficino eligió el año 1484 para publicar su *Platonis Opera Omnia* fundándose en su esperanza milenarista de una renovación de la cristiandad y de la *pia philosophia* del platonismo⁶.

Según todas las evidencias, Marsilio recibió favorablemente el proyecto de Savonarola y como prueba de ello nos consta la carta que el filósofo le dirigió a Giovanni

4 Respecto del problema de la profecía durante el Renacimiento, ver, C. Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974; P. Zambelli (ed.), *Astrologi hallucinati: Stars and the End of the World in Luther's Time*, Walter de Gruyter, Berlin– New York, 1986; R. Barnes, *Prophecy and Gnosis*, Standford University Press, Standford, 1988; O. NICCOLI, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

5 D. Alighieri, *Divina Comedia*, I, 101-111.

6 J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vol., Brill, Leiden, 1990. Sin embargo, con un gesto que le es propio, Ficino consagra el capítulo IV de su *De Christiana Religione* (1473-1474) a refutar el argumento según el cual la ley de la cristiandad puede ser influida por los designios astrales.

Cavalcanti el 12 de diciembre de 1494. En efecto, Ficino identifica a Savonarola con un tipo de profeta descrito por Platón en el *Banquete*, en el *Fedro* y en *Las Leyes*⁷: según Ficino, no se puede llegar a extirpar el mal del mundo, puesto que su presencia está llamada a resaltar el Bien y sobre todo, su función es la de hacernos volver la mirada hacia Dios, dado que solamente cuando sufrimos las penas de cuya causa es el mal en este mundo, estamos en condiciones de dirigir nuestra mirada hacia Dios, deseando huir de este mundo inferior hacia el mundo superior o la región celeste, libre de todo mal. Sin embargo, Dios, en su omnipotencia, puede querer a través de la Providencia que sus criaturas no se vean sometidas a tales males sino que tengan la posibilidad de volverse hacia el Bien, sin tener que atravesar las peores calamidades que podrían abatirse sobre el mundo. En este caso, Dios hace conocer su voluntad revelando lo que podría pasar si la catástrofe se desencadenase. La misión del profeta consiste entonces en predecir el castigo y señalar el camino de la conversión de la mirada hacia el Bien.

El profeta es para Ficino el hombre de la periferia, el menos lúcido, aquél del cual jamás se espera nada, el que está escondido en la multitud pero que inmediatamente es distinguido en cuanto se manifiesta en él el furor que la divinidad le ha insuflado. Savonarola es precisamente para Ficino aquél que es llamado a cumplir el papel del profeta en los días tumultuosos de una ciudad de Florencia “asediada por el vicio”:

« [...] ¿No es que justamente esta ciudad se encontraba amenazada de destrucción definitiva debido a sus múltiples pecados sin que ninguna virtud humana pudiese evitarlo? ¿No es cierto que la divina clemencia, muy indulgente con los Florentinos, nos lo había anunciado por adelantado, cuatro años antes de este otoño? Ella lo ha hecho por medio de Jerónimo [Savonarola], de la Orden de los Predicadores, hombre excelente en santidad y sabiduría, elegido por Dios para llevar a buen puerto este designio»⁸.

Este apoyo⁹, con todo, no duraría mucho tiempo. Donald Weinstein ha sugerido una explicación fundada en otra carta de Ficino, también dirigida a Cavalcanti¹⁰; esta carta es tanto más importante en la medida en que no ha sido tomada en consideración en el debate hasta el presente. Este descubrimiento muestra que, según todas las probabilidades, Ficino había cambiado de opinión mucho antes de lo que los datos del Pseudo-Burlamacchi nos lo deja entrever¹¹.

7 Los pasajes esenciales son Platón, *Banquete*, 201d; *Fedro*, 244 a y ss y *Leyes* 642d.

8 Ficino, Marsilio, carta a Giovanni Cavalcanti en *Marsili Ficini Fiorentini, Opera omnia*, Basilea, ex officina Henricopetrina, 1576, vol. I, 961-963.

9 Es necesario subrayar que Ficino no solamente apoyó explícitamente a Savonarola, sino que además, después de la partida de Carlos VIII, cantó las loas del rey francés en una *oratio* que lo saludaba como *Carolus Magnus Gallorum Rex*, “heraldo de Cristo” y “*Rex Pacificus*”, según la tradición del “último emperador mundial” a la cual se asocia a menudo al Anticristo. Cf. el texto de la *oratio* en M. Ficino., *Opera*, vol. I, 961-63.

10 M. Ficino, *Opera*, vol. I, 964. A. Della Torre, en su imprescindible *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Carnesecchi, 1902, 832, señala que la conversación que se encuentra en el origen de esta carta habría tenido lugar el día anterior.

11 El Pseudo-Burlamacchi proporciona elementos para sospechar que Ficino habría mostrado aún una vez más su apoyo a Savonarola en 1495 (cuando este último impartió un sermón), pero tratándose de un documento muy indirecto, no lo consideraremos aquí, dado que privilegiaremos, en este caso, solamente los documentos escritos por Ficino mismo a propósito de Savonarola. No obstante, sobre el problema, cf. G. Conti – P. y R. Ridolfi (editores), *La vita del Beato Ieronimo Savonarola scritta da un anonimo del sec. XVI e già attribuita a Fra Pacifico Burlamacchi, pubblicata secondo il codice ginoriano*, Leo S. Olschki, Firenze, 1937, 86.3-24.

La carta en cuestión fue redactada sólo ocho días luego de la que acabamos de analizar y la materia de la misma era fijar una distinción entre los amigos y los enemigos de Dios, estableciendo que las esperanzas de estos últimos sólo parecen triunfar en apariencia, en una clara alusión a Savonarola. De este modo, habría desde muy temprano un rechazo de Ficino frente a las doctrinas de Savonarola, conocidas por parte de Ficino a partir de los sermones del reformador en los que atacaba de una manera muy violenta todos los valores defendidos por Ficino, a saber, la valorización del paganismo entre las tendencias intelectuales de su tiempo, la astrología y finalmente la síntesis entre platonismo y cristianismo que Ficino había emprendido muy temprano en su carrera filosófica¹².

No obstante, como señalábamos, en ninguna parte el cambio radical de perspectiva por parte de Ficino se encuentra mejor documentado que en su *Apología al Colegio de los Cardenales*, redactada en 1498. Ficino declara allí a propósito de Savonarola:

«Pero no se trata de un simple mortal, se trata de un demonio de los más astutos, e incluso no de un solo demonio, sino de una tropa diabólica que ha asediado a los infelices mortales por los medios más sutiles y los ha seducido a través de extraordinarias maquinaciones»¹³.

Acto seguido, Savonarola es declarado el Anticristo en persona y toda la carta intenta justificar esta asimilación¹⁴. Sin embargo, querríamos ahora demorarnos aquí en el análisis de dos párrafos clave de esta *Apología* de Ficino. El primero ofrece una descripción (que no es la única en este texto) de este Anticristo y el segundo se refiere a lo que sería la blasfemia mayor cometida por Savonarola, desde entonces llamado Sevo-Nerola por Ficino con la intención de mostrar que el carácter de Anticristo se encuentra ya inscripto en el nombre mismo de Savonarola, como una suerte de cifra cabalística que habría podido ser descifrada. Ficino describe de este modo a Savonarola:

«Este Anticristo poseía una astucia absolutamente incomparable para simular la virtud y disimular el vicio con una constancia perfecta; un espíritu agudo, una audacia implacable, una vana jactancia, un *orgullo luciferino*, el don de mantener en todas partes las mentiras más impúdicas por medio de imprecaciones y sermones, un rostro, un tono, una capacidad oratoria que brillaba en el

12 Cf. D. Weinstein, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1970, 186 y ss.. La teoría de los falsos profetas invocada por Ficino en su segunda carta a Cavalcanti encuentra su fuente bíblica en *Mateo 7 :15-20*.

13 “*At vero non mortalis homo, sed callidissimus demon, non demon unus, sed demonica turba mortales heu miseros pero occultissimas insidias invasit mirisque machinis circumvenit*”, in M. Ficino, *Apologia Marsilii Ficini pro multis Florentinis ab Anticristo Hieronymo Ferrariense hypocritarum summo deceptis ad collegium cardinalium*, texto ausente de su *Opera Omnia* sin embargo ahora editado por P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Leo.S.Olschki, Firenze, 1937, vol. II, 76-79. A propósito de la naturaleza del Anticristo, según las diferentes teorías propuestas durante la Edad Media, cf. R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Manchester University Press, Manchester, 1981 y el fundamental estudio de G. L. Potestà y M. Rizzi, *L'Anticristo*, 2 volúmenes, Mondadori, Milano, 2012.

14 Sin duda, no es la primera vez que Ficino encuadra su discurso en una perspectiva escatológica. Cf. por ejemplo la carta que éste le dirigió al Papa Sixto el 25 de diciembre de 1478 y en la cual Ficino confiesa sin remordimientos el hecho de haber recurrido a sus amigos filósofos y astrólogos que lo proveyeron con sus predicciones según las cuales «los dos próximos años serán tan miserables que las personas supondrán que se trata del fin del mundo». Y, acto seguido, Ficino anuncia, a partir de las conjunciones astrales, calamidades, la muerte de numerosos príncipes, la llegada de un falso profeta y la devastación de Italia. Cf. M. Ficino, *Opera Omnia*, vol. I, 813-814.

discurso imponiendo a los oyentes una convicción que nacía menos de la persuasión que de la violencia»¹⁵.

Más allá de sus cualidades retóricas, esta caracterización de Savonarola como el Anticristo debe ser entendida a partir de la expresión *luciferea superbia* que utiliza Ficino, dado que ésta responde de la manera más fiel a la tradición escolástica de los pecados capitales. Ya presente en el *Eclesiastés* (10:15): «el origen de todos los pecados es el orgullo», este orgullo se torna, a partir de Gregorio el Grande, el primero de todos los pecados y sobrepasa con mucho la clasificación de los vicios para colocarse en el lugar del fundamento ontológico e histórico del mal. El pecado de Adán (el hombre perfecto y luego caído) no es sino el espejo de aquél cometido por Lucifer (el ángel perfecto y luego caído) que intenta introducir el orgullo en todos los hombres, incluyendo a Cristo mismo. Adán ha transmitido su orgullo a toda su descendencia, a través de la generación, así como el castigo asociado a este pecado. Esta tradición del Lucifer orgulloso ha sido retomada y legada a la Edad Media y al Renacimiento por las obras de Orígenes, Ambrosio y Agustín¹⁶. Se trata de la misma tradición en la cual hace entrar Ficino al Anticristo como portador del orgullo.

Con relación a la blasfemia proferida por Savonarola, ésta se habría producido, según Ficino, «Cuando éste intentó manchar públicamente en la prueba del fuego el cuerpo mismo de Cristo que está en la Eucaristía»¹⁷. ¿Cuál es el sentido de esta frase enigmática de Ficino?. Nuestra hipótesis es que Ficino hace referencia aquí a la ordalía del fuego que tuvo lugar en Florencia el 7 de abril de 1498. Este hecho, a pesar de que es sumamente relevante tanto para la historia de esta ciudad como para la del derecho medieval y moderno, apenas si ha sido estudiado por los historiadores.

La ordalía fallida tuvo lugar en un contexto histórico muy preciso ya que se trataba de los últimos tiempos de Savonarola en el poder, después de la caída de los Médici. Savonarola predicaba contra el Papado y su “ejército de demonios” lo que había despertado la amenaza de Alejandro VI de lanzar un interdicto en contra de Florencia. Retirado en la ciudadela de San Marcos, Savonarola continuaba como observador político y denunciaba las alianzas

15 M. Ficino, *Apologia...*: “*Astutia quedam in hoc Anticristo prorsus incomparabilis obstinatissime quidem virtutes simulans, vitium vero dissimulans, vastus animus, audacia saeva, iactantia vana, luciferea superbia, impudentissimum ubique mendacium imprecationibus iuramentisque suffultum. facies vox oratio in declamando saepe fulminea non tam voluntariam persuasionem quam violentiam auscultantibus inferens*”, In: P. O. Kristeller, *op. cit.*, 77.

16 Para el problema del orgullo en la teología medieval, el libro esencial hoy es el de Casagrande, Carla y Vecchio, Silvana, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 2000. Como ha sido señalado por las autoras, para los autores del medioevo, el orgullo, lejos de agotarse en sí mismo, llega a ser una suerte de “segunda naturaleza” que se superpone a la obra del creador comprometiendo sin remedio la perfección y pervirtiendo sus fines. Así, las autoras nos guían entre los textos fundamentales de esta tradición, entre los que cabe destacar Gregorio Magno, *Moralia*, 1, XXXI, CXLV (*Patrologia Latina*, t. XXVI, col. 620-623): «*Ipsa namque vitiorum regina superbia cum devictum plene cor coeperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Quos videlicet duces exercitus sequitur... Radix quippe euncti mali superbia est de qua, Scriptura attestante, dicitur: Initium, omnis peccati est superbia. Primae ejus soboles, septem nimirum principalia vitia (...)*»; y Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, I, XIV, 13 (*Patrologia Latina*, t. XLI, col. 420): «*Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inharere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit quod ei magis placere debuit quam ipse sibi*».

17 M. Ficino: «*At vero quum primum in Eucaristia ipsum Christi corpus ignis periculo palam contaminare tentavit ...*», in O. Kristeller, *op. cit.*, 79.

florentinas y romanas así como las amenazas del interdicto papal como el resultado de estrategias que buscaban el restablecimiento de la tiranía gracias a la censura eclesiástica, hipótesis que no estaba alejada de la verdad, dado que en Florencia la oposición a Savonarola planificaba el retorno de Pedro de Médici al poder. La única manera de terminar con el prestigio que Savonarola tenía entre el pueblo florentino era minar su credibilidad y su pretendida santidad que hacía de él un profeta aunque hubiese sido excomulgado. Doffo Spini, el líder de los *Compagnacci*, facción aguerrida de los *Arrabbiati*, fue quien tuvo la idea de recurrir a una ordalía (como sería el primero en confesarlo más tarde en el atelier de Botticelli, según el testimonio de Simone, hermano del pintor). Spini contactó a Domenico da Pescia, gran compañero de Savonarola para que tuviese lugar una prueba ordálica. Domenico aceptó inmediatamente y un contrato fue firmado para establecer las materias que serían sometidas a prueba y la fecha para la ordalía fue fijada para el sábado 7 de abril de 1498. La confianza de Savonarola en el hecho de que triunfaría en la ordalía era tan grande que se pueden hallar pruebas de esta convicción en varios sermones donde afirma que Dios iba a mostrar, por medio de la prueba, que él, Savonarola, era su profeta¹⁸.

Sin embargo, el campeón de los franciscanos no se presentó a la ordalía y por intermedio de Piero degli Alberti, uno de los jefes de los *Arrabbiati*, se buscó imponer nuevas condiciones para asegurar la verdad de la prueba, cuyo verdadero objetivo era desacreditar a los partidarios de Savonarola. La jornada pasó y la ordalía fracasó, atrayendo el descrédito sobre el monje que se había enterado, durante el mismo día, de la muerte del rey francés Carlos VIII, el único sostén político al que podría haber recurrido. Los hechos se precipitaron y Savonarola fue hecho prisionero y conducido a la hoguera.

Es interesante resaltar que a finales del siglo XV y comienzos del XVI, era aún concebible practicar, por más que esto fuese a título excepcional, una ordalía en tanto que medio de prueba judicial y de obtención de la verdad religiosa y política. A pesar del enorme debate aún en curso a propósito de las ordalías, los historiadores del derecho sitúan generalmente alrededor del siglo XII un giro fundamental en el régimen de pruebas judiciales que está en relación, *grosso modo*, con la recepción en Occidente del *corpus* textual del Derecho romano. En efecto, la imposibilidad de controlar su resultado, impulsó el abandono de las ordalías como sistema probatorio en beneficio de la prueba que más tarde se llamaría “legal” o “aritmética”¹⁹. Sin embargo, tenemos aquí, casi tres siglos después de ese cambio fundamental en el sistema de pruebas judiciales de Occidente, un caso de ordalía masivamente apoyado por los intelectuales y el pueblo.

Sin duda, hay que comprender el apoyo popular a la ordalía en el cuadro de un episodio de puesta en juego de la memoria colectiva de Florencia. La referencia es aquí la ordalía de Pedro Ígneo (un personaje así bautizado justamente a causa de este episodio) que tuvo lugar el 13 de febrero de 1068 y que constituye un hecho célebre de la historia florentina. En esta perspectiva, un episodio constitutivo de la identidad popular florentina, es aquí invocado como acontecimiento de legitimación para la puesta en práctica de una ordalía que, con toda evidencia, era un desafío para las nuevas reglas del Derecho, pero que en la

18 Cf. R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, 2 volúmenes, Le Lettere, Roma, 1997.

19 La bibliografía es muy abundante sobre este tema. Querriamos destacar el diagnóstico y la extensa bibliografía citada por M. Madero, *Las verdades de los hechos. Proceso, juez y testimonio en la Castilla del siglo XIII*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, 21 y ss.

memoria colectiva florentina, representaba la reactualización de un poder de veridicción que permitía el reconocimiento del carácter, verdadero o falso del profeta (o más profundamente aún, de la legitimidad institucional y religiosa de un líder espiritual).

En efecto, la ordalía de Pedro Ígneo había tenido como propósito el establecer la legitimidad institucional del obispo de Florencia, recusado por el abad Juan Gualberto de Vallombrosa y sus monjes, que habían acusado al obispo de haber usurpado, por medio de una suma de dinero, su asiento en la Iglesia florentina. En consecuencia el obispo fue acusado de haber cometido actos de simonía y, de este modo, todos los sacramentos que había administrado fueron declarados ilegítimos²⁰. Sin embargo, la ordalía que tuvo lugar en el siglo XV sobre el telón de fondo de la memoria social de los florentinos con el fin de determinar la legitimidad institucional de Savonarola en tanto que líder religioso y político, fue recusada de una manera muy viva por Ficino, como hemos podido verlo.

De una importancia semejante, resulta el hecho de que Ficino haya ubicado en un contexto astrológico la llegada de Savonarola como Anticristo declarando que fue gracias a los “astrólogos y a los platónicos” que había podido saber, por medio de sus predicciones astrales y de sus interpretaciones de los presagios celestes, que el Anticristo debía venir a asediar la ciudad de Florencia. Hay que acentuar el hecho de que la concepción ficiniana del Anticristo se sitúa dentro de un marco astrológico, dado que la astrología era, por lo menos desde la Edad Media, uno de los saberes privilegiados para reflexionar respecto del Anticristo. Dice Ficino:

« [...] astrólogos y platónicos han presagiado que la inspiración de Savonarola era el resultado de múltiples influencias astrales, particularmente maléficas. Pero, en pocas palabras, quizá los astrólogos han sabido presagiar con los platónicos, según las numerosas acciones y conjunciones astrales desfavorables, que tienen por lo menos el valor de signos, que Savonarola, o mejor dicho SevoNerola, estaba sometido a un conjunto de malos demonios»²¹.

Tenemos aquí la acusación de Ficino contra Savonarola en tanto que Anticristo utilizando, de este modo, una figura emblemática de la tradición apocalíptica y astrológica así como también religioso-política del mundo occidental. Es importante resaltar que la figura del Anticristo es incorporada por Ficino a sus propios desarrollos a través de la tradición joaquinita así como del pensamiento apocalíptico y político de los espirituales franciscanos. Para Ficino, el Anticristo debe ser encontrado en la historia florentina de la cual era protagonista y asimila entonces su presencia a la figura de Savonarola quien, a sus ojos, ha subvertido el orden legal florentino, y más aún, como lo había atestiguado su condena de la ordalía por el fuego, Savonarola es quien había suspendido, o al menos había intentado hacerlo, el orden que liga las leyes divinas a las leyes humanas a través de la ofensa a la Eucaristía.

20 La ordalía tuvo lugar a pesar de los partidarios de la opinión de Pedro Damiano que había intentado establecer como canónica la idea de que un sacramento, transmitido por un impostor con un oficio eclesiástico, no pierde su valor ni su eficacia puesto que la gracia, de la cual la Iglesia es depositaria, le permite que los impuros puedan transmitir la pureza.

21 M. Ficino: “(...) *Astrologi simulque Platonici Savonarolam multis diversisque vel infelicibus syderum influxibus inflatum fuisse conicerent, in presentia disputare non expedit. Sed ut summatim dicam, ex diversis infortunatisque syderum influxibus atque confluxibus saltem velut ex signis quibusdam Astrologi forsitan cum Platonicis coniectarum facerent*”, In: O. Kristeller, *op. cit.*, 77.

De todas maneras, hay que decir que la tradición joaquinita se encuentra también presente en Savonarola que se consideraba, él también, como un profeta de linaje joaquinita. La figura del Anticristo, ligada al problema de la profecía del fin de los tiempos, así como al problema de la ley, ha tenido una enorme difusión a lo largo del Renacimiento italiano; baste aquí recordar en este sentido la figura del monje Giordano Bruno, entre otros numerosos ejemplos. Alrededor de la figura de Savonarola (con sus influencias joaquinitas y franciscanas espirituales) se concentran algunas formas propias del milenarismo que encontró tierra fértil para su desarrollo a lo largo y a lo ancho de la Europa occidental de los siglos XI a XVI. Esta especial conjunción encontró un intérprete excepcional en el neoplatónico Ficino quien, a lo largo de toda su obra, no cesa de centrar su búsqueda de una astrológica “edad de Oro” en los recovecos menos pensados de las vicisitudes sociales de su época, atento a los signos de los tiempos que le permitieran discernir la esperanza metafísica en una historia por venir pero cuya inminencia apocalíptica le hacía abrigar la posibilidad de concebir su llegada como una realización del Reino milenarista prometido por las tradiciones medievales a las cuales había dedicado notables esfuerzos de exégesis textual. De esta manera, en la obra de Ficino, el neoplatonismo se funde con el cristianismo milenarista y la astrología para anticipar algunas proto-formas políticas de lo que, en nuestro tiempo contemporáneo, se ha dado en llamar el “principio esperanza”²². Sin embargo, en la época del Renacimiento tenía un nombre más apropiado: más allá de las divergencias teóricas entre la astrología, el platonismo y la teología cristiana, Ficino era consciente de que, precisamente, en esa diversidad residía la unidad y, por tanto, la única vía posible de aprehensión del significado auténtico de una *philosophia perennis*.

Fabián Ludueña Romandini

Instituto de Investigaciones “Gino Germani”

Universidad de Buenos Aires

Uriburu 950, 6to “A” (1114) CABA

e-mail: fluduen@uade.edu.ar

22 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 volúmenes, Suhrkamp, Berlin, 1954–1959.

LA DIVERSIDAD UNA: AGUSTÍN DE HIPONA, SANTA TERESA Y SAN JUAN DE LA CRUZ

Matilde Isabel García Losada
(CONICET-UCA)

Resumen

Se propone mostrar desde las fuentes primarias de qué manera, Agustín de Hipona, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, -ascetas y místicos- expresan su aspiración a la Unidad, a lo Uno, o Realidad última.

Se apunta que la vía que propone el místico es fuente de inspiración para el filósofo y se desenvuelve la captación.. La ponencia resalta lo siguiente: En Santa Teresa de Jesús, como así también en San Juan de la Cruz, místicos y poetas, a cuyo pensamiento nos acercamos, en su forma de expresión, principalmente, poética, se reconoce la presencia de San Agustín. Los diversos lenguajes de los místicos se hacen uno, más allá de los distintos modos de expresión que se advierten a través de los testimonios de los grandes místicos - Santa Teresa y San Juan de la Cruz en quienes está presente Agustín de Hipona - en y desde su aspiración a la Unidad, a lo Uno. Sus lenguajes diversos son significantes de esa aspiración a la Unidad.

Aspiración a lo Uno, aspiración a la Presencia, que es, también, aspiración al Ser como Libertad, a la cual los místicos han aspirado en su vuelo hacia lo Uno - Verdad - Amor - Libertad - Presencia.

Palabras clave: agustinismo - cristianismo - experiencia - místicos.

Nos proponemos mostrar en y desde la compulsión de fuentes primarias, principalmente; es decir desde su obra, de qué manera, Agustín de Hipona - San Agustín¹-, Santa Teresa² y San Juan de la Cruz³, -ascetas y místicos- expresan su aspiración a la Unidad, a lo Uno, a la Realidad Última.

Cabe tener en cuenta que San Agustín -que está presente en la Santa abulense, como también en San Juan de la Cruz -desde su pensar sentido y su sentir pensado, nos ha dejado el testimonio de su Visión de Ostia⁴.

«... *Vita sapientia est* ». « *Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice, toto ictu cordis* ». (*Confessiones*, IX 23-24 *in fine*)⁵.

Agustín de Hipona ha vivenciado, ha tenido -*gratis data*- la experiencia de lo divino. San Agustín ha experimentado la vivencia de su unión con la divinidad, según lo expresa en el testimonio de su Visión de Ostia. La “Visión de Ostia“, permite hablar en San Agustín de un momento “místico”, esto es, de un momento que “incluye misterio o razón oculta”, como

1 San Agustín, nacido en Numidia, Tagaste, el 13 de noviembre del año 354 y muerto en Hipona el 28 de agosto de 430.

2 Santa Teresa de Jesús, ha nacido en Ávila, el 28 de marzo de 1515- y fallecido en Alba de Tormes el 15 de octubre de 1582.

3 San Juan de La Cruz (Juan de Yepes) ha nacido en 1542 en Fontiveros (Ávila) y muerto en 1591 en Úbeda.

4 La que ha tenido lugar en Ostia en el año 387.

5 *Augustinus: Confessiones*. libro IX, cap. X, 23-24. Hacemos notar que los números arábigos indican el marginal de los párrafos. «...es la vida la sabiduría». «Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón» (el subrayado es nuestro).

La experiencia mística que refiere San Agustín, según se ha escrito ha tenido lugar en el año 387.

así también del “asceta”, como quien ha buscado la virtud –en tanto camino, vía a Dios– Verdad, Sabiduría, Vida, Amor, Presencia⁶.

Queremos destacarlo, en San Agustín ha pensado también el sentimiento; y ha sentido, también el pensamiento. San Agustín ha alcanzado –desde su pensar sentido y sentir pensado– el *Amplexus Veritatis*, ha vivenciado *el Abrazo de la Verdad*. La Verdad, Dios, a la que ha aspirado, a la que ha buscado teórica y vívidamente, Agustín de Hipona, es una Verdad vívida, un Dios vívido, encarnado y más aún entrañado, un Dios cordial, que ha buscado entre los jadeos y latidos de su corazón: *el intimior intimo meo*⁷. Cabe resaltar que el *intimior intimo meo* de Agustín de Hipona es reconocible en Santa Teresa.

En la mística abulense en quien está presente el pensamiento de San Agustín, hemos de detenernos en su poesía y de entre ella en su “Búscate en Mí”.

Dios y el alma -dos entidades desde las cuales se desenvuelve con insistencia el pensamiento de San Agustín en su búsqueda de la Verdad- están presentes también con obstinación en Santa Teresa en su búsqueda de Dios, Verdad, Amor–Amado, Presencia. Se trata de una búsqueda que se desarrolla en un camino de interiorización.

«Alma buscarte has en Mí
Y a Mí buscarte has en ti»⁸.

.....

«Y si acaso no supieres
Donde me hallarás a Mí
No andes de aquí para allí.
Sino, si hallarme quisieres
A mi buscarte has en ti»

Santa Teresa, muestra -o si queremos, ha mostrado- en su carácter de mística, y desde su palabra poética, desde su poetizar, el camino de la búsqueda amorosa de sí en el Tú divino⁹. Santa Teresa se ha adentrado -en y desde su experiencia de lo divino- en el Dios que nos muestra, teóricamente y también vívidamente, *entrañadamente*. El *intimior intimo meo*¹⁰ de Agustín de Hipona. El Dios *intimior intimo meo* ha sido buscado por Santa Teresa con insistencia hasta la extenuación. Y desde su vivencia, su experiencia de ese Dios íntimo a ella, de ese Dios al que ha anhelado como Presencia, nos ha dejado los testimonios de su experiencia mística. Cabe resaltar que el místico, en tanto místico, busca, aspira a la unión con lo divino y que su aspiración a lo divino es aspiración a la Presencia.

El ámbito de la Mística es el ámbito de la Presencia de lo divino; y acaso puede decirse también, que es el ámbito del ser como libertad.

6 Téngase en cuenta la anonimidad y la polionimia de la Realidad última; es decir, ningún nombre y todos los nombres, son el nombre de la Realidad última: Ser fundamentante Verdad, Amor, Presencia ...

Además, cf. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española 22ª-edición, Madrid 2001.

7 Augustinus: *Confessiones* 3, 6. 11 Cf. Agustín (San) *Obras Completas*. Edición Bilingüe (Promovida por la Federación Agustiniana Española. F.A.E.) Ed. B.A.C., Madrid, España 1988 -

8 “*Búscate en Mí*” Pieza lírica de la mística española que destacamos también, como vía a la interiorización y en la cual se reconoce la influencia de San Agustín. Cf. Santa Teresa de Jesús. *Obras Completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006. 9ª. Edición.

9 Cf. *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2006. 9ª edición.

10 Augustinus: *Confessiones* 3, 6. 11 Cf. Agustín (San) *Obras Completas*. Edición Bilingüe. (Promovida por la Federación Agustiniana Española. F.A. E.) Ed. B.A.C. Madrid, 1988.-

Corresponde tener en cuenta que en nuestra concepción de la mística –y de la religión– seguimos a Vicente Fatone, filósofo argentino de suma relevancia que se ha adentrado en dicha temática, y realizado estudios de significación en orden a la relación de la filosofía, la mística y la religión¹¹.

Llegados a este punto, cabe advertir que la experiencia mística es, como toda experiencia, *incomunicable, pero no imparticipable*. Es decir, la experiencia mística, la experiencia de lo divino sólo puede vivenciarla extraordinariamente el sujeto, es decir, el místico, él es quien puede solamente experimentarla pues esa vivencia, suprarreligiosa, como tal, no se puede conceptualizar; pero de ella pueden tomar parte, participar, en segunda instancia, todos cuantos puedan conocer los *testimonios* de esa experiencia¹².

Las grandes experiencias místicas -que aunque incomunicables no son imparticipables¹³- conocidas desde el testimonio de los místicos, son fuente de inspiración para el filósofo, que encuentra en el lenguaje de los místicos un lenguaje adecuado para expresar su pensamiento.

San Juan de la Cruz nos ha mostrado –al igual que Santa Teresa– un camino a través del cual, él –el místico y el existente encarnado en él– ha ahondado en el conocimiento de sí.

A continuación consideremos a San Juan de la Cruz desde su misma expresión:

«De tal manera, que de esta noche seca [noche oscura] sale conocimiento de sí, primeramente...».

A lo que agrega:

«Que, por eso decía San Agustín a Dios: "Conózcame yo, Señor, a mí, y conocerte [he] a ti" ¹⁴; porque, como dicen los filósofos: un extremo se conoce bien por otro»¹⁵.

San Juan de la Cruz -que abreva en San Agustín, como también Santa Teresa- desde el conocimiento de sí, al que ha llegado en su Noche Oscura; en y desde el conocimiento de sí, ha alcanzado, en su experiencia mística -*gratis data*- al Tú divino, sin mensajeros, sin intermediarios¹⁶; y es que como místico, al Ser, a Dios, al Tú divino, lo ha anhelado,

11 Vicente Fatone (1903-1962) inspirado en **Friedrich Schleiermacher** (Breslau, 1768 - Berlín, 1834) concibe como experiencia de absoluta independencia a la experiencia mística; y de absoluta dependencia a la experiencia religiosa. La relación entre ambas la ha explicitado así: «A pesar de esta contraposición o gracias a ella, la mística es el término y el fundamento de la experiencia religiosa; y ésta es sólo un momento que cobra sentido en aquélla» Cf. Vicente Fatone, *Temas de Mística y Religión*, Universidad Nacional del Sur, Instituto de Humanidades. Bahía Blanca, 1963, 87 págs. Cf. p. 6.

12 Cf. Matilde Isabel García Losada, *Filosofía e Integración. -El Filosofar como Vía-*. Prólogo de Francisco García Bazán. Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1994. 113 págs. ISBN 950-751-096-6. En especial Cap. III.

13 Téngase en cuenta que la experiencia mística es, como toda experiencia, incomunicable pero no imparticipable. *«Como experiencia la Mística prescinde de explicaciones aunque pueda tolerarlas, pero éstas no son ya explicaciones místicas, sino explicaciones de la Mística».* Cf. Vicente Fatone. *Temas de Mística y Religión; op.cit.* p. 5. Cf. Matilde Isabel García Losada, *Filosofía e Integración.- El Filosofar como Vía;*, en especial Cap. III , cf. pp. 53ss.

14 Cf. Augustinus. *Soliloquia* (Soliloquios) I. c. 2. Ver San Juan de la Cruz, *Obras Completas. Noche Oscura*. Libro I. Cap. 12 párrafo 5 al final. Cf. Agustín (San), *Obras Completas*. Edición Bilingüe. (Promovida por la Federación Agustiniiana Española. F.A. E.) Ed. B.A.C. Madrid, España 1988 - Cf. San Juan de la Cruz, *Obras Completas*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, España, 1987, edición que seguimos

15 San Juan de la Cruz. *Obras Completas. Noche Oscura*. Libro I. Cap. 12 párrafo 5 *in fine*.

16 San Juan de la Cruz., *Obras Completas. Cantico Espiritual*. Canción 6. *«¡Ay! ¿quién podrá sanarme?/ Acaba de entregarte ya de vero;/ no quieras enviarme de hoy más ya mensajero, /que no saben decirme lo que quiero»* (el subrayado es nuestro) Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1987.

Presente. San Juan de la Cruz, como místico a Dios le pide que descubra su presencia encubierta. Y es que a Dios, al Amado -al cual aspira a unirse- como místico, como amante, lo anhela, Presente¹⁷.

Llegados a este punto de nuestro desarrollo, queremos destacar lo siguiente. La vía que nos muestran los místicos es incitante, es fuente de inspiración, para el filósofo¹⁸. Puede decirse que desde un filosofar existencial, Vicente Fatone y Juan David García Bacca¹⁹ entre otros, han accedido a los testimonios (de la experiencia) de los grandes místicos. Y en el desenvolvimiento de su filosofar existencial, un filosofar integrador, abierto, han analizado la relación de la filosofía con la mística –y con la poesía²⁰; y han reconocido en los místicos a una fuente en la cual abreviar.

Hemos dicho que la vía que nos muestran los místicos es incitante para el filósofo y lo destacamos. San Juan de la Cruz, principalmente, ha inspirado el desenvolvimiento del filosofar existencial de Juan David García Bacca²¹.

17 San Juan de la Cruz, *Obras Completas*. Cantico Espiritual. Canción 11: «Descubre tu presencia /y máteme tu vista y hermosura;/ mira que la dolencia de amor , que no se cura / sino por la presencia y la figura». Cf. *op. cit.*

18 En tal sentido, puede afirmarse, a la luz de nuestras investigaciones de la filosofía existencial en Hispanoamérica, que algunos de los filósofos que han asumido la filosofía existencial en y desde Hispanoamérica – principalmente pensamos en quienes la han asumido y desarrollado desde la Argentina y México. Entre ellos resaltamos a Vicente Fatone y Juan David García Bacca respectivamente, quienes se han abierto a la mística, en y desde su aspiración a esclarecer la relación de la filosofía y la mística.

19 Cf. Matilde Isabel García Losada, *La Filosofía Existencial en México*. 212 págs. Ed. Dunken, Buenos Aires. ISBN 978-987-02-6680-8. Cf. Cap IV, especialmente, pp. 120-121.

Juan David García Bacca nace en Pamplona, España el 26 de junio de 1901 y fallece en Quito, Ecuador el 5 de agosto de 1992. Estudia en Barcelona (donde se ha ordenado sacerdote. Posteriormente abandonará el sacerdocio. Y ha continuado sus estudios en París, Munich, Bruselas y Zurich. Al término de la Guerra Civil española, García Bacca llega a América Latina- como otros intelectuales republicanos- primeramente a Ecuador luego a México, desde 1941 a 1946, donde como “transterrado” continuará su quehacer filosófico; y posteriormente a Caracas. Ha desempeñado una intensa y prolongada actividad académica en diversos países. Ha sido profesor de Filosofía, Logica-Matemática y otras disciplinas en la Universidad de Santiago de Compostela (1932-1939); en la de Quito, Ecuador, desde 1939 a 1941; en la Universidad Nacional Autónoma de México desde 1941 a 1946. En la Universidad Autónoma de Nuevo León, ha dictado durante 1944 un curso, el cual se materializará en su libro *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. En 1947 trasladado a Venezuela ha profesado en la Universidad Central de Venezuela, de Caracas. La Universidad de San Marcos de Perú le ha honrado con el título de *Doctor Honoris Causa*.

20 La relación de la filosofía y la poesía, la analiza Vicente Fatone en su obra *Filosofía y Poesía*, 1ªEd. Emecé 1954, 134 págs; 2ª.Ed. con Prólogo, selección y notas de Francisco García Bazán, Ed. Secretaría de Cultura en coproducción con Ed. Biblos, Buenos Aires, 1994, 134 págs. En este tema Vicente Fatone, es un referente de los filósofos que han asumido la filosofía existencial en Hispanoamérica.

Juan David García Bacca, ha analizado la relación de la filosofía con la poesía. Cf. “Comentarios a la ‘Esencia de la Poesía’ de Martín Heidegger” (II parte), en *Revista Nacional de Cultura*,. Ministerio de Educación, Caracas, Venezuela, n° 115, marzo-abril de 1956, .a. XVIII, pp.108-115. Su interés por adentrarse en la poesía, y en su vinculación con la filosofía, queda de manifiesto a través también de su quehacer de traductor: García Bacca de M. Heidegger ha traducido *Von Wesen des Grundes* (1929) y *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936). Ambas Obras, con Prologo y notas de García Bacca se han reunido en una cuidada edición bajo el título *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Ed. Séneca, México, 1944, 182 págs. y constituyen la primera edición en lengua española. Cf. también Matilde Isabel García Losada, *La Filosofía Existencial en México*, cap. IV, en especial pp. 121-124 y siguientes.

21 Cf. Juan David García Bacca, «El sentido de la ‘nada’ en la fundamentación de la metafísica de Heidegger y el sentido de la ‘nada’ como fundamentación de la experiencia mística en San Juan de la Cruz», *Cuadernos Americanos*. Universidad Nacional Autónoma de México, nov-dic. 1944 año III, vol. XVIII, N° 6, pp, 87-100. Cf p.100. Ver Matilde Isabel García Losada, *La Filosofía Existencial en México*, cap. IV, en especial pp. 114 y siguientes.

También, como lo ha advertido Vicente Fatone²², Meister Eckhart ha inspirado a Heidegger, que ha recurrido al místico alemán del siglo XIV para expresar desde él, su pensamiento.

Habiendo mostrado que la vía que nos muestran los místicos es fuente de inspiración para el filósofo, a esta altura de nuestro análisis, queremos resaltar asimismo lo siguiente:

En Santa Teresa de Jesús, como así también en San Juan de la Cruz²³, místicos y poetas²⁴, a cuyo pensamiento nos hemos acercado en su forma de expresión, principalmente, poética, hemos reconocido la presencia de San Agustín. Y en Agustín de Hipona, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, hemos advertido diversos lenguajes, diversos modos de expresión, en su búsqueda de la Realidad última, Verdad, Amor, Presencia,...Uno. Nos hemos propuesto mostrar de qué manera San Agustín, Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz han expresado su aspiración a la Realidad última, a la Unidad, al Uno.

Llegados a este punto cabe resaltar, a modo de conclusión, lo siguiente: La diversidad de lenguajes se hace un lenguaje, o mejor, se hace uno –más allá de los diferentes modos de expresión que hemos reconocido en San Agustín, Santa Teresa y San Juan de la Cruz – en y desde la aspiración del místico a la Presencia, a lo Uno. Presencia, Uno, que es también reconocido por el místico, como Verdad, Amor-Amado²⁵.

Insistamos en ello.

Los diversos lenguajes de los místicos se hacen uno, más allá de los distintos modos de expresión que hemos advertido a través de los *testimonios* de los grandes místicos –Santa Teresa y San Juan de la Cruz en quienes está presente Agustín de Hipona– en y desde su aspiración a la Unidad, a lo Uno. Sus lenguajes diversos son significantes de esa aspiración a la Unidad, a lo Uno. Aspiración a lo Uno, aspiración a la Presencia, que es, también, aspiración al Ser como Libertad, a la cual los místicos han aspirado en su vuelo hacia lo Uno – Verdad – Amor – Libertad – Presencia.

Matilde Isabel García Losada
(CONICET-UCA)

22 Vicente Fatone señala que Heidegger no es un místico, pero que emplea, a veces, un lenguaje que toma prestado de los místicos. Así advierte Fatone, que Heidegger en sus análisis de la angustia como experiencia de la nada, que nos descubre el ente en su total indeterminación, usa el lenguaje de los místicos. Heidegger habla de “clara noche” y concluye que en la angustia “todo hablar enmudece”, Fatone hace notar que esa nada que hace posible el ser, esa nada que es una “clara noche” y que es “silencio” y que es libertad, ha tenido su maestro en Meister Eckhart (1260-1328), el místico alemán del s. XIV, representante de la llamada “mística especulativa”. Cf. Vicente Fatone. *La existencia humana y sus filósofos*. Buenos Aires, Ed. Raigal 1953, 193 pág. y siguientes. Cf. Matilde Isabel García Losada, *La Filosofía Existencial en la Argentina. Sus introductores*, Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1999. 152 págs. I.S.B.N. 950-21-1352-7, en especial cap.V.

23 El análisis de San Juan de la Cruz, lo hemos seguido principalmente, desde el contacto directo con su obra. Cf. San Juan de la Cruz, *Obras Completas*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1987.

24 Corresponde considerar, que casi todos los místicos han sido poetas. En todo místico hay, de alguna manera, un poeta.

25 Téngase en cuenta la anonimidad y polionimia de la Realidad última.

INDICE:

ARTICULOS

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN DIVERSIDAD UNA: JUDEOCRISTIANOS, PROTOCATÓLICOS Y GNÓSTICOS	4
LAURA PÉREZ EL ABORTO EN LOS TEXTOS DE FILÓN DE ALEJANDRÍA	17
PAOLA DRUILLE CONSIDERACIONES ACERCA DE LA PROHIBICIÓN BÍBLICA DEL ROBO EN FILÓN DE ALEJANDRÍA Y EL NUEVO TESTAMENTO	28
LAURA BIZZARRO EL ORIGEN DEL MAL EN LOS APOCALÍPTICOS TEMPRANOS: HENÓTICOS Y QUMRÁNICOS	39
JOSÉ ANTONIO CARRASCOSA FUENTES EL PROGRESO PEDAGÓGICO COMO CLAVE EN LA DIVINIZACIÓN DEL HOMBRE EN IRENEO DE LYON	49
MARCOS JASMINOY LA DIVERSIDAD DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN DE FRANZ ROSENZWEIG	59
FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI LA RECEPCIÓN POLÍTICA DE LA ASTROLOGÍA HELÉNICA EN LA TEOLOGÍA PLATÓNICA DE MARSILIO FICINO (1433-1499)	70
MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA LA DIVERSIDAD UNA: AGUSTÍN DE HIPONA, SANTA TERESA Y SAN JUAN DE LA CRUZ	79

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
DE BUENOS AIRES**

Mesa Directiva ANCBA 2013-2015

Presidente

Dr. Marcelo U. Salerno

Vicepresidente 1°

Dr. Fausto T. L. Gratton

Vicepresidente 2°

Ing. Luis A. de Vedia

Secretario

Dr. Ing. Mario J. Solari

Prosecretario

Dr. Alberto C. Riccardi

Tesorero

Ing. Juan Carlos Ferreri

Protesorero

Dr. Federico M. Pégola

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
EUGENIO PUCCIARELLI**

Académico Director

Dr. Roberto Walton

**SECCIÓN DE FILOSOFÍA
E HISTORIA DE LAS RELIGIONES**

Director

Dr. Francisco García Bazán

Investigadores

Dr. Francisco García Bazán

Lic. Graciela Ritacco de Gayoso

Lic. Cristina M. Simeone

ANUARIO EPIMELEIA

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Es una publicación de la Sección de Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Av. Alvear 1711-3° Piso (C1014AE) CABA. República Argentina

Los trabajos de las Cuartas Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones incluidos en esta entrega, se editan con la ayuda financiera de la Fundación de Estudios de la Antigüedad Tardía García Bazán-Marioni

ISSN: 2362 -535X