

SOLIDARIDAD Y DERECHOS HUMANOS: EL CASO DE LA PATRÍSTICA Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Alejandro ROSILLO MARTÍNEZ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La patrística y la solidaridad humana*. 1. *La incursión del cristianismo en el mundo occidental*. 2. *El agápe cristiano*. 3. *La justicia social según la patrística*. 4. *La denuncia del abuso del poder y la opción por la no-violencia*. 5. *La libertad de creencias y el pluralismo religioso*. III. *El cristianismo estatizado y la justificación de la violencia*. 1. *El Estado y la naturaleza caída del hombre*. 2. *La justificación de la violencia y la guerra justa*. IV. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos son un discurso nacido de la modernidad. Se trata de uno de los conceptos jurídico-políticos que como derechos subjetivos son constructores de la sociedad moderna. No obstante su difusión y "general aceptación" en el mundo contemporáneo, han sido cuestionados desde distintos ámbitos por tratarse de un aparato ideológico de la sociedad capitalista e individualista. Ante estas críticas, se propone superar el individualismo fincado en los derechos subjetivos con el principio "solidaridad", como fundamento de una exigencia tanto ética como jurídica que posibilite una comprensión social de los derechos humanos. Hay quienes proponen que la "fraternidad" es el principio de la Revolución Francesa que menos se ha cumplido y desarrollado, a diferencia de los principios de igualdad y libertad, que han tomado una forma normativa más sólida, tanto en lo ético como en lo jurídico.¹

¹ VIDAL, Marciano, *Para comprender la solidaridad*, Verbo Divino, Estella, 1996.

La formación capitalista del derecho moderno se preocupó por la libertad, sobre todo de mercado y contratación, y si bien movimientos sociales han rescatado la igualdad, la solidaridad parece estar mucho más olvidada. No es así en otras formaciones y experiencias sociales e históricas, donde las relaciones interpersonales están fundadas por un principio de "solidaridad" que otorga una dimensión más comunitaria a la libertad y a la igualdad. En efecto, el propósito de este trabajo es realizar una lectura del cristianismo primitivo y de la patrística pre-agustiniana, desde la perspectiva de rescatar un sentido de la solidaridad como principio fundante de los derechos humanos. Por último, se realizará una lectura del pensamiento de Agustín de Hipona para constatar la pérdida de la radicalidad de la solidaridad cristiana con la estatización del cristianismo.

II. LA PATRÍSTICA Y LA SOLIDARIDAD HUMANA

Como segunda etapa en la historia de la filosofía suele señalarse la iniciada con la incursión del cristianismo en el mundo occidental. La filosofía griega, a su vez asimilada por el Imperio Romano, ya había tenido contacto con diversos elementos de las religiones del medio oriente, pero la penetración del cristianismo fue mayor debido tanto a su adopción como religión oficial como al uso que los teólogos hicieron de la filosofía antigua. Sin duda, el cristianismo debe comprenderse como una religión cuyas raíces están en el judaísmo, pues de hecho, en un inicio, los primeros cristianos fueron calificados como una secta proveniente de aquella religión. En este sentido, hablar de una filosofía cristiana es un tanto aventurado. Más bien, estaríamos ante el uso de conceptos filosóficos para explicar la fe cristiana en una cultura concreta y, por otro lado, la inauguración de un nuevo horizonte filosófico en función de las ideas incursionadas por el cristianismo en el pensamiento occidental. Se trata de una nueva manera de filosofar que emerge desde una cuestión fundamental que el cristianismo enfrenta: la de su propia realidad ante Dios. El enfrentamiento de la filosofía con el Dios personal y creador del cristianismo dio inicio a un nuevo horizonte, desde el cual se genera una importante reflexión filosófica.

En la filosofía griega lo que se opone al ser es el *no ser*, y al no ser lo que se es. El griego se preocupa por el *movimiento*, por la mutabilidad de las cosas que pasaban del ser al no-ser; así, el *teos* de Aristóteles consiste en un motor inmóvil y no en un creador. El concepto de creación a partir de la nada estaba ausente en el pensamiento griego. Por su parte, el Dios del cristianismo es persona, es un *alguien* y no un *algo*, y el mundo es creado por él. Lo cual trae varias consecuencias para la filosofía occidental. En primer lugar, el ser ya no es amenazado sólo por el no-ser, por el *movimiento*, sino principalmente por la *nada*. En segundo lugar, la historia deja de ser fatídica y circular para verse como una historia de la salvación, en la cual interviene Dios. Y, en tercer lugar, tal vez el punto más importante para la cuestión de los derechos humanos, comienza a delinearse con mayor fuerza y claridad la idea de la igual dignidad de todos los seres humanos en función de que "el hombre fue hecho a imagen de Dios, y, si Dios es personal, el hombre es personal también".²

La patrística se refiere al estudio de los llamados Padres de la Iglesia. De esta manera se le llama a un grupo de pastores —obispos en su mayoría— de los primeros siglos de nuestra era, cuyos principios doctrinales son considerados como fundadores de la fe cristiana en el mundo occidental.

En la tarea de los Padres de la Iglesia puede verse el primer contacto del cristianismo con la filosofía greco-romana. Ante su expansión y recepción en diversos lugares del mundo occidental, los cristianos se ven obligados a realizar una formulación intelectual de los dogmas, y a sostener una discusión racional con el mundo helénico. Este es el origen del pensamiento patrístico, cuyo propósito no es filosófico sino pastoral y apologético. De hecho, algunos de ellos rechazan el racionalismo griego por considerarlo inadecuado para explicar la fe cristiana, como es el caso de Tertuliano; otros tratan de que el mensaje cristiano no quede oscurecido por la filosofía griega. No obstante, este proceso de inculturación del cristianismo en el mundo helénico es ambivalente. Por un lado, la creatividad de los Padres logra demostrar que la fe cristiana puede ser recibida por per-

² BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*. UNAM, México, 1995, p. 18.

sonas no pertenecientes al pueblo judío, siguiendo la línea abierta por los apóstoles Pablo y Juan; pero, por otro lado, las características del mundo helénico imponen al cristianismo ciertos elementos que van dejando en segundo término los temas esenciales de su mensaje. Juan Luis Segundo, al tratar este proceso de inculturación de la patrística pero tomando como ejemplo el Evangelio de Juan, comenta:

“El helenismo es un mundo coherente y totalizador. Ese mismo amor que queda vencedor en el cuarto Evangelio debe pagarle su tributo. Se vuelve signo de lo divino en la medida misma en que desentraña a Jesús de una historia conflictiva y concreta a favor de los pobres. ¿Por qué? Porque el helenismo habitúa a la mente a buscar la verdad de las esencias fijas. Fijas como la *naturaleza de las cosas*. O lo que el platonismo llamó el mundo de las ‘ideas eternas’. La historia no es una categoría de donde surja la verdad, a pesar de todos los esfuerzos de Juan por mostrar a Jesús ‘plantando su tienda entre nosotros’ (Jn 1, 14). El conflicto del cuarto Evangelio reconoce es el de Jesús y el, digamos, ‘mecanismo’ del mundo. Y ya no se trata del mundo real que hace pobres y marginados a la mayoría de la gente”.³

Por eso, el pensamiento patrístico sólo con restricciones puede considerarse como filosofía. Más bien, es un pensamiento religioso que necesita dar razones de sus creencias en un contexto cultural diferente del cual se generó. Los cristianos de esta época ya no son judíos que conocen y crecieron bajo la tradición bíblica y en una cultura del medio oriente, sino que poseen costumbres y categorías de occidente, principalmente helénicas.

Mucho del contenido considerado como filosófico en la patrística versa sobre lo que se ha llamado “teología natural”, es decir, la explicación racional de la existencia y los atributos de Dios. En cuanto al derecho, los “Padres” no tienen un pensamiento sistemático, y poco se encuentra en ellos de filosofía jurídica propiamente hablando. Algunos autores sostienen que en los escritos patrísticos existen nociones iusnaturalistas inspiradas en las posturas de los estoicos. No se va a entrar a este análisis, pues los Padres no intentaron desarro-

llar una filosofía o un sistema filosófico, sino inculturizar en el mundo greco-romano a la religión cristiana:

“Es cierto que el periodo patrístico resiste aún bastante bien a las tendencias desequilibrantes del helenismo. Por eso, tal vez carece de una ‘síntesis’ acabada. Éstas llegarán más tarde con una victoria más total de Platón y de Aristóteles en la gran época ‘sintética’ de la Edad Media, la de la filosofía (y la de la teología) *perenne*. Pero la semilla está plantada”.⁴

En este sentido, la puesta en términos griegos de temas de la fe cristiana debe conducir más a un análisis teológico que a uno filosófico, pues de lo contrario se estaría realizando un análisis limitado. Así, por ejemplo, cuando los Padres comparan la Ley de Moisés con las leyes divinas de los estoicos, no están intentando desarrollar un nuevo iusnaturalismo sino explicar la fe bíblica en términos griegos. Esto tuvo su gran valor como práctica pastoral pero también sus limitaciones en cuanto a lo filosófico. En efecto, respecto a los derechos humanos y su principio “solidaridad”, más que discutir un cierto “iusnaturalismo patrístico” de rasgos estoicos y platónicos, son destacables tres cuestiones: en primer lugar, la incursión del *agápe* cristiano como fundamento de las relaciones humanas; en segundo lugar, la justicia hacia los pobres; y, por último, las denuncias contra los abusos del poder y la opción por la no-violencia. Estas ideas surgieron, tratándose de la patrística, desde la fe cristiana y, en los primeros siglos de nuestra era, su máxima expresión es la praxis de las comunidades cristianas. Es decir, lo importante no son las justificaciones filosóficas sobre la praxis, pues ésta está ya fundamentada en la fe, y por eso sólo se convierten en “discursos racionales” cuando dicha praxis debe ser defendida ante las críticas surtidas desde el mundo greco-romano o cuando el cristianismo pasa a ser la religión mayoritaria.

1. La incursión del cristianismo en el mundo occidental

Los primeros autores cristianos expresan en sus escritos una realidad donde convergen dos situaciones sobresalientes: por un lado, las igle-

³ SEGUNDO, Juan Luis, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 241.

⁴ *Idem*.

sias cristianas comienzan a leer y reflexionar el Nuevo Testamento y reciben la tradición de las primeras comunidades cristianas formadas en torno a los apóstoles; por otro lado, del siglo II al IV el cristianismo irá pasando de ser una religión minoritaria y perseguida a convertirse en la religión mayoritaria hasta ser nombrada como el credo oficial del Estado.

La mayoría de los primeros escritores cristianos no conocen a profundidad la filosofía griega, y sólo toman de ella lo necesario para elaborar su pensamiento. Suelen ser eclécticos, y están influenciados principalmente por el neoplatonismo, por Séneca y por Cicerón; además, conocen poco a Aristóteles. Su interés por Platón es importante, al grado de que algunos autores como Eusebio de Cesarea afirma que en el filósofo griego se había realizado una etapa de la economía de la salvación, "otro Antiguo Testamento".⁵ Es así como su preocupación no consiste en desarrollar una síntesis entre cristianismo y filosofía griega, sino en posibilitar la fe cristiana en un mundo cuya cosmovisión responde al helenismo.

En ese sentido, los textos patrísticos pueden clasificarse en dos grandes grupos: los dirigidos a las comunidades cristianas, donde existen explicaciones doctrinales, litúrgicas y exhortaciones éticas; y los escritos dirigidos a los no-cristianos, casi siempre de contenido apologético, donde se defienden tanto la praxis como la doctrina cristianas. Estos últimos escritos fueron necesarios porque, en los primeros siglos, el cristianismo sufrió diversos tipos de persecuciones, aunque también gozó de ciertas épocas de tranquilidad y libertad.

La palabra "persecución" es un tanto ambigua. La idea más difundida consiste en que desde el siglo I hasta el siglo IV los cristianos fueron *constantemente* encarcelados para formar parte de los espectáculos romanos siendo devorados por los leones, y que como medida de protección celebraban sus reuniones en catacumbas. Sin embargo, esta imagen está muy generalizada e idealizada, pues el Imperio Romano tuvo algunas épocas de tolerancia religiosa, donde los cristianos vivieron con libertad. Sin embargo, aun en tiempos de

⁵ En su obra *Praeparatio*, EUSEBIO considera que Platón y Moisés estaban de acuerdo (XI, 28), y que el filósofo griego puede ser considerado un profeta de la economía de la salvación (XIII, 13).

no-persecución, el cristianismo se enfrentaba a las críticas de políticos o pensadores de mentalidad helénica, lo que hizo necesario el discurso en términos griegos como herramienta de defensa.

Son diversas las acusaciones que contra los cristianos se dan, sobre todo durante los siglos II y III. En el ámbito popular se les acusa de ateos, pues no comparten ninguno de los cultos conocidos; de practicar el incesto en los banquetes nocturnos que celebraban; y de ser antropófagos, pues se les imputa el realizar un ritual asesinando a un niño. En el mismo sentido, otros romanos destacados caracterizan al cristianismo como una superstición:

"El escritor y gobernador Plinio habla de de una 'superstición irracional y sin medida'; el historiador Suetonio (hacia el 120), de una 'superstición nueva y peligrosa'; el historiador Tácito, de una 'detestable superstición'. El emperador Marco Aurelio, a pesar de su prudencia, considera a los cristianos como personas obstinadas al error".⁶

Los políticos acusan a los cristianos de ser malos ciudadanos y no aceptar las costumbres de los antepasados, además de rechazar las magistraturas y el servicio militar. Los filósofos, por su parte, consideran como irracionales las afirmaciones cristianas, como por ejemplo el tema de la encarnación.⁷

En cuanto a las persecuciones, durante los primeros siglos fueron limitadas tanto en el espacio como en el tiempo. Destacan las de Nerón (año 64), las realizadas en la provincia del gobernador Trajano (98-117), y las acontecidas bajo el tiempo de Marco Aurelio (161-180). En estos tiempos no se encuentra alguna ley que fundamente los procesos contra el cristianismo; simplemente se le consideraba como parte de las religiones ilícitas cuya represión quedaba a decisión de los emperadores. A finales del siglo III, con el inicio del derrumbe del Imperio Romano, y ante la negativa de los cristianos de

⁶ COMBY, Jean, *Para leer la historia de la Iglesia*, Verbo Divino, Estella, 1990, p. 37.

⁷ "Dios es bueno, hermoso, bienaventurado; es el bien soberano y la belleza perfecta. Si baja a este mundo, tendrá que sufrir necesariamente un cambio: su bondad se degradará en malicia, su belleza en fealdad, su felicidad en miseria, su perfección en una infinidad de defectos... Un cambio semejante no puede convenir a Dios" (CELSE, *La palabra de verdad*, conservada en extractos en Orígenes, *Contra Celso*).

jurar lealtad, se dieron diversos decretos al respecto: una ley de Septimio Severo (193-211), de Decio (249-251), y de Valeriano (253-260). Luego hubo una etapa de paz de cuarenta años, gracias al edicto de tolerancia del emperador Galieno, del año 261. La última persecución se realizó a manos de Dioclesiano, el emperador que restauró la organización y distribución geográfica del Imperio. Finalmente, en el año 313, a través del "edicto de Milán" se otorgó la paz general a las religiones y se reconoció la libertad de culto de todos los ciudadanos.

2. El *agápe* cristiano

La traducción más común de la palabra griega *agápe* ha sido amor o caridad, debido a que en latín fue traducida por *charitas*, mientras que el verbo griego *agapéin* por el latino *amare*. No obstante, *agápe* tiene un sentido diferente a caridad o amor como se utiliza actualmente, pues los primeros cristianos consideraron que era un término más adecuado con su fe que los términos *eros* o *filia*. Este sentido de *agápe* no fue del todo desarrollado de manera racional, sino que se expresó a través de textos de denuncia a la injusticia y de apología sobre la fe cristiana. Antes de establecer su relación con los derechos humanos, es necesario analizar su significado en la vida y en los escritos de la iglesia cristiana primitiva.

La práctica directa relacionada con el *agápe* es la celebración de la comida en comunidad, que tiene conexión con la eucaristía. Como en otros casos, se trata de una herencia recibida de las primeras comunidades cristianas que se desarrollaron durante el siglo I. Tratándose del siglo II, la *Apología* de Tertuliano otorga un detallado informe de estas cenas cristianas, que fueron motivo de calumnias y controversias con los paganos.⁸ En estas reuniones, los participantes llevaban alimentos y los compartían; así, se puede decir que se trataba de una celebración tanto sacramental (simbólica) como real del *agápe* cristiano, expresión de una fraternidad entre los miembros de la comunidad no sólo con fines espirituales sino también para satisfacer

⁸ TERTULIANO, *Apología*, VII-IX.

las necesidades básicas e inmediatas. En este sentido, es significativo que los términos relativos al *agápe* sean utilizados en los escritos novotestamentarios principalmente para referirse al amor en la comunidad cristiana.⁹ Lo cual era un hecho social, públicamente conocido, pues "en el mundo antiguo, las comunidades cristianas lograron atraer a muchas personas hacia sí, no porque les ofrecieran una salvación puramente individual y transcendente, sino porque les ofrecían una verdadera proximidad".¹⁰

Social y económicamente la expresión más clara del *agápe* fue la comunidad de bienes. Dicha institución consistía, desde tiempos de los apóstoles, en una decisión libre del que incursionaba en la comunidad cristiana. Además de no ser coercitiva, tampoco se trataba de entregar todos los bienes, sino de compartir aquellos que se tenían en exceso para satisfacer la necesidad de los otros miembros. Algunos textos de la patrística muestran que, aún después del primer siglo, seguía existiendo esta preocupación:

"Haz el bien y da a todos los necesitados del producto de los trabajos que Dios te ha concedido, sin preocuparte de saber a quién das y a quién no das; da a todos; porque Dios quiere que todo el mundo se aproveche de sus propios beneficios".¹¹

"Si uno de los cristianos cae en la orfandad, tanto si es niño como niña, convendrá que uno de los hermanos que no tiene hijos, lo tome como hijo".¹²

"Comunicarás en todas las cosas con tu prójimo, y no dirás que las cosas son tuyas propias, pues si en lo imperecedero sois partícipes en común, ¡cuánto más en lo percedero!"¹³

El obispo Dionisio de Corinto escribe, hacia el año 170, sobre la manera en que la comunidad de Roma apoya a otras comunidades:

⁹ LOHFINK, Gerhard, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, pp. 117-126. En lenguaje teológico señala: "El término más bello utilizado por la iglesia primitiva para expresar lo nuevo que trata de abrirse paso por doquier en la comunión regalada por Dios es *agápe* (amor)". (p. 120).

¹⁰ GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander, 2003, p. 255.

¹¹ HERMAS, *El Pastor*, 27, 4.

¹² *Didascalia*, XVII.

¹³ *Carta de Bernabé*, XIX, 8.

“Desde un principio tenían la costumbre de ayudar de múltiples maneras a todos los hermanos, y a muchas comunidades de todas las ciudades enviaban apoyos. Mediante dones que habías enviado desde siempre, pues como romanos mantienen una tradición suya, alivian la pobreza de los necesitados y apoyan a los hermanos que viven en las minas. Su santo obispo Sotero no sólo conservó esa costumbre, sino que incluso la amplió aún más”.¹⁴ Los apologistas, como Justino, ven en la comunidad de bienes una de las manifestaciones de la conversión a la fe cristiana: “Amábamos y buscábamos sobre todo el dinero y las posesiones; hoy ponemos en común lo que tenemos y lo compartimos con los pobres”.¹⁵

El cristianismo primitivo buscó, pues, conformar comunidades donde se establecieran nuevas relaciones sociales desde las bases, desde la “casa”,¹⁶ en confrontación a las dadas en el Imperio Romano. Por eso, estuvieron compuestas principalmente por los excluidos del sistema romano y que se encontraban en situaciones de apuro. Esta composición era vista con desprecio por la aristocracia y los sabios greco-romanos, al grado que los apologistas, sin negar que efectivamente la mayoría de los cristianos proviniera de estratos bajos de la población, defienden que tal situación no afectaba su condición moral:

“Entre nosotros, empero, es fácil hallar a gentes sencillas, artesanos y viejitas que, si de palabra no son capaces de poner de manifiesto la utilidad de su religión, la demuestran por obras. Porque no se aprenden discursos de memoria, sino que manifiestan acciones buenas: no herir al que los hiere, no perseguir en justicia al que los despoja, dar a todos el que les pide y amar al prójimo como a sí mismos”.¹⁷

Lo cual no significaba impedimento alguno para que gente con buena posición social fuera cristiana —Justino refiere a “filósofos y

¹⁴ EUSEBIO, *Historia eclesiástica*, IV, 23, 10.

¹⁵ JUSTINO, *Apología*, XIV, 2.

¹⁶ Las comunidades cristianas comenzaron siendo “iglesias domésticas”, pues “la casa” era la unidad económica básica de la sociedad imperial, dotada de autonomía jurídica. En este sentido, la comunidad cristiana es denominada “la casa de Dios”, por ejemplo, en 1 Tm 3, 15; 1 Pe 4, 17.

¹⁷ ATENÁGORAS, *Legación a favor de los cristianos*, XI.

personas cultas” al lado de “artesanos y gentes absolutamente ignorantes”—¹⁸ pero eso les significaba cierto tipo de desclasamiento, pues la recepción de la nueva fe les llevaba a renunciar a sus signos de posición social y a compartir con los demás en comunidades compuestas en su mayoría por pobres. Las relaciones sociales propuestas por el cristianismo primitivo no consistían en una división de pobres y ricos, sino en la solidaridad de ambos para crear una organización más justa para superar la pobreza. Por ejemplo, señala Lohfink, “a cuantos podían trabajar se exigía que trabajaran, y se les procuraba incluso un puesto de trabajo, si era posible. Mas quien no podía ya trabajar, debía estar seguro del apoyo de la comunidad. Nació así un sistema de empleo y una red de seguridad social que constituía todo un fenómeno singular en la antigüedad. Se basaba en la ayuda recíproca y en los donativos voluntarios”.¹⁹ En este sentido, Justino explica la colaboración entre los miembros de la comunidad realizada en la eucaristía:

“Pero quien dispone de medios y de buena voluntad da, según su medida, lo que quiere; y se deposita delante del presidente cuando se recolecta. Este ayuda así a huérfanos y viudas, a los enfermos y a cuantos tienen cualquier otro tipo de necesidades, a los cautivos y a los extranjeros que están presentes en la comunidad”.²⁰

El autor de la *Carta a Diogneto* sitúa en la imitación de Dios el fundamento mismo del don generoso. El que da los bienes recibidos de Dios se convierte en un imitador de Él. La conversión supone de hecho un deseo de compartir, una voluntad de reproducir la generosidad de Dios, de quien proceden todos los bienes.²¹

Esta fraternidad tenía como una de sus consecuencias el rechazo a la esclavitud. Los esclavos cristianos solían recibir la libertad cuando sus amos eran también cristianos. Incluso había cristianos libres que se vendían a sí mismos como esclavos para comprar la libertad

¹⁸ JUSTINO, *Apología*, II, 10.

¹⁹ LOHFINK, Gerhard, *op. cit.*, p. 167.

²⁰ JUSTINO, *Apología*, I, 67.

²¹ *Epístola a Diogneto*, X.

de otros cristianos, tal como da testimonio una epístola de Clemente: "Sabemos que muchos entre nosotros se han entregado a la esclavitud, para poder rescatar a otros. Muchos se han vendido como esclavos y, recibido el precio que se ha pagado por ellos, han alimentado a otros".²² Además, hubo esclavos que llegaron a ocupar puestos de responsabilidad, como en los casos de un tal Enésimo que llegó a ser obispo de Éfeso, del obispo romano Calixto que había sido esclavo en las minas de Cerdeña, entre otros casos.

La posición de la mujer dentro de estas comunidades también fue revalorada. El patriarcalismo, tan fuerte culturalmente a través de la figura del *pater familias* romano, no fue la regla universal en la iglesia cristiana primitiva. En el siglo I, una tal Junia y otras mujeres fueron consideradas como "apóstolas"; en el Nuevo Testamento mujeres aparecen en los cargos de profetisas y maestras,²³ cargos que continuaron al menos hasta el siglo V.²⁴ Se aceptó por años la existencia de presbíteras, y hasta de obispas, como la famosa Teodora del siglo IX.²⁵ Pero más allá de las excepciones, las diaconisas, las viudas y las vírgenes eran designaciones comunes de los cargos ejercidos por mujeres dentro de las comunidades.²⁶ También es recurrente encontrar testimonios sobre mártires mujeres.²⁷ Orígenes, alrededor del año 220 desde Alejandría, interpretando a San Pablo lleva el sentido del amor cristiano al respeto de la dignidad de las mujeres:

"Maridos, amad a vuestras esposas como a vuestros propios cuerpos, como también Cristo amó a la Iglesia (...), pero ¿no pueden amar también a otras mujeres en toda pureza y santidad? ¿O es que las otras no entran bajo la voz del prójimo? ¿Tenemos que dar amor a una esposa, a una madre o a una hermana, y no a cualquier mujer que tiene también la calidad de prójimo? El amor a las esposas se debe mostrar de una manera peculiar y distinguir de

²² CLEMENTE, *Epístola a los Corintios*, LV.

²³ 1 Co 11, 5; Hch 21, 9; 18, 26.

²⁴ GONZÁLEZ, Antonio, *Imperio y reinado de Dios*, op. cit., p. 242.

²⁵ *Idem*.

²⁶ LANG, Judith, *Ministros de la gracia. Las mujeres en la iglesia primitiva*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991.

²⁷ TORRES, Juana, "El protagonismo de las primeras mártires cristianas", en *La mujer en los orígenes del cristianismo*, GÓMEZ-ACEBO, Isabel (ed.), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 169-209.

esos otros, pero también habría que rendir un amor puro a cualquier mujer, según sus méritos y derechos".²⁸

El siguiente texto de Clemente refleja también la importancia de la mujer:

"Muchas mujeres, fortalecidas por la gracia de Dios, han ejecutado grandes hechos. La bendita Judit, cuando la ciudad estaba sitiada, pidió a los ancianos que se le permitiera ir al campamento de los sitiadores. Y por ello se expuso ella misma al peligro y fue por amor a su país y al pueblo que estaba bajo aflicción; y el Señor entregó a Rolofernes en las manos de una mujer. No fue menor el peligro de Ester, la cual era perfecta en la fe, y se expuso para poder librar a las doce tribus de Israel cuando estaban a punto de perecer. Porque con su ayuno y su humillación suplicó al Señor omnisciente, el Dios de las edades; y Él, viendo la humildad de su alma, libró al pueblo por amor al cual ella hizo frente al peligro".²⁹

Sin duda, muchas de estas afirmaciones encontraron incoherencias con las prácticas cotidianas, pues desde el siglo I se van encontrando también elementos que van a preparar la estructura patriarcal eclesial y social del siglo IV y V.³⁰ Sin embargo, dichos textos y

²⁸ Orígenes, *Homilía sobre el Cantar de los Cantares*, III.

²⁹ CLEMENTE, *Epístola a los Corintios*, LV.

³⁰ El tema de la mujer en el cristianismo antiguo es controvertido, pues muestra luces y sombras. Lo claro es que, ante la cultura machista hegemónica, las novedades de la situación de la mujer son claras, como se ha comentado. Pero, como toda realidad histórica, sus intentos de liberación se muestran limitados. Por ejemplo, la condición de las mujeres viudas y vírgenes, si bien permitía una mayor participación pública de ellas, provocaba cierta renuncia a su feminidad para asumir una virilidad, un rol masculino; aunque, a la vez, constituía una manera de contraste con la sociedad romana, altamente patriarcal. Así, por ejemplo, SÉNECA (*Contr.* 2, 5) habla de una mujer "que interrogada por un tirano sobre las intenciones de su marido de asesinarlo, aguantó los tormentos sin hablar. Debido a los golpes recibidos, quedó estéril, por lo que su marido la repudió. El episodio, aunque inventado, revela claramente el mecanismo con el que el sistema ideológico se protege: si una mujer se comporta como un hombre se verá privada de su feminidad; los patrones de comportamiento no son compartidos, ni compatibles. El cristianismo transformó aparentemente los términos del discurso: la pérdida de la feminidad dejó de ser un castigo, para proponerse como una condición libremente aceptada, para alcanzar la perfección varonil, es decir, la recompensa de la salvación, el reconocimiento de la jerarquía, y la preeminencia de las comunidades cristianas" (PEDREGAL, Amparo, "La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo", en *La mujer en los orígenes del cristianismo*, op. cit., p. 163).

cargos de las mujeres reflejan con claridad los alcances de la solidaridad propuesta por el cristianismo primitivo respecto a la igualdad de géneros. Además, en relación con la mujer, los datos históricos muestran que es durante estos siglos cuando se da una participación pública femenina nunca vista en la antigüedad.³¹

En conclusión, se puede sostener que el *agápe* no es un sentimiento noble ni una situación espiritualizante y abstracta. Se trata de una auténtica prestación de ayuda, que incluía la integralidad del ser humano, pero enfocada principalmente a la superación de la pobreza para crear las condiciones propicias para reproducir la vida. No es un concepto abstracto, de tipo helénico, que buscara *la esencia, lo inmutable, qué es el agápe*, sino una praxis concreta e histórica. Tampoco es un paternalismo o asistencialismo, como se le ha caracterizado por lo general al término “caridad”. Se trata de una forma concreta de establecer las relaciones entre los seres humanos para constituir una sociedad justa; consiste en compartir lo que se tiene y no sólo en la dádiva del rico al pobre que, en vez de transformar la sociedad, sirve como amortiguador de la inconformidad social para la preservación del sistema y su *statu quo*.

“El amor cristiano es un *agápe* que crea ya desde abajo nuevas estructuras sociales en las que desaparecen la desigualdad y la pobreza. No es una caridad o una misericordia que miran al pobre desde arriba, sino un amor que da lugar ya desde ahora y ya desde abajo a una nueva sociedad en la que desaparece todo paternalismo”.³²

Los opositores al cristianismo antiguo también dan cuenta de este *agápe*. En una carta del emperador Juliano el Apóstata, se ofrece el siguiente testimonio: “¿Acaso no comprenden que la impiedad (= cristianismo) fue promovida sobre todo por la humanidad (de los cristianos) respecto de los extranjeros y mediante el cuidado (de los cristianos) en enterrar a los muertos? Los impíos galileos no se contentaron con alimentar a sus pobres y dieron de comer también a

³¹ TEJA, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 215-231.

³² GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, op. cit., p. 255.

los nuestros. Pero los nuestros carecen de nuestros cuidados”.³³ Además, como se observa en este texto, el *agápe* cristiano, aunque principalmente estaba dirigido a los que pertenecían a la comunidad cristiana, también se abría a los necesitados *paganos*, rebasando fronteras de nacionalidades y creencias. En este sentido, Tertuliano expresa así la fraternidad universal: “Según el derecho de la naturaleza, nuestra madre única, somos también hermanos vuestros [de los gentiles]”.³⁴

Un escrito burlesco de Luciano de Samosata, titulado *Peregrinus*, narra la manera en que un pagano se hace pasar por cristiano para abusar de su fraternidad. Después de un tiempo es encarcelado, pero entonces disfruta de la solidaridad de los demás creyentes que lo visitan en la cárcel y lo apoyan con diversos servicios:

“Cuando él estaba en Banden, los cristianos, que consideraban aquello *como una desgracia personal que afectaba a todos*, hicieron lo posible e imposible para sacarlo de la prisión. Al no conseguirlo, se esmeraron de sobremodera para que nada le faltara. Antes de que el día despuntara, mujeres ancianas, viudas y jóvenes huérfanos estaban alrededor de la cárcel. Incluso los de mejor posición económica compraron a los guardianes en la cárcel y pasaban noches enteras haciéndole compañía. Se llegaron a celebrar opíparas comidas allí y santas conversaciones. Incluso de las más diversas ciudades de Asia vinieron gentes enviadas por sus respectivas comunidades para ayudarle, para ser sus abogados en el juicio y para consolarlo. Porque estas gentes son de una actividad y de una entrega inconcebibles en los casos que afectan a su comunidad; no reparan en molestias ni en esfuerzos. Y enviaron al peregrino una gran cantidad de dinero a causa de su cautividad. De ese modo, éste consiguió estupendos hospedajes”.³⁵

Otro texto que muestra este sentido de inclusión y universalidad —no abstracta sino concreta— es de Justino, donde se hace un contraste entre la situación del Imperio y las relaciones sociales propuestas por la fe cristiana: “Si antes apreciábamos por encima de todo el dinero y las riquezas, ahora ponemos al servicio de la causa

³³ LOHFINK, Gerhard, op. cit., p. 175.

³⁴ TERTULIANO, *Apologeticum*, 39, 8.

³⁵ LUCIANO DE SAMOSATA, *Peregrinus*, 12-13 (cursivas mías).

común cuanto tenemos y lo compartimos con los necesitados. Si en otro tiempo nos odiábamos y matábamos unos a otros, ni siquiera compartimos el hogar con quienes no son de nuestra providencia, a causa de viejas costumbres de vida, ahora, tras la aparición de Cristo, convivimos como comensales”.³⁶ El nacimiento de un nuevo credo religioso no era motivo de sectarismo, sino de una lucha por rebasar “viejas costumbres de vida” para establecer relaciones sociales fraternas que llevaran a los hombres a ser “comensales” de una misma mesa. La importancia que todas las culturas han dado al acto de comer, como un acto ante todo entre iguales y compañeros, sirve como simbolismo a Justino y, en general, al cristianismo antiguo para expresar su solidaridad.

Es así como el *agápe* vivido en las comunidades cristianas se asemeja más al actual concepto de “solidaridad”.³⁷ Una solidaridad que permite una integración social alternativa para los pobres y oprimidos, y les hace desarrollar real e históricamente su dignidad humana.

3. La justicia social según la patrística

Los Padres del siglo IV tienen que enfrentarse con el problema de la miseria de los humildes y de los pobres. Existe todo un pueblo de artesanos y campesinos viviendo en condiciones de penuria. Son explotados por los usureros, mientras los ricos propietarios de tierras, sustraídos por su poder de la acción de los magistrados, despojan a los pobres y acumulan un lujo extraordinario.

Aunado a lo anterior, la iglesia comienza a masificarse, y poco a poco deja de ser una religión minoritaria. La pertenencia a las comunidades cristianas se generaliza, y las diferencias sociales entre los propios cristianos se acrecientan. Por eso, la denuncia contra la in-

justicia social, al estilo de los profetas del Antiguo Testamento, surge como uno de los temas de los Padres. No desarrollan una teoría económica ni un análisis de la realidad muy detallado. Parten de sus experiencias como encargados de las comunidades y buscan continuar con la vivencia de la fe cristiana. Sus afirmaciones deben tenerse como denuncias ante situaciones que atentaban contra la dignidad humana. Gregorio de Nisa advierte sobre este contexto: “No faltan extranjeros y exiliados. Por todos lados podemos ver manos extendidas que piden ayuda”.³⁸

Hay denuncias en contra de la usura que mata de hambre al pobre, considerando como cosas inhumanas tanto al acto en sí como a la ganancia obtenida. Basilio dice:

“En lugar de conservar inutilizada tu plata, ¿por qué no prestarla sin usura, de manera que beneficie al uno y al otro? Porque sin duda tú no la perderás, y en cambio el otro podrá ganar con utilizarla (...). Pero si exiges interés usurero del pobre, superas todos los límites de la inhumanidad: te enriquecerás de sus penas, acumularás dinero de sus lágrimas, estrangularás al desnudo y azotarás al que tiene hambre: ninguna piedad, ninguna consideración por la familia del miserable, ninguna comprensión en tu espíritu: incluso llamarás ‘ganancia humana’ cuanto de ello provenga”.³⁹

La condena no es tanto a la riqueza, sino a la acumulación absurda; el lujo es una injusticia ante la existencia de pobres. Esta denuncia se basa en que la naturaleza debe servir para la satisfacción de las necesidades de todos y no sólo de unos cuantos. San Basilio, al comentar un texto del Evangelio de Lucas, señala: “¿Y con ello qué produjo el corazón de ese hombre? Amarguras, odios, egoísmo incapaz de dar nada. *Ni siquiera le pasó por la mente que la naturaleza es de todos*”.⁴⁰ En el mismo sentido, San Ambrosio, en su famosa homilía sobre la *Historia de Nabot*, denuncia la acumulación de las riquezas —y por ende, su injusta distribución— como una de las causas de la pobreza que, además, atenta contra la comunidad de bienes que es el mundo creado por Dios:

³⁸ SAN GREGORIO DE NISA, *Homilía I sobre el amor a los pobres*.

³⁹ SAN BASILIO, *Homilía sobre el salmo XIV, contra los prestamistas*, V.

⁴⁰ SAN BASILIO, *Sobre Lucas 12, 18, 1*.

³⁶ JUSTINO, *Apología*, I, 14.

³⁷ Es importante aclarar que no se intenta establecer una relación lingüística entre *agápe* y solidaridad. Sus raíces etimológicas son distintas. Solidaridad proviene del latín, y fue usado en la época moderna por primera vez en francés. La locución latina *in solidum* para referirse a las responsabilidades contraídas absolutamente por cada uno de los sujetos coimplicados fue el trampolín de donde se saltó a otros significados. Lo que importa en este momento es relacionar la práctica de la fraternidad y del *agápe* cristianos con lo que hoy se busca como el principio solidaridad para los derechos humanos.

“Vosotros, ricos, no tanto deseáis poseer lo que es útil como quitar a los demás lo que tienen. Cuidáis más de expoliar a los pobres que de vuestra ventaja. Estimáis injuria vuestra si el pobre posee algo de lo que juzgáis digno de la posesión del rico. Creéis que es daño vuestro todo lo que es ajeno. ¿Por qué os atraen tanto las riquezas de la naturaleza? *El mundo ha sido creado para todos y unos pocos ricos intentáis reservároslo.* Pues no sólo la posesión de la tierra, sino el mismo cielo, el aire, el mar, lo reclaman para su uso unos pocos ricos. Este espacio que tú encierras en tus amplias posesiones, ¿a cuánta muchedumbre podría alimentar? ¿Acaso los ángeles tienen divididos los espacios de los cielos, como tú haces cuando divides la tierra con mojones?”⁴¹

En el mismo texto de San Ambrosio se encuentra claramente la postura de los Padres respecto al destino de la creación, que es contrario a la insensata acumulación de riquezas:

“¿Hasta dónde pretendéis llevar, oh ricos, vuestra codicia insensata? ¿Acaso sois los únicos habitantes de la tierra? ¿Por qué expulsáis de sus posesiones a los que tienen vuestra misma naturaleza y vindicáis para vosotros solos la posesión de toda la tierra? En común ha sido creada la tierra para todos, ricos y pobres; ¿por qué os arrogáis, oh ricos, el derecho exclusivo del suelo? Nadie es rico por naturaleza, pues ésta engendra igualmente pobres a todos. Nacemos desnudos y sin oro ni plata.”⁴²

Otro mecanismo de explotación económica que es denunciado por los Padres es el comercio injusto. En la homilía arriba citada de San Basilio se lee:

“¿Qué no harías por el oro? Para ti el trigo tiene que convertirse en oro, y el vino aumentar tu oro; la lana ha de transformarse en oro, y todas las mercancías y tus proyectos concretarse en oro. El mismo oro tiene que procrear más oro por medio de los intereses. Jamás te sentirás saciado, ni tu concupiscencia encontrará jamás un límite. Algunas veces dejamos a los niños golosos que se hartan de dulces para que, hartos y empalagados, se saturen y dejen por sí mismos las golosinas. No es posible hacer lo mismo con los avaros; porque mientras más hartos están, más desean.”⁴³

⁴¹ SAN AMBROSIO, *Historia de Nabot*, III, 11 (cursivas mías).

⁴² *Idem*, I, 1.

⁴³ SAN BASILIO, *Sobre Lucas 12, 18*, IV.

Los Padres abordan la dignidad humana no de manera abstracta, sino desde la realidad de opresión y exclusión. Para ellos, el reconocimiento de la dignidad humana no se realiza a través de la enunciación de principios generales y abstractos sino a través de la praxis humana, que es particular y concreta. La dignidad humana la reconocen, en cambio, por medio de la solidaridad (del *agápe*), del reconocimiento del otro y de la lucha por satisfacer sus necesidades: “No desprecies a los pobres que yacen por tierra, como si fuesen personas sin precio. Mira bien quiénes son, y reconoce su dignidad: ellos personifican a nuestro Salvador”.⁴⁴ Además, los Padres defendieron con claridad que esta dignidad es, en términos modernos, inalienable e incondicional; no hay causas ni motivos que justifiquen relegar a la indigencia o discriminar a un ser humano.

Así como los rayos del sol brillan sobre todos, la solidaridad para hacer histórica la dignidad debe dirigirse hacia todos, pero en especial hacia aquellos que han sido víctimas:

“Así pues, a la manera de tu Dios, quien, aunque muchos sean blasfemos y muchos fornicarios, y ladrones y rateros y taladradores de sepulcros y comentan infinitos pecados, con todo no cesa de hacerles beneficios, sino que da comunes los rayos del sol y los frutos de la tierra, y muestra su benevolencia para con todos los hombres, así procede tú cuando llegue la ocasión de misericordia: ayuda a los pobres, aplaca su hambre, líbralos de sus desgracias y sufrimientos, no interrogues nada más. Porque si andamos inquiriendo curiosamente las vidas de los hombres, nunca nos compadeceremos de nadie, sino que, impedidos por esa curiosidad importuna, permaneceremos sin fruto alguno y sin auxilio y nos echaremos encima inútilmente y para nada mucho trabajo.”⁴⁵

Tampoco la igualdad que defienden los Padres consiste en un concepto abstracto que desconozca las desigualdades de hecho. No es un concepto basado sólo en una “naturaleza humana” universal, sino en la solidaridad y en el ya comentado destino común de los bienes. En San Ambrosio, dentro del mismo contexto de denuncia a los abu-

⁴⁴ SAN GREGORIO DE NISA, *Homilía I sobre el amor a los pobres*.

⁴⁵ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía acerca de las limosnas*, VI.

sos del rico sobre el pobre, se hace referencia a la igualdad de los seres humanos:

“Nacemos desnudos y sin oro ni plata. Desnudos vemos la luz del sol por primera vez, necesitados de alimento, vestido y bebidas; desnudos recibe la tierra a los que salieron de ella, y nadie puede encerrar con él en su sepulcro los límites de sus posesiones. Un pedazo estrecho de tierra es bastante a la hora de la muerte, lo mismo para el pobre que para el rico, y la tierra, que no fue suficiente para calmar la ambición del rico, lo cubre entonces totalmente. La naturaleza no distingue a los hombres ni en su nacimiento ni en su muerte. Les engendra igualmente a todos y del mismo modo les recibe en el seno del sepulcro. ¿Quién puede establecer clases entre los muertos? Excava de nuevo los sepulcros, y si puedes, distingue al rico. Desenterrad poco después una tumba y hablad si reconocéis al necesitado. Acaso solamente se puedan distinguir en que con el rico se pudren muchas mas cosas”.⁴⁶

El germen de lo inhumano es la falta de solidaridad; para Basilio de Cesarea, la indiferencia ante la pobreza es un acto inhumano, propio de fieras salvajes: “El que pasa indiferente ante esos cuerpos, ¿de qué castigo no es digno?, ¿acaso le queda algún otro colmo de crueldad que contemplar?, ¿no es digno de ser contado entre la fieras más inhumanas, de ser mirado como un criminal y un homicida? Sí, el que tiene facultades para socorrer ese mal y lo difiere por avaricia voluntariamente, ¡que sea con toda justicia condenado como homicida!”⁴⁷ Son palabras fuertes, con mucho contenido emocional, pero reflejan la lucha de estos autores por conservar en su tiempo la solidaridad cristiana de los primeros siglos.

En resumen, en los Padres no se trata tan sólo de un concepto de justicia distributiva sino es, ante todo, una justicia social que está fundamentada en tres ideas básicas: el destino común de los bienes de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades de todos; la dignidad de todo ser humano, realizada en la historia a través de la solidaridad hacia los excluidos del sistema; y la igualdad de los seres humanos que es negada por la situación de acumulación de riquezas a costa del aumento de la pobreza.

⁴⁶ SAN AMBROSIO, *Historia de Nabot*, I, 2.

⁴⁷ BASILIO DE CESAREA, *Homilía para el tiempo de hambre*.

4. La denuncia del abuso del poder y la opción por la no-violencia

Los Padres denunciaron distintas formas de poder. Uno de ellos fue el poder económico y expresado con claridad por San Ambrosio: “La historia de Nabot sucedió hace mucho tiempo, pero se renueva todos los días. ¿Qué rico no ambiciona continuamente lo ajeno? ¿Cuál no pretende arrebatar al pobre su pequeña posesión e invadir la herencia de sus antepasados? ¿Quién se contenta con lo suyo? ¿Qué rico hay al que no excite su codicia la posesión vecina?”⁴⁸ Otra de las denuncias, siendo una de las más destacables, es contra el abuso del poder estatal.

La posición del cristianismo primitivo ante el Estado tuvo importantes elementos de protesta e insubordinación. Los autores no-cristianos lo criticaban porque promovía, según ellos, la evasión de las responsabilidades públicas y el desprecio de los actos estatales. Era tal la visión de los *paganos* respecto a la relación de los cristianos y las funciones públicas que Celso consideraba necesario negarles ciertos derechos:

“Si los cristianos se niegan a realizar los sacrificios habituales y a rendir homenaje a quienes los presiden, entonces han de renunciar a dejarse liberrar, a casarse, a tener hijos, a cumplir con las funciones de la vida. No les queda más que marcharse lejos de aquí, sin dejar el más pequeño brote para que la tierra se vea purgada de esa ralea. Pero si quieren casarse, tener hijos, comer de los frutos de la tierra, participar de las alegrías de la vida como de los males, es menester que rindan los debidos honores a quienes están encargados de administrarlo todo”.⁴⁹

Pero contra estas aseveraciones, que presentan al cristianismo primitivo como un sectarismo apartado de la sociedad, los apologistas sostenían lo contrario: “Vivimos con vosotros, tenemos el mismo alimento, el mismo vestido, el mismo género de vida que vosotros; estamos sometidos a las mismas necesidades de la existencia”.⁵⁰ Los

⁴⁸ SAN AMBROSIO, *Historia de Nabot*, I, 1.

⁴⁹ CELSO, *La palabra de verdad*, conservada en extractos en ORÍGENES, *Contra Celso*.

⁵⁰ TERTULIANO, *Apología*, XLII.

cristianos viven en la sociedad y participan de ella, pues no es el sectarismo ni la evasión al mundo lo que los caracteriza:

“Porque los cristianos no se distinguen del resto de la humanidad ni en la localidad, ni en el habla, ni en las costumbres. Porque no residen en alguna parte en ciudades suyas propias, ni usan una lengua distinta, ni practican alguna clase de vida extraordinaria. Ni tampoco poseen ninguna invención descubierta por la inteligencia o estudio de hombres ingeniosos, ni son maestros de algún dogma humano como son algunos. Pero si bien residen en ciudades de griegos y bárbaros, según ha dispuesto la suerte de cada uno, y siguen las costumbres nativas en cuanto a alimento, vestido y otros arreglos de la vida, pese a todo, la constitución de su propia ciudadanía, que ellos nos muestran, es maravillosa (paradójica), y evidentemente desmiente lo que podría esperarse. Residen en sus propios países, pero sólo como transeúntes; comparten lo que les corresponde en todas las cosas como ciudadanos, y soportan todas las opresiones como los forasteros. Todo país extranjero les es patria, y toda patria les es extraña. Se casan como todos los demás hombres y engendran hijos; pero no se desembarazan de su descendencia. Celebran las comidas en común, pero cada uno tiene su esposa. Se hallan en la carne, y, con todo, no viven según la carne. Su existencia es en la tierra, pero su ciudadanía es en el cielo. Obedecen las leyes establecidas, y sobrepasan las leyes en sus propias vidas. Aman a todos los hombres, y son perseguidos por todos. No se hace caso de ellos, y, pese a todo, se les condena. Se les da muerte, y aun así están revestidos de vida. Piden limosna, y, con todo, hacen ricos a muchos”.⁵¹

El texto anterior, a primera vista, contiene diversas contradicciones. Se habla de la inclusión de los cristianos en la sociedad, pero sin llegar a pertenecer del todo a ella. Es, en cierta manera, un texto que refleja la complejidad de la comprensión del Estado y del poder por parte del cristianismo primitivo, la cual se encuentra ya presente en los textos bíblicos.

A. El Estado en las raíces bíblicas del cristianismo

En los textos del Nuevo Testamento se encuentran tanto la postura positiva como la negativa respecto al valor del Estado. El ejemplo

⁵¹ Carta de Diogneto, V.

más claro de la primera posición es el pensamiento paulino, mientras que del segundo punto de vista es el libro del Apocalipsis.

La función positiva del Estado, según los textos bíblicos, se encuentra en la Carta a los Romanos. Es un texto exhortativo, es decir, no busca hacer un juicio sobre el Estado sino persuadir a los miembros de la comunidad de Roma a la adopción de cierta praxis. En esta epístola, Pablo explica en primer lugar la manera en que deben darse las relaciones en el interior de las comunidades cristianas, terminando con una alusión sobre la solidaridad económica⁵² entre sus miembros. La segunda parte consiste en una serie de exhortaciones sobre las relaciones entre los cristianos y quienes no lo son; entre ellas se hace referencia al Estado. El texto es el siguiente:

“...quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme; pues no en vano lleva espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y vengador para castigar al que hace lo malo. Por lo cual es necesario estarle subordinado, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. Dad a cada cual lo que le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor” (Rm 13, 2-7).

En este texto, ¿se está divinizando al Estado y, por lo tanto, se le está dando un poder absoluto? Se trata de un texto complejo de interpretar y que necesitaría de un mayor conocimiento sobre la teología paulina, cosa que no se puede abordar en estos momentos por límites de espacio. Basta con establecer su sentido fundamental. El texto señala dos tipos de acciones que pueden ejecutar la autoridad: elogiar a quien haga el bien o la espada para castigar el mal. En cambio, líneas antes, Pablo se dirige a los miembros de la comunidad con estas exhortaciones: “No devuelvas a nadie el mal por mal” (Rm 12, 17); “no te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el

⁵² Rm 12, 9-13.

bien" (Rm 12, 21). Es así como Pablo explicó lo que la sociología moderna llama el monopolio de la violencia.⁵³ Por eso reconoce en el Estado "un orden divino", no porque lo esté divinizando, sino porque cumple con la función de detener la cadena interminable de la venganza,⁵⁴ pues con el Estado toda violencia, excepto la que él ejerce, es considerada ilegítima.

En el texto paulino, el Estado no es declarado divino en sí mismo, sino sólo como un servidor de Dios, en cuanto monopoliza la violencia. Sin embargo, la voluntad más plena de Dios está, para Pablo, no en el Estado, sino en las comunidades cristianas, las cuales no deben seguir la lógica de la violencia —responder al mal con mal— sino una lógica diferente: responder al mal con bien. Mientras que el Estado detiene la lógica de la violencia monopolizándola y, en su caso, actuando violentamente, el cristianismo del primer siglo la detiene respondiendo al mal con bien: "Antes al contrario, si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber" (Rm 12, 20). El mismo sentido se encuentra en la primera carta de Pedro (1 Pe 2, 12-17).

Sin embargo, el monopolio de la violencia no significa una auténtica solución pues a final de cuentas, según los textos bíblicos, se sigue respondiendo a la violencia con violencia. El poder estatal estará siempre en constante tentación de considerarse absoluto y de legitimar cualquier uso que le dé a la violencia; por eso, sucede en ocasiones, que en vez de detener la cadena de venganzas sólo la agrave. La función del Estado de detener la ola de venganzas puede dejar de ser una mediación que ayude a generar las condiciones para ejercer la dignidad humana, al degenerar el monopolio de la violencia en

⁵³ GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, op. cit., p. 268.

⁵⁴ Cabe señalar que al resaltar la función del Estado de "detener la cadena interminable de la venganza" no se está asumiendo una postura semejante a la del Estado liberal-policíaco. Los textos bíblicos comprenden la violencia y la venganza de manera muy amplia. Su primera presentación está en Caín y Abel; la "venganza" y la violencia de Caín sobre Abel es más que un mero delito de homicidio, sino que es una consecuencia de una cuestión estructural, como va quedando más patente en los pasajes posteriores del Génesis. En este caso, por ejemplo, la exclusión del Estado en la regulación de la economía puede estar generando más violencia y hacer del mercado, más que una institución al servicio del hombre, una institución generadora de venganzas y promotora de la violencia.

el arma para imponer una razón de Estado sobre la razón de las personas y su reproducción de vida. En efecto, los autores bíblicos fueron más críticos cuando se dieron a la tarea de analizar la estructura estatal. En el libro del Apocalipsis, la bestia representa al Imperio Romano, recibiendo su autoridad del dragón que, simbólicamente, representa a Satanás (Ap 12, 8-13, 4).

La simbología bíblica es interesante, y va más allá de meras categorías mitológicas de los pueblos antiguos. En ella existe una comprensión de la estructura violenta de todo Estado. Los pueblos antiguos colocaban en las divinidades la tarea de monopolizar la violencia; los dioses premiaban a quienes hacían el bien y castigaban a quienes hacían el mal. Pero cuando existe un Estado, sea el romano o cualquier otro, asumen esa función de retribución. Por eso no es extraño que los Estados constantemente desean divinizarse; en la antigüedad esta pretensión era explícita a través de una religión oficial, pero aun los Estados modernos seculares lo hacen constantemente: piden "juramentos" de fidelidad; celebran ceremonias de culto a su bandera y símbolos; sacrifican vidas humanas en función de la seguridad nacional; edifican altares a la patria y a sus fundadores que, en la mayoría de los casos, utilizaron la violencia. Es más, la genealogía del Estado moderno se caracteriza, entre otras cosas, por sus orígenes violentos.

De ahí que, aunque tenga una función positiva, el Estado tiende siempre a un uso abusivo de su poder. Al respecto, es famoso el siguiente texto evangélico: "Pero Jesús los convocó y dijo: 'Sabes que los jefes de las naciones las dominan tiránicamente, y los grandes se aprovechan de su autoridad sobre ellas. ¡Que no sea así entre ustedes!, sino que el que entre ustedes quiera llegar a ser grande, sea su servidor; y el que entre ustedes quiera ser primero, sea su esclavo'" (Mt 20, 25-27).

El contraste entre las dos posturas arriba mencionadas no debe verse como la existencia de una posición conservadora y otra radical, sino que ambas están en la misma tesitura. La línea paulina consiste en una exhortación de la opción no-violenta de las comunidades cristianas, comprendiendo que la función positiva del Estado es poner un alto a la lógica de la violencia, aunque no resuelva de raíz el problema. Por otro lado, el Apocalipsis y otros textos comprenden la lógica violenta de todo Estado que constantemente los lleva a divini-

zar su función, dando pie al abuso del poder, a la violencia instituida, y a situaciones que destruyen y detienen la vida.

B. La patristica y el Estado

La postura de los Padres es un discurso que guarda cierta coherencia con los elementos analizados de la fe bíblica. Como se ha visto, la comunidad de bienes propuesta por el cristianismo primitivo no se realizó desde el poder estatal, sino que se trató de una solidaridad aceptada libremente desde abajo. El *agápe* cristiano, según el testimonio de las primeras comunidades, no se constituyó por un decreto imperial; “el cristiano no nace, sino que se hace”, llegó a sostener Tertuliano. La construcción de nuevas relaciones sociales partía desde abajo y no por órdenes imperiales. La solidaridad propuesta no podía ser impuesta por la violencia estatal, sino por la libre elección desde la fe. En este sentido, es relevante el caso del emperador Juliano quien, habiendo sido cristiano, trató de imitar artificialmente el sistema de las comunidades desde el Estado, y se esforzó en demostrar que la *philantropia* era una virtud propia del helenismo, previa al cristianismo; su intento fracasó.⁵⁵ De ahí que los cristianos se sintieran dentro de la sociedad romana, pero constituyendo comunidades donde se iban instaurando relaciones interhumanas diferentes. Así, a la vez que eran capaces de compartir los bienes y superar sus necesidades básicas, las comunidades se presentaban como sociedades-contraste o sociedades-protesta ante la realidad de opresión y exclusión que se vivía en la sociedad imperial.

Ahora bien, ¿qué posición había respecto al Estado? Celso convocaba a los cristianos para que aceptaran los cargos públicos y la defensa del Imperio: “Sostened al emperador con todas vuestras fuerzas, compartid con él la defensa del derecho; luchad por él si lo exigen las circunstancias; ayudadle en el mando de sus tropas. Para ello, dejad de eludir los deberes cívicos y el servicio militar; participad en

⁵⁵ LOHFINK, Gerard, *op. cit.*, pp. 175-176. Además, es significativo que este emperador, más filósofo que político, se haya opuesto a los ritos sacros del poder imperial. Un factor que para muchos significó la razón de su fracaso.

las funciones públicas, si es preciso, por la salvación de las leyes y la causa de la piedad”.⁵⁶ De cierta manera, la acusación de Celso era cierta, pues los cristianos se negaban a realizar el culto a los dioses del Imperio. Esta controversia no tenía sólo un contenido religioso sino también sociopolítico. El culto a los dioses del Imperio era una manera de control político y un reflejo de lealtad al emperador. En un principio era obligatorio sólo para magistrados y soldados, pero, durante el siglo III, cuando el Imperio estaba amenazado en las fronteras, el emperador Decio quiso asegurarse la lealtad de los civiles en la retaguardia. Todos los ciudadanos tenían que sacrificar a los dioses imperiales y pedir un certificado de haberlo hecho (año 250 d.C.). La negativa a hacerlo fue origen de la primera persecución general contra los cristianos.

El culto a los dioses se completaba con el juramento a la *tyché*⁵⁷ del César. Los cristianos también se negaban a realizarlo, acto que era interpretado como una auténtica irresponsabilidad ante el Estado. Este tipo de culto era originario de oriente con los gobernantes helenistas, sucesores de Alejandro, y algunos historiadores ubican sus inicios entre los persas. En occidente, apareció con fuerza cuando los emperadores romanos desearon extenderlo por todo el imperio; en las provincias orientales el emperador era divinizado en vida,

⁵⁶ CELSO, *La palabra de verdad*, conservada en extractos en Orígenes, *Contra Celso*.

⁵⁷ Erwin ROBERTSON señala en su monografía *De Cicerón a César*: “La adhesión a Fortuna; esta divinidad misteriosa, caprichosa, abstracta, ya invocada por Sila, y que no es una de las grandes diosas del panteón tradicional griego y romano. César instaure los juegos a esta deidad que es su propia fortuna, la *Fortuna Caesaris*, divinidad que en el mundo helenístico tiene toda una connotación bastante profunda. En el mundo griego Fortuna es *Tyché*, que ha sido también la patrona de tantos reyes y generales. Un historiador como POLIBIO ve en esta *Tyché* la fuerza motriz de la propia historia universal. La connotación de Fortuna no es una mera invocación a la suerte, sino a la deidad que da la victoria. Los juegos de la *victoria Caesaris*, la victoria de César, aluden también a una divinidad que no ha dejado de acompañar a César; no es el simple hecho del triunfo sin ningún sentido sacral como puede tenerlo para nosotros. Fortuna y Victoria podrían verse como un desdoblamiento de la misma *Venus Victrix*. Por lo demás, tal vez en el concepto de Fortuna haya influencia irania y por lo tanto la palabra tenga un significado más profundo; porque el concepto griego de *Tyché* se usa para traducir una expresión irania (*hvarenoh*) que se refiere a la gloria, la gloria de los reyes de Persia. Alude al fundamento sacro del poder”, http://www.umce.cl/~cipumce/cuadernos/facultad_de_historia/monografias_tematicas/cuaderno_21/de_ciseron_cesar_indice.htm, consulta: julio de 2006.

mientras que en Roma, después de la muerte.⁵⁸ La opinión más generalizada sostiene que si bien fue Diocleciano, a finales del siglo IV, quien sistematizó y dio mayor esplendor a la *adoratio* al emperador, esta manera de reforzamiento del poder existía con anterioridad aunque de manera implícita y dispersa.⁵⁹ Se trataba de una religión al servicio del poder político y la participación en su culto era una muestra de lealtad política.

Realizar el juramento a la *tyché* era parte de ese culto (*adoratio*) al emperador. No obstante, para Orígenes, la *tyché* era una palabra vacía que no fundamentaba ninguna divinidad del César, pues ésta no era sino una expresión de la ilimitada voluntad humana de ejercer el poder, “y cuando se diviniza el poder humano, todos los demonios acampan a sus anchas”.⁶⁰ En este sentido, los Padres se opusieron a toda divinización del poder, considerándola un acto de idolatría. Sería un reduccionismo considerar esto como un tema meramente religioso, pues en el contexto bíblico —el cual es fundamento de las reflexiones patrísticas— la idolatría no es una oposición al politeísmo sino al hecho de darle a los actos humanos y los objetos realizados por ellos un lugar que no les corresponde en un orden justo. En este sentido, divinizar al Estado es un acto idolátrico pues se niegan sus orígenes humanos, tratando de esconder sus limitaciones, sus defectos y su lógica violenta. Conlleva a considerar que el monopolio de la violencia y el uso de la fuerza no tienen más límites que la voluntad del soberano.

La otra acusación contra los cristianos consistía en su negativa de ocupar puestos públicos. Lo cual también se explica sobre la base del *agápe*. Si la opción cristiana consistía en construir una nueva sociedad desde abajo, participar en el poder del Estado no era un camino coherente con la fe. Esto no quiere decir que no hubiera cristianos en puestos públicos, aunque tuvieran que renunciar a ellos si consistían en actos propios del monopolio de la violencia. Por ejemplo, *La tradición apostólica*, cuya autoría ha sido por lo general asignada a

⁵⁸ COMBY, Jean, *Para leer la historia de la Iglesia*, Verbo Divino, Estella, 1990, pp. 28-29.

⁵⁹ TEJA, Ramón, *op. cit.*, pp. 39-71.

⁶⁰ LOHFINK, Gerard, *op. cit.*, p. 179.

Hipólito alrededor del siglo III, aunque algunos investigadores piensan que proviene del siglo siguiente, señala las siguientes reglas para el ingreso a las comunidades cristianas:

“El soldado subalterno a nadie matará y, en caso de recibir la orden, no la ejecutará ni prestará juramento. Si así no lo hiciera, será rechazado. El que tiene el poder de la espada, y también el magistrado que lleva la púrpura, lo dejarán o serán rechazados. El catecúmeno y el fiel que pretendan hacerse soldados, serán rechazados, pues han menospreciado a Dios”.⁶¹

Los cristianos podían ejercer labores en el Estado en aquello que no significara participar de su violencia; en este sentido, los autores del cristianismo primitivo invitan a orar por los gobernantes y a pagar los impuestos. Pero, lo cierto es que el compromiso social promovido por los Padres no era aquel que se esfuerza en conseguir un puesto dentro del Estado, sino que se trataba de uno más radical.⁶² Consistía, como se ha insistido, en la solidaridad desde los estratos inferiores de la sociedad. Y en esta opción, además, existía una oposición clara al ejercicio del poder, el cual, irremediamente, participa de la lógica de la violencia: “Porque la felicidad no consiste en enseñorearse del prójimo, ni en desear tener más que el débil, ni en poseer riqueza y usar fuerza sobre los inferiores”.⁶³ Tertuliano, por ejemplo, admitía que un cristiano podría ejercer cargos públicos mientras pudiera hacerlo sin participar en el culto pagano y sin ejercer las funciones políticas que implicaban condenar a las personas a la muerte, a perder sus bienes o a sufrir penas de cárcel.⁶⁴

C. La opción por la no-violencia

Pero, ¿cuál es la opción ante los abusos del poder según la patrística? Consecuentemente con las raíces bíblicas de la fe cristiana, se encuentra todavía en los Padres una opción clara por la lucha no-vio-

⁶¹ HIPÓLITO, *La tradición apostólica*, XVI.

⁶² ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 75.

⁶³ *Carta de Diogneto*, X.

⁶⁴ TERTULIANO, *Sobre la idolatría*, XVII.

lenta. Mientras que el Estado, y en general los demás poderes, funcionan dentro de la lógica de la violencia, la propuesta de los Padres para la vida de las comunidades es la no-violencia. No se trata de una actitud pasiva o un "pacifismo" radical sino de un comportamiento creativo para enfrentar al opresor. La *Didajé* o *Doctrina de los doce apóstoles* es uno de los más antiguos documentos cristianos extrabíblicos. Antiguamente se fechaba en la segunda mitad del siglo I, hoy es más común fecharlo en la primera mitad del II. En él, se encuentra el siguiente texto inspirado en el Evangelio de Mateo:

"Y de estos preceptos la enseñanza es ésta: Bendecid a los que os maldicen y rogad por vuestros enemigos, y ayunad por los que os persiguen. Porque ¿qué gracia hay en que améis a los que os aman? ¿No hacen esto también los gentiles? Vosotros amad a los que os odian, y no tengáis enemigo. Apartate de los deseos carnales. Si alguno te da una bofetada en la mejilla derecha, vuélvele la izquierda, y serás perfecto. Si alguien te fuerza a ir con él durante una milla, acompáñale dos. Si alguien te quita tu manto, dale también la túnica".⁶⁵

Estas tres acciones no se refieren a una actitud evasiva de la realidad. Walter Wink ha demostrado que significan, al contrario, acciones para resistir *activa y no-violentamente* a las acciones del opresor.⁶⁶ La bofetada con el reverso de la mano derecha era una manera usual de amonestación por parte de los superiores a sus inferiores: los señores a los esclavos; los esposos a las esposas; los padres a los hijos; etc. En cambio, el golpe con la palma de la mano o con el puño se daba sólo entre iguales.⁶⁷ Por eso, cabe destacar, que estos consejos

⁶⁵ *Didajé*, I, 3-4.

⁶⁶ WINK, Walter, *Engaging the Powers, Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 174-184.

⁶⁷ La *Misná* habla de las indemnizaciones ante este tipo de golpes: "Si uno da un puñetazo a su prójimo, ha de indemnizarle con una selá. R. Yehudá dice en nombre de R. Yosé el galileo: una mina. Si le da una bofetada, ha de darle doscientos sús. Si le abofetea con el reverso de la mano, ha de indemnizarle con cuatrocientos sús" (*Babá Qammá* 8,6). Las equivalencias son: una selá son cuatro sús, y un sús es el salario de un día de trabajo, el equivalente a un denario romano, y una mina son cien sús. Como puede verse, la bofetada, y más la bofetada con el reverso de la mano, tienen mayor castigo que el puñetazo. Esto porque en las sociedades mediterráneas el "honor" ocupaba el centro de los sistemas de valores; por eso era más castigada la bofetada aun cuando el puño pudiese causar más

están dirigidos a quienes padecen la opresión y no a quienes la ejercen; estos textos no se expresan como recomendaciones al dominador para que modifique su actitud ("Si golpeas a alguien en la mejilla derecha..."), sino como una motivación a la resistencia del oprimido. En principio, "poner la otra mejilla" era la forma de negarle el poder de humillación al amo,⁶⁸ pues no se baja la cabeza después de la bofetada. Quien ponía la otra mejilla estaba afirmando: "Intenta de nuevo. Tu primer golpe falló en su cometido. Te niego el poder de humillarme. Soy un ser humano como tú. Tu posición social no altera esa realidad. No puedes humillarme".⁶⁹ Ahora bien, como se dijo, el golpear la mejilla derecha implicaba dar un golpe con el reverso de la mano derecha que indicaba así un profundo desprecio; además, según las costumbres del tiempo en que fueron escritos los textos novotestamentarios, dar el golpe usando la mano izquierda era indigno, "la mano izquierda era usada sólo para tareas impuras".⁷⁰ En este sentido, al ofrecer la mejilla izquierda, el ofendido pone al ofensor ante la tesitura de dar un golpe prácticamente imposible o de reconocerle como persona, como un igual al no golpearlo con el reverso de la mano sino con la palma o el puño.

Por otro lado, el texto se refiere a ciertas labores forzosas (*angareia*) que los soldados romanos podían imponer a los civiles, sobre todo para ayudarlos a transportar su equipo, el cual se calcula pesaba entre 30 a 40 kilos sin armas. El escenario del texto citado es claro: un campesino es forzado a cargar el equipaje de un soldado romano, lo cual consistía en una tarea humillante. El judío que acompañaba a los militares romanos una milla más, los obligaba a romper sus normas que prohibían exigir más de una milla o a pedirle de forma amable que les devolviera sus bártulos. Por último, la referencia a entregar también la túnica, tiene como contexto cuando un campesino, debi-

daños físicos. Sin embargo, sólo podían ser indemnizados los hombres libres, pues los esclavos no podían serlo: "Por los esclavos no hay que indemnizar el concepto de injuria" (*Babá Qammá* 8, 6), pues la indemnización estaba en función de la "dignidad" de la persona: "Esta es la regla: todo depende de la dignidad de la persona (ofendida)" (*Babá Qammá* 8, 6).

⁶⁸ Por cierto, Gandhi enseñaba, en el siglo XX, que el primer principio para la acción no-violenta es la no colaboración con cualquier tipo de humillación.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 176.

⁷⁰ *Idem*.

do a sus deudas, era demandado por un latifundista;⁷¹ el hecho de que se desnudara no sólo denunciaba la opresión sufrida, sino que, según la cultura judía de la época, quienes se colocaban en una situación vergonzosa eran quienes veían la desnudez y no quien se quitaba el manto y la túnica.

La razón de esta opción se puede enunciar de manera sencilla: una oposición no-violenta no *aspira necesariamente al poder*, en cambio, una oposición violenta aspira normalmente al poder. Y ya se vio como, la solidaridad desde abajo, no se construye desde el poder. Lo cual no significa apoliticidad, ni indiferencia a las tareas que debe realizar el Estado, sino la construcción de relaciones políticas diferentes. De ahí la decidida opción por la paz: “No formarás bandos, sino que guardarás la paz, tratando de reconciliar a los que luchan”.⁷² Al respecto, los Padres se encontraron inspirados en un texto de Isaías: “Forjarán de sus espadas azadones / y de sus lanzas podaderas. / No levantará espada nación contra nación / ni se ejercitarán más en la guerra”. (Is 2, 4). Buscaron, pues, la construcción de un pueblo en el que las espadas se convirtieran en arados y en el que ya nadie se preparara para la guerra. Así lo sostienen de manera unánime Justino, Irineo, Tertuliano y Orígenes.

“Nosotros, los que estábamos antes llenos de guerra y de muertes mutuas y de toda maldad, hemos renunciado en toda la tierra a los instrumentos guerreros y hemos cambiado las espadas en arados y las lanzas en útiles de cultivo de la tierra y cultivamos la piedad, la justicia, la fe, la esperanza, que nos viene de Dios Padre”.⁷³

“Mas si la ley de la libertad, es decir la Palabra de Dios que los Apóstoles, saliendo de Jerusalén, anunciaron por toda la tierra, ha provocad tal transformación que las espadas y las lanzas se convierten en arados y en hoces que él nos ha dado para segar el trigo, y en lugar de aprender a guerrear aquel que recibe un golpe pone la otra mejilla, entonces los profetas no han hablado de ningún otro, sino del que ha realizado estas cosas”.⁷⁴

⁷¹ En esto, Mateo es explícito: “al que quiere llevarte a juicio para quitarte la túnica, dale también el manto” (5, 40).

⁷² Carta de Bernabé, XIX, 12.

⁷³ JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón*, 110.

⁷⁴ IRINEO, *Contra herejes*, IV, 34. En el mismo sentido, véase: Orígenes, *Contra Celso*, V, 33; TERTULIANO, *Contra judíos*, 3.

La opción por la no-violencia no es un pacifismo, sino una manera concreta de lucha que no colabora con la lógica violenta del agresor. Algo semejante se puede encontrar en la actitud de Sócrates en su juicio; sin embargo, su elección apenas fue un mero acto moral de dimensiones individuales. En cambio, en el cristianismo primitivo se trata de una opción política de dimensiones sociales.

5. La libertad de creencias y el pluralismo religioso

Parecería que la libertad de creencias, en concreto la libertad religiosa, no es algo que se pueda encontrar en el pensamiento patristico. Sin embargo, en varios autores de la Iglesia primitiva se encuentran textos que muestran una conciencia importante sobre el respeto a la pluralidad religiosa y a la libertad de creencias. Fueron principalmente dos razones las que sustentaron esta postura. Por un lado, una gran tradición del cristianismo antiguo señala la clara distinción entre iglesias y Estado. Por otro, como se ha visto, las comunidades cristianas constituyeron ámbitos de libertad, donde la solidaridad era una decisión libre; así se constituían en sociedades-protesta hacia el resto de la sociedad. La imposición de una religión significaría el uso de la violencia que, como se ha visto, fue rechazada por los Padres. Juan Jesús Tamayo destaca esta característica de la Iglesia primitiva, y cita los siguientes textos:⁷⁵

“Es un derecho humano fundamental, un privilegio de la naturaleza, que todos los seres humanos procedan de acuerdo con sus propias convicciones. La religión de una persona ni perturba ni ayuda a otra. No está en la naturaleza de la religión que se imponga por la fuerza” (Tertuliano).
 “No hay nada tan voluntario como la religión; ésta desaparece y se hace nula si el sacrificio es ofrecido contra la propia voluntad” (Lactancio).

No se puede negar que la discusión con los “herejes” tomó niveles de mucha pasión, pero no se utilizaba un medio coactivo; había más

⁷⁵ TAMAYO, Juan José, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004, p. 210.

diálogo. Los mismos Padres que confrontaban a aquellos, se declaraban en contra de los medios violentos:⁷⁶

“Lo propio de una religión no es imponer, sino persuadir. El Señor no hizo violencia a nadie. Dejaba libres a todos y les decía: ‘Si alguno quiere seguirme...’” (San Atanasio).

“Si se emplease la violencia para establecer la fe, la doctrina episcopal se opondría a ello y diría: Dios es el Señor del universo y no tiene necesidad de un homenaje forzado” (San Hilario de Poitiers).

Estas semillas de tolerancia religiosa presentes en el cristianismo primitivo fueron olvidadas con el tiempo. Con el bautismo de Constantino en el año 337, en su lecho de muerte, el cristianismo comienza su camino para constituirse en religión oficial. La Iglesia empieza a dejar de ser comunidades solidarias, sociedades de contraste y de protesta, para configurarse en una entidad con los mismos derechos y honores que el Imperio. En el año 380, con el edicto de Tesalónico, se quiebra el principio de libertad religiosa al reconocer al cristianismo como religión del Imperio. El emperador desea unidad a través del cristianismo y persigue a los paganos y judíos. El Imperio Romano se fue debilitando hasta su caída en occidente para dar paso a la época conocida como Edad Media, donde, empezando con Agustín de Hipona, el cristianismo comenzó a formar con mayor propiedad su síntesis con la filosofía antigua. Con todos los costos y beneficios que ello le costó —y le cuesta— a la fe cristiana.

III. EL CRISTIANISMO ESTATIZADO Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA VIOLENCIA

Si el cristianismo primitivo había optado por la solidaridad desde abajo, el cristianismo como religión oficial fue asumiendo las estructuras del Imperio romano. Si toda la sociedad se asumía cristiana, el cristianismo ya no podía construir sociedades-contraste en la realidad, sino sólo en el mundo de las ideas o en el ámbito individual. Pero, además, la opción por la no-violencia fue dejada a un

⁷⁶ *Idem.*

lado, pues la organización estatal también debía considerarse cristiana. Así, la violencia, tan rechazada por el cristianismo primitivo, fue justificada por la cristiandad. Un caso palpable de este cambio fue Agustín de Hipona.

No se puede negar los aportes de Agustín de Hipona en cuanto a ciertos temas filosóficos. Sin embargo, en este momento, interesa resaltar aquellos aspectos que contrastan con el cristianismo primitivo y que muestran la manera en que la estatización del cristianismo desconoció elementos esenciales de su praxis, en especial tratándose de la solidaridad y la no-violencia.

1. El Estado y la naturaleza caída del hombre

San Agustín asume la tradición aristotélica y estoica respecto a la sociabilidad natural del ser humano, pero desde la narración del Génesis sobre la creación. La sociabilidad es parte de la inclinación natural del hombre, lo cual queda patente con el mandato de crecer y multiplicarse dado por Dios a la primera pareja. Sin embargo, los aspectos negativos de la antropología agustiniana influyen en la concepción de la sociedad, pues si la familia era la conformación social en el paraíso, el pecado provocó la instauración de la ciudad y el Estado. De ahí que éste sea una estructura de dominio de unos hombres sobre otros, situación incompatible con el orden creado por Dios pero necesaria debido al pecado. En otras palabras, en última instancia el hombre es gobernado por Dios pero, en este mundo, debe estar sometido a otros hombres aun en contra de su voluntad debido a que rompió el orden de la creación debido al abuso de su libertad.

“Y quiso [Dios] que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con estos manifestaba qué pide el orden de las criaturas y que exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las Escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza”.⁷⁷

⁷⁷ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XV, 15.

La función principal del Estado es, pues, asegurar la paz y realizar la justicia dentro de los límites del orden natural. Por eso, San Agustín considera que el contenido de la ley positiva debe versar sobre aquello que asegure la paz y el orden en la sociedad. En este sentido, la tarea principal del legislador consiste en asegurar dichos aspectos, para que los hombres puedan realizar sus fines, temporal y eterno; lo jurídico-positivo tiene, entonces, un alcance social relevante en función de lo ético y lo jurídico-natural.

Pervive en San Agustín el esquema del contraste de la patristica anterior y de los textos novotestamentarios, pero ahora con la influencia platónica, se convierte en una lucha entre la "Ciudad de Dios" y la "Ciudad terrena". Lohfink enumera diversos ejemplos de la obra agustiniana donde se hace presente dicho esquema de contraste:

"La *civitas terrena* se crea dioses a voluntad; la *civitas dei* es creada por el verdadero Dios (18, 54). En la *civitas terrena* reina el amor de sí mismo, en el *civitas dei* domina el verdadero amor, que se olvida de sí mismo (14, 13.28). La *civitas terrena* está marcada por la pelea y la guerra: la paz es posible en ella sólo en algunos momentos. Aun entonces, se trata de una paz conquistada mediante la guerra; por consiguiente, sumamente frágil (15, 4.17). Por el contrario, en la *civitas dei* existe la paz verdadera, eterna. La *civitas terrena* está ávida de poder (1; 4,6; 14,28); en la *civitas dei*, todo es humildad, preocupación por los demás y obediencia (14, 28)".⁷⁸

Sin duda, este esquema de oposiciones es herencia del pensamiento patristico anterior, pero con San Agustín se modifica su sentido principal. Ahora se trata de la tensión entre la idea y la realidad como parte de su filosofía de la historia y del Estado. El contraste entre una ciudad y otra no proviene del hecho histórico de la fe cristiana, sino que ambas ciudades existen desde los inicios de la creación con Abel y Caín como sus fundadores: "Lo acontecido entre Rómulo y Remo muestra cómo la ciudad terrena se divide contra sí misma, y lo sucedido entre Caín y Abel es el trasluz de las enemistades que existen entre las dos ciudades, entre la Ciudad de Dios y la de los hombres".⁷⁹

⁷⁸ LOHFINK, Gerard, *op. cit.*, p. 198.

⁷⁹ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XV, 5.

Además, no es correcto identificar la ciudad de Dios con la Iglesia⁸⁰ y la ciudad terrena con el Estado; en la ciudad terrena conviven hombres justos y perversos, y lo mismo sucede con la Iglesia, pues la pertenencia a ésta no asegura la participación en la ciudad de Dios. No se trata de una oposición con dimensiones comunitarias, que pretendiese proponer nuevas relaciones sociales, sino que se mantiene tan sólo a nivel individual en busca de la vida escatológica. El esquema anterior en que las comunidades cristianas significaban sociedades-contraste desaparece en San Agustín, pues el cristianismo comienza a ser la religión mayoritaria, dejando de estar constituido por comunidades para convertirse en una estructura con los mismos privilegios que el Imperio. Nota común de la cristiandad es la simbiosis entre Estado e Iglesia, ésta ya como institución y no como *ecklesia* (comunidad). En efecto, la Ciudad de Dios tiene un origen protológico y un futuro escatológico. La justicia no se realiza en el espacio terreno a través de la comunidad de bienes, sino sólo se peregrina para una recompensa en el mundo trascendental:

"La ciudad de los santos está más allá (literalmente, arriba), aunque engendra ciudadanos aquí abajo en los que aquélla peregrina en tierra extranjera hasta que llegue el tiempo de su Reino, hasta que reúna a todos los resucitados en sus propios cuerpos, cuando se les dé el Reino prometido en el que reinarán con su Príncipe, el Rey de la eternidad, por siempre jamás".⁸¹

San Agustín, aunque otorgue un valor escatológico a la Ciudad de Dios, no renuncia a la política terrena. Pues así como el Imperio Romano ha servido a la ciudad terrena, *otro tipo de Estado puede servir a la Ciudad de Dios*. Esto sucede a través de la coincidencia de la sabiduría cristiana y el poder político, cuando un cristiano acepta un cargo y ejerce su autoridad de acuerdo con los principios cristianos y por el bien común de sus súbditos. En efecto, el obispo de Hipona ya desarrolla la idea del gobernante cristiano:

"Si toman venganza por necesidad de la regencia y defensa de la república y no por saciar el odio a los enemigos. Si conceden perdón no para dejar

⁸⁰ Aunque en algunas ocasiones parece ser que San Agustín efectivamente realiza la identificación entre Iglesia y Ciudad de Dios: SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, VIII, 24; XIII, 16; XVI, 2.

⁸¹ *Ibidem*, XV, 1.

impune la injusticia, sino por la esperanza de la enmienda. Si, cuando se ven obligados a ordenar muchas veces con aspereza, lo compensan con suavidad misericordiosa y con largueza de beneficios... Y si todo esto lo hacen no por el ansia de vanagloria, sino por la dilección de la felicidad eterna... Decimos que tales emperadores cristianos son felices en esta peregrinación, y después lo serán en realidad, cuando se cumriere lo que esperamos".⁸²

San Agustín defiende la necesidad de que una verdadera república sea cristiana, y sostiene la incapacidad de todo imperio pagano para realizar la justicia. La filosofía política clásica —la greco-romana— ha fallado no porque haga demandas irrazonables a la naturaleza humana, sino porque no conoce y por tanto no puede aplicar el remedio apropiado a la condición débil del hombre. Por eso, los miembros de la ciudad terrena son incapaces de aplicar la justicia,⁸³ pues únicamente ésta se realiza en la Ciudad de Dios.

Como puede observarse, mientras que el cristianismo primitivo consideró que la solidaridad cristiana no podía realizarse desde el poder, San Agustín comienza con la concepción del Estado cristiano, de corte teocrático.

La interpretación más común del pensamiento agustiniano en la Edad Media llegará a sostener que el Estado es el brazo secular de la Iglesia; es lo que suele conocerse como "agustinismo político". Por eso, la pretensión de universalidad de la Ciudad de Dios, terminó en un argumento para imponer la fe cristiana como religión oficial:

"La ciudad celestial, durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de leyes, de costumbres ni de institutos, que resquebrajan o mantienen la paz terrena. Ella no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta, y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, se flecha, con todo, a un único y mismo fin, la paz terrena, si no impide la religión que enseña que debe ser adorado el Dios único, sumo y verdadero".⁸⁴

⁸² *Ibidem*, V, 24.

⁸³ SAN AGUSTÍN, *Epístola* 91, 3-4.

⁸⁴ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, 17.

El anterior párrafo puede interpretarse como una concepción de la universalidad del género humano y la superación de fronteras ideológicas y culturales para la construcción de la paz. Sin duda hay algo de eso, en función del origen común del ser humano en la creación y de la búsqueda que realiza de volver a Dios. Pero, por otro lado, ha corrido con una doble suerte: o se utiliza como argumento para la instauración de un imperio cristiano universal, o motiva un intimismo religioso que se evade de las necesidades reales y de la acción política.⁸⁵ Sobre el primer riesgo se ampliará en párrafos siguientes, mientras que respecto a lo segundo, se refuerza por la actitud de San Agustín en sus soliloquios.⁸⁶

Agustín: Por eso he pedido a Dios.

Razón: ¿Qué es lo que quieres saber?

Agustín: Cuanto he dicho en la oración.

Razón: Resúmelo brevemente.

Agustín: A Dios y el alma conocer quiero.

Razón: ¿Y nada más?

Agustín: No, nada más.

Se comienza la individualización de la historia —sobre todo de la historia de la salvación—, abandonándose el carácter social de la fe judía y cristiana para enfocarse sólo en la relación de la divinidad con el individuo. Lo importante será el futuro escatológico y no la construcción real de la justicia. Por lo menos eso en teoría, pues San

⁸⁵ Así, por ejemplo, criticando las interpretaciones relativas al "agustinismo político", Bernardino MONTEJANO señala: "...se ha confundido la ciudad de Dios con la Iglesia, que en la auténtica perspectiva agustiniana era sólo su parte peregrina que trataba de reclutarle ciudadanos para la Eternidad. Por otra parte, también se ha confundido a la ciudad terrena con la sociedad temporal o sociedad política, lo cual es falso; por eso, escribe WILSON en *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, que las dos ciudades agustinianas que estaban en el plano de la eternidad, se han hecho descender al plano del tiempo, apareciendo entonces el problema de los dos poderes como si el poder espiritual fuera la ciudad de Dios y el poder temporal la ciudad terrena. Esto es falso, es un error que se ha llamado el agustinismo político, que es una derivación incorrecta del pensamiento de San Agustín" (MONTEJANO, Bernardino, *Curso de derecho natural*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998, pp. 114-115). Como puede observarse, el autor intenta superar el agustinismo político a través de la "apolitización"; la Ciudad de Dios y la Ciudad terrenal dejan de tener una expresión real y se quedan, exclusivamente, en el plano de la eternidad, es decir, de las ideas platónicas.

⁸⁶ SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, I, 7.

Agustín no ignora el mundo político y real, pues llega a justificar el uso de la violencia y la posible existencia del gobernante cristiano.

2. La justificación de la violencia y la guerra justa

Es muy conocida la postura de San Agustín respecto a la paz, y la manera en que la relaciona estrechamente con la justicia. Pero, a pesar de esto, la realidad en que vive lo hace justificar la violencia y la guerra. Una cuestión paradójica, como en otros aspectos es la vida y el pensamiento agustinianos.

Los elementos negativos de la concepción agustiniana sobre la naturaleza humana son el fundamento para sostener la importancia de la coacción. Ésta es evidente en las instituciones del Estado, y su existencia se explica en función de la incapacidad del hombre para vivir de acuerdo con los dictados de la razón. San Agustín insiste en la necesidad de una estrecha subordinación a la ley divina revelada, acentuando la función coercitiva y represiva del derecho positivo en la vida social. La coacción aparece, pues, como una necesidad ante la situación caída del hombre. Por eso, aun con las críticas a Roma por no ser una auténtica república, San Agustín ve con buenos ojos sus tareas coactivas. En efecto, sostiene que algunos romanos recibieron su galardón por parte de Dios, pues “éstos menospreciaron sus intereses privados, resistieron a la avaricia y dieron con libertad su vida por la patria”,⁸⁷ y por eso “han sido honrados en casi todas las naciones e impusieron las leyes de su Imperio en muchos pueblos”.⁸⁸ Así, se une a una tendencia de algunos autores anteriores de ver en el Imperio una función a favor de la Providencia, es decir, que Roma había colaborado positivamente en la historia de la salvación:

“...diré que Roma fue fundada como otra Babilonia y como hija de la primera y que ha complacido a Dios servirse de ella para humillar al universo entero y pacificarlo, reduciéndolo a la unidad de la misma república con las mismas leyes”.⁸⁹

⁸⁷ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, V, 15.

⁸⁸ *Ibidem*, V, 15.

⁸⁹ *Ibidem*, XVIII, 22.

“Y así se entiende que, no sin un consejo de la Providencia, en cuya mano está el ser vencedor o vencido en la guerra, unos pueblos hayan sido señores y otros súbditos”.⁹⁰

Una de las consecuencias de esta teoría de la coacción es la esclavitud. Al abordar la realidad de la sociedad como consecuencia del pecado, San Agustín llega a justificar la esclavitud. Es claro que su justificación no es plena, pues “por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado”.⁹¹ No obstante, dentro de su perspectiva antropológica negativa considera como útil y justificable la esclavitud, como una manera válida de castigo ante las violaciones de la ley, y cita a Pablo de Tarso —en sus cartas a Filemón y a los romanos— para sustentar su argumento:

“Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo. Si no se obrara nada contra esta ley, no habría que castigar nada con esa esclavitud. Por eso, el Apóstol aconseja a los siervos el estar sometidos a sus amos y servirles de corazón y de buen grado. Es decir, que, si sus dueños no les dan libertad, tornen ellos, en cierta manera, libre su servidumbre, no sirviendo con temor falso, sino con amor fiel, hasta que pase la iniquidad y se aniquilen el principado y la potestad humana y sea Dios todo en todas las cosas”.⁹²

No es de extrañar la importancia dada al monopolio de la violencia del Estado. Esta cuestión no es nueva con San Agustín, pues como se ha visto, el cristianismo primitivo y la patrística anterior ya habían dado cuenta de ello. No obstante, hay un cambio de perspectiva. La estatización de la Iglesia lleva al pensamiento agustiniano a justificar el uso de la violencia, aun por parte del cristiano. Es válido usar la violencia para imponer el orden natural, para hacer respetar la ley revelada:

“...si esta república terrena mantiene los preceptos cristianos, las mismas guerras no se llevan sin benevolencia: se trata de asentar más fácilmente a los vencidos en una quieta sociedad de piedad y de justicia. Con la victoria

⁹⁰ *Ibidem*, XVIII, 2, 1.

⁹¹ *Ibidem*, XIX, 15.

⁹² *Idem*.

se logra utilidad para aquellos a quienes se les quita la licencia de la iniquidad. Porque no hay cosa más infeliz que la felicidad de los pecadores; por ella subsiste la impunidad penal y se robustece la mala voluntad, que es como un enemigo interior".⁹³

La diferencia con el pensamiento cristiano anterior salta a la vista. El cristiano ahora puede responder al mal con mal, imitando al Estado o ejerciendo él mismo el poder estatal. ¿Qué sucedió en San Agustín con la resistencia no-violenta del cristianismo anterior? ¿Cómo asumió el obispo de Hipona los mandatos de "poner la mejilla izquierda", "caminar una milla más" o "quitarse también el manto"? En cierta forma ya se ha dicho: se llevan estos preceptos al ámbito interno de cada persona, perdiendo toda su dimensión comunitaria y política. Se puede ejercer la violencia exterior, mientras en el interior se mantenga la benevolencia:

"En fin, estos preceptos⁹⁴ más bien pertenecen a la preparación del corazón que está dentro, que a las obras que se realizan en el exterior. Quiere decir que se mantenga en secreto la paciencia de ánimo con la benevolencia, y que en lo exterior se ejecute aquello que parezca ha de aprovechar a los que debemos querer bien".⁹⁵

"Es, pues, suficiente que estos mandamientos de paciencia se retengan en la disposición del corazón y que por benevolencia no se devuelva mal por mal. Así se cumplen siempre en la voluntad. Pero al exterior hay que hacer hartas cosas, aun el castigar a los renitentes con benigna esperanza, pues se ha de atender más a su interés que a su voluntad".⁹⁶

La intolerancia es otra expresión de la violencia justificada por el pensamiento agustiniano. Si el Estado —y más adelante la simbiosis Iglesia-Estado— tienen la misión de mantener el orden natural, todo aquello que lo contradiga será reprimido. Como señala Tamayo, "a

⁹³ SAN AGUSTÍN, *Epístola* 138, 14.

⁹⁴ San Agustín se refiere aquí a los preceptos mencionados sobre la resistencia no-violenta, es decir, poner la mejilla izquierda, andar una milla de más, y quitarse también el manto.

⁹⁵ SAN AGUSTÍN, *Epístola* 138, 13.

⁹⁶ SAN AGUSTÍN, *Epístola* 138, 14.

su juicio [el de San Agustín] el error no tiene derechos".⁹⁷ El problema es que la determinación del contenido de ese orden natural será impuesto desde arriba, dando pie a una postura poco democrática y pluralista y más bien dictatorial y dogmática. En este contexto, la libertad religiosa que había sido propugnada por los anteriores Padres queda en el olvido.

Si bien en el año 313 el Edicto de Milán permitió la libertad religiosa, a través del siglo IV la legislación se fue modificando a favor del cristianismo y en contra de las demás religiones. En unas ocasiones por su propia iniciativa, y a menudo presionado por los cristianos, los emperadores fueron prohibiendo el culto pagano, hasta que en el año 380, Teodosio proclama el cristianismo como la religión de Estado, y entonces tanto los paganos como los herejes son perseguidos. Un abierto enfrentamiento entre cristianos y paganos ocurriría dos años después (382), cuando Graciano ordenó que el Senado quitase el Altar de la Victoria, pasando sobre la oposición de la fracción pagana encabezada por Símaco, quien afirmó que toda desviación considerable del culto y la práctica tradicionales de Roma resultaría nociva para el Imperio. ¿Cuál es la posición de San Agustín ante estos acontecimientos? Por un lado, como se mencionó, en su obra *La Ciudad de Dios* defiende al cristianismo ante las acusaciones que lo inculpan de haber provocado la caída de Roma. Pero además se ve en la necesidad de justificar la violencia y el poder coactivo del Estado sobre los herejes. En el pensamiento agustiniano se observa una evolución que va del respeto y el ánimo por el convencimiento dialogado, hasta terminar en la necesidad del uso de la violencia para imponer la "verdadera doctrina cristiana". Así, encontramos exhortaciones en contra de la imposición coactiva de la "doctrina verdadera":

"No es mi intención el obligar a los hombres a abrazar comunión alguna, sino manifestar la verdad a los que la buscan con ánimo apacible. Nuestros partidarios se abstendrán de aterrarnos con las potestades temporales. Absténganse los vuestros de aterrarnos con las partidas de los circunceliones. Atengámonos a la realidad, atengámonos a la razón, atengámonos a la auto-

⁹⁷ TAMAYO, Juan José, *op. cit.*, p. 213, y acota al respecto: "tesis que hacen suya los papas del siglo XIX en su cruzada contra la modernidad".

ridad de las divinas Escrituras. Con toda quietud y tranquilidad, con todas nuestras fuerzas, pidamos, busquemos, llamemos, para que podamos recibir, hallar y para que nos abran".⁹⁸

No obstante, tiempo después, ante la controversia con los donatistas, y basándose en la frase "oblíguenlos a entrar" ubicada en la parábola del banquete presentada por el Evangelio de Lucas (14, 23), San Agustín justifica el uso de la fuerza, y la colaboración de la autoridad estatal, para corregir el error doctrinal:

"¿Qué significa entonces el *obligalos a entrar*? (...) los que se hallan por los caminos y los setos, esto es, en la herejía y cisma, son obligados a entrar por el poder que la Iglesia a su debido tiempo recibió, por don de Dios, mediante la religión y fe de los reyes. Y entonces deben los donatistas comprender porque son obligados, sino atender a qué son obligados".⁹⁹

Algunos autores argumentan a favor de San Agustín que su justificación por el uso de la violencia no es la regla general. Que en dicho caso, la controversia donatista se remontaba al siglo III, y había afectado a la Iglesia del norte de África durante gran parte del siglo IV. Desde la lógica del Estado y del poder, el pensamiento agustiniano tiene gran valor pues presenta con claridad su carácter coactivo y a la vez lo limita. Es decir, el uso de la fuerza estatal tiene una finalidad y no puede utilizarse como el primer medio para solución de los conflictos. Sin embargo, desde la perspectiva cristiana, es evidente que San Agustín no conserva la radicalidad del cristianismo antiguo. Pues mientras el cristianismo de los primeros siglos estaba compuesto principalmente por clases sociales medias e inferiores, con un limitado acceso a puestos públicos, el obispo de Hipona ya forma parte de la religión oficial y de una Iglesia donde los obispos comparten, y a veces compiten, en popularidad y poder con el Emperador.

Aunado al tema de la violencia, San Agustín inaugura la teoría de la guerra justa. Sostiene la licitud de la guerra, en cuanto sea justa, es decir, si no tiene otro fin que combatir la injusticia. La guerra sólo es legítima si es el único medio de hacer frente a la injusticia entre los

⁹⁸ SAN AGUSTÍN, *Epístola* 23, 107.

⁹⁹ SAN AGUSTÍN, *Epístola* 185, 24.

pueblos. Si bien esta teoría pone un límite: sólo está permitido lo que estrictamente resulte la finalidad perseguida de restaurar la justicia y el derecho. Es un derecho que pertenece a la autoridad civil, como parte de su derecho de castigar, y debe ejercerse contra los enemigos exteriores. En este sentido, San Agustín justifica principalmente las guerras contra otras naciones, pero no así las guerras civiles.

De nuevo se encuentra un importante giro entre el cristianismo primitivo y el pensamiento agustiniano. Como se ha visto, aquél renunciaba al uso de la violencia y la controversia respecto a la participación en el Estado era fuerte cuando se trataba de funciones violentas, en especial, tratándose de cargos militares. En cambio, según San Agustín, lo que el cristianismo reprueba no es la guerra sino los males de la guerra, como el amor a la violencia, la venganza cruel, los odios feroces e implacables, la brutal resistencia y la sed de poder. Al ceder a estos males, los hombres pierden un bien mucho más precioso que ninguno de los bienes terrenales que un enemigo pudiese quitarle. En lugar de aumentar el número de los buenos, aumentan simplemente el número de perversos.¹⁰⁰ En efecto, las guerras justas son permisibles, pero sólo deben emprenderse por necesidad y por bien de la paz, y deben responder a una injusticia cometida: "La injusticia del enemigo es la causa de que el sabio declare guerras justas".¹⁰¹ "Los buenos declararían también guerra misericordiosa, si es posible, para acabar con estos vicios reprimiendo esos apetitos licenciosos, que en un imperio justo deben ser extirpados o reprimidos".¹⁰²

En cuanto al simple soldado, su deber es obedecer órdenes. Él mismo no es responsable de los crímenes que puedan cometerse en los casos en que no está claro si las órdenes son justas o injustas.¹⁰³ En este sentido, y oponiéndose a las posturas recurrentes en autores anteriores, San Agustín considera que el Nuevo Testamento no ordena a los soldados que entreguen las armas sino que, antes bien, los elogia por su probidad y virtud.

¹⁰⁰ SAN AGUSTÍN, *Epístola* 189, 5.

¹⁰¹ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, 7.

¹⁰² SAN AGUSTÍN, *Epístola* 138, 14.

¹⁰³ SAN AGUSTÍN, *Contra Fausto*, XXII, 75.

“Si la disciplina cristiana condenase todas las guerras, se les hubiese dado en el Evangelio este consejo saludable a los soldados, diciéndoles que arrojasen las armas y dejaran enteramente la milicia. En cambio, se les dijo: *A nadie golpeéis, a nadie calumnéis y contentaos con vuestra paga*. Pues les mandó que se contentasen con su propia paga, sin duda no les prohibió la milicia”.¹⁰⁴

Aunado a la anterior afirmación, en la Epístola 189, San Agustín hace compatible el ejercicio militar con el cristianismo, poniendo como ejemplos al rey David, al centurión romano presente en el Evangelio y a los soldados a quienes Juan Bautista predicó.¹⁰⁵ Ciertamente que la reflexión de San Agustín tiene, de nuevo, un lado crítico: no cualquier guerra es justa, es decir, no se puede hacer guerra por cualquier capricho sino sólo en función de la defensa contra los actos injustos. Sin embargo, pierde la radicalidad del pensamiento cristiano anterior, reflejada en su clara vocación de realizar la paz terrena y la oposición a la guerra y al uso de la violencia.

IV. CONCLUSIÓN

La solidaridad propuesta por el cristianismo primitivo consiste en un principio que fundamenta la convivencia social, posibilitando que la libertad y la igualdad sean vividas en circunstancias históricas concretas, tomando en cuenta las asimetrías sociales, y no como meros principios abstractos que propician discursos ideologizantes.

Se ha visto a través de diversos textos antiguos que, en parte, el significado de la solidaridad consiste en que el destino del grupo se convierte en destino asumido en su totalidad por cada uno de sus miembros; sin embargo, la solidaridad del cristianismo primitivo no se quedaba ahí e iba más allá de la *filia* aristotélica, la cual sólo estaba pensada para un pequeño grupo, de varones y ciudadanos libres, que constituía la aristocracia ateniense. En cambio, la solidaridad del cristianismo antiguo no es una solidaridad cerrada, sectarista, de tipo

¹⁰⁴ SAN AGUSTÍN, *Epístola* 138, 15.

¹⁰⁵ SAN AGUSTÍN, *Epístola* 189, 4.

sociológica, que sólo se ocupe de un grupo determinado. Es una solidaridad abierta a la universalidad, pero sin caer en las abstracciones de cierto concepto de “naturaleza” o de una “ley sociológica”; más bien, se trata de la acción libre de los seres humanos que construyen un proyecto común desde abajo, desde donde los menos favorecidos son los más favorecidos, pero considerando a todos los miembros como auténticas personas libres e iguales, evitando caer en paternalismos que a la larga no cambian las estructuras de dominación.

En la modernidad, la solidaridad suele ser reducida a un sentimiento moral, a diferencia de la libertad y la igualdad que se han logrado establecer hasta cierto punto como exigencias éticas y jurídicas. Pero en el cristianismo primitivo, la solidaridad era una cuestión requerida, pues sin ella la pertenencia a la comunidad cristiana era imposible. Ser solidario no era una cuestión de elección, pues la libertad se ejercía en decidir pertenecer o no a la comunidad, en asumir o no la fe cristiana. La transformación social propuesta desde abajo consideraba a la solidaridad como una exigencia y no sólo una excepción moral realizada por personas extraordinarias.

En términos de filosofía jurídica, la solidaridad propuesta en el cristianismo primitivo constituye un principio fundamental para la construcción de una sociedad donde imperen los derechos humanos. La presencia de la solidaridad, con su carga ética y normativa, evita caer en el individualismo que ha provocado la proclamación de la libertad desde el subjetivismo moderno, y puede lograr aplicar el principio de igualdad en situaciones concretas. También evita caer en posturas colectivas, pues la solidaridad requiere forzosamente del reconocimiento del *otro*, y especialmente reconocer en la víctima al *otro inequívoco*.

Según el cristianismo primitivo, la construcción de una sociedad verdaderamente justa y solidaria no se realiza desde el poder estatal. No es una manera espiritualista de evasión de la realidad sino, al contrario, se trata de ser conscientes de las limitaciones del Estado y de su lógica violenta. Tampoco significa ser indiferente a las acciones y deberes del Estado, ni de proponer su “adelgazamiento” como expresan las posturas liberales, pues pueden existir mediaciones estatales que faciliten las acciones solidarias. Más bien consiste en comprender que la construcción de una sociedad justa deberá venir desde abajo, desde la lucha por una solidaridad que afirme los derechos

que satisfagan las necesidades esenciales y sociales, aun en confrontación con el poder estatal.¹⁰⁶

En efecto, no es necesario que Moisés se haga Faraón o que Jesús de Nazaret ocupe el trono del César. Tampoco se necesita crear partidos políticos con "inspiración cristiana" ni formar líderes cristianos que en un futuro ejerzan el poder. Esto, se ha visto, es parte de la perversión del pensamiento político agustiniano. El mensaje de diversos Padres de la Iglesia testimonia que es desde ahora y desde abajo como deben afirmarse los derechos elementales, estableciendo relaciones humanas justas y solidarias; así lo hicieron el pueblo hebreo y las primeras comunidades cristianas. Son inicios humildes y periféricos, como luchar por el derecho de los pueblos indígenas a conservar su cultura, por el derecho del campesino a disponer de su tierra y conseguir un precio justo por sus productos, por el derecho del migrante a no ser discriminado por estar fuera de su país, o por el derecho de todos a ejercer gozosamente la sexualidad. Son acciones concretas y limitadas, muy humildes si se quiere, no comparables con las inmensas e impresionantes obras del Imperio Romano y demás obras portentosas del ejercicio del poder, pero que significan la manera de crear un nuevo orden desde abajo. Acciones semejantes al grano de mostaza que el Nazareno comparó con el reinado de Dios. Pues este reinado no se identifica con ninguna estructura política o religiosa, sino que se trata de ese ámbito donde los seres humanos se dignifican, se vuelven solidarios e iguales, no bajo el imperio de los poderes políticos, económicos y religiosos de este mundo, sino por la libertad gratuita de ser hijos de Dios.

¹⁰⁶ Cabe anotar que la Biblia muestra diversos ejemplos de personajes (José, Ester, Daniel) que ejercieron funciones estatales, pero su principal valor no estuvo en el ejercicio del poder sino en que sus acciones permitieron al pueblo de YHWH continuar con su misión.