

MITRE, Emilio, *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*, Madrid, Cátedra, 2003, 188 páginas.

El cristianismo, como cualquier otra religión, sufre un período de posicionamiento ideológico en el que se define qué o quién sigue las premisas correctas, tachando las desviaciones a la normativa original. Emilio Mitre propone en este libro un seguimiento exhaustivo por lo que se ha conocido como heterodoxia desde los inicios del cristianismo hasta los albores de la Edad Media, basándose en que «las herejías resultan inexplicables si no tenemos en cuenta el componente doctrinal sobre el que se apoyan» (p. 13). Así pues, *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo* pretende ser ni más ni menos que un exacto resumen de las escisiones a la iglesia católica y su contexto doctrinal. El propósito, creemos, se consigue con buen talante.

Sin prácticamente preámbulos que desorienten al lector de la intención por la que ha escogido la lectura de esta obra, en la página 19, el autor define términos tan importantes para el desarrollo lógico del libro como 'herejía', 'ortodoxia' y 'heterodoxia'. De tal modo, entenderemos como herejía «la separación producida por un error doctrinal grave y obstinado» (p. 19); como ortodoxia la «recta opinión en oposición al error» (p. 19); y como heterodoxia «las desviaciones producidas contra la doctrina y la disciplina eclesiásticas» (p. 20). A partir de estos momentos, el autor matizará pormenorizadamente en las connotaciones semánticas que estos vocablos implican en su contexto religioso. Claro está, las diferencias entre ortodoxia y heterodoxia son básicamente sociológicas, es decir; vienen marcadas por el comportamiento de fieles, oficiantes y el resto de creyentes. Por tanto, «hay que insistir que [en numerosos casos] herejía no supone oposición entre creyentes y no creyentes sino entre cristianos» (p. 20). De lo que deducimos que el acto del hereje se produce desde el interior de su fe, de una interpretación, valga la redundancia, herética o heterodoxa de un artículo de fe. Estas disensiones comportarán la adopción de métodos que contrarresten los efectos y que declaren el error de aquellos creyentes y oficiantes.

No es nada nuevo decir que el cristianismo tiene sus orígenes en el judaísmo. Por ello, se consideran, a partir de los textos de Flavio Josefo, las diferentes 'escuelas' dentro de la religión judaica, llegándose a la conclusión que el judaísmo sirve como modelo para la expansión del cristianismo y, a mi modo de ver, arrastrará, en cierta medida, sus mismos lastres. En cuanto al cristianismo, san Pablo sirve como anillo al dedo para declarar las primeras heterodoxias que se producen en este cristianismo primitivo. Pero no olvidemos que hay un cristianismo antes y después de san Pablo. La visión dogmática no es la misma durante el cristianismo de los primeros años, que sigue muy de cerca las enseñanzas de Jesús, y el cristianismo de san Pablo, quien expone sus propias interpretaciones, creando un movimiento más homogéneo. Claro ejemplo de ello es la máxima paulina *oportet et haereses esse*. En estos momentos se manifiesta la falta de necesidad del carisma y de profetismo, hecho que comporta a largo plazo la ya mencionada homogenización del movimiento y la unificación de las iglesias. En contraposición a la falta de un sistema unitario que adolece el cristianismo primitivo, gracias a esta homogenización se está creando una verdadera teología. Sin embargo, no resultará fácil compaginar o unificar, para expresarlo de algún modo, las dos naturalezas de Cristo: la humana y la divina; y ello comportará numerosos problemas de carácter teológico y, por decontado, numerosas escisiones a los cánones teológicos ortodoxos.

El autor sigue recopilando las diferentes acepciones que durante estos primeros siglos de cristianismo ofrecen textos latinos y griegos, deteniéndose, particularmente, en los Padres de la Iglesia y sus consideraciones. Papel privilegiado juegan en estos capítulos las figuras de san Agustín y san Isidoro de Sevilla, hombres medievales que delimitaron y definieron las herejías que asolaban al cristianismo. Las conclusiones a las que llegamos son obvias: se necesita una iglesia fuerte y reglamentada para poder vencer las escisiones. Para ello, toman capital importancia los concilios eclesiásticos y, sobretudo, los celebrados en Hispania, pues sirven de ejemplo al autor para mostrar las medidas que la iglesia visigoda toma con relación a las heterodoxias. Surge en estos momentos un nuevo concepto, el de anatema: «que sea anatema [...] quien no acepte con agrado los concilios de todos los obispos ortodoxos conformes a los sínodos de Nicea, Constantinopla [...] de todo corazón y con toda el alma y sin reserva de ninguna clase [...]» (p. 128). Con todo, a ello se sumará el desconcierto que provoca el Islam en el seno de la iglesia católica, tanto oriental como occidental. Será a partir del siglo VII cuando se tomará una postura reservista y de agresividad ideológica contra todo aquello que se observe fuera del cristianismo, tachando, incluso, las escrituras griegas y romanas de falsas creencias cercanas al diablo. No obstante, más tarde se producirá un acercamiento a la cultura pagana, reaprovechando y cristianizando aquellos autores que pueden ser provechosos para un enriquecimiento del cristianismo.

El volumen reseñado finaliza con un acertado apéndice de textos y con un glosario de las principales herejías mencionadas a lo largo de todo el estudio. En definitiva, un trabajo que puede servirnos para

adentrarnos en el complejo mundo de los primeros siglos del cristianismo, desde sus orígenes en la Antigüedad, hasta su gestación en la Alta Edad Media.

JORDI PARDO PASTOR

MARSILIO DA PADOVA, *Il Difensore della Pace*, Introduzione de Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, trad.: M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice y S. Simonetta, 2 vols., edic. bilingüe latín-italiano, Milano, Rizzoli, 2001, XXXII + 1227 pp.

El *Defensor pacis* conserva, a tantos siglos de distancia, una singular frescura incluso para quien no se dedica a la filosofía medieval ni es un especialista de historia del pensamiento político. Por ello, la Biblioteca Universal Rizzoli, decidió incorporar a su colección «Classici» esta obra de Marsilio de Padua, a pesar de que ya existía una cuidada traducción italiana de C. Vasoli, (*Il Difensore della pace di Marsilio da Padova*, UTET, Torino, 1960), hecha poco después de la inglesa de A. Gewirth (*The Defender of Peace*, Columbia University press, New York, 1956) y de la alemana (*Der Verteidiger des Friedens*, übersetzt von W. Kunzmann, bearbeitet und eingeleitet von H. Kush, edc. con texto latino, 2 vols., Darmstadt, Berlin, 1958), y unos años antes que la francesa de J. Quillet (*Le Défenseur de la Paix*, J. Vrin, Paris, 1968).

*El defensor de la paz*, terminado en París en 1324, es una obra inspirada ante todo en una intensa pasión de defensa civil contra la pretensión eclesíástica de extender el poder del clero sobre el soberano temporal. En ella Marsilio desenmascara la plenitud *potestatis*, en que se basa dicha pretensión del Papa y que es la principal causa de la falta de paz o de la guerra civil en la *civitas*, como un «sofisma» y una «perversa opinión»; y, además, demuestra que semejante pretensión del clero es ilegítima, porque no hay más jurisdicción, que la del gobernante secular, única autoridad en la tierra. En la primera parte lo hace con argumentos racionales. La comunidad se rige por la ley, que se define como esencialmente coactiva y es fruto de la *universitas civium*. Marsilio establece la tesis de que el consenso del pueblo es la fuente de la legitimidad de las leyes. Pero, sobre todo, que una parte de la comunidad, como es el clero, por muy sabia que sea, no puede hacer leyes de obligado cumplimiento para todos. En la segunda parte, desde una interpretación original de las Escrituras, demuestra que Cristo no ha transmitido a los sacerdotes ningún poder coercitivo sobre las personas o sus bienes, ni siquiera el poder de castigar a los herejes. Por analogía con el médico que diagnostica la enfermedad y receta cuidados, pero que no puede forzar por la violencia al enfermo a obedecer, ni puede alejar al leproso de la comunidad, porque sólo el juez puede hacerlo, Marsilio dice que el sacerdote no puede castigar la enfermedad del alma o error doctrinal, porque no tiene el poder de pronunciar juicios coactivos (*iuris-dictio*), que reside exclusivamente en el juez civil. El *defensor pacis*, lejos de proponer la separación de los dos poderes, civil y el religioso, como frecuentemente se ha difundido, sostiene la unidad de soberanía y la exclusión de cualquier atisbo sacerdotal en la sociedad humana.

La reciente traducción italiana se había marcado el objetivo de verter la expresión filosófica marsiliana en un lenguaje actual y de captar la vigencia de sus palabras, aún a costa de desprenderse de la literalidad. La primera traducción, en formato y precio accesible a un público más amplio, era hasta este momento, la castellana realizada por L. Martínez Gómez en 1989 (*El Defensor de la paz*, Tecnos, Madrid). Sin embargo, la preocupación por la fidelidad al texto latino, así como el estilo reiterativo y a veces algo confuso de Marsilio, hacen desgraciadamente poco fluida la lectura de una traducción hecha en un lenguaje que adolece de excesiva rigidez y obsolescencia. En descargo del traductor, hay que comprender la difícil tarea de seguir pacientemente los intrincados argumentos y las continuas autorreferencias que hace Marsilio, para tratar de conseguir que el resultado sea finalmente inteligible. La nueva traducción italiana da un salto adelante y presenta un texto de lectura mucho más placentera para estudiantes y ciudadanos interesados en general por una de las cuestiones cruciales en la historia del pensamiento occidental, como es la relación entre la Iglesia y el poder. Con la virtud añadida para el estudioso de que ofrece a la vista, en página contigua, el texto latino, cuya versión se está leyendo en lenguaje moderno, para quien quiera comprobar la escritura literal de Marsilio y no quedarse simplemente en la traducción.

La edición viene precedida de una Introducción, acertada pero quizá sea excesivamente breve (pp. V-XVI), de María Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, profesora de Historia Medieval en la Universidad de Milán, en la que se sintetizan las principales ideas de la obra y el contexto en que se escribió, caracterizado por profundos cambios intelectuales y políticos; y de una Bibliografía que, en cambio, sin ser completa, es bastante amplia y muy suficiente.