

El martirio cristiano entre la razón y la fe

Juan Carlos Alby

UNL

UCSF

UADER

En principio, analizar el martirio en el cristianismo primitivo con las categorías de la razón y la fe, puede parecer un error de perspectiva, pues si la cuestión “razón y fe” no es un problema medieval, mucho menos lo es del cristianismo antiguo. Por lo tanto, planteada en estos términos, la lectura del martirio que sugiere el epígrafe de este estudio podría aparecer como viciada de anacronismo. Sin embargo, y aunque parezca superfluo, es preciso aclarar que cuando hablamos de “razón” y de “fe” en el contexto histórico que nos ocupa, nos encontramos muy lejos de las nociones modernas y contemporáneas sobre las mismas.

En los inicios del siglo II, cuando aún no se habían desencadenado las grandes persecuciones contra los cristianos, el martirio representaba un campo privilegiado para contrastar las ideas entre los gnósticos y los llamados “eclesiásticos”. La persecución y el peligro de muerte proporcionaban una oportunidad definitiva para probar en la praxis las especulaciones teóricas tanto de los gnósticos como de los pertenecientes a la llamada Magna Iglesia. Las formulaciones doctrinales de los gnósticos se elaboraban en un plano noético sin compromiso inmediato con la realidad sensible y cotidiana, lo cual las hacía extrañas a la autenticidad existencial de la experiencia humana. No obstante, es preciso aclarar que la elaborada y exquisita racionalidad gnóstica no se presentaba como aséptica de toda experiencia, pues esta particular especulación se sustentaba sobre un extrañamiento del cosmos, en el cual el hombre gnóstico se sentía extraviado. La racionalidad gnóstica estaba ligada a un profundo acosmismo, a un marcado sentido de falta de pertenencia a este mundo en el que la “chispa divina” había sido arrojada. La cosmología gnóstica considera a la naturaleza como fruto de

una corrupción y deficiencia, de la cual da cuenta su carácter efímero. La gnosis, por consiguiente, es la experiencia exclusiva del espíritu liberado que se sabe poseedor de la naturaleza divina en un mundo que le es hostil.

Por su parte, la auténtica fe cristiana nunca estuvo despojada de potencialidad especulativa. Por el contrario, la fe comporta una expectativa sobrenatural, pero fundada en palabras y hechos concretos de un Dios que intervino en la historia del hombre desde los comienzos de la Revelación, y que moviliza la existencia humana completa sin distinciones entre razón, voluntad o sentimientos. Y es precisamente porque el hombre entero fue llamado a esta experiencia del ser, que no caben diferenciaciones entre la razón y la fe para comprender de una manera auténtica el acontecimiento del martirio. Por lo tanto, ni racionalidad ajena a la experiencia, ni experiencia irracional y fideísta, entre gnósticos y eclesiásticos respectivamente.

Las distintas escuelas doctrinales fueron definiendo rápidamente sus posiciones frente al martirio, las cuales se tomaron en función de las diversas interpretaciones del texto evangélico: "A todo aquel que me confiese ante los hombres, también yo le confesaré ante mi Padre, que está en los cielos."¹

A partir de esas interpretaciones, era posible identificar tres actitudes respecto del martirio. Por un lado, la de aquellos que lo provocaban confesando su fe espontáneamente ante las autoridades para ser llevados a la muerte; entre éstos se encontraban los montanistas² y los marcionitas.³ En el otro

¹Mateo 10, 32.

² El montanismo fue un movimiento profético originado alrededor del año 170 en Frigia, donde un cristiano llamado Montano comenzó a profetizar en medio de convulsiones extáticas. Tanto él como sus seguidores, afirmaban que estas manifestaciones extraordinarias eran una señal de la posesión del Espíritu Santo, quien habría designado a Montano para inaugurar una nueva dispensación en la revelación divina. La difusión del movimiento por parte de sus seguidores, consistió principalmente en la transmisión de las profecías pronunciadas por Montano y dos mujeres, conocidas como Prisca y Maximilia, quienes eran consideradas sus profetizas. A pesar de ser resistido por la corriente eclesiástica tradicional, que en varias instancias condenó el movimiento, éste alcanzó una amplia difusión, atrayendo entre otros, al célebre escritor africano Tertuliano, por la disciplina estricta que pregonaban.

³ Los marcionitas seguían a un tal Marción, nacido en Sínope en el año 85, quien era hijo de un obispo. Visitó Roma durante los años 136 y 140, durante el pontificado de Higinio, octavo sucesor de Pedro en el obispado de esa ciudad. San Jerónimo habla de él como "hombre doctísimo y de ardiente ingenio". Excomulgado primero por su propio padre, y luego

extremo se hallaban los valentinianos⁴, quienes recurrían a una rebuscada exégesis de la sentencia evangélica, con el propósito de eludir el martirio

por las iglesias de Asia Menor, corrió la misma suerte con la iglesia de Roma en el 144, fecha en que probablemente los elementos judíos eran predominantes en el pensamiento de esa iglesia, como parecen demostrarlo la *I Corintios* de Clemente y el moralismo de *El Pastor* de Hermas, a comienzos del siglo II. Ireneo ubica a Marción indirectamente en la línea simoniana, al hacerlo discípulo de Cerdón, el maestro relacionado con los seguidores de Simón el Mago (*Adversus haereses* I, 27,1-4). Al llegar a Roma, Cerdón enseñaba que el Dios del Antiguo Testamento era un dios justo y conocido por su revelación, pero que no era el Dios Bueno, Padre de Jesús, que permanecía desconocido. Cerdón parecía seguir la distinción hecha por Filón entre *Yahweh* como Creador y juez y *Elohim* como un ser bueno y clemente. La Septuaginta traduce respectivamente *Yahweh* como “señor” y *Elohim* como “dios”, dualidad de atributos que Cerdón veía como difíciles de conciliar, y que la teología oficial de la época ya confirmaba. Es probable que a su llegada a Roma, Marción, que preparaba sus *Antítesis*, se vinculara con la secta de Cerdón y divulgara públicamente muchas de las doctrinas comunes al gnosticismo siríaco que ambos compartían. Cfr. García Bazán, Francisco. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. 2ª ed., Buenos Aires, Castañeda, 1978, pp.144-145.

⁴ Valentín nació en Egipto, se educó en Alejandría y enseñó en Roma entre el 135 y el 160 d.C. Fue el único gnóstico que tuvo ciertos discípulos conocidos por sus nombres, entre los cuales se destacan Tolomeo y Marco, quienes fueron a su vez creadores de escuelas y maestros de sus propias versiones de la doctrina valentiniana. El principio teórico del valentinismo promovía el desarrollo de ideas libres por parte de sus discípulos, a punto tal que nuestro conocimiento de la doctrina proviene más de las elaboraciones posteriores de sus seguidores de la segunda generación, que de las enseñanzas de Valentín, de las cuales es poco lo que se conserva. *El Evangelio de la Verdad*, hallado en lengua copta y del cual tenemos hoy versión castellana (en: Piñero, Antonio; Montserrat Torrents, José y García Bazán, Francisco. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi*. Madrid, Trotta, 1999, Vol.II: *Evangelios, hechos, cartas*, pp. 140-161), puede haber sido escrito por el mismo Valentín o por un discípulo muy cercano. Su escuela fue una de las más fecundas, por la intensa teorización caracterizada por la libertad y la gran riqueza de su diferenciación doctrinal. Una prueba de ello la tenemos en el hecho de que, sólo en lo que respecta al desarrollo de la doctrina del Pléroma (interioridad de la esfera de lo divino, plenitud del ser de Dios), disponemos de al menos siete versiones diferentes entre las de Ireneo, Hipólito, Epifanio y los *Excerpta ex Theodoto* de Clemente de Alejandría, sin contar la de Marco apodado “el Mago”. La considerable diferencia entre estas versiones, revela una notable independencia de pensamiento. Como consecuencia de fuertes controversias teóricas, la escuela fue dividida en varias ramas, de las cuales se conoce una anatolia u oriental por medio de los *Excerpta ex Theodoto* y otra itálica u occidental, más documentada, a la que perteneció Tolomeo, tal vez el más lúcido constructor de sistemas entre los gnósticos. Ireneo caracterizó de modo pintoresco a los valentinianos en un texto de *Adversus haereses* (en adelante: *Adv. haer.*) I, 18,5:

cruento. Entre ambos polos antitéticos se ubicaba la iglesia, adoptando una posición que se mantuvo prácticamente sin variaciones hasta el presente.

Los montanistas y marcionitas se entregaban voluntariamente al martirio. Los primeros, impulsados por un fideísmo irreflexivo caracterizado por manifestaciones carismáticas cargadas de fanatismo. Los seguidores de Marción, por su parte, encontraban en la entrega violenta de la vida una oportunidad inmejorable para demostrar el rechazo al Demiurgo y al mundo creado por éste, escapando de las ataduras de la carne. En ninguna de estas dos actitudes es posible encontrar una argumentación racional seria.

La posición filosóficamente más rica, en virtud de su sofisticada especulación, la encontramos entre los valentinianos, quienes en su exégesis particular del evangelio introdujeron elementos helénicos y estoicos. Racionalizaron de tal manera la fe que la hicieron compatible con las premisas paganas.

Dentro de la escuela de Valentín, la interpretación de Mt. 10, 32 variaba según predominara entre sus discípulos el carácter intelectual o el ritualista y mágico. En el análisis del citado texto, las especulaciones se centraban en la expresión de Jesús: “delante de los hombres” (*coram hominibus*). A pesar de la duplicidad de exégesis dentro de la misma escuela, ambas coincidían en un aspecto capital: el rechazo al martirio público y cruento.

Teniendo en cuenta que la palabra griega *marthýria* significa “testimonio”, un mártir es un “testigo”. Los más intelectuales entre los valentinianos destacaban el testimonio o martirio incruento de todos los días, como confesión constante no expuesta a la hipocresía que podría revestir una declaración pública ante los tribunales paganos, la cual, aunque decisiva y definitiva, podría no estar precedida de una vida digna, por lo cual esa confesión radical y final no sería su legítima y coherente culminación. Los valentinianos se apoyaban en el significado de la palabra “confesión” u *homología*, es decir, “identidad de *logos*”. Desestimaban toda confesión que no estuviera respaldada por la rectitud de la vida precedente. En este grupo de intérpretes, descollaban Heracleón, Tolomeo y todos aquellos que consideraban innecesario el ritualismo y el bautismo de iniciación como

“Cada uno de ellos inventa algo todos los días, y ninguno es considerado perfecto si no es capaz de producir estas novedades”. Cfr. JONAS, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Trad. Menchu Rodríguez, 2ª. ed., Madrid, Siruela, 1962, p. 205.

condiciones para la posesión legítima de la Gnosis. Los hombres *pneumáticos*, es decir, los iluminados o elegidos, confesaban interiormente su fe en virtud de la Gnosis que los había distinguido.

Otro grupo de valentinianos, inclinados a iniciar a sus adeptos por medio de rituales semejantes a las ceremonias mágicas de las religiones de misterio, pensaban que a través de estos signos refrendaban la Gnosis de manera oficial. Entre éstos se destacaron Marcos “el mago” y sus seguidores. Esta corriente sostenía que la expresión “ante los hombres” poseía dos sentidos comunicables entre sí; un significado directo, corriente, y otro elevado, espiritual y profundo. El primero estaba dirigido al pensamiento vulgar, a los llamados “hombres *psíquicos*” o “racionales” y a los eclesiásticos, para quienes esta confesión tenía lugar en este mundo ante los tribunales seculares, y conllevaba la obligación de entregar la vida antes que negar al Crucificado. El segundo significado, por su parte, oculto a los ojos del común de los mortales, se revelaba sólo a la visión espiritual de los elegidos. Según este sentido crítico del texto, tal confesión no se refería a una declaración por parte de los cristianos ante los tribunales del mundo, sino a una doble profesión de fe ante un tribunal celeste: una, realizada ante las potestades del mal y otra ante los ángeles del Demiurgo, ambas durante el ascenso del alma al cielo. Esta declaración se expresaba en fórmulas de carácter mágico, las cuales, al enunciarse, aseguraban el paso a los “cielos superiores”, cuyo acceso se consideraba obstaculizado a las almas por la presencia de los arcontes del Demiurgo, entidades superiores a cargo de cada uno de los siete planetas visibles, quienes demandaban a las mismas una justificación para el ingreso a las regiones celestiales más elevadas.

Ante esta dualidad de interpretaciones, tanto la *homología* como los *ánthropoi* ante los cuales se debe confesar, se vuelven términos equívocos, según que la lectura del texto provenga de los cristianos eclesiásticos o de los “hombres espirituales” de los gnósticos.

Para proceder a la reconstrucción de esta peculiar exégesis valentiniana, contamos con tres noticias privilegiadas contenidas en los Padres de la Iglesia, a saber:

- el fragmento de Heracleón registrado por Clemente alejandrino;
- el testimonio de Tertuliano en su obra titulada *Scorpiace*;
- la noticia de Ireneo, probablemente sobre los marcosianos, en el *Adversus haereses*.

La noticia de Clemente da cuenta de la exégesis intelectual de Heraclión; la de Tertuliano, por su parte, hace referencia a la exégesis de carácter teúrgico y ritualista de los valentinianos; Ireneo atestigua indirectamente lo que luego dirá Tertuliano, conservando las fórmulas propias del ritual del bautismo llamado de “redención angélica”. Las noticias de Ireneo y de Tertuliano pueden conjugarse y complementarse entre sí, lo que resulta providencial teniendo en cuenta que el Africano llegó al conocimiento de esta información independientemente de Ireneo.

Para Heraclión y Tolomeo, por ejemplo, la posesión de la Gnosis no eximía de la necesidad de vivir una existencia virtuosa, ya que la *areté* implicaba una disposición habitual para la concordia con el *logos* interior, la *diathésis homologouméne*, posibilitando así la verdadera *homología*. En este punto afirmaban lo mismo que los estoicos. Contrariamente, los gnósticos seguidores de Marcos, sobre los cuales hablan Tertuliano e Ireneo, se inclinaban por una vida licenciosa y desordenada, aduciendo que la Gnosis los situaba por encima de toda imputación moral. Por esta misma razón sostenían que no les era necesario pasar por el martirio como consecuencia de una confesión ante los hombres. Consideraban que la sola enunciación de fórmulas estereotipadas que tomaban la forma de oraciones encomendatorias, les permitía acceder a las regiones superiores confesando ante las potestades de la Hebdómada.⁵

Los argumentos de las diferentes corrientes valentinianas recogidos por los mencionados heresiólogos, permiten descubrir los presupuestos filosóficos que los sustentan y expresan el típico compromiso del cristianismo intelectual de algunos pocos privilegiados con el ideal del sabio estoico y neoplatónico. Todos esos argumentos, a pesar de sus diferencias en contenido y profundidad reflexiva, coinciden en la negación del martirio, por lo cual Clemente los llama “los sofismas de la cobardía”.⁶ El alejandrino recoge sólo uno: “Quien

⁵ Se refiere a los “Siete” dioses planetarios que dominan las esferas cósmicas. La cosmología gnóstica consideraba al universo como una inmensa prisión cósmica, cuya “mazmorra” más profunda era la tierra, una especie de celda sepultada que servía de escenario al desenvolvimiento del drama humano. Esa celda estaba circundada por esferas cósmicas concéntricas: las siete esferas de los planetas rodeadas por la octava esfera, la de las estrellas fijas. En el sistema de Basílides, otro célebre gnóstico, las esferas alcanzan a 365.

⁶ Clemente, *Strómata* IV, 16, 3.

confiesa al costo de la vida es un suicida y se mata a sí mismo". Tertuliano, en cambio, nos ha legado varios. Compara a los gnósticos, seguramente los valentinianos⁷, con los escorpiones, diciendo que sólo aparecen en los días calurosos⁸. Cuando arde la persecución –sostiene Tertuliano–, aparecen los gnósticos con argumentaciones endebles a la manera de proclamas proselitistas que sólo pueden impresionar a los intelectualmente más sencillos, persuadiéndolos a rehusar el martirio a través del temor, tomando como ejemplo algún caso reciente de ejecución brutal. Tenían éxito con los que vivían un cristianismo cómodo y contemporizador, una suerte de "cristianos burgueses" *avant la lettre*. El Africano nos dice que el primer sofisma que utilizan es la adulación. Un cristianismo que no molesta a nadie no implica ningún riesgo para los poderes de turno, sean estos políticos o religiosos, por lo cual, sus adeptos no tienen necesidad de morir a manos de los perseguidores. Tertuliano afirma que estos adversarios del martirio se acercan a los cristianos convencéndolos de su inocencia. Este primer sofisma, según nuestro autor, no es aún la picadura del escorpión, sino que es un acercamiento sigiloso que oculta el veneno. Pero el primer ataque del escorpión viene de inmediato: les aseguran que los que se dejan matar entregan innecesariamente la vida, pues no hay causa alguna que justifique la muerte. Este sofisma esconde la misma idea recogida por Clemente, anteriormente mencionada. Pero ahora, continúa diciendo Tertuliano, sobreviene la herida mortal: sostienen que morir por causa de Dios es una demencia, pues, entender el texto de Mt. 10, 32 en su sentido llano, sin penetrar en su significado más recóndito, no implica ser simples, sino vanos y necios. De ahí que haya que dilucidar, según estos intérpretes, qué es la confesión, qué significa la expresión "ante los hombres", dónde tiene lugar y de qué clase de hombres se trata.

Analizaremos el concepto de "confesión" enseñado por Heracleón, tratando de excogitar la influencia estoica que incide sobre el mismo. En el comentario de Heracleón a Mt. 10, 32 se aprecia un sustento profundamente filosófico. La noción fundamental de su exégesis al mencionado pasaje es la

⁷ Para esclarecer la teoría de que los gnósticos del *Scorpiace* son los valentinianos, ver: Orbe, Antonio, *Estudios Valentinianos*, vol. V: *Los primeros herejes ante la persecución*, Roma, Analecta Gregoriana, 1956, p. 248-249.

⁸ Tertuliano, *Scorpiace* 1.

de *homología* o “confesión de vida”. Heracleón la hace derivar de la *homología* estoica, uno de los conceptos centrales de la moral del Pórtico. Zenón decía que el fin del hombre está en *tò homologouménos zoên*⁹, expresión prácticamente intraducible que en su uso corriente significaba “una vida en conformidad consigo misma”. Zenón era fenicio y, como extranjero, estaba inclinado a analizar las palabras en su etimología, razón por la cual escoge un término que tiene como núcleo la palabra *logos*. También Cleantes, para quien no existía otra guía que la naturaleza común, consideraba que la virtud es la disposición de la conformidad (*homología*), y es apetecible por sí misma, no por miedo o por esperanza, o por otro motivo externo, y en ella consiste la felicidad que resulta en el alma por la conformidad de toda la vida (*homologían pantós toû bíou*)¹⁰. De ahí que los valentinianos consideraran que la verdadera confesión es la armonía del hombre con su *logos* interno. Heracleón utiliza en su interpretación de Mt. 10, 32 la misma definición estoica de virtud como *diáthesis homologouméne*, cuando dice: “porque el tal confesará también de (viva) voz como conviene, si primero ha confesado con la disposición (de su vida) (*proomologésas próteron tê dithésis*)”¹¹. De todo esto resulta evidente que la ética del Portal orienta la ética valentiniana, así como la teoría estoica de las pasiones arroja luz sobre la ética pasional de los valentinianos.¹² Pero el *logos* valentiniano tenía un significado más personal que el *logos* estoico, por lo cual la *homología* significaba, para los gnósticos, la consonancia del alma con el *logos* perfecto recibido en el momento de la Gnosis, es decir, la armonía del *pneûma* interno con el *logos* externo (el Salvador) mediante la Iluminación. Esta consonancia venía dada por la natural concordia entre el hombre *pneumático* y Jesús, la que se traducía en una vida de entrega total a la contemplación, en la cual el hombre valentiniano experimentaba el flujo constante de energía del *logos* externo al *pneûma* o *logos* interior.

Por otra parte, la diferencia que hace Heracleón entre “confesión universal” y “confesión particular”, es decir, entre la confesión íntima de vida

⁹ Estobeo, *Antología* II, 75, 16.

¹⁰ Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* I, c. 89. Cfr. Elorduy, Eleuterio, *El estoicismo*, vol. I, Madrid, Gredos, 1972, p. 84.

¹¹ Clemente, *Op. cit.* IV, 71, 4.

¹² Baste comparar el *De castigatione animae* 4, 9 de Hermes Trismegisto con el *Adversus haereses* I, 4, 1; 5, 4; 2,3, para advertir que las cuatro pasiones mencionadas en el texto hermético coinciden con las pasiones valentinianas de las que habla Ireneo.

y la confesión externa, circunstancial, verbal, ante los tribunales paganos, recuerda la distinción griega entre *hretón* y *diánoia*¹³, a la que corresponde la romana *verbum – sententia* de Cicerón¹⁴ y la de Ireneo, *sermones – sententia*¹⁵ y *operatio – sententia*¹⁶.

Además, la *homología* tal como la entiende Heracleón se sustenta sobre el ideal estoico del sabio, es decir, aquel que ha alcanzado la *apathéia*, que entre los gnósticos es traducida por impecabilidad, privilegio del que gozan únicamente los hombres *pneumáticos*, quienes han sido iluminados por la Gnosis. La moral del sabio estoico descansaba en la igualdad entre ciencia y virtud, conocimiento racional y recto proceder. La moral valentiniana, por su parte, se apoyaba en la condición presuntamente impecable de los elegidos, una especie de virtud supra-humana que los justificaba de cualquier actitud frente a la persecución. La *homología* de Heracleón reposaba más sobre el ideal del sabio estoico que sobre los supuestos cosmológicos de las potestades celestes, típicos de los gnósticos del *Scorpiace*. De este modo, consideraban que el hombre *pneumático* estaba llamado a confesar su fe en el Salvador Espiritual, el *Logos* crucificado en el *kosmos*, en una interioridad que pasaba inadvertida a los tribunales de este mundo. A lo sumo, deberá profesar su fe ante las potestades celestiales durante su ascenso escatológico hacia las más elevadas regiones, lo que hará invocando estereotipadas fórmulas mágicas que expresan su homología con el Cristo Cósmico.

En cambio, según los gnósticos, la ética de los cristianos vulgares y de los llamados hombres *psíquicos* respondía al régimen del Demiurgo del Antiguo Testamento, por lo cual estaban obligados a confesar ante los tribunales paganos aun a riesgo de su propia vida.

Finalmente, analizaremos la manera en que los valentinianos entendían la expresión *coram hominibus*, “ante los hombres”, centro y nervio de toda su especulación orientada a la oposición al martirio. Según esta escuela, los *hombres* a los que se refiere Jesús en el texto de Mateo, no pueden ser los paganos que juzgan a los cristianos, por lo cual debe tratarse de otro género

¹³ Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* II, 36-37.

¹⁴ Cicerón, *Topica* 96.

¹⁵ Ireneo, *Adversus haereses* IV, 8, 2.

¹⁶ Ireneo, *Op. cit.* III, 23, 4.

de hombres, los *hombres verdaderos*, término que, como ya se dijo, corresponde a las potestades celestes. Esta interpretación denota la equivocidad que el término *ánthropos* presentaba entre los valentinianos.

Para esclarecer el significado de la expresión *coram hominibus*, el procedimiento racional hubiera consistido en indagar en las Escrituras los pasajes paralelos en los que se hiciera mención a tales hombres bajo el término *ánthropoi*. En lugar de eso, los valentinianos eludieron el trabajo filológico y emprendieron el camino de una exégesis *ad sensum*, de acuerdo a un astuto recurso antropológico. Trataron de probar que los paganos nunca merecieron la denominación de *hombres*, aduciendo que el mismo Demiurgo del Antiguo Testamento los había considerado despreciables. Para fundamentar esta tesis, recurrieron a dos textos de los profetas, uno de Isaías y otro de Oseas.

He aquí que las naciones (*gentes*) le son como la gota de agua que cae del cubo, y como menudo polvo en las balanzas le son estimadas; he aquí que hace desaparecer las islas como polvo (*Ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae reputat; sunt ecce insulae quasi pulvis exiguus*) [La versión de los LXX dice: “como *saliva* serán estimados” (*os síelos logisyhésontai*).¹⁷

Él está sentado sobre el círculo de la tierra, cuyos moradores son como langostas (*locustae*).¹⁸

Por tanto, serán como la niebla de la mañana, y como el rocío de la madrugada que se pasa; como el tamo que la tempestad arroja de la era, y como el humo que sale de la chimenea. (*Id circo erunt quasi nubes matutinae...sicut pulvis turbine raptus ex area*).¹⁹

Lo que los profetas dicen acerca de los *gentiles*, los gnósticos del *Scorpiace* lo aplican al *homines* (*ánthropoi*) del texto evangélico: “*Quos (homines) stillicidium situlae et pulverem area et sputamen et locustas reputavit.*”²⁰

Puede advertirse claramente la repetición de los términos bíblicos: *stillicidium* (gotera), *situla* (cubo, urna), *pulvis* (polvo), *sputamen* (saliva) y *locustas* (langosta), para referirse a la manera en que es estimado el *homines*. En un primer paso exegético, los gnósticos hacían equivaler el *homines* de la

¹⁷Isaías 40, 15.

¹⁸Isaías 40, 22.

¹⁹Oseas 13, 3.

²⁰Tertuliano, *Op. cit.* 10.

expresión *coram hominibus* al término *gentes* del Nuevo Testamento²¹; de este modo, la expresión *coram hominibus* se leería *coram gentibus*. En un segundo paso, hacían corresponder el *gentes* neotestamentario con el *gentes* del texto isaiano, con lo cual interpretaban el *coram hominibus* de Mateo de acuerdo al *gentes* del Segundo Isaías. De ahí el sentido peyorativo que le asignaban al término *hombres*. La exégesis valentiniana de Mt. 10, 32 no suprime el sentido directo del texto dirigido a los hombres *psíquicos* o eclesiásticos, pero en su aplicación a la confesión de los *pneumáticos*, traslada la interpretación a un plano superior: el de las potestades celestiales. Pero el sentido negativo que el *coram hominibus* revestía para los *psíquicos* y eclesiásticos, lo tenía también para los *pneumáticos*, ya que las potestades celestes son tan ruines para los hombres “espirituales” como lo fueron las naciones gentiles para el Demiurgo del Antiguo Testamento. Si bien esta hermenéutica gnóstica resulta *sui generis*, hay que reconocer que, en su tiempo, encontró eco favorable en la cosmología vigente y en las nociones platónicas del ascenso del alma.

Tanto la antropología como la soteriología y cosmología de los valentinos, estaban al servicio de una ética rayana en la apostasía, abonada por postulados de la filosofía helenística y de la teosofía religiosa. La ética del *pneumático* valentiniano actualizaba la moral estoica desde una particular lectura cristiana. Pero, justo es reconocer que, a partir de estas bases discutibles, procedían en su argumentación con una extraordinaria coherencia. Conforme al sincretismo propio del siglo II, los gnósticos fundamentaban la confesión en la homología estoica; en cuanto a la dualidad de especies de hombres, seguían a las religiones de misterio; con respecto al rechazo a la crucifixión de Jesús de Nazareth en Jerusalén, en nombre de una presunta crucifixión de un Cristo Superior en el *Kosmos*, seguían a Platón. El martirio se convertía para ellos en un sacrificio meramente intelectual, noético, mental. En el fondo subyacían el rechazo a la carne y la negación del “yo” encarnado.

Repensar el martirio hoy

Si bien el abordaje de nuestro trabajo es desde el punto de vista doctrinal, es preciso recurrir a algunas referencias históricas para una consideración actual de esta situación que, aunque parezca extraña a la

²¹Mateo 24, 9; Marcos 13, 9; Lucas 21, 12; Hechos 9, 15.

mentalidad contemporánea, resultó una realidad preocupante y dramática en los comienzos del cristianismo.

En la iglesia primitiva parece encontrarse un doble lenguaje acerca del martirio. Uno de ellos, más cercano a la noción estoica de “fortaleza” o a la socrática de “sabiduría”: “Pueden matarme, pero no pueden hacerme daño”, dice Sócrates, según una frase citada en la *Apología* I, 24. Por su parte, Justino²² y Tertuliano²³ reconocen los interrogantes que plantea el martirio. En el mismo sentido, el autor de *De laude martyrii* dice: “Hay algo que estudiar, una valentía que es necesario investigar hasta el fondo; hay que tener en cuenta una creencia por la que alguien sufre o acepta morir.”²⁴

Hoy asistimos a un desplazamiento de la noción de martirio, que fue entendido como la muerte violenta de un cristiano, causada por odio a la fe; se declaraba mártires a los que habían muerto *in odium fidei*. Pero la noción de *odio a la fe* no se encuentra en la tradición teológica más temprana, sino que se origina en 1737, en el tratado de Benedicto XIV sobre las canonizaciones, que intentó poner orden frente a muchos motivos mitológicos esgrimidos en favor de las mismas. En sus orígenes, en la expresión *odium fidei*, el acento recae más sobre la palabra *odio* que sobre el vocablo *fe*. El que es martirizado por odio se contrapone a aquel que es muerto no pasivamente, sino en su lucha por la fe, o “defendiendo la república del ataque de enemigos que manipulan la destrucción de la fe”, como dice santo Tomás, quien se preguntaba si esos soldados no podían ser a su vez considerados mártires, aduciendo que “pusieron el bien común por encima de su bien individual”.²⁵

A partir de la Contrarreforma, por oposición al carácter exageradamente intelectualista de la fe protestante, se fue desplazando el acento de la palabra *odio* a la palabra *fe*, entendida de modo puramente noético y separado de la praxis cristiana. Desde entonces, el mártir es entendido como alguien que muere por una doctrina o un credo intelectual. Esta es la comprensión contemporánea del *odium fidei*. Al llegar al siglo XX, esta noción acarrea consecuencias lamentables, pues pareciera que sólo un no creyente podría provocar mártires, pues, un cristiano, por más cruel que

²² Justino, *Apología* II, 12.

²³ Tertuliano, *Ad Scapulam*, 5.

²⁴ *De laude martyrii*, 5.

²⁵ S. Tomás de Aquino, *In IV Sententia Disputata*, 49, q5, a3, *quaestiunculae* 2 y 3.

sea, no odiará la fe. De ahí la perplejidad producida por tantos mártires latinoamericanos que entregaron su vida por amor en manos de poderes que se confesaban cristianos, tal como lo denuncia Juan Hernández Pico:

El martirio hoy en América Latina escandaliza al poder y a sectores eclesiales todavía vinculados a él, porque los mártires provienen de una iglesia que ha emigrado desde su hogar entre los poderosos a las masas empobrecidas.²⁶

Este desenfoque de la noción de martirio, es consecuencia de una mutación de la noción de revelación, pasando de ser una manifestación del amor de Dios, a una manifestación de verdades abstractas y ajenas a la vida del hombre, de la cual la Iglesia es *depositaria* y *guardiana*. Se hace necesario recuperar la noción originaria de "martirio", recurriendo a la tradición teológica.

Mucho antes de la Contrarreforma, ya santo Tomás se había preguntado si la causa del martirio es "sólo la fe", y comienza la respuesta diciendo: "parece que sí", con lo cual ya anticipa que la verdadera respuesta será que no.²⁷ Para fundamentar su posición, el Aquinate da cuatro razones: en primer lugar, el mártir no da testimonio de cualquier verdad, sino de una verdad que es *secundum pietatem*, lo que podría traducirse como una verdad "práxica" o práctica; en segundo lugar, en respuesta a la tercera objeción, dice Tomás que, porque precisamente "la causa del martirio es un bien divino", resulta que "cualquier bien humano puede ser causa de martirio si está referido a Dios". El martirio es un bien divino porque es un don de Dios, no porque responda a una verdad divina considerada de manera abstracta. A continuación, Tomás define al mártir como "testigo de la perfección del amor" (*maxime demonstrat perfectionem charitatis*), y a esa perfección del amor pertenece la justicia. Precisamente, en el artículo anterior sostiene que, en el martirio, "el hombre no abandona la fe y la justicia ni ante el peligro de muerte inminente". En otra obra, Tomás dice que "padece por Cristo no sólo el que padece por la fe de Cristo, sino por cualquier obra de justicia por amor de Cristo."²⁸ La expresión "cualquier obra", amplía el horizonte más allá de la justicia a una mera fidelidad interior. La enseñanza de Tomás es

²⁶ Hernández Pico, Juan, "El martirio hoy en América Latina. Escándalo, locura y fuerza de Dios", en: *Concilium. Revista internacional de Teología*, 183 (1983), p. 374.

²⁷ S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II, II, q. 124, art. 5.

²⁸ S. Tomás de Aquino, *Comentario ad romanos*, VIII, lect. 7.

recuperada en el Concilio Vaticano II, en *Lumen Gentium* 42, 2, documento en el que se destaca que el martirio es una asimilación a la muerte de Cristo, quien no murió precisamente por odio a la fe, sino por otras razones. Por lo tanto, según el Concilio el martirio es un don de Dios, y el mártir puede ser llamado *testis charitatis*, “testigo del amor”. De este modo, el acento del martirio se desplaza desde los motivos del que mata a los motivos del que muere, del odio a la fe al testigo del amor. Al centrar la definición del martirio sobre la víctima y no sobre el verdugo, se recupera la intuición del cristianismo primitivo para el cual el mártir es un “testigo”. Se trata pues, de un testimonio del amor, de la verdad y de la justicia, cuya expresión suprema es la entrega de la vida. Esta concepción del martirio resulta más acorde con la dinámica de la encarnación y se opone a todo testimonio que se agote en la defensa intelectual de una verdad abstracta, a la manera de los gnósticos. Entendido así, el martirio es una plenitud de sentido que culmina en la entrega de la vida. Por último, podemos preguntarnos si esta cuestión es de índole filosófica, ya que la consideración del martirio ha sido confiscada por la Teología o por la Historia de las Religiones. A este interrogante podemos responder que, mientras continúe vigente en la filosofía la pregunta por el significado de la existencia, el martirio será un tema privilegiado de la reflexión filosófica.

Resumen

La aceptación del martirio no era unánime entre los primeros cristianos. Por un lado, los llamados “eclesiásticos” lo admitían incondicionalmente; por otro, los gnósticos manipulaban las preposiciones griegas del texto evangélico y recurrían a fórmulas tomadas del neoplatonismo para elaborar una fundamentación de su rechazo al martirio, que resultaba más filosófica que teológica. A partir del contraste entre ambas actitudes, es posible estudiar el martirio de los cristianos primitivos dentro de las coordenadas de la razón y la fe.

Finalmente, para una mejor comprensión del martirio en la actualidad, este trabajo analiza el traspaso del acento puesto en los motivos del mismo, del victimario a la víctima, de los enemigos de la fe a los testigos del amor.