

Una historia de la teología

Lic. Francisco Avendaño H.

(Cáp. 1 y 2)

ISBN-

2002

Introducción general:

El pensamiento teológico: historia y contextualización de su desarrollo.

En este trabajo se da a conocer el producto de un trabajo que se ha ido elaborando a través de varios años. Se trata de tejidos elaborados con instrumentos y materiales diversos que, sin embargo, implícitamente responden a inquietudes y perspectivas semejantes. A modo de introducción me parece conveniente tratar de explicitar dichas inquietudes y perspectivas.

Durante mis años de estudiante y docente, he llegado a convencerme de que, el estudio de la historia de la teología y del pensamiento cristiano, que se limita a analizar las ideas sin ubicarlas en el contexto histórico en que ese desarrollo acontece, resulta no solo sumamente tedioso sino que impide su comprensión e interpretación. Es en su relación con las estructuras y los movimientos sociales que se puede captar el contenido y significación de los conceptos.

Las consideraciones anteriores nos introducen en la perspectiva que orienta este trabajo. El postulado subyacente es que el pensamiento teológico es tal, precisamente, porque se vincula a la tradición teológica: lo que hace que un pensamiento sea “teológico” es su relación con una o varias tradiciones teológicas y su contribución al acervo teológico de la humanidad. El pensamiento, teológico no es excepción, se vincula con las fuerzas históricas que prevalecen en la sociedad: La originalidad, el impacto y el vigor de la producción intelectual está íntimamente relacionada con los movimientos e instituciones vigentes.

La aplicación concreta de este principio orientador no es una tarea fácil de realizar. Mi esfuerzo tiene un carácter eminentemente exploratorio. Más que llegar a conclusiones rigurosas, pretendo sugerir la riqueza de un procedimiento que mezcla diversas aproximaciones para facilitar la comprensión de las ideas y del pensamiento. Considero que el acervo teológico tiene una riqueza extraordinaria de información. Estoy convencido, no obstante, que precisamente por ser “teológico”, para que sea percibido como un conjunto de terminales abiertos, no como un depósito de verdades acabadas, requiere de un esfuerzo de reinterpretación y actualización permanentes. Lo anterior como condición para que en vez de forjar posiciones fundamentalistas y dogmáticas, lo teológico contribuya a que el ser humano redescubra el fundamento no objetivo de su vida.

El ordenamiento cronológico que se sigue en ese trabajo es flexible. No se pretende que este responda a criterios historiográficos estrictos. La división por etapas que sirven para la división de la obra en sus diferentes partes, tampoco obedece a criterios científicos. En la producción de cada una de las partes he adaptado el contenido a las posibilidades de acceso a la información y a la disponibilidad de tiempo.

En lo que concierne a la primera etapa, a saber, la que trata del desarrollo de la teología en la antigüedad cristiana, le he dado gran importancia al contexto y al desarrollo de las prácticas cristianas. Considero que ver la producción teológica en la dinámica de un proceso originalmente vinculado a movimientos que poco a poco se van institucionalizando, es algo sumamente esclarecedor.

En la segunda parte que trata del desarrollo teológico en la Edad Media, no solo trato de relacionar la teología con su contexto, sino que sugiero que el pensamiento de la época está profundamente condicionado por el Islam: los grandes interrogantes y búsquedas surgieron en la cuna creada por los musulmanes.

En la tercera parte, dedico mucho mayor espacio al estudio de la producción teológica de algunos teólogos. Esto se debe que tuve mayor tiempo para ello y, infinitamente, mayor acceso a las fuentes. Debo reconocer, además que, según mis propia disposición, tal dedicación de tiempo al estudio de esta época, respondía mayormente a mi interés.

Con respecto a las teologías actuales, solo me limito a señalar y valorar algunas de las tendencias más significativas.

Me parece fundamental hacer algunas acotaciones con respecto a las fuentes y bibliografía. La perspectiva o enfoque que prevalecen en esta obra está profundamente marcada por mi lectura de teólogos como Yves Congar y Chenú, Karen Armstrong y de estudiosos como Joseph Campbell y Peter Brown. Por cuanto, en la mayoría de los casos, lo que hago es traducir y sintetizar discrecionalmente, no hago citas textuales y me limito a hacer la referencia respectiva a la fuente. Este es el caso especialmente con respecto a acápites Nuevos Horizontes Teológicos en el que la única fuente es O Diarmuid Murchu en su libro *Quantum Theology*.

Capítulo 1

Teología en la antigüedad cristiana

1. Notas Introductorias

La Iglesia, en cuanto “comunidad” de fe, posee estructuras por las que interactúa con otras estructuras sociales y culturales. Esta interacción le permite actuar en y, también, ser afectada por la historia. El intento por comprender la Iglesia y su teología requiere el estudio de sus interacciones con factores de carácter social y cultural.

Por la razón de que fue en el periodo que va del siglo primero hasta principios del cuarto, que se configuraron rasgos principales del cristianismo, entre ellos su teología, es muy importante rastrear la emergencia de aquellos aspectos, que dieron forma al cristianismo en la antigüedad. En la antigüedad tardía romana encontramos una serie de contextos sociales cambiantes asociados al surgir de nuevas formas de comunidad que están en el trasfondo de nuevas formas de percepción del individuo y de la vida misma; aún un asunto tan privado como puede ser la percepción del cuerpo está en relación con contextos sociales cambiantes ligados al nacimiento de nuevas formas de comunidad.

2. La antigüedad tardía: contexto eclesiogenético.

Parto del supuesto de que la organización eclesial, sus estructuras de servicio, su culto y su pensamiento son el resultado de un cambio lento de una forma de “comunidad pública” a otra hasta lo que llegó a ser la Iglesia cristiana. En forma resumida trataré de señalar la naturaleza y la extensión de la transformación del ciudadano que aconteció en dos momentos, en el siglo I A. C. y en el siglo I D. C. y en la época antonina que en términos cronológicos da inicio con el reinado de Marco Aurelio (161-180). Le doy una atención especial al siglo tercero y al cuarto, pues considero que fue en ese periodo que ocurrieron los cambios que produjeron el “buen feligrés” de lo que iba a ser la Iglesia Católica.

En estos dos periodos ocurrieron una serie de cambios profundos que fueron afectando las sensibilidades morales y la percepción de sí mismos de los habitantes de la ciudad y de las zonas campesinas aledañas. La temática que nos ocupa puede compararse con un río que vaga serpenteándose a través de lo largo y ancho de la sociedad romana mediterránea. Riega muchas riveras y roza aspectos tan íntimos de lo “privado” como el significado cambiante del matrimonio, de la sexualidad y la desnudez. Hay que destacar que ese río se nutre de una dimensión muy descuidada en nuestro tiempo, a saber, la conciencia de las necesidades de la “comunidad pública”. Necesidad de comunidad que se expresaba en que las experiencias del individuo privado estuviesen saturadas en todos los niveles por los valores de la comunidad y se esperaba, dadas las condiciones ideales, que aquellas fuesen totalmente transparentes frente a esos valores públicos (Amstrong 1994, 65-78).

2.1. El Imperio Romano en la Antigüedad Tardía

Es casi imposible en nuestra época, hacerse una imagen adecuada de las tendencias morales de una sociedad tan grande, tan diversa y tan desarrollada en su vida cotidiana como las del Imperio Romano. No obstante, como trasfondo histórico y por contraste, me parece fundamental tratar de señalar, en primer instancia, algunos trazos de cómo se imaginaban a la persona humana. Tomo como fuente principal el trabajo de Peter Brown en su libro *Late Antiquity* (Brown 1998, 3-15).

En los momentos álgidos del Imperio Romano del siglo segundo, los ciudadanos nacían en un mundo en que el promedio de edad llegaba a los veinticinco años. La muerte era una amenaza constante para los jóvenes. Sólo cuatro de cada cien varones sobrepasaban los cincuenta años, porcentaje que era más alarmante entre las mujeres. La ciudad exigía de sus ciudadanos que dedicaran una porción de sus energías a la procreación para así reponer a los muertos. Se inducía discretamente a los jóvenes a usar sus cuerpos para la reproducción. La presión sobre las mujeres jóvenes era muy fuerte pues para poder mantener el índice de población cada mujer debía tener por lo menos cinco hijos. Prevalecía una visión que puede caracterizarse como un "Dualismo Bondadoso". El cuerpo se percibe como un "otro" inferior del alma. Este era tan diferente del alma como lo eran las mujeres en relación con los varones, los esclavos en relación con sus dueños. Ni los dioses eran capaces de cambiar esa realidad.

El cuerpo era arcilla en la que se pegaban inexorablemente la enfermedad, la vejez y la muerte. Se pensaba que el alma había descendido temporalmente del cielo para ser administradora del cuerpo, de la misma forma que el ciudadano (hombre de la ciudad) se convertía en administrador de una provincia. La relación de la persona sabia y prudente con su cuerpo debía ser la de una preocupación bondadosa. El ejercicio de la autoridad requería de una expresividad refinada. Las necesidades físicas no deberían ser suprimidas en forma tiránica. El alma debía aprender a ejercer una violencia gentil sobre el cuerpo, al igual que el esposo modela a su joven esposa. No se debe permitir que las necesidades del cuerpo se impongan sobre la mente tranquila. El alma es la que debe mantenerse bien afinada de acuerdo con sus normas interiores.

El alma debe ocuparse de su perfeccionamiento, para que no fuese que por su debilidad e ignorancia, llegase a compartir la caducidad de la carne. Un varón que se ocupara demasiado de su cuerpo era considerado despreciable. No obstante, el cuerpo no era algo negativo: una realidad del mundo natural, el cuerpo podría hablar de sus propias necesidades con una palabra de autoridad que brota de la experiencia. De hecho, se consideraba como prudente que de vez en cuando se le pusiera atención al cuerpo. Con respecto al cuerpo se hablaba de tolerancia, esta se otorgaba al cuerpo sobre la base de la antítesis entre el mundo animal y la ciudad. Esta última era tan poderosa que sus demandas eran inexorables. Hay que recordar que no es el nacimiento físico lo que convertía al recién nacido en persona sino la acción por la cual el padre lo reconocía.

En el Imperio prevalecía una ética conservadora cuyos ejes eran la autoridad del padre y las costumbres ancestrales. El progreso se entendía como restauración de una época

dorada y no como una marcha “temeraria “ hacia lo incierto. La ruptura con el pasado no se entendía como algo potencialmente creativo, como se hace en nuestros tiempos, cuando el cambio se ha institucionalizado: toda innovación se miraba como peligrosa y subversiva. Los romanos, especialmente los que ostentaban el poder y los que se beneficiaban directamente de este, sospechaban de los movimientos de masas que tendían a restarle poder obligatorio a las tradiciones y, por ello mismo, se le daba mucha importancia a la protección de los ciudadanos de “los vientos peligrosos” de las innovaciones en el ámbito de lo religioso.

En el mundo romano no se esperaba que desde lo religioso surgieran interrogantes y respuestas al sentido de la vida en su dimensión última, ni mucho menos en su dimensión diaria, cotidiana. Para todo esto estaba la filosofía. La religión tenía una función “excepcional”, se practicaba en momentos extraordinarios. Se recurría a los dioses, normalmente en días festivos destinados para asegurar su benevolencia para la sociedad y su sistema, extraordinariamente para implorar su ayuda en tiempos de crisis y experimentar un sentido de continuidad restauradora con el pasado. La religión consistía fundamentalmente de culto y de rituales. Se entiende pues que la religión apelaba a lo emocional y no a la capacidad intelectual del ser humano.

A pesar de la mencionada posición conservadora oficial, existía en el imperio cierto espíritu de ansiedad y disconformidad en el ámbito religioso. Las respuestas religiosas existentes no se adecuaban a la experiencia de vida de personas inmersas en un imperio internacional. Los dioses antiguos eran percibidos en esas circunstancias como dioses mezquinos e inadecuados.

En sus inicios, el cristianismo tenía características odiosas para ese mundo. Carecía de la venerable antigüedad del judaísmo y de los vistosos y llamativos rituales de los paganos. No era algo que todos pudieran ver y apreciar. Para el biógrafo Gaius Suetonius (70-160), el cristianismo era una superstición nueva y perversa (*superstitio nova et prava*).

Aunque entre la era de los antoninos y Constantino pasaron dos siglos, el siglo tercero es el centro de la constitución de la antigüedad tardía. Con el fin de evitar anacronismos que han conducido a algunos estudiosos modernos a atribuirle un tinte de falso melodrama, al cambio social y religioso que aconteció en la antigüedad tardía, hay que tratar de percibir los rasgos que caracterizaron el escenario en que estos acontecieron.

Lo primero que debemos tratar de hacer es imaginarnos el sentido de las limitaciones de la vida en el antiguo Mediterráneo. Elementos que nosotros podríamos considerar como naturales en una crisis como problemas causados por la urbanización acelerada, como los desastres públicos y la introducción de ideas religiosas extrañas con la consiguiente profundización de esperanzas y temores religiosos, quizá no tuvieron las grandes dimensiones en las mentes de la gente de los siglos a que hacemos referencia.

Las ciudades del Mediterráneo eran pequeñas, vivían amenazadas por la selva. En ellas existían pequeños grupos o comunidades en los que se vivía cara a cara. Este tipo de comunidad es la unidad básica de la historia religiosa de la antigüedad tardía. Roma y las

grandes ciudades eran la excepción, aunque también en ellas hay evidencia de que la tendencia era la de coagularse en barrios que eran tan estables e íntimos como las villas.

La evidencia recogida permite percibir los rasgos de las células básicas de la vida urbana: calles congestionadas en la que todo mundo se conocía y pequeñas asociaciones de profesionales que colaboraban rigurosamente con el fin mantener los controles sociales. Era un mundo donde había muy poca vida privada y en el que lo anormal era fácilmente identificado. Lo característico era la claustrofobia que provenía de las tensiones de una sociedad cuyas relaciones eran de cara a cara. En tal contexto los cambios de orden social y religiosos no pueden reducirse a reacciones a grandes calamidades públicas. Las raíces de los mismos deben rastrearse, por periodos amplios de tiempo, en áreas más íntimas tales como pudieron ser la vida cotidiana en los barrios, las prácticas religiosas en la ciudad y la vida familiar.

2.1.1. Los notables

La forma en que los hombres y mujeres, en contextos sociales específicos del mundo romano, conducían sus vidas a la luz de las cambiantes nociones de la comunidad pública a la que creían pertenecer, nos ofrece una perspectiva de la historia privada de los europeos occidentales. Hay algunas características del mundo mediterráneo que permanecieron relativamente constantes a través de la antigüedad tardía. Desde un ángulo topográfico, raramente nos alejamos de la ciudad. Cada ciudad era un mundo en miniatura definido por una conciencia muy aguda de su propio rango frente al de sus vecinos. El rango de las personas individuales estaba ligado íntima y duraderamente con la ciudad. Para las diversas clases sociales la anomia de la ciudad era algo ausente. La norma con la que las elites medían sus acciones era el rostro social de la ciudad.

Un sentimiento aplastante de la distancia social entre los “notables” y sus inferiores, era un dato fundamental de la sociedad romana imperial. La evolución más marcada del periodo romano fue la movilización discreta de cultura y el cultivo de la moral con el fin de hacer valer esa distancia. Las clases altas trataban de distinguirse de las inferiores por el estilo de su cultura y de su comportamiento moral. El mensaje más resonante era que estos no podían ser compartidos. Crearon una moral de distancia social muy ligada a la cultura tradicional de la ciudad. Como eje de esta cultura y de su moralidad concomitante, estaba la necesidad de obedecer reglas de intercambio entre los ciudadanos de las clases altas en lo concerniente a su forma de conducir los asuntos públicos de la ciudad.

2.1.2. Educación

Esta entregaba al niño a la ciudad y no a la escuela. El pedagogo daba inicio físicamente al proceso educativo al conducir al niño de siete años de su casa al “forum”. Allí se sentaban con sus maestros en aulas, deficientemente protegidas, ubicadas en los linderos de ese centro de vida urbana. Allí era absorbido por el grupo de compañeros constituido por jóvenes de un rango similar al suyo. Su proceso de aprendizaje dependía tanto de sus compañeros como de sus maestros. Los contenidos de la educación y, la manera y el

lugar en que estos eran comunicados, buscaban la formación de un ser humano versado en los “*officia vitae*” (asuntos de la vida): aquellas destrezas solemnes y tradicionales de relaciones humanas que se esperaba predominaran en la vida del individuo de clase alta.

La educación literaria era considerada como parte de una formación moral más íntima y exigente. Se creía firmemente que la interiorización meticulosa de los clásicos de la literatura iba de la mano con el proceso de formación moral: formas correctas de intercambio verbal manifestaban la habilidad, del ciudadano de las clases altas, para entablar formas correctas de relaciones personales con sus compañeros en la ciudad. Un control estudiado del comportamiento, lo mismo que del lenguaje, era la marca de los notables en el escenario público. El control bien cuidado de los gestos, del movimiento de los ojos, y aún de la respiración, se escudriñaban para percibir señales de correcta conformidad con las normas de las clases altas.

2.1.3. La distancia moral

Lo que nosotros hoy consideraríamos “hipocondría moral” formaba una barrera infranqueable entre las elites y sus inferiores. Se pensaba que la persona armoniosa, formada por medio de una larga educación y por la presión constante de sus compañeros, existía en medio de un peligro constante. Estaba expuesta a la amenaza constante de “contaminación moral” procedente de emociones y acciones anómalas, inapropiadas para su propio rango público aunque aceptables para la sociedad inculta de sus inferiores. En este modelo convergían fácilmente, la salud y el comportamiento personal.

El cuerpo se representaba como un equilibrio de humores complementarios, cuya salud podría ponerse en riesgo por la pérdida excesiva de recursos necesarios o por la coagulación excesiva de excedentes dañinos. El cuerpo era visto como el calibrador más perceptible y visible del comportamiento correcto; el control armonioso del cuerpo, por medio de métodos griegos tradicionales de ejercicio, dieta y baño, era la garantía más íntima para el mantenimiento del comportamiento correcto.

Resulta claro que la naturaleza propia de una moralidad basada en el rango social, con una perspectiva interior arraigada en las necesidades de la clase alta, necesitaba demostrar la distancia social por medio de un código de comportamiento moral en la época antonina. Las relaciones con los inferiores, por ejemplo, las de orden sexual, eran reguladas por medio de un código de comportamiento público. La agresión física a un esclavo, en un arranque de ira, era algo socialmente censurable. Esta censura no estaba motivada por un agudo sentido de que se hubiese cometido una acción inhumana contra otro ser humano, sino porque ese arranque, representaba el colapso de aquella imagen armoniosa y controlada de la personalidad de los hidalgos pues se había dejado dominar por la ira, actuando así en una forma incontrolada tal como sucede con los esclavos.

Perspectivas semejantes determinaban las actitudes hacia las relaciones sexuales. No se hacía la distinción entre el amor homosexual y el heterosexual por sí mismos. En ambos, la búsqueda del placer sexual era la motivación subyacente. Este placer en cuanto tal no le presentaba problema alguno al moralista de la clase alta. Lo que se juzgaba con

severidad era el efecto de este placer en el comportamiento público y en las relaciones sociales del varón. La vergüenza que podría traer consigo una relación homosexual residía solo en la contaminación que podría hacer que un varón de la clase alta se subordinara a uno inferior de cualquier sexo, ya fuera físicamente (la adopción de una posición pasiva en el acto de hacer el amor) o moralmente. Las relaciones de varones y mujeres se sometían a las mismas normas. Las inversiones de la auténtica jerarquía, como las de estimular oralmente a la mujer, eran las más condenadas y consideradas como una de las formas más titilantes de contagio por un inferior la mujer. Los códigos que regulaban la conducta sexual de los “notables” estaban marcados por el temor a ser considerados afeminados o emocionalmente dependientes, y se basaban en la necesidad de mantener una imagen pública como verdaderos varones de la clase alta, y no en escrúpulos acerca de la sexualidad misma.

El temor a la subordinación a los inferiores era promovido por una ansiedad psicológica. Un varón era tal porque se movía efectivamente en el mundo público. Esto era posible porque su feto había sido “cocido” más que aquel de la mujer en el vientre caliente de la madre; su cuerpo era una reserva de energías preciosas de las que dependía su energía varonil. Pero su energía podía debilitarse. Las descargas sexuales excesivas podrían enfriar su temperamento; tal vaciamiento de sus dones se podría manifestar en el escenario público como pérdida de energía. El puritanismo de la moral tradicional de las clases altas no se refería a la sexualidad en cuanto tal, se refería a la sexualidad como contaminación moral: la satisfacción desenfrenada del instinto sexual y el afeminamiento consecuente, podría desgastar la incuestionable superioridad de los notables.

Los códigos sexuales de la época no se elaboraban para una aplicación universal. Los notables tendían a someterse a sí mismos y a sus familias a un estricto puritanismo masculino, más parecido al que se aplica aún hoy en algunos países islámicos que al puritanismo de los países nórdicos de Europa. Sin embargo, una vez que se habían cubierto con la coraza del comportamiento, se sentían más libres para exhibir la otra cara de su identidad pública: su popularidad. En su relación, como dadores de las cosas buenas de la vida urbana, para sus inferiores, ellos ofrecían, para quienes ellos consideraban que tenían gustos más crudos, una serie de actos, entretenimientos y pinturas que contradecían totalmente por su crueldad y obscenidad, el control ordenado que ellos se arrogaban como signo de su rango superior en la ciudad. Los aristócratas, altamente cultivados, patrocinaban el derrame aterrador de sangre propio de las luchas de los gladiadores en las ciudades griegas de la época antonina.

No hay que pensar que, con el auge del cristianismo, este aspecto de la vida pública cambiara significativamente. Tampoco hay que sorprenderse de que la indiferencia con respecto a la desnudez sobreviviera en la vida pública romana. No fue aquella una sociedad ligada a una democracia implícita de vergüenza sexual. La desnudez atlética permaneció como una señal del rango de los hidalgos. El papel esencial de los baños públicos como punto de encuentro de la vida civil, aseguraba que la desnudez entre los compañeros y frente a los inferiores fuese una experiencia cotidiana. Cómo un ser humano se comportaba desnudo o no, era la señal de su verdadero rango.

Con respecto a las mujeres, la vergüenza social de ser exhibidas a la persona incorrecta era la causa de ansiedad, no la exposición misma. La desnudez ante los esclavos era algo tan moralmente insignificante como la exposición ante animales; la exposición de las mujeres ante las clases inferiores era una señal para los poderosos de su inferioridad desordenada.

2.1.4. El poder en el Imperio

En las ciudades de la época antonina la realidad del poder pesaba, como la masa imperceptible de la atmósfera, sobre los súbditos de la clase alta de un imperio mundial. Roma era un imperio fundado sobre y protegido por la violencia. La crueldad de las luchas de los gladiadores se exponía como parte de la celebración oficial del Emperador en cada una de las grandes ciudades del Mediterráneo. Estos actos eran un signo de la sangrienta voluntad de dominar de las elites italianas.

En el transcurso del siglo II se fue tomando conciencia de que si se quería que la vida de las ciudades continuase era necesario movilizar con mucho mayor atención que antes, la solidaridad y la disciplina de las elites locales y fortalecer su capacidad de control sobre sus súbditos. El sentimiento de disciplina pública tenía que tocar más íntima y profundamente la vida privada de los notables, como parte del precio para mantener su rango en el orden imperial. En correspondencia con lo anterior, se fue dando una mutación profunda en la actitud hacia la pareja matrimonial en este periodo. Tanto en la República tardía como en los albores del Imperio, las mujeres habían sido tratadas como seres periféricos que poco o nada contribuían a la dimensión pública de sus esposos.

Las mujeres eran consideradas como “pequeñas criaturas” cuyo comportamiento y relación con sus maridos no causaba mayor preocupación en el mundo masculino de los políticos. Ellas podrían minar el carácter masculino de sus varones por medio de su sensualidad como también inspirarlos al heroísmo por medio de una amor genuino; frecuentemente emergían como fuente de recursos de valor y de consejo en tiempos difíciles. La relación de pareja, sin embargo, tenía poco peso en el escenario público. Las “pequeñas criaturas” podían hacer lo que les viniera en gana siempre y cuando eso no interfiriera con el juego serio de la política masculina. El divorcio se concedía rápidamente y el adulterio aunque ocasionalmente podría acarrear venganzas, no afectaba el rango público del marido.

En la era antonina, tal sentimiento de relativa neutralidad del matrimonio de la clase alta colapsó. La “concordia” o “homonoia” de un buen matrimonio llegó a resaltarse hasta llegar a resonar como un símbolo de todas las otras formas de armonía social. Mientras que previamente las monedas mostraban a los políticos dándose la mano derecha como símbolo de un pacto, con Marco Aurelio es su esposa, Faustina la joven, la que aparece en las monedas como signo de “concordia”. Se esperaba que las jóvenes parejas se reunieran en Ostia para ofrecer sacrificios “por causa de la concordia excepcional “de la pareja imperial.” Se suponía que el matrimonio debía ser una victoria de la misión civilizadora del comportamiento de los notables al lado de las tendencias desordenadas de las mujeres de su clase. Los contornos de la eminencia pública se resaltaban aún más al

incluir aún a las mujeres en el círculo majestuoso de la excelencia de la clase alta. Como resultado, la pareja casada llegó a considerarse como un orden civil en miniatura. La “eunoia” de las relaciones entre marido y mujer eran un eco de las expectativas de afabilidad y incuestionable lealtad de clase con la que el poderoso controló su ciudad.

2.1.5. El Papel de los Filósofos

En el siglo segundo, el papel de los filósofos y de las ideas morales generadas en círculos filosóficos, se debe comprender en el contexto de este tenso escenario: la exigencia de mayor solidaridad entre la clase alta y de medios más íntimos de control sobre los inferiores. En teoría, el filósofo, “misionero moral” del mundo romano, pretendía tener un mensaje para la humanidad como un todo. Era un “maestro y líder de los seres humanos en todo lo que compete a los seres humanos de acuerdo a la naturaleza”. Pero la realidad era muy diferente. El filósofo era el representante de una prestigiosa contracultura dentro de la elite y originalmente dirigía su mensaje a miembros de esa elite. Nunca consideraba seriamente tener a las masas como interlocutor suyo y se regodeaba en el rango moral que le acarrearía dirigir su mensaje a aquellos de sus compañeros que él sabía con anterioridad que no lo iban a cambiar. De allí que a menudo se les considerara como bufones.

Una de las funciones de los filósofos era la de tratar de persuadir a los gobernantes del mundo, que se sentían muy seguros de sí mismos, a que viviesen de acuerdo a sus propios códigos; los urgían a que pusiesen su mira más allá de los estrechos límites de sus horizontes sociales inmediatos. En las exhortaciones de los estoicos se urgía a los miembros de las clases altas a vivir de acuerdo con la ley universal del cosmos y a tratar de superar las frágiles particularidades y ardientes pasiones de la sociedad humana. Un mensaje tal, tenía el efecto de añadir especificaciones, reservas, dimensiones adicionales y aún elaboraciones conscientemente paradójicas, a los códigos morales existentes. El personaje público debía comprenderse a sí mismo como un ciudadano no solo de su ciudad sino del mundo. Por detrás de su imagen pública debía estar consciente de que, más allá de las expectativas de sus compañeros, sus motivaciones interiores eran conocidas por la presencia silenciosa y real de su “espíritu guardián”.

En cuanto portavoz de la contracultura de los notables, el filósofo tenía una posición paradójica; era simultáneamente, un bufón y un santo de la cultura. Lo que los filósofos presentaban como un ulterior refinamiento, agregado tentativamente a la perspectiva interiorizante de una moral arraigada en el pasado, se iba a convertir en manos de los maestros cristianos en la base para construir un nuevo edificio que albergaría a todas las clases y sus demandas. Las exhortaciones de los filósofos dirigidas originalmente a lectores de la clase alta, por escritores tales como Plutarco y Musonio, sirvieron de fuente para los guías espirituales cristianos como Clemente Alejandrino en las últimas décadas del siglo segundo. A través de ellos y por ellos adaptadas, fueron transmitidas a los mercaderes y artesanos respetables de las urbes. Sorprendentemente la veloz democratización de la contracultura filosófica de la clase alta realizada por los líderes cristianos es la revolución más profunda del período clásico tardío.

Cualquier persona que lea escritos cristianos o estudie papiros cristianos, tales como los textos encontrados en Nag Hammadi, debe tener presente que las obras de los filósofos, aún cuando habían sido ignorados por la mayoría de los notables urbanos, fueron retomadas por la predicación y la especulación cristianas hasta llegar a ser la fuente de las nociones morales que orientaron la vida cotidiana de miles de personas humildes. Al final del siglo tercero estas llegaron a ser asequibles para los habitantes de las regiones más importantes del Mediterráneo en las lenguas corrientes entre las clases bajas de tales regiones: griego, copto, sirio, latín, etc.

Para comprender cómo sucedió todo esto, debemos retroceder en el tiempo y considerar una región muy diferente: la Palestina de Jesús. Debemos orientar nuestros pasos a través de un segmento muy diferente de la sociedad romana, para seguir el desarrollo de las iglesias cristianas desde la misión de San Pablo hasta la conversión de Constantino.

2.2. La Persona y el Grupo en el Judaísmo y en los Albores del Cristianismo

Israel comparte el acervo cultural de los pueblos del Medio Oriente mediterráneo. En ese contexto desarrolló su propia tradición con rasgos distintivos. Entre estos hay que resaltar: sus prácticas respecto a la pureza alimenticia (la mesa), la práctica de la circuncisión (signo corporal), las normas y restricciones con respecto al matrimonio (sociedad), la observancia del día de descanso semanal y el rechazo de las imágenes de culto. En contraste con otros pueblos del Mediterráneo, que fueron profundamente helenizados en los últimos siglos antes de Cristo, hasta el extremo de que sus dioses se mezclaron con los de Grecia y que adoptaron el griego como lengua principal, Israel logró mantener su identidad. En esto la dimensión religiosa jugó un papel preponderante.

Es importante resaltar, que en la antigüedad, la religión era algo que no se podía separar de otras formas de vida pública. La nacionalidad y otras formas de identificación social como el origen familiar o la ciudad en que uno vivía determinaban las formas culturales, entre ellas las religiosas. Los grandes festivales de una ciudad eran festivales de sus dioses y se celebraban con ritos, fiestas y otros entretenimientos. Ser judío no significaba, en primer instancia, profesar una fe, sino más bien, la pertenencia a un pueblo determinado. Esta pertenencia obligaba a que se participara totalmente de la vida del pueblo, y esta incluía su culto y sus creencias. En esa época uno no podía "convertirse" a otra religión o hacerse una persona secular. Las instituciones judías, una de las cuales era la Torá escrita, no hacían distinción entre elementos religiosos y no religiosos. Dichas instituciones son las que conformaban la actividad cotidiana del pueblo: son las que determinaban sus gestos, sus formas de percibir la vida, de pensar y de actuar.

La visión de las personas humanas, que emerge con el cristianismo, tiene sus raíces en un mundo muy diferente a aquel en que vivían las elites romanas. Se trata de una imagen diferente tanto de la persona humana como de la sociedad. El "dualismo bondadoso", al que nos referimos con anterioridad, empalidece frente a un dualismo más poderoso y significativo. Toda la humanidad está frente a la majestad de Dios como un "otro" inferior. El alma y el cuerpo son una totalidad frente a Dios. Él los ha creado y él los juzgará. Frente

a Dios, cada creyente no se concibe solo como es un alma que ha de poner orden a un cuerpo, sino alguien dotado de "corazón", esto es, centro de sí mismo: un "yo" capaz de responder o de rechazar la voluntad del Creador.

El corazón humano puede endurecerse: llegar a ser un corazón de piedra, y rebelarse contra la voluntad de Dios. Puede también ablandarse para recibir sus mandamientos y, así, responder sin resquemores a su amor paternal. La preocupación de la persona piadosa era precisamente que mientras una inclinación nos urge a obedecer a Dios, otra nos inclina a no escuchar a Dios y a endurecer nuestros corazones. Esta tendencia hacía la maldad les parecía como algo que afectaba toda la persona, como levadura en mal estado. La paz le llegará al creyente, no cuando el alma se libere del cuerpo de arcilla, sino cuando los resquemores se hayan desvanecido de nuestros corazones (Ez 36,6 y Nú 17,6).

El concepto de un "corazón puro" connota, sin lugar a dudas, dimensiones referentes a lo social. Una buena parte de los judíos le ponían tantas barreras a las exigencias que provenían de las necesidades del prójimo como a las que le ponían a los mandatos de Dios. A todas estas personas se les consideraba " personas de doble corazón": llevaban otro corazón dentro del suyo: que manifestaba la existencia, en la interioridad, de un enclave penumbroso que era caldo de cultivo de rebeldía, envidia, resentimiento y lujuria. El procurarse un "corazón íntegro" se vinculaba con la esperanza de una sociedad más fraterna y solidaria. El creyente estaba llamado a aprender a caminar en la pureza de corazón.

El corazón debería ser de una sola pieza. El creyente debería mirar de frente a los otros con tal transparencia de corazón hacia sus necesidades como lo hace delante de Dios. La "pureza de corazón" comporta una idea cálida y evidentemente social. Era como la expresión de los horizontes morales del ser humano común. Era la base para la moral de la solidaridad que recalcaba el intercambio limpio y la lealtad hacia el prójimo.

2.2.1. El comportamiento de un pueblo acongojado

Pasar de la consideración de las elites de la época de los antoninos, de los siglos segundo y tercero de nuestra era, al mundo del judaísmo tardío del siglo segundo antes de Cristo hacia adelante, es el paso de una moralidad firmemente arraigada en un sentimiento de distancia social y entrar en el mundo de una sociedad acongojada. El centro de la ansiedad moral era la sobre vivencia del grupo.

El problema central y común para figuras judías tan diversas como los seguidores de Jesús, San Pablo y los sabios rabinos posteriores, para no mencionar las experiencias comunales de los Esenios y la comunidad de Qumrán, era la continuidad de las tradiciones de Israel y de la lealtad de los judíos a aquellas y entre ellos mismos. Pocas veces, en la historia del mundo antiguo, nos encontramos con un sentimiento tan explícito de la necesidad de movilizar, la totalidad de sus personas, hacia el servicio de las leyes religiosas y, la concomitante necesidad de alcanzar el pleno sentido de la solidaridad entre los miembros de una comunidad amenazada. Todavía menos común, en los testimonios transmitidos en la literatura antigua, es la expresión clara y persistente de cual era el trasfondo de este interés por la lealtad y la solidaridad, a saber, el profundo

temor de los participantes de fallar en la entrega de sí mismos a una causa de tal magnitud.

El “corazón”, eje sobre el cual se giraba tan gran esperanza, era objeto de un escrutinio sobrio y permanente. Así como los ingenieros, al enfrentarse a un edificio que está en peligro de desplomarse, se ven obligados a concentrarse en los más mínimos detalles y a poner atención a estructuras que anteriormente pasaban desapercibidas en los metales que le dan consistencia, así los escritores judíos tardíos llegaron a poner su atención en el corazón humano. Al igual que esos ingenieros se ocupaban del desgaste y fragilidad de ciertas partes de los metales, así ellos tomaban nota con la mayor precisión posible de la “zona negativa de lo privado”: aquellas partes opacas y, por ende, peligrosas en el corazón que eran una amenaza para el cumplimiento fiel de las demandas que nos hacen a la totalidad de nuestro ser Dios y nuestro prójimo judío (o cristiano).

En estos siglos de preocupación ansiosa por la solidaridad, de un grupo amenazado, emergió un agudo sentimiento negativo de lo privado. Lo que es más privado en el individuo: sus sentimientos y motivaciones más escondidos, esas fuentes de acción que son impenetrables para el grupo, los pensamientos del corazón, eran observados con atención especial debido a que podían ser fuente de tensiones que amenazaban con crear fisuras en el ideal de solidaridad de la comunidad religiosa. Nos encontramos frente a un modelo distintivo de ser humano. El punto de partida es el corazón. Este se concibe como el núcleo o centro de la motivación, reflexión e intenciones, que idealmente deberían ser puros, simples, transparentes frente a las demandas de Dios y del prójimo. Ahora bien, lo que el ser humano puede captar es que el corazón habitualmente se manifiesta como escindido y doble.

Los seres humanos de doble corazón se van separando tanto de Dios como de su prójimo al retirarse hacia esas zonas traicioneras de lo privado. Esto les impide cumplir con lo que se les exige. De aquí se deriva las características propias de las relaciones de los judíos y luego de los cristianos hacia el mundo sobrenatural. Protegido por una “privacidad negativa” ante los ojos del prójimo, se consideraba que el corazón estaba totalmente frente a la mirada de Dios y de sus ángeles.

En el siglo primero, este modelo se basaba, con grados diversos de urgencia y apremio, en la creencia de que, por medio de la acción de Dios, el estado social que hasta el presente había sido gobernado por la oscuridad de la doblez de corazón, iba a ser reemplazado en el resto verdadero de Israel, por un tiempo de total transparencia hacia Dios y hacia el prójimo. En una comunidad de redimidos, de tal índole, las tensiones del “corazón maligno” serían eliminadas. Apoyándose en la creencia en el final de los tiempos y en el juicio final, esta esperanza afirmaba que un estado de solidaridad plena y de apertura hacia los otros, era el estado natural y predestinado del ser humano social. Estado que se había perdido en el triste decurso de la historia, pero que había de ser recuperado al final de los tiempos.

Algunos grupos creían que las condiciones ideales que se alcanzarían al final de los tiempos podrían ser anticipadas en una comunidad religiosa en el presente. Un grupo tal,

como el de la primera comunidad cristiana, creía en la venida en el presente del Espíritu Santo sobre el verdadero resto de Israel. Sus seguidores podían esperar experimentar, aunque fuese solamente en la forma transitoria de posesión, esos momentos solemnes cuando las “cosas ocultas del corazón” van a ser reveladas, sus corazones desvelados, al igual que la comunidad de los “santos”, van a lograr su estado indiviso en la presencia de Dios. Esta es la visión de solidaridad y, consiguientemente, de la total permeabilidad de la persona privada a las exigencias de la comunidad religiosa, que llegó a ocupar el interés de ese mundo antiguo en los últimos siglos.

2.2.2. El surgimiento del cristianismo¹

Cuando hablamos del nacimiento del cristianismo en las ciudades del Mediterráneo, estamos hablando del destino de un fragmento de judaísmo extremadamente inestable y cambiante en su estructura. La misión de San Pablo (entre los años 32 al 60) y la de los otros apóstoles, consistía en congregar a los gentiles en el Nuevo Israel, al cual ahora tenían acceso, debido a la forma como, según sus seguidores, Jesús había cumplido las esperanzas mesiánicas. En realidad, este Nuevo Israel, fue formado, en gran parte, por paganos que se sentían atraídos, con niveles de compromiso muy variado, por influyentes comunidades de judíos de las diversas ciudades de Asia Menor y del Egeo y por la gran comunidad judía de Roma. Desde su propia perspectiva, este Nuevo Israel, adquiría consistencia al congregarse alrededor de un centro: Jesús quien en cuanto Mesías había quebrado los antiguos muros de división. Con el fin de declarar que estas categorías de división habían sido erradicadas en la nueva comunidad, Pablo nos ofrece un catálogo de grupos de personas contrapuestos: judíos y gentiles, esclavos y libres, griegos y bárbaros, varones y mujeres (cf. Ga 3,26-28).

En sus inicios esta experiencia de comunidad giraba en torno a la solidaridad. Esta poderosa perspectiva, brilló con luz vacilante e intermitente en el horizonte de los cuerpos de hombres y mujeres cuya posición en la sociedad romana hacía que el logro de tal solidaridad, se percibiese como una esperanza destinada a permanecer fuera de su alcance y, por esa razón, como algo todavía más mordazmente central en sus aspiraciones morales.

Los primeros convertidos no estaban en una posición social que les hubiese permitido aceptar, sin más, el poderoso ideal paulino de una solidaridad sin diferencias “en Cristo”. Los patrocinadores y los discípulos de Pablo y de los sucesores de este, no eran personas sencillas, ni eran humildes y oprimidos como la imaginación romántica moderna se los ha representado. Si hubiese sido así, los ideales de Pablo hubiesen podido realizarse más fácilmente. Por lo contrario, eran personas moderadamente ricas y que viajaban con relativa frecuencia, que, por esa misma condición, estaban expuestos a una amplia gama de contactos sociales y de alternativas y, por consiguiente, de doblez de corazón con respecto a muchos asuntos.

¹ Sigo aquí a Peter Brown (1988, 44-82).

Este hecho aparece con mayor claridad si se tiene en cuenta el movimiento de Jesús en Palestina o a los miembros de las colonias cerradas y sedentarias del Qumrán. Seguir a Jesús peregrinando de una comarca a la otra en Palestina o en Siria, optar por la Ley renunciando a “hacer la voluntad de uno mismo” en un grupo monástico establecido en los márgenes de la selva judía, era una elección que enfrentaba a los creyentes con un cúmulo de opciones mucho más restringido que el experimentado por las mujeres y los varones de las “congregaciones de los santos” en las grandes ciudades como Corinto, Efeso y Roma. En la historia de las Iglesias cristianas de los siglos primero y segundo, se puede percibir la presencia de una clase de seres humanos, significativamente, muy diferente de la que conocemos entre los notables o entre los habitantes de las aldeas en las que emergieron los Evangelios.

Lo que esto pudo haber significado, se puede captar si echamos un vistazo a la comunidad cristiana de Roma del año 120 tal como se nos revela desde la perspectiva de Hermas, en su obra el Pastor. Nos encontramos con un grupo religioso en el que si alguien hubiese estudiado la religión cristiana en su génesis judía, pudo haber predicho que todo aquello que se pensaba que iba a terminar mal, en una comunidad urbana “paulina”, de hecho salió mal. Hermas era un profeta obsesionado con el ideal de preservar el ideal de una solidaridad propia de un “corazón puro e indiviso” entre los creyentes. Aspiraba profundamente a que entre los miembros de su comunidad, se diese una inocencia con respecto al engaño, la ambición, la ansiedad que procede del “corazón doble”. No obstante, a pesar de sus temores, nos permite conocer a un grupo en que tales pecados eran la medida de su éxito en la sociedad.

La Iglesia en Roma era apoyada por patrocinadores ricos, cuyos contactos con la comunidad pagana les aportaba protección y prestigio. Los corazones de los cristianos influyentes estaban divididos entre, por una parte, las exigencias de la solidaridad y por las relaciones cordiales que debían marcar la vida de los creyentes y, por la otra, por el comportamiento que regía sus aventuras en el mundo de sus negocios (contactos permanentes con sus amigos paganos). Tenían que ocuparse de la riqueza de sus familias y del éxito de sus hijos.

Hermas no dudaba que tales personas, aunque fuesen una fuente permanente de ansiedad y tensión, tuviesen un papel crucial en una próspera comunidad cristiana. El mismo Hermas, “paciente, que no era dado a la ira, siempre sonriente” no era un alma simple. Había sido esclavo de una familia urbana, que a pesar de esto había logrado una buena formación y éxito social; había sido perturbado por la atracción sexual hacia su dueña, que aunque era cristiana, esperaba que Hermas, en cuanto esclavo suyo, le ayudara a salir desnuda del Río Tiber después de bañarse, había sido testigo de los estragos producidos por el engaño y las relaciones inspiradas en corazones divididos entre patrocinadores ricos, entre sacerdotes y profetas rivales. Es interesante notar que la persona que denuncia tal contaminación procedente de corazones dobles, experimentó sus visiones en su propio viñedo que poseía en un campo residencial en las afueras de Roma.

Gran parte de la historia de la Iglesia en sus inicios es la historia de una búsqueda urgente de equilibrio entre aquellos cuyos ideales de lealtad, que debían brotar de un corazón

puro e indiviso hacia su prójimo y hacia Cristo, que se veían constantemente corroídos por la complejidad objetiva de la posición de muchos de sus miembros en la sociedad mediterránea.

2.2.3. La moralidad cristiana en sus inicios: el papel de los socialmente vulnerables

“Dios no es la fuente de confusión, sino de paz, tal como acontece en las iglesias de los santos”, escribía Pablo a la comunidad de Corinto cerca del año 54. Tal como aconteció en numerosas ocasiones, Pablo escribió para exponer su propia interpretación (en este caso para resaltar la necesidad de la profecía en lenguajes que fuesen inteligibles para todos) acerca de una situación de una complejidad insoluble. Como hemos visto, las iglesias cristianas de la ciudad dependían de familias prósperas y respetables. Algunos de sus miembros estaban en condiciones de aceptar algunas prácticas y ritos de solidaridad sin diferencias. Pero la vivencia de la fe en un medio urbano, a no ser que se viviese permanentemente entre los desarraigados y marginados, lo que no era la realidad de las comunidades cristianas urbanas de los tres primeros siglos, no podía depender solo de momentos extraordinarios.

La posibilidad misma de que la “pureza de corazón” sobreviviese en las iglesias cristianas y de que esa sobrevivencia fuese reconocida en el escenario público de la vida cotidiana de la ciudad, frente a un mundo pagano sospechoso, solo pudo ser posible si lograba un nivel de fijación en una vida de grupo conscientemente estructurada de acuerdo a normas elásticas forjadoras de hábitos y destrezas. Nos encontramos así, frente a la paradoja de la aparición del cristianismo como una fuerza moral en el mundo pagano. *El ascenso del cristianismo iba a alterar profundamente la textura moral del mundo romano tardío. No obstante, en lo que concierne a los contenidos morales los líderes cristianos no aportaron gran cosa. Lo que sí hicieron fue mucho más crucial: crearon un nuevo grupo que al resaltar la importancia de la solidaridad de cara a sus propias tensiones internas se aseguraron que todos sus miembros practicaran lo que los moralistas tanto paganos o judíos ya habían comenzado a predicar.*

La pureza de corazón, como a la que una persona como Hermas aspiraba profundamente, solo podría lograrse en la exitosa comunidad cristiana de Roma, no tanto por una práctica inspirada por el Espíritu que no admitiese diferencias, sino por la disciplina íntima de un grupo con vínculos cerrados, cuyas actitudes morales fundamentales se diferenciaran de las de los vecinos, paganos o judíos, solo por el apremio o urgencia con que esas actitudes fuesen adoptadas y puestas en práctica. Es importante resaltar la diferencia crucial entre la moralidad ampliamente difundida adoptada por los cristianos y los códigos de comportamiento que prevalecían entre las elites civiles. Gran parte de lo que se ha considerado como genuinamente “cristiano”, en la moralidad de las primeras iglesias, fue en realidad la moralidad propia de un segmento diferente de la sociedad romana de aquel que nosotros conocemos por medio de la literatura de los notables. Este segmento ciertamente se nutrió de aquella literatura pero adaptó y transformó profundamente sus fundamentos.

Nos encontramos frente a la moralidad de los socialmente vulnerables. En las familias moderadamente prósperas no se podía recurrir a la mera exhibición del poder para controlar a sus esclavos o a sus mujeres. Como consecuencia de lo anterior, el esmero por el orden íntimo, por controles íntimos del comportamiento, por la fidelidad entre los esposos y por la obediencia en el ámbito de la familia motivados por “la pureza de corazón basada en el temor a Dios”, se fueron asentando como algo cada vez más urgente. La obediencia de los esclavos, el trato adecuado entre socios y la fidelidad entre los esposos tenían un valor apremiante entre personas que estaban más propensas a ser profundamente afectadas por la infidelidad sexual, por la insubordinación de sus pocos esclavos que los poderosos y los acaudalados.

Más allá de los hogares, se desarrolló un sentido de solidaridad con un círculo mucho más amplio de los vecinos que habitaban la ciudad. Esto marcó un significativo contraste con los notables que continuaron mirando el mundo, durante todo este periodo, a través de la estrecha hendidura de su definición civil de la comunidad urbana. Un sentido de solidaridad era un aditamento natural de la moralidad de los socialmente vulnerables.

2.2.4. La limosna

La diferencia de actitudes, entre las clases altas y las de los habitantes comunes de la ciudad, hacia “el dar y el recibir” nos permiten darnos cuenta de un agudo contraste. Los notables civiles eran los que “sustentaban” la ciudad; de ellos se esperaba que gastaran grandes sumas para mantener el sentimiento de placer y de prestigio de los ciudadanos comunes. Si tal sustento ocasionalmente servía para remediar situaciones difíciles entre los pobres, esto se consideraba algo accidental que beneficiaba al cuerpo civil como un todo, tanto a los ricos como a los pobres, por el hecho mismo de ser ciudadanos. Un gran número de los habitantes de la ciudad, la mayoría de las veces los verdaderamente pobres como los esclavos y los inmigrantes, no participaban de tal benevolencia. Esas cantidades de dinero eran dadas a la ciudad y a sus ciudadanos para realzar el rango del cuerpo civil como un todo, no para aliviar la situación particular del sufrimiento humano entre los pobres. Las donaciones individuales eran como juegos de pólvora que manifestaban esplendorosamente el poder y la generosidad de los patrocinadores y la gloria de la ciudad. El ideal de un flujo continuo de donaciones, en la forma de limosnas, hacia una categoría permanente de personas necesitadas estaban lejos del horizonte de tales personas.

En el grupo de los socialmente vulnerables se percibía cotidianamente la relación existente entre la superfluidad de que gozaban los moderadamente prósperos y la carencia experimentada por sus prójimos. Tal desequilibrio podía ser resuelto, o por lo menos silenciado, por medio de la redistribución de pequeñas cantidades de dinero que estuviesen al alcance de las familias modestamente ricas de la ciudad o, de un agricultor que viviese confortablemente entre los pobres del campo. Que la independencia en un mundo hostil era posible por medio de una pequeña cantidad de apoyo mutuo, era algo obvio desde hacía tiempo, tanto para las comunidades judías como para las primeras comunidades cristianas. Por medio de las limosnas y, la posibilidad de empleo para los miembros más pobres de la comunidad, tanto los judíos como los cristianos, podían

proteger a sus correligionarios contra el empobrecimiento y, contra una completa vulnerabilidad frente a sus acreedores y patronos paganos. Este contexto nos permite empezar a comprender cómo la práctica de la limosna para con los pobres se convirtió en símbolo de la solidaridad de los grupos de creyentes que se sentían amenazados.

El reemplazo progresivo de un modelo de sociedad urbano, que había resaltado el deber de los notables de sustentar la ciudad, por uno basado en el ideal de la solidaridad implícita de los ricos hacia el sufrimiento de los pobres, es uno de los ejemplos más claros del cambio del mundo clásico al mundo pos clásico cristianizado. Este cambio ya se estaba dando en las comunidades cristianas del siglo II. Aún sin la intervención de las iglesias cristianas, es posible detectar la aparición lenta, paralelamente a los códigos civiles de los notables, de una moralidad significativamente diferente, basada en una experiencia social diferente de la realidad. Alrededor de los inicios del siglo tercero, mucho antes del establecimiento de la iglesia cristiana, algunos aspectos de la ley romana y de la vida de las familias de Roma fueron afectados por un cambio sutil en la sensibilidad moral de las mayorías silenciosas de las provincias del imperio. El respeto al compromiso matrimonial se hizo extensivo hasta incluir a los esclavos. Los emperadores se colocaban como guardianes de la moralidad privada. El suicidio, esa aseveración orgullosa del derecho de los hidalgos a disponer, si fuese necesario de sus propias vidas, llegó a ser visto como una locura.

La iglesia cristiana hizo que esta nueva moralidad fuese sufriendo un sutil proceso de cambio al darle un rasgo más universal en su aplicación y mucho más íntimo en su forma de afectar la vida privada del creyente. Entre los cristianos una variedad sobria de moralidad popular facilitó la urgente búsqueda de nuevos principios de solidaridad que se encaminaban a penetrar la vida del individuo cada vez más profundamente con el sentido de estar ante la mirada de Dios, con el temor del Juicio Final, y con el agudo sentimiento de compromiso con la unidad de la comunidad religiosa.

2.3. Los ejes de la vivencia cristiana²

Hay tres categorías que caracterizan la vivencia cristiana del siglo II: el martirio, la profecía y la continencia.

2.3.1. La profecía:

Esta era algo habitual en la Iglesia de los siglos I y II. En la era paulina, la presencia del Espíritu entre los paganos convertidos se manifestaba en el contexto de la convicción de que el regreso de Cristo era eminente. Un siglo después, cuando Justino trató de dialogar con el Emperador filósofo, Marco Aurelio, la existencia de la profecía en la Iglesia se entendía, más bien, como señal de que Dios había descartado a Israel: Su poder ahora se había concentrado en el nuevo Israel, la Iglesia.

² Esta sección del texto sigue a Peter Brown (1988, 65-82)

Se consideraba que la presencia activa del Espíritu se podría convertir en una responsabilidad demasiado onerosa, hasta el punto de superar las posibilidades mismas de un grupo de seres humanos compuesto de carne y hueso. Esto, particularmente en el ámbito de los cristianos que se consideraban como los herederos de la forma judaica de percibir a Dios, a saber, como majestuoso y trascendente. Los cristianos del siglo II vivían en un mundo habitado por espíritus invisibles y engañosos. Se tenía la convicción clara del poder de esos espíritus, podía llevar al ser humano a decisiones ilusorias y engañosas.

Las consideraciones anteriores permiten comprender que para poder ser portadora de autoridad, la profecía tenía que ser vista como una experiencia casi espasmódica y fuera de lo ordinario. Se consideraba que el Espíritu no era un huésped ocasional en la Iglesia: estaba siempre disponible a los fieles como señal de una presencia especial en medio de ellos. Pero en cada comunidad existían algunas personas que sobresalían como vehículos de la comunicación divina. Sus vidas mismas deberían portar señales de una cercanía excepcional al Espíritu: la abstinencia sexual constituye esa señal en el siglo II, como se puede ver claramente en los escritos del Patriarca Atenágoras.

Hay que recordar que la "posesión" era una experiencia íntima y dramáticamente física. Significaba que el cuerpo era inundado con el Espíritu divino. Como la experiencia tiene cierta semejanza con la que se vincula tradicionalmente con el acto sexual, se entiende que esta última se conciba como un obstáculo para la primera.

En el siglo II, algunos cristianos sentían la vocación profética "desde el vientre de su madre". Según el historiador Eusebio, el énfasis que se da en el Evangelio de Lucas al nacimiento virginal de Jesús, apunta hacia un tipo de mentalidad en que la virginidad y el don de la profecía se vinculaban estrechamente. En ese siglo, la identificación de un varón como "eunuco" no se toma como un insulto y las muchachas vírgenes eran consideradas como profetizas. Se debe subrayar, no obstante, que aunque llamaban la atención, las vírgenes eran algo fuera de lo normal: eran excepciones. Lo más común era que las personas se sintieran llamadas a la profecía en su madurez. Se trataba de personas conocidas en la comunidad cristiana, generalmente ya habían engendrado hijos y los habían creado como cristianos. Muchos de ellos tenían familias y bienes familiares que les permitían apoyar a la Iglesia: no se trataba ya de peregrinos que vagaban por donde el Espíritu los empujase.

Se trataba de mujeres y hombres que tenían su arraigo en las ciudades del Mediterráneo. Muchos seguían manteniendo los prejuicios y tabúes de índole social y sexual de las personas casadas. Muchos de ellos habían abandonado la actividad sexual y consideraban que ya habían logrado cierto grado de inmunidad con respecto a la tentación sexual, pero esperaban que los jóvenes se casasen. No esperaban que la venida del Espíritu iba a liberar abruptamente los cuerpos de quienes habían abrazado la fe cristiana del deseo de la actividad sexual, tal como lo habían imaginado algunos cristianos de tiempos anteriores.

En las últimas décadas del siglo II, tal como quedara consignado en los escritos de Irineo de León y de Tertuliano de Cartago, se tendía a pensar que el cuerpo estaba siendo preparado poco a poco para poder soportar el peso tremendamente oneroso del Espíritu. ¿Cómo este

cuerpo frágil y mortal puede llegar a ser el recipiente portador del Espíritu de Dios, era la preocupación central de los líderes cristianos? Melito de Sardaña e Irineo de León nos dejaron sendos testimonios al respecto. La disminución gradual de la actividad sexual dentro del matrimonio era parte del proceso. No obstante, el abandono del acto sexual debía seguir los ritmos normales de la vida que se asociaban con la viudez y la vejez.

2.3.2. El martirio

Todavía se daban persecuciones. El llamado a una muerte violenta era una realidad para muchos cristianos del siglo II, del mismo modo que era una realidad la venida del Espíritu. Era de vital importancia para el creyente que un cuerpo capaz de ser portador del Espíritu en tiempos de paz, pudiese ser habilitado por medio de Cristo y de su Espíritu para soportar la posesión y los tormentos que acompañaban el destino de los mártires. Sólo el Espíritu de Cristo que mora en lo profundo del creyente podía capacitar a los humanos para que resistieran la invasión de sus cuerpos por el espeluznante dolor de la tortura y el temor de la muerte.

A principios del siglo III hubo no ocurrieron grandes persecuciones. No obstante a mediados de ese mismo siglo aconteció un revés. Bajo el emperador Decio (249-251) se llevó a cabo la primer persecución general de los cristianos. Esta fue continuada por su sucesor Valeriano (253-260). Fue aquella una década de terror para los cristianos. El Edicto de Valeriano es una síntesis que resume los decretos anteriores y nos permite vislumbrar la realidad del siglo II: pena de muerte inmediata para obispos, presbíteros y diáconos; también para senadores y caballeros cristianos, si la pérdida de rango y la confiscación de bienes no los hiciesen entrar en razón; para las mujeres, pérdida de bienes; para funcionarios de la corte imperial, el destierro, pérdida de bienes y trabajo forzado en las propiedades del emperador.

2.3.3. La continencia sexual

El rasgo sobresaliente de la profecía en esta época no lo era la "continencia". Esta era una característica secundaria de la vida eclesial. La continencia, según consta en la literatura de la época, fue algo que fue alcanzando mayor importancia conforme la posibilidad de una muerte violenta fue perdiendo inmediatez. Solo poco a poco y en ciertos círculos se fueron vinculando la profecía y la continencia con menos ambigüedad como si la una dependiese de la otra.

2.3.4. El matrimonio y la disciplina sexual³

Para comprender la magnitud de los cambios en los ideales morales que acontecieron en las iglesias es oportuno considerar las estructuras del matrimonio y de la disciplina sexual que se desarrollaron en las familias cristianas durante los siglos segundo y tercero. A modo de ejemplo, Galeno se sintió sorprendido por la austeridad de las comunidades cristianas en el siglo segundo: "Su desprecio por la muerte, es patente todos los días e,

³ Ver el trabajo de Peter Brown (1988, 84-102).

igualmente, su abstinencia con respecto a la cohabitación. Porque no solo los varones sino también las mujeres se abstienen de cohabitar durante todas sus vidas; también hay individuos entre ellos que, por medio de la autodisciplina y el autocontrol, han alcanzado una tonalidad tan alta como el de los verdaderos filósofos”.

En la periferia los cristianos practicaban una moralidad sexual austera, fácilmente reconocida y aplaudida por propios y extraños: renuncia sexual total por unos pocos, concordia marital entre los esposos (tal como ya había comenzado a penetrar el comportamiento público de las elites, aunque por razones diferentes) y, la desaprobación de las segundas nupcias. Debido a que carecían de las fronteras rituales nítidas, como eran la circuncisión y las normas alimenticias en el judaísmo, los cristianos hicieron que su excepcional disciplina sexual fuese el símbolo de la diferencia entre ellos y el mundo pagano. El mensaje de los apologistas cristianos era similar a aquel que más tarde iba a fundamentar el celibato cristiano. Apelaba a la confianza en que aquella persona que era excepcional en este punto iba a ser igualmente una excepción en otros aspectos.

Es importante comprender las nuevas estructuras interiores en que se apoyaba lo que en la superficie pudo aparecer nada más que como una rigurosa moralidad fácilmente admirada por cualquier persona. Los simples hechos de la disciplina sexual se sustentaban en una estructura más profunda de preocupaciones específicamente cristianas. Desde el tiempo de San Pablo, se suponía que los esposos fuesen nada menos que una especie de microcosmo de la “solidaridad de los puros de corazón” propia del grupo. El comportamiento propio entre esposos y esposas, entre señores y esclavos, fue algo que se reafirmó con firmeza en las familias cristianas, aún si ocasionalmente estos fuesen cuestionados peligrosamente por la acción del Espíritu Santo en las “reuniones de los santos”. A estas relaciones se les dio la investidura de simbolizar, en una forma peculiarmente transparente, el apreciado ideal de la “pureza de corazón” sin fingimiento.

La moralidad sexual excepcional practicada por las mujeres y los varones moderadamente prósperos, nos permiten captar un deseo excepcional de orden: un varón que se divorcia de su esposa admite que no es capaz siquiera de gobernar a su mujer.

La moralidad sexual se presentó como una manifestación capaz de revelar la aspiración del grupo por la “pureza de corazón”. La sexualidad descontrolada, fue visto como de un corazón doble: un espacio interior tenebroso. El adulterio y las maquinaciones sexuales entre personas casadas fueron vistos como síntomas privilegiados de la “zona de privacidad negativa” que se ligaban al doblez de corazón. Se urgía a los jóvenes a que se casaran pronto, apenas llegados a la pubertad, para mitigar por medio del lazo matrimonial las tensiones desordenadas de la atracción sexual. Se esperaba que las mujeres y ocasionalmente también los varones, fuesen disciplinados por un matrimonio temprano y por el sentimiento de la mirada de Dios que penetraba hasta los nichos de la cámara nupcial.

Al evitar los segundos matrimonios, la comunidad pretendía abastecerse con un buen número de viudas y viudos que pudiesen dedicar su tiempo y energía al servicio de la iglesia. Menos expuestos que los notables a las tensiones que acompañan el ejercicio del

poder real—soborno, perjurio, hipocresía, violencia y enojo- estos ciudadanos de clase media podían mostrar su preocupación por el orden y unidad en la esfera más doméstica de la disciplina sexual.

Hay que recordar que la naturalidad, con que los sexos se mezclaban en las reuniones rituales cristianas, era causa de disgusto para los paganos respetables y que algunos extraños evitaban conversarle a los cristianos por esa misma razón. En un nivel más simple, la dificultad para arreglar matrimonios para los jóvenes, especialmente para las jóvenes cristianas, en una comunidad que trataba de evitar los matrimonios mixtos, condujo a que los asuntos del control sexual fuesen tratados con una intensidad mayor a la que se les daba en otras comunidades establecidas. Esto significaba, además, que la moralidad que resultó iba a tener más impacto en los extraños, e iba a aplicarse con mayor rigurosidad a los creyentes.

2.4. Del control a la continencia: el vínculo entre sexualidad y liderazgo⁴

Las presiones señaladas permiten explicar con relativa certeza la tonalidad moral de la comunidad cristiana promedio en la antigüedad tardía. Lo que no explican es la revolución ulterior que hizo que la renuncia sexual—virginidad desde el nacimiento, o continencia prometida por medio de votos en el bautismo, o continencia adoptada por parejas casadas o viudos, se convirtiera en un requisito del liderazgo masculino en la iglesia cristiana.

Rara vez se ha consolidado una estructura de poder, que ha surgido con tal velocidad y que tuviese tal capacidad significativa, sobre la base de una acción de renuncia tal íntima. Esta dimensión iba a diferenciar en los siglos posteriores a la iglesia cristiana del judaísmo y del islamismo. Se ha dicho, al respecto, que cierto desprecio por el cuerpo ya era algo que prevalecía en el mundo pagano. Se ha asumido que cuando la iglesia cristiana se fue apartando de sus raíces judías, donde habían prevalecido actitudes muy positivas hacia la sexualidad y el matrimonio en cuanto creaciones de Dios, los cristianos habían adoptado las perspectivas más pesimistas de su contexto pagano. Esta perspectiva es desproporcionada. El fácil contraste entre el pesimismo pagano y el optimismo judío no tiene en cuenta la importancia de la renuncia sexual como un medio hacia la “pureza de corazón” en el judaísmo radical que fue de donde emergió el movimiento cristiano. Los orígenes posibles de dicha renuncia pueden ser extremadamente diversos, pero por sí mismos ellos no explican el por qué la renuncia sexual se convirtió en un símbolo del liderazgo masculino en las comunidades cristianas de los siglos segundo y tercero.

La pregunta no consiste en por qué el cuerpo humano pudo haber sido tratado con tal desasosiego en la antigüedad tardía, sino totalmente lo opuesto. ¿Por qué se le da al cuerpo, que es el que impulsa fatalmente hacia el matrimonio y la concepción, tal importancia que se le señala tan consistentemente como el espacio en que se encuentra el nicho de las motivaciones sexuales y como centro de estructuras sociales representadas

⁴ Con relación a esta temática ver Peter Brown (1998, 33-49)

sexualmente?, ¿Por qué se permitió que esta constelación de percepciones, acerca del cuerpo, portase un peso tan importante en los primeros círculos cristianos?. Lo que llama a la atención es la intensidad y la particularidad de la carga de significado, no el hecho de que este significado, a menudo, se expresó en términos tan ásperamente negativos como para llamar la atención del lector moderno quien puede sentirse comprensiblemente golpeado por ese lenguaje.

En esta dimensión, la división entre el cristianismo y el judaísmo alcanzó un ápice de profundidad. Los rabinos optaron por presentar la sexualidad como un aditamento permanente de la personalidad. Según ellos, aunque potencialmente desordenada, esta puede y debe ser controlada y restringida, de manera semejante a como se honraba a las mujeres en cuanto necesarias para la existencia de Israel, pero se les mantenía segregadas para que no se metieran en los asuntos propios de la sabiduría masculina. Es modelo judío es una perspectiva basada en el control y la segregación de un aspecto que era, sin lugar a dudas, necesario para la existencia, pero que, sin embargo, podía ser hasta cierto punto molesto e irritante.

Entre los cristianos aconteció exactamente lo contrario. La sexualidad se convirtió en una señal, con una carga simbólica de alto voltaje, precisamente porque su desaparición en el individuo comprometido era considerada posible y porque se consideraba que tal desaparición registraba, con mayor significación que cualquier otro tipo de renuncia, las cualidades necesarias para el liderazgo en la comunidad religiosa. La remoción de la sexualidad o, más exactamente, la renuncia de la sexualidad, se erguía como el estado de disponibilidad incondicional ante Dios y ante los hermanos en la fe que se asociaba con el ideal de las personas de “corazón puro” (En este aspecto es posible que la perspectiva de universalidad de la misión cristiana haya tenido alguna importancia).

2.4.1. La iglesia y su liderazgo

El surgimiento de un liderazgo de líderes célibes en la iglesia cristiana, nos lleva hasta el reino de Constantino y más allá. Desde los primeros momentos, las diferentes formas de celibato tendían a crear un espacio de servicio “público” firmemente delineado en un contexto de la confederación relativamente libre de familias que conformaban la comunidad cristiana. Se trata de un espacio público creado en los cuerpos de los mismos líderes. Una vez que el celibato había logrado su entrada, llegó a significar la remoción de lo que hasta entonces se consideraba una de las fuentes de motivación más importantes y, el desmantelamiento de uno de los vínculos sociales que servían de fundamento para la continuidad y cohesión de la sociedad normal.

Su efecto fue el de colocar la sociedad de la iglesia, gobernada y representada por líderes célibes, frente y en contraposición a la sociedad de este mundo, en la que prevalecen el orgullo de la doblez de corazón y la ambición y, en la que, la orgullosa solidaridad de clan y familia, se manifiesta sin control. Tal forma de celibato tendía a consistir en la abstinencia posmarital. Generalmente la opción se hacía a mediana edad y más tarde se impondría a los sacerdotes mayores de treinta. Esta forma de celibato llegó a verse como normativa para el clérigo urbano en la antigüedad tardía. No se trataba de una renuncia

espectacular. En la antigüedad se consideraba que la sexualidad era una sustancia volátil que se podía esfumar rápidamente en los “calores” de la juventud. La realidad inflexible de la mortalidad en la sociedad antigua aseguraba un abastecimiento de viudos, que en su edad mediana, “con toda su pasión desgastada” quedaban libres para entregarse de lleno al disfrute público de los oficios clericales. De esta manera el celibato deslindaba, sin lugar a dudas, la existencia de una clase de personas que jugaban un papel central en la vida pública de la iglesia, precisamente porque estaban permanentemente separados de los que se consideraba lo más privado en la vida del laico cristiano común en el mundo.

El celibato, en el sentido estricto de entrar en un estado de abstinencia sexual permanente, era algo insólito en la vida de los notables en el mundo romano. A modo de ejemplo, recordemos que Agustín, concibiéndose como un hombre en sus albores, cuyo rango social le daba un acceso fácil a la satisfacción de su apetito sexual, admitió en Milán que, a pesar de toda la influencia y acceso a los grandes que él envidiaba en Ambrosio el obispo cristiano, “su estado célibe parecía una carga demasiado grande”. Para que hombres activos llegasen a crear un espacio público en sus propios cuerpos por medio de la renuncia al matrimonio, dicho espacio público tenía que ser palpable y atractivo y la necesidad de la comunidad por un espacio público definido de una manera tan drástica, en la persona de sus líderes, tenía que ser extremadamente urgente. La conciencia de la existencia de una condición humana común tal como se expresa, en forma muy concreta en el deseo sexual, era algo necesario para la Iglesia del siglo II. Al subrayarse la importancia de la continencia y del heroísmo sexual, los cristianos encontraron una forma de presentarse como miembros auténticos de una religión verdaderamente universal.

Esta perspectiva hay que ubicarla en su contexto. Las comunidades cristianas eran muy heterogéneas. Mujeres y varones de estratos sociales y de tradiciones religiosas diferentes se reunían en pequeñas salas. La naturaleza sexual era algo que claramente todos tenían en común. Surgieron rumores de que en algunos grupos se practicaba el amor libre. Lo anterior explica que fuesen imponiéndose códigos de disciplina sexual. Códigos que podían ser compartidos, independientemente de género, de identidad de clase o de nivel cultural. Hay que tener presente, además, que la continencia porta consigo un grado de significación muy sencilla y, que la renuncia sexual era una posibilidad real abierta a todos y a todas.

Muy diferente fue la situación en el judaísmo, donde la renuncia sexual se entendía como algo totalmente inaceptable. Cuando los rabinos, alrededor del año 132 D.C., volvieron a Galilea como refugiados sobrevivientes de la última y más destructiva intervención romana en Judea, eran personas tan excéntricas, tan desarraigadas y periféricas para la población como lo habían sido los predicadores errantes que seguían a Jesús de Nazaret. No obstante, su opción era por la continuidad de Israel, no pretendían acelerar el fin del mundo por medio de una ruptura con la institución del matrimonio.

Los líderes de la nueva religión cristiana no se pronunciaron en forma definitiva respecto de la renuncia del matrimonio. Pero para un número de cristianos prominentes de mujeres y de varones, sus cuerpos sirvieron para colocar la continuidad en entredicho. El medio fue el gesto radical de la castidad perpetua. En contraste con la perspectiva judía que se señaló, para estos el cuerpo casto representaba el principio de "reversibilidad": el flujo de la vida

puede revertirse. La renuncia al matrimonio exponía la fragilidad de un orden aparentemente inmutable pues los medios que procuraban la continuidad de la sociedad podían ser abandonados: la castidad anunciaba la llegada inminente de la "nueva creación". Ya en el siglo II, la renuncia sexual iba adquiriendo una gran variedad de significados.

2.4.2. Imagen de La Iglesia en el siglo III⁵

En el siglo tercero, la Iglesia llegó a ser una instancia pública en todo menos en el nombre. En el año 248 la Iglesia de Roma tenía una plana de 155 clérigos y daba sustento a unas 1500 personas entre viudas y desposeídos. Tal grupo, aparte de la congregación regular, era tan grande como la asociación comercial más grande de la ciudad. Era una asamblea enorme en una ciudad en la que el grupo de culto o el club para funerales más grande consistía de decenas de personas. Un ejemplo, que nos permite hacernos una idea de aquella realidad, es que el Papa Cornelio publicó estas estadísticas como base para su pretensión de ser considerado como el obispo legítimo de la ciudad. Cuando responsabilidades y recursos tan impresionantes estaban en juego, en las ciudades del Imperio, se comprende que el celibato y el lenguaje del poder tendieran a vincularse en el escenario más amplio de la vida urbana de Roma. Al final del siglo tercero, la práctica del celibato y la separación del mundo que esta significaba, convirtieron a los obispos cristianos ya su clero en una elite, con un prestigio igual, ante los ojos de sus admiradores, al de las elites tradicionales de los notables urbanos. Fue precisamente a una Iglesia tal, que la conversión de Constantino, en el 312, le concedió un rango público, acontecimiento que fue decisivo e irreversible en el transcurso del siglo cuarto.

3. El pensamiento teológico⁶

3.1. Génesis

En los inicios del cristianismo prevaleció una práctica eminentemente vivencial y su comprensión de Dios estaba en continuidad con el judaísmo. Pero surgió con el tiempo la necesidad de explicar la fe al mundo pagano. En las primeras décadas del siglo primero los cristianos tuvieron que resolver este dilema. Es un hecho que si se les hubiese preguntado acerca de sus creencias, al tratar de responder, no hubiesen estado conscientes de que estaban generando las bases de un nuevo sistema de pensamiento. Sus formas de expresar la fe no poseían una sistematización coherente y "teológica". Estas podían ser descritas más exactamente como formas de compromiso elaboradas con mucho esmero para ser recitadas en el culto.

La recitación de un credo no significa la aceptación de un conjunto de preposiciones. La palabra "credere" o "pisteo" tiene un sesgo emocional y no tanto intelectual. La

⁵ Para esta sección contamos con el aporte de Peter Brown en su libro *The Making of Late Antiquity* (1996, 1-22).

⁶ Nos basamos en el trabajo de Karen Amstrong *A History of God* (1994, 90-96).

perspectiva teórica de la fe, surge cuando los cristianos se sintieron necesitados de responder al reto de explicar su fe. Se explica, así, la pasión por el debate. Pasión que alcanzará dimensiones únicas en la historia de las religiones.

Es importante recordar que en el judaísmo no existía una ortodoxia oficial; los conceptos e imágenes acerca de Dios eran asuntos privados. Los primeros cristianos tuvieron una actitud semejante. En el siglo II, algunos cristianos de procedencia pagana trataron de acercarse a sus vecinos no cristianos para tratar de demostrar que su religión no representaba una ruptura destructiva con la tradición. Surge así la apologética. En realidad la aceptación de la fe cristiana, no había terminado para muchos con una profunda ansiedad y espíritu de búsqueda propios de la época en que se vivía. La reflexión que surge no se limita a la consideración de las objeciones provenientes de otros no creyentes. Constituye, quizá prioritariamente, una necesidad de responder a interrogantes interiores a los que los mismos cristianos no encontraban respuestas adecuadas en la simple práctica y confesión de su fe en la comunidad.

El recurso a los medios propios del conocimiento filosófico para comprender la fe, no se hizo por el simple amor a la especulación o por el deseo de dialogar con los filósofos, se hizo porque se sintió una necesidad interior, necesidad que brotaba de la formación propia de personas que habían adquirido hábitos que los impulsaba a tratar de aclarar cosas que para ellos no estaban claras. Se puede decir que la apologética tiene el carácter de una “apología interior”.

En el esfuerzo por sistematizar su fe los cristianos recurrieron a los medios que tenían a su alcance. El desarrollo de la filosofía, en el mundo helénico, les abasteció un instrumental nada despreciable. Cabe preguntar: ¿Qué acontece en ese proceso?, ¿Qué efectos tiene no solo en aquellos con que se pretende dialogar, sino que efectos tiene para la misma comunidad de fe?

Con el fin de orientar la reflexión, me permito formular algunos de los interrogantes que estos pensadores y líderes cristianos hubieron de contestar: ¿Cómo se ha de entender la afirmación de que Jesús el Cristo es Dios?, ¿Es el hijo de Dios, con lo que esto significa en el esquema judío, lo mismo que el “logos” con lo mismo que esto significa en el esquema griego?, ¿Cómo se podría entender el título “hijo de Dios” en el mundo helénico?, ¿Cómo es posible que un simple ser humano pueda ser “logos” o “razón divina”? ¿Cómo puede ser posible que un Dios apático e impassible, pueda sufrir?, ¿Cómo poder afirmar la divinidad de Jesús y simultáneamente insistir en que solo existe un Dios?

Estos interrogantes de orden explicativo tenían mucho que ver con la vida de las comunidades de fe. Se había generado un proceso en que la perspectiva eminentemente rural fue remplazada por una más urbana y cosmopolita. Las antiguas y apreciadas divinidades vinculadas a la tierra, se fueron interpretando desde una comprensión más espiritual e íntima, por lo tanto psicológicamente más eficaz. Este fenómeno se manifestó en todos los aspectos de la comunidad de fe, especialmente en los ritos de iniciación.

La vinculación del pensamiento místico y filosófico con la simbología religiosa, hicieron posible que se pasara de una forma de comunicación a otra, de nuevas formas de definición por medio de palabras a combinaciones iconográficas y viceversa. En este contexto la multiplicación de cultos y mitos era significativa. Para muchos cristianos la imagen misma de Cristo estaba en peligro de ser contaminada y, peor aún, absorbida.

De hecho hay que tener presente que, en la época en cuestión la historia de Cristo crucificado y resucitado, tuvo la capacidad de reavivar antiguos ciclos míticos como los de Tamuz, Osiris y Dionisio que adquirieron ahora un matiz y un calor más humano e inmediato. Estos mitos saturaban la atmósfera del mediterráneo Oriental prepararon el ambiente para que la historia de Cristo crucificado y resucitado fuese creciendo y extendiéndose. Este ambiente fue complementado por el concepto helénico de la “humanidad” en cuanto totalidad que trasciende todas las formas raciales, nacionales, tribales y sectarias. Concepto que operaba por todas partes y servía de terreno fértil para la fertilización transcultural.

3.2. Movimientos cristianos en el siglo II

En el siglo II, surgieron tres movimientos cristianos que iban a tener un gran impacto en la vida de la Iglesia y en su teología, a saber: el Montanismo, el Nosticismo y el Marcionismo.

3.2.1. El Montanismo

Surgió en Frigia entre 150-160. Daba gran importancia a las manifestaciones dramáticas de profecía en el Espíritu. Es el primer gran movimiento de las bases cristianas en la historia de la Iglesia. Este movimiento se caracteriza por su rechazo total a todo lo que tuviese que ver con el mundo greco-romano. Su fundador Montano, se proclamó a sí mismo profeta, llamado a ser presencia de Dios: "Soy el Señor Todopoderoso, que descendió en este hombre, soy el Padre, el Hijo y el Paráclito". Había otras personas como Priscilla y Maximilla que pretendían tener cualidades similares. Esto se daba en un contexto de persecución.

Se trata de un movimiento apocalíptico que proyectaba la imagen de un Dios aterrador. El movimiento exigía de sus seguidores, no solo el rechazo de los valores mundanos de la ciudad y la vida célibe, sino el que estuviesen permanentemente preparados para el martirio, considerado como la única vía segura hacia la comunión con Dios. La muerte dolorosa por la causa de la fe tenía la virtud de poder acelerar la venida de Cristo: los mártires eran vistos como soldados de Dios, combatientes contra las fuerzas del mal.

Un extremismo latente en la sensibilidad cristiana hizo que tal credo se extendiera como fuego sin control en Frigia, Tracia, Siria y Galia. En el norte de África, la acogida tuvo un éxito especial, debido a que las tradiciones religiosas, anteriores al cristianismo, demandaban que se hiciesen sacrificios humanos. El movimiento logró atraer hacia sus filas a personas del peso de Tertuliano (c. 155 a.C.–240 a.D.) el pensador y abogado que iba a imprimirle un su sello indeleble a la teología occidental. Su al montanismo

aconteció en la misma década que Perpetua sufrió el martirio, movida por la "autoridad profética" que el movimiento se adjudicaba. Procedente de Cartago, este laico fue el primero en escribir en latín y fue acusado de anticlericalismo, poseía un carácter fuerte y era uno de los oradores más hábiles de su tiempo: sabía crearse una audiencia apelando a los preconceptos y a las ansiedades de los cristianos más educados. Sus escritos nos permiten acceder al conglomerado de perspectivas conflictivas en torno al cuerpo y a la sexualidad y, también, al significado que se atribuyó a la renuncia de los mismos.

Alrededor del año 205, Tertuliano estaba convencido de que la "disciplina de Dios", un código preciso e inflexible de comportamiento exigido a todos los cristianos que tomaban en serio su fe, requería la elaboración de nuevas normas. Estas normas tenían que ser presentadas a los fieles acompañadas por profecías y visiones extáticas como señal de que estaban inspiradas por el Espíritu. Solo así, estas normas renovadas de origen celestial, podrían poner coto a la complacencia y a la cobardía que se estaban manifestando entre los cristianos.

Según él, solo aquellos cristianos que estaban siempre atentos a recibir el don del Espíritu, tal como lo habían testimoniado Montano y sus seguidores, sabían vivir de tal manera que el destino que hubo de afrontar Perpetua, pudiese ser para ellos igualmente motivo de triunfo. El gran problema que Tertuliano hubo de afrontar consistió en que ya en su época el martirio no era tan frecuente como antes. Los modelos de Tertuliano eran filósofos austeros, educados y comparativamente bien ubicados en la escala social de Cartago. Precisamente por esa razón, las autoridades romanas tendían a ser más tolerantes con ellos permitiéndoles practicar su fe. Aunque la celda del martirio seguía simbolizando el "desierto" en que el cristiano podía aspirar a hablar cara a cara con Dios, la realidad era que ya para Tertuliano y sus seguidores la misma situación no era la de Perpetua.

Lo anterior, lo obligó a abocarse a la búsqueda, en un ámbito diferente, de los criterios de la auténtica profecía. Criterios que pudiesen aplicarse a quienes ya no vivían bajo la amenaza de una muerte martirial. Su respuesta fue grandiosa por su simpleza: la continencia. La renuncia a la actividad sexual abría la puerta a la recepción del Espíritu. La continencia preparaba para la recepción del don de la santidad, según él quien ahorra en lo carnal, invierte en lo espiritual.

Según Tertuliano, la necesidad de controlar y de disciplinar el cuerpo se debe a que es directamente por medio del este y de sus sensaciones, que el alma se afina para producir la nota requerida para las vibraciones del Espíritu. Su dualismo no es ontológico. Según su perspectiva, la vida instintiva del cuerpo y, las fantasías desordenadas de la mente, se sienten en el alma con una intensidad tal que la quebrantan y desintegran. El corazón es visto como un sismógrafo que responde, instantáneamente, a los movimientos e imágenes más leves de índoles sexual. Tertuliano piensa que hay una relación íntima entre sexualidad y alimentación, por eso afirma que el consumo más mínimo, más allá de lo normado, aumenta el deseo sexual. Esta nueva comprensión de la profecía iba a requerir de ayunos prolongados y de la continencia. La voz de este maestro de la retórica latina se constituyó en el primer pronunciamiento escrito que iba a ejercer una influencia

milenaria en el mundo latino. Su particularidad consiste en la convicción de que la abstinencia sexual es la forma más eficiente para lograr la claridad interior que proviene del Espíritu.

Esta receta de Tertuliano, era austera y simultáneamente profundamente conservadora. Con una precisión de cirujano distinguía todo lo que le compete al cuerpo y lo sometía a abstinencias rigurosas, que permitieran la purificación del alma para la visión y la percepción. La práctica de la continencia no iba a debilitar en modo alguno las estructuras básicas del núcleo familiar o de la ciudad. Aún cuando el señor y la señora de la casa vivieran en castidad con el fin de recibir la claridad que proviene del Espíritu, la familia mantenía sus bienes incluyendo a los esclavos, las mujeres tenían que obedecer a sus maridos y los hijos a sus mayores.

3.2.2. El nosticismo

Se trata de un movimiento que existía antes del cristianismo. Se inspiraba en la mitología para expresar su agudo sentimiento de separación de Dios. Recurrió a los grandes motivos míticos, que estaban disponibles, para superar la ignorancia referente a lo divino. Ignorancia que se experimentaba con dolor y vergüenza.

El florecimiento del movimiento nóstico cristiano ocurrió en el siglo II en el periodo de los antoninos (Antonio Pío que reinó del 135-160 y Marco Aurelio del 161-180). Hasta hace poco era muy poco lo que sabíamos de las enseñanzas de los nósticos. La victoria de la "gran Iglesia" en los siglos posteriores condujo a que sus escritos y enseñanzas desaparecieran. Lo que se sabía de ellos fue lo que nos transmitieron sus adversarios: Justino e Irineo (siglo II), Clemente Alejandrino, Hipólito y Epifanio.

El descubrimiento de los rollos del Mar Muerto, en un frasco que contenía cuarenta y dos escritos en copto, cerca de Nag-Hamadi en la parte superior de Egipto en 1945, con un volumen de setecientas páginas, ha hecho que la situación cambie. Hoy se tiene un acceso directo a las fuentes. Entre las obras más importantes están: el Evangelio de María, los Hechos de Juan, el Evangelio de Tomás, la Sabiduría de Jesucristo, el Apócrifo de Juan. Para la teología cristiana es importante buscar en los escritos nósticos una respuesta a lo que ocurrió cuando personas pertenecientes a ese movimiento se convirtieron al cristianismo. Hay dos personajes en ese movimiento que sobresalieron como líderes: Basílides, quien enseñara en Alejandría entre los años 130 y 160, y Valentín (130-168), quien abandonó Egipto y se dedicó a propagar sus enseñanzas en Roma, donde logro que un buen número de personas lo siguiesen. Para muchos cristianos que se sentían perdidos, fuera de lugar y sin rumbo en la historia, el nosticismo se presentó como una verdadera alternativa.

Su perspectiva parte del postulado de la existencia de una realidad fontal que denominaban Pléroma o Cabeza Divina. No es posible decir nada acerca de esa realidad, ni siquiera que existe pues no es perceptible y no puede ser aprendida. Una serie de emanaciones de una fuente única producida por una catástrofe, fue la causa de la caída fatal que afecta la realidad. Una de esas emanaciones sería la Sofía o Sabiduría que fue la

última emanación. En cuanto emanación, es ya una realidad imperfecta tocada por el decaimiento que proviene de no estar integrada al Dios inaccesible. Separada del Pléroma y dominada por el orgullo, la Sofía, en su dolor y angustia formó el mundo material. La Sofía y su creación viven en el exilio, tratando de regresar a la fuente de la divinidad.

En cuanto amalgama de ideas orientales, el pensamiento gnóstico expresa el sentimiento de que este mundo es en cierto sentido una perversión que se expresa en la ignorancia. Hay que señalar que los mitos, para ellos, eran expresiones simbólicas o metafóricas de experiencias interiores y no verdades literales.

3.2.3. Los marcionitas

Marción (100-165), fue el fundador de una comunidad cristiana alternativa en Roma donde logró una significativa cantidad de seguidores. Según él Jesús había enseñado que un buen árbol produce buenos frutos. La evidencia nos dice que el mundo está lleno de maldad y de dolor, se puede deducir que, tal mundo, no pudo haber sido creado por un Dios bueno. El Dios creador que se nos presenta en el Viejo Testamento, ciertamente es el Dios judío y el Dios creador, pero no puede ser el Dios predicado por Jesús. Jesús, según él, nos vino a revelar la existencia de otro Dios. Un Dios desconocido en las escrituras hebreas. Es un Dios bueno, complaciente, dulce y compasivo. Esto suponía que los cristianos debían desechar las escrituras hebreas y concentrarse en el Nuevo Testamento.

3.3. Teólogos de la gran Iglesia

3.3.1. Justiano de Cesarea (Ca 100-150) ⁷

Esta figura merece una mención particular por haber sido uno de los precursores del intento por sistematizar las expresiones de la fe. Antes de convertirse al cristianismo se sentaba a los pies de un filósofo estoico y pitagórico, no pudo, sin embargo comprender esos sistemas.

Justino, aunque carecía del temperamento y de la inteligencia para la filosofía, no podía quedarse satisfecho con sólo el rito y la ceremonia del culto. Encontró una solución en el cristianismo. En sus dos "Apologiae", él afirma que los cristianos no hacían otra cosa que seguir a Platón quien enseñaba que no existía más que un Dios. La argumentación era importante para los paganos de su tiempo ya que existía un renovado entusiasmo por los oráculos. Planteaba, además, que Jesús era la encarnación del "logos" o de la razón divina, que los estoicos consideraban como el orden del cosmos; ese "logos" actuaba en el mundo a través de la historia. Justino, sin embargo, no lidió, ni tenía la capacidad para hacerlo, con todo lo que implicaba el uso de términos provenientes de experiencias y sistemas diferentes.

⁷ Seguimos aquí a Karen Armstrong (1993, 94-98).

Así por ejemplo, nunca se pudo imaginar que el término "logos" en el estoicismo pudiese tener un sentido diferente al de Sabiduría en el judaísmo.

3.3.2. Clemente Alejandrino, Tito Flavio (Ca 150-215) ⁸

Aparentemente, antes de su conversión al cristianismo, se había dedicado al estudio de la filosofía. Para él, la filosofía sirve para clarificar la fe cristiana. Trató de comprender, con instrumental propio del pensamiento de su época, el mensaje cristiano. No dudaba que Yavé y el Dios de los filósofos griegos era el mismo. Pero nótese esto, para Clemente, este Dios, al igual que el Dios de Platón y de Aristóteles, se caracteriza por su "apathia": era un Dios impassible que no cambia. Sin proponérselo, introduce una noción de Dios que, difícilmente, se puede reconciliar con la experiencia judía de Dios como Yavé, un Dios que convive con su pueblo, que necesita del ser humano y que nos necesita.

Por otra parte, siguiendo modelos rabínicos, Clemente elaboró reglamentos de conducta. Estos reglamentos tenían mucho en común con los ideales estoicos. Se trata pues de un Dios que tiene que vivirse en lo cotidiano, pero desde la perspectiva de un Dios "apathico". El cristiano debería, por lo tanto, ser siempre correcto, sentarse decorosamente, hablar con recato, controlar la risa violenta y convulsiva, erupar moderadamente, controlar las pasiones. Por medio de prácticas diligentes y cultivadas, los cristianos se preparaban para tomar conciencia del silencio interior: la imagen de Dios inscrita en su propio ser. No existe pues un abismo entre Dios y nosotros. Clemente enseñaba que cuando los cristianos conforman su vida de acuerdo a este ideal divino, se dan cuenta de que un acompañante divino comparte nuestros esfuerzos en el orden moral, hasta se hace presente en los hogares y se sienta en sus mesas.

Clemente estaba convencido de que Jesús era Dios: "EL Dios viviente que sufrió y a quien se le brinda culto"(Cf. Clemente, Exhortación a los Griegos 59.2). Según él si los cristianos imitan a Cristo, también ellos se harán divinos, incorruptibles e impassibles. Cristo es el Logos divino que se ha hecho humano "de tal forma que podamos aprender de un ser humano cómo llegar a Dios". (El Paidagogo 2.3.381).

La teología de Clemente no respondía, intencionalmente, a interrogantes de orden explicativo. Su pensamiento, expresado en numerosos escritos, refleja como afirma Eusebio en su historia eclesiástica 5,10, que: "Clemente... fue nombrado para que predicara el evangelio de Cristo desde el Oeste hasta la India". Posteriormente se estableció en Alejandría como presbítero donde fue el responsable de la escuela de catequesis para los recién convertidos. Este escritor, el más prolífero de la Iglesia preconstantiniana, fue ante todo un pastor. Las obras que han llegado hasta nosotros son "la Exhortación a los Paganos", "El Pedagogo" y su "Homilía acerca de la salvación del rico".

Para comprender un poco el contexto inmediato en que escribe Clemente, hay que tener presente la existencia de vínculos cercanos entre Alejandría y Palestina. Esto permitió que

⁸ Nuestra reflexión toma como fuentes a Karen Armstrong (1993, 98-99) y Peter Brown (1988, 122-138)

las pretensiones de algunos “encratitas”, círculos radicales que subrayaban la práctica de la continencia en Siria y que reclamaban por esa práctica una vocación profética y, por ende, mayor poder de decisión en las comunidades de fe, llegaron hasta las puertas de Clemente. También las enseñanzas de los maestros gnósticos, en la Escuela de Catequesis de Alejandría, colocó en el trasfondo de las preocupaciones de Clemente los enfoques de Valentín y las de sus seguidores.

Los círculos, de tendencia encratita, fueron percibidos por Clemente como portadores de un cristianismo de discontinuidad: un cristianismo de “renacidos”. Pretendían que, por medio de un “renacimiento”, los cristianos se podrían liberar de los tejidos de la vida normal. Según Clemente, los que practicaban la continencia, se proponían frenar los procesos naturales que Dios, providencialmente, había tejido, por medio del acto sexual dentro del matrimonio, la tela humilde y necesaria de la humanidad.

Por su parte, los gnósticos sostenían que ellos podían adquirir, por medio de la contemplación, la experiencia del momento de la redención y la sabiduría, que los cristianos normalmente adquieren por medio de la disciplina moral e intelectual.

Clemente no compartía la perspectiva de los “abstinentes”. Era más afín a la imagen de la transformación del ser humano que provenía de los nósticos, pero pensaba que lo que ellos proponían, solo se podría lograr por medio de la lenta y paciente acción de Cristo y del Espíritu en las almas. Según él los que experimentaban esta transformación eran los verdaderos sabios (nósticos). Estos eran cristianos modelo. En cuanto “sabios” estas personas observaban el mundo desde una perspectiva distinta adquirida por medio de una transformación interior. Miraban su pasado, su sociedad y su cultura con gran serenidad. En esto se diferenciaban de los conversos más radicales que se caracterizaban por la excitación.

Para Clemente los asuntos de la vida activa, incluyendo los que provienen de la vida matrimonial, en vez de representar un obstáculo para la vida auténticamente espiritual, era un medio para afinar aquellas cuerdas que iban a producir al sabio en la madurez. De las recomendaciones que hacían los filósofos que formaban a las elites grecorromanas, él supo extraer normas para una conducta disciplinada de los cristianos. Cada detalle de esos códigos comunica una forma de ver la realidad que protege a los creyentes de las exigencias de los círculos de los “renacidos”. En la perspectiva pagana, el eje del refinamiento moral consistía en una gran sensibilidad hacia la forma: conciencia atenta hacia todo lo que podría decirse y una convicción profunda de que el cuerpo puede transmitir mensajes en forma tan precisa como las palabras.

Clemente se apropió de los códigos de moral elaborados por filósofos para las necesidades de los “notables” y que eran cultivados por la aristocracia. Estos códigos, configurados en el mundo tenso y arrogante de los notables, fueron transformados por Clemente para servir a las necesidades de las familias creyentes. Su propósito era el de ofrecerle a los cristianos un equivalente de los “halaka” que los rabinos acostumbraban a elaborar para los judíos piadosos. La semejanza, sin embargo, se daba solo con respecto a los aspectos externos y no en el contenido de fondo.

Sus escritos comunicaban el sentimiento de la importancia de cada momento de la vida cotidiana, especialmente de la vida en familia: por medio de sus acciones libres los cristianos iban construyendo una moral. En sus hogares los cristianos podían construir un espacio de orden en medio de un mundo contaminado. El "Paidagogos" fue escrito, precisamente, para: "... enseñarnos cómo es que hemos de comportarnos con respecto al cuerpo, o más bien, cómo es que hemos de regular nuestro cuerpo" (Ibid. 1.2.)

El cristiano de corazón íntegro que Clemente vio como modelo es la persona con una simplicidad no fingida, con gran transparencia, en la que está ausente la arrogancia. Los cristianos debían estar saturados por la disposición al servicio de Dios, creador del universo y por el reconocimiento de la presencia de su Palabra en el alma del creyente: presencia de Cristo nuestro compañero en la intimidad y modelo para cada uno de los aspectos de la vida del creyente.

Para presentar el programa que había de orientar la vida cotidiana de los creyentes, sin embargo, él recurrió a la perspectiva estoica que se fundamenta en la metafísica platónica. En el estoicismo encontró el instrumental lingüístico que necesitaba. En el estoicismo, el sabio se concebía como una persona dedicada, totalmente, al servicio de una causa superior. Esto solo sería posible si se tenía una relación de intimidad con esa causa. En dicha perspectiva, la acción era vista con entusiasmo, pues ese era el espacio propicio para mostrar las virtudes. Espacio apto para afinar la preparación para la acción de la persona individual, ya que la persona debía sufrir una transformación total en la forma de percibir las realidades: el clima interior de la mente necesitaba un cambio.

Las pasiones eran vistas, por él, como un impedimento para ese estado de alerta, de atención y de disponibilidad. Se concebían como disposiciones configuradas en la persona que podían forzar al sabio a reaccionar en forma desproporcionada al confrontar diversas situaciones. Esto conducía a que las manifestaciones externas de la persona se manifestaran como matizadas con una carga de egoísmo que distorsiona la realidad. Las pasiones tienden a causar que en la percepción de la realidad se intuyan causas inexistentes de miedo, de ansiedad y de falsa esperanza; también tienden a empañar la perspectiva de la realidad con las llamas engañosas del placer y de la búsqueda de satisfacciones inmediatas.

Clemente desarrolló una doctrina austera e introspectiva. Las pasiones se originan en el cuerpo y solo deben ser eliminadas cuando ellas tienden a predominar en la atmósfera interior de la mente. Debido a que somos personas físicas, no es posible evitar las urgencias: el hambre, el temor a la extinción, las sensaciones relacionadas con el deseo sexual. Todas estas, son expresiones inevitables de la existencia biológica y no puede ser deshechas. Las pasiones pueden suscitar vapores que oscurecen la mente, si estos no se dispersan por medio de la reflexión vigilante, pueden llegar a oscurecerla en su totalidad cubriéndola con sus espesos nubarrones.

Solo un ritmo de vida auténticamente meticuloso, que sea capaz de instruir detalladamente las vibraciones del cuerpo, acerca de lo que es legítimo y lo que no lo es, puede garantizar que el sabio mantenga la lucidez y la serenidad de perspectiva. Se entiende por serenidad, un estado no dominado por la pasión. Obsérvese que Clemente se identifica con la noción

estoica de "apathia": un modo de vida sin deseos ni pasiones. Para él este estado era uno de serenidad, de paz, de tranquilidad. El sabio cristiano, no obstante, no era un recluso, era, más bien, un maestro o un administrador. Dentro de este marco considera la sexualidad. Esta debe vivirse con la conciencia de que es para el servicio de Dios.

Él le inyectó un nuevo elemento al concepto de una "sexualidad disciplinada" proveniente del judaísmo y de las primeras comunidades cristianas. El ejercicio de la sexualidad por puro placer y, la búsqueda desenfrenada del mismo, son vistos como algo "vulgar" y plebeyo. Insistió en que la sexualidad debía estar ordenada a la reproducción. La obra de Clemente se inscribe en el afán de frenar los movimientos que basándose en una mística de la continencia, en cuanto manifestación profética del Espíritu, pretendían un poder de decisión especial dentro de la vida eclesial.

3.3.3. Orígenes (182-255) (Hijo de Horo) ⁹

Cuando Clemente abandonó Alejandría en el 202, para colaborar como presbítero con el obispo de Jerusalén, fue reemplazado en la Escuela de Catequesis por su pupilo Orígenes. En su adolescencia, este había estado convencido de que el martirio era el camino más seguro hacia el cielo. Su padre, Leonidas, había muerto en la arena y él había hecho todo lo posible por acompañarlo en su destino. Al principio sostenía que la vida cristiana significaba una oposición radical al orden de este mundo. Más tarde su posición fue diferente, en vez de colocar un abismo insalvable entre Dios y el mundo, desarrolla una teología que resalta la continuidad entre ambas realidades.

Alejandría había sido la ciudad de la ciencia. Cuando Orígenes se formaba y comenzó a pensar como cristiano, fue cuando comenzó a desarrollarse la última gran filosofía griega: el neoplatonismo de Plotino. Tanto Orígenes como Plotino fueron discípulos del filósofo platónico Amonis-Acas.

Mientras que Clemente alentaba a los cristianos a que cuidasen meticulosamente cada detalle de la vida cristiana en las grandes ciudades, Orígenes parece sugerir que ese mundo lleno de movimiento y actividad estaba por desaparecer. En sus palabras se puede respirar la atmósfera inmutable del desierto. Sopla un aire de inmutabilidad en las comunidades de Alejandría y Cesaréa. En momentos en que las comunidades cristianas de las ciudades se estaban lanzando hacia una etapa de prosperidad y, se sentían tentadas a conciliarse con el orden mundano (imperial) y estaban siendo marcadas por intereses de orden intelectual y por los sueños de poder de sus líderes, Orígenes aparece como un maestro cristiano suspendido por encima del tiempo y del espacio. Esta dimensión, no tanto el contenido de sus enseñanzas, lo que lo convirtió en un "modelo" o santo de la cultura cristiana.

⁹ Seguimos aquí a Karen Amstrong (1993, 99-111), Peter Brown (1988, 160-177) y Hans Küng (1995, 43-66).

Se convirtió, además, en modelo de teología científica. Le interesaba no un método o un sistema, sino las actitudes fundamentales del ser humano ante Dios y la vida basada en el espíritu cristiano. Era una persona insaciable en su búsqueda del saber, poseyó una cultura universal y gran capacidad de trabajo. Su dedicación a la teología estuvo marcada por su intención de conciliar definitivamente cristianismo y helenismo. Quizá, más exactamente, se puede decir que se esforzó por incorporar el helenismo al cristianismo. De un modo crítico constructivo, Orígenes encontró doquier cosas de valor. Intentó elaborar todos los enfoques teológicos habidos hasta entonces, incluidos los de la nosis. Orígenes fue el mediador cultural por excelencia. Fue el primer sabio cristiano rigurosamente científico, el descubridor de la teología como ciencia. Aunque pertenecía de corazón a la comunidad cristiana, se mantuvo en diálogo constante con los sabios paganos y cristianos de su tiempo. A base de un lenguaje matizado e inteligible supo sugerir nuevas vías, de ese modo pudo profundizar desde la teología sistemática en el mensaje bíblico.

Su espiritualidad se caracteriza por su luminosidad, su alegría y su optimismo. Según sus enseñanzas, el cristiano poco a poco puede ir ascendiendo la cadena del ser hasta llegar a Dios, su elemento natural y su hogar. Formado en el pensamiento de Platón, estaba convencido de la afinidad entre el alma y Dios: el conocimiento de lo divino era para la humanidad algo connatural. Para adaptar su filosofía platónica a las escrituras semíticas desarrolló un método simbólico de lectura. Según ese método, el nacimiento virginal de Cristo en el vientre de María, no debía entenderse como un acontecimiento en un sentido literal, sino como el nacimiento de la Sabiduría divina en el alma.

El punto de partida de su teología es el esquema platónico-nóstico de la caída y resurgimiento y, la división general en ideas eternas y su manifestación temporal. Presenta la totalidad del cristianismo en tres grandes líneas de pensamiento: Dios y sus revelaciones, la caída de los espíritus creados, la redención y la restauración. La otra parte consiste en La interpretación de la Escritura.

La pregunta que subyace a la búsqueda de Orígenes es la siguiente: ¿Cómo y por qué es que existe tanta y tan variada diversidad entre los seres creados?. Para responder a estos interrogantes adoptó muchas de las perspectivas nósticas y platónicas. Su respuesta se desarrolla en el sentido de que, cada ser habría escogido ser diferente y cada elección comporta un grado de decaimiento de la perfección original común (cf. De Principiis 2.9.7.245). Lo que ahora nosotros llamamos "alma" o yo subjetivo, es el resultado de un entibiarse del ardor original del "yo" primordial y profundo, esto es del "espíritu". Al principio los seres espirituales contemplaban al Dios inefable que se manifestaba en la Sabiduría divina, pero se cansaron (se entibieron) y cayeron del mundo divino a la tierra. Sin embargo, no todo se habría perdido, el alma puede regresar a Dios por medio de un peregrinaje que continúa aún después de la muerte. Dios es espíritu absolutamente trascendente. El plan general de su obra "De los Principios" es el siguiente: Dios y sus Revelaciones, la caída de los espíritus creados, la redención y la restauración.

Según su perspectiva, el alma estaría capacitada para desprenderse gradualmente de las ataduras que la vinculan al cuerpo y, así, superar su condición y llegar a ser un espíritu puro. Por medio de la "teoría" (contemplación), esta se va introduciendo en el ámbito del

conocimiento de Dios (gnosis), hasta llegar a ser divina. Orígenes resalta que, después de la caída, solo la mente futura de Jesús se conformó con permanecer en el ámbito de lo divino contemplando la "Palabra" (Sabiduría) de Dios. El "logos" es Dios mismo porque es constantemente engendrado por el Padre.

La teología de Orígenes es un modelo de teología científica que él elaboró movido por una actitud pastoral frente a los creyentes. Si interés no era el logro de un método o de un sistema, sino, las actitudes de los seres humanos ante Dios y la vida basada en el espíritu cristiano.

Es importante señalar que ni Clemente, ni Orígenes afirmaban que Dios había creado al mundo de la nada (ex nihilo); la perspectiva de ellos con respecto a la divinidad de Jesús y la salvación de la humanidad ciertamente no es la misma que la que luego se impuso como oficial. No proponían que nosotros fuimos salvados por la muerte de Cristo. El peregrinaje humano hacia Dios lo realizamos por nuestro propio impulso: si voluntariamente hemos caído, voluntariamente podremos ser transformados.

El rasgo principal de esta perspectiva es el sentimiento permanente de que Dios no está satisfecho con las limitaciones presentes de la persona humana. Cada ser, sea este ángel, humano o demonio, está en una situación de enajenación con respecto a Dios, esto debido a la búsqueda fatal de su propia satisfacción. Solo Cristo ha logrado mantener el ardor y vivacidad y no ha cedido ante la inercia. Orígenes ve al cuerpo como ensombrecido por la culpa; este en la actualidad es un atavismo y una fuente de frustración, pero también es un reto o un obstáculo que debe ser superado. Cada espíritu humano ha recibido una constitución física particular: un cuerpo en cuanto contrincante apropiado para entrenarse. Lejos de ver el cuerpo como una prisión para el alma, propone una relación de inesperada familiaridad con él. La precisión bondadosa de la misericordia divina asegura que cada cuerpo se adecue a las necesidades peculiares del alma.

Su concepción de una "gran batalla espiritual", era algo que ya circulaba en las arterias de las tradiciones ascéticas de la espiritualidad griega y del Cercano Oriente. Dentro de esta concepción la persona vive en un diálogo solemne y continuo con poderes intangibles que afectan la mente: "...como si estuviesen dotados de libre albedrío, algunos seres espirituales podrían urgirnos a pecar y otros podrían ayudarnos en la procura de la salvación" (De Principiis 5,111). Conviene puntualizar que en el siglo III, los ángeles y los demonios estaban cerca de los cristianos como los están dos habitaciones adyacentes. El flujo del pensamiento no se consideraba como algo neutral. Se concebía como rodeado, por todas partes, de "ayudantes" o de "seductores" invisibles. La piedad y las resoluciones serias manifestaban la disposición interior de colaborar con los guías espirituales. El consentimiento a los malos pensamientos y deseos, muchos de los cuales tendrían su origen en los impulsos de la carne, como la necesidad de comer o los deseos sexuales, expresaban la decisión de colaborar con otro tipo de seres invisibles: los demonios cuya presencia en la persona se registra en el corazón, bajo la forma de imágenes, fantasías y obsesiones inapropiadas.

Orígenes dejó como herencia una forma de ver al ser humano que iría a inspirar, fascinar y consternar a las generaciones futuras. Trasmirió una conciencia profunda de la fluidez del cuerpo. Los aspectos fundamentales de la existencia humana, su sexualidad, las diferencias de género y otros atributos aparentemente indestructibles ligados al cuerpo, son presentados por él como dimensiones provisionales. El cuerpo manifiesta solo necesidades momentáneas y pasajeras del espíritu, conforme este avanza progresivamente hacia su auténtica identidad, sin amarres ni límites de su existencia anterior. Nótese que el cuerpo es el sustento de la provisionalidad.

Todas las criaturas, a través de su largo proceso de recuperación, están atadas a un cuerpo. Este último es el marco que pone límites al espíritu y no requiere necesariamente tener continuidad con el presente organismo físico. Este será transformado junto con el espíritu a través de diversas e innumerables etapas. El cuerpo debe llegar a ser menos espeso, menos coagulado, menos endurecido. Este ablandamiento del cuerpo es posible, debido a que el espíritu puede diluirse bajo la influencia del ardor creciente que proviene de la añoranza por la Sabiduría divina.

Ve al cuerpo ubicado al borde de una gran transformación, por medio de la que todos los criterios que fundamentan las diferencias de género y de papeles sociales, que de estas se derivan, tales como las que se expresan en el matrimonio, la procreación y el parto, se perciban como las realidades frágiles que son y como polvo iluminado por los rayos del sol. Esta perspectiva nos permite interpretar la famosa operación de castración a que voluntariamente se sometió. Esta no se debió a una interpretación literal de Mat. 15,1. De hecho, Orígenes no admitía las lecturas literales de la Biblia. La castración fue una opción por la cual él pretende debilitar sus rasgos como "varón", pues quería ser un testimonio viviente de un ser humano "exilado" y por ende sin una identidad sexual definida. Quería que su cuerpo fuese un modelo andante de carencia de definición sustantiva del cuerpo.

Este último, según él, no debería ser definido por sus componentes sexuales y, mucho menos, por los papeles sociales que convencionalmente se vinculan con esos componentes. El rechazo del matrimonio y de la actividad sexual, los ve como una expresión del "destino manifiesto" de un espíritu ardiente. La virginidad preservaba una identidad que ya había sido formada en una existencia previa que era más espléndida y destinada a una mayor gloria. De esta manera Orígenes, contribuyó a que la castidad dejase de ser vista, fundamentalmente, desde la óptica que había prevalecido en los inicios de la Iglesia, en que esta se consideraba un asunto posmarital para personas de mediana edad. Él mismo había sido una excepción en el seno de la Iglesia. Se había entregado al servicio de la Iglesia desde muy temprana edad y portaba el aura de haber sido el hijo de un mártir. Todo esto le permitió ejercer una gran fascinación sobre los jóvenes de Alejandría. Su perspectiva de la virginidad como un estado que manifiesta el vínculo de un "espíritu" inmaculado con una estructura corpórea bien moderada (suavizada) se convirtió en un asunto de interés para la juventud. Así la Iglesia dejó de ser solo para los viejos.

El rechazo del matrimonio refleja el derecho del ser humano, poseedor de un alma preexistente y totalmente libre, a no someter su libertad a las presiones que la sociedad ejerce sobre la persona humana. Por medio de la virginidad el alma y el cuerpo se ataban a

su estado original: era un signo físico de la pureza preexistente del alma por medio de un cuerpo no contaminado. El cuerpo intacto de las y los vírgenes, debido a su semejanza con el alma prístina, se erguía como un oasis de libertad humana.

Desde un punto de vista crítico, la teología de Orígenes llegó a plasmar teológicamente el desplazamiento del núcleo central del cristianismo. Para él el problema central que se le plantea al ser humano es de orden cósmico: lo uno y lo múltiple. El cosmos consiste en un dualismo radical tanto que se puede hablar de un cosmos espiritual y uno material. El interrogante ya no consiste en la cruz y la resurrección, problemática de orden práctico, como lo había sido para Pablo, Marcos, Mateo y Lucas. El centro lo es más bien la encarnación, problema especulativo acerca de la preexistencia eterna y de la encarnación del logos divino. La posibilidad de superar el abismo platónico entre lo de arriba y lo de abajo.

3.3.4. Irineo de Lyon (125-203) ¹⁰

El gran teólogo de la teología de la salvación es Irineo obispo de Lyon. Desarrolló una descripción amplia del plan de salvación. Distingue varios momentos: el de la restauración, el de la divinización, el de la madurez y el de la expansión completa del ser humano. Todo este plan divino se hace realidad en Jesucristo, fin y fuente del orden de salvación querido por Dios. Jesucristo, según él, es la plenitud de la creación, sintetiza en sí la historia y el valor de la existencia humana: realiza la unificación de la humanidad en forma maravillosa.

La doctrina paulina de los dos adanes, es el esquema de partida del desarrollo del plan de la salvación en la historia del mundo. Este esquema será, por mucho tiempo después de Irineo, el esquema más común. La polaridad de los adanes considera la doctrina de la caída y de la restauración según dos dimensiones bien definidas: el viejo Adán y el nuevo Adán. Concibe a Cristo como el nuevo Adán. Toda la humanidad, según este enfoque, estaría urgida de una “recapitulación”, entendida esta como un proceso que acontece por medio de Cristo, nueva cabeza de la humanidad. Para que el ser humano pueda salvarse tiene que vincularse de alguna manera con Cristo. Entiende la salvación (sotería) como divinización (apoteosis), la cual comporta la adquisición de la inmortalidad. Interpretando a Pablo, Irineo afirma que los seres humanos han reconquistado en Cristo, nueva cabeza de la humanidad, lo que habían perdido en el viejo Adán, cabeza de todos según su naturaleza. La humanidad de Adán cuando era inocente poseía la imagen de Dios (eidos) que estaba constituida por la naturaleza racional del ser humano; poseía, además, la semejanza con Dios (omoiótes) por medio del don de la inmortalidad que los divinizaba (apoteón) en la espera de la expansión total. Con la desobediencia de Adán toda la humanidad perdió la semejanza con Dios y, por lo tanto, se hizo mortal.

La encarnación del hijo de Dios es lo que hace posible que el ser humano reconquiste la divinización y la semejanza con Dios: “El Verbo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, por causa de su inmenso amor por nosotros, se ha convertido en los que nosotros somos para que podamos ser lo que El es. El Verbo de Dios se ha hecho humano para que este pueda

¹⁰ La fuente para esta reflexión ha sido J. Gross (1938).

entrar en comunión con el Verbo de Dios y pudiendo, así, recibir la adopción pueda llegar a ser hijo de Dios” (Haereses 5,16).

Una nueva existencia se hace realidad y posibilidad por medio de la encarnación. Pero hay más, aún antes de la caída, el ser humano estaba orientado hacia Cristo, fue creado en Cristo. Cristo es el arquetipo según el cual Dios creó al ser humano: “Dios es glorificado es su creación, pues esta fue plasmada en conformidad con su Siervo”. Según Irineo, en el A. T. se afirmaba que el ser humano estaba hecho a imagen y semejanza de Dios, pero esto no era evidente por cuanto el divino arquetipo, Cristo, todavía no había venido al mundo y por esa razón es que el ser humano pudo perder su semejanza con El desobedeciendo. Con la encarnación el Verbo “manifestó la realidad de la imagen (eidós) haciéndose El mismo aquello que era la imagen; restableció, así, la semejanza perdida al hacerse visible al ser humano. Su visibilidad posibilita al ser humano el acceso al Padre invisible y adquirir su semejanza con Dios.

Por medio de la encarnación Cristo se ha hace presente como el nuevo Adán y “recapitula” en sí a toda la humanidad a la conduce a una nueva esfera, la de la divinización progresiva hasta la expansión total de la vida eterna. Aún más, realiza el propósito de la humanidad al constituirse en una especie de síntesis de toda la historia y las dimensiones sobrenaturales de la humanidad: “por cuanto se ha encarnado y hecho humano, Cristo ha recapitulado en sí mismo la larga serie de generaciones humanas y, de esa manera nos ha procurado la salvación en forma sintética, ya que lo que habíamos perdido en Adán, esto es ser imagen y semejanza de Dios, nosotros lo reconquistamos en Jesucristo” (Ibid. 3,18,7).

La recapitulación (anakefaleiosis), idea tomada del pensamiento de Pablo, expresa para Irineo todo el plan de salvación. Esto señala el hecho maravilloso que se concretiza en Cristo, arquetipo de la humanidad en su estado de inocencia, quien después de que el pecado apareció en el mundo, asumió toda la humanidad para purificarla y restituir la imagen y semejanza. De modo que en Jesucristo se ha cumplido en forma sintética todo el proceso de salvación del ser humano. Este último, puede participar de la salvación, porque Cristo se ha hecho humano y ha asumido en sí a todos los seres humanos. Por el pecado el ser humano había perdido su semejanza con Dios y se había convertido en presa y esclavo del demonio y de la muerte. La restauración, por lo tanto, comporta una lucha victoriosa sobre estas potencias enemigas: una victoria sobre las potencias del mal mediante la pasión y la muerte de Cristo: “Mediante su pasión, el Señor ha destruido la muerte, disipado el error, exterminado la corrupción y abolido la ignorancia; él ha manifestado la vida, indicando la verdad y aportando la incorruptibilidad ”. (Ibid 2.20.3). De modo que frente a la desobediencia y el egoísmo de Adán, causa de la imperfección de todos, resplandece la obediencia y el amor de Cristo que restaura todo.

En breve, Irineo concibe la salvación del ser humano como fruto del amor descendiente de Dios, es decir, como iniciativa divina. Esta es también fruto del amor de Cristo y de su obediencia (amor ascendente). Jesucristo es pues el medio por excelencia ya que “Con su encarnación nos ha restablecido la amistad, hizo propiciación a favor nuestro ante el Padre, contra quien habíamos pecado, reparó así nuestra desobediencia por medio de su obediencia.

Otro concepto de suma importancia en el pensamiento de Irineo, es la función física divinizadora de la encarnación. Por medio de esta se establece una unión misteriosa pero real con toda la humanidad a la que se le posibilita el ingreso a la esfera de la divinidad. Irineo es el primero que propone una concepción física de la deificación. De acuerdo con esta perspectiva, que Irineo fundamentó en la perspectiva juanina del Logos (verbo), principio de la vida, la naturaleza humana se torna inmortal, deificada, por el contacto íntimo que la encarnación significa entre la “carne” de Cristo y naturaleza divina del Verbo. Es por ello que la encarnación es el principio fundamental de la salvación para los humanos. Este es el eje central de la teología de los padres griegos.

Al desarrollar el concepto de salvación en cuanto efecto producido en el ser humano, Irineo enfatiza dos aspectos: la salvación como liberación del pecado, victoria sobre el demonio y la muerte y, la deificación lo que atribuye a la encarnación. El momento de la salvación o liberación empalidece frente al acontecimiento de la encarnación. En otras palabras, la función salvadora y redentora de Cristo se enmarca dentro de la encarnación.

La salvación y la deificación son posibles por medio la encarnación. Ahora si esto es así, porqué insiste en que las virtudes de la fe, la esperanza, caridad y, la eucaristía y el bautismo son necesarios para la salvación, es algo a lo que Irineo nunca respondió. Entre los teólogos griegos solo Juan Damasceno trató de resolver este asunto.

Capítulo 2

El auge de la cristiandad como cultura ¹¹

1. Notas Introductorias

El imperio gobernado por Constantino como cristiano declarado, en el año 312 hasta el 337, era muy diferente del de la sociedad urbana clásica de los antoninos. Fue en la época antonina que las ciudades tomaron conciencia de la inmensa realidad de aquel imperio mundial, que ya estaba presente desde bastante tiempo. A partir el año 230 se incrementaron sensiblemente los impuestos, lo que, en realidad, era necesario para mantener la unidad y la defensa del imperio. En las condiciones propias de la antigüedad tales incrementos significaban mucho más que el simple incremento en la proporción de los excedentes que correspondían al gobierno imperial. Fue necesario hacer una reestructuración de la misma clase alta de la sociedad de tal forma que esta pudiese tener un fácil acceso a esos excedentes. Se abolieron las anticuadas exenciones locales y la antigua renuencia a perjudicar el rango de los ricos por medio de la imposición de impuestos directos. La intervención directa en los asuntos de la ciudad se hizo normativa en la administración imperial.

Dichos impuestos no condujeron a la desaparición de las ciudades, ni a la eliminación de las elites tradicionales, estas solo cambiaron de estructura. Quienes querían poder en la ciudad lo alcanzaron combinando sus posiciones anteriores en cuanto “notables” locales, con su nuevo papel como servidores del emperador. Las grandes ventajas que les traía consigo el acceso a la administración imperial, hizo que ellos se fuesen considerando cada vez menos como conciudadanos en competencia con colegas que formaban el círculo de iguales para nutrir la “dulcísima ciudad”. Ahora, ellos eran los poderosos (potentes), que controlaban la ciudad en el nombre del emperador en un sistema que era mucho más bramante y menos sensible a las restricciones delicadas del grupo difuso de los notables.

Ya se hizo referencia a la presión que se ejercía sobre el notable promedio en la época antonina, al insistirse en una cultura compartida y, especialmente, sobre la moralidad compartida de la distancia social. Al sobresaltar las diferencias insalvables entre su clase y todas las otras, los hidalgos de la época antonina, habían podido considerarse como parte de un grupo de miembros intercambiables de la elite. En los siglos segundo y tercero este énfasis había ocultado eficientemente las crecientes diferencias de poder entre las clases altas y, la franca dominación, dentro de esa clase, de aquellos cuyo rango dependía del servicio al emperador. Al final del siglo tercero, esta realidad fue aceptada como el modelo básico sobre el que la sociedad romana tenía que organizarse para sobrevivir.

¹¹ El capítulo ha sido preparado tomando en cuenta a Peter Brown en sus libros *The Cult of the Saints* (1994, 1-126), *The Making of Late Antiquity* (1993, 1-52) y *Late Antiquity* (1998, 33-74).

La sociedad romana tardía fue una sociedad explícitamente dominada por la alianza entre los servidores del emperador y los grandes terratenientes, que colaboraban para controlar a los campesinos que pagaban impuestos y para asegurar que se cumpliera la ley y el orden en las ciudades. La dominación por parte de unos pocos poderosos con detrimento de sus colegas notables, fue proclamada sin ambigüedad por los primeros en el reinado de Constantino y sus sucesores. Esto condujo a que los códigos de comportamiento de los hombres públicos cambiaran dramáticamente.

Se comprende que, desde la perspectiva sobria de quienes juzgaban de acuerdo a los códigos anteriores, este nuevo “hombre público”, en cuanto “poderoso”, fuese percibido como indecente. El vestido discreto y uniforme del periodo clásico, común para todos los miembros de las clases altas (la toga cargada con el sentido de la dominación de los nobles intercambiables), fue abandonado y se impuso el uso del vestido como pregón: vestimentas diseñadas para proclamar las divisiones jerárquicas dentro de las clases altas. Estas iban desde las ondulantes batas de los senadores y el vestido uniforme de los servidores imperiales, bordados con entrepaños que indicaban los rangos oficiales, hasta las túnicas de los obispos cristianos. Antes había sido el cuerpo: la forma de portarlo en público y frecuentemente, en los baños públicos, al desnudo, lo que ofrecía las señales más claras de la pertenencia natural a una clase distinguida. Luego fue el cuerpo vestido la señal del rango de su propietario. Se consolidó, así, el uso de vestimentas pesadas, ajustadas al cuerpo, con ornamentos que hablaban explícitamente de una posición jerárquica que culminaba en la corte imperial.

En lo que concierne a la ciudad, las condiciones económicas del imperio determinaron que estas no siguieran expandiéndose como escenario sobre el cual se expresasen las urgencias competitivas de los notables por medio de edificios, espectáculos y otras formas de largueza pública. Estos aspectos de la ciudad no desaparecieron, se mantuvieron, a menudo con gran esplendor, en las grandes residencias imperiales de Trieste y sobretodo en Constantinopla, o de las grandes ciudades de Roma, Cartago, Antioquía, Alejandría y Éfeso. Pero su esplendor ahora sería vinculado con el emperador por medio de sus “poderosos”. La ciudad pasó de ser un escenario del desarrollo de energías locales a ser un microcosmo del orden de la seguridad del imperio como un todo.

La ciudad del siglo cuarto no perdió su esplendor, mantuvo cuidadosamente su ornamentación, incluyendo las majestuosas fachadas de los antiguos templos paganos. Se le dio mantenimiento a los baños públicos y se construyeron algunos nuevos. El circo, el teatro y el hipódromo (en Constantinopla), espacios que antes se asociaban tradicionalmente con el culto pagano, se convirtieron en espacios en donde se expresaba públicamente la lealtad de la ciudad hacia sus gobernantes y, así, hacia su propia sobrevivencia.

Los poderosos aparecían con menos frecuencia en el foro. Ahora tendían a ejercer su dominio sobre sus ciudades desde sus palacios y villas de campo, apartándose un poco de los centros tradicionales de vida pública. Pero más que una separación de la vida pública, tales residencias simbolizan la privatización del foro.

Es importante señalar que los poderosos y quienes de ellos dependían, tenían que ser persuadidos de que el obispo cristiano y su creciente comunidad religiosa, podría ofrecer una alternativa a su visión de mundo urbano, restaurado y sostenido por medio del ejercicio de su propio poder y el de su maestro, el emperador. En el transcurso del siglo cuarto no era muy seguro que la iglesia cristiana tuviese la fuerza para imponer sus propias perspectivas de comunidad acerca de la ciudad tradicional en esta etapa cuidadosamente restaurada de su larga existencia.

2. La Iglesia y la ciudad en el siglo cuarto

El obispo y su iglesia eran solo un elemento en el nuevo escenario urbano. Las dádivas imperiales hicieron posible la construcción de muchos nuevos y espléndidos templos, de acuerdo al diseño imperial. La “basílica” era un edificio que conducía a generar una representación del salón de audiencia del emperador y, por lo tanto, del trono en que Dios, emperador invisible del mundo, imparte su justicia. El clero podía recibir excedentes y asignaciones privilegiadas de alimentos. El obispo podía intervenir ante los gobernadores y ante los poderosos a favor de los pobres y los oprimidos.

A pesar de que pudo ser percibida como impresionante, la iglesia del siglo cuarto permaneció relativamente al margen del “saeculum”, un mundo basado en estructuras que se habían cimentado bajo las grandes presiones del poder y la necesidad de seguridad y de jerarquía. Para entonces, el cristianismo, aunque nominalmente era la fe de los poderosos, seguía siendo periférica al “saeculum”. La comunidad cristiana permaneció unida debido a su particular perspectiva de la solidaridad. En este tiempo la solidaridad se podía expresar públicamente ahora por medio de las ceremonias que se realizaban en la basílica del obispo. Aunque ya había dejado de ser una “congregación de los santos”, la basílica cristiana siguió siendo un espacio en el que las estructuras del “saeculum” estaban marcadamente ausentes. La jerarquía secular era mucho menos clara dentro de la basílica que en las calles de la ciudad.

Bajo la silla episcopal situada en su ábside, la basílica cristiana era el escenario en que se congregaban las mujeres y los varones de todas las clases, expuestos todos por igual a la mirada de Dios. Todo esto a pesar de la nueva preeminencia del clero, la cuidadosa segregación de las mujeres de los varones, la gran capacidad de los poderosos de sobresalir sobre sus inferiores por medio de sus vestimentas espectaculares para los domingos (ahora bordada con escenas tomadas de los evangelios).

La libertad anterior que tenían los filósofos para criticar a los grandes, fue algo que ahora pasó a ser propio de la comunidad urbana en su totalidad reunida en torno a su clero en el salón de audiencia de Dios mismo. Una comunidad conducida de este modo, por tales personas, estaba destinada a transformar la ciudad anterior en una comunidad conformada de acuerdo a su propia imagen.

Ante los ojos de sus líderes, la iglesia era una nueva comunidad pública amalgamada en tono a su énfasis sobre tres temas: el pecado, la pobreza y la muerte. Estas tres nociones muy cercana la una de la otra, resonaban en el horizonte de los cristianos de la

antigüedad. Solamente afrontándolos en la forma establecida por el clero era posible para la mujer y el varón corrientes alcanzar la “ciudad de Dios”. Aún en nuestros días el visitante, puede percibir el gozo palpable de deleites sensuales en los mosaicos cristianos antiguos y en los rostros silenciosos y bellos de los santos: mujeres y varones aceptados por Dios y colocados por Él, no en una vida etérea y antiséptica sino en el “Paraíso de gozo”, en un espacio de aguas refrescantes, donde el dolor, las penas y los gemidos desaparecen.

3. El pecado y la comunidad

La basílica cristiana albergaba una congregación de pecadores todos iguales por su necesidad de la misericordia de Dios. Las fronteras más firmes dentro del grupo eran las trazadas por el pecado. No se debe sobrestimar la novedad introducida por esta definición de la comunidad. Asuntos que podían ser profundamente privados en la vida del individuo, tales como sus costumbres sexuales o sus opiniones con respecto al dogma cristiano, podían ser juzgadas por los miembros del clero, como razón suficiente para una resonante acción pública de exclusión de la iglesia. Un sistema público de penitencia fue algo que tuvo vigencia durante todo el periodo. La excomunión comportaba la exclusión pública de la eucaristía, sus efectos sólo podían ser revocados por medio de otra acción pública de reconciliación con el obispo.

De este modo, en la basílica del siglo cuarto, la solidaridad pública se vinculó con tema del pecado y con el “crimen de pensamiento” o la herejía, con una claridad que solo más tarde sería entorpecida. El acceso a la Eucaristía comportaba una serie de acciones visibles de separación y adhesión. A quienes todavía no habían sido bautizados se les pedía que salieran del edificio cuando comenzaba la liturgia principal de la Eucaristía. La ceremonia daba inicio con el gesto de los creyentes que portaban las ofrendas al altar. En este último avance de los creyentes para participar en la “Cena Mística”, se hacía evidente la única jerarquía aceptada dentro del grupo cristiano: primero el obispo y los clérigos, luego los castos y las castas, finalmente los laicos casados. En un área especialmente asignada, en la parte trasera de la basílica, la más lejana del ábside, estaban los “penitentes”, aquellas personas a quienes por motivo de sus pecados no se les permitía participar activamente. Humillados simbólicamente, vestidos con ropajes inapropiados para su rango, sin afeitarse, ellos esperaban ante la mirada pública por una acción pública de reconciliación con su obispo.

Ocasionalmente la jerarquía del “saeculum” y la jerarquía de la democracia de pecado chocarían, con resultados dignos de recordar: en Cesaréa, Basilio rechazó la ofrenda del emperador herético Valensio; en Milán, Ambrosio mantuvo al emperador Teodosio entre los penitentes, el regente del mundo fue despojado de su vestimenta y de su diadema, por haber masacrado a la gente de Tesalónica.

4. Solidaridad y pobreza

Los cojos y los indigentes, los vagabundos, los inmigrantes del campo que a menudo padecían alguna aflicción, conformaban una muchedumbre. Sentados de cuclillas cerca

de las puertas de la basílica o dormidos en los pórticos que circundaban sus patios externos, los pobres siempre estaban presentes. Siempre se hablaba de los “pobres” en plural. Se les describía con términos que no tenían relación alguna con la clasificación anterior de ciudadanos y no ciudadanos. Eran el desecho humano sin rostro de la economía antigua.

Fue precisamente esa dimensión anónima lo que hizo que se les percibiera como un remedio para los pecados de los miembros más afortunados de la comunidad cristiana. La limosna para los pobres constituyó una parte esencial de la reparación prolongada de los penitentes y el remedio normal para pecados veniales: pecados de pereza, pensamientos impuros y otros, que no requerían penitencia pública.

La condición abatida de los pobres portaba una carga poderosa de significado religioso. Ellos representaban el estado del pecador diariamente necesitado de la misericordia de Dios. La ecuación simbólica del pecador y del pobre en su aflicción, abandonado por Dios, recurría insistentemente en el lenguaje de los salmos que constituían la columna vertebral de la liturgia de la iglesia, especialmente de las ceremonias penitenciales. Dicho simbolismo produjo el salto de empatía, por el cual el habitante de la ciudad, que había estado acostumbrado a percibir tan desagradable desecho humano como una amenaza para el bienestar de la ciudad, le concedió a los pobres el rango privilegiado de la condición afligida de la humanidad en que él mismo estaba incluido.

La limosna se convirtió en una analogía poderosa de la relación de Dios con el ser humano pecador. El gemido de los pordioseros en el momento en que los creyentes entraban en la basílica para orar, era como una sinfonía de oberturas de sus propias desesperadas peticiones por el perdón de Dios.

El carácter anónimo de los pobres contribuyó a mantener un sentido de solidaridad sin diferencias entre los pecadores en la Iglesia. El ideal cívico de que los grandes tenían la obligación de ser generosos era algo que ejercía una gran presión sobre los cristianos. Esto debido a que dicho ideal cívico también implicaba que, dicha generosidad, era una manifestación del derecho de los poderosos de controlar su comunidad. Después de todo, muy pocas basílicas hubiesen sido edificadas sin tal reverberación. Los más espectaculares eran los dones de los emperadores y de los clérigos que ejercían altos cargos. Se trataba de acciones de personas que tenían la intención de manifestar, de acuerdo a un modelo anticuado, que ellos eran los que tenían el derecho de alimentar y, por ende, de controlar la congregación cristiana. Se leía en voz alta, en las oraciones del ofertorio que precedían a la eucaristía, los nombres de quienes traían ofrendas al altar; frecuentemente estos nombres eran recibidos con aplausos.

Solo la noción de pecado tenía el poder de nivelar el perfil de una pirámide tan segura e impresionante de patronato y dependencia. Los obispos resaltaban la realidad de que cada miembro de la comunidad cristiana era pecador y que las limosnas, por pequeña que fuesen, serían aceptadas por los verdaderamente pobres. El desamparo de los pobres permitía que los poderosos se convirtieran en clientes ideales para un grupo ansioso de evitar las tensiones causadas por verdaderas relaciones de patronato con clientes reales.

De todas las formas de patronato al que el clero estaba expuesto, la más peligrosa e ignominiosa, frente a ojos externos, era su dependencia de mujeres acaudaladas.

Los bienes de muchas viudas, vírgenes y diaconizas, habían generado vínculos de patronato y obligaciones humillantes entre los clérigos y ellas, quienes, a finales del siglo cuarto, se habían convertido en líderes de la aristocracia senatorial. Dichos bienes y el derecho de patronato que estos aportaban, se podían distribuir sin compromisos entre los pobres, debido a que estos no tenían nada que ofrecer como retribución; sustentar a los pobres no acarrea provecho alguno. Aún más, algunos códigos estrictos de segregación entre los sexos habían impedido el acceso de las mujeres al poder público dentro de la Iglesia. Cualquier ruptura de estos códigos causaba un escándalo cuidadosamente estimulado, cuantas veces se intuyese la amenaza de que el poder fuese ejercido por mujeres debido a la fuerza de sus riquezas, cultura y valentía. Tales tabúes, sin embargo, no se aplicaban a la función pública de la mujer en cuanto patrona y protectora de los deshechos humanos. Los bienes de esas mujeres y el derecho de patronato que ellos aportaban, podían ser distribuidos sin compromisos entre los pobres debido a que, estos últimos, no tenían como pagar.

En cuanto patrocinadoras de los pobres, por medio de las limosnas, el cuidado de los enfermos y de los peregrinos en pensiones, las mujeres acaudaladas llegaron a obtener un alto rango en el servicio público de las ciudades alrededor del Mediterráneo. Algo que era bastante raro en cualquier otro aspecto de la vida pública dominada por los varones que ostentaban el poder en el antiguo imperio.

El obispo era el patrocinador de los pobres y protector de mujeres influyentes, de cuyos bienes y riquezas podía disponer para el servicio de la Iglesia. También era el director espiritual de un gran número de viudas y vírgenes. Todo esto le permitió alcanzar gran distinción en la ciudad del siglo cuarto. Públicamente él se asociaba, precisamente, con aquellas categorías de personas cuya existencia había sido ignorada por los antiguos modelos “civiles” de los notables urbanos. El contraste habla por sí mismo.

La comunidad cristiana, que crecía paralelamente a la ciudad antigua, aunque no era dominante durante el siglo cuarto, se había creado para sí misma, a través de sus ceremonias públicas, su propio significado en cuanto una forma nueva de espacio público dominado por un nuevo tipo de figura pública. Obispos célibes, sustentados en gran parte por mujeres célibes cuyo prestigio se apoyaba en su capacidad de brindar alimento a una nueva categoría: los sin rostro, los pobres abandonados y desarraigados.

En el siglo quinto, las ciudades del Mediterráneo fueron afectadas por una crisis todavía más profunda. En los años inmediatamente anteriores y posteriores al 400, acontecieron eventos de gran importancia tales como el saqueo de Roma por los visigodos y la aparición de obispos influyentes como Ambrosio en Milán, Agustín en Hipona, el Papa León en Roma, Crisóstomo en Constantinopla y Teófilo en Alejandría. Estos obispos colaboraron para que la fachada restaurada de la antigua ciudad romana colapsara, pues esto les permitía a ellos quedarse con su definición no civil de comunidad, posibilitados

para actuar como únicos representantes de la vida urbana alrededor de las costas mediterráneas.

5. El impacto de la otra vida

En las afueras de la ciudad se ensancha la última solidaridad de las tumbas cristianas. Pasearse de las cámaras paganas hacia las cristianas en un museo moderno significa entrar en una realidad de modelos claramente definidos. La riqueza obsesiva de los sarcófagos de los notables de los siglos segundo y tercero, cuyo mensaje es algo que será por largo tiempo objeto de interés para los estudiosos, debido en gran parte a que su contenido es resueltamente idiosincrásico, cede su lugar a un repertorio limitado de escenas claramente reconocibles, que se encuentran con pocas variaciones en todas las tumbas cristianas.

La asombrosa variedad de inscripciones y de artes fúnebres en el paganismo, dan cuenta de una sociedad que carecía de una posición común con respecto al sentido de la muerte o de la vida después de la muerte. La tumba era un magnífico lugar privado. El difunto, apoyado por grupos tradicionales -la familia, los socios del club fúnebre, y en el caso de los poderosos, la ciudad'- tenía que aclarar el sentido de su muerte para los vivos. Esto explica la proliferación de los clubes fúnebres entre los humildes, el papel crucial de los mausoleos entre los acaudalados y la casi grotesca diversidad de declaraciones conmemorativas de o acerca de los difuntos. Todo apunta a la ausencia de una doctrina coherente acerca de la vida después de la muerte.

Con el advenimiento del cristianismo la iglesia comenzó gradualmente a intervenir en las vidas de los individuos, la familia y la ciudad. El clero se atribuyó la potestad de ser quien mejor podía preservar la memoria de los difuntos. Su doctrina acerca de la vida después de la muerte presentaba con claridad a los vivos, el sentido de la muerte de sus seres queridos. Se siguieron celebrando las ceremonias fúnebres tradicionales, pero ya no satisfacían completamente. Las ofertas y la eucaristía posibilitaban que los nombres de los difuntos fuesen recordados en las oraciones en la comunidad cristiana como un todo, que se concebía a sí misma como una familia artificial más grande de creyentes.

En los patios de las basílicas y, aún dentro de sus paredes se celebraban festivales anuales en memoria de los difuntos y por el bienestar de sus almas. Como siempre, a estos festivales se invitaba a los pobres que nunca podían faltar. La iglesia y no la ciudad era la que podía manifestar la gloria de los difuntos. La democracia del pecado, una vez introducida dentro de los límites de la basílica, pudo ser estirada más allá de la muerte de una forma inconcebible para los paganos. El clero podía rechazar las ofertas hechas en el nombre de personas que no se habían convertido, de pecadores no arrepentidos y de los suicidas.

Un nuevo sentido del campo santo, condujo a los muertos a la sombra de la basílica. Desde los inicios del siglo tercero, existieron grandes cementerios cristianos administrados por el clero. Incluían galerías subterráneas cuidadosamente construidas, diseñadas para dar sepultura a grandes cantidades de pobres. Las tumbas de los pobres

dividas en anaqueles, una encima de la otra en las catacumbas, son un testimonio silencioso, de la determinación del clero de actuar como patrocinadores de los pobres.

Los pobres fueron movilizados, aún después de muertos. Las filas de tumbas humildes, colocadas a una distancia decente de los mausoleos de los ricos, representaba que ellos eran objeto de atención y solidaridad por parte de la comunidad cristiana. Al final del siglo cuarto se extendió la práctica de la “depositio ad sanctos”. El privilegio de poder ser enterrados en la proximidad de los santuarios de los mártires, aseguraba que si la comunidad cristiana requería de una jerarquía de estima entre sus miembros, el clero, que era el que controlaba el acceso a los santuarios, surgiera como juez de dicha jerarquía. Las vírgenes, los monjes y los clérigos, eran sepultados más cerca de las tumbas de los mártires en los cementerios de Roma, Milán, etc. Luego venían los humildes laicos que eran premiados por su buen comportamiento cristiano.

Los difuntos, absorbidos en las iglesias cristianas en una forma tan visible, le fueron arrebatados a la ciudad en una forma imperceptible. Para poder establecer el descanso y el reconocimiento de sus difuntos, la familia cristiana tenía que tratar solo con el clero. Se descartaron todas las formas civiles de testimonio.

6. El culto a los santos: su función e importancia en la cristiandad

Este tema trata del acoplamiento del Cielo y de la Tierra y del papel, que tuvieron en ese proceso, seres humanos que ya habían muerto. Nos concentraremos en lo que corresponde a la orquestación y función, en la antigüedad tardía, de lo que se conoce como el “culto a los santos”. Esto nos conduce a la consideración del papel que tuvieron, en la vida religiosa y en la organización de la Iglesia cristiana en el Mediterráneo Occidental, durante el periodo que media entre los siglos tercero y sexto, las tumbas, los fragmentos de reliquias y de objetos relacionados con cadáveres de personas santas: confesores y mártires.

Todavía no se han explorado a fondo, las dimensiones profundas de lo que significó para sus contemporáneos, el ensamblaje del Cielo y de la Tierra en las tumbas de difuntos, por lo menos, no tanto, como su importancia lo demanda. La consolidación de ese proceso demandó que se desbarataran barreras que existían en las mentes de los habitantes del Mediterráneo por milenios y la integración de categorías y espacios que anteriormente se contraponían meticulosamente.

Existe un hecho que se puede afirmar con seguridad acerca de la religión mediterránea de la antigüedad tardía: esta quizá no llegó a ser marcadamente “transmundana”, pero sí fue adquiriendo definitivamente rasgos “sobre mundanos” o “sobrenaturales”. Su punto de partida era la convicción de la existencia de una falla que se extendía a través del universo. Por encima de la luna se manifestaban las características divinas del universo que se expresaban en la estabilidad sin mancha de las estrellas. Se ubicaba a la tierra debajo de la luna, en el fondo del universo: como un conjunto de sedimentos en fondo de un vaso de agua.

Se suponía que en el momento de la muerte, el alma se separa del cuerpo, compuesto de sedimentos de la tierra, para retornar a aquel lugar del cual procedía y era más acorde con su naturaleza. Lugar que era imaginado como una luz clara y palpable que cuelga, en una forma inasequiblemente, en las agrupaciones celestiales de la Vía Láctea, que están sobre la tierra. Se pensaba que el cuerpo del difunto pasaba a ser parte de la inestabilidad del mundo que se ubicaba debajo de la luna, mientras que el alma pasaba a gozar de la claridad permanente del resto del universo. Esta era una perspectiva común de los habitantes del Mediterráneo. Desde luego, para los judíos y para los cristianos, que creían en la resurrección, aquella era solo una situación de larga espera durante el largo periodo que nos separa del retorno triunfante de Cristo.

Plutarco, quien escribió en el siglo segundo de la era cristiana, exponía con gran claridad, la perspectiva mediterránea acerca el destino del cuerpo después de la muerte. Para él la creencia popular en la apoteosis corporal de Rómulo -la desaparición de su cadáver en el cielo- no era otra cosa que un ejemplo más de cómo funciona la mente primitiva. Según él la estructura, por entonces bien conocida del universo, contradecía tal perspectiva. El alma virtuosa quizá podría participar de la divinidad de las estrellas; pero esto sería posible, solo después de que se hubiese despojado del cuerpo y retomado su lugar al ingresar en el cielo como un rayo veloz que abandona la nubosidad húmeda y rastrera de la carne. (Plutarco, Rómulo 28. 6)

La creencia en la resurrección de los muertos le permitió a judíos y cristianos esperar que algún día las barreras que atan a la humanidad serían rotas. Tanto Jesucristo como Isaías ya habían experimentado lo que, según Plutarco, Rómulo no pudo hacer. Sin embargo, por un largo trecho las barreras que separan a la tierra de las estrellas continuaron sólidamente establecidas para los cristianos al igual que como lo estaban para los otros seres humanos de la época. La visión tradicional de que la inmortalidad era posible solo para el espíritu iba a tener un largo aguante. Este párrafo de Prudencio, un poeta cristiano de las últimas décadas del siglo IV fue una excepción: “No obstante, si la esencia ardiente del alma, pensase en su origen celestial y se desprendiese de la mancha que entumece la vida, entonces en su regreso las estrellas se llevaría consigo también la carne, en la que tuvo su morada”. (Prudentius, Cathemerinon, 10.29).

A pesar de lo anterior, paradójicamente se fue desarrollando otra forma de ver la tumba o, más precisamente, la tumba de los santos. El rabino Pinhas ben Hama, un contemporáneo de Julián el Apóstata, acostumbraba a decir: Si los padres del mundo (los profetas) hubiesen querido como lugar de su descanso lo Alto, hubiesen podido lograrlo, no obstante, fue cuando ellos murieron y cuando sus tumbas fueron cerradas por la roca aquí abajo que se reconoció su mérito y se les declaró como santos” (Midrash Ps. 16.2). Este rabino se refería a las tumbas de los patriarcas en Tierra Santa. Sus ocupantes fueron santos debido a que, en torno a sus tumbas acontecía el acceso a aquella misericordia y a aquel poder de los que ellos ya gozaban en lo Alto.

Las tumbas de los “santos” -las tumbas solemnes de piedra de los patriarcas en Tierra Santa, o en círculos cristianos, las tumbas, los fragmentos de los cadáveres u objetos que hubiesen estado en contacto con esos cuerpos- eran vistos como lugares privilegiados en

los que se daba la convergencia de polos opuestos tales como el Cielo y la Tierra. La piedad cristiana de la antigüedad tardía giraba obsesivamente sobre aquel destello extraño y fugaz que acontece cuando estas categorías convergen en la experiencia humana. A finales del siglo sexto, las tumbas de los santos, ubicadas en áreas asignadas para cementerios, en las afueras de los muros de la mayoría de las ciudades del antiguo Imperio Occidental, se habían convertido en los centros de la vida eclesiástica de la región. Esto se debía a que se pensaba que el santo en el cielo estaba “presente” en su tumba terrena.

El acoplamiento entre el Cielo y la Tierra, se expresa con claridad en la forma en que los contemporáneos diseñaban los santuarios o tumbas de los santos. Grandes agrupaciones de candelas encendidas irradiaban, desde los múltiples candelabros, sus llamas sobre los trémulos mosaicos y los cielos rasos dorados. De esta forma, los monumentos conmemorativos romanos acercaban la luz tranquilizante de la Vía Láctea, a pocos metros de las tumbas.

En el siglo II, para los habitantes del Mediterráneo de un ambiente tradicional, todo esto tenía un sesgo marginal y, para muchos era algo repugnante que causaba disgusto. El culto a los santos cristianos nació en los grandes cementerios, ubicados en las afueras de las ciudades romanas y, pronto llegó a demandar que se desenterraran, se trasladaran y se desmembraran los cadáveres de los muertos y, a menudo, que se ubicaba en espacios anteriormente vedados para tal propósito.

El impacto del cristianismo en el mapa del universo, siempre ha estado rodeado de una dimensión paradójica. Sin embargo, el impacto del culto de los santos en la topografía de la ciudad romana no da lugar a la duda: se le dio mayor relieve a aquellos espacios que habían sido considerados como la antítesis de la vida de la ciudad. A finales de este periodo, las fronteras tradicionales, entre la ciudad de los vivos y el espacio asignado a los muertos, fueron rotas. Esto por causa del ingreso de las reliquias y su acogida dentro de las murallas de muchas ciudades y aldeas de la antigüedad tardía y por la agrupación en torno a ellas de las tumbas ordinarias.

La violación y la inversión ocasional de las fronteras anteriores en cuanto efecto del culto de los santos, parece apuntar hacia el desvanecimiento de una forma de ver la relación entre los muertos y el universo. Como consecuencia de lo anterior, aconteció un cambio en las barreras por medio de las que los mediterráneos habían tratado de circunscribir el papel de los muertos, especialmente aquellos muertos con las que tenían fuertes vínculos familiares o sociales. En el transcurso del siglo cuarto y del quinto, el afianzamiento del culto de los mártires produjo un cambio en la balanza de la importancia que se les atribuía a las áreas asignadas a los muertos, en la mayoría de las poblaciones de la antigüedad tardía. Lo que ocasionó tal fenómeno, fue el nacimiento de la gran arquitectura en los cementerios. En lo que toca al equilibrio entre los espacios aptos y no aptos en el antiguo mapa de la civilización, la cristiandad tuvo la capacidad de irrumpir con gusto en el antiguo escenario romano.

En el transcurso del siglo cuarto, el crecimiento de la vida monástica había manifestado cuan profundamente los cristianos pretendían promover formas comunitarias de vida, formas antitéticas, con respecto a aquellas formas que habían surgido bajo la tutela de la vida urbana establecida. En las últimas décadas del siglo cuarto y en el siglo quinto, los obispos cristianos introdujeron un cambio en la balanza entre lo urbano y lo que no era urbano, entre desierto y la ciudad: fundaron ciudades en los cementerios.

La comprensión de este proceso, requiere que se tenga presente el resultado de dicho cambio. Los obispos de Europa Occidental, instrumentaron el culto de los santos de tal manera que llegaron a establecer estas ciudadelas fuera de la ciudad como base de su poder en las antiguas ciudades romanas. Ejemplos de esto son la Basílica de San Pedro en las afueras de Roma y la de San Martín en Tours. La residencia episcopal y la basílica principal continuaron ubicadas dentro de la ciudad. Pero la realidad es que los obispos de las antiguas ciudades romanas alcanzaron mayor relieve por su relación cuidadosamente articulada con los grandes santuarios ubicados a cierta distancia de la ciudad.

Por las razones apuntadas para lograr tal relieve había que romper otras barreras tradicionales. Para ello se fueron vinculando las tumbas con el altar. El obispo y su clero comenzaron a celebrar el culto en la cercanía de los difuntos. Ciertamente esta práctica hubiese suscitado resquemores tanto en los judíos como en los paganos. Aún más, hubieron de erosionarse las antiguas barreras que separaban lo público de lo privado. Estas habían sido compartidas tanto por las generaciones anteriores de cristianos como de no cristianos. La tumba de los santos llegó a ser declarada "propiedad pública": debía tener acceso libre para todos y se convirtió en centro de formas rituales comunes para toda la comunidad. Todos los dispositivos arquitectónicos, artísticos, ceremoniales y literarios fueron movilizados para garantizar que las tumbas y reliquias santas llegaran a ser más asequibles y más eminentes que las tumbas privadas de las familias privadas. Así, mientras, para todas las generaciones anteriores, la tumba había sido "un lugar privado y hermoso", cuidado y poseído por las familias, las tumbas y las reliquias de los santos sobresalían, pues en realidad "no eran tumbas".

El lazo que vinculó la jerarquía eclesiástica de la Europa Occidental y las tumbas de los muertos, iban separados a la Iglesia medieval católica de las iglesias cristianas orientales y de sus vecinos judíos y musulmanes. En Europa Occidental, el poder de los obispos se fue ligando con el poder de los santuarios. En otras latitudes, el santuario tendía a seguir sus propios pasos. Los grandes santuarios y los sitios de peregrinaje del Mediterráneo Oriental y del Cercano Oriente -incluyendo a Jerusalén- nunca llegaron a ser el fundamento de las estructuras de poder eclesiástico, tal como sí sucedió en Occidente.

Tanto en el judaísmo como en el islamismo existen tumbas de personas consideradas santas. Pero no es suficiente con la mera existencia. Lo privado y lo público, el liderazgo religioso tradicional y el poder de los muertos santos no lograron amalgamarse con la misma intensidad que sí logró en Europa Occidental. De hecho, es posible fundamentar con evidencia empírica lo que estamos afirmando: es posible rastrear el auge de los difuntos santos debido a que el santuario y el liderazgo religioso, se acoplaron.

Sin importar su relación con la jerarquía eclesiástica, el Mediterráneo cristiano y su extensión hacía el oriente y hacia el noroeste fueron salpicados con lugares claramente señalados como espacios donde el Cielo y la Tierra se acoplaron. El santuario que daba albergue a una tumba o, más frecuentemente, a un fragmento de reliquia, muy a menudo era designado simplemente como el "lugar": *loca sanctorum*, o *topos*. Era aquel, un lugar en el que, se pensaba que las leyes normales de la tumba habían sido suspendidas. Se pensaba que en una reliquia, la refrescante anomia de los restos humanos podía portar consigo la totalidad de la persona amada.

En el medioevo, por doquiera que la cristiandad se extendió llevó consigo la "presencia" de los santos. Este es un hecho histórico que porta consigo el mismo destino de otros hechos y, solo se admite su realidad, con cierto grado de vergüenza. Aún cuando se admite su existencia lo normal es considerarlo como algo "tan natural" que no amerita que se le someta a una investigación prolongada y circunstancial.

Debido a la importancia que este tema tiene para la comprensión de nuestra religiosidad en América Latina, me permito hacer unas consideraciones de orden interpretativo y metodológico antes de proseguir. Me parece que nuestra perspectiva ha sido embotada por la aceptación acrítica de modelos de acercamiento a la naturaleza del sentimiento religioso y de su definición de la naturaleza de la "religión popular". Hemos heredado de nuestras supuestas tradiciones "científicas" actitudes que no son lo suficientemente sensitivas para ayudarnos a explorar los procesos mentales y las necesidades que condujeron al auge y expansión del culto de los santos en la antigüedad. Hay un hecho que nos permite comprobar que tales modelos han penetrado profundamente en nuestra perspectiva: a pesar de que hace bastante que el asunto del auge del culto a los santos ha sido removido del escenario confesional propio de la polémica posterior a la Reforma, los estudiosos de todas las denominaciones o no adscritos a nominación alguna, comparten las mismas reservas frente a este fenómeno. Es necesario que identifiquemos y nos desprendamos de nuestros prejuicios para poder acercarnos al culto de los santos desde otra dirección.

La tendencia predominante, en muchos estudios, se basa en el modelo de los "dos estratos". Este considera que las perspectivas de las minorías más inteligentes están siempre presionadas desde abajo por una corriente procedente de las formas habituales de pensar propias del vulgo. Cuando este modelo se aplica a la naturaleza del cambio religioso en la antigüedad tardía, conduce al estudioso a asumir que el cambio en la piedad de los seres humanos de entonces, tal como el que condujo al auge del culto de los santos, se debió a la capitulación de las elites más inteligentes de la Iglesia cristiana a la forma de pensar que había predominado previamente entre el vulgo o el "pueblo". El resultado ha sido la tendencia a explicar gran parte de la historia religiosa y cultural de la antigüedad tardía en términos de desdoblamiento en la relación entre las elites y las masas.

Los momentos dramáticos de la "democratización de la cultura" o de capitulación a las demandas populares, se consideran como la fuente de una serie de mutaciones dentro de la cristiandad de la antigüedad tardía o del comienzo del periodo medieval. Se supone

que el mundo romano fue erosionado por la crisis del siglo tercero, lo que abrió las puertas a una inundación de temores y prácticas supersticiosas introducidas por la nueva clase gobernante del Imperio cristiano. Se afirma que las "conversiones masivas" a la cristiandad, que supuestamente acontecieron como resultado de la conversión de Constantino y el establecimiento de la cristiandad como la religión del estado, llevaron a los líderes de la iglesia a la aceptación de una variedad de prácticas paganas, especialmente las relacionadas con el culto de los santos.

El abandono de este modelo podría aportarnos mucho en el campo del conocimiento del periodo en cuestión. Nos permitiría acercarnos a lo que se ha denominado "religión popular" en la antigüedad tardía y en los comienzos de la edad media, con métodos analíticos e interpretativos más dinámicos. La debilidad fundamental del modelo de los "dos estratos" consiste en que solo ha tratado de explicar el cambio religioso desde la perspectiva de las elites. Se supone que la religión del "vulgo" es uniforme. No tiene tiempo ni rostro propio. Puede causar cambios al imponer su forma de pensar sobre las elites. Ella misma no cambia nunca. Se asume que la "religión popular" expresa formas de pensar y de adorar que se pueden comprender solo como expresiones de su incapacidad de adecuarse a otras formas. Su incapacidad para aceptar la conducción de la elite se presenta como algo que nada tiene que ver con su capacidad de aportar significado a las creencias populares.

La realidad es que, aún en sociedades relativamente simples, las creencias compartidas pueden ser experimentadas y puestas en práctica en una gran variedad de formas entre los diferentes sectores de una sociedad. Es muy posible que un sector considere que el comportamiento religioso de otro sector sea visto como defectuoso o fuente de amenazas. La cristiandad, particularmente, desarrolló creencias complejas, cuya formulación y comprensión suponen un nivel cultural que la mayoría de los miembros de las congregaciones cristianas no compartían con sus líderes. Cabe señalar que estas personas que estaban conscientes de que estaban elaborando dogmas, tales como el de la naturaleza de la Trinidad, cuyos contenidos no eran accesibles para los analfabetos, no se sentían separados de estos últimos cuando participaban en las prácticas religiosas de la comunidad y de los supuestos acerca de la relación del ser humano con la realidad divina que servían de base a tales prácticas. En el campo vital cubierto por las prácticas religiosas, que fue más amplia y profundamente sentido por los seres humanos de la antigüedad que por los de nuestros tiempos, las diferencias de clase y de educación no jugaron un papel preponderante.

A pesar de lo dicho, el hecho es que el auge del culto a los santos fue percibido por los contemporáneos como algo que derrumbó la mayor parte de las fronteras imaginativas que previamente habían separado el cielo de la tierra, lo divino de lo humano, los vivos de los difuntos. Habría que preguntarse si es posible explicar la ruptura evidente de esas fronteras, fenómeno ligado con el auge y articulación pública del culto a los santos solo como la espuma que se forma en la superficie de un mar de "creencias populares". El culto a los santos comporta cambios en la forma de imaginarse la realidad que se manifiestan como totalmente congruentes con los modelos cambiantes que ocurrieron en las relaciones humanas de la sociedad romana en cuanto tal. El culto a los santos

significó la designación de seres humanos difuntos como dignos de ser reverenciados y, ligado, en forma definida, a estas figuras difuntas e invisibles con lugares visibles. Tal congruencia apunta hacia un cambio de grandes proporciones.

La comprensión de tal cambio y sus ramificaciones requiere que se supere el modelo de los "dos estratos". En vez de ver el auge del culto a los santos en términos de un diálogo entre dos grupos, una minoría confrontada con la mayoría, este puede ser considerado como una manifestación de un proceso más amplio: el avance en forma de vaivén de crecientes sectores de la sociedad en la antigüedad tardía hacia nuevas formas de reverencia hacia nuevos objetos ubicados en nuevos lugares, orquestadas por nuevos líderes, impulsadas por la necesidad de satisfacer una preocupación común, la de proveer la sociedad con nuevas formas de ejercicio del poder, con nuevos vínculos de dependencia humana y nuevas esperanzas de protección y justicia en un mundo cambiante.

Es importante recordar que la Iglesia cristiana logró su gran prominencia debido, en gran parte, a que sus prácticas rituales centralizadas y a que su creciente organización centralizada de sus finanzas le presentó al mundo pagano un modelo de la comunidad que se había propuesto modificar, redireccionar y delimitar los lazos familiares. La Iglesia era un grupo familiar artificial. Se suponía que sus miembros deberían proyectar una buena medida del sentido de la solidaridad, de las lealtades y de las obligaciones que previamente se limitaban a la familia física.

El cuidado que se daba a los difuntos representa uno de los ejemplos más claros de esta realidad. Alrededor del siglo tercero la comunidad de Roma poseía su propio cementerio; este cementerio era lo suficientemente importante para que el diácono Calixto, responsable del mismo, llegara a acumular suficiente influencia en la Iglesia Romana. Ocasionalmente, el que se enterrara a los pobres y, ocasionalmente, hasta a los pobres no creyentes, contribuyó a romper las barreras de la familia. No obstante, lo más corriente era que las fronteras entre el nuevo grupo familiar y los que no eran del grupo, fueran a menudo estrictamente determinadas: la comunidad solamente recordaba a sus miembros y excluía a los infieles, a los apóstatas, y a los excomulgados. La celebración pomposa de los aniversarios de la muerte de sus mártires y obispos, le dio a la comunidad cristiana la responsabilidad permanente de mantener viva la memoria de sus héroes y de sus líderes.

Los obispos del siglo IV heredaron una situación cargada de posible conflicto. Habían emergido como únicos líderes de comunidades ubicadas en ciudades en proceso de extensión. Las prácticas litúrgicas de su iglesia y, el papel que tenían dentro de estas una categoría especial de difuntos, condensaban impulsos centrípetos dentro de la comunidad cristiana. No obstante, estas habían sido, en su mayor parte, soluciones rituales: la cristiandad no había tratado de inmiscuirse con las tumbas de los cristianos ordinarios. Para la gran mayoría de los miembros de la congregación cristiana, la tumba de la familia permaneció siendo "un espacio privado y agradable"; el clero cristiano, a pesar de lo que pudiese haber deseado, siguió dependiendo del apoyo de los dueños de esas tumbas. De modo que, el fuerte sentido de comunidad que se conservó en el ritual cristiano, no fue

otra cosa que un parche sobre una forma de inserción de las familias ricas que estaba en proceso de desintegrarse.

Se hizo evidente en esta época fue que la tumba familiar y, por lo tanto, la tumba de los mártires, podía convertirse en una zona de conflicto entre los elementos centrípetos, que habían logrado una expresión ritual convincente para los ideales de la comunidad de creyentes, y las fuertes corrientes centrífugas. La piedad familiar podía convertirse en una "privatización" de la práctica religiosa, ya fuese por medio de formas pomposas de celebración en la tumba familiar o, por extensión a las tumbas de los mártires, por medio de prácticas asociadas con fuertes lealtades hacia familias privadas.

De muchas maneras, fue esta tensión entre lo privado y lo comunal, lo que condujo al gran debate acerca del carácter "supersticioso" del culto a personas muertas. Algunas prácticas ubicaron los santos en tumbas que no eran accesibles para todos, creando así una topografía religiosa privilegiada del mundo romano, que tendía a que las comunidades cristianas de la periferia se sintiesen excluidas. Existe evidencia bien documentada de la existencia de una tensión causada por las demandas de una nueva elite de cristianos pudientes (hombres y mujeres) y la determinación de una nueva elite de obispos, que a menudo provenía de la misma clase, en el sentido de que solo ellos tenían el derecho de ser los patrocinadores de las comunidades cristianas públicamente establecidas.

Más que un debate entre "una minoría" que no estaba de acuerdo y la "masa común" de los fieles acerca de la "superstición", debemos ver ahí un conflicto entre dos sistemas de patrocinio. En realidad no es tan seguro que lo que hemos denominado "el surgir del culto a los santos", en los últimos años del siglo IV fuese una apropiación vigorosa de ese culto por parte de los obispos y de las clases gobernantes del Imperio Romano. El culto mismo tenía raíces mucho más profundas. La admiración profunda hacia figuras consideradas santas y hacia los mártires tiene sus raíces en el judaísmo tardío: son parte de un impresionante continuo de creencias tal como lo ha comprobado A. Golberg en varios estudios. Lo que sabemos con seguridad es que, en el siglo IV, no se sabía con seguridad quien era el que iba a tener el monopolio para orquestar y expresar esas creencias dentro de la comunidad cristiana.

La privatización de lo santo, por los cristianos pudientes era una posibilidad real para el desarrollo futuro de la Iglesia. Esto sin duda condujo a otro asunto de mucho mayor profundidad: la relación entre la atención pública o privada que había de brindarse a las almas de los difuntos. Es un hecho que la "privatización" era percibida como algo mucho más peligroso que la "superstición".

Para comprender mejor lo referente al culto de los santos, es conveniente referirse a las iniciativas de ciertos obispos al respecto. Nos encontramos frente a cambios en el culto que evidencian cambios substanciales en la calidad del liderazgo dentro de la misma comunidad cristiana y, no solamente, frente a una mera acomodación a una forma creciente de religiosidad popular. No fueron los obispos quienes introdujeron o inventaron el culto a los santos; fueron ellos quienes estuvieron dispuestos, en el

momento oportuno, a mover los cadáveres y a vincularlos con el altar. Se les puede comparar con electricistas que se afanan por cambiar un sistema anticuado de alambrado y que estaban perfectamente conscientes de que la energía fluye con mayor poder hacia la silla episcopal si se utilizan cables aisladores más fuertes.

En el proceso de cambios de alambrado, también se fue cambiando la figura misma de los mártires. Se crearon vínculos personales intensos entre quienes actuaban como "empresarios" del culto y los mártires que entonces fueron considerados como amigos invisibles y protectores. Se trata de una historia mordaz y compleja, pero el resultado fue simple: el mártir logró el rostro romano tardío que lo caracteriza. Se convirtió en el "patrono", el compañero celestial invisible de un patronato ejercido en forma palpable sobre la tierra por el obispo. Se efectuaron cambios en la forma de celebrar sus fiestas. Ya no se va a tratar de celebraciones y banquetes familiares (*laetitiae*), sino de banquetes públicos ofrecidos por los patronos invisibles a sus clientes terrenales.

Pero, ¿qué es lo que está en el trasfondo de este cambio? Nos encontramos frente a una nueva generación de obispos, acostumbrados a ejercer el papel de "grandes señores". Por otra parte, hay otro factor determinante: el creciente enriquecimiento de la Iglesia. Se trataba de una gran acumulación de bienes, que colocó a los líderes de la Iglesia en una posición un tanto difícil: tenían los medios para el ejercicio del poder social, pero carecían de los medios para exhibirlo en una forma aceptable. El hecho es que, en la antigüedad eran objeto de una envidia mordaz quienes poseían bienes sin distribuir, y los obispos, al igual que los laicos poderosos (potentes), pudieron llegar ser objeto de esa envidia. Las categorías tradicionales de caridad cristiana ya no eran capaces de absorber la cantidad de riqueza acumulada; en otras palabras, los pobres, los forasteros, los enfermos y otros consumidores de caridad habían alcanzado su techo en cuanto tales.

Aunque ciertamente existían problemas de orden económico, en Italia, Galia y el norte de Africa, la problemática no llegó a tener tales dimensiones que hiciera que la distribución de recursos fuese una prioridad. Los obispos de Occidente se encontraron con la urgente necesidad de inventar formas de gastar su dinero. De modo que la construcción de edificios y el incremento de las ceremonias vinculadas con nuevos focos de culto y alabanza era una salida oportuna. Las tumbas de los mártires eran los lugares más apropiados: los problemas de índole práctico y social que podría acarrear la construcción dentro de los muros de la ciudad podrían evitarse. Aún más, la construcción y los ceremoniales realizados en tales santuarios encubrían más convenientemente la paradoja de las riquezas episcopales, porque aquello, al no ser privado, no era riqueza. Aún más, tales riquezas y ceremoniales se desplegaban frente a la presencia invisible de una figura que había asumido todos los rasgos del "patrón" romano. El santo era un "buen" patrón: sus intercesiones eran aceptadas, su riqueza estaba a disposición de todos, su poder se ejercía sin violencia, y se le brindaba lealtad sin constricción. El culto a los santos era el foco donde la riqueza podía usarse sin suscitar la envidia y el "patrocinio" ejercerse sin obligación.

7. El reto del desierto

El auge del monasterio en el curso del siglo cuarto aportó significativamente a las actitudes morales y sociales de la antigüedad cristiana. Los monjes (monakoi, los solitarios) se nutrieron de una tradición cristiana diferente, casi arcaica. Sus actitudes morales y espirituales se alimentaron de la experiencia de un ambiente predominantemente rural, muy diferente de aquel que prevalecía entre los cristianos urbanos. Lo importante es que para finales del siglo cuarto el papel de la iglesia cristiana en las ciudades había sido ensombrecido por un radical nuevo modelo de naturaleza humana y de sociedad humana creado por los “solitarios del desierto”. El prestigio del monje consistía en el hecho de que era un “solitario”, personificaba el antiguo ideal de la “pureza de corazón”.

Por un acto de “anachoresis”, había optado por vivir en el desierto: era un anacoreta, un ser humano definido por una opción simple y fundamental. Ermitaño, individuos o grupos, se establecieron en páramos que estaban al borde de las ciudades y comarcas del mediano oriente. Eran conocidos como ermitaños o seres del desierto. Quienes se iban al desierto a menudo se quedaban a la vista de la ciudad y a una distancia que se podía superarse a pie. Así llegaron a ser vistos por los habitantes de las ciudades o comarcas como héroes y guías espirituales.

El paradigma monástico se nutrió de algunos de los aspectos más radicales de la contracultura de la filosofía pagana, especialmente del modo de vida aislada propio de los Cínicos y de un lejano pasado judeocristiano. Su originalidad estaba en un cambio dramático de perspectiva. Identificaba al mundo con el fenómeno claramente demarcado por la ciudad asentada. Los asuntos de la ciudad, como la sexualidad, el matrimonio, el parto, sólidos y antiguos como lo eran, se percibían como no otra cosa que, el remolino confuso de un arroyo que fluye en dirección contraria al camino que conduce al paraíso y a la resurrección.

7.1. La sociedad y el desierto

El monasterio tendía a crear un mundo despojado de las estructuras que habían sido familiares. Las formas compartimentalizadas, las jerarquías, las distinciones en que se seguía fundamentando la vida de la ciudad, habían sido opacadas y suavizadas por los ritos solemnes que tenían lugar en las basílicas cristianas. Pero las basílicas continuaron siendo espacios encapsulados dentro de las sólidas estructuras de la ciudad. La aceptación del monasterio por una gran cantidad de figuras que ejercían liderazgo dentro en la iglesia pronosticaba un sentido de vulnerabilidad de las ciudades, tal como habían sido restauradas en el tiempo de Constantino.

Los monjes y sus admiradores fueron los primeros cristianos del Mediterráneo que vieron más allá de la antigua ciudad. Ellos se imaginaron una nueva sociedad. Su preocupación personal por nuevas formas de disciplina personal, que incluía la renuncia a la sexualidad,

garantizó que se le diese un nuevo gusto a la vida privada de la vida cristiana dentro de esa sociedad.

7.2. La ciudad y el campo

El monasterio condujo a que la ciudad perdiera su identidad como unidad cultural y social. Por toda la región mediterránea los monjes se unieron a los pobres sin rostro en la formación de una nueva clase universal, sin vínculos ya fuese con la ciudad o con el campo. Esto debido a que ya fuese en la ciudad o en el campo dependían solo de la voluntad de Dios. El simbolismo de los pobres, en cuanto espejos oscuros de la condición abatida del ser humano, fue ensanchado, en mucho, por las pequeñas colonias de pobres voluntarios que bordeaban la ciudad.

Los realmente pobres no se beneficiaron debido a que los laicos preferían dar limosnas a los monjes, cuyas oraciones, como se creía, eran efectivas. Los monjes aportaron una representación que ignoraba la ciudad pues quebró las antiguas divisiones entre campo y ciudad, entre ciudadanos y no ciudadanos.

7.3. Una nueva educación

El monasterio debilitó el poder de la ciudad sobre los notables en lo que concierne a uno de los aspectos más íntimos: puso en tela de juicio el papel de los espacios públicos de la ciudad como lugares privilegiados para la socialización de los jóvenes varones. No es exacto pensar que los monjes fuesen, sin excepción héroes analfabetos de una anticultura. Muchos de los que aceptaban la vida monástica eran personas educadas que habían encontrado en el desierto -o en la idea del desierto- una simplicidad del otro lado del conocimiento. En los monasterios florecieron con un renovado vigor las técnicas de formación moral, los modelos de comportamiento y de disciplina espiritual que antes solo habían sido practicados por las elites de la ciudad. La vida monástica no fue una cultura sólo para personas maduras.

En la mitad del siglo cuarto, los asentamientos monásticos, reclutaban jóvenes para la vida monástica. Las familias acomodadas de las aldeas y de las ciudades dedicaban sus hijos al servicio de Dios. Esto lo hacían, a menudo, con el fin de mantener integra la herencia de la familia que se veía amenazada por una descendencia excesiva, especialmente por hijas en demasía. La tendencia era a que no todos estos jóvenes se desvanecieran en el desierto, sino a que reaparecieran más tarde en las aldeas y ciudades, como miembros de una nueva elite de abades y clérigos con una formación ascética.

El monasterio fue la primera comunidad cristiana preparada para ofrecer una formación totalmente cristiana desde la edad temprana. Los monjes exigían que los jóvenes ermitaños absorbiesen una cultura literaria fundamentada totalmente en la liturgia y en las sagradas escrituras. La práctica monástica agudizó los códigos de comportamiento existentes al fundamentar la formación de los y las jóvenes en una asimilación lenta de la temida certeza de la presencia de Dios Invisible. En su contenido y por las dimensiones

emocionales que pretendía mover, este proceso de socialización, anunciaba el final de los propósitos de la educación propuesto por la ciudad.

Hasta finales del siglo cuarto, se había supuesto que todos los niños, tanto de las familias cristianas como de las paganas, debían ser expuestos a la resonante cultura de la vergüenza desarrollada entre colegas enfrascados en competiciones. Esta cultura estaba ligada a la antigua aula del retórico. Todo eso fue dominado por el silencio. Ahora cada familia tenía la obligación de promover la verdadera formación “cristiana” de sus jóvenes varones, esto con el apoyo del clero y de los mojes que vivían a cierta distancia de centros de las poblaciones. El modelo de comportamiento de los códigos se inspiraba en el estilo de vida de los monjes. Esto significaba una educación en el temor a Dios. Este tipo de educación tenía la capacidad de penetrar más profundamente en la personalidad que el antiguo temor cívico a ser avergonzado en la presencia de colegas. Los espacios públicos del pasado, como el teatro y el foro, se fueron abandonando. Los padres de los creyentes le heredaban a sus hijos el arte del temor a Dios, enviándolos por estrechas y tortuosas veredas desde las grandes basílicas a los claustros.

Con todo esto, el cristiano continuó siendo una persona pública. Ciertamente ya no era un “amante de la ciudad”, sino un “amante de los pobres”.

8. Ascetismo y la vida matrimonial

El paradigma monástico tuvo su influencia más íntima en todo aquello que asociamos con el matrimonio, con el acto sexual dentro del matrimonio y con el papel de la sexualidad. La familia cristiana que cerró sus puertas al foro y al teatro, en cuanto espacios para la formación de sus jóvenes, simultáneamente abrió las de su cámara nupcial a una nueva visión de la naturaleza de la sexualidad. Visión desarrollada por los “personajes del desierto” que practicaban la continencia.

El tamaño variante de la apertura de esas puertas, determinado por las recomendaciones del clero y de los consejeros espirituales, nos permiten acceder al contraste entre las sociedades de Bizancio y del Occidente católico a través de la Edad Media.

8.1. La moralidad matrimonial en Oriente

El paradigma monástico cristiano puso en tela de juicio al matrimonio, a la sexualidad y, aún, a las diferencias sexuales. Según la perspectiva que prevalece en Oriente, Adán y Eva en el principio no habían sido seres sexuados. La sexualidad se debe a un estado de decaimiento de un estado “angelical” en que prevalecía la “pureza” y la plena dedicación al culto de Dios. El decaimiento fue acompañado, posiblemente hasta directamente causado, por la aparición de la sexualidad. La sexualidad es señal de imperfección. Es el origen del impulso fatal de los seres humanos hacia el mundo de preocupaciones “impuras” ligadas al matrimonio, al parto, a la fatiga del trabajo como medio para poder satisfacer el hambre de estómagos vacíos.

Lo anterior fundamenta la propuesta de una democracia de “vergüenza sexual”. Todas las personas, desde los jefes de familia hasta los héroes del desierto deberían someterse a un código común conducente a evitar la sexualidad. Se creó así en el Mediterráneo Oriental, un temor a la desnudez de una manera imposible de concebir en los siglos anteriores, en la cultura helénica la exhibición tenía límites, pero no era vista como fruto de un decaimiento.

En lo que concierne a los miembros de las familias cristianas encontramos una gran paradoja. Los héroes y consejeros espirituales de las “personas en el mundo” eran personajes del desierto. La literatura monástica, producida por estos personajes del desierto, generaba mucha ansiedad acerca de la abstinencia sexual pues presentaba el impulso sexual como algo potencialmente malo. Maldad que podía manifestarse en cualquier acontecimiento social en que participaran hombres y mujeres. Por otra parte, la sexualidad llegó a verse como un “sensor privilegiado” de la condición espiritual de los monjes.

En Oriente esta perspectiva no tuvo la capacidad de responder a las experiencias cotidianas de los laicos. Las puertas de las familias cristianas, que anteriormente se habían ido cerrando silenciosamente entre los cristianos jóvenes y las exigencias de la ciudad, también se fueron cerrando a esa extraña perspectiva de la sexualidad, desarrollada por y para sí mismos, por los personajes del desierto. Se desarrollan códigos de sexualidad diferenciados para personas casadas y para quienes optaban por remojar sus cuerpos con los “aromas del desierto”. Todo esto produjo tendencias misóginas que profundizaron la segregación de las mujeres. También se estableció con claridad que el monje y el laico tienen opciones diferentes y se rigen por códigos diferenciados.

8.2. La sexualidad en Occidente

Lo anómalo de la sexualidad se encuentra en las experiencias concretas, en las que se inscribe, con una triste precisión, el abismo que existe entre la sexualidad tal como hubo de ser disfrutada por Adán y Eva antes de su caída y la sexualidad que los cristianos experimentamos en el presente.

La sexualidad no es negativa desde su origen. Actualmente está en un estado de decaimiento. Los aspectos de la sexualidad que se destacan son aquellos en que aparentemente se manifiesta más claramente el quebrantamiento más profundo de la voluntad y del instinto, a saber, la erección y el orgasmo. Esto debido a que no pueden ser controlados por la voluntad. La yuxtaposición de un estado matrimonial ideal a la vida matrimonial del laico actual condujo a una vigorosa y profunda comparación tendiente a suscitar envidia en la pareja común.

Cabe resaltar que los laicos requerían una nueva interpretación del significado del sexo. Los códigos de comportamiento inspirados en un modelo fisiológico específico, con que los médicos y moralistas habían tratado de absorber la sexualidad dentro del orden de la ciudad se percibían como obsoletos. Estos códigos se apoyaban en la creencia de que una descarga vigorosa de “ardor generacional”, movilizado a través de todo el cuerpo,

tanto de las mujeres como de los varones era una condición necesaria para la concepción. De este modo no era posible separar la concepción de la pasión. Los moralistas trataban de evitar de que la pasión sexual se desgastara superfluamente afectando así la responsabilidad cívica del varón. El abuso frívolo y excesivo de la energía sexual era visto como algo nocivo.

El enfoque cristiano que se fue asentando en Occidente, desmanteló este modelo y generó, nada menos y nada menos, una nueva representación del cuerpo humano. La pasión sexual no se ve principalmente como “ardor corporal” que alcanza su ápice en la eyaculación. La atención se centró sobre aspectos específicos como la naturaleza de la erección y la calidad de la eyaculación. Estas fueron vistas como debilidades compartidas por todos los seres humanos por igual.

Una consecuencia de este enfoque fue que las formas más crudas de misoginia fueran silenciadas en las prácticas cotidianas del Occidente medieval en sus inicios. Esto se debió en mucho que ya no era posible creer que las mujeres estuviesen más dominadas por los impulsos sexuales que los varones, y que ellas fueran las responsables de que los esos impulsos no pudiesen ser controlados racionalmente por los varones. Esta perspectiva supone que todos los seres humanos, mujeres y varones, están sujetos a esta debilidad profundamente arraigada: todos somos portadores, en nuestros cuerpos indisciplinados, a los síntomas fatales de la caída o pecado de Adán y Eva.

El que tanto la mujer como el varón pierdan su control durante el orgasmo, fue como el símbolo que eclipsó el pavor de los romanos a “afeminarse” o a debilitarse como persona pública por su dependencia apasionada de personas inferiores de cualquier género. La “concupiscencia de la carne” tal como se manifiesta en el acto sexual, es vista como una característica de la persona humana que no podía ser definida por la sociedad y que, por lo tanto, solo podría ser afectada por controles sociales en la periferia. De este modo, las restricciones normales al acto sexual, que anteriormente habían sido de naturaleza externa y social, tenían que ser dotadas del nuevo sentido basado en el reconocimiento de la existencia de una profunda fisura en la textura misma del acto sexual.

Dios es quien, en última instancia, crea y forma a cada niña y a cada niño; el acto sexual, por medio del cual la pareja abastece la materia para el acto creativo, no le debe nada, aún en la forma más remota, a la ciudad y a sus sutiles y penetrantes disciplinas. Esta perspectiva implicaba un cierto sentido de lo impropio y pecaminoso en la sensualidad del amor matrimonial. Este enfoque abrió una hendidura en la puerta de la familia cristiana, de una naturaleza tal que la perspectiva bizantina nunca siquiera pensó que fuese posible. A través de esa hendidura soplarán posteriormente vientos tibios y fríos.

La perspectiva que prevalece en Occidente impuso, sobre las familias humildes en el mundo, un rigor y una conciencia ascéticas de la debilidad humana. Se logró, así, la integración del mundo y del desierto en la Iglesia Católica. Los obispos urbanos de la Galia, de Italia y España, y no los “personajes del desierto” se convirtieron en los jueces del paradigma monástico, tal como este había sido sutil y drásticamente modificado para abarcar la sexualidad en el mundo. De esta forma el desierto entra en la ciudad y esto lo

hace desde arriba. El desierto y el mundo ya no funcionan en forma paralela como era la situación de Bizancio. Por lo contrario nos encontramos con una nueva jerarquía, en la que un clero célibe, a menudo entrenado en comunidades monásticas urbanas, llegó a gobernar al laicado, en gran parte por medio de la disciplina y el consejo sobre la anomalía compartida y permanente de una sexualidad decaída.

Nos encontramos así, con una estructura social plana denominada por la mirada de los obispos. Las mujeres y los varones, tanto los hidalgos como sus inferiores, “los personajes del desierto” comparten una debilidad original y universal que se expresa en la forma de una naturaleza sexual que se hereda en su forma quebrantada de Adán y Eva. Este quebrantamiento se manifestaba como espacio privilegiado, debido a que se comprendía como un síntoma íntimo y yuxtapuesto de la condición humana. El ser humano en cuanto ser sexuado se había convertido en el denominador común más bajo en la gran democracia de los pecadores congregados en la Iglesia Católica.

9. La teología del siglo IV¹²

El Edicto de Milán en el año 313, significó la legalización del cristianismo. Las iglesias cristianas pudieron poseer bienes, adorar libremente a su Dios y contribuir a la vida pública. Aunque las prácticas paganas siguieron teniendo vigencia, por lo menos por dos siglos más, el cristianismo se convirtió en una religión imperial. Las posibilidades de ascenso económico y político fueron motivaciones para la adherencia de muchas personas al cristianismo.

De pronto, la Iglesia que había comenzado como una secta perseguida que pretendía que se le tolerara, comenzó a exigir la aceptación de sus propias normas y credos. De perseguida llegó a ser perseguidora. El cristianismo que había comenzado como una religión gestada en la adversidad y, por lo tanto, amenazada, comenzó a expresarse en términos de poder y prosperidad.

Por razones de orden histórico es necesario hablar de dos corrientes teológicas con fisionomías diferentes, tanto en un nivel teórico como en un nivel práctico. Se trata de la línea greco oriental y la latino occidental.

9.1. La teología oriental

La línea greco oriental se caracteriza por el contraste que hace entre espíritu y materia lo que comporta una valoración negativa de la materia. La cultura greco oriental concibe la perfección del ser humano como un esfuerzo por lograr la eternidad. La diferencia verdadera entre los dioses y los humanos se encuentra precisamente en que los dioses son eternos y los humanos mortales: la finalidad de la vida humana es alcanzar la inmortalidad. Esta es una preocupación constante tanto de la religiosidad como de la racionalidad griegas.

¹² Seguimos aquí a Karen Amstrong (1993, 107-131), Peter Brown (1988, 305-338) y J. Gross (1938).

A modo de ejemplo, las llamadas religiones místicas, trataban de garantizar a sus adeptos la certeza de poder ser abstraídos de lo precedero y del mal. Los ritos, las iniciaciones, las ceremonias de consagración en formas muy variadas y plásticas eran en realidad purificaciones que les permitían establecer un contacto con los dioses y producir mágicamente el acceso a la inmortalidad. El orfismo sirvió para profundizar y extender esta persuasión.

De modo que la salvación se entendía como una divinización. Los medios para lograr esa divinización podían ser muy variados: prácticas mágicas, sistemas éticos, la ascesis mística, etc. Lo constante en el proceso de perfeccionamiento es que este se concibe como la superación del estado de mortalidad y de sufrimiento en que se encuentran los humanos. La salvación tiene un matiz individualista.

La filosofía, especialmente con Sócrates, Platón y, más tarde con los neoplatónicos, se esfuerza por darle un matiz más especulativo y racional a la búsqueda fundamental de las religiones. Se acentúa la función purificadora de la mente y de la “razón” en el afán por desprenderse de lo “terrestre” y lograr la unión con lo divino. Después de Sócrates y Platón la función de la mente para alcanzar la salvación es una constante en el pensamiento griego. La semejanza con Dios se puede adquirir por medio de un esfuerzo constante de la mente por liberarse de la esclavitud de los sentidos y de la materia. Plotino corona esta perspectiva con su propuesta de un sistema férreo que le permite al ser humano regresar al Uno.

Los denominados Padres griegos son los teólogos del cristianismo que estaban inmersos en esa cultura. Conocían muy bien los aspectos centrales de sus formas conceptuales y, por ello, se puede afirmar que ellos interpretan al cristianismo dentro la estructura mental y la sensibilidad griegas.

El conflicto teológico-existencial, presente en Pablo, que se expresa con la expresión “carne-espíritu” y en Juan “luz-tinieblas” se va a traducir con categorías ontológicas que contraponen lo espiritual a lo mundano. Esta concepción que penetra en el cristianismo especialmente a través de Orígenes y está presente en Clemente, Metodio de Olimpo, Atanasio y los Capadocios, llega a formulaciones extremas cuando algunos teólogos llegan a plantear la teoría de una doble creación (Evagrio de Ponteio). Según esta teoría existen dos tipos de seres: los seres espirituales puros creados por Dios que tienen y mantienen como fin la contemplación de Dios y los seres que aunque fueron creados por Dios y tienen como fin la contemplación de Dios, no fueron capaces de cumplir con su propósito, fueron negligentes y por ello reemplazaron su finalidad. Estos tienen todavía la posibilidad de volver fatigosamente a Dios pero para ello tienen que rechazar el mundo y huir de este. Suponen que el logro del fin (escatón) comporta la destrucción de la materia.

Estos conceptos, con las implicaciones existenciales que de ellas se derivan, recuerdan mucho al platonismo y al neoplatonismo. El ser humano se encuentra en un estado de exilio en espera de su liberación. El mundo y la historia se conciben como el lugar de exilio; los seres humanos son peregrinos. Esta concepción fue hecha propia por los monjes y será la base de su ascética. El verdadero cristiano es el monje en cuanto más se separa del mundo: entre más se separa se torna más cristiano.

La teología griega concibe la salvación como divinización. El eje de este proceso de divinización, ya no es la mística natural de los misterios, ni la función liberadora de la sabiduría griega, sino Jesucristo el Verbo de Dios hecho humano. El es el camino por el cual es posible la divinización del ser humano. Desarrollan, con términos propios la idea juanina del Logos encarnado como fuente de la vida. Por esa razón se dará una importancia máxima a la encarnación. Dentro del horizonte de la encarnación se considera el motivo paulino de la muerte como principio de salvación.

La concepción de la salvación como divinización tiende a que se valore la espiritualidad (contemplación de Dios) en perjuicio de los valores humanos: lo que verdaderamente vale es lo que proviene de Dios: lo celestial hace que se desvanezca lo terreno. Esta perspectiva conduce a una lectura muy particular de los textos bíblicos, estos solo hablarían claro cuando hacen referencia a los principios o fundamentos últimos de las realidades terrestres.

El conocimiento humano tiende a interpretarse como dispersión y soberbia, un perder el tiempo en cosas vanas que no tienen que ver con Dios y con la vida eterna. El mundo y la historia son negativos pues están determinados por lo material y la materia no nos conduce a la salvación. Desarrollando el tema “Economía de la Salvación” los teólogos que representan esta línea, plantean conceptualmente la relación entre Cristo y la historia. Enfocan especialmente el tema de la salvación que se lleva a cabo mediante el **contacto físico** que se establece entre Cristo y los humanos. Extienden el ámbito de influencia divinizante de Cristo a todo el universo. La causalidad efectiva del misterio de Cristo se manifiesta en la divinización del ser humano por medio de la encarnación.

En forma sintética, la teología greco oriental se puede caracterizar así: la unión de Cristo con los seres humanos es, ante todo, una divinización óptica. Esta unión es posible por en contacto físico que se establece entre Dios y los seres humanos por medio de la encarnación. Las acciones morales individuales tienen como fundamento la acción divinizadora de Dios por medio de Cristo. Toda acción divinizadora de Dios es fruto de la unión en Cristo de lo divino con lo humano, lo que aconteció por medio de la in-habitación de las personas divinas en el ser humano. El ámbito de influencia de Cristo es cósmico y universal.

En lo que concierne a la Iglesia, la teología greco oriental resalta su aspecto esponsal. Cristo es el esposo, la Iglesia la esposa cuya misión es la de ofrecer a toda la humanidad la posibilidad de entrar en contacto con Cristo para así lograr la divinización. La Iglesia debe presentarse ante Cristo cual virgen casta, para que por medio de su colaboración pasiva el esposo pueda engendrar hijos puros en toda la humanidad. La Iglesia no siempre es una esposa fiel, por causa de las acciones de algunos de sus miembros, por ello puede caer en el adulterio generando hijos de la corrupción, pero el amor del esposo prevalece sobre la debilidad humana.

Uno de los asuntos que los cristianos hubieron de resolver fue el de la comprensión de Dios. Apenas se estaba consolidando la paz constantiniana cuando comenzó a manifestarse un nuevo problema. Problema que desde el interior de la misma Iglesia va a dividir a los cristianos y a colocarlos en campos contrarios.

Alrededor del año 320 surgió con una fuerza feroz un interés de carácter religioso en las iglesias de Egipto, Siria y Asia Menor. Viajeros y marinos cantaban versos de carácter popular que versaban acerca de la temática concerniente a que solo el Padre era verdadero Dios. Esta polémica fue encendida por Arrio, un presbítero carismático y sumamente agradable de Alejandría. La pregunta: ¿Cómo puede Jesús ser Dios de la misma manera que el Padre?, iba a causar gran alboroto.

Arrio no negaba la divinidad de Jesús. Sostenía que Cristo era plenamente Dios, pero que era una blasfemia pensar que fuese Dios por naturaleza. Alejandro, el obispo de Alejandría y Atanasio que era su asistente, pronto se dieron cuenta del asunto y se alarmaron. Arrio era un excelente propagandista y logró expresar sus ideas por medio de poemas que sus seguidores cantaban acompañados por música. El debate trascendió la esfera clerical y los laicos participaban con tanta pasión como sus líderes.

La atmósfera en Alejandría había cambiado profundamente si se compara con aquella que prevalecía en tiempos de Clemente y Orígenes. Ya no se pensaba que el dios de Platón pudiese conciliarse con el Dios bíblico. Arrio, Alejandro y Atanasio sostenían una posición que hubiese contrariado a cualquier platonista: consideraban que Dios había creado al mundo de la nada (creatio ex nihilo). Basaban estas enseñanzas en la lectura del Génesis. Aunque si bien es cierto el Génesis no hace tal afirmación. El autor sacerdotal nos dice que Dios creó al mundo de una caos primordial. El concepto de una creación de la nada también era extraño para la mayoría de los griegos y no hubiese sido aceptable para teólogos como Clemente y Orígenes.

¿Cómo se puede entender este viraje? Influenciados por la perspectiva nóstica, los cristianos, en el siglo IV, consideraban que el mundo era algo intrínsecamente frágil e imperfecto, que estaba separado de Dios por una falla abismal. La doctrina de la creación del mundo de la nada pone el énfasis sobre la fragilidad y sobre la dependencia total del cosmos con respecto a Dios. Según esta perspectiva no hay afinidad alguna entre lo divino y lo humano. Cada individuo es llamado por Dios al ser desde la nada, por lo tanto en cualquier momento Dios puede retirarle la mano.

Desde el punto de vista teológico que ha prevalecido, la forma de interpretar y comprender la realidad está vinculada con la forma en que se comprenda la salvación. Los cristianos estaban convencidos de que Dios los había salvado por medio de la muerte y resurrección de Cristo, que habían sido rescatados de la extinción, por eso los animaba la esperanza de que algún día iban a compartir la existencia con Dios quien era el "ser y la vida". Cristo los había habilitado para que pudiesen superar el abismo que los separaba de Dios. Pero surge la siguiente pregunta: ¿Cómo fue que realizó Cristo la salvación? En otras palabras: ¿en qué lado de la falla abismal que separa lo humano de lo divino habría que colocar a Cristo?

La doctrina de la creación de la nada había eliminado la idea de la existencia de un "Pleroma" (lugar de la plenitud) de donde habría emanado la realidad creada. Jesús, el Cristo, pertenece o al ámbito divino o al frágil orden de la creación. Alejandro y Atanasio lo colocaron en el ámbito divino y Arrio en el orden de la creación. Arrio

quería destacar la diferencia esencial entre el único Dios y sus criaturas: el Logos o el Verbo habría sido el instrumento de Dios para llamar todas las otras criaturas a la existencia. Era totalmente diferente de las otras criaturas y estaba dotado de una dignidad mucho mayor. Sin embargo, su divinidad no era algo que le perteneciera por esencia o por naturaleza. Dicha dignidad habría sido un don gratuito concedido por la obediencia y fidelidad.

Atanasio tiene una concepción de la realidad mucho menos optimista acerca de la capacidad del ser humano de entrar en comunión con Dios. El ser humano sería intrínsecamente frágil, pues ha procedido de la nada y cayó en la nada por el pecado. Solo participando de la divinidad por medio del Logos puede el ser humano evitar su aniquilamiento ya que solo Dios es un ser perfecto. Si el Logos estuviese sometido a la fragilidad, no podría salvar a la humanidad de la extinción.

Según él, el Logos se ha hecho carne para darnos la vida, ha descendido a este mundo de muerte y corrupción para darnos una prenda de la impasibilidad e inmortalidad de Dios. Nuestra salvación hubiese sido imposible si el Logos mismo hubiese sido una criatura frágil sujeta a la posibilidad de volver a la nada. Esto significa que Cristo, el logos hecho carne deber ser de la misma naturaleza del Padre. Según Atanasio, la Palabra se hizo humana para que nosotros podamos llegar a ser divinos.

Se debe recalcar que Arrio, Atanasio y, más tarde Marcelo, estaban plenamente convencidos de que algo nuevo había acontecido en el mundo por medio de Jesús. Ellos trataron de articular esta experiencia por medio de símbolos conceptuales para poder explicársela a sí mismos y a los otros. Las palabras sólo pueden ser simbólicas, debido a que las realidades a que hacen referencia son inefables. Desgraciadamente las condiciones estaban dadas para que la intolerancia dogmática hiciese su aparición en el cristianismo. Esta intolerancia condujo a que la adopción de símbolos "correctos" y "ortodoxos" fuese vista como crucial y obligatoria. Esta obsesión doctrinal, única en la cristiandad, condujo fácilmente a que se confundiese lo simbólico que es humano con la realidad divina.

Con el Concilio de Nicea (325) se impuso la perspectiva de Atanasio. No obstante, los cristianos seguían confundidos. ¿Si hay un solo Dios, cómo es posible que el Logos sea divino? Los grandes teólogos capadocios, en lo que hoy es Turquía oriental, elaboraron una solución que satisfizo a la Iglesia ortodoxa oriental. Basilio, obispo de Cesarea (c. 329-379), su hermano Gregorio, obispo de Nisa (375-395) y su amigo Gregorio Nacienceno (329- 391), eran personas que cultivaban la filosofía y la especulación, pero estaban convencidos de que solo la experiencia religiosa era una senda adecuada para captar el problema de Dios.

Estaban conscientes de la distinción crucial entre aquellos contenidos de la verdad que podrían ser reducidos a datos y aquellos aspectos que no se pueden reducir a meros datos. La distinción entre "mathein" (aprender) y "pathein" (experimentar), se tornó algo fundamental. Basilio distinguía entre dogma y kerigma. Kerigma era la predicación pública de la Iglesia, dogma es el sentido subyacente y profundo que solo se puede captar

en la experiencia religiosa y que solo se puede expresar por medio de símbolos. El cristianismo occidental iría a privilegiar el kerigma, esto es, la doctrina. Se puede intuir que esto le acarrearía problemas y más problemas al hablar acerca de Dios.

En la Iglesia Ortodoxa, toda teología que se precie de ser tal, será silenciosa y apofática. Gregorio de Nisa insistía en que todo concepto acerca de Dios es un simulacro, una mera aproximación y siempre una imagen inadecuada. Basilio afirmaba que a Dios solo se le conoce por sus acciones (*energeiai*). Su esencia siempre nos evade. Los capadocios trataron de desarrollar una noción del Espíritu Santo. Ya San Pablo había hablado del Espíritu como una fuerza renovadora, creadora y santificadora, actividades que solo Dios puede llevar a cabo. Consiguientemente el Espíritu solo podría ser divino y no una mera criatura. Los capadocios usaron una fórmula que Atanasio ya había utilizado en contra de Arrio: Dios posee una sola esencia que es incomprensible y tres expresiones (*hypostases*) por las que se hace presente.

Se desprende que la Trinidad no se debe ser interpretada literalmente. No es en realidad una teoría o producto de un esfuerzo natural. Más bien es una "theoria" en el sentido griego de contemplación o experiencia interior. La Trinidad nos debe hacer conscientes de que la realidad que nosotros llamamos Dios, no puede ser captada por nuestra inteligencia. Desde una perspectiva actual, la doctrina de la encarnación tal como se expresa en Nicea es importante pero hay que estar en guardia para que no conduzca hacia una idolatría simplista: se podría pensar acerca de Dios en términos demasiado humanos: se podría uno imaginar que Dios piensa, actúa y planifica de igual modo que uno lo hace. Hay que reconocer entre la tendencia a atribuirle a Dios una serie de nociones prejuiciadas y la absolutización de esas opiniones, solo hay grados de diferencia.

La noción de la Trinidad es un esfuerzo por evitar esa tendencia. Antes que pretender afirmar algo acerca de Dios, es como un poema o una danza teológica que trata de expresar lo a que nosotros los mortales creemos y aceptamos acerca de Dios conscientes de que tal expresión es totalmente provisional.

9.2. Teología Latino-occidental ¹³

En la vida de los pueblos hay etapas que marcan su desarrollo de manera sustantiva. En la cultura latina occidental, lo que aconteció en el siglo cuarto ha dejado huellas indelebles. Fue en este siglo que sucedió por primera vez en su historia que la Iglesia experimenta en las provincias de habla latina, en Africa, Galia e Italia, un gran desarrollo interno y la proyección de su influencia en la totalidad.

En Occidente, el desarrollo de la Iglesia en las últimas décadas del siglo IV y en las primeras décadas del V, debe ser visto no como tanto como algo pasado sino como un tiempo generador. Ese desarrollo desbordó los límites cronológicos por cuanto marcó profundamente las instituciones de gobierno, la ética, la espiritualidad y la teología occidental. Se puede decir que esa etapa nos dejó una herencia que se ha convertido

¹³ Seguimos aquí a Peter Brown (1969; 1988, 339-347), Karen Armstrong (1993, 119-120), Hans Kung (1995, 69-95) y J. M. Chenu (1966, 13-31).

como en el denominador común que caracteriza la zona conocida como Occidente, y por ello, debe entenderse más como un tiempo sociológico que como un tiempo cronológico.

Un dato importante en la historia de occidente es que tres de los personajes, que con sus escritos y sus prácticas van a marcar su historia, nacieron precisamente en las décadas inmediatamente posteriores al Edicto de Milán (313). Ambrosio (330-397), Jerónimo (342-420), y Agustín (354-430) nacen precisamente en un momento en que la Iglesia Latina está en proceso de auto-determinación. Esto hace pensar que la influencia que van a tener en la Iglesia Latina se relaciona con el hecho de que ellos son, en mucho, producto del espíritu que prevalecía en la Iglesia de su época.

Comparada con las iglesias en Oriente, la Iglesia en las provincias occidentales del Imperio, hasta el siglo IV, no había logrado un desarrollo propio y dependía en gran parte de lo acontecía en Oriente. Es en este siglo que el Occidente Latino comienza a desarrollar vigorosamente rasgos propios y diferentes de aquellos que prevalecían en Egipto, Capadocia, Antioquía y Siria.

Las estructuras de la sociedad occidental y su dinámica le presentaban a los líderes de la Iglesia problemas propios y diferentes. Es en el siglo IV cuando esos líderes logran tener las condiciones para intentar ofrecer respuestas propias en todos los ámbitos de la vida eclesial. La vivencia de la fe en su contexto, compelia a los cristianos del mundo latino, aún a aquellos que se sentían atraídos por la continencia y la vida monástica (ideales orientales), a expresar sus propios puntos de vista acerca de la salvación, la relación entre Iglesia y sociedad y las limitaciones de la persona humana.

Como resultado va a surgir una práctica de la fe y una teología que a menudo va a contrastar con la de los egipcios, los griegos y los sirios. Un aspecto que hay que subrayar es que son personas que vienen de la clase alta cristiana las que van a ser las gestoras del desarrollo en cuestión. Un rasgo peculiar de esa clase en Italia es que era muy conservadora, apegada a las tradiciones romanas, y muy poco catequizada.

El cristianismo occidental se caracteriza por su convicción profunda de que los seres humanos hemos sido creados para abrazar el mundo material y para involucrarnos en la historia. No cabe, en esta perspectiva, una visión que no le dé importancia a las determinaciones corpóreas. Si el cuerpo es el medio por el cual el cristiano actúa en la historia, este cuerpo tiene que ser apreciado, cuidado y querido. El cuidado y la disciplina que se le den al cuerpo están determinados precisamente por el papel que el ser humano ha de tener en la historia. Esta perspectiva del cuerpo va a estar influenciada por la tradición griega oriental que tiende a desligar la dimensión espiritual del ser humano de lo corpóreo. De modo que las manifestaciones de energía biológica, especialmente la sexualidad, ya no van a ser vistas en Occidente con la visión optimista de las tradiciones paganas previas, en las que se les interpretaba como manifestaciones de la energía cósmica que vinculaba a los seres humanos tanto con las fértiles manadas y praderas como con las estrellas luminosas.

Para los obispos de occidente la causa principal de las acciones escandalosas y pecaminosas es la mezcla de lo animal con lo humano. Esto era inconcebible para los antiguos romanos para quienes la presencia de aspectos propios de la naturaleza animal no era objeto de preocupación, ya que aún sus propios dioses se unían a los humanos y a los animales en celebraciones. Para los cristianos occidentales el ocuparse del cuerpo es algo que brota de la necesidad misma de que este esté controlado por la dimensión dinámica de la voluntad en cuanto principio interno de acción. La relación del ser humano con el mundo se convierte de esa manera en una dinámica vinculada con la acción. La preocupación fundamental tiene que ver con lo que los seres humanos persiguen, con lo que los mueve a actuar, con lo que se constituye en objeto de su amor.

De esta manera se volvió a darle una importancia decisiva a aquella dimensión de "un corazón puro e indiviso" heredada del judaísmo. Se plasma, así, el sabor distintivo de una visión de la persona humana que tiende resaltar aquella dimensión que se asoma o se deja entrever allende el cuerpo material. La perspectiva hebrea de un "corazón puro" se comprendió, por influencia griega, como un "yo" o "alma" espiritual.

El cuerpo fue percibido como un recuerdo constante de los lazos que nos vinculan con las bestias. Debido a que la sexualidad es donde ese recuerdo adquiere mayor fuerza, las agitaciones y la fuerza proteica de las fantasías sexuales, esta llama, sobre todo, la atención de los pensadores cristianos. Su persistencia y carácter privado manifiesta, con más resonancia que otras formas de malicia y astucia humanas, la dimensión penumbrosa que emerge del deseo de auto satisfacción de nuestros corazones. Tal es el poder del deseo sexual que debilita nuestra capacidad de optar por el bien. Los seres humanos somos incapaces, con nuestras propias fuerzas, de controlar las urgencias que brotan de nuestros cuerpos.

La experiencia corporal de la sexualidad: la erección, el orgasmo y la consecuente vergüenza instintiva, son la expresión palpable y objetiva de una voluntad quebrantada y dominada por fuerzas que la tiranizan. Su persistencia y su carácter privado manifiestan, con más resonancia que otras formas de malicia y astucia humanas, la dimensión penumbrosa que emerge del deseo de auto satisfacción de nuestros corazones. Se pensaba que la capacidad de opción del ser humano está profundamente debilitada. Este es incapaz de controlar las urgencias que brotan de nuestros cuerpos. En esta perspectiva se puede notar su origen urbano pues se evidencia el temor y el desprecio por lo salvaje y lo natural.

Lo distintivo de los líderes cristianos occidentales es que rápidamente aceptaron las estructuras existentes de la sociedad como buenas por sí mismas. Consideraban que la perversidad misteriosa de la voluntad de los individuos era la fuente del mal. Como consecuencia de esta visión se le dio gran importancia a las prácticas de "disciplina", entendidas como un conjunto de medidas tendientes a controlar y habilitar la voluntad quebrantada de los seres humanos. De esta forma se fortaleció la tendencia comprender el mensaje cristiano bajo la forma de mandato y de norma lo que desde luego impidió la profecía. Lo que prevaleció en el ordenamiento de la Iglesia fue lo jurídico en forma de deberes, contratos y permisos.

Una dimensión central de la práctica jurídica es la posibilidad de coerción, por esa razón la Iglesia buscó la alianza con el estado. Como resultado de esa alianza con el estado, la Iglesia asumió el marco jurídico romano, esto no tanto en cuanto al contenido de las leyes sino en cuanto a las disposiciones y a la mentalidad. De modo que donde quiera que se fue estableciendo la Iglesia, se hizo presente esa perspectiva jurídica que se fundamenta en el concepto de “ley natural”. Concepto que define al ser humano por su naturaleza común y hace abstracción de las particularidades individuales y de las transformaciones históricas. Se supone que el ser humano posee una naturaleza idéntica en todas partes. Los lógicos y los juristas tratan de descubrir los trazos permanentes de esa naturaleza, una vez logrado esto, proceden a establecer las normas necesarias para los individuos logren lo que ellos deben ser. La violación de esas normas se interpretaría como una acción contra la naturaleza (contra naturam).

En el proceso de descubrir esa “naturaleza” interviene un concepto antropológico que concibe al ser humano como escindido entre el mundo espiritual, que por ser superior debe dominar y, el mundo material, que por ser inferior debe ser sometido. El derecho que rige las estructuras sociales por medio de leyes y sanciones, se concibió a partir de esta perspectiva. Este enfoque, que va a prevalecer por un largo periodo, condujo a que el Evangelio se convirtiera en un conjunto de normas y de leyes.

Estas consideraciones permiten la comprensión de cómo la fe llegó a ser vista como parte de la lealtad nacional y la Iglesia fuese vista como un órgano del estado. Los clérigos llegaron a constituir un orden dentro de la sociedad y las leyes, por ellos establecidas, adquirieron el rango de derecho público. Esto comportó que los poderes publico se arrogasen el derecho de intervenir en la distribución de los cargos clericales. Estas son las raíces de lo que posteriormente iba configurarse como el “Derecho de Patronato”.

Nos encontramos, así, ante una tendencia a darle a lo histórico características sagradas y a manipular lo religioso para propósitos históricos. Esto podría hacernos pensar que se iba a producir una valoración positiva del compromiso político y del “saeculum”. No obstante como todo lo temporal y de este siglo se ve como marcado y afectado por la voluntad decaída y quebrantada del ser humano, lo histórico requiere ser dominado por la dimensión espiritual. Dimensión en la que la Iglesia, en cuanto sociedad creada por Dios para sanar al ser humano, juega un papel determinante.

La búsqueda por comprender la fe y por comprender la realidad desde la fe, se vio condicionada por los rasgos señalados. En su formulación, la teología latina occidental gira en torno a la relación entre pecado y redención. La clave para entenderla y su centro de gravitación es el pecado, de ahí que se diga que es una teología hamartiocéntrica. Por su parte, el pecado se representa como una ofensa a Dios, como una desobediencia a sus leyes, que demanda una reparación. Esta mentalidad determina la visión de la relación entre Cristo y la historia. La cristología se iba a ocupar de esclarecer el nexo entre el pecado que había que reparar y Cristo que redime. En la ética prevalece la identificar lo bueno con lo que es legal y, como consecuencia, lo malo con lo que es ilegal.

Se desprende que en la forma de concebir a Dios prevalecen las categorías de “misericordia” y de “justicia” sobre la categoría del “amor”. Se percibe al ser humano como vulnerado, quebrantado, dominado por la concupiscencia y, por ende, necesitado de ayuda y de redención.

En forma de esquema la teología latina occidental se caracteriza por:

--La visión centrada en el pecado que tiende a resaltar en la relación de Cristo con la historia, los planteamientos morales. Lo histórico se ve como enajenado y excluido de la salvación. La relación de Cristo con la historia se ve en forma atomista, se coloca a Cristo de cara al ser humano en cuanto individuo: se desvanece la perspectiva cósmica y solidaria.

--Frente a Dios es el ser humano esta endeudado. La justificación conlleva el pago de esa deuda de acuerdo con criterios de justicia o con la magnitud de la ofensa.

--La cruz de Cristo es le medio de restauración de la justicia, pues la magnitud de la ofensa requiere que un ser divino pague la deuda de la que todos los seres humanos son responsables. Desde esta perspectiva se comprende la encarnación. La encarnación se subordina a la redención.

--La salvación se concibe como la cancelación de una deuda.

Los grandes predecesores de la teología latina, que establecieron las pautas teológicas que otros iban a desarrollar más tarde, son dos juristas: Tertuliano (c. 150-222) y Cipriano (210-258), ambos vinculados a la iglesia de Cartago. Para ellos la muerte de Cristo en la cruz, adquiere un significado de satisfacción y de expiación: paga por nosotros una deuda que nosotros debemos pagar y, de ese modo, nos redime. Estos teólogos no ignoraban la "teoría física" de Irineo, no obstante no asimilan su contenido o no lo ven como el motivo dominante. La salvación de los seres humanos se vincula más con la muerte expiatoria, perspectiva que les recuerda la teoría físico mística de la restauración: "Dios actúa en una forma semejante al ser humano para que este pueda actuar en forma semejante a Dios: "Dios se hace pequeño para que el ser humano se haga grande" (cf. Tertuliano, *De Resurrectione Carnis*, 3,53).

9.2.1. Movimientos religiosos

Para poder ubicar el pensamiento de los grandes teólogos de occidente, es fundamental tener presente los movimientos que surgieron entonces. Nos referiremos a los donatistas y a los pelagianos.

9.2.1.1. Los donatistas

Es importante destacar que la división entre católicos y donatistas, no consistía en diferencias de orden doctrinal, sino en la pretensión de dos grupos rivales de obispos de ser modelos vivientes del oficio episcopal tal como lo había testimoniado San Cipriano en Cartago. En el año 395, bandos de aproximadamente trescientos obispos se confrontaban en sus pequeñas ciudades en el norte de Africa, en donde se había desarrollado un modelo de Iglesia particularmente interesante. Esta era vista como una "mujer fuerte" la madre:

"Una Madre, con una descendencia prolífera: somos sus descendientes, con su leche hemos sido amamantados, por su espíritu vivimos", diría Agustín (cf. Sermo 37,2). La Iglesia era percibida como un espacio de seguridad y pureza en un mundo dominado por poderes demoníacos. El norafricano ingresaba a la Iglesia no tanto porque estaba "sediento y agobiado" sino porque deseaba sobrevivir en un campo de batalla. El rito del bautismo se concebía como una purificación drástica: por el encanto del obispo, Cristo, el Gran Rey, se consumía en el agua de la pila bautismal; por una semana, los iniciados usaban sandalias especiales, de tal modo que sus pies no se ensuciaran. Querían que su Iglesia fuese lo que se dice en el Cantar de los Cantares: "No tiene manchas ni arrugas". En el umbral de una iglesia en Numidia escribieron: " Los justos y virtuosos entrarán en ella". Nos obstante, como nos recuerda Agustín: "Las personas que entran en ella posiblemente van a encontrar borrachos, avaros, embusteros, apostadores, adúlteros, fornicadores, personas que usan amuletos, clientes de los adivinos y astrólogos... Se debe advertir que las personas que llenan las iglesias en las fiestas cristianas, son las mismas que llenan los teatros en las fiestas paganas" (De Cat, Rud. XXV, 48).

Nos encontramos ante una imagen desconcertante: se espera encontrar en la Iglesia a un grupo diferente del "saeculum", es decir, una alternativa a lo impuro y hostil. Pero, el desarrollo del cristianismo en Africa, que había consistido en un esfuerzo por llenar los templos, simplemente había lavado las fronteras que separaban la Iglesia del "saeculum". Mientras que en las condiciones del siglo III, San Cipriano podía esperar que sus convertidos y sus penitentes se encontraran entre "los santos", en el siglo IV personas como Agustín estaban plenamente convencidos que en el templo probablemente se iban a codear con los ladrones de tierras más notorios del vecindario (cf. Agustín, Sermo 164.8).

Ya desde el 311, los cristianos africanos estaban divididos respecto a la actitud que debían tomar en relación con el contraste entre la santidad esperada y la calidad de vida de real de los miembros de la Iglesia. En contra de los católicos, los donatistas afirmaban que como la Iglesia era una fuente única de santidad, los pecadores debían ser excluidos. La Iglesia tenía que sobrevivir de su propia santidad: era la viña verdadera y solo podría sobrevivir como "santa" y "pura" si se expulsaba a los obispos indignos pues la impureza de los obispos automáticamente invalidaba los actos por medio de los cuales ellos bautizaban y ordenaban. Se pensaba que un obispo pecador creaba una "anti-Iglesia".

Los donatistas se concebían como un grupo que existía para preservar y proteger una alternativa frente al mundo secular. Estaban convencidos de que su identidad estaba permanentemente amenazada: primeramente por la persecución y, más tarde, por el acomodo al "saeculum". La inocencia, la pureza ritual, el sufrimiento para acumular méritos, predominaban en la imagen que se hacían de ellos mismos. Eran "la Iglesia de justos" que eran perseguidos y no perseguían a nadie.

Durante la persecución de Diocleciano (303-305), se acusó a varios obispos de haber "colaborado", es decir, le habían entregado copias de las Sagradas Escrituras a las autoridades para que estas las quemaran. Este acto de colaboración o de traición, según

los donatistas despojaba al obispo traidor de su poder espiritual. Se creía que Cecilio, obispo de Cartago, había sido ordenado por un traidor. En el año 311, se reunieron ochenta obispos de Numidia y declararon que su ordenación no era válida y procedieron a ordenar otro obispo en su lugar. Este obispo "puro" de Cartago pronto fue sucedido por otro, Donato que es de donde proviene el nombre "donatista" (pars Donati).

La idea donatista de la "pureza" se inspiraba en la pureza del grupo en su relación con Dios. Este grupo, al igual que el antiguo Israel, gozaba de una relación especial con Dios: solo sus oraciones eran escuchadas por Dios. La gran preocupación de los obispos donatistas era la de que si toleraba la más mínima violación en el comportamiento ritual claramente definido, ellos iban a enajenar a Dios de su Iglesia. En una sociedad donde de valoraba inmensamente la continuidad física entre vida y muerte, estos obispos eran considerados como los hijos de los mártires. La memoria de estos mártires era constantemente revivida, al lado de sus tumbas, por medio de peregrinajes y festivales que cristalizaban la lealtad por sus predecesores de personas simples.

9.2.1.2. El pelagianismo

Lo que se sabe de Pelagio es extremadamente poco. Era un personaje de provincia que llegó a Roma procedente de Bretaña y fue contemporáneo de Agustín. Pelagio era un laico en una sociedad en la que los laicos con una buena educación llegaron a ejercer una influencia jamás antes lograda. Las laicas y los laicos habían sobresalido en cuanto agentes en nuevos movimientos ascéticos, sus perspectivas teológicas fueron respetadas, su patrocinio bienvenido, sus mansiones puestas al servicio de peregrinos y personajes de reconocida santidad. Pelagio se había unido al grupo de tales laicos para discutir acerca de San Pablo. Estas discusiones fueron la base para su obra "Las exposiciones acerca de las Epístolas de San Pablo", que se considera la fuente principal de sus ideas teológicas.

Su mensaje es a la vez simple y aterrador: si la perfección es posible para el ser humano, esta es obligatoria. Nunca puso en duda que la perfección es una obligación para el ser humano, su Dios es uno que exige una obediencia incuestionable. Pelagio estaba convencido de que la naturaleza humana tenía como objetivo la perfección. Preparado para luchar por su ideal en un mundo gregario, nunca estuvo solo en su lucha: tuvo un éxito extraordinario especialmente entre jóvenes estudiantes a quienes los formó en arte del debate y de las tácticas, condujo a que muchos jóvenes se ocuparan con problemas tales como la responsabilidad y la libertad, y a que se sintieran confundidos por el Dios del Antiguo Testamento. Entre sus seguidores más prominentes encontramos a Celestio, quien fue considerado como el "enfant terrible" del movimiento.

El pelagianismo concentra su atención en un tema universal: la necesidad del individuo a definirse y, a sentirse libre de crear sus propios valores, en el contexto de una vida social convencional de segunda categoría. En Roma, el peso de lo convencional había adquirido rasgos opresivos; Pelagio tenía como interlocutores a muchas familias que habían llegado, gradualmente, al cristianismo por medio de matrimonios mixtos y por conformidad política. Esto significaba que la "buena persona" de la Roma pagana había llegado a ser sin pensarlo mucho, el "buen cristiano" del siglo quinto. No obstante, estas

"buenas personas" eran todavía, en muchos casos, miembros de la clase dominante que se sentían obligados a hacer valer las Leyes Imperiales por medio de la práctica de castigos brutales, que estaban listos a pelear para proteger sus grandes propiedades. Se sentían cómodos en combinar en su hora de comida, la discusión de las opiniones teológicas recientes con los comentarios acerca del tipo de tortura que le iban a imponer a un pobre desgraciado.

Era un periodo crítico, los emperadores utilizaban un lenguaje desesperado al insistir en la necesidad de que sus leyes fuesen observadas de forma similar a la que Pelagio usaba al insistir en la necesidad de que se observasen las leyes de su Dios. Pelagio estaba convencido de que era necesario reformar toda la iglesia. Esta es la característica principal de su movimiento: es un perfeccionismo que debe abrazar a toda la Iglesia, todo cristiano debe aspirar a la perfección. Pelagio cargó el peso aterrador de la libertad completa sobre los hombros de los individuos. Si el individuo es responsable de todas sus acciones, entonces cada pecado no es otra cosa que una acción deliberada de desprecio contra Dios.

9.2.2. Virginidad y poder (Ambrosio de Milán) ¹⁴

Me interesa en este trabajo señalar cómo la virginidad se convierte en un símbolo que representa no solo la configuración de fuerzas que prevalecen en el occidente cristiano de la época, sino la relación de esta con el ejercicio del poder. Para este propósito seguiré muy de cerca los aportes de Peter Brown en su obra *The Body and Society*. Me concentraré principalmente en la figura de Ambrosio de Milán.

El culto pagano era parte de la vida pública hasta las últimas décadas del siglo IV. Las personas de clase alta que optaban por una carrera pública estaban expuestas al contacto con todo lo que la vida pública implicaba incluyendo el altar de sacrificio. Los varones de las familias paganas generalmente siguieron la religión de sus padres públicamente, esto a pesar de que en muchos casos sus madres y esposas se habían convertido al cristianismo.

En este contexto, se experimentó en Italia un nuevo fenómeno, que toca directamente a las familias de la clase alta: el pacto entre las mujeres de la nobleza y el clero cristiano. Este pacto iba a tener repercusiones inimaginables en la vida de la Iglesia latina. A modo de ejemplo, se puede llamar la atención al hecho de que mientras es posible leer todas las obras de Basilio de Cesaréa sin que el lector se percate de que él era hermano de la insigne Macrina, ese mismo lector sólo se puede enterar de las confrontaciones de Ambrosio con los Emperadores en Milán por medio de las cartas que él le escribió a su hermana Marcelina.

En el ámbito de los símbolos, se consolida en el siglo cuarto una perspectiva bastante diferente en el occidente cristiano. Mientras que en Oriente el desierto simbolizaba el lugar

¹⁴ Brown 1988, 339-365.

de encuentro con lo santo en medio de la precariedad y del peligro, en Italia el desierto se desconoce. El cubículo (aula) o cuarto interior que era parte de casa o palacio de los cristianos afluentes, se convierte en lugar consagrado por la presencia de mujeres consagradas como Marcelina, sus sirvientas y sus protegidas. Se entiende que la existencia de dicha sala era parte de la tradición de las familias paganas. Esa "aula" va a sustituir el "desierto" con el que Ambrosio había tenido contacto durante su formación en las décadas del 350 al 360.

Esa "aula" en que las mujeres vivían una vida protegida, segura y estable se iba a convertir en el símbolo de la presencia de lo santo. Sólo en lugares clausurados podía el cristiano latino esperar el encuentro con lo santo. Las vírgenes consagradas aportaron a los hogares y a las familias cristianas un toque de santidad; parafraseando a Ambrosio estas mujeres eran como jardines cargados con el aroma de las flores, como santuarios cargados de un culto solemne, como altares que le permiten al sacerdote captar un toque del misterio (Ambrosio, *De Virginitibus* 2.2.18, tomado de Brown, 342).

Hay que tener muy en cuenta el impacto que significó en la sociedad italiana un movimiento ascético impulsado y patrocinado por mujeres de la nobleza. Para explorar, aunque sea superficialmente, aspectos de ese impacto, hay que recordar que en las familias senatoriales de Roma, la mujer noble se apreciaba en la sociedad por ser portadora orgullosa de un útero fértil. La mujer virgen consagrada negaba esa virtud. Se entiende pues que la virginidad fue en un primer momento causa de grandes conflictos.

Los conflictos alcanzaron la dimensión de preocupación pública debido a que la mayoría de las vírgenes eran hijas de viudas, tomaban su decisión cuando su padre había muerto y el ejercicio del control masculino sobre las mujeres había desaparecido. En esas alturas de su vida una mujer madura que disponía de riquezas considerables lógicamente necesitaba de alternativas para poder disponer de sus bienes como ella deseaba. El matrimonio desde luego no era una alternativa, pues de acuerdo al derecho romano el varón era jefe del hogar.

Se explica, así, el surgir de un movimiento de mujeres ascéticas o consagradas. Eran mujeres con bienes materiales considerables que no hacían ningún trabajo manual, porque no sabían ni tenían que hacerlo. Muchas de ellas poseían una cultura literaria y artística muy superior a la de los varones, como es el caso de Paula la protectora de Jerónimo.

El impacto de estas mujeres ascéticas en la Iglesia latina no se debe a su cantidad. Se trataba de una Iglesia que necesitaba urgentemente de que el laicado le diera un fuerte apoyo económico. Las iglesias de las provincias generalmente carecían de bienes significantes. Comenzaron a depender más y más de las donaciones periódicas que las mujeres de la nobleza pudiesen hacer. A modo de ejemplo, la riqueza y la entrega de mujeres como Melania y Paula posibilitaron empresas como las que Rufino y Jerónimo hicieron a la Tierra Santa. Por cuanto aportaban riqueza y apoyo a los líderes destacados de la Iglesia, las mujeres aristócratas de la Iglesia latina fungieron como árbitras especialmente de la vida intelectual.

Este desarrollo conmovió a todo el Imperio y alarmó a las clases gobernantes. Muchas mujeres de la aristocracia amenazaban con dejar sus riquezas en manos del clero y de los monjes. En la sociedad romana, la forma más significativa de transferencia de bienes se daba por medio de dotes. En tal situación no hay que sorprenderse que los líderes de la Iglesia frecuentasen los palacios de las "devotas" en procura de participar de los bienes de aquellas que no tenían herederos.

Esta es la situación vital en que se dan los famosos tratados de Ambrosio acerca de la virginidad. No se trata de meras exhortaciones a la piedad. Se trata de escritos tendientes a cambiar la opinión de la clase alta. Tienden a persuadir al Emperador, a los prefectos y a los gobernadores provinciales para que permitiesen a las vírgenes y a las viudas afluentes dedicarse al servicio de la Iglesia y a que destinasen parte de los bienes de las familias nobles a las causas piadosas. Hay que recalcar que ningún escritor latino ha visto con mayor claridad las implicaciones del momento, que Ambrosio.

La predicación de Ambrosio acerca de la virginidad y, en especial, acerca de la virginidad de María, es un símbolo de la posición que según él la Iglesia ha de ocupar en los territorios occidentales del Imperio. Ambrosio pertenecía a una clase de jóvenes de la nobleza que aspiraban a posiciones de servicio en el Imperio debido a que ambicionaban y necesitaban poder. Llegó a Milán como gobernador de Liguria poco después del 370 a la edad de treinta años. En el 374 fue nombrado Obispo de Milán. Era poseedor de una cultura filosófica poco común y, como tenía un manejo excelente del griego, podía leer a Plotino, a Filón, a Orígenes y a los Capadocios. El pensamiento de Ambrosio, sin embargo, se va a diferenciar del de sus contemporáneos en Oriente, en que no es contemplativo sino eminentemente pragmático. La espiritualidad austera que había captado a través de su contacto con la literatura griega, le ayudó a desarrollar la disciplina personal que requería para llevar adelante su actividad pública.

Su preocupación fundamental es la del papel que la Iglesia había de tener en la sociedad romana. Estaba convencido de que la posición de la Iglesia debía ser la de un cuerpo consagrado y santificado, poseedor de lo inmutable y perfecto por estar dotado de una autoridad divina. Ambrosio, en su juventud, formaba parte de una generación de jóvenes militantes que estaban convencidos de que su Obispo, se había dejado seducir por la gran Institución (Arriana) de Constancio II de carácter anti-Niceno. Dicha generación consideraba, como absolutamente necesario, luchar contra la tendencia a ganarse el apoyo del poder político por ser este proclive a subordinar la verdad cristiana a los poderes de este mundo.

Desde el 374 hasta el 397, Ambrosio Obispo de Milán (centro administrativo de la Corte Imperial) asume la tarea de esclarecer la antítesis absoluta entre la verdadera Iglesia y sus múltiples enemigos. Lo interesante es que dicho esclarecimiento no es solo ni fundamentalmente de orden teórico, sino práctico: propone símbolos e instituciones propias de la Iglesia. Ambrosio se ocupó de que la antítesis entre Iglesia y mundo (saeculum) fuese evidente, para ello se propuso interponer entre ambas realidades límites insuperables.

Para Ambrosio la obediencia a los mandatos de la Iglesia es algo fundamental, por ello le proponía al Emperador la perspectiva de una Sociedad Romana Occidental amalgamada en torno a la lealtad a una causa única y poderosa, la de Cristo y la de la Iglesia. Esta perspectiva ambrosiana calzó muy bien en el contexto de la Italia del norte de las décadas del 380 al 390. Las fronteras del Danubio habían colapsado y se libraba una serie de guerras civiles que tenían a toda la región en un proceso de movilización permanente.

La gestión episcopal de Ambrosio se lleva a cabo en una sociedad especialmente tensa y conflictiva. Por ello su misión se desarrolla sobre la base de una serie de poderosas antítesis: lo cristiano y lo pagano, la Iglesia y lo secular, el cuerpo y el alma. Todo lo que amenazara con empañar dicha antítesis era un peligro para la totalidad. Para él ser cristiano significaba mantener el carácter absoluto de estas antítesis, admitir una mezcla era ensuciar nuestro propio cuerpo y el de la Iglesia. El debilitamiento de cualesquiera de las fronteras significaba cortejar con todo aquello que era causa de vergüenza para el varón romano, en otras palabras, "suavizarse", "hacerse afeminado".

Ambrosio quería rodearse de personas íntegras. Se negó siempre a aceptar dentro de su clero a aquellas personas que parecieran no tener un control absoluto sobre sus actitudes. Buscaba cristianos sin doblez, que rechazaran lo mundano (*saeculum*). El "*saeculum*" (mundo cambiante), era para él, como un océano borrascoso, movido por olas demoníacas, en las que navegan las Sirenas con sus sensuales canciones. En el "*saeculum*" predomina lo mundano y la tendencia a consentir con las poderosas y engañosas figuras femeninas que siempre pueden "afeminar" la razón varonil.

La posición defensiva de Ambrosio frente el mundo no cristiano se combina con un deseo ardiente de transformación personal. Esta es la razón por la que en el centro de su predicación se encuentra el cambio misterioso prometido a todos los cristianos por medio del revestimiento con Cristo en las aguas de la pila bautismal. La tensión que se da por su posición defensiva con respecto al "*saeculum*" y, su esperanza de transformación del bautizado, se expresa en forma especial en su visión del cuerpo. Fue heredero de la perspectiva de Filón, de Orígenes y de Plotino. Casi por instinto se inclinó por identificar la perspectiva paulina del conflicto entre lo espiritual y lo carnal con la perspectiva más familiar y pragmática de la oposición clásica entre cuerpo y alma.

El dualismo ambrosiano es el de una persona de acción. Da prioridad jerárquica a la actividad de la mente y de la razón, pero en realidad lo que le interesaba era una voluntad, fuente de la acción, dominada y sometida al control de lo "racional". El cuerpo lo consideraba solo como un velo. La búsqueda del placer y de la seguridad materiales no deben ser obstáculos para hacer lo que se debe, por ejemplo que un Obispo como él se opusiera a la ira del Emperador. El verdadero cristiano tenía que estar dispuesto a enfrentar la muerte y el exilio si fuese necesario.

Su inclinación hacia la práctica, lo llevó a tener una sensibilidad peculiar hacia las debilidades de la "carne". El cuerpo era para él una figura de barro resbaloso sobre las que las más firmes decisiones del alma podían resbalarse y caer. La palabra "*lubricum*" (resbaloso) tenía para Ambrosio una connotación eminentemente negativa. Significaba los

momentos de total frustración y de pérdida fatal del equilibrio interior: la entrega a los deseos que surgen de la trágica fragilidad del cuerpo físico. Por esa razón para él revestirse de Cristo significaba, cambiar en forma misteriosa la carne debilitada del ser humano por una carne transformada: carne perfeccionada al haber sido asumida por Dios mismo en Cristo. Sólo la carne de Cristo es una vía segura que conduce del estado presente, caracterizado por la corruptibilidad, al cielo. La venida de Cristo a la humanidad en carne humana ha logrado superar la antítesis entre cielo y tierra. Las imágenes de la "ascensión" marcan el discurso de Ambrosio.

Para él la conversión y el bautismo es una participación íntima de la carne de Cristo. A la luz de tal perfección se manifiesta, con toda claridad, como todo cuerpo humano está marcado por una cicatriz horrible y portadora de horror. Dicha cicatriz es la de la sexualidad: aún dentro del matrimonio, la sexualidad es una atadura. Se puede comprender, así, cual fuese el concepto de salvación de Ambrosio. El nacimiento virginal de Cristo se convierte en el eje central de su pensamiento. Ofrece la clave para comprender qué fue lo que Cristo asumió de la humanidad que lo hace partícipe de la humanidad y qué es lo que ofrece a todos en su propia persona debido a que todos los humanos carecemos de ello desde el pecado de Adán.

El nacimiento virginal de Cristo y la ausencia de deseo sexual en su cuerpo funcionan como puente entre el estado presente del cuerpo frágil y debilitado del ser humano y su futura y gloriosa transformación. La carne de Cristo es la prenda de lo que va a ser la naturaleza humana. El pensamiento de Orígenes adquiere con Ambrosio una expresión particular. Con Orígenes se consolidó la idea de que la concepción y el nacimiento se asocian inevitablemente con una serie de "manchas" o de "contaminaciones". El logra sintetizar una especie de complejo de "contaminación" en que confluyen diversas corrientes: las concepciones judías acerca de la naturaleza "impura" de la sangre y de los residuos del útero, el sentimiento de la naturaleza "contraria al espíritu" del acto sexual, la práctica del bautismo de infantes extendida en las iglesias. Orígenes pensaba que en el fondo de la misma existencia humana existía una "mancha" profunda y originante. Dicha "mancha" para Orígenes podía ser superada por el esfuerzo humano; no tenía las dimensiones del "pecado original" tal como se iba a entender en Occidente: no era una señal de la caída irrevocable de todos en Adán.

Es en este punto donde se ubica la particularidad del aporte de Ambrosio. Para él la única transformación posible es la que "administra" la Iglesia por medio del bautismo de los que se convierten. Para Ambrosio, el deseo y el disfrute del sexo manifiestan toda su negatividad, al contrastarlos con la llama ardiente del cuerpo de Cristo. Cicatrizados por la sexualidad, los cuerpos humanos solo pueden ser redimidos por un cuerpo cuyo nacimiento haya estado libre de la mancha de todo deseo sexual. Esta antítesis será como un punto de lanza que romperá techos de largo alcance en la Iglesia y en la cultura latina. Una generación más adelante, esta posición ambrosiana fundamentará la visión de Agustín acerca de la relación del acto sexual y la transmisión del pecado original. Los discursos de Ambrosio acerca del nacimiento virginal de Cristo le permitieron a Agustín introducir un tema intoxicante en la teología medieval.

Es importante resaltar que Ambrosio no se hubiese entretenido tanto con este tema, si este no hubiese tocado un nervio tremendamente sensible en las congregaciones en que actuaba y en aquellos círculos cuyas opiniones pretendía influenciar. En realidad lo que estaba en juego era la naturaleza absoluta de las fronteras que separan la Iglesia y el mundo. Fronteras que son simbolizadas por aquellas que separan a las vírgenes consagradas del resto de las mujeres y las convierten en "sagradas". La "exclusividad" de las vírgenes es para Ambrosio un símbolo de gran poder evocador y estructurador.

Para Ambrosio todas las formas de "mezcla" eran causa de repugnancia y de asco. El rechazo del acto sexual era para él rehusarse a mezclarse, a relajarse y a debilitarse perdiendo la verdadera identidad. Para él el cristiano siempre estaría en peligro de "apegarse" a lo mundano (saeculum); de alguna manera la fortaleza del alma (razón y principios de acción) se había debilitado o afeminado pues se había mezclado con el cuerpo. Las "mezclas" tienen para Ambrosio un carácter subversivo y deben evitarse. Por esa razón el pensamiento ambrosiano acerca de la virginidad puede sintetizarse con el término "integritas". Término cuyo significado va a tener alcances que van a atravesar la historia de la Iglesia en Occidente.

Esta perspectiva va a condicionar la Mariología. Según la perspectiva de Ambrosio, María fue escogida por Cristo como fuente de su propia carne, precisamente por haber estado libre de toda mezcla y de todo deseo de mezcla. María era el "aula pudoris" o una sala real de castidad. Se trata de una expresión llena de sentido para los romanos de la época. Todos los habitantes de Milán sabían lo que esto significaba. El Palacio Imperial era un lugar sacralizado por la presencia misma del Emperador y ningún ciudadano privado tendría la osadía de ingresar en sus recintos. El cuerpo de María y el de las vírgenes consagradas era ese Palacio: una frontera infranqueable se interponía entre el cuerpo virginal y la posibilidad de mezcla contaminadora del mundo exterior.

Se puede percibir así lo importante que fue para Ambrosio, frente a otras tendencias cristianas, la afirmación de que María había permanecido virgen. El vientre virginal (íntegro biológicamente) representa todo lo que íntegro y sagrado. Era como la puerta del Santuario en la visión del Templo en Ezequiel 44,2 "Esta entrada quedará cerrada; no deberá abrirse. Nadie podrá entrar por ella, pues por ella a entrado el Señor, el Dios de Israel. Así es que quedará cerrada".

Difícilmente, se puede encontrar un ejemplo más claro de la preocupación de Ambrosio, por afirmar una visión del mundo, en que lo sagrado esta rodeado de fronteras infranqueables. En las décadas del 380 al 390 Ambrosio había amenazado con cerrarle las puertas de la Iglesia y del Santuario a los Emperadores, contagiados con la "mezcla" de la tolerancia hacia los paganos, los heréticos y los judíos. También les llamó fuertemente la atención por su actitud de indiferencia hacía los indigentes.

Los acontecimientos que tuvieron lugar en Roma y en los lugares muy cercanos a Ambrosio, como Vercelli, pusieron en evidencia todo lo que estaba en juego en la perspectiva ambrosiana de María. Se entiende, así, que María se fuese convirtiendo en ejemplo privilegiado del estado virginal. Si María solo hubiese sido virgen durante la

concepción de Cristo y, luego hubiese seguido el camino ordinario de mujer (*mulier*), su ejemplo hubiese perdido su poder de protectora de las jóvenes vírgenes. Lo nuevo en la predicación de Ambrosio acerca de la virginidad era la sombra de la continencia perpetua. El seguimiento de María, la "aula pudoris", significaba adoptar un estado de virginidad perpetua e irrenunciable. Con la consagración formal de cada virgen se consagraba de hecho una porción de los bienes de su familia a las arcas de la Iglesia. En este contexto se entiende la retórica ambrosiana: "Una virgen es una sala real, que no está sujeta a ningún hombre sino sólo a Dios" (Inst. Virg. 12,79, citado por Peter Brown o.c.).

La importancia de las mujeres consagradas en las basílicas, condujo a cuestionar la calidad del clero en las iglesias latinas. En las décadas del 380 y del 390 se discutía abiertamente acerca de si la "integritas", vinculada con las vírgenes consagradas, debería ser como modelo para el clero en general en la forma de un celibato permanente. Ya existía con anterioridad una corriente que abogaba por la continencia perpetua del clero alto como símbolo de la naturaleza consagrada del sacerdocio. Pero una cosa era la teoría y otra la práctica.

Ambrosio de dio cuenta que lo mejor que se podía exigir a los obispos y sacerdotes era que practicasen el celibato después de su ordenación: que aquellos que habían engendrado hijos ya no engendraran más. Se imponía así la realidad de la mayoría de las iglesias de las provincias. Estas carecían de aspirantes jóvenes al clero y no estaban en condiciones de impedir al servicio clerical a personas casadas. Por otra parte, los romanos tendían a suponer que los hijos de los clérigos iban a seguir la profesión de sus padres. De hecho en varias regiones existían pequeñas dinastías clericales en las que los hijos seguían a sus padres o los sobrinos a sus tíos. Estas dinastías eran como la columna vertebral de las respectivas iglesias.

De todos modos, el tema del celibato del clero, era un tema candente hacia el final del siglo IV. Esto se debió a la existencia de movimientos diferentes. En Galia, Italia y España comenzaron a surgir pequeños grupos de jóvenes ascéticos, llenos de vitalidad, que demandaban se les escuchara y que se les permitiera ocupar puestos en el clero. Pero la presión ejercida por estos grupos de jóvenes célibes, llenos de celo y ostentación, sirvió para fortalecer la determinación de los cristianos tradicionales por escoger su clero de entre miembros de cualquier grupo, que no fuese el de los monjes o de sus admiradores.

Al mismo tiempo, el desarrollo del cristianismo entre las clases altas atrajo hacia las iglesias posibles líderes con poder, eficiencia y riqueza. Estos presentaban cierto problema pues no tenían la humildad relativa del clero casado anterior. Habían sido guerreros, habían torturado y manchado sus manos y sus ojos con la crueldad de los juegos públicos, muchos de ellos habían ejecutado la pena capital. Para algunos sectores representaban una amenaza tan grande como las de los monjes.

La opción que prevaleció en la mayoría del episcopado fue la fortalecer el clero existente. Pero con definición estricta y precisa del Papa Siricio se establece el germen del celibato del clero: el servicio del altar es sólo para aquellos que están dispuestos a liberarse en adelante por lo menos de una de las manchas de la vida mundana: la mancha de la relación sexual.

Nótese que así el concepto paulino de "carne" que su contexto original tenía grandes alcances, se reduce a proporciones muy manejables: en la práctica, a reducir las a la actividad sexual. De hecho se trata de una perspectiva pragmática. En las provincias más amenazadas por la inseguridad y la guerra se requería de líderes con experiencia en el ejercicio del poder. No se esperaba que ellos renunciasen a la violencia y al ejercicio de la fuerza, todo lo contrario su experiencia previa los convertía en líderes idóneos para ser obispos; no obstante, una vez ordenados se les pedía que se abstuvieran de las prácticas sexuales.

El Papa Siricio y Ambrosio coincidían en la aceptación incuestionable del concepto de jerarquía. Ambos afirmaban la existencia de grados diversos de perfección en la vida cristiana y estaban de acuerdo, en que esa diversidad se podía medir en términos del nivel en que las personas se fuesen apartando de la actividad sexual. En tal escala las vírgenes venían primero, luego las viudas, finalmente las personas casadas por la Iglesia. Se trataba de una medida universal aplicable a ambos sexos. El estado virginal de la mujer se exalta como la "norma integritatis": cúspide y modelo de un estado sexual íntegro al que los varones, especialmente los miembros del clero debían aspirar.

Acostumbrados a la larga historia del celibato en la Iglesia Latina, nos es difícil percibir lo que significó para los varones de la época apropiarse de "virtudes" que generalmente se atribuían a mujeres. De hecho hubo corrientes contrarias tales como la del jovinianismo. Me parece interesante resaltar, sin embargo, que tal hecho no significa que se diera importancia a dimensiones femeninas en tanto tales. De hecho lo femenino era considerado signo de debilidad, de contaminación e impureza. Pero lo débil de este mundo podía por medio de la consagración, ser transformado en signo de lo "sagrado" y de lo "divino".

9.2.3. Hecho en su tiempo para todos los tiempos (Agustín de Hipona) ¹⁵

Agustín de Hipona (354-430) nació en Tagaste, una ciudad de Africa, actualmente Ahras en Algeria. Estaba administrada desde Cartago y había pertenecido al antiguo reinado de Numidia. Tagaste era una comarca en un mundo de campesinos. Para ser miembro pleno de una ciudad romana Agustín tenía que ser libre y civilizado pero no necesariamente tenía que ser rico. Su padre Patricio era relativamente pobre, no obstante obtuvo el patrocinio de Romaniano, un magnate local, posiblemente su pariente. Este le brindó el apoyo a Agustín para que estudiara. Tanto Patricio como Romaniano se sentían romanos, esto explica que Agustín probablemente solo hablara el latín, de hecho usaba la palabra "púnicas" para referirse a las lenguas locales propias de Africa. No obstante, hay que tener presente que aún el africano más romanizado era considerado en otras partes como extranjero.

Al respecto, es importante acotar aquí que los habitantes de Numidia no habían adorado a los dioses humanitarios del Olimpo de la Grecia o de la Roma clásica. Sus dioses eran

¹⁵ Brown 1969. Los aportes de Brown aquí incluidos representan una síntesis de este libro y no se limitan a una sección del mismo. Brown 1988, 387-427.

dioses de las alturas, muy parecidos, por influencia de los fenicios, al aterrador Jehováh. Su dios era Saturno: “Padre Supremo y Santo Dios, el Eterno”, que era un dios de temor, que exigía un culto satisfactorio y de pureza ritual, sus mandatos se conocían por medio de sueños; era un dios estricto a quien se invocaba con temor reverencial con el nombre del “Viejo”. Este “Viejo” fue eclipsado en Cartago por otra deidad, figura maternal llamada “Dea Caelestis” (Diosa del Cielo), figura maternal a quien dedicaban, por cierto tiempo, sus hijos aún los cristianos. Su culto se caracterizaba por experiencias extáticas, tremendas borracheras, cantos y danzas.

En el Imperio, los africanos sobresalían como abogados, también habían muchos que optaban por ser maestros. Agustín optó por llegar a ser maestro. La vida interior de Agustín se vio dominada por la figura de su madre Mónica. Agustín creció como un niño muy sensible, ansioso por ser aceptado, por competir con éxito, por evitar ser avergonzado. Le aterraba la posibilidad de que, en la escuela, lo derrotaran (Conf. I,IX,14). Su formación se encaminó a formarse como maestro de la palabra, es decir, como orador. El orador profesional se caracterizaba por poder agrandar y convencer, por su forma de argumentar, por su capacidad de concentrar la atención del público, por la facilidad para encontrar los términos más adecuados y adaptados al “estilo”. Este tipo de formación, aunque limitada, le calzó muy bien a su personalidad perfeccionista. Agustín logró adecuarse extraordinariamente a esa perfección de un pasado clásico. Llegó a ser un maestro de la expresión, capaz de llorar y reír y de hacer llorar y reír. Bautizado desde niño, desde los 16 a los 19 años vivió su etapa de juventud y aventuras amorosas.

A los 19 cambió profundamente su vida. Se fue al continente (Milán), donde se dedicó a la búsqueda de la Sabiduría; participó de círculos neo-platónicos y maniqueos. Su conversión en abril del 387 fue un acontecimiento grupal. Evodio, Manlio, Adeodato, Alpio y otros con quienes había compartido sus búsquedas también lo acompañaron en su conversión. Este grupo de personas regresó a Cartago como “Siervos de Dios” que vivían en comunidad de oración y testimonio. Luego de esta experiencia como laico, Agustín fue ordenado sacerdote y poco después elegido Obispo de Hipona (395). Aún como Obispo Agustín siguió viviendo una vida de comunidad con sus amigos, comunidad que le sirvió de espacio de interlocución y de formación pues sus compañeros se convirtieron después en obispos de diócesis distantes. Esta comunidad es como un modelo de formación clerical.

9.2.3.1. El Pensamiento de Agustín

Agustín es reconocido como el teólogo de la gracia, de la libertad y de la predestinación. Su antropología ha tenido una influencia incalculable en la cultura occidental. Ve la ser humano como realidad totalmente dependiente de Dios. Su punto de partida es un análisis de la psicología del “placer” o “deleite” vistos como satisfacción. Para él, la búsqueda del placer, es la fuente de la acción pues no hay otra cosa que pueda mover la voluntad. El ser humano actúa solo si hay algo que pueda activar su interés, solo si es movido por un objeto que se le presenta como “placentero”. Pero en los seres humanos lo que produce placer no es algo simple que suscita una reacción espontánea, es más bien el goce natural de un alma

refinada que se encuentra con lo bello. La capacidad de satisfacer nuestros sentidos con lo que verdaderamente debe causarnos gozo escapa a nuestra auto-determinación: los procesos que preparan el corazón humano para que logre su verdadero deleite, o sea a Dios, no solo están escondidos sino que están fuera del control humano y superan su conocimiento.

Para Agustín, que lo que nos permite avanzar o “subir” hacia Dios, sea causa de placer o de gozo no depende de nuestras buenas intenciones, a nuestro esfuerzo o al valor de nuestra voluntad: depende totalmente de la inspiración que solo Dios nos puede conceder. Como una nube que va oscureciéndose hasta cubrir todo el cielo, el poder de los hábitos adquiridos va tomando mayor y mayor fuerza en la perspectiva de Agustín. Se trata de una “consuetudo carnalis”, el poder del hábito que domina la conducta de la carne. Es como una barra negra que enmarca la descripción de cada experiencia contemplativa en su obra “las Confesiones”.

El sentimiento de la existencia de obstáculos insuperables, para lograr la perfección, le imprimirán la personalidad de Agustín rasgos de humildad y hasta de tolerancia. En el 394 explica la carta de Pablo a los Romanos. Ve en Pablo una tensión no resuelta entre “carne” y “Espíritu”. Según él los cambios que se observan en la conducta humana están relacionados con esa tensión: ignorancia de su existencia antes de la Ley y conocimiento de la gravedad de esa tensión entre bien y mal bajo la Ley y una etapa de total dependencia en el Liberador bajo la gracia. Solo después de esta vida se va a resolver la tensión.

Es importante tener presente que la perspectiva agustiniana no es individual, surge de un grupo, a saber, el de los Siervos de Dios. Personas que como Paulino y Evodio, que eran más agustinianos que Agustín, le daban una gran importancia a la fragilidad humana: se consideraban indignos como polvo y cenizas. Agustín fue quien le dio a esas perspectivas su dimensión reflexiva.

9.2.3.2. La Antropología Agustiniana

Según la reflexión de Agustín, la voluntad humana, en la práctica, no posee plena libertad. El ser humano se involucra en ciertos modelos de comportamiento impulsado por urgencias compulsivas contrarias a sus buenas intenciones, al descubrir esto se reconoce como un ser tristemente incapaz de despojarse de los hábitos que se le han inculcado.

Explica pues la tendencia a la maldad en términos psicológicos: como fuerza compulsiva de hábito (consuetudo), cuya energía proviene de la forma en que opera la memoria humana. Las acciones realizadas con anterioridad condicionan nuestra capacidad de experimentar el “deleite”. El deleite experimentado se constituye como el horizonte de donde se deriva la percepción de algo como placentero. En la memoria quedan injertados los recuerdos del placer y, así, son perpetuados. Este proceso de perpetuación tiene características perniciosas: por razón de una misteriosa debilidad, el placer producido por una acción se amplifica y se repite, todo esto va fortaleciendo las tendencias compulsivas.

El ser humano está como atado, por la continuidad de la vida interior. Así, el cuerpo no es la única tumba del alma, el ser humano puede crear su propia tumba en su memoria. El placer

es visto, pues, como el motor de la acción humana, pero esta búsqueda del placer ahora está fuera del control del individuo. Como el placer es algo discontinuo y errático, el ser humano tiene que tomar conciencia de que nunca puede estar plenamente satisfecho en esta vida. Todo lo que el ser humano puede hacer es desear la perfección ausente y ansiarla con toda su alma.

Agustín fue un polemista y, por ende, una persona acostumbrada a convencer a sus interlocutores, que en su mayoría eran personas corrientes de su diócesis. El polemista se parece un poco al hechicero: es capaz de canonizar por medio de palabras, los miedos y prejuicios que las personas corrientes aceptan inconscientemente. Al comunicarse con sus feligreses, tal como el Conde Valerio, Agustín trataba de demostrarles su situación de pecado a partir de lo que ya ellos creían pero, sin perder la ocasión para ensanchar la perspectiva. Hay que tener presente que la idea de que el pecado es como el substrato de la miseria que afecta a la humanidad, era algo compartido por todos en la antigüedad ya fuesen estos cristianos o paganos. Por su parte los cristianos estaban convencidos de que el “primer pecado” de Adán y Eva había sido heredado por nosotros, sus descendientes. Agustín parte de esa perspectiva pero afirma que nosotros debemos mirar hacia nosotros mismos para encontrar los rastros de ese primer pecado.

Sin mucha especulación, explica el fenómeno del poder del pecado reduciéndolo a sus orígenes históricos, para ello, recuerda a sus interlocutores las circunstancias de la caída de Adán y Eva. Cuando aquellos desobedecieron al comer de la fruta prohibida se avergonzaron y cubrieron sus genitales con hojas de una higuera. ¡Ecce unde! ¡Eh ahí el lugar!. Desde ese lugar objeto de vergüenza se trasmite el pecado. Todo esto queda confirmado por la condena frecuente que los autores clásicos hacen de la pasión y, por la forma como los seres humanos cubrimos nuestros genitales.

Según esta visión la vergüenza por los movimientos incontrolables de los genitales es un castigo justo por el crimen de la desobediencia. Agustín recalcará este sentido de vergüenza en su congregación aludiendo a las emisiones nocturnas. Para comprender lo anterior, hay que tener presente que Agustín vivió en una época de ascetismo, en la que las personas sensitivas se sentían humilladas por su cuerpo y en la que sus interlocutores del clero habían, mayoritariamente, optado por el celibato. Se entiende así que Agustín, con una precisión fríamente clínica, desarrolló su perspectiva: las sensaciones sexuales, tal como se experimentan hoy, son un castigo o una pena. Al ser una pena permanente, se experimenta una tendencia constante, una tensión instintiva a la que podemos resistir, pero que aún después de reprimida permanece activa. Es capaz de aprisionar al ser humano en el elemento sexual de su imaginación lo que se expresa por medio de sueños, que los deseos desatan, obstaculizando la contemplación de Dios.

En las “Confesiones” encontramos la expresión de una persona que necesita confrontarse consigo misma: es una especie de terapia. “Confessio”, significa en latín acusación y juicio de sí mismo y alabanza de Dios. Agustín se mira a sí mismo, no tanto, como pecador sujeto a tentaciones específicas, sino como representante de la interioridad del ser humano: él esta sometido a las tentaciones, sobretudo porque no está consciente de lo que él mismo es. Su visión antropológica, es un reflejo de la realidad propia de una persona que al no haber

gozado desde su niñez las ventajas propias de un aristócrata de nacimiento, tuvo que ir escalando posiciones por medio de un esfuerzo permanente. Aún como Obispo él no heredó una posición de fuerza bien establecida. Un obispo en el siglo IV de Africa era muy diferente de los magnates eclesiásticos del periodo medieval con aquellas jurisdicciones bien establecidas. Al actuar en favor de su grey el obispo competía con otros líderes de su época, que lo aventajaban por el hecho de tener un marco de influencia bien determinado.

Un ámbito en que los obispos ya habían comenzado a establecerse fue el del arbitrio entre querellantes. Debido a que el obispo estaba autorizado a imponer soluciones entre las partes que consentían a someterse al arbitrio, los obispos comenzaron a ser figuras vitales de la comunidad. De ahí aquella expresión: “Roma locuta...causa finita est”.

Se fue asentando una perspectiva jurídica que va a tener una gran importancia simbólica. El temor al juicio final se constituye como la columna vertebral de la autoridad de un obispo en su comunidad. Agustín no usó el temor para aterrorizar a su comunidad. De una forma mucho más sutil y eficaz, él toma todo el peso de la responsabilidad sobre sí mismo: en ese día terrible del juicio, él, el obispo será juzgado por Dios por los pecados de su grey. Nos encontramos ante una perspectiva perfectamente adaptada a un paternalismo solemne, con que muchos obispos iban a gobernar sus comunidades consideradas como familias recalcitrantes. De ese modo se fue estableciendo el papel del obispo como alguien que es una figura permanente en la comunidad, que ejerce su autoridad y que es responsable solo ante Dios. Nótese el contraste con los gobernadores, gente de sangre azul, nombrados temporalmente.

La reflexión de Agustín surge de un constante esfuerzo por afrontar tensiones que surgen de su función pero que reflejan aquellas, que él mismo reconoce en su propia personalidad. Al ejercer su profesión se vio obligado a enfrentarse a emociones que lo tocan en su propia intimidad: una gran ambición, la necesidad de dominar a otros, una gran sensibilidad al insulto. En su interpretación de Adán y Eva, él ve en Eva la representante de la parte activa del alma: la parte apasionada que se ocupa de juzgar y que busca apropiarse de los objetos deseados; es la parte femenina donde se gestan las tentaciones; en Adán ve la mente rígidamente concentrada en la contemplación (recordemos el ideal de “Corazón limpio y sin dobles”). Agustín aspiraba a desarrollar esta cualidad masculina, no obstante, reconocía que por cumplir sus funciones como obispo, Eva todavía subsistía en su interioridad.

Desarrolló así su visión de la existencia de una gran distancia entre las circunstancias y las intenciones humanas, por una parte, y los propósitos misteriosos e invisibles del Dios Todopoderoso.

9.2.3.3. Visión de la Iglesia

En su necesidad de expansión, por la fuerza si fuese necesario, la Iglesia no depende tanto de lo que un simple obispo haga o no haga. Esto debido a que la columna vertebral de esta, consiste en una relación misteriosa e impensable entre Dios y “el número definido de sus elegidos”. Los elegidos para el servicio de la salvación, no son los salvados. Según su

visión, cualesquiera que hubiesen sido la forma en que hubiesen entrado a la Iglesia concreta e imperfecta, Dios es quien tiene el poder para injertarlos. Estaban predestinados a servir. Agustín estaba convencido de que el ser humano necesita de la amonestación, de la corrección, de las enseñanzas: para ello estaban los “elegidos”.

En ese contexto desarrolló su visión de la disciplina. Se trataba de un concepto harto diferente de la “disciplina” en su connotación romana en cuanto forma estática de preservar “las costumbres romanas”; Agustín lo vio como un proceso de castigo correctivo de enseñanza por inconveniencias y pruebas, de ablandamiento de la voluntad. Todo esto se debe a que él estaba convencido de que sí bien lo espiritual es lo predominante en la Iglesia, lo cierto es que debido a su expansión se habían incorporado un gran número de personas “carnales” que vivían de igual modo que los antiguos israelitas y que, al igual que ellos solo respondían por temor. Como lo que predomina es la visión del hombre decaído, esta visión también condiciona su actitud ante la sociedad.

Los seres humanos necesitamos restricciones. Es interesante notar que aunque tenía una visión positiva del progreso humano y de la ciencia, él no experimentaba melancolía alguna por la etapa de la niñez. Era una etapa de prueba y disciplina. Pensaba que el ser humano decaído necesita más que meras presiones de carácter espiritual para evitar el mal. La coerción para él era un tratamiento correctivo, una forma brusca de tratar a personas endurecidas y no una forma de rechazarlos totalmente.

En el tiempo de Agustín las personas comunes todavía estaban dispuestas a morir por su fe, en sus sueños surgían las imágenes de su capacidad de sobre vivencia, en una lucha de gran violencia, aspiraban poder escapar la doble prisión de la carne y del mundo. Agustín, no cuestionó los rasgos principales de esas creencias. La idea de un mundo cercenado de la perfección, compartido tanto por los humanos como por fuerzas hostiles, son parte de la topografía religiosa de todos los seres humanos de antigüedad. Agustín solo hace que esa lucha se lleve a cabo en la interioridad: el anfiteatro es el corazón pues se trata de un combate que se libra en el alma. El Señor de este Mundo se convierte en le Señor de los deseos: de los que aman este mundo y, así, se parecen a los demonios. No culpa por lo tanto a los demonios, los humanos somos nuestros propios demonios.

Para poder salir victoriosos, los seres humanos, debemos adherirnos a una fuente de energía, esto es, permanecer en Cristo interpretado como un principio que mora dentro de nosotros. Pero se existe el peligro de que dejemos que Cristo se adormezca con consecuencias trágicas para nosotros, por ello hay que mantenerlo despierto. Separado de nuestra alma en su forma de ser, Cristo es una realidad más profunda que nuestro ser, más interior y más alta que la cima más alta de nuestro ser. Para Agustín, este mundo debe ser rechazado, no tanto debido a que esté bajo influencias demoníacas, sino por ser incompleto, transitorio, ensombrecido por la Eternidad. Propone la existencia de una antítesis entre el tiempo y la Eternidad como base para la transitoriedad.

El cristiano es una persona que desea que su espacio vacío sea llenado, que lo transitorio llegue a la plenitud y alcance la estabilidad. El no carga sobre la humanidad el peso de la libertad, por ello insiste en que la Iglesia existe para redimir la humanidad necesitada de auxilio, socorro y amparo (imagen de la iglesia como Virgen Madre). El bautismo es un

camino único de salvación, pero en un contexto influenciado por el donatismo y el pelagianismo, Agustín, paradójicamente, se convierte en un defensor de la tolerancia moral con respecto al laicado. El ser humano depende de Dios como un niño necesita el pecho de una madre.

El cristianismo de Agustín refleja la actitud de una comunidad de fe que confía en sus capacidades de poder absorber el mundo sin perder su propia identidad. Identidad que existe independientemente de las cualidades de los agentes humanos de la Iglesia. El poder de esta última, se fundamenta en promesas objetivas de ese Dios que opera grandiosamente en la historia y, también, en la eficacia objetiva de los sacramentos.

¿Ubi Ecclesia? La Iglesia está hambrienta de almas y por ello si es necesario debe comer sin discriminación. Es una comunidad que ya no tiene como adversarias a las estructuras sociales, por lo contrario, es una comunidad que tiene su propia posición y está preparada para cumplir con lo que considera su misión histórica: dominar, absorber y conducir todo el Imperio. (Ver Ps. 2,7 y 8). Si esta es la situación, no es suficiente que la Iglesia observe la Ley de los Mártires y la pureza, pues si lo fuese la Iglesia se quedaría encerrada y aislada: contenta con cumplir con un pacto de obediencia entre ella y Dios. Agustín ve a la Iglesia como la heredera de una voluntad: la de tomar posesión del un territorio inmenso. Esta expansión de la Iglesia ya estaba ordenada y es como su destino.

Si lo anterior es cierto, para Agustín no será posible que la libre voluntad de débiles criaturas humanas puedan impedir que la omnipotencia y la previsión de Dios se hagan realidad. Los ritos de la Iglesia son innegablemente “santos”. Esta santidad se debe a la santidad objetiva de la Iglesia que participa de Cristo. La verdadera Iglesia no es el cuerpo de Cristo ni la Jerusalén Celestial. Es una realidad, de la que en su etapa terrena, es solo una sombra imperfecta. Su santidad se realiza en forma imperfecta por medio de los ritos que son solo prendas de la gloria venidera. No obstante esos ritos tienen una validez objetiva y permanente. Comunican santidad independientemente de las cualidades subjetivas de quienes participan en ellos. Tienen una validez y eficacia misteriosa y permanente.

Para Agustín la comunidad cristiana esta constituida por dos estratos: uno de grandes proporciones conformado por un material humano no muy confiable y, otro conformado por el núcleo de miembros verdaderos predestinados. La división es invisible y misteriosa. Ser cristiano para Agustín no es ser puro e inocente. Esa expectativa constituye solo una dimensión. Cristiano es quien busca la santificación, quien coexiste con pecadores en una misma sociedad lo que le exige humildad e integridad, quien está dispuesto a corregirse y a corregir y regañar.