

## La retórica en la *Epístola a los romanos* de san Ignacio de Antioquía

Ocuparse de Ignacio Mártir significa aproximarse a un autor fundamental de la literatura cristiana por su profunda espiritualidad, por su ortodoxa defensa de los principios dogmáticos y por presentarse como un hito, tanto en el testimonio de la historia lingüística —es el primero en utilizar la expresión ἡ καθολικὴ ἐκκλησία—, como en el de la historia jerárquica —expone por primera vez la organización eclesiástica según las órdenes de diácono, presbítero y obispo monárquico— y como en el de la historia del primado romano —expresa el lugar de privilegio que cabe a la Iglesia de Roma. Sin embargo, su tratamiento no es 'simple' porque todo estudio y consideración de su obra debe fundarse sobre una base textual muy discutida en su autenticidad, discusión que llega a datar sus escritos no en el 113, año aproximado de la muerte de Ignacio<sup>1</sup>, sino a fines del siglo II o en el III-IV.

Para ser breves diremos que llegaron hasta nosotros tres colecciones de cartas atribuidas a Ignacio, llamadas por la crítica «corta», «media» y «larga». La colección corta incluye tres epístolas (*a romanos*, *a efesios*, y *a Policarpo*); la media presenta un texto más largo de esas tres y agrega las cartas *a mag-*

1 Cf. S. Davies, «The predicament of Ignatius of Antioch», *Vigiliae christianae* 30 (1976) 179. Para P. Nautin, «Ignazio d'Antiochia», *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Roma (Marietti) 1984, vol. 2, 1744, las referencias temporales de Eusebio son sólo aproximativas y debe pensarse en el período entre 110 y 130.

*nesios, a tralienses, a filipenses y a esmirnotas*; la larga contiene una versión extensa de esas siete y añade otras seis. Primero se conoció un texto latino de la larga, pero sin *Romanos* (París, Jacques Lefèvre d'Étaples, 1498); luego apareció el texto griego de esa colección (Dillingen, Valentin Hartung, 1557) completado por Usher y Voss. Después se halló la versión media en texto latino (Oxford, James Usher, 1644) y en texto griego (Isaac Voss, 1646). La corta, en lengua siria, apareció dos siglos más tarde (Cureton, 1845). Con tradiciones diversas y complejas se conservan colecciones siríaca, armenia, árabe y copta. Por su parte, la *Ep. a los romanos* tuvo una tradición particular, pues su texto griego apareció completo en 1689, en un códice parisino de los siglos x-xi llamado Martirio Colbertino (códice 460, hoy París gr. 1451), y fue publicado por Th. Ruinart.

La generalidad de la crítica aceptó como auténtico el llamado *textus receptus* de la colección media, avalado por alusiones de Policarpo y de Eusebio<sup>2</sup>, respecto del cual la colección larga sería una versión ampliada y la corta una abreviada<sup>3</sup>. Pero algunos eruditos como R. Weijenborg y R. Joly<sup>4</sup> rechazan de plano la autenticidad de esa colección, mientras que Josep Rius-Camps postula que las siete cartas son reelaboraciones de cuatro originales auténticas<sup>5</sup>. Entre estas cuatro, la *Ep. a los romanos*, por su tradición independiente, habría eludido las interpolaciones y reelaboraciones graves, de modo tal que el texto de esa carta es el que goza de mayor aceptación entre los

2 Eusebio, *Hist. eccl.* 3, 22 y 36; Policarpo, *Carta a filipenses* 13 (para algunos es apócrifa o interpolada); cf. también Ireneo, *Adversus haereses* 5, 28.4, y Orígenes, *Hom. Luc.* 6, 4.

3 Las bases de tal aceptación están en los estudios de T. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873; de F. X. Funk, *Opera patrum apostolicorum*, Tübingen 1878-1881, y *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe*, Tübingen 1883; y de J. B. Lightfoot, *The apostolic fathers*, London 1885, t. 2.

4 Ya J. Schwartz había expresado sus dudas previamente. Cf. R. Weijenborg, *Les lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie*, Leiden (Brill) 1969; R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979.

5 Cf. J. Rius-Camps, «Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Siria», *Rev. cat. de teol.* 2-1 (1977) 31-149, y «La interpolación en las cartas de Ignacio», *ibid.* 285-371, o la versión ampliada *The four letters of Ignatius the martyr*, Roma 1979.

estudiosos, dejando de lado las posturas extremas que impugnan toda atribución a Ignacio <sup>6</sup>.

Es por esta razón que hemos preferido, sin tomar partido alguno, limitarnos a la obra de Ignacio sobre la que recaen menos dudas en cuanto a su contenido textual y centrarnos en ello como objeto suficiente y válido para el aspecto que encaramos.

\* \* \*

Para algunos estudiosos, el plantear una investigación sobre la retórica en Ignacio podría ser un despropósito. Joseph Perin, por ejemplo, se refiere brevemente al estilo ignaciano en estos términos <sup>7</sup>:

Earum tamen stilus rudis est et inimitabilis, obscurus, repetitionibus abundans sed vividus ac vi plenus et aliquando splendidus.

Esta enumeración de cualidades, aparentemente negativas y positivas, puede cotejarse con otras opiniones, como la de Sigfrido Huber <sup>8</sup>:

Ignacio no es escritor [...] Las Cartas ignacianas, por lo tanto, no son literatura. El lector apresurado las recorre como un espa-

6 En 1897 Bruston opinó que *R* (= *Epíst. a los romanos*) es falsa (cf. Rius-Camps, «Las cartas...», 50). J. Fantino «Les lettres d'Ignace d'Antioche», *Connaissance des Pères de l'Église* 38 (jun 1990) 16-17, observa que aunque son sólidos los argumentos de los impugnadores (1: no hay ejemplo histórico de cristianos entregados a las fieras antes de 161-180; 2: las cartas tienen lazos literarios con escritos del siglo II como *4 Macc.* y *Pastor*; 3: el léxico cristiano está muy elaborado, el docetismo es virulento y la organización eclesial parece anacrónica), no llegan a dirimir con certeza, pues las comunidades estaban muy diversificadas y sólo un mejor conocimiento del contexto histórico puede definir la autenticidad de las cartas.

7 *Onomasticon totius latinitatis*, Patavii (Typis seminarii) 1913; 1, 784.

8 *Las cartas de san Ignacio de Antioquía y de san Policarpo de Esmirna*, versión castellana del original griego y discurso sistemático sobre la doctrina de San Ignacio de Antioquía, por Sigfrido Huber, Buenos Aires (Dedebeq, Desclée de Brouwer) 1945, 10.

cio vacío; mas el lector meditativo descubre en ellas un manantial candoroso de doctrina, conocimiento, lucidez de mística visión, y energías fecundas de vitalidad espiritual.

Tras negar, pues, valor literario a las cartas ignacianas, cita a Bérault para afirmar que

a pesar de que las impresiones de la gracia se hacen más sensibles en las cartas que las reglas de la retórica y la gramática, no deja de encontrarse en ellas elevación, nervio y hermosura<sup>9</sup>

y comparte la dura y extrema posición de Aimé Puech:

Ignace n'a pas voulu être un écrivain, et n'a eu certainement aucun souci d'art<sup>10</sup>.

Ante esto preguntamos: ¿no es posible que la postura de Ignacio haya sido similar a la de Gregorio Magno, que parece desdeñar toda gramática y toda preocupación estilística, cuando en realidad somete esto a la fe y a una voluntad pastoral en la que la expresión lingüística misma debe reflejar la novedad doctrinal y una nueva jerarquía de valores entre lo estético y lo religioso?

Pero consideremos aún otras opiniones. Möhler, citado por Huber<sup>11</sup>, dice:

El estilo es imaginativo y espontáneo, enteramente a la manera de los orientales, tiene largos períodos, no bien contruidos, por cierto; y, a menudo, pensamientos surgidos de pronto interrumpen la fluidez retórica. La riqueza e intensidad de ideas y sentimientos no hallan con frecuencia su expresión adecuada en el campo de la lengua griega, por extenso que sea; y las reglas de expresión acostumbradas son abandonadas por ser como una atadura que traba el arrojado y la expansión del espíritu. A menudo una sola frase está congestionada de superabundancia de ideas, e Ignacio hasta violenta la misma lengua y sus leyes,

9 *O. c.*, 12.

10 *Ibid.*

11 *O. c.*, 26.

con el solo fin de dar libre curso, lo más pronto posible, a los sublimes y poderosos movimientos de su corazón. Por tanto, se explica que sus epístolas no sean fácilmente comprensibles.

Cuando se emite este tipo de juicios, ¿se tiene en cuenta la situación de redacción? ¿Se tiene en cuenta la intencionalidad del autor y el tipo de público al que la obra se destina? Otros críticos lo han hecho, como, por ejemplo, Jules Lebreton, quien afirma <sup>12</sup>:

Les lettres d'Ignace sont de courts billets, rédigés en hâte par un martyr qui marche à la mort et que l'Esprit entraîne irrésistiblement vers le terme désiré [...] les lettres syriennes sont d'une spontanéité toute personnelle; le martyr, pressé par l'ardeur de sa foi et l'impatience de ses désirs, fait violence à la langue pour exprimer plus vivement ce qu'il croit et ce qu'il aime; il s'affranchit des formules antiques et s'efforce de donner une expression moins indigne d'elle à une foi ineffable. De là ses périodes surchargées, comme celles de saint Paul, défiant les efforts des traducteurs, mais donnant au croyant la joie de sentir tout près de lui, dans sa sincérité vibrante, une âme pleine du Christ.

También L. W. Barnard considera que Ignacio es un prisionero que dicta sus cartas rápidamente, las cuales «are likely to deal with a few main topics and to lack a developed presentation of ideas» <sup>13</sup>. Pero Joly saca provecho de un estudio de O. Perler sobre la relación estilística entre Ignacio y el cuarto libro de *Macabeos*, para concluir que las cartas son «littérature de cabinet» y que su datación es posterior a la muerte de Ignacio <sup>14</sup>. Su tesis fue generalmente rechazada; Gilles Pelland, por ejemplo, considera exagerado sostener que las cartas se compusieron a la vista de *4 Macabeos*, y que los apresuramientos de Ignacio no coinciden con un tranquilo trabajo de escritorio <sup>15</sup>.

12 «La théologie de la Trinité d'après saint Ignace d'Antioche», *Recherches de science religieuse* 15 (1925) 101-102.

13 «The background of St. Ignatius of Antioch», *Vigiliae christianae* 17 (1963) 193.

14 *O. c.*, 93-98.

15 G. Pelland, «Le dossier des lettres d'Ignace d'Antioche: à propos d'un livre récent», *Science et spirit* 32-3 (1980) 296.

Como se puede ver, pues, las opiniones son divergentes. Pero no alcanzan sólo a la valoración del estilo sino también a la concepción del género mismo de la obra ignaciana. P. Th. Camelot, frente al uso generalmente indistinto de los términos ‘carta’ y ‘epístola’, señala que las de Ignacio no son epístolas como las de Horacio, Séneca, Plinio el Joven, Boileau y san Pablo (*Rom.*, *Ef.*, *Hebr.*), porque no tienen la composición artificial propia del género epistolar reglado:

La lettre au contraire est un écrit tout personnel et spontané, jaillissant au hasard des occasions, adressé à un correspondant individuel, pour répondre à une question précise ou à une nécessité particulière.

Para Camelot, en Ignacio

rien n'est moins littéraire et artificiel [...] La composition est lâche, les idées se suivent parfois sans lien apparent, le style est souvent abrupt et heurté, voire même ça et là incorrect; cependant on ne peut pas dire que cette langue si spontanée ignore toute recherche littéraire.

Fundado en el ya mencionado trabajo de Perler, afirma que Ignacio

est au courant des raffinements de la rhétorique asiatique: phrases courtes, hachées, parallèles, antithétiques, rythmées et même rimées, *isocola*, anaphores et paranomases: cela est visible dans des ‘morceaux’ comme *Eph.* 7, 2 ou *Philad.* 7, 2, etc. Même ces images si neuves, cette richesse jaillissante de vocabulaire qui accumule les mots composés, ce style abrupt et heurté qui décourage le traducteur par sa concision hardie et son vocabulaire si abondant, tout cela ne va pas sans quelque recherche d’un art subtil. Mais ce n’est pas ici jeu stérile de rhéteur, c’est l’expression passionnée de la vie. Dans la lettre aux Romains surtout coule un torrent de feu qui emporte tout et donne à la pensée un mouvement en même temps qu’une unité que les autres lettres sont loin de posséder au même degré<sup>16</sup>.

16 P. Camelot, “Introduction” a Ignace d’Antioche, *Lettres*, Paris (Du Cerf) 1951, 17-18, y «Saint Ignace d’Antioche, évêque», *Dictionnaire de spiritualité 7-2* (1971) 1251.

Estamos de acuerdo en que las cartas de Ignacio carecen de la esterilidad en que cayeron las prácticas retóricas tardías<sup>17</sup>: en efecto, el santo retorna a la intención originaria de la retórica, busca persuadir sobre temas esenciales de su pastoral y de la Iglesia de su tiempo —y de todos los tiempos—, la unidad, la ortodoxia, y, en el caso de la *Epístola a los romanos*, debe persuadir a los destinatarios de que no impidan su martirio porque con él se juega su propia salvación. ¿Cómo, pues, no iba a escribir Ignacio con pasión, con ardor, con fuego, ante asuntos tan esenciales para sí mismo y para la comunidad? En su caso, el ardor retórico no era fingido sino vital, actúa como orador bueno que desea el bien para su público —su martirio beneficiará a los cristianos todos por la comunión de los santos— y como orador que está convencido de la bondad del objeto de persuasión. Así, pues, si el ingrediente personal es tan importante en la composición de su obra, él no resta peso al componente retórico. Nuestra intención, efectivamente, es definir esa gravitación y articularla con la personalidad y con el entorno histórico de Ignacio.

Por otra parte, en cuanto a la consideración de *R* y los demás escritos como cartas o como epístolas, la opinión de Camelot nos parece discutible. Hoy se define una epístola como la «composición poética de alguna extensión, en que el autor se dirige o finge dirigirse a una persona real o imaginaria, y cuyo fin más ordinario es moralizar, instruir o satirizar»<sup>18</sup>. Por debajo de sus pedidos, Ignacio busca, a nuestro entender, instruir en materia de teología y de espiritualidad, se dirige a personas reales, una comunidad en el caso de *R*, y compone para ello un escrito a la medida de las circunstancias y con las limitaciones por ellas impuestas. Si una carta se dirige a un corresponsal individual, como afirma Camelot, *R* y otros cinco escritos de Ignacio no serían cartas sino epístolas; y en cuanto a que una carta responde «à une question précise ou à une nécessité particulière», tal límite puede quebrantarse en una carta común y puede, en cambio, darse en una epístola de

17 Cf., por ej., D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid (BAC) 1950, 444-445.

18 DRAE 20.<sup>a</sup> ed., 1984, I, 571b, acepción 4; cf. H. Lausberg, *Manual de retórica literaria*, Madrid (Gredos) 1966, parágrafo 916.

rasgos literarios. ¿Las epístolas que, por ejemplo, Horacio dirigió o fingió dirigir a personas individuales —Mecenas, Floro, Augusto—, no son tales sino meras cartas? ¿No hallamos en ellas el tratamiento de una «question précise», con más o menos digresiones? Creemos que el plantear una dicotomía carta/epístola a propósito de Ignacio es orientar el análisis de lo literario y el componente subjetivo-pasional hacia caminos erróneos.

Pensamos que Ignacio no escribe su *Epístola a los romanos* como si comunicara a un familiar o a un amigo la situación de su vida o le relatara ciertos hechos cotidianos o extraordinarios. Tampoco la escribe como un ejercicio retórico escolar paralelo al de los discursos: no hay en su obra carácter facticio. Tampoco hace un tratado extenso sino que se acerca a las epístolas oficiales griegas, breves y destinadas a la lectura<sup>19</sup>, el diálogo con el destinatario supone una conversación real en la que se imaginan situaciones posibles; la prosa es el vehículo de una rama del género epistolar, preferido en el ámbito latino por Cicerón, mientras que Espurio Memmio cultivó el verso; y en cuanto al contenido, la epístola es una προτροπική, persuasiva o de exhortación, y por ello el componente retórico se ve acentuado<sup>20</sup>.

La epístola de Ignacio no es un discurso oral como el propio de la retórica primigenia, sino una obra en la que ya se concreta la unión de la retórica y la literatura. No podemos pretender encontrar aquí las partes de la retórica que son propias de los discursos orales, es decir, la *actio* o ὑπόκρισις, y la memoria o μνήμη, pero sí investigar cómo procedió el autor en cuanto a la *inventio* o εὑρεσις, en cuanto a la *elocutio* o λέξις y a la *dispositio* o τάξις del material, y qué relación hay entre su escrito y las posteriores 'reglas' del *ars dictandi* o epistolar.

*La res*, el asunto o significado primordial que preocupa a Ignacio en esta epístola es, como se sabe, la defensa de su mar-

19 Cf. F. Villeneuve, «Notice», en Horace *Épîtres*, Paris (Les Belles Lettres) 1978, 8.

20 Cf. H. Peter, «Der Brief in der römischen Literatur», *Abhandl. d. philol. histor. Klasse d. Königl. sächs. Gesellsch. der Wissensch.* 20-3 (1903) 18, citado por Villeneuve.



tirio. Sin embargo, veremos que en esa trama principal se entretajan también otras ideas caras al autor <sup>21</sup>.

*R* se inicia con la tradicional salutación en la que constan el remitente, el destinatario y el anhelo para ese destinatario. El remitente y el deseo son dos frases nominales al inicio y al cierre de un largo párrafo cuyo cuerpo central alaba extensamente al receptor del mensaje, la Iglesia de Roma. Pero Ignacio no se limita a mencionarla así, brevemente, sino que comienza a referirse a ella por los beneficios que Dios le concedió:

Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ ἡλεημένη ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ ἐκκλησία ἡγαπημένη καὶ πεφωτισμένη ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἃ ἔστιν, κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

[Ignacio, también (llamado) Teóforo, a la iglesia que obtuvo misericordia en la magnanimidad del Padre altísimo y de Jesucristo su único Hijo, amada e iluminada en la voluntad del que quiso todo lo que existe, según la fe y el amor de Jesucristo, Dios nuestro.]

Allí es Dios el que ocupa el eje de la salutación en la medida en que la Iglesia recibe pasivamente la misericordia, el amor y la iluminación de Dios. Obsérvese que dos veces menciona Ignacio a Jesucristo y en ambas se vale de una relación apositiva para destacar dos verdades dogmáticas: que Jesús es el Hijo unigénito de Dios (τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ) y que Él mismo es Dios (τοῦ θεοῦ ἡμῶν). Ignacio aprovecha desde el comienzo la ocasión para subrayar la defensa de la divinidad de Cristo y su vínculo misterioso con el Padre, es decir, plantea su cristología ortodoxamente dogmática frente a cualquier duda o reacción herética <sup>22</sup>.

Inmediatamente, a partir de un pronombre relativo que retoma el término ἐκκλησία, pasa Ignacio a enumerar las cualidades de esa comunidad:

21 Cf. S. Zañartu, *El concepto de 'zoé' en Ignacio de Antioquía*, Santiago de Chile (Facultad de Teología) 1975, 3. Para las citas textuales utilizamos la edición de D. Ruiz Bueno citada en nota 17.

22 Sobre el tema, cf. S. Zañartu, «Aproximaciones a la cristología de Ignacio de Antioquía», *Teología y vida* 21 (1980) 115-127.

ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιόαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστόνομος, πατρώνυμος, ἦν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ πατρὸς·

[la cual además preside en la sede del territorio de los romanos, digna de Dios, digna de decoro, digna de bienaventuranza, digna de elogio, digna de logros, digna de santidad y presidente de la caridad, fiel a la ley cristiana, ornada con el nombre del Padre, a la cual también saludo en el nombre de Jesucristo, hijo del Padre;]

El ordenamiento elegido para esa salutación deja implícito que tales virtudes elogiadas en la Iglesia de Roma son fruto de la gracia de Dios antes exaltada. En este sector, en el que alude a Roma sin nombrarla<sup>23</sup>, Ignacio añade que no sólo se dirige a esa comunidad sino que también (= καὶ) la ‘saluda en Cristo’, la acoge en el afecto que aporta Cristo, y da relieve a esta sección introduciéndola en una relativa que culmina los elogios. Y una vez más destaca apositivamente la relación filial de Cristo respecto de Dios.

Antes de expresar su anhelo para la Iglesia de Roma, «el gozar sin reproche lo máximo en Jesucristo, Dios nuestro» (πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ θεῷ ἡμῶν, ἀμώμως χαίρειν), donde insiste en la divinidad de Jesús, Ignacio matiza su referencia al destinatario: ya no habla a la Iglesia en abstracto sino a sus integrantes concretos.

κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἠνωμένοι πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, πεπληρωμένοι χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως καὶ ἀποδιῦλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἄλλοτριου χρώματος

[a los que están unificados en la carne y el espíritu por todo su mandato, colmados de la gracia de Dios inseparablemente, purificados mediante filtración de todo extraño colorido]

Y se refiere a ellos con el reconocimiento de tres realidades: la primera es la unidad en carne y en espíritu, que puede

23 Interpretamos ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων como «en la sede» o «en la capital del territorio de los romanos», aunque Camelot, cit. 124, n. 1, opina que el giro es una «expression compliquée» que debe traducirse por «dans la région des Romains».

entenderse como la vecindad y la comunión espiritual o como la sujeción a una guía divina; la segunda es la vivencia de la gracia y la tercera la fidelidad a la ortodoxia. Pero tras este reconocimiento expresado con participios de perfecto que denotan la conservación actual de un logro anterior, Ignacio sugiere implícitamente una exhortación a mantenerse en unidad, gracia y fidelidad.

Nos parece claro que en esta introducción Ignacio no quiso limitarse a una necesaria indicación de remitente y destinatario, que podría haber ocupado una o dos líneas. Creemos que quiso revestir el inicio, que podría haber sido meramente formulario, con los rasgos de un exordio retórico. Ignacio apunta a mover el alma de la comunidad de Roma, busca conquistar su atención y su voluntad haciéndole patentes los beneficios que Dios le concedió, su rango, sus cualidades y su particular situación de unidad, gracia, y fidelidad, con lo cual convoca implícitamente a los cristianos de Roma a actuar respecto del mismo Ignacio de manera acorde con aquellos dones y virtudes, según la luz de la doctrina y del ejemplo de Cristo, en unidad de intención y de decisión, con fidelidad a los principios e ideales más allá de los costos que ello imponga. Es decir que Ignacio, con este elogioso reconocimiento de las bondades de los romanos y mediante el destacar que ellos y él comparten un mismo Dios y una misma fe, los compromete de antemano a actuar en su favor, previamente a exponer toda argumentación sobre el asunto. Por humildad, no busca conquistar mencionando sus propios valores sino aludiendo a puntos de contacto entre él y sus destinatarios <sup>24</sup>.

En el plano de los *verba*, la λέξις de Ignacio en este fragmento recurre a una figura etimológica, ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος sin mencionar expresamente a Dios como sujeto de esa voluntad. Se ha señalado ya <sup>25</sup> que la elisión es un rasgo frecuente en Ignacio, y ciertamente puede influir en ello la particular situación del peregrino preso. En esta introducción o salutación, el comienzo y el final —lo hemos dicho ya— son frases

24 Cf. Cicerón, *Part.* 7, 28.

25 Cf. G. Carozzo, «L'elissi in Ignazio di Antiochia e la questione dell'autenticità della recensione lunga», *Vetera christianorum* 19 (1982) 239-256, espec. 246 y 256.

nominales en las que se suponen un verbo de ‘envío’ o de ‘dedicación’ y uno de ‘deseo’ o de ‘decir’. Pero es connotativo que la elisión se dé de manera especial en el uso de θέλημα (véase, por ejemplo, en 1, 1). Al no aclarar el santo que el sujeto poseedor de esa voluntad es Dios, parece sugerir que sólo en Él reside ‘la’ voluntad: todo lo que ocurre depende de la voluntad, positiva o permisiva, de Dios, y al hombre le cabe reconocerla y colaborar en esa voluntad. Hay aquí una clave para la argumentación de Ignacio en favor de su martirio: si Dios permite ese padecer, los cristianos de Roma deben acoger, en unidad y fidelidad y como una gracia, esa voluntad del Padre.

Un rasgo de *elocutio* que llama de inmediato la atención es el uso sucesivo, en asíndeton y con homeoarcon, de seis adjetivos compuestos cuyo primer radical es ἄξιος. A lo largo de la epístola este componente semántico reaparece frecuentemente (ἀξιοθῆναι 1, 1, κατηξίωσεν 2, 2, ἄξιος 9, 2, ἀξιομακάριστων 10, 1, ἄξιοι 10, 2) y está en función de la importancia que Ignacio asigna a la dignidad del cristiano y a los méritos que el discípulo acumula para su salvación. No es casual ni viciosa, pues, aquella enumeración. Véase, además, que los términos utilizados no siempre pertenecen al léxico ‘clásico’ del griego: Ignacio está acuñando o fijando vocablos nuevos para una nueva cultura, para una comunidad que encara la vida con valores diferentes de los del paganismo predominante. De los adjetivos allí usados, πατρώνυμος, χριστόνομος, ἀξιοάγνος y ἀξιοεπίτευκτος no aparecen registrados en clásicos paganos, y los tres últimos son ἄπαξ o exclusivos de Ignacio<sup>26</sup>; ἀξιόθεος es hallado en el filósofo Eñomao de Gádara, pero aparece en superlativo en Jenofonte, de modo tal que solamente ἀξιέπαινος y ἀξιομακάριστος son vocablos plenamente clásicos, testimoniados en Jenofonte y Demóstenes. Parece evidente, entonces, que Ignacio busca una renovación léxica adecuada a la novedad de su fe. Conforman así casi una ‘jerga’ que sus destinatarios sabrían captar.

26 No los incluyen Bailly ni Liddell; cf G. Lampe, *A patristic greek lexicon*, Oxford (Clarendon Press) 1961, 167 y 1531, quien traduce χριστόνομος como «governed by Christ». En cuanto a πατρώνυμος, Liddell 1349 señala: «named after his father, Quarterly of Dept. of Antiquities in Palestine 1.155 (Gaza, iii A.D.)».

En cuanto a ἀποδυλίζω, la forma simple aparece en el siglo I en textos de Dioscórides y del Nuevo Testamento y también en Plutarco, contemporáneo de Ignacio, pero no el compuesto, que se registra por primera vez en Ignacio y en el siglo IV en Cirilo de Jerusalén. Con el proverbio Ignacio refuerza el significado y destaca la ortodoxia de la Iglesia de Roma. Completa el santo esta intención recurriendo a la imagen metafórica de la ‘colada’ o purificación por medio de un filtro, que sugiere la existencia pretérita de disensiones y el logro de una selección. También alude a ese desechado componente herético mediante la metáfora ἀλλοτριίου χρώματος. Parece querer Ignacio no empañar el elogio y a la vez exhortación que realiza, refiriéndose con delicada alusión a situaciones seguramente dolorosas y tal vez recientes pero que, superadas, permiten el χαίρειν ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ que el autor desea a sus destinatarios. También en esto apunta Ignacio al ánimo de su público y a la *captatio* de una buena predisposición hacia sí.

Toda esta elogiosa exhortación conforma una especie de *insinuatío* a la que recurre el ῥήτωρ porque es consciente de que debe seducir, captar la benevolencia de su público cuya opinión está muy lejos de la propia: los cristianos de Roma no son para Ignacio un juez neutro o dubitativo, sino un juez que en el plano de la δόξα está ubicado en el extremo opuesto al suyo y al cual debe hacer recorrer un arduo sendero para llegar a un punto de confluencia.

Tras este exordio hallamos la *narratio*, un sencillo planteo de la situación que es motivo principal de la epístola. Los destinatarios conocen la marcha de Ignacio hacia Roma y su condena a muerte, por lo cual el santo no menciona esos hechos sino la causa de su discurso epistolar. La *narratio* dice:

**1, 1.** Ἐπεὶ εὐξάμενος θεῶ ἐπέτυχον ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθεα πρόσωπα, ὡς καὶ πλεον ἠτούμην λαβεῖν· δεδεμένος γὰρ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐλπίζω ὑμᾶς ἀσπάσασθαι, ἐάνπερ θέλημα ἦ τοῦ ἀξιωθῆναι με εἰς τέλος εἶναι.

**1, 2.** Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ εὐοικονόμητός ἐστιν, ἐάνπερ χάριτος ἐπιτύχω εἰς τὸν κληρὸν μου ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν. φοβοῦμαι γὰρ τὴν ὑμῶν ἀγάπην, μὴ αὐτὴ με ἀδικήσῃ.

[Tras rogar a Dios alcanzo ver vuestros rostros dignos de Dios, ¡cuánto más también de lo que pedía recibir!: pues encadenado en Cristo Jesús espero saludaros, en caso de que sea voluntad que yo sea considerado digno de llegar al fin. 2. Pues el comienzo está bien ordenado, si acaso alcanzo gracia para recibir sin obstáculo mi herencia. Pues temo vuestro amor, no sea que él me perjudique.]

El comienzo conserva aún algo de la *captatio* del exordio, pues expresa el anhelo de ver a sus destinatarios, objetivo que Ignacio considera ya cercano, según sugiere el aoristo ingresivo ἐπέτυχον<sup>27</sup>. Obsérvese que el participio εὐξάμενος, colocado al principio, destaca que la meta próxima a cumplirse es un don concedido por Dios: la marcha de Ignacio a Roma es, pues, θέλημα Θεοῦ, voluntad de Dios. Aparece también por primera vez el verbo ἐπιτυχάνω, que en su forma simple o compuesta es usado siete veces en esta epístola (1, 1; 1, 2 *bis*; 2, 1; 2, 2; 5, 3; 8, 3). Richard Bower ha realizado un estudio sobre el valor de este verbo en la obra ignaciana. Su recurrencia llama de inmediato la atención y en verdad es una clave para la argumentación que Ignacio desplegará: el ‘alcanzar’ ver a los romanos implica alcanzar el martirio y, por tanto, alcanzar la vida trascendente, alcanzar la unión con Dios; también es alcanzar el pleno discipulado, pues el martirio imita la pasión de Cristo; supone asimismo alcanzar la unión de la Iglesia, no sólo porque el martirio individual depende también de lo que hagan los demás, sino porque éstos se beneficiarán por el sacrificio individual. Ésta es la síntesis de las connotaciones de este verbo, que queda así estrechamente conectado con la idea básica de la epístola. Y porque ver a los romanos supone el martirio, que Ignacio tanto valora como don, es que recurre a la exclamación de acción de gracias.

Reaparece aquí la elipsis con θέλημα sobreentendiendo la acción de Dios, y también el tema de la dignidad o del mérito

27 Ruiz Bueno, *o. c.*, 475, traduce «he alcanzado ver vuestros rostros divinos», donde, más allá de la discutible traducción de ἀξιόθεα, la versión en pretérito perfecto del castellano se contradice con el contexto: Ignacio todavía no llegó a Italia. ¿O alude a enviados por quienes conocería la intención de los romanos, de obstaculizar su martirio? Cf. R. Bower, «The meaning of ἐπιτυχάνω in the epistles of St. Ignatius of Antioch», *Vigiliae christianae* 28 (1974) 1-14.

personal: Ignacio considera que para llegar al martirio se necesitan méritos, se precisa ser digno de él. Y en esta afirmación ‘paradojal’, que debía de espantar a un pagano, se atisba el elogio del martirio, meollo de la argumentación que esgrime Ignacio a continuación. La valoración de esa muerte se reafirma inmediatamente cuando señala que necesita de la χάρις para recibirla, χάρις como gracia de Dios pero también como favor de los hombres, y cuando recurre a la metáfora κληρος para aludir al martirio: su herencia es la unión con Dios, y el trámite más rápido y apto, el martirio. Esto constituye, en términos de Quintiliano, el *semen probationis*, un primer avance de los argumentos que utilizará<sup>28</sup>.

La presentación de la *causa* o ὑπόθεσις, el problema puntual<sup>29</sup>, eje de la *narratio* o exposición, se completa con la manifestación, por parte de Ignacio, de que conoce las intenciones de los romanos o, al menos, si no tiene noticia cierta o rumor de ellas, las presiente como posibles. Si para lograr una *suavis narratio*, en términos ciceronianos<sup>30</sup>, cautivó antes con la expresión de gozo por la inminente vista de los romanos, Ignacio la logra ahora expresando su temor de que los romanos intenten impedir su martirio, y lo hace mediante una paradoja, la del amor dañino. El santo no duda de que los fieles tienen sentimientos de caridad hacia él, pero apunta a que ese amor puede perjudicarlo si pretende atarlo al mundo. Esta revelación de que las buenas intenciones de los romanos pueden tener efecto nocivo, debe de haber conmocionado a los destinatarios. Si Ignacio toca el ἥθος de los romanos al invocar su reconocida ἀγάπη, toca también su πάθος al presentar inesperadamente un aspecto negativo de la virtud. Como esto es contradictorio, requiere de una explicación y da lugar a que Ignacio se sumerja en la argumentación. Para ella Ignacio tiene de su parte la autoridad del orador que Aristóteles señala como necesaria para la demostración (*Ret.* 1356 a), pues el rango jerárquico de Ignacio es un aval de gran peso. Por otra parte, el público destina-

28 Cf. *De institutione oratoria* 4, 2, 54 «Ne illud quidem fuerit inutile, semina quaedam probationum spargere».

29 Cicerón, *Part.* 21, 79-80.

30 *Ibid.*, 9, 32.

tario está evidentemente conmovido por la noticia de la prisión y condena de Ignacio, y esa pasión gravita a favor del orador: lo que éste debe lograr es invertir los efectos de esa pasión, o sea, que el amor de los romanos no impida la muerte de Ignacio, sino que deje actuar a los verdugos, porque esta última posibilidad responde para el condenado a una cuestión de calidad, es decir, a una elevada motivación religiosa<sup>31</sup>.

La figura predominante en la argumentación es la antítesis. Ignacio, aunque nunca usa la clásica distribución con *μὲν* ... *δὲ*, plantea permanentemente una oposición yo/vosotros y yo/mundo, e intenta convencer a los romanos de que no actúen conforme con el mundo, es decir, quiere transformar esa oposición en nosotros/mundo, poner a los destinatarios de su parte. Dado que los fieles de Roma podían pensar que la Providencia los ponía en esta prueba previendo que ellos impedirían la muerte del obispo, Ignacio debe orientar el pensamiento hacia la idea de que la Providencia le concede el martirio como un don y que ese martirio es un bien invaluable.

El primer argumento aparece ya al final del capítulo 1, 2:

ὑμῖν γὰρ εὐχερές ἐστιν, ὃ θέλετε ποιῆσαι· ἐμοὶ δὲ δύσκολόν ἐστιν τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν, ἔάνπερ ὑμεῖς μὴ φείσησθέ μου.

[pues para vosotros es fácil hacer lo que queréis pero para mí es difícil alcanzar a Dios, si acaso vosotros no tenéis consideración de mí.]

Ignacio recurre a premisas comunes a los tres géneros retóricos, las de más/menos (cf. *Ret.* 1359 a) para el *τόπος* de lo posible/imposible en el aspecto de la oposición entre la facilidad con que los romanos podrían impedir su muerte (lo cual hace pensar en las clases influyentes de Roma<sup>32</sup>) y la dificultad de Ignacio para lograr su salvación si no es por medio del

31 *Ibid.*, 12, 42.

32 G. Pelland, art. cit., 272, alude al posible influjo de miembros conversos de la familia imperial que podían sobornar a soldados y/o funcionarios o, si es correcta la interpretación de que la condena de Ignacio debía ser confirmada (cf. *infra*, nota 47), ellos podrían quizá evitar esa confirmación. Pero ¿también podían los cristianos animarse a recurrir a una emboscada de salvataje?



martirio. La oposición se da entre el obrar de los romanos para ‘salvarlo’ de la muerte biológica, y el santo abandono de Ignacio para lograr su salvación espiritual. El plantear la hipótesis «si acaso vosotros no tenéis consideración de mí» es un nuevo golpe que socava la postura de los romanos, quienes lo tienen en máxima consideración y creen actuar conforme con ella. El argumento esconde un entimema en el que la única premisa es «vosotros no tenéis consideración de mí» y la conclusión «para mí es difícil alcanzar a Dios»; el nexo sutil entre una y otra es la implícita valoración del martirio como el medio mejor y más seguro de unión con Dios. El silogismo completo habría sido: ‘vosotros obstaculizáis mi martirio’, ‘yo necesito del martirio para alcanzar a Dios’, por tanto, ‘vosotros me hacéis difícil alcanzar a Dios’.

El segundo argumento lo hallamos al comienzo del capítulo 2, 1:

**2, 1.** Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀνθρωπαρεσκήσαι, ἀλλὰ θεῷ ἀρέσαι, ὡσπερ καὶ ἀρέσκετε. οὔτε γὰρ ἐγὼ ἔξω ποτὲ καιρὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιτυχεῖν, οὔτε ὑμεῖς, ἐὰν σιωπήσητε, κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι.

[Pues no quiero que vosotros agradéis a los hombres sino que agradéis a Dios, como efectivamente le agradáis. Pues yo ya no tendré tal ocasión para alcanzar a Dios ni vosotros, si calláis, la tenéis para suscribirla con obra mejor.]

Se inicia, en el plano de los *verba*, con un juego entre dos formas de ἀρέσκω y otra de un verbo compuesto que retiene el mismo radical, ἀνθρωπ-αρεσκέω. En el plano de la *res*, la nueva oposición está entre la satisfacción de los hombres y la satisfacción de Dios. Agradar a los hombres sería esforzarse porque Ignacio siguiera vivo visiblemente en el mundo; agradar a Dios sería permitir que Ignacio se uniese a Él por medio de la pasión. Tal vez para dulcificar un tanto la posición en que los romanos quedan a la luz de esta antítesis, pero también para ganar un punto en su intento de persuasión, dando por reconocida la buena senda de los fieles de Roma, Ignacio añade «como efectivamente le agradáis». La idea implícita es que si siempre agradan a Dios, también buscarán su satisfacción en esta oportuni-

dad. Para corroborar el agrado de Dios, Ignacio exalta expresamente la bondad del martirio y recurre al *τύπος* de posible/imposible: él tiene la posibilidad de unirse a Dios y los romanos tienen la posibilidad de colaborar en esa unión absteniéndose de intervenir. Obsérvese que Ignacio utiliza una relación entre *σιωπάω* y *ἐπιγράφω*. Ambos son usados en sentido metafórico, en cuanto a que si el ‘callar’ puede estar en sentido positivo y estricto, alude de modo general a todo posible acto de intervención, y el ‘suscribir’ completa una imagen que destaca, en el deseo de Ignacio, el dejar hacer, la actitud ‘pasiva’ que él asume a ejemplo de Cristo y de la que desea ellos participen: soportar pacientemente esta pasión que le aguarda porque sus efectos son sumamente positivos. Al sugerir este deseo, Ignacio matiza con lo emotivo la argumentación lógica que apunta a la inteligencia<sup>33</sup>.

También en este argumento se esconde un entimema. Para la conclusión «quiero [...] que agradéis a Dios», la única premisa es ‘ésta es la mejor ocasión de unirme a Dios con la participación de ustedes’. El silogismo completo sería: ‘El martirio es ocasión de que yo me una a Dios y de que ustedes colaboren’; ‘mi unión con Dios agrada a Dios’; en conclusión, ‘la ayuda de ustedes agrada a Dios’.

El verbo *σιωπήσητε*, usado a la vez en sentido positivo y metafórico, enlaza el segundo argumento con el tercero, que se expone en el resto del capítulo 2, 1:

ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ’ ἐμοῦ, ἐγὼ λόγος θεοῦ· ἐὰν δὲ ἐρασθήτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι φωνή.

[pues si calláis acerca de mí, yo seré palabra de Dios, pero si os apasionáis por mi carne, de nuevo voz.]

Este argumento consiste en la oposición entre el callar de los romanos y el hablar de Ignacio y de Dios. El santo utiliza dos metáforas: *λόγος θεοῦ* y *φωνή*<sup>34</sup>, presentadas también en

33 Cicerón, *Part.* 6, 21.

34 Tomamos estas variantes frente a las que proponen otras tradiciones textuales: para la primera metáfora, *ἐγὼ γενήσομαι θεοῦ* y *λόγος γενήσομαι θεοῦ*; para la segunda, *πάλιν ἔσομαι τρέχων* y *ἤχώ*; cf. Camelot, ed. cit., 126, n. 1.

situación antitética. El ‘ser palabra de Dios’ se cumple si por la muerte de Ignacio se une a Dios; el ser simple ‘voz’ permanece si Ignacio sigue en el mundo. El argumento es, pues, que el martirio permitirá a Dios hablar a través del sacrificio del obispo; el martirio es mejor predicación que las meras palabras que Ignacio puede pronunciar como pastor de la Iglesia (cf. Pablo, *Filip.* 1, 12 ss.). Para la idea de continuar en la vida terrenal, también usa Ignacio una expresión metafórica, ‘apasionarse por la carne’: con ella alude al sentimiento de los fieles en favor del obispo, pero ese sentimiento no es de ἀγάπη sino de ἔρωσ. En la *narratio* Ignacio había planteado que la ἀγάπη de los romanos podía resultarle nociva, pero ahora esa paradoja queda plenamente aclarada: si los romanos desean que Ignacio permanezca en el mundo, se dejan llevar no por la ἀγάπη sino por el ἔρωσ. En la hipótesis que presenta el santo hay una antítesis implícita: el ἐρᾶν σαρκός, el apasionarse por la carne, por lo visible y transitorio, frente al ἀγαπᾶν πνεῦμα, el amar el espíritu, lo invisible y eterno. El razonamiento que subyace a este argumento es: ‘la inacción de ustedes da lugar a mi martirio’; ‘mi martirio es una predicación, un instrumento de la palabra de Dios’; en conclusión, ‘por la inacción de ustedes yo seré predicador de Dios, palabra de Dios’. El τόπος retórico al que recurre aquí Ignacio es el de grande/pequeño: frente a la pequeñez de permanecer en el mundo con las limitaciones humanas (φωνή), el martirio ofrece la grandeza de ser instrumento eficaz de Dios (λόγος).

El cuarto argumento, que ocupa el capítulo 2, 2, se plantea en estos términos:

πλέον δέ μοι μή παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἔστιν, ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ἄσητε τῷ πατρὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας κατηξίωσεν ὁ θεὸς εὐρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταμεμψάμενος. καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω.

[No me procuréis más que el ser ofrendado como libación a Dios, porque ya hay un altar de sacrificio para que, convertidos en un coro en el amor, cantéis al Padre en Jesucristo, puesto que Dios consideró digno que el obispo de Siria fuera encontrado en el Poniente enviado desde Levante. Es bello el ponerse desde el mundo hacia Dios para que me levante hasta Él.]

Con tono exhortativo Ignacio recurre al *τόπος* de lo individual/universal para exponer el argumento de la repercusión comunitaria de su sacrificio. El mártir se presenta metafóricamente como víctima para ser ofrecida a Dios en el altar, sacrificio que permite a los fieles de Roma beneficiarse por la comunión de los santos. Esta unión aparece en la imagen del *χορός* que, además de llevar reminiscencias del teatro, representa la unidad lograda a partir de la pluralidad y el provecho obtenido con el esfuerzo participativo de cada uno en la *ἀγάπη*. Así deben los romanos agradecer con cantos a Dios, por haber permitido el viaje de Ignacio<sup>35</sup>. Retorna allí el tema de la dignidad, tras el cual se sugiere el elogio del martirio: si Ignacio necesitó ser digno, tener méritos, es porque el martirio es algo grande.

El santo utiliza aquí la alusión al traslado desde Oriente a Occidente, comparado con el 'curso' solar en un doble sentido: por una parte, su viaje concreto desde Asia hasta Roma; por otra, el viaje desde la condición de hombre peregrino y pecador hacia la santidad lograda, desde la condición de cristiano en lucha hacia la de cristiano perfecto, por la seguridad que da el martirio. Y aprovecha esta alusión para culminar con una bella imagen metafórica en la que él, asimilado al sol, deja la vida terrena en el Poniente para llegar a Dios en el Levante: así el ciclo se cierra con su aparición como hombre nuevo, perfeccionado por la pasión y la unión con Dios.

También en este caso, el *argumentum* o razón probatoria es un entimema que el destinatario debe completar y organizar en mente. El razonamiento sería: 'yo quiero ser ofrenda para Dios'; 'Dios me concede la gracia de ser ofrenda entre ustedes, en Roma'; en conclusión, 'ustedes, romanos, deben ayudarme (cf. *παράσχησθε*) y dar gracias a Dios (cf. *ἔσητε*)'.

Un nuevo argumento esgrime Ignacio, conectado con el *τόπος* de las relaciones proporcionales (*Ret.* 1399 ab), a fin de que los romanos presten su apoyo:

35 G. Jouassard, «Aux origines du culte des martyrs», *Recherches de science religieuse* 39 (1951-1952), 362-367, interpreta que Ignacio se refiere a que con él ya martirizado podrán celebrar la Eucaristía; se aludiría allí al culto de los mártires, que sería practicado ya a principios del siglo II (p. 363).

**3, 1.** Οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδενί, ἄλλους ἐδιδάξετε. ἐγὼ δὲ θέλω, ἵνα κἀκεῖνα ἧ, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε. **3, 2.** μόνον μοι δύναμιν αἰτεῖσθε ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν, ἵνα μὴ μόνον λέγω, ἀλλὰ καὶ θέλω, μὴ ἵνα μόνον λέγωμαι Χριστιανός, ἀλλὰ καὶ εὐρεθῶ.

[Nunca envidiasteis a nadie, a otros enseñasteis. Yo quiero entonces que sea firme también aquello que encarecéis al formar discípulos. **2.** Para mí solamente pedid fuerza del interior y del exterior para que no sólo diga sino también quiera no que solamente sea llamado cristiano sino que también sea encontrado.]

La expresión es sumamente elíptica <sup>36</sup>, elipsis combinada con paralelismo, con paronomasia en los adverbios y con polípotte en λέγω, λέγωμαι, luego λέγεσθαι, pero la idea fundamental es la de tener firmeza interior y exterior para lograr coherencia entre el nombre de cristiano y la actitud de cristiano; alude a la posibilidad de renegar de su fe por ser presa del miedo <sup>37</sup>, con lo cual, en el momento preciso, no sería encontrado como fiel cristiano; pero principalmente alude a la oposición entre apariencia y realidad, entre la declaración y el ser. La razón probatoria para persuadir a los destinatarios es que ellos mismos deben mantener coherencia entre lo que enseñan habitualmente y la posición que han de tomar respecto de él. La secuencia lógica que debe reconstruirse sería algo así: ‘ustedes enseñan a sus discípulos a no desear mal y a ser firmes y coherentes’; ‘yo quiero ser un discípulo firme y coherente en y mediante el martirio’; en conclusión, ‘ustedes deben rogar por mi firmeza y coherencia y no desearme mal obstaculizando mi martirio’.

En sexto argumento gira en torno de lo visible y lo invisible, de la apariencia y la realidad, de lo superficial y lo profundo, de ahí que aparezca tres veces en polípotte el verbo φαίνομαι. Dice así:

ἐὰν γὰρ εὐρεθῶ, καὶ λέγεσθαι δύναμαι καὶ τότε πιστὸς εἶναι, ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνομαι. **3, 3.** οὐδὲν φαινόμενον καλόν. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὧν μᾶλλον φαίνεται.

36 Cf. Carlozzo, art. cit., 245. En cuanto a los aoristos del comienzo, pueden tener valor gnómico y traducirse por presentes.

37 Cf. *infra*, cap. 7, 2.

[Pues si fuere encontrado también puedo ser llamado y entonces ser fiel, cuando no me manifieste al mundo. 3. Nada que se manifiesta es bello. Pues nuestro Dios Jesucristo al estar en el Padre más se manifiesta.]

La idea de la coherencia, eje del argumento anterior, es retomada ahora para referirla al plano de lo terrenal y lo trascendente. Por ello Ignacio inicia la frase retomando el verbo εὔγεθῶ, recurso contemplado por Cicerón para lograr la *iucunditas verborum*<sup>38</sup>. Las completas fidelidad y coherencia se logran tras la muerte, al llegar a la unión con Dios. Para demostrar que él será plenamente fiel cuando el mundo ya no lo vea, Ignacio utiliza como premisa una sentencia que ha dado mucho que opinar en cuanto a la relación del santo con el gnosticismo<sup>39</sup>, οὐδὲν φαινόμενον καλόν, pero como más que un τεκμήριον o indicio indiscutible, es un εἶκος o indicio verosímil, Ignacio la reafirma con el ejemplo de Cristo, es decir, con un recurso de inducción, la *imago* o *exemplum* personal (cf. décimo τόπος mencionado por Aristóteles, *Ret.* 2, 23), con el que trae a la mente de los destinatarios el hecho de que la pasión, resurrección y ascensión de Cristo (el «estar en el Padre») son paradójicamente más reveladores y contundentes que toda predicación. De tal manera, exalta nuevamente el valor del sacrificio, del martirio. El silogismo completo sería: ‘Cristo, invisible por su pasión, se manifiesta más perfecto’; ‘yo puedo hacerme invisible por el martirio’; en conclusión, ‘tras sufrir el martirio me manifestaré más perfecto, más fiel’. Es un nuevo motivo por el que los romanos no deben obstaculizar la pasión de Ignacio.

38 Cicerón, *Part.* 6, 21.

39 Por ejemplo, Zañartu «El concepto...» (cit. en n. 21) 85 y 105; «Les concepts de vie et de mort chez Ignace d'Antioche», *Vigiliae christianae* 33 (1979) 325; «Aproximaciones a la eclesiología de Ignacio de Antioquía», *Stromata* 38 (1982) 259; R. Winling, «À propos de la datation des lettres d'Ignace d'Antioche», *Revue de sciences religieuses* 54 (1980) 261-262; J. Lebreton, art. cit., 409 s.; H. Chadwick, «The silence of bishops in Ignatius», *Harvard theological review* 43 (1950) 171; Pelland, art. cit., 292. Si hubiese en Ignacio un objetivo desprecio del cuerpo, el mártir sería más platónico (o gnóstico) que cristiano (cf. O. Gigon, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Gredos, 1970, 196), pues Cristo no quiso rechazar el mundo sino transformarlo. Ignacio señala simplemente una tabla de valores: lo espiritual y la otra vida son bellos porque son perfectos (allí se hace plena la unión con Dios).

Esta serie de seis argumentos se interrumpe de inmediato y sin ningún nexo de ilación, con una sentencia contundente:

οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.

[El cristianismo no es obra de persuasión sino de grandeza, cuando es odiado por el mundo.]

Como broche de todos los motivos expuestos en defensa de su martirio, Ignacio señala que, al ser rechazada por el mundo, la doctrina de Cristo se fortalece y se expande más por la acción de un espíritu valiente y decidido, sostenido por el poder de Dios, que por la elocuencia de la palabra. Ignacio ya no predicará con la palabra sino con el testimonio definitivo. Sin embargo, y paradójicamente, él debe hacer uso de la persuasión con sus mismos correligionarios, para que lo dejen transitar por ese camino más directo y seguro hacia Dios y más eficaz para la propagación de la fe.

En el capítulo 4 parece iniciarse otra sección del discurso. La finalidad es también persuasiva y las razones son las mismas o matices de las ya expuestas. La diferencia es que aquí Ignacio recurre a un cambio de actitud frente a sus destinatarios, acentúa el tono exhortativo, el ruego a los romanos, destacando en qué gran medida está en sus manos el futuro del condenado: ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε 4, 1, τοῦτο δὲ ἔσται, ἐάν ὑμεῖς θελήσητε 8, 1. Hasta el capítulo 3 sólo había usado dos verbos de mando o exhortación: μὴ παρέσχησθε 2, 2 y αἰτεῖσθε 3, 2. Desde el 4, en cambio, éstos se hacen más frecuentes:

- 4: μὴ γένησθε, ἄφετε, κολακεύσατε, λιτανεύσατε
- 5: ἔχετε, ζηλώσαι, ἐρχέσθωσαν
- 6: σύγγνωτε, μὴ ἐμποδίσητε, μὴ θελήσητε, μὴ χαρίσησθε, μηδὲ ἔξαπατήσητε, ἄφετε, ἐπιτρέψατε, νοησάτω, συμπαθεῖτω
- 7: βοηθεῖτω, γίνεσθε, μὴ λαλεῖτε, μὴ κατοικεῖτω, μὴ πείσθητε, πείσθητε
- 8: θελήσατε, πιστεύσατε, αἰτήσασθε.
- 9: μνημονεύετε

es decir, veintiséis formas de *imperativus*, *prohibitivus* o *exhortativus* que, sumadas a las expresiones de ruego directo (ἐντέλλομαι, παρακαλῶ 4, 1; εὐχομαι 5, 2; αἰτοῦμαι 8,2), hacen que el tono marcadamente exhortativo nos parezca evidente.

Ignacio dedica todo este sector a la *peroratio*, en la que retoma largamente el tema analizando su presente y previendo su futuro. Dispone su material en un juego alternado de pedidos y frutos anhelados. Todo este fragmento tiene una gran carga subjetiva. Si en la argumentación imperaron razones objetivas o aparentemente objetivas, aquí Ignacio las ofrece desde el punto de vista del deseo personal, de su voluntad (obsérvese el desiderativo ὀναίμην 5, 2). En la *probatio*, el anhelo del autor estaba implícito o se presentaba positivamente (ἐγὼ δὲ θέλω 3, 1), allí aparecía el ‘orador’ como una persona con φρόνησις, capaz de discernir las ventajas y desventajas de la cuestión; mostraba entonces su ἀρετή, esa excelencia personal que le permite afrontar con decisión y anhelo aquello que los demás quieren evitarle; manifestaba también εὐνοια, una comprensiva disposición hacia quienes no comparten su parecer; allí se apuntaba a la mente de los receptores, a su intelecto y raciocinio. Ahora, en cambio, Ignacio apela al sentimiento de los romanos. Como conoce la opinión contraria de ellos pero también su apoyo afectivo, les propone su propio sentimiento para conmovellos: es la persuasión a través del πάθος, ya no a través del νοῦς, es la persuasión mediante amplificación, es decir, la *gravior affirmatio*, la reafirmación de las ideas por medio de la conmoción del ánimo<sup>40</sup>. De ahí que refuerce el ornato, recurra a la repetición de expresiones, a la gradación del patetismo, a enumerar consecuencias y a encarecer la utilidad del martirio como bien que teme perder<sup>41</sup>. De ahí que la decidida actitud del futuro mártir dé ahora lugar a confesiones de temor y de posible falta de perseverancia, anunciados en 3, 2.

La presentación subjetiva de la cuestión se ve señalada por la ubicación y reiteración del pronombre ἐγώ:

40 Cicerón, *Part.* 15, 53.

41 *Ibid.*, 15, 54-17, 57.



4. Ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐντέλλομαι πᾶσιν, ὅτι ἐγὼ ἐκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω, ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε. παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὐνοία ἄκαιρος γένησθέ μοι. ἄφετέ με θηρίων εἶναι βορᾶν, δι' ὧν ἔνεστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν. σίτός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. 4, 2. μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηθὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματός μου, ἵνα μὴ κοιμηθῆις βαρὺς τι γένωμαι.

[Yo escribo a todas las iglesias y a todos encarezco que yo muero voluntariamente por Dios, en caso de que vosotros no lo obstaculicéis. Os exhorto, no seáis para mí una benevolencia inoportuna. Dejadme ser alimento de las fieras, mediante las cuales sea posible alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y por los dientes de las fieras soy molido para ser hallado pan puro de Cristo. 2. Más aún, halagad a las fieras para que sean tumba para mí y nada dejen de lo de mi cuerpo, para que, dormido, no sea yo pesado para nadie <sup>42</sup>].

Este fragmento constituye el primer pedido de ese juego de requerimientos y de frutos deseados que se reiterará con insistencia: Ignacio confía en que la suma de razones, anhelos y reiteraciones logrará convencer a los fieles de Roma. En ese juego hay una constante oposición entre su actualidad imperfecta que le disgusta y el futuro doloroso pero de provecho que ansía. En sentimiento de Ignacio podría expresarse de manera sintética con aquella famosa frase, paradójica y sublime, de santa Teresa, «muero porque no muero».

Obsérvese que Ignacio declara abiertamente que él tiene decidido morir; su padecer es ἐκὼν, como la pasión voluntaria de Cristo: a ella asimila el mártir su muerte. La reiteración de ἐγὼ y la mención de que a todas las comunidades dice lo mismo destacan la voluntariedad de su muerte. Esta declaración lleva a los romanos a la posición de enfrentarse ya no a los poderes paganos que condenan a Ignacio sino también a oponerse al obis-

42 S. Huber, *o. c.*, 23, parece confundir los pasajes o malinterpretar el texto al comentar: «el Pastor herido, triturado entre los dientes de los lobos —'leopardos' los llama en su carta a los Romanos...»—; ¿las fieras eran lobos? La metáfora de 'leopardos', que aparece en 5, 1, no en 4, 1, se aplica a los soldados. También fecha erróneamente la carta como del 23 de agosto (nota 108).

po mismo. La implícita asimilación a la muerte de Cristo y la situación adversa en que quedan los destinatarios de la epístola respecto del deseo de Ignacio, son un golpe que ha de conmover a la feligresía romana hasta hacerla desistir de sus proyectos.

Reaparece la idea de que la disposición de los receptores no es adecuada (εὐνοια ἄκαιρος). Al expresar su ruego, Ignacio utiliza una serie de metáforas referidas a sí mismo: βορᾶν, σῖτος, καθαρὸς ἄρτος. La primera parece neutra, parece apuntar simplemente a la realidad de que las fieras morderán su carne; pero con la segunda, la del trigo, Ignacio se presenta como materia prima no elaborada, imagen del cristiano peregrinante; esa materia prima, ‘molida’ por las fieras como en un mortero, se transforma en pan puro, producto elaborado y de la mejor calidad: es la imagen del cristiano perfecto, unido a Dios, «puro» porque está libre de toda mancha mundano-pecaminosa que lo apartara de Dios. Es «trigo de Dios» porque el Padre lo creó; es «pan de Cristo» porque Jesús lo redimió y con ello perfeccionó la condición humana. La relación expresada entre «trigo» y «pan» es analógica a la existente entre el Padre y Cristo: una identidad matizada. Si Jesús y el Padre son dos personas de una sola divinidad, el «pan puro» es la sublimación espiritual de un mismo material.

También a las fieras les aplica una metáfora: ellas serán su τάφος si no dejan fragmento alguno de su cuerpo, lo que evitará a los fieles la dura tarea del funeral. No vemos en este deseo un desprecio del cuerpo sino un interés por una entrega total, una transformación de sí que no deje nada visible en el mundo sino el invisible efecto de su sacrificio. A la vez, aunque pueda parecer un tanto morboso, se preocupa de que lo transitorio —su cuerpo— no sea motivo ni de trabajo ni de pesar para los deudos, lo cual nos recuerda el cuidado de Sócrates en los momentos previos a su muerte<sup>43</sup>. El patetismo de las consideraciones nos parece notorio, aunque más adelante alcanza mayor grado.

43 Cf. Platón, *Fedón*, 115 d-e. Hoy es cada vez más frecuente que los moribundos pidan ser cremados para evitar los permanentes trámites y cuidados que conlleva una tumba.

El fruto deseado de este pedido de que le permitan morir, lo manifiesta a continuación:

**4, 2.** τότε ἔσομαι μαθητῆς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται.

[Entonces seré verdaderamente discípulo de Jesucristo cuando ni siquiera mi cuerpo vea el mundo.]

Una de las consecuencias del martirio para Ignacio es lograr un discipulado pleno: mientras se está en la vida terrena, el μαθητής intenta ser fiel a la doctrina de Cristo en fe y en obra, pero la imitación de la pasión del Mesías transforma al μαθητής en cumplido seguidor de Jesús, pues lo sigue también en el acto definitivo <sup>44</sup>.

Una nueva súplica aparece después:

λιτανεύσατε τὸ Χριστὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεοῦ θυσία εὐρεθῶ.

[Suplicad a Cristo por mí, para que mediante estos instrumentos sea encontrado sacrificio de Dios.]

Las fieras son «instrumentos» (ὀργάνων) de la voluntad divina; el vocablo, no usado casualmente, colabora para crear la idea de que el martirio ha de ocurrir con permiso de Dios. «Sacrificio» (θυσία) es una nueva metáfora que Ignacio aplica a sí mismo y por la cual declara el valor y el sentido de su decisión: él quiere ser el sacrificio en sí, la víctima del sacrificio <sup>45</sup>, pero no sólo por el beneficio que le reporta para su salvación, sino también para evitar la persecución de su feligresía, para servir como ejemplo de fe y esperanza y como ejemplo de entereza <sup>46</sup>.

<sup>44</sup> El pensamiento de Ignacio es un ejemplo de cómo el cristianismo helénico adopta matizadamente ciertas ideas platónicas, como que el sabio aspira a morir (*Fedón*, 64 a-b), y que el llegar al otro mundo es semejarse a Dios (*Teeteto*, 176 d). Cf. Gigon, *o. c.*, 70.

<sup>45</sup> Cf. Pablo *Romanos* 12, 1; además de la cita que aparece en 6, 1, tienen aire paulino la metáfora del abortivo (9, 2) y las alusiones a la carne (8, 3; 9, 3); compárese Pablo, *Rom.* 8,8 y *Efesios* 6,6 con Ignacio *R* 2, 1. Sobre el influjo paulino, cf. R. Grant, «Scripture and tradition in St. Ignatius of Antioch», *The catholic biblical quarterly* 25 (1963) 322-335.

<sup>46</sup> Cf. Gigon, *o. c.*, 145, 166, 210, 214.

Con la mención de Pedro y Pablo, Ignacio acude indirectamente al *exemplum*, a la *imago* como figura ejemplar.

4, 3. οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος.

[No como Pedro y Pablo os doy ordenanzas. Aquéllos eran apóstoles, yo condenado; aquéllos libres, yo, en cambio, hasta ahora esclavo.]

Con estructura paralelística y antitética, y haciendo uso de la anáfora, Ignacio da razones para justificar por qué sus ruegos no tienen la jerarquía de las disposiciones de aquellos apóstoles. En realidad la declaración podría atribuirse al *τύπος* de la ‘falsa modestia’, aunque Ignacio no debe fingir sus sentimientos. Ciertamente Ignacio es discípulo directo de los apóstoles y, como obispo, sucesor de ellos, aunque nunca señale esta sucesión como fuente de autoridad; salvo Juan, todos los apóstoles padecieron el martirio y algunos fueron condenados como el mismo Ignacio, condena que no es óbice para una aceptación voluntaria del dolor<sup>47</sup>; el futuro mártir se considera esclavo, esclavo del pecado, de la condición peregrina, de la lucha cotidiana, y por el uso retórico de las identificaciones de este tipo (alimento, pan, trigo, sacrificio), parece más adecuado entenderlo así, metafóricamente, y no como una referencia a su condición social de esclavo, que algunos sostuvieron<sup>48</sup>; pero también Pablo aludió a sus luchas constantes contra el pecado; por ejemplo, con la famosa metáfora del agujijón (2 *Cor* 12, 7):

47 Parece verlo como contradictorio Ch. Munier, «À propos d’Ignace d’Antioche», *Revue des sciences religieuses* 54 (1980) 65. Por otra parte, las metáforas que en el contexto Ignacio usa para sí, sugieren que también *κατάκριτος* esté utilizado como tal; en ese caso queda reforzada la tesis de Davies, art. cit., 177, acerca de que Ignacio no estaba aún definitivamente condenado, sino que recaía sobre él una recomendación de condena para confirmar. En cuanto a la mención conjunta de Pedro y Pablo, concordamos con Dauvillier, *Les temps apostoliques*, Paris (Sirey) 1970, 281, para quien Ignacio «se réfère au martyre qu’ils ont tous deux subi à Rome»; pero también puede mencionarlos por haber sido ellos, probablemente, quienes fueron sus maestros en Antioquía, o, al menos, los apóstoles que él conoció, de los Doce, personalmente.

48 Cf. G. Bareille, «Saint Ignace, évêque d’Antioche, martyr», *Dict. théol. cath.* 7 (1922) 686.

de tal modo, la situación espiritual y 'jurídica' de Ignacio es semejante a la de Pedro y Pablo. La distancia que el mártir pone respecto de ellos tiene un fundamento de humildad, por el que no quiere compararse con quienes fueron sus maestros. Si él no tiene la autoridad de los apóstoles, implícitamente se remite a la autoridad moral que le otorga el querer imitar la pasión de Cristo <sup>49</sup>. La misma identificación con un siervo, δοῦλος, remite por velada alusión y a modo de armónicos del mensaje principal, a la enseñanza y al ejemplo de Cristo, quien exhortó al servicio y Él mismo lo concretó simbólicamente con el lavatorio de pies <sup>50</sup>.

Esta situación desventajosa (el ser condenado, un esclavo) puede revertirse si se atiende la súplica de Ignacio. Allí reaparece el fruto:

ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. καὶ νῦν μανθάνω δεδεμένους μηδὲ ἐπιθυμεῖν (4, 3).

[Pero si padeciere, llegaré a ser liberto de Jesucristo y resucitaré libre en Él. Y ahora, encadenado, aprendo a no desear nada.]

La nueva metáfora, encabalgada a la de la situación descrita, es el ser liberto (ἀπελεύθερος). Frente a la esclavitud de su condición terrena, el martirio (ἐὰν πάθω —nunca se refiere Ignacio expresamente a su muerte como 'testimonio'—) será para él la 'manumisión' que le dé la libertad espiritual de estar unido a Cristo; podrá volver a la vida (ἀναστήσομαι) pero en condición superior. Ante esa esperanza, no cabe ningún otro deseo.

Torna Ignacio al presente y al dolor de su experiencia para analizarlo como ocasión de crecimiento; expone el πόθεν, el ποῦ, el πῆ, el πότε y el πῶς de su situación en un período equilibrado en cuatro partes, las dos externas con formas verbales, las dos internas con formas nominales y cada una de éstas coordinada en sus componentes:

49 Cf. J. Fernández González, «Teología de la comunidad en San Ignacio de Antioquía», *Lumen* 24 (1975) 200.

50 Cf. *Juan* 13, 1 y también el comentario a los hijos de Zebedeo por su pretensión de preeminencia (*Marcos* 10, 35 ss.); véase asimismo Pablo, 1 *Cor.* 9, 19.

**5, 1.** Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὃ ἐστὶν στρατιωτικὸν τάγμα· οἱ καὶ εὐεργετούμενοι χεῖρους γίνονται. ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, «ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι».

[Desde Siria hasta Roma luchó con fieras, por tierra y mar, de noche y de día, encadenado a diez leopardos, esto es un cuerpo militar, quienes aun bien tratados se hacen peores. Mas en sus injusticias más discípulo soy, «pero con eso no estoy justificado».]

Alude a los guardias con dos nuevas metáforas, θηριομαχῶ y λεοπάρδοις, fieras con las que debe luchar porque rechazan su buen trato, que no da fruto <sup>51</sup>. Los vejámenes infligidos (ἀδικήμασιν), sin embargo, le permiten acercarse a la flagelación de Cristo, y exactamente por ello es «más discípulo»: la pasión de Cristo tuvo situaciones dolorosas previas a la culminación de la Cruz; la de Ignacio conlleva un larguísimo viaje, no sólo con las molestias propias de él sino también con las afrentas de los soldados, hechos análogos a la flagelación y a la *via Crucis* de Jesús. Pero Ignacio no quiere excederse en su implícita comparación con el Mesías y, con humildad, recurre a un texto de san Pablo (1 *Cor* 4, 4: ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι <sup>52</sup>) o a la memoria de su predicación <sup>53</sup>: «pero con eso con quedo justificado».

Precisamente porque ese dolor no alcanza para la unión con Cristo es que anhela llegar hasta las otras fieras, las reales del circo romano:

**5, 2.** ὀναίμην τῶν θηρίων τῶν ἐμοὶ ἡτοίμασμένων καὶ εὐχομαι σύντομά μοι εὐρεθῆναι· ἃ καὶ κολακεύσω, συντόμως με καταφαγεῖν, οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἦσαντο. κἂν αὐτὰ δέ ἐκόντα μὴ θέλη, ἐγὼ προσβιάσομαι.

<sup>51</sup> En cuanto a la posibilidad de que la metáfora λεοπάρδοις haya tenido su base en una costumbre de los soldados romanos portaestandartes, cf. J. De Vito, «The leopards of Ignatius of Antioch», *The classical bulletin* 50 (1974) 63.

<sup>52</sup> Cf. Bover-O'Callaghan, eds. *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid (BAC) 1977, 885.

<sup>53</sup> Grant, art. cit., 324-326, opina que Ignacio cita o alude al NT por memoria de sus lecturas. Puede ser también, para el caso de Pablo, por memoria de su predicación.

[Ojalá disfrute de las fieras preparadas para mí, y ruego que se encuentren expeditivas conmigo. Incluso las halagaré para que expeditivamente me devoren, no como no tocaron, amedrentadas, a algunos. Y aunque ellas no quieran voluntariamente, yo las forzaré.]

Como hizo en el capítulo 4, 2, se refiere a las fieras con términos más adecuados para personas, σύντομα, κολακεύσω, δειλαινώμενα<sup>54</sup>, como si a ellas atribuyera la acción del malo. Pues Ignacio nunca alude al Estado romano como causa de su pasión, sino que ve en los guardias y en las bestias, metafóricamente identificadas, instrumentos perversos que le aportan un fruto positivo, la semejanza a la flagelación y a la muerte de Cristo.

Esta intención de Ignacio, de azuzar a las fieras para apresurar y consumir el ataque, ese anhelo (ὀνείμην) tan contrario a la sensibilidad de quienes lo aman, han de chocar fuertemente el πάθος de la feligresía romana; pero esa entrega voluntaria debía también de asombrar y de frustrar las expectativas del público circense, de modo tal que el martirio aceptado se tornaba una efectiva predicación: si el testimonio de vida de Ignacio no logra convertir a sus verdugos, tal vez lo logre su testimonio de muerte.

Nuevo ruego:

**5, 3.** συγγώμην μοι ἔχετε· τί μοι συμφέρει, ἐγὼ γινώσκω. νῦν ἄρχομαι μαθητῆς εἶναι. μηθέν με ζηλώσαι τῶν ὄρατῶν καὶ ἀοράτων, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. πῦρ καὶ σταυρός θηρίων τε συστάσεις, σκορπισμοὶ ὀστέων, συγκοπαὶ μελῶν, ἄλεσμοὶ ὄλου τοῦ σώματος, κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω.

[Concédeme perdón: yo sé qué me conviene. Ahora empiezo a ser discípulo. Que nada de lo visible y lo invisible me cele para que alcance a Jesucristo. Fuego y cruz y concurso de fieras, dispersión de huesos, destrucción de miembros, molienda de todo el cuerpo, perversas puniciones del diablo vengan sobre mí, sólo para que alcance a Jesucristo.]

54 A propósito de ὀνείμην τῶν θηρίων, Camelot, «Introduction», 132, nota 1, comenta: «Ignace emploi pour les bêtes, le même mot que pour ses amis plus chers (Eph. 2,2; Magn. 12,1; Polyc. 1, 1; 6, 2)!».

Las razones que invoca Ignacio son internas, subjetivas: el convencimiento íntimo de llegar a la perfección como discípulo, el logro de la meta espiritual, la unión con Dios. Este anhelo lo expresa patéticamente, no sólo pidiendo que nadie lo cele, que nadie quiera conservarlo equivocadamente, sino también recurriendo a una enumeración polisindética y asindética de execraciones que considera deseables para lograr su objetivo. Esa descripción de *σπαραγμός* seguido de consumisión total lleva a la cima el patetismo utilizado.

El espíritu de Ignacio se ensancha hacia nuevos horizontes; de ahí que declare la belleza de su pasión:

**6, 1.** Οὐδέν με ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου οὐδὲ αἱ βασιλείαι τοῦ αἰῶνος τούτου. καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, ἢ βασιλεῦειν τῶν περάτων τῆς γῆς. ἐκίνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκείνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα. ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπίκειται.

[En nada me serán útiles los límites del mundo ni los reinos de este siglo. Es bello para mí morir hacia Jesucristo, más que reinar sobre los límites de la tierra. A Aquél busco, al que murió en pro de nosotros; a Aquél quiero, al que resucitó por nosotros. Y el parto está sobre mí.]

Hay algo más valioso que las limitaciones del mundo, más valioso que el mismo poderío: unirse a Cristo. La exaltación de este objetivo es expresada mediante un giro paralelístico y anafórico en el que las aposiciones son una confesión de fe y una reafirmación doctrinal: Jesús murió en pro de nosotros y resucitó por nosotros; su padecer lo llevó a una nueva vida y todo ello resultó en beneficio de los hombres. ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo con Ignacio, que sigue la senda de Cristo? Ignacio busca y quiere a Jesús, entonces por Él logrará aquella vida nueva. Miguel Estradé señaló el uso anómalo de ἀποθνήσκω con εἰς y subrayó la intención de Ignacio de indicar que el morir no es un acto de reposo sino un paso trascendental, un movimiento hacia Cristo<sup>55</sup>. Porque la muerte, pues, da

55 Cf. M. Estradé, «Dos frases de la carta de San Ignacio de Antioquía a los romanos», *Helmantica* 1-3 (1950) 317.



vida, el martirio es un parto: nueva metáfora mediante la cual, con un simple vocablo, expresa el santo la unión del dolor y del temor que le produce su pasión pero que conlleva la esperanza y el gozo de una vida nueva. Ignacio espera su martirio durante un viaje que dura varios meses, como la madre que aguarda el parto durante nueve lunas; las ansias y las expectativas son las mismas, mas también el dolor.

El ruego es ahora directo: los fieles de Roma tienen en sus manos la vida y la muerte de Ignacio, pero el mártir juega paradójicamente con esta antítesis.

**6, 2.** σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοί: μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν, τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσθητε μηδὲ ὕλη ἐξαπατήσητε: ἀφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν·

[Perdonadme, hermanos: no me impidáis vivir, no queráis que yo muera, no deis como gracia al mundo a quien quiere ser de Dios, ni me engañéis con la materia. Dejadme acoger la luz pura.]

Para rogarles que no eviten su martirio, Ignacio recurre a cuatro ideas que se refieren a una sola realidad, a cuatro negaciones que en su reiteración ponen en relieve cuán nociva es para él la intención de los fieles: si él sigue en vida biológica, muere a la plenitud espiritual, atado al mundo y a la apariencia de lo material. Se reúnen así varias oposiciones: vida/muerte, mundo/Dios, materia/espíritu, todas ellas enlazadas a la antítesis que está en juego, es decir, la voluntad de Ignacio y la voluntad de los romanos. El perdón que solicita Ignacio es un pedido de que compartan su pensar: ruega que le perdonen el no opinar como ellos, pero también que le perdonen la pena a la que lo condenaría el actuar de ellos. Σύγγνωτέ μοι: ‘compartan ustedes mi opinión’, ‘conózcanme, conozcan mi ánimo y sean cómplices de esta confianza’. Pero para esto, no les habla ahora a la razón sino al corazón.

El fragmento citado acaba con una metáfora de la divinidad y de la vida ultraterrena: la «luz pura», que tiene reminiscencias evangélicas, pues Cristo se identificó con la luz (*Jn* 8, 12), sugiere por su calificación de καθαρὸν la oposición con otra luz imperfecta, la del mundo y la vida peregrina, que Ignacio está deseoso de abandonar.

A continuación expone el provecho de esa opción:

ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι.

[al llegar allí seré hombre].

Nueva paradoja o aparente absurdo. ¿Con la muerte se hará hombre? ¿Qué era en vida? La semejanza e imagen de Dios en él llega a ser plena en la vida transfigurada después de la muerte: he ahí la plenitud de su humanidad, que resplandece al insertarse en la Luz.

El nuevo pedido es clave por el significado de la pasión de Jesús en el cristianismo; la pasión es dolor redentor, tránsito hacia la vida perfecta:

**6, 3.** ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ. εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω, ὃ θέλω, καὶ συμπαθεῖτω μοι, εἰδῶς τὰ συνέχοντά με.

[Permitidme ser imitador del padecimiento de mi Dios. Si alguien lo tiene en sí, comprenda lo que quiero y comparta mi padecer conociendo lo que me comprime.]

Véase cuán claramente apunta Ignacio al sentimiento de sus destinatarios: ‘compartan mi deseo, mi sufrimiento, mi opresión’. Sin embargo, como debajo de este anhelo y como fuente y sostén de él está la fe, no es posible compartir el sentimiento si no se comprende con la mente: de ahí νοησάτω εἰδῶς. La religión cristiana no es mero sentimiento, sensibilidad, no es ‘sentir’ solamente sino primero ‘saber’<sup>56</sup>. Por ello Ignacio apela a la compasión (συμπαθεῖτω), al compartir su padecer, pero a través de la razón, que no puede obviar.

En el capítulo 7 se suceden, con similar juego de descripción de la situación personal y de ruego, nuevos matices argumentativos centrados en lo afectivo:

**7, 1.** Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τοῦτου διαρπάσαι με βούλεται καὶ τὴν εἰς θεόν μου γνώμην διαφθεῖραι. μηδεὶς οὖν τῶν παρόντων

<sup>56</sup> Cf., por ejemplo, I. Larrañaga, *Muéstrame tu rostro*, Buenos Aires (Paulinas) 1979, 194.

ὑμῶν βοηθεῖτω αὐτῷ· μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε, τουτέστιν τοῦ θεοῦ· μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε.

[El príncipe de este mundo quiere desgarrarme y destruir mi sentir hacia Dios. Que ninguno, entonces, de vosotros presentes lo ayude; sed más bien de mí, esto es, de Dios. No habléis de Jesucristo y deseéis el mundo.]

La metáfora del diablo como príncipe del mundo se hace común entre los escritores cristianos desde el evangelio de Juan, quien la usa en 12:31, 14:30 y 16:11. Ignacio la combina aquí con la imagen del verbo διαρπάσαι: para atraparlo y llevarlo a su bando, el demonio busca desgarrar su entereza y desviarlo de su γνώμη, de su buen juicio respecto de Dios. Al pedir que los romanos se pongan de su lado y aclarar que ése es el bando de Dios, los declara indirectamente partidarios del enemigo si mantienen su intención. La antítesis demonio/Dios se completa con la oposición Jesucristo/mundo y con la implícita exhortación a no ser hipócritas.

Consciente de su debilidad humana, Ignacio sabe que puede flaquear y se anticipa a remediarlo:

7, 2. βασκανία ἐν ὑμῖν μὴ κατοικεῖτω. μηδ' ἂν ἐγὼ παρῶν παρακαλῶ ὑμᾶς, πείσθητέ μοι τούτοις δὲ μᾶλλον πείσθητε, οἷς γράφω ὑμῖν. ζῶν γὰρ γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν. ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόυλον· ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.

[No habite sortilegio en vosotros y no me obedezcáis si yo, presente, os exhortare en mi ayuda: más bien obedeced a esto que os escribo. Pues os escribo vivo, apasionado por el morir. Mi pasión está crucificada y no existe en mí fuego amante de la materia sino agua que vive y habla en mí, que del interior me dice: 'Aquí, junto al Padre'.]

El juego de oposiciones continúa. Ignacio alude a la contraposición ausencia/presencia, correlativa a la antítesis firmeza/debilidad. El santo da suma importancia al mensaje que redacta porque con él hace presente su firmeza cuando está lejos de los romanos y quiere que se imponga ella y no la posible debilidad. A la oposición vida/muerte sigue la personifica-

ción de su pasión humana, llegada según la enseñanza de Cristo («el que quiere seguir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame», *Mat* 16, 24), y por ello ‘crucificada’, es decir, sacrificada en pro de un bien superior<sup>57</sup> (obsérvese el juego etimológico ἔρω̄ν / ἔρω̄ς, que sugiere una rectificación de las tendencias humanas). También alude a esa pasión con la metáfora del fuego, a su vez personificado por el adjetivo φιλόϋλον, metáfora contrapuesta a la del agua como símbolo de pureza y de fuerza vivificante frente al fuego como símbolo de pasión destructora; en esa oposición se incluye la de la materia o el mundo (φιλόϋλον) contra el espíritu interior (ἔσωθεν); y si el fuego se personifica con la capacidad de amar, el agua se personifica con una prosopopeya Δευρο πρὸς τὸν πατέρα. Si esa fuerza íntima impulsa a Ignacio hacia Dios, la expresión elaborada por Ignacio ha de conmover a los romanos y moverlos hacia el consentimiento con la voluntad del mártir.

La jerarquía de valores por la que el mundo queda en segundo plano reaparece con nuevo matiz. Leemos en el capítulo 7, 3:

οὐχ ἡδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφθαρτος.

[No me complazco en alimento de corrupción ni en placeres de esta vida. Quiero pan de Dios, lo cual es carne de Jesucristo, del linaje de David, y como bebida quiero su sangre, lo cual es amor incorruptible].

Si desdeña el alimento y el placer de la vida terrena, afirma implícitamente que prefiere otro alimento, incorruptible, y otro placer, más pleno y de otra vida<sup>58</sup>. Éstos, alimento y placer, que pueden entenderse como hendíadis de una misma rea-

57 Orígenes *In cant. cant.*, prólogo (PG 13, 70) cita este pasaje y refiere ἔρω̄ς a Cristo, aunque el valor de ἔρω̄ς frente a ἀγάπη y φιλία no parece avalar esa interpretación. Pseudo Dionisio, siguiendo tal vez a Orígenes, también lo interpreta así y no como referencia a la pasión humana o terrena (cf. *Los nombres divinos* 4,12).

58 Obsérvese que utiliza βίος para referirse a la vida biológica en el mundo, mientras que recurre a ζάω (ζῆσαι 6, 2, ζῆν 8,1) para aludir a una vida diferente; cf. Zañartu, «Les concepts...», 325.

lidad, aparecen inmediatamente contrapuestos, y la decisión de Ignacio, su opción volitiva por ellos, queda destacada con la reiteración de θέλω. Obsérvese que Ignacio, el predicador, no pierde la oportunidad para reafirmar dos verdades dogmáticas: por una parte, la transustanciación eucarística (ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ), aludida como anticipo de placeres no terrenales, y, por otra, la humanidad de Cristo y el cumplimiento en Él de la Promesa (ἐκ σπέρματος Δαβὶδ)<sup>59</sup>. Además, los paralelismos establecidos entre ἄρτον y la proposición de relativo y entre πόμα y la suya, sugieren una identificación correlativa: si la carne de Cristo es pan de Dios y su sangre es Cristo es Dios amoroso e incorruptible, con lo cual el dogma cristiano queda plenamente confesado.

Un polípite inicia el capítulo 8: θέλω, θελήσητε, θελήσατε, θεληθήτε.

**8, 1.** Οὐκέτι θέλω κατὰ ἀνθρώπους ζῆν. τοῦτο δὲ ἔσται, ἐὰν ὑμεῖς θελήσητε. θελήσατε, ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθήτε.

[Ya no quiero vivir según los hombres. Y esto será si vosotros quisieréis. Quered, para que vosotros también seáis queridos.]

Ignacio reitera con insistencia didáctica, pero también encarecedora, su rechazo voluntario de las normas mundanas, mas hace hincapié en que su muerte depende de la anuencia de la feligresía romana; a esta anuencia exhorta y expone la finalidad o resultado de ese deseo jugando con las acepciones del verbo θέλω: si los fieles de Roma consienten en permitir la muerte de Ignacio, ellos serán queridos, serán amados por Ignacio, también por Dios, cuya voluntad satisfarán, serán aceptos para la beatitud y se verá asimismo una manifestación de la unión de la Iglesia.

La exhortación continúa pero con tonos que connotan una cierta desesperación en Ignacio respecto de los romanos:

<sup>59</sup> No nos parece aceptable la interpretación de G. Snyder, «The text and syntax of Ignatius πρὸς Ἐφεσίους 20, 2 c», *Vigiliae christianae* 22 (1968) 10-11; aunque ὃ señale un antecedente general u oracional, no parece sino insoslayable una relación ἄρτον/σὰρξ, pues no puede referirse σὰρξ a la acción de 'querer' (θέλω); Snyder da a σὰρξ un valor metafórico (= *life*).

**8, 2.** δι' ὀλίγων γραμμάτων αἰτοῦμαι ὑμᾶς· πιστεύσατέ μοι. Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ὑμῖν ταῦτα φανερώσει, ὅτι ἀληθῶς λέγω τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἀληθῶς ἐλάλησεν.

[Mediante pocas letras os pido: creedme. Jesucristo os manifestará esto, que hablo verdaderamente: la boca infalible, en la cual el Padre habló verdaderamente.]

Ignacio invoca el testimonio de Jesús mismo como testigo de su veracidad, de la certeza de sus afirmaciones, razones y deseos, a la que da autoridad divina. Mediante la metáfora ἀψευδὲς στόμα, Ignacio remite a Cristo como λόγος, a Cristo como expresión de Dios, a Cristo como unidad del Padre, en términos que recuerdan la alegoría paulina del Cuerpo Místico como partes funcionales de una unidad indivisible<sup>60</sup>.

Esta *peroratio* o epílogo patético culmina con una síntesis que reúne tres ideas fundamentales:

**8, 3.** αἰτήσασθε περὶ ἐμοῦ, ἵνα ἐπιτύχω. οὐ κατὰ σάρκα ὑμῖν ἔγραψα, ἀλλὰ κατὰ γνώμην θεοῦ. ἐὰν πάθω, ἠθελήσατε· ἐὰν ἀποδοκιμασθῶ, ἐμισήσατε.

[Pedid por mí para que alcance. No os escribí según la carne sino según el sentir de Dios. Si llego a padecer, me quisisteis; si fuere rechazado, me odiasteis.]

Estas ideas son: la participación de los romanos en el logro del objetivo que Ignacio se propuso; la coherencia entre su deseo y el plan de Dios; la prueba de consideración que representa la aceptación de su anhelo por parte de los destinatarios de la epístola. En esta síntesis de la exhortación subsiste la estructura de oposiciones: acción de los romanos/logro de Ignacio; visión mundana/visión divina; amor/odio en correlación con aceptación/rechazo<sup>61</sup>. Obsérvese que las antítesis son subrayadas formalmente mediante el paralelismo de κατὰ σάρκα / κατὰ γνώμην y de los breves períodos hipotéticos finales.

60 Cf. Pablo, *Romanos* 12. El tema del silencio de Dios lo han tratado R. Bower, art. cit., 12; Lebreton, art. cit., 412; Pelland, art. cit., 294 s.; Chadwick, art. cit., 171.

61 Bower, art. cit., 3, interpreta que *Romanos* 8, 3 es ejemplo de que alcanzar a Dios puede ser fruto de la predicación. Si es probable esta interpretación, tal posibilidad de unión con Dios parece aquí relegada frente al elogio del propio martirio.

Ignacio no olvida su condición de pastor e inserta antes del cierre de la carta una *digressio*:

**9, 1.** Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρία ἐκκλησίας, ἣτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. **2.** ἐγὼ δὲ αἰσχύνομαι ἐξ αὐτῶν λέγεσθαι οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι, ὧν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρομα· ἀλλ' ἠλέημαι τις εἶναι, ἐάν θεοῦ ἐπιτύχω.

[Acordaos en vuestra oración de la iglesia de Siria, que dispone de Dios como pastor en lugar de mí; Jesucristo, solo, la supervisará, y vuestra caridad. **2.** Yo me avergüenzo de llamarme de los suyos, pues no soy digno, al ser el último de ellos y un aborto; pero tengo en misericordia el ser alguien si alcanzo a Dios.]

Aparece aquí la situación de la Iglesia siria, que queda humanamente acéfala, y su encomendación a la comunidad de Roma. El añadido καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη, en coloquial inconcordancia respecto del verbo singular al formar un sujeto compuesto, apunta a la responsabilidad fraternal en la salvación de la humanidad y representa el agregado necesario de la acción humana sobre la fundamental acción divina, como en el caso del martirio de Ignacio. Mediante la declaración de humildad se identifica el santo metafóricamente con un abortivo (ἐκτρομα) y —una vez más la antítesis— sólo puede perfeccionarse (τις εἶναι) por medio de la pasión unitiva con Dios. La metáfora utilizada resume ideas previas (que Ignacio no es plenamente persona, hombre ni discípulo si no alcanza a Dios en perfección), pero continúa también una tradición literaria judeocristiana helenística que ya recurrió a ella en *Job* 3, 16 (Septuaginta) y en *1 Cor* 15, 8. Por último, obsérvese que el uso de ἐλέω en perfecto pasivo (ἠλέημαι) destaca el valor misericordioso y gratuito del don de perfección: el hombre no lo alcanza por sí mismo sino por gracia de Dios. Implícitamente, si Ignacio logra persuadir a los romanos de que el martirio es un modo de lograr la perfección, también los persuade de que no deben oponerse a un favor divino.

Desde el punto de vista de la estructura del discurso, el *excursus* hacia el tema de Siria queda así enlazado con el tema central de la epístola.

El resto podría no existir si esta carta no fuera tal sino una *oratio*. Pero Ignacio necesita cerrar la epístola con los saludos y ciertos detalles circunstanciales tales como dónde, con quién y cuándo redacta el mensaje:

**9, 3.** ἀσπάζεται με ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὐχ ὡς παροδεύοντα. καὶ γὰρ αἱ μὴ προσήκουσαί μοι τῇ ὁδῷ, τῇ κατὰ σάρκα, κατὰ πόλιν με προῆγον.

**10, 1.** Γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα ἀπὸ Σμύρνης δι' Ἐφεσίων τῶν ἀξιομακαρίστων. ἔστιν δὲ καὶ ἅμα ἐμοὶ σὺν ἄλλοις καὶ Κρόκος, τὸ ποθητὸν μοι ὄνομα. **2.** περὶ τῶν προελθόντων με ἀπὸ Συρίας εἰς Ῥώμην εἰς δόξαν θεοῦ πιστεύω ὑμᾶς ἐπεγνωκέναι, οἷς καὶ δηλώσατε ἐγγὺς με ὄντα. πάντες γὰρ εἰσὶν ἄξιοι θεοῦ καὶ ὑμῶν οὓς πρόπον ὑμῖν ἐστὶν κατὰ πάντα ἀναπαῦσαι. **3.** ἔγραψα δὲ ὑμῖν ταῦτα τῇ πρὸ ἑννέα καλανδῶν Σεπτεμβρίων. ἔρρωσθε εἰς τέλος ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[Os saluda mi espíritu y la caridad de las iglesias que me acogieron en nombre de Jesucristo, no como pasante. Pues también las que no me tocaban en el camino según la carne me impulsaban en cada ciudad.

**10, 1.** Os escribo esto desde Esmirna mediante efesios dignos de bienaventuranza. Está también junto a mí con otros también Croco, nombre amado para mí. **2.** Acerca de los que me precedieron desde Siria hasta Roma para gloria de Dios, confío en que vosotros los hayáis reconocido, a los cuales también revelables que yo estoy cerca; pues todos son dignos de Dios y de vosotros. Es conveniente para vosotros que ellos descansen en todo. **3.** Os escribí esto el día noveno antes de las calendas de septiembre (24 de agosto). Manteneos fuertes hasta el fin en la perseverancia de Jesucristo.]

No falta allí la personificación del espíritu y del amor, capaces de enviar saludos, con la cual destaca el valor de la unión espiritual y de las obras de caridad<sup>62</sup>. Tampoco falta la inconcordancia entre el verbo singular y el sujeto compuesto, uno de esos ‘errores’ o incorrecciones gramaticales que Ignacio desliza, si no atendemos los matices regulares de la len-

62 Cf. Zañartu, «Aproximaciones a la eclesiología...» cit., 246.



gua<sup>63</sup>. Cuando el santo menciona «la caridad de las iglesias que me acogieron en nombre de Jesucristo, no como pasante. Pues también las que no me tocaban en el camino según la carne me impulsaban en cada ciudad», alude —a nuestro entender— a las oraciones de los cristianos que lo alentaban en el camino del espíritu, y esconde una oposición implícita: esas comunidades no estaban presentes en el camino concreto de Siria a Roma, pero sí estaban presentes en el camino espiritual hacia la perfección del martirio a través de su ἀγάπη. Aunque no lo dice, Ignacio vuelve a invitar a los romanos a que se sumen también ellos a esa actitud.

Retomemos en su conjunto el análisis pormenorizado que hemos realizado. Una lectura ‘retórica’ de la epístola permite ver que Ignacio la ha organizado con la estructura de un discurso, con exordio, *narratio*, *argumentatio*, *peroratio* y hasta una breve *digressio*, todo ello encerrado en el marco no de una *oratio* ante un auditorio sino de un escrito o mensaje a destinatarios lejanos, es decir, siguiendo aproximadamente los elementos constitutivos del esquema epistolar: 1) *praefatio* (a: remitente o *suprascriptio*; b: destinatario; c: *salutatio*); 2) *captatio* = *exordium* = *prouerbiium*; 3) *narratio*; 4) *petitio*; 5) *conclusio* y despedida o *subscriptio*, de modo tal que la *petitio* se identifica aquí con la *argumentatio*<sup>64</sup>.

Ignacio se presenta como ‘orador’ con φρόνησις, ἀρετή y εὐνοία; conociendo la opinión de su público se preocupa por captar su buena voluntad; plantea el motivo de su discurso y desarrolla una argumentación lógica mediante entimemas y τόποι que exaltan su martirio como medio de unión con Dios, como ofrenda agradable a Dios, como excelente modo de predicación, como un beneficio para toda la comunidad, como

63 Cf. J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris (Klincksieck) 1960, parágrafo 111.

64 Cf. J. Murphy, «*Ars dictaminis*: el arte epistolar», cap. 5 de *La retórica en la Edad Media*, México (FCE) 1986. Ahora véase asimismo nuestro trabajo «Las cartas en la comediografía grecolatina», *Actas 7*.<sup>as</sup> Jornadas de estudios clásicos (junio 1993), Buenos Aires (UCA) 1995, 61-77, donde concluimos que «las artes dictandi describieron y reglamentaron una realidad ya añeja y habitual, adaptando el esquema de una práctica cotidiana a los artísticos logros de la epistolografía literaria»; tras los comienzos de la epistolografía, «la reglamentación posterior es un derivado sistematizador y didáctico de una práctica cotidiana secular» (77).

medio para ser coherente y para manifestarse en lo invisible; conmueve a los destinatarios de su carta con la presentación subjetiva de sus 'razones', cómo vive Ignacio su presente y cómo desea el martirio cual medio de purificación (καθαρός ἄστος), cual ofrenda a Dios (θυσία), liberación de las cargas terrenas (ἀπελεύθερος), testimonio aceptado (ὄναίμην, εὐχομαι), nacimiento a una nueva vida (τοκετός), medio para ser verdadero hombre (ἄνθρωπος), para imitar al Maestro (μιμητήν), para liberarse del demonio (cap. 7, 1), para caminar hacia el Padre (δεῦρο), para participar de una Eucaristía permanente; en fin, el martirio es prueba de amor de Ignacio a Dios y de los fieles al obispo. Toda la argumentación descansa sobre una oposición de voluntades, para la que Ignacio expone, como los primeros sofistas, los pro y los contra de esas posturas <sup>65</sup>.

No faltan en el discurso alguna γνώμη, algún *exemplum* o cierta *imago*, pero Ignacio prefiere otras πίστεις ἐντέχνοι, aquellas en las que el destinatario participa más directamente: de ahí los diversos entimemas cuya conformación lógica los fieles de Roma deberían de organizar ἐν θυμῷ a efectos de que por sí mismos dedujeran la 'verdad' persuasiva; de ahí la expresión patética de sus sentimientos, para que los romanos se conmovieran y tuvieran el impulso entrañable de modificar su decisión y de plegarse a la del orador. Ignacio quiere transmitir un entusiasmo 'poético', creador, el de la propia transformación, y para ello recurre al lenguaje retórico que permita a los receptores captar ese entusiasmo a la vez que racionalmente, de modo espiritual pero también sensible. Dado el tema a tratar, Ignacio no podía recurrir a τεκμήρια, indicios de certeza científica, de modo tal que se torna al εἶκος, la certeza de lo verosímil (que admite los contrarios tan frecuentes en la epístola <sup>66</sup>), y a un σημεῖον fundamental: el sacrificio de Cristo, signo suficiente para comprender el sentido de su propio sacrificio. Toda la exposición responde, en última instancia, a dos de los τόποι aristotélicos (el vigésimo y el vigésimo quinto de *Ret.* 2,23):

65 J. P. Martín, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*, Zürich (Pas-Verlag) 1971, 74, concluye que «la 'identificación' es, pues, una tendencia lógica de Ignacio» y que su estilo «posee ricos y variados esquemas formales».

66 Cf. Martín, *o. c.*, 70 s.

constituye un examen de motivos para abstenerse o actuar y un examen para actuar mejor en vista de la causa final.

En la argumentación lógica, pero con mayor frecuencia y variedad en el epílogo patético, Ignacio adorna su discurso: hemos comentado metáforas, elipsis, antítesis, paralelismos, personificaciones, asíndeton, inclusive alguna prosopopeya, alguna hendíadis y exclamación, políptotes y execraciones. Sin duda, la metáfora es el ornato más caro a Ignacio <sup>67</sup> (χρώματος, κλήρος, λόγος, φωνή, βοράν, σῖτος, ἄρτος, τάφος, ἔκτρομα, θυσία, δοῦλος, ἀπελεύθερος, θηριομαχῶ, λεοπάρδοις, τοκετός, πῦρ, ὕδωρ) y si observamos que no usa ninguna comparación, cobra mayor relieve su estilo vehemente, que prefiere la imagen directa, el τρόπος crudo a la aproximación por mera similitud.

La lengua de Ignacio es particular. ¿Podemos creer meramente casual que —y no sólo en la dedicatoria, que podría ser especialmente cuidada— utilice ἅπαξ (ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιώαγνος, χρυστόνομος), vocablos raros (εὐνοικονόμητος, σπονδίζω, πεισιμονή, θηριομαχέω), neologismos, es decir, términos registrados por primera vez en Ignacio (χριστιανισμός, ἀξιόθεος, πατρώνυμος, ἀποδυλίζω, λεόπαρδος, ἀνθρωπαρεσκέω, φιλόυλος). ¿No hay en ello un uso fluido y creativo de la lengua, que es modelada por el obispo para adecuarla a nuevas realidades y para penetrar la razón y el sentir del público mediante significantes que con su novedad hacen hurgar en la profundidad de sus significados? Esa clara tendencia a la composición y a la creatividad, ¿es un mero ‘snobismo’ barroco o más bien la búsqueda de una cierta ‘jerga’ comprensible para quienes están en el conocimiento de los mismos misterios? La reiteración de léxico en ‘palabras claves’, la concisión <sup>68</sup> y la insistencia en ideas, ¿reflejan una falta de habilidad o son más bien un recurso didáctico-pastoral en un hombre que elabora tan eficaz e intencionalmente su lengua? Su estilo elíptico que, según

67 Cicerón, *Part.* 15, 53, considera los «verba [...] tralata» como los más adecuados para la *amplificatio perorationis*. En cuanto a las cláusulas, sobre un total de treinta unidades distinguidas, en nueve casos se usa la combinación de tríbraco y espondeo; parece, pues, que se tiende a un ritmo libre (cf. Koster, *Traité de métrique grecque*, Leyde [Sijthoff] 1953, 1, 3).

68 Cf. Carozzo, art. cit., 255; Martín, *o. c.*, 70; Cicerón, *Part.* 6, 19.

muchos críticos, llega a quitar claridad a sus escritos, esa claridad exigida al ῥήτωρ por Aristóteles (*Ret.* 1404), ¿indica acaso un real desinterés no sólo por lo estético sino también por lo pedagógico? ¿No es esto contradictorio con la intención de un pastor que a cada paso enseña, reafirma doctrina y quiere persuadir en pro de su actitud? ¿No es acaso ese supuesto desinterés incoherente con la estructuración y el ornato retóricos que ha dado a su discurso? ¿No se deberá esa elipsis, esa especie de *brevitas*, esas frases cortas pero contundentes como sentencias, no sólo a la celeridad que le imponía su situación de preso y viajero sino también a un interés por limitarse a lo esencial, sabiendo que los suyos serían receptores perspicaces y comprensivos? Ignacio no escribe una apología para paganos, extensa y minuciosa, sino una exaltación para iniciados, y si no hay mejor manera para transmitir ardor por una causa que mostrarse ardiente, Ignacio, *in absentia*, debía mostrar ardor en su estilo <sup>69</sup>.

Si tenemos en cuenta que el discurso ignaciano «trata de mostrar que tal medida *futura* es útil o perjudicial» <sup>70</sup>, y si recordamos el predominante tono exhortativo y consideramos el uso de ἵνα y proposición adverbial final en doce ocasiones (2, 2 *bis*; 3, 2 *bis*; 4, 1 y 2 *ter*; 5, 3 *bis*; 8, 1 y 3), la epístola se enrola en la oratoria del consejero, pero con el matiz de ser el mismo Ignacio, orador, el recipiendario del provecho o daño. Hay un juicio del futuro a partir del pasado, propio del género deliberativo, en la medida en que la defensa de su martirio se refiere a la bondad de la pasión de Cristo. Hay también un recurso a pruebas que dan la causa y la demostración de un acto que aparece oscuro, método propio del género judicial, resalta-do por el hecho de ser los fieles de Roma quienes deben tomar una resolución que, en última instancia, ‘condena’ o ‘absuelve’ a Ignacio. Pero debajo de esto hay un permanente elogio de su martirio individual, cuya bondad y belleza son amplificadas para demostrar su virtud y demostrar que, consecuentemente, el

69 Cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig-Berlin 1915, 2, 511.

70 W. D. Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires (Sudamericana) 1957, 387; cf. Aristóteles, *Ret.* 1, 3. La futuridad queda destacada en el plano de la sintaxis por la recurrencia de proposiciones adverbiales finales (doce veces se usa ἵνα, cf. *infra*) y de condicionales eventuales (ἄν o ἐάν aparecen en 1, 1 y 2 *bis*; 2, 1 *ter*; 3, 2 *bis* y 3; 4, 1 y 3; 5, 2, 7, 2; 8, 1 y 3 *bis*; 9, 2).

callar de los romanos será también una virtud: de tal modo, en ese aspecto, el discurso ignaciano es una muestra del género epidíctico.

Entre las posibles emociones que podría generar como orador —cólera, calma, amor, odio, temor, vergüenza, piedad, envidia, emulación—, Ignacio busca el favor, la obligación, χάρις (cf. *Ret.* 1385 a), es decir, que los romanos le presten el servicio de no obstaculizar su deseo, si bien el favor no les resultará inocuo sino también beneficioso por la comunión de los santos.

Se ha señalado<sup>71</sup> que Ignacio se inclina por el asianismo y que ello es lógico al tratarse de un sirio. Ciertamente hay en la *Epístola a los romanos* vehemencia, mucho ornato imaginativo, términos reñidos con la pureza ática y su tradición, frases cortas con paralelismos y antítesis. Exactamente porque Ignacio es un asianista, un 'barroco' entre los clásicos (como Bach frente a Mozart), nos parecen exageradas ciertas críticas de «estilo caprichoso» o de «gramática quebrada»; uno de los pocos ejemplos que hemos hallado citados para justificar estas censuras, se refiere al comienzo de la *Epístola a los romanos* que, según Pelland (art. cit., 296), «consiste en una prótasis seguida de siete frases sucesivas, cada una dependiente de la precedente e introducida por un *gar*, hasta que la idea inicial se pierde»; nos parece que no hay allí ninguna falta de ilación, sino una frase nominal intencionalmente modificada por relativas, período en que nada falta para comprender que Ignacio se dirige a la iglesia de Roma y luego la saluda. Su asianismo, en fin, no es causa de desprolijidad.

Todo este análisis parece demostrar con certeza el peso que el arte retórico tuvo en la composición de la epístola y, por tanto, en la educación del autor. Sin embargo, creemos que el trabajo estaría trunco si no investigáramos la posibilidad real de una formación retórica en Ignacio en su contexto histórico y social. La cuestión es: ¿su τέχνη es algo aprendido o una habi-

71 Pelland, art. cit., 295, citando a O. Perler, «Das vierte Makkabaeerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte», *Revista d'archeologia cristiana* 25 (1949) 47-71.

lidad natural «anterior y superior a todas las *téchnai* de los rétores», como opina Ruiz Bueno (p. 445)?

Ignacio es aparentemente un sirio de origen <sup>72</sup>; sus dos nombres, Ignatius Theophoros, de los cuales el primero es latino <sup>73</sup> y el segundo griego, parecen responder a una costumbre romana difundida entre los pueblos sometidos al Imperio <sup>74</sup>; pero es curioso que el connotativo nombre Θεοφόρος, ya sea familiar o añadido de bautismo, haya sido tomado de la lengua griega, cuando los orientales acostumbraban realizar la conformación onomástica utilizando nombres de divinidades <sup>75</sup>; esto parece avalar que Ignacio pudo pertenecer a un ambiente de sirios helenizados.

Según Rius-Camps <sup>76</sup>, Ignacio era obispo de Siria en general y no de Antioquía en particular; es posible. Sin embargo, Antioquía era la capital de Siria y lógicamente habría de ser la sede episcopal <sup>77</sup>. Recuérdese que Antioquía de Siria o del Orontes o del Axios o de Seleuco o junto a Dafne, «la ciudad de Antíoco», «la grande», «la hermosa», fundada por Seleuco Nicátor en el año 300 a. C., quien dio el nombre de su hijo a dieciséis ciudades como a cinco el de su madre Laodicea y a nueve el suyo propio, llegó a ser una magnífica urbe con treinta kilómetros de murallas, siete kilómetros de largo y seis de ancho, con casi trescientos mil habitantes en el siglo I de nuestra era, y formada por cuatro barrios (de ahí Τετράπολις), donde se reunían gentes de todas las razas y religiones, se levantaban edificios suntuosos, baños, termas, teatros, hipódromos, biblioteca, y se combinaban los juegos de circo con los espectáculos licenciosos en el bosque de Dafne dedicado a Apolo y Diana: «De ahí ciertos aspectos contrastantes, su cultura y lengua griegas pese a la existencia de un importante núcleo indígena, su interés en lo intelectual y una especial aten-

72 Cf., por ejemplo, C. Ollivier, «Ignace d'Antioche», *Catholicisme* 5 (1963) 1190.

73 J. Perin, *o. c.*, 783 y 516; en sirio se traduce Nurono, «el encendido» (cf. Rius-Camps «Las cartas...» cit., 136 y S. Huber, ed. cit., 24).

74 Cf. Bareille, art. cit., 685.

75 Cf. Aymard, *Oriente y Grecia antigua*, Barcelona (Destino) 1979, 704.

76 «Las cartas...» cit., 47 ss. y 133 ss.

77 Cf. Zañartu, «Aproximaciones a la eclesiología...» cit., 245; Rius-Camps, «Las cartas...», 133.

ción a lo económico y comercial»<sup>78</sup>. Tal el ambiente que conoció Ignacio, fuese o no natural de esa cosmopolita ciudad.

En el barrio Κεραταῖον de Antioquía quedó confinada la comunidad cristiana fundada sobre la judía en época de la conversión paulina, alrededor del año 35. La Iglesia de Jerusalén envió a Antioquía a Bernabé; luego viajó san Pablo, quien vivió allí un año, entre el 45 y el 51, y Pedro residió unos cinco años en la capital siria. Por ello, el hecho de que Ignacio mencione como ejemplos de autoridad apostólica a Pedro y Pablo puede deberse no sólo a la primacía de estos predicadores, sino a que ellos hayan sido directamente sus maestros. Esto parece dar peso a la posibilidad de que Ignacio fuese oriundo de Antioquía. También parece serlo la relación que se ve entre su estilo y el del libro 4 de los *Macabeos*, si tenemos en cuenta que Antioquía desempeñó un papel de importancia en las luchas de aquellos rebeldes y que los escritos apologeticos de su accionar pudieron influir de modo particular en los antioquenos. Por otra parte, dado que la comunidad judía de Antioquía continuó su proselitismo, se generaron luchas y disturbios, y es muy probable que uno de éstos haya provocado el arresto del obispo. Desde el Concilio de Jerusalén, Antioquía se convirtió en la sede del ala eclesiástica más universal, abierta a los paganos sin intención de judaizarlos.

Es decir: Ignacio convive con un ambiente cosmopolita y con una Iglesia más 'renovadora' que tradicionalista, más volcada a la cultura helénica que a la judía. Con estos datos externos resulta 'natural', *a priori*, que Ignacio pudiera no sólo conocer y manejar con habilidad el griego, esa κοινή διάλεκτος extendida por todo Oriente, sino también haber recibido una educación típicamente helenística. Cabe la posibilidad de que Ignacio proviniera de un ambiente rural; en el de Siria del Norte la helenización no llegó y las lenguas indígenas tuvieron mayor uso. Sin embargo, el hábil manejo del griego por parte de Ignacio sugiere un elevado grado de helenización que nos orienta

78 Cf. Balil y otros, «Antioquía», en *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid 1981, 2, 385b; véase también P. Jouguet, *El imperialismo macedonio y la helenización del Oriente*, México (Uteha) 1958, 301-302, y Pasquato-Simonetti, «Antiochia di Siria», *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Roma (Marietti) 1983, 1, 288.

hacia una educación urbana; es en las ciudades, por otra parte, y no en el campo, donde el cristianismo penetra en Siria <sup>79</sup>. Pero ¿es posible que Ignacio haya recibido una instrucción en materia de retórica?

Los historiadores de la educación señalan que en la época helenística la cultura física cede ante la espiritual, la escuela «se consolida y desarrolla como institución» y la educación se hace más libresca <sup>80</sup>, situación que la conquista por parte de Roma no modifica. Para cumplir el ideal de παιδεία, toda ciudad helenística implanta su escuela y su gimnasio <sup>81</sup>, aunque «la clientela general sólo tenía acceso a los grados elementales». Sin embargo, «si bien la educación clásica era en principio privilegio del hombre libre, los pequeños esclavos no siempre estaban excluidos» <sup>82</sup>. La retórica estaba primitivamente reservada al tercer nivel de enseñanza, al ῥήτωρ ο σοφιστής ocupado del μειράκιον; pero ya a mediados del siglo I a. C., «los gramáticos [maestros secundarios] concluyeron por adueñarse de una parte del campo propio de los rétores» <sup>83</sup>, de modo que no era necesario llegar a los estudios superiores para tener nociones y práctica de retórica. Los προγυμνάσματα, «ejercicios elementales de composición literaria» pasaron al ciclo secundario donde se practicaba la fábula, la narración, la χροία o desarrollo discursivo de una anécdota, la sentencia y la *confirmatio-refutatio* <sup>84</sup>.

Ignacio, criado en Antioquía o, al menos, relacionado con esta ciudad, importante centro cultural, bien pudo tener acceso a alguna escuela, aunque sólo fuese en sus niveles elementales. Lo mismo, si hubiera sido vecino de Gádara o de algún otro centro de la cultura griega de Siria <sup>85</sup>. Afirman los historiadores

79 Cf. Aymard, *o. c.*, 563 y 705.

80 H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, Buenos Aires (Eudeba) 1965, 113.

81 *Ibid.*, 118.

82 *Ibid.*, 124.

83 *Ibid.*, 195 s.

84 *Ibid.*, 210.

85 A. Wifstrand, *L'Église ancienne et la culture grecque*, Paris (Du Cerf) 1962, 7; R. Ruiz Amado, *Historia de la educación y de la pedagogía*, Buenos Aires (Poblet) 1949, 53, dice que en Antioquía «hubo una célebre biblioteca y escuela de elocuen-



que «sería interminable la lista de los que, siendo de pura raza oriental, hablaron, enseñaron y escribieron en griego hasta el punto de no poder ser distinguidos de los griegos de nacimiento»<sup>86</sup>. Teniendo en cuenta las fechas en que Pedro y Pablo predicaron en Antioquía, Ignacio, Padre apostólico, es decir, discípulo directo de los Apóstoles pero no de Cristo, debió de abrazar el cristianismo en su niñez, a lo sumo en la adolescencia, lo cual hace posible que haya tenido una educación tradicional helenística<sup>87</sup>. De todos modos, los cristianos «no crearán escuelas propias: se conformarán con yuxtaponer su formación especialmente religiosa (asegurada [...] por la Iglesia y la familia) a la instrucción clásica que se impartió, lo mismo a cristianos que a paganos, en las escuelas de tipo tradicional»<sup>88</sup>. La cultura cristiana en Siria fue particularmente elevada, a tal punto que en Antioquía se formó una prestigiosa escuela teológica contemporánea de la retórica de Libanio, y cuyas bases han de estar en el profundo interés intelectual y en la tradición griega que caracterizaba a la ciudad ya en los orígenes del cristianismo<sup>89</sup>. Por otra parte, suponiendo que Ignacio no perteneciera a una familia indígena helenizada y conversa, sino a una judía de la diáspora, de todos modos la sinagoga —como su mismo nombre lo indica— también estaba helenizada e influía en la cultura, incluso en la transmisión de los componentes retóricos<sup>90</sup>.

cia», pero no aclara en qué época. Aunque el esplendor llegara en el siglo IV con Libanio, es probable que ya mucho antes haya habido una importante enseñanza retórica, así como en el campo de la teología Teófilo de Antioquía es un pionero ya en el siglo II (cf. R. Grant, «Theophilus of Antioch to Autolycus», *Harvard theological review* 40 [1947] 256).

86 Aymard, *o. c.*, 757.

87 Bareille, art. cit., 685, que lo considera probablemente sirio, propone su nacimiento *circa* año 35. La comunidad cristiana de Antioquía «s'était recrutée d'abord dans les milieux hellénisants; la foi ne gagna que plus tard les populations de langue syriaque que avoisinaient la grande métropole» (A. M. Jacquin, *Histoire de l'Église*, Paris 1928, 131).

88 Marrou, *o. c.*, 388.

89 *Ibid.*, 388-9.

90 Wifstrand, *o. c.*, 19-22 y 47. Camelot «Saint Ignace» col. 1253, señala que las escasas citas del AT restan apoyo a un origen judío. Sin embargo, Grant «Scripture and...», 334, observa que hay en Ignacio una combinación de elementos judíos y helenísticos semejante a la de Clemente y Hermas (influjo de 4 *Macabeos*, preeminencia de tradición oral; añádase la metáfora *ἐκτρομα*).

Ignacio era obispo, de modo que su principal labor era el magisterio. Pero encontramos que «para poder propagarse y mantenerse, para poder asegurar no sólo su magisterio, sino el simple ejercicio del culto, la religión cristiana exige imperiosamente, por lo menos, un mínimo de cultura literaria»<sup>91</sup>. Ignacio debió de tenerla, aunque muy probablemente su formación se matizó y completó ‘a la cristiana’ con las homilías y los escritos de los apóstoles en lugar de los clásicos. De ahí sus ‘citas’ y nexos lingüísticos con Mateo y Pablo, su aire joánico<sup>92</sup> y la posibilidad de que haya querido insertar sus cartas en la línea pastoral de Pablo y de las siete cartas incluidas en el *Apocalipsis*.

Aun cuando nos movamos en el plano de las hipótesis y de las probabilidades verosímiles, y no tengamos la ‘partida de nacimiento’ del obispo ni su *curriculum*, la consideración del marco sociocultural y religioso, en que debió vivir necesariamente Ignacio, aporta un sustento firme a lo que podría ser una aparente formación escolar o una innata habilidad retórica. Pues hay quien, como Ruiz Bueno (444 s.), cree que por el hecho de ser Ignacio tan sincero, la hueca formación retórica de la época no lo había tocado y que sus rasgos retóricos son innatos en su espíritu luchador, que no provienen ellos de «una retórica de escuela que —en opinión de Ruiz Bueno—, posible y aun ciertamente ignoraba», sino de la «retórica del corazón».

Si el ingrediente retórico en la *Epístola a los romanos* fuese meramente el del ornato, podríamos convenir en ver como causa una fuerte tendencia natural hacia lo imaginativo, o un influjo de la sinagoga helenística si las raíces de Ignacio fuesen judías. Pero si los rasgos estoicos pudieron derivar, tal vez, de la difusión filosófica callejera, si no de una formación sistemática<sup>93</sup>, ¿podemos llegar a explicar verosímelmente como fruto de condiciones naturales o de un ‘contagio’ u ‘osmosis’ incons-

91 Marrou, *o. c.*, 385.

92 Sobre estos conocimientos, cf. L. Barnard, «The background...» 205; ver también Chr. Maurer, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, Zürich 1949; Lebreton, art. cit., 102 y nota 79, 414; Zañartu, *El concepto...*, cit. nota 3, y «Les concepts...», 336.

93 Sobre el influjo estoico, cf. A. Hamman, *L'empire et la croix*, Éditions de Paris, 1957, 14.

ciente, toda esa organización discursiva por la cual lo que podría haber sido una simple carta responde, en cambio, a una tradicional estructuración retórica, es decir, una sucesión determinada de partes del discurso, con sus respectivas intenciones y recursos, su *captatio*, su argumentación lógica, su argumentación afectiva o patética, sus adornos? Pensamos que no. Ignacio tuvo una cierta formación retórica, tal vez incompleta pero efectiva<sup>94</sup>. Lo que ocurre con él es, en nuestra opinión, que no le interesó ser un μουσικὸς ἀνὴρ santificado y salvado por las Musas<sup>95</sup> sino un μαθητὴς Χριστοῦ. Ignacio usa del arte retórica porque ella pertenece a su educación y a la de sus destinatarios, porque los cristianos no renegaron de la παιδεία griega sino que la adoptaron y adaptaron sin ruptura violenta<sup>96</sup>. Ignacio dice que el cristianismo, perseguido, no es obra de persuasión por la palabra sino de testimonio de vida (cf. *Romanos* 3, 3), pero a sus correligionarios les habla desde la razón y desde el corazón de un cristiano, con palabras novedosas acordes con la nueva fe pero puestas en moldes retóricos: es la τέχνη pagana sometida a la religión, utilizada no con fines lucrativos ni con la vacuidad de una instrucción meramente exterior, sino en función de los valores más altos. Es la ἐν Χριστῷ παιδεία, para citar la frase que plasmó san Clemente Romano quince años antes del martirio de Ignacio, en una larga homilía colmada de rasgos retóricos<sup>97</sup>.

En fin, creemos que el peso de la retórica en Ignacio ha sido minusvalorado o mal comprendido, quizá por observar un tanto aisladamente los aspectos ornamentales y las censuradas incorrección y falta de garbo, y descuidar un tanto el aspecto organizativo y argumentativo de la composición. Posiblemente no fue Ignacio un literato de profesión, pero tuvo mucho de ῥήτωρ.

94 Hay quien sugirió que Ignacio, como otros escritores sirios cristianos, pudo tener conocimientos de medicina (por ejemplo, Snyder, art. cit., 13). En tal caso, la educación de Ignacio habría llegado al nivel terciario.

95 Marrou, *o. c.*, 121.

96 Cf. W. Jaeger, *Humanismo y teología*, Madrid (Rialp) 1964, 129, y *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México (FCE) 1965, 24 s.

97 1 Cor. 21, 8 (Ruiz Bueno, 199): τὰ τέχνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβάνετωσαν.

Nosotros también necesitamos de un epílogo. Puede parecer irrelevante el ocuparse de estos aspectos de la obra ignaciana cuando ella tiene tanta importancia teológica, histórica y espiritual. Sin embargo, creemos que el poner en relieve el componente retórico de la *Epístola* ayuda a conocer mejor al santo y a valorar con otra luz su postura frente a la vida, a la ciencia, al estudio. En la *Epístola a los romanos* y en todas sus cartas, Ignacio se ocupa de cuestiones trascendentales pero plenamente insertas en la vida cotidiana del mundo: Ignacio no ve separación entre vida y religión, creencia y actuación; una estará en conexión vivencial con la otra a tal punto que todo lo secular se dirija hacia lo escatológico. Así pues, el conocimiento, la educación, la instrucción, la τέχνη ἡθροική, están al servicio del único fin esencial, el logro de la salvación y la predicación de ese objetivo. La finalidad pastoral que domina la *Epístola a los romanos* por debajo de los pedidos o a través del pedido mismo de no obstaculizar el martirio, se sirve de ese arma secular, la retórica, que queda de tal modo valorada por el santo y enaltecida por su empleo. La antigua polémica entre la retórica sofística y la filosofía platónica, entre la amoralidad y la moralidad ético-política, extremos que Isócrates intentó llevar a un punto medio<sup>98</sup>, en Ignacio queda resuelta por el sometimiento de la retórica como instrumento para un fin espiritual. Si la retórica sofística aspiraba al poder y no al perfeccionamiento del hombre<sup>99</sup>, Ignacio desprecia todo poder político o logro mundano, mientras que su persuasión apunta más a un beneficio propio y comunitario a la vez. Está Ignacio, sin que le preocupe enrolarse en una u otra corriente, más cerca de Platón que de los sofistas, pero sobrepasa la ética filosófico-política como norma o parámetro.

Los estudios humanísticos y la formación clásica han sido tema de preocupación de muchos cristianos cultos en cuanto al puesto que aquéllos debían ocupar en sus vidas. Agustín, Gregorio, Isidoro, entre los Padres latinos más famosos, como Basilio entre los griegos, se han expedido abiertamente sobre el asunto y a veces se los ha malinterpretado; pero en última instancia todos ellos adoptaron y adaptaron a su cosmovisión la

98 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, México (FCE) 1957, 838.

99 *Ibid.*, 574.

cultura que habían recibido <sup>100</sup>. Tal vez Ignacio, si hubiese tenido ocasión de escribir tratados o si los hubiéramos conservado, habría también hecho alguna consideración expresa acerca del tema. Pero no debemos lamentar su falta: el texto habla <sup>101</sup>.

PABLO A. CAVALLERO

Universidad de Buenos Aires - CONICET

### SUMARIO

Se presenta aquí un estudio pormenorizado de la Epístola ignaciana, encarando especialmente la organización estructural, que responde claramente a la de una *oratio* adaptada para una carta, como luego reglamentarán didácticamente las *artes dictandi*. Esta estructuración, sumada al trabajo de ornato, sugiere un conocimiento de la retórica por parte del santo. Se estudia, pues, el ambiente cultural en que se movió Ignacio para justificar la posibilidad de esa educación. La conclusión es que el peso de la retórica en la obra ignaciana es mayor que el sospechado, e implica una valoración de ella como instrumento sometido a la predicación novedosa de la 'nueva' Verdad.

### SUMMARY

This paper gives a detailed study of the Ignatian Epistle, facing specially its structural organisation, which clearly corresponds with that of an *oratio* adapted to a letter, as the *artes dicandi* would later regulate. This structuration, together with the ornamentation work, suggests a knowledge of the Rethoric by the Saint. Therefore, the paper studies the cultural environment in which Ignatius moved in order to justify the possibility of that education. The conclusion is that the weight of the Rethoric in the Ignatian works is heavier than suspected, and it implies its appraisal as an instrument subjected to the novel preaching of the «new» Truth.

100 *Ibid.*, 48.

101 Agradezco a Alphonse Vermeylen, de Louvain, y a Irene Weiss, de Mainz, la aportación de materiales para este trabajo. Una versión reducida de él fue leída en ocasión de las 6.<sup>as</sup> Jornadas de Estudios Clásicos, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, junio de 1991.