

# Acortando distancias

Junio de 2008 - Número 1



**Del Lenguaje y la Filosofía**



**La separación entre oriente y occidente al final de la antigüedad**

**La cuna y la mano que mece la cuna**



**Entrevista a Miguel Ángel Sánchez  
Director del Centro Asociado de la Uned en Cantabria**

**Los nuevos delitos contra la seguridad vial**



**Eratóstenes, el hombre que midió la Tierra con un bastón**



**El origen de los pasiegos**



## Índice

Edita: Delegación de alumnos del  
Centro Asociado de la UNED en  
Cantabria

Imprime: Gráficas Copisán

Depósito legal: SA - 415 - 2008



Presentación	3
Entrevista a Miguel Ángel Sánchez Gómez	4
La cuna y la mano que mece la cuna	8
La separación entre Oriente y Occidente al final de la Antigüedad	10
Del Lenguaje y la Filosofía	25
Los nuevos delitos contra la seguridad vial	29
El origen de los pasiegos	31
Eratóstenes, el hombre que midió la Tierra con un bastón	35
Cartas al Director y dudas de los alumnos	38



## Presentación

**C**ompañer@ del Centro Asociado de la Uned en Cantabria, por fin después de tres años podemos anunciaros que nuestro Centro ya cuenta con una delegación de alumnos. La delegación de alumnos se constituye como el órgano máximo de defensa y desarrollo de los derechos de la comunidad estudiantil, para lo cual los representantes elegidos libremente dirigirán todos sus esfuerzos y recursos a la mejora de las condiciones educativas, académicas y sociales de dicho colectivo.

Uno de los primeros objetivos que deseábamos cumplir ha sido la publicación de una revista que recogiese toda la actualidad de las actividades desarrolladas por nuestro Centro así como la de ofrecer un espacio para las dudas y sugerencias de los alumnos. Por otra parte, debido a nuestro carácter de institución universitaria, hemos sentido la necesidad de dar una especial importancia a la publicación de diferentes ensayos y artículos académicos de los profesores-tutores de nuestro Centro, así como de los diferentes alumnos que deseen participar enviándonos sus artículos sobre cualquier tema de interés universitario o investigador.

Deseamos que este primer número satisfaga vuestras expectativas como alumnos universitarios y contemos con vosotros para la implementación de posteriores publicaciones.

Para ello, necesitamos vuestra colaboración, admitiendo todo tipo de sugerencias para mejorar y

avanzar. Con este motivo, os facilito a continuación las direcciones de los delegados de Historia, Informática, Filosofía, Curso de Acceso y Derecho, elegidos por vosotros el pasado mes de Diciembre. También podéis encontrarnos en la sala de alumnos del Centro. Esperamos veros mucho por allí.

Delegada de Centro Rebeca García González

Delegada de Centro  
Rebeca García González  
E-mail: rgarcia323@alumno.uned.es

Delegado de Historia  
Rubén Bustamante Ruiz  
E-mail: montesdepas@yahoo.es

Delegado de Informática  
Raúl Alonso De Las Heras  
E-mail: raul.alonso@telefonica.net

Delegado de Filosofía  
Juan González Cadelo  
E-mail: jgcadelo@gmail.com

Delegado del Curso de Acceso  
Francisco Casimiro Muñoz Saiz y Calderón  
E-mail: fransantander@gmail.com

Delegado de Derecho  
Rebeca García González  
E-mail: rgarcia323@alumno.uned.es



## Entrevista a

*Miguel Ángel Sánchez Gómez*

Director del Centro Asociado de la UNED en Cantabria

### **1**º-¿Cómo valora su trayectoria como director del Centro Asociado de Cantabria?

Me voy a poner un aprobado alto, porque hay que me hubiese gustado hacer y no he conseguido. También espero la colaboración de los P.A.S. para mejorar la atención a los alumnos. Es importante que algunas Consejerías consideraran a la UNED en igualdad de condiciones que el resto de los alumnos universitarios. Es una cosa que no he conseguido todavía; yo escribo cartas, solicito entrevistas y ni siquiera me contestan.

### **2**º-¿Cuál ha sido el momento más amargo y más dulce como director de este Centro?

El más dulce fue cuando nos trasladamos a la actual sede. El más amargo fue cuando no conseguí que nos incluyeran en el Contrato-Programa de la Consejería de Educación que consistía en una serie de métodos y estrategias destinados a mejorar los canales de comunicación con los alumnos y sobre

todo que los tutores se implicaran más con las tutorías. Nos financiaron una pequeña parte del Contrato-Programa pero no la totalidad. Quedé decepcionado.

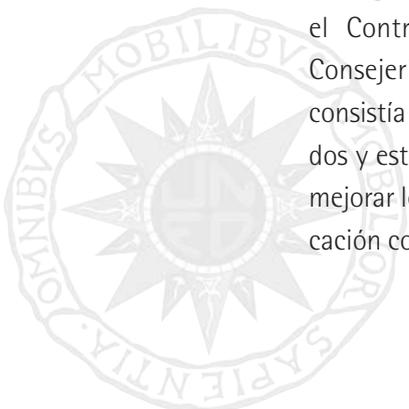
### **¿Qué destacaría de los alumnos de la UNED respecto de los de las universidades presenciales?**

En primer lugar, considero que los alumnos de la UNED realizan un esfuerzo muchísimo mayor que los de las universidades presenciales –siempre en función de las carreras que estudien-. Aparte de esto son, en su inmensa mayoría, *alumnos vocacionales*: vienen aquí porque quieren. En segundo lugar, creo que no pierden tanto el tiempo como los alumnos de la universidad presencial; y la prueba está en las bibliotecas de la Universidad de Cantabria y del Centro de la UNED: a diferencia de la biblioteca del Interfacultativo de la Universidad de Cantabria, en la del Centro hay un imperio absoluto del silencio, la gente no se levanta apenas, y hay una pelea cons-

tante por los puestos de estudio y consulta –también es cierto que hay menos espacio, lo cual por cierto constituye otro de los proyectos que teníamos con el Contrato-Programa; en cualquier caso, las mesas de la biblioteca del Interfacultativo están acostumbradas a morir de aburrimiento y soledad, aunque tengan libros encima.

### **¿A qué cree que se debe el alto número de abandonos de la UNED?**

Llevamos ya casi dos años, con un grupo, tratando de encontrar las claves gracias a las cuales podríamos mejorar el rendimiento de los alumnos: hacemos encuestas y llamadas telefónicas, y esperamos tener, en un plazo breve, pistas que, personalmente, creo que van a ser fundamentales para guiarnos en el futuro. En lo que se refiere a la responsabilidad del Centro –que hago absolutamente mía- creo que el principal motivo de abandono de los alumnos es la deficiencia informativa –por eso en el Contrato-Pro-



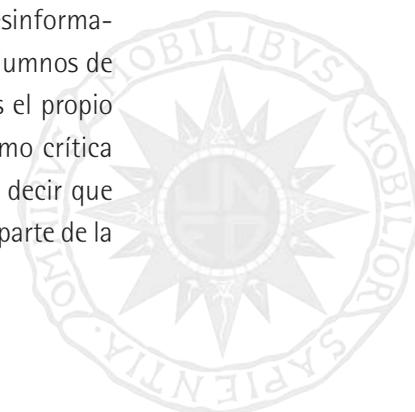
grama pretendíamos la mejora de los canales de información. Estoy seguro de que muchos de los alumnos que abandonan no lo harían si unos meses antes de tomar la decisión tuvieran acceso a una serie de informaciones a las que no tienen – porque no se lo proporcionamos-. No obstante, ante todo, hay que tener en cuenta que es muy difícil concretar y corregir las causas del abandono entre los alumnos de la UNED –más de dos mil quinientos en Cantabria-, porque cada uno tiene una historia diferente, y no suele adecuarse a un estereotipo tan evidente como el de los alumnos de la universidad presencial, donde más del 80% se dedican exclusivamente a estudiar, dependen de sus padres, y no tienen lastres de tipo económico o social, ni problemas de disponibilidad para continuar sus estudios. Entre nuestros alumnos se cuenta un altísimo número de inmigrantes, personas casadas y con hijos, trabajadores con los horarios de lo más variopinto, reclusos de centros penitenciarios, etc. Todos estos alumnos son, a lo sumo, contadas excepciones en la universidad presencial. Las causas del abandono, por tanto, pueden ser varios tipos de decenas pero, pese a todo, estimo que entre el 20% y el 30% de los abandonos –si no más- podrían corregirse porque son

culpa del propio Centro. Hay que mejorar.

### **¿Qué planes tiene puestos en marcha el Centro para reducir el número de abandonos?**

Las soluciones no son ni inmediatas ni evidentes, pero por fortuna no es imposible el progreso en base a pequeños avances. En lo que respecta a nuestra asignatura pendiente, la desinformación, ya hemos puesto una primera piedra con el sistema *Akademos*, que remite el correo electrónico a los alumnos. Desgraciadamente, calculo que entre el 30% y el 40% de los alumnos no tiene aún acceso a ordenadores con conexión a internet. De todos modos, nuestro interés se centra en no convertir la comunicación en un canal unidireccional frío e impersonal, en el que desde el Centro nos lavemos las manos después de enviar un correo electrónico. Yo tengo en mente, como un paso a dar en el futuro, la manutención de un grupo de becarios que esté a disposición de los tutores y que ejerza de canal de comunicación con los alumnos. Otra de las opciones que barajamos es la posibilidad de prevenir el abandono: en las carreras que requieren la realización de prácticas, por ejemplo, tenemos pensado poner en marcha un sistema de detección de abandono previo para hacer un se-

guimiento de cada alumno individualmente. Dado que éstas son obligatorias y anteriores a los exámenes, generalmente los alumnos que no acuden a las mismas no se presentan al examen. Como complemento de este proyecto, se contactaría personalmente con los alumnos que no acuden a la convocatoria de prácticas, para tratar de informarles y/o ayudarles individualmente. Una de las mejores opciones de mejora en esta dirección –si no la mejor- es la ampliación de la oferta de horarios. Sin ir más lejos, ya hemos ampliado el horario del Curso de Acceso para Mayores de 25 años, que dispone de tres turnos, lo que facilita enormemente la presencia de los alumnos matriculados, estimula su interés y reduce la tasa de abandono. Lamentablemente, esta medida no es barata, y es inviable para las carreras “minoritarias” –de pocos matriculados-, donde la presencia de los alumnos no experimentaría probablemente ningún incremento significativo, y además se fraccionaría y reduciría la comunicación y relación entre alumnos. De cualquier forma, y aunque reconozca que el eterno culpable en la desinformación que todos los alumnos de la UNED adolecen es el propio Centro Asociado, como crítica a los alumnos he de decir que también ellos tienen parte de la





Centro Asociado de la UNED en Cantabria

culpa: yo no he conocido a universitarios más desinformados y, pese a ello, con menos interés por informarse, que los alumnos de la UNED. No hemos de olvidar el hecho de que aunque desde el Centro Asociado no se ejerza activamente una labor informativa esto no implica que carezca de información: en el Centro hay montañas de información que permanecen absolutamente inexploradas.

¿A qué cree usted que se de-

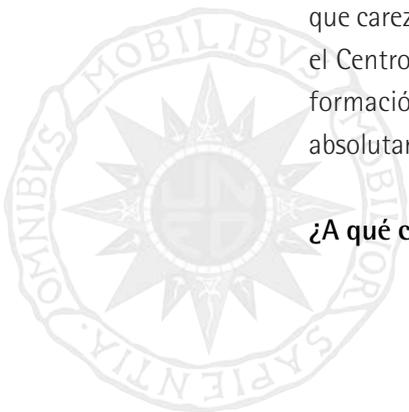
#### **be este desinterés general del alumnado?**

Yo creo que la mayoría de los alumnos de la UNED que se matriculan en el Centro piensan que ésta es una universidad normal, y no lo es. No lo es. Es una institución más desconocida –no crítica- y con menos capacidad de comunicación, y hay que hacerse cargo de que el alumno debe mantener un cierto esfuerzo en la continua empresa de informarse de cuanto le atañe o pudiera ata-

ñer. Desde el Centro estamos organizando constantemente talleres, cursos de técnicas de estudio, de control de ansiedad ante los exámenes, etc.; y una gran parte de los alumnos ni siquiera lo sabe. Lo único que puedo asegurar es que vamos a seguir insistiendo.

#### **¿Cómo valora la situación de los alumnos de la UNED que realizan sus estudios en instituciones penitenciarias?**

En este punto tengo una pe-



queña espina clavada. Para empezar tenemos un intermedio inevitable en nuestra relación con estos alumnos que es la Dirección General de Instituciones Penitenciarias. En Cantabria, tenemos alumnos en la Prisión Provincial de Santander y en El Dueso, con quienes mantenemos unas excelentes relaciones, para empezar porque allí organizamos cursos de verano. En las grandes cárceles españolas, incluso –éste no es el caso de ninguna prisión en Cantabria– existe un módulo de la UNED, posibilidad que no se contempla como viable en El Dueso, donde cada año se matriculan sólo entre 12 y 17 alumnos. En su momento se pensó en la posibilidad de enviar allí tutores, pero el hecho de que casi todos los alumnos estén matriculados en diferentes asignaturas y carreras hace tal propósito insostenible.

### **¿Estos alumnos no tienen, por lo tanto, acceso a un tutor?**

No, no tienen ningún tutor. Reciben el material de estudio y tienen la posibilidad de acceder a la red, como cualquier otro alumno de la UNED, pero por desgracia no reciben una atención personalizada y un asesoramiento directo por parte de un tutor.

### **¿Cómo realizan los exáme-**

### **nes los alumnos recluidos en centros penitenciarios?**

Hasta las cárceles grandes viaja un tribunal de la UNED para hacer los exámenes, pero no realizan los exámenes en el mismo periodo de tiempo que el que tienen los alumnos convencionales. Éstos disponen de dos semanas de exámenes, pudiendo presentarse el día fijado de cualquiera de ambas para examinarse de las asignaturas en las que se encuentran matriculados. El periodo de exámenes para los alumnos internados en centros penitenciarios es sólo de dos o tres días, concentrándose todos los exámenes en ese breve periodo de tiempo. No obstante, en el caso de las cárceles cántabras, donde el número de alumnos no es lo suficientemente grande como para hacer esto posible, los alumnos son trasladados en un furgón a una prisión grande para que puedan realizar los exámenes. Aquí en Cantabria yo tenía –y tengo– el firme propósito de cambiar esto, pero el escaso número de matriculados lo hace, por el momento, inviable. Afortunadamente, sí hemos logrado instaurar los cursos de verano en El Dueso, que se vienen celebrando desde hace tres o cuatro años, y que han incurrido en fantásticas experiencias tanto para los alumnos como para los profesores que los han dado.

### **¿Hay, aquí en Cantabria, muchos alumnos presidiarios que ya hayan terminado la carrera?**

Muchos no. Pero hay unos cuantos, lo cual es una cosa maravillosa. De hecho, es tan maravillosa que ahora mismo hay un chico que ha terminado Educación Social y nos ha pedido una beca para matricularse en un postgrado de drogodependencia. Desde luego, está claro que teniendo en cuenta el bajo número de matriculados y las duras condiciones que implica su situación, hay que reconocer a nuestros alumnos recluidos en centros penitenciarios que hacen acopio de un coraje y un ánimo no menos que envidiable, y que saben afrontar las dificultades.

### **6º-¿Cuál es la consideración de los titulados de la UNED en el mercado de trabajo?**

Buena, porque saben perfectamente las empresas que es un asunto de muchísima constancia y esfuerzo. El estudiante de la UNED es un magnífico opositor porque son disciplinados. En este Centro nos faltaría un COIE bastante potente dirigido por un experto.

**7º- Un libro, "El Quijote". Una película, "El hombre de Kiev". Un personaje, Gandhi. Una canción, me gustan los cantautores. ■**



## La cuna y la mano que mece la cuna

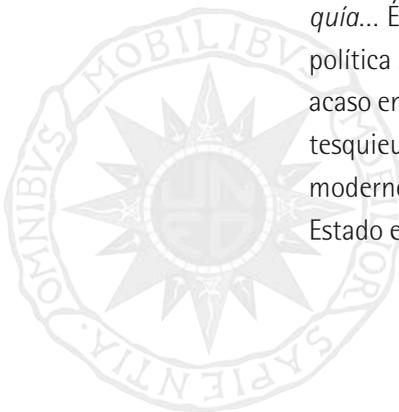
Escrito por J. González Cadelo

“*La política es un acto de equilibrio entre la gente que quiere entrar y aquellos que no quieren salir*”, escribió en cierta ocasión Jacques Benigne Bossuet. Da que pensar el hecho de que frases como la de este clérigo francés diecisietesco hollen la cara de uno con una sonrisa, y el lector estará de acuerdo conmigo en que la complicidad transhistórica que mantene- mos con Bossuet es muestra inequívoca de la inverosímil –y afortunada- capacidad humana de reírse de lo incorrecto.

En la Francia de Bossuet, lejana aún de las ilusio- nes democráticas y progresistas que la burguesía comenzaría a atesorar décadas después, un mo- narca absoluto –llamado seguramente *Luis*- res- pondía sólo ante Dios y su propia conciencia del uso y abuso de su magno poder. ¿De qué *política* habla entonces Bossuet? Podría parecer que esa *política* que el avisado clérigo descalifica con un guiño irónico y certero no tiene nada que ver con la que articula nuestro Estado democrático, mo- derno y ubícuo; pero no conviene enmascarar, es- timado lector, la evidencia de que la política siem- pre es la misma cosa, venga en la forma en la que venga: la *política* no es *democracia*, no es *tiranía* ni *monarquía*, no es *republicanismo* ni *oligar- quía*... Ésas sólo son las *formas* de la política. La política sólo es una cosa: *poder*. Y si no fuera tal, acaso entonces Hamilton, Locke, Rousseau, Mon- tesquieu y los muchos otros padres del gobierno moderno no hubieran hablado de los pilares del Estado en términos de la "separación de *poderes*".

Hoy tenemos por eso que llamamos *democracia* el mayor de nuestros logros sociales. Pero la ver- dad es que *qué es la democracia*, ni siquiera nos- otros lo sabemos. ¿Acaso es el gobierno del pue- blo, tal y como creemos? La etimología en oca- siones es engañosa, y en esta ocasión resulta ma- lévola. La *democracia* por antonomasia, el verda- dero gobierno del pueblo, es más parecida a la ateniense que un tal Clístenes impuso a los aris- tócratas del Ática en el 507 a.C. En aquella de- mocracia, que alcanzó su apogeo en manos de un renombrado Pericles, quinientos hombres de la re- gión de Atenas eran escogidos por sorteo entre todos los ciudadanos varones, y eran éstos quie- nes, en asamblea, votaban las leyes de Atenas: *sus* propias leyes.

¿Qué queda de eso en nuestra *democracia* libe- ral? Los "votantes" de hoy en día no proponen la ley, no la secundan o la reprueban. Se limitan al sometimiento a la ley: ya sea a través de la hu- milde acogida o el desacato punible. Si, una vez pasadas las elecciones, el Gobierno fuera una ca- ja negra impenetrable para nuestra curiosidad – como de hecho es a menudo todo lo institucio- nal-, de la que no escapara información alguna sino sólo las leyes sancionadas, no tendríamos forma de averiguar si vivimos en una *democracia* o en una *tiranía* o en una *oligarquía* o en cual- quier otra *arquía* de las innumerables que al hombre se le han ocurrido a lo largo de su Histo- ria.



Y es que la democracia, amigo lector, por no ser *política* en su misma esencia no vale gran cosa frente a la auténtica conquista del hombre ilustrado: la separación de poderes. La separación de poderes sí es *política* en su médula, porque estipula el poder en sí a través de un límite, porque *habla del poder*; mientras que la democracia sólo determina quién detenta el poder, sólo *habla del poderoso*. La democracia no es capaz de garantizar la libertad ni eso que gustamos de llamar el Estado de Derecho, contrariamente a lo que anuncian los muchos eslóganes propandandísticos a los que tan frecuentemente los políticos occidentales se adhieren. No nos llevemos a engaño. Las guerras en nombre de la democracia son guerras que pueden llegar a ser –o no– democratizantes, pero que en ningún caso serán *democráticas*.

En torno a lo que dice Bossuet: ¿acaso la política que escarnece no es nuestra misma política? ¿Acaso es otra que esa Política –con mayúscula– perenne y nunca ociosa que rige el ámbito de lo social desde que lo social existe? Sí, amable amigo: la política del siglo de Bossuet es la misma política de nuestro tiempo, y es la misma política de Marco Aurelio, de los soviets y de Gilgamesh. Política es toda forma de poder ejercida sobre cualquier colectividad humana.

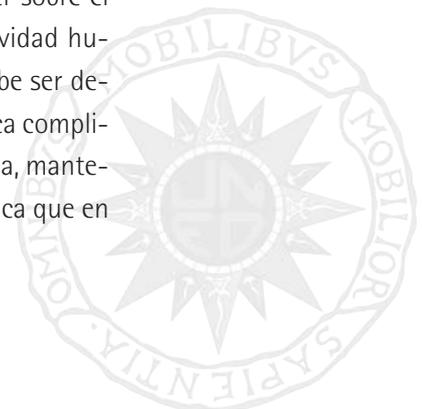
Profundicemos, no obstante –a través del palpo crítico de la aguda frase de Bossuet–, en nuestra propia idea de la política: descubriremos que el francés está lejos del escarnecimiento de la misma, tal y como hemos supuesto en primera aproximación; y nosotros también. Tal vez porque el clérigo sabía de lo que hablaba, su ironía no es una crítica disparada contra el poder, sino contra los mismos poderosos. Y nuestra complicidad con él es muestra de un pensamiento afín al suyo: no es el poder que constituye la esencia de la política lo que vuelve ironizable el abuso del mismo, sino la abstrusa actitud de apego a tal poder por parte de los políticos. O qué, ¿acaso Bossuet no asevera de la política que es un simple *acto de*



Jacques Bossuet por Hyacinte Rigaud

*equilibrio*? ¿Es que la ironía de su afirmación no se apoya sobre el comportamiento propio de quienes se dedican a la política? Tal es la verdad oculta: los políticos son a la política –en opinión del francés– lo que son a la herencia los familiares lejanos, cínicos y parasitarios.

Y nosotros, que reímos con humor espléndido ante semejante aseveración, pensamos realmente lo mismo, como prueba el hecho de que seamos capaces de comprender la ironía: el poder sobre el individuo es necesario en toda colectividad humana, pero por desgracia ese poder debe ser depositado en individuos. He aquí la trágica complicidad que, desde nuestra sociedad crítica, mantenemos con todos los críticos de la política que en la Historia han sido –y que serán–. ■



# La separación entre oriente y occidente al final de la antigüedad: iglesias monofisitas y primado romano

Escrito por Silvia Acerbi, Profesora de Hª Antigua en la Universidad de Cantabria



Frescos en una Iglesia copta ortodoxa

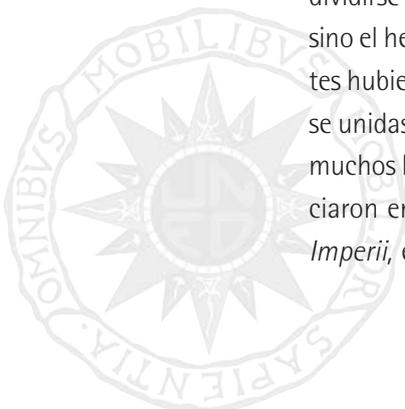
Escribía el historiador Ronald Syme que lo sorprendente de la historia del Imperio Romano no era que éste hubiese terminado por dividirse en Oriente y Occidente, sino el hecho de que ambas partes hubieran logrado mantenerse unidas durante siglos. Fueron muchos los factores que distanciaron entre sí a las dos *Partes Imperii*, en especial un distinto

pasado histórico, cultural y lingüístico, y su enorme extensión por territorios con condiciones geográficas tan diferentes como por ejemplo Egipto y Britania.

La fundación de Constantinopla y la creciente autonomía e independencia del Oriente coincidieron con la cristianización del Imperio, lo que determinó que la división tuviese carácter no sólo

político, sino también religioso, implicando a los obispos de las respectivas capitales. Una vez desaparecidos los emperadores de Occidente, el obispo de Roma permanecerá como única institución capaz de defender los ideales romanos y aspirar a encarnar un "patriarcado ecuménico" que será el origen del papado romano, pero que le será disputado por los obispos de Constantinopla con el apoyo de los emperadores.

El proceso – religioso, político, ideológico y lingüístico – que empezó a desarrollarse entre los siglos V y VII es lo que nos proponemos abordar en el presente artículo: ¿Por qué el antiguo Imperio romano con capital en Roma, y que formaba un único Imperio Cristiano, terminó por dividirse en dos imperios cristianos irreconciliables? ¿Por qué el obispo de Roma, que aspiraba a ser ecuménico, terminó por ser sólo 'romano y católico' frente al ortodoxo y bizantino encabezados por el emperador de Bizancio y el patriarca de Constantinopla? Y, esto es lo que mayormente nos interesa:



¿Por qué en Oriente surgieron varias iglesias que aún siguen separadas de Roma sin que estén enfrentadas por reales motivos teológicos?

De hecho la paulatina separación entre las dos partes del Ecuemene cristiano dio lugar, entre el V y VII siglo, en áreas distintas del imperio tardo-antiguo, a sistemas religiosos plurales desde el punto de vista étno-lingüístico (latinos, griegos, medio orientales), de la organización institucional, de las opciones doctrinales, de los mecanismos de relación con el poder político. El Decreto del Concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio* individualiza en dos eventos las concausas de la profunda división que se produjo en el seno de la Iglesia: "La impugnación de las fórmulas dogmáticas de los Concilios de Éfeso y Calcedonia, así como la ruptura de la comunión eclesiástica entre los Patriarcados Orientales y la Sede Romana a partir del siglo XI"<sup>1</sup>.

Aunque resulte una simplificación resumir de esta forma los complejos procesos histórico-culturales que llevaron al nacimiento de 'cristianismos' distintos en las áreas latina, griega y oriental, dos son, sin duda, los principales telones de fondo de la dramática separación<sup>2</sup>: en primer lugar, las controversias doctrinales del siglo V que condicionaron el cuadro institucional

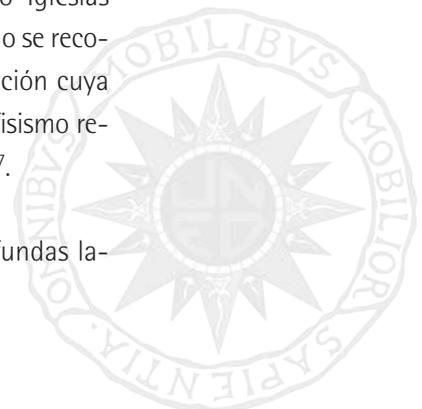


Frescos de una Iglesia Etiopica Ortodoxa

de las antiguas Iglesias de Oriente en dos momentos sucesivos. La primera fractura surgió de la no aceptación de las formulaciones dogmáticas del Concilio de Éfeso (431) por parte de Nestorio, obispo de Constantinopla<sup>3</sup>. Su firme rechazo a admitir que en Cristo *hay una sola persona, la del Verbo* y que, por consiguiente, la Virgen debe ser considerada, con todo derecho, *Theotokos*, Madre de Dios, supuso el nacimiento de la Iglesia nestoriana<sup>4</sup>, principalmente arraigada en Persia<sup>5</sup>. Siempre en el siglo V se expresó en la *Pars Orientis* del Imperio otra incisiva afirmación de tradición autónoma, a causa de los contrastes entre las corrientes monofisitas y las duofisitas que culminaron en el Concilio de Calcedonia (451). Auspiciado y aprobado por Roma, el sínodo, piedra angular de la doctrina católica,

produjo una incurable escisión entre las Iglesias que aceptaron sin restricciones sus definiciones cristológicas y las que las rechazaron, en la convicción de que el concilio, traicionando la herencia doctrinal de Cirilo de Alejandría, había irremediamente renegado de su tradición teológica<sup>6</sup>. Estas últimas, alejadas tanto de la comunión con Roma como con Constantinopla, desarrollaron en el área sur-oriental de la cuenca mediterránea sus propias tradiciones en aspectos teológicos y eclesiásticos. Por su rechazo al dogma de Calcedonia son conocidas como Iglesias no-calcedonianas o anticalcedonianas, y también como Iglesias monofisitas, aunque no se reconozcan en esta definición cuya expresión es el monofisismo real del monje Eutiques<sup>7</sup>.

Para explicar las profundas la-



ceraciones que se produjeron en el tejido eclesial en el arco de los siglos V y VII resulta insuficiente centrar la atención exclusivamente en los factores doctrinales y en los distintos esquemas cristológicos adoptados por las escuelas teológicas de Alejandría y de Antioquía. Otros factores condicionaron y favorecieron el difícil proceso de separación. Además de infranqueables diferencias culturales y lingüísticas, el elemento político fue determinante en agudizar las disensiones provocando reacciones violentas que degeneraron en movimientos de masas<sup>8</sup>. Varios estudiosos, como W.H.C. Frend, S.L. Greenslade y T.E. Gregory, han leído en las protestas frente a la ortodoxia impuesta por el Estado, el grito de reivindicaciones autonomistas en contra de la opresión militar y fiscal del imperialismo bizantino, los anhelos indepen-



Patriarcas y Católicos de todas las Iglesias Ortodoxas Orientales

dentistas de nacionalismos regionales hacia el centralismo de Constantinopla<sup>9</sup>. De hecho el anticalcedonismo se transformó en la bandera de movimientos separatistas en lucha contra

el Estado cuya presión fiscal estaba llevando al colapso las débiles economías locales. En muchas iglesias de la *Pars Orientis* del Imperio se instauró una doble jerarquía: una filo-calcedoniana, expresión de la ortodoxia imperial, apoyada por los burócratas y los notables de la administración civil, despectivamente llamada "melquita" por los antagonistas; la otra monofisita, de inspiración popular, cuyo objetivo era la autonomía política con respecto a la capital. Y en las distintas áreas del Imperio estas iglesias se fueron organizando en verdaderas movimientos revolucionarios – como han mostrado los trabajos de G. Downwy sobre Egipto, de M. Giacchero sobre Armenia y de W. Witakowsky sobre Siria – responsables de una fragmentación irreversible<sup>10</sup>.

Factores determinantes en la ruptura de la unidad político-eclesiástica fueron también la rivalidad y la competencia por la supremacía eclesiástica entre las grandes sedes metropolitanas de Alejandría, Constantinopla, y Antioquía<sup>11</sup>. Éstas, junto a la de Jerusalén, vinculaban la excelencia de su rango a la conjugación del 'principio de adaptación' (en base al cual las estructuras de la Iglesia se moldeaban a las del Estado) con el 'principio de apostolicidad'<sup>12</sup> (expresión que define la relevancia jurídica asumida por una



Antonios Patriarca de la Iglesia Ortodoxa de Eritrea

Iglesia que se pretendía fundada por un apóstol o por un discípulo directo de un apóstol). Antes de que Constantinopla hubiese sido promovida a "Nueva Roma", Antioquía y Alejandría habían asumido la fisonomía patriarcal definida *de facto* por los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381), y sucesivamente perfeccionada por el Canon 28 del Concilio de Calcedonia y a través de la organización pentárquica<sup>13</sup>. Pero el Canon 28, que reconocía la igual dignidad al obispo constantinopolitano y al romano prescindiendo de la precedencia formal que correspondía a este último en cuanto obispo de la primera sede apostólica, abrió profundas divisiones en el seno de la Iglesia Imperial<sup>14</sup>

Las Iglesias anticalcedonianas – tres satélites alrededor del patriarcado de Alejandría (la Copta, la Etiope y la Eritrea) y tres



alrededor del de Antioquía (la Sirio-antioquena, la Malankar y la Armenia) – hunden sus raíces más profundas en este complejo terreno. Son también conocidas con el nombre de "Iglesias ortodoxas orientales" (no hay que confundirlas con las iglesias ortodoxas de tradición bizantina), "Iglesias orientales menores", "antiguas Iglesias orientales" o "vetero-orientales"<sup>15</sup>, así como "Iglesias precalcedonianas" o "Iglesias de los tres Concilios", puesto que encarnan el cristianismo anterior al año 451, codificado en los cánones de los tres primeros Concilios Ecuménicos (Nicea, Constantinopla, Éfeso I). Son autocéfalas, y por lo tanto dotadas de autonomía y autogobierno. Nos referimos a la Iglesia Armenia Apostólica, a la Iglesia Siria Ortodoxa, a la Iglesia Malankar de India, a la Iglesia Copta Ortodoxa, a la Iglesia Etiope Ortodoxa y a la Iglesia Eritrea Ortodoxa.

La Iglesia Armenia Ortodoxa o Apostólica Armenia, fundada según la tradición por los apóstoles Tadeo y Bartolomé y florecida en la homónima región en el altiplano alrededor de Ararat, es también conocida como Iglesia Gregoriana Armenia del nombre de su santo patrono, Grigor Lusawori (Gregorio el Iluminador) que, al principio del siglo IV, convirtió al rey Tirídates III al cristianismo y organizó la jerarquía eclesiástica local<sup>16</sup>. En

el siglo V experimentó una gran vitalidad religioso-cultural representando un modelo para las cristiandades limítrofes, como la caucásica, la ibera y la albana. Dividida en el *Catholicosado* de Etchmiadzin (antigua sede primacial situada a una distancia de 21 km de Ereván, la capital del país) que remonta al siglo IV y extiende su jurisdicción sobre los armenios distribuidos entre los territorios de la actual república de Armenia, de la antigua Unión Soviética, de Iraq, Egipto, Siria, Sudan e India, y en el *Catholicosado* de Cis de Cilicia, (trasladado a Antelias, en Líbano, después de las masacres a mano de los turcos a principio del siglo XX) con potestad sobre Líbano, Chipre, Irán, Turquía oriental y Grecia, la Iglesia Armenia ortodoxa cuenta aproximadamente con seis millones y medio de fieles<sup>17</sup>. El *Catholicos* de Etchmiadzin es reconocido por todos los armenios ortodoxos como jefe espiritual, administrativo y pastoral de la Iglesia aunque muchas han sido las tensiones entre las dos jurisdicciones durante los últimos siglos<sup>18</sup>. En 1997 delegaciones de ambas jurisdicciones se han encontrado en Etchmiadzin para intentar superar las diferencias y normalizar las relaciones redactando un esbozo de Constitución Canónica Común. La diáspora causada por las persecuciones y violentas masacres a las que el pueblo armenio ha si-

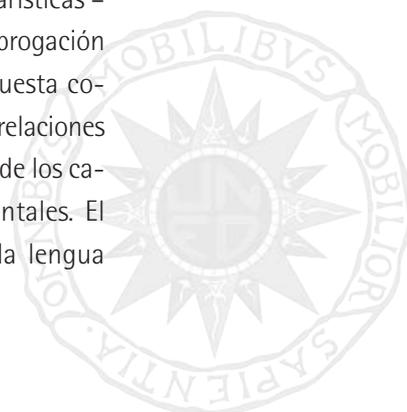


Papa Copto Ortodoxo Shenouda(1991)



Rito de la Iglesia Ortodoxa de Eritrea

do sometido a lo largo de su historia, supuso el florecimiento de comunidades armenias en rincones remotos de la tierra, especialmente en Canadá y en Australia donde viven hoy casi dos millones de fieles, pero también en Francia, Rusia, Grecia, y Argentina. La liturgia de la Iglesia armenia es una síntesis de tradiciones bizantinas, sirias y jerosolimitanas con costumbres – especialmente las eucarísticas – muy peculiares cuya abrogación ha sido inútilmente puesta como condición para las relaciones ecuménicas por parte de los católicos, latinos y orientales. El *grabar* sigue siendo la lengua





Debates entre cristianos católicos y orientales en el siglo XIII

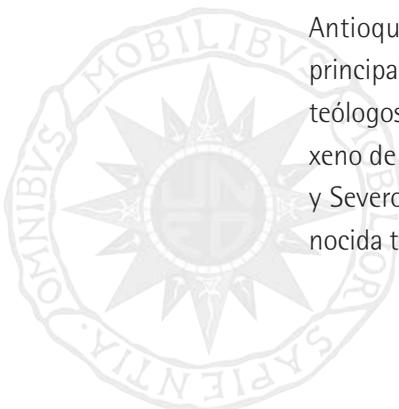
eclesiástica y litúrgica. Su eclesiología rechaza la autoridad del pontífice romano.

Aunque numéricamente reducida, la Iglesia Siria Ortodoxa u Ortodoxa Siria — la primera iglesia cristiana establecida fuera de Palestina, fundada en Antioquía por el apóstol Pedro y centro de la misión evangelizadora de San Pablo, según narran los Hechos de los Apóstoles — es depositaria de una rica tradición espiritual que hunde sus raíces en la escuela exegética de Antioquía, y tiene entre sus principales corifeos a relevantes teólogos del siglo VI, como Filoxeno de Mabbug, Pedro el Ibero y Severo de Antioquía<sup>19</sup>. Es conocida también como Iglesia si-

rio-jacobita, del nombre de Jacob Baradas, obispo de Edesa, que, a mitad del siglo VI, organizó la jerarquía eclesiástica consagrando numerosos obispos a los que ordenó perseverar en la doctrina contraria a la establecida por el Concilio de Calcedonia. Los disidentes se refugiaron en las zonas rurales y también fuera del Imperio, especialmente en los territorios bajo dominio Sasánida. La conquista árabe puso fin a las persecuciones favoreciendo el desarrollo de esta iglesia que durante la Edad Media llegó a tener importantes escuelas filosóficas y científicas. La sede del jefe espiritual de la Iglesia, que recibe el título de "Patriarca sirio ortodoxo de Antioquía y de

todo el Oriente", se desplazó a varios monasterios: en el del monje sirio Bar Sauma entre 1034 y 1293, asentándose a partir de 1293 en Dayro d-Mor Hananyo, en Mardin, donde permaneció hasta el 1933 cuando las circunstancias políticas determinaron su desplazamiento a Homs, en Siria, y finalmente, desde 1959, a Damasco.

La Iglesia Siria ortodoxa incluía veinte sedes metropolitanas, y ciento y tres diócesis extendidas hasta Afganistán y comunidades sin obispos en Turquestán y Xinjiang. Sus fieles son hoy aproximadamente unos 450.000, distribuidos entre Siria, Irak, Líbano, Israel, Jordania, Turquía<sup>20</sup>.



En el seno de esta iglesia nació en el siglo XVII, en la costa sur-oriental de la India, la Iglesia Siria Ortodoxa Malankar<sup>21</sup>— fundada según una antigua tradición por un grupo de cristianos de Santo Tomás, quien llegaría a la India en el año 52 sufriendo el martirio en el año 72 en Mylapore (la actual ciudad de Chennai) — cuya sede está hoy en Kottayam, Kerala. Para reaccionar a la latinización llevada a cabo por los portugueses se separó de la Iglesia Malankar católica y en 1665 fue acogida bajo la jurisdicción del Patriarca sirio ortodoxo de Antioquía. En 1912 una parte de la comunidad se declaró autocéfala, la otra permaneció fiel al Patriarca sirio. Es difícil determinar con precisión el número de fieles de ambas comunidades que suman aproximadamente un total de dos millones. La Iglesia Ortodoxa Malankar tiene diócesis en la mayor parte de la India, como también en los Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña, Europa Occidental, el Golfo Pérsico, Malasia, Singapur, Australia y Nueva Zelanda. El título oficial de su *leader* es "Catholicos del Oriente en el Trono Apostólico de Santo Tomás y Metropolitano Malankar"<sup>22</sup>.

El rito de la Iglesia siria ortodoxa — una entre las más antiguas liturgias cristianas, con una simbología que contiene y hace ostensible toda la riqueza de la

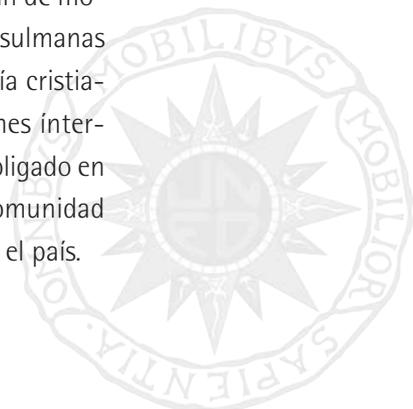
tradición antioquena — es una combinación de elementos griegos y siríacos que remontan a los siglos IV-VII; la lengua siríaca en muchas regiones ha sido sustituida por el árabe. La Iglesia Malankar celebra la liturgia, inspirada en la tradición de Jerusalén (liturgia de San Jacobo) en *malayalam*, siríaco, hindi e inglés.

La Iglesia copta ortodoxa (del árabe *qubt*, deformación del término griego *aigyptios*, egipcio, convertido en *coptus* en Occidente para indicar al egipcio que practica la fe cristiana en contraposición al egipcio islamizado), considera su acto fundacional la no recepción del II concilio de Éfeso (449), la deposición del obispo alejandrino Dioscoro en el Concilio de Calcedonia y el nacimiento de una jerarquía antagonista. El patriarca Proterio, enviado por Constantinopla para sustituir a Dioscoro, fue asesinado en el 457, y Timoteo Eluro se asentó como primer patriarca disidente dando lugar a movimientos separatistas con fuerte connotación política<sup>23</sup>. Al igual que Siria se estableció una separación entre los ambientes helenísticos de los intelectuales y de las élites administrativas, fieles a la doctrina oficial, y la población rural que adhirió al cisma porque la liturgia, profesada en copto, simbolizaba la resistencia al poder imperial. El senti-



Icono Iglesia Ortodoxa Etiopica

miento antibizantino fue tan acentuado en estas regiones del Imperio que los cristianos coptos llegaron a saludar a los árabes como liberadores. Después de la invasión árabe, en el 641, los coptos disminuyeron sensiblemente llegando a ser minoría a partir de la mitad del siglo X. Los coptos insisten en su identidad egipcia y árabe y en la solidaridad con los musulmanes. Como es sabido, los integristas islámicos provocan incidentes confesionales con el fin de movilizar a las masas musulmanas en contra de la minoría cristiana. Las graves tensiones interconfesionales<sup>24</sup> han obligado en varias ocasiones a la comunidad cristiana a abandonar el país.





Monasterio copto Wadi Natrun

La Iglesia Copta Ortodoxa tiene casi doce millones de fieles en Egipto, Jerusalén, Sudán y África del Sur, además de comunidades en Europa, Australia y América del Norte (Estados Unidos y Canadá). Su liturgia, desarrollada a partir de la alejandrina, tiene fuertes influencias monásticas. Los patriarcas copitos, que reciben el título de *papa*, antiguo epíteto helenizado de derivación aramea, residen en el monasterio de San Macario, en El Cairo. En Egipto hay cuarenta y tres diócesis, la mayoría en el sur del país, con alrededor de ochenta y siete obispos. Desde San Marco, evangelizador de Egipto y fundador de la primera comunidad cristiana en Alejandría, ha habido ciento y dieciocho *papas*<sup>25</sup>.

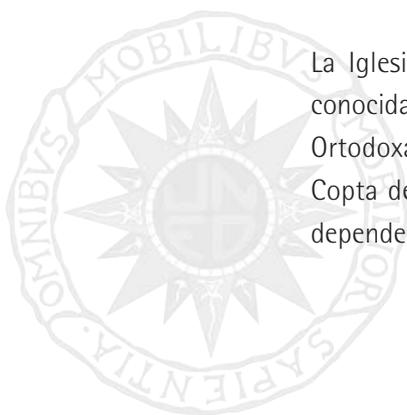
La Iglesia Etiópica Ortodoxa<sup>26</sup> conocida también como Iglesia Ortodoxa de Etiopía, Iglesia Copta de Etiopía (por su larga dependencia de la Iglesia Copta

de la que recibió su *leader* hasta los años '30), Iglesia ortodoxa unificada de Etiopía o *Tawahedo* – que significa "unidad" o "llegar a ser uno" y se refiere a la unión de las naturalezas en Cristo – fue, según la tradición, evangelizada por el apóstol Felipe, y posteriormente, en época de Constancio II, por san Frumencio, un ciudadano romano naufrago en la costa africana del Mar Rojo. En el año 480 "los Nueve Santos" llegaron en Etiopía después de una etapa en el monasterio egipcio de san Pacomio, y empezaron su actividad misionera. Se trataba probablemente de monjes sirios que huían perseguidos por su oposición al dogma de Calcedonia, los cuales contribuyeron sustancialmente, entre V y VI siglo, al desarrollo cultural del país traduciendo la Biblia y numerosas obras patrísticas al *ge ez*, antigua lengua etiópica de origen semítico. Autocéfala desde 1956, después de un sufrido proceso de independencia jerárquico-eclesiástica de la Iglesia copta<sup>2</sup>, es la más numerosas de las iglesias no-calcedonianas contando 16.000.000 de fieles solamente en Etiopía, número que aumenta considerablemente si se tienen en cuenta los adeptos residentes en el Reino Unido, Italia, -América del Norte y Australia. Su jefe lleva el título de Abuna-Patriarca y reside en Addis Abeba. La Iglesia Ortodoxa de Etiopía conser-

va algunas prácticas judías (como por ejemplo la circuncisión, las normas relativas a los alimentos, el descanso tanto el sábado como el domingo). La antigua lengua local es hoy poco utilizada en la liturgia (celebrada en los dialectos de las tribus amharisch, tigrinja, oreminja y guraginja) de clara procedencia alejandrina, aún resintiéndose de la influencia de la tradición siríaca.

De la Iglesia ortodoxa etiópica se separó, después de conseguir la independencia nacional, en 1993, la Iglesia de Eritrea, que se organizó en autocéfala bajo el arzobispo de Asmara, proclamado en Alejandría<sup>28</sup>. Actualmente existe una convención entre las Iglesias ortodoxas de África (Copta, Etiópica y Eritrea) que, unidas por un antiguo vínculo, reconocen un primado de honor al patriarca de Alejandría. Tiene casi dos millones de fieles, mil quinientas iglesias, quince mil sacerdotes y veintidós monasterios<sup>29</sup>.

Se llaman iglesias orientales católicas las iglesias cristianas orientales que al contrario reconocen la autoridad del pontífice romano y mantienen comunión jerárquica con él desde Calcedonia o restablecieron relaciones con Roma a partir de los siglos XVI-XVIII, es decir, que, aun preservando su organización, sus propios ritos litúrgicos, y sus



herencias teológicas y espirituales, ponen de manifiesto la posibilidad de compatibilizar su genuino carácter oriental con la obediencia romana. En el pasado fueron también llamadas *uniatas*<sup>30</sup>, pero el término es inexacto ya que no se puede aplicar a aquellas iglesias que siempre se han mantenido en comunión con el obispo de Roma (como la Iglesia maronita y la ítalo-albanesa) o a otras que han surgido de divisiones de las iglesias ortodoxas o de las antiguas iglesias nacionales de Oriente; en la actualidad el término *uniatas* subsiste entre los ortodoxos y es rechazado por los propios católicos orientales<sup>31</sup>. A la hora de hablar de las Iglesias orientales católicas nos referimos: a la Iglesia Maronita, que nunca estuvo separada de Roma, y a la que no corresponde una comunidad ortodoxa hermana; a las Iglesias orientales católicas procedentes de la Iglesia nestoriana (la Iglesia católica Caldea y la Malabar); a las Iglesias católicas procedentes de las Iglesias monofisitas, constituidas por las Iglesias Armenia Católica, Siria Católica, Copta Católica y Etiope Católica<sup>32</sup>; y, por último, a las Iglesias orientales católicas bizantinas (Melquita, Griega, Italo-albanesa, Georgiana). Normalmente constituyen minorías en países donde su contraparte ortodoxa predomina, otras son minorías junto con sus contrapartes or-

todoxas en países donde predomina otra religión (melquitas en Siria, caldeos en Iraq, etc.). Son consideradas iglesias *sui iuris*, y están en un plano de igualdad con el rito latino, como afirmó el Concilio Vaticano II a través del documento *Orientalium Ecclesiarum*. Los fieles de estas iglesias están fuera de las jurisdicciones de los obispos latinos, excepto en los casos en que no tengan una jurisdicción propia. De la misma manera los católicos latinos están fuera de las jurisdicciones de los obispos orientales, excepto en países donde no existe una jerarquía latina (como por ejemplo en Eritrea).

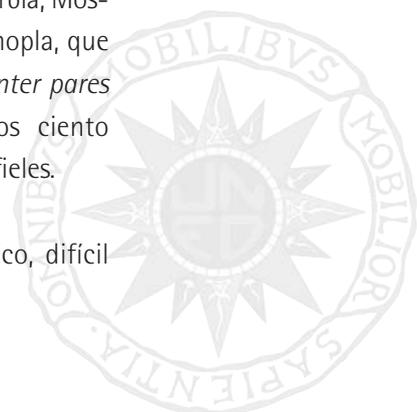
El segundo gran telón de fondo lo constituye la ruptura, en el siglo XI, de la comunión eclesial entre el Occidente franco-latino y el Oriente griego-bizantino. En 1054 la sentencia de excomunión del Patriarca Miguel Cerulario, clavada en la puerta de la catedral de Santa Sofía, marcó la separación definitiva entre la Roma *senior* y Constantinopla *Nueva Roma*, y, posteriormente, en un efecto de onda expansiva, con el resto de los Patriarcados orientales<sup>3</sup>. Hoy la historiografía concuerda en considerar que el episodio – significativamente ignorado por las crónicas griegas – tiene que ser redimensionado en cuanto simple culminación de un proceso con raíces históricas mu-



Monasterio armenio de Geghard

cho más antiguas. El Cisma, más que un momento puntual, fue un lento proceso de extrañamiento, como lo definió Yves-Marie Congar, de iglesias que se encontraron divididas sin haberse formalmente separado. La tradición griego-bizantina se ha desarrollado alrededor del patriarcado de Constantinopla formando la que se denomina "Iglesia Ortodoxa"<sup>34</sup>. Esta Iglesia, o esta comunión de iglesias o de patriarcados ortodoxos – principalmente ocho patriarcados nacionales autocéfalos: Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Rumania, Bulgaria, Serbia, Moscú, y el de Constantinopla, que actúa como *primus inter pares* – cuentan hoy unos ciento ochenta millones de fieles.

Este complejo mosaico, difícil





Encuentro de Viena en 1976

de analizar en sus múltiples facetas, muestra cómo la Cristiandad Oriental se presenta en una doble vertiente eclesial, que a su vez se divide y multiplica en numerosos contextos y escenarios, y cómo resulta arduo examinar sus dinámicas no solo de conflicto (*ad extra* y *ad intra*) sino de interferencia y recíproca influencia religiosa, política, lingüística. Ciertamente las antítesis y tensiones dogmáticas emergidas frente al Occidente llevaron progresivamente a un distanciamiento psicológico, político y eclesiástico entre las dos *partes* del ecumene cristiana. Fue el sentimiento de autosuficiencia de los pontífices romanos lo que mayormente contribuyó a promover incomprensiones, divisiones y cismas, como ha escrito recientemente Filippo Carcione:

"El primado petrino, genuino servicio del obispo de Roma a la transmisión del dogma y a la unidad de las iglesias, fue a menudo instrumentalizado por las

potencias occidentales como garante de una hegemonía planetaria marcada por el proyecto divino y adaptada con bizantinismos hermenéuticos a los intereses más crudos; el Oriente fue marginado a ser un gregario subalterno con un papel meramente ejecutivo dentro de un rígido cuadro jerárquico que mortificaba el espíritu de comunión. La dialéctica teológica y el pluralismo litúrgico fueron ahogados con autoridad, también cuando el patrimonio común de la misma tradición era exquisitamente tutelado aunque en la diversidad de sus formas expresivas: se determinaron dos realidades, que en lugar de reaccionar unidas frente a la creciente islamización de la cuenca del mediterráneo, fueron cada vez menos capaces de dialogar, hasta el punto que el termino ortodoxo, utilizado para distinguir genéricamente al cristiano de Oriente, acabó con tener el sentido diametralmente opuesto a su razón filológica (*orthé= recta; doxa= fé*), es decir, herético. En esta línea la recomposición de los cismas con Roma fue entendida según los esquemas inflexibles del uniatismo que implicaba un previo reconocimiento de la supremacía de la iglesia pontificia sobre la iglesia universal..."<sup>35</sup>.

El primado papal ha constituido y sigue constituyendo el obstáculo mayor en el dialogo teoló-

gico oficial contra al que chocan la exigencia de afirmación de una especificidad cultural (con todas sus implicaciones, políticas y sociales) por parte de las Iglesias de Oriente, ortodoxas y católicas, y la frustración por una falta de respeto hacia su legítima originalidad histórica. Como ha comentado en una reciente entrevista Bartolomé I, patriarca griego-ortodoxo de Constantinopla: "El problema sigue siendo el primado del obispo de Roma. Un problema que puede ser resuelto (...) El primado del obispo de Roma puede ser aceptado pero con el sínodo y dentro del sínodo, nunca por encima del sínodo. Por parte del Vaticano ha habido señales positivas pero las dificultades no han sido removidas. Hace veinte o treinta años había teólogos católicos más abiertos y sensibles, dispuestos a comprender las razones de la ortodoxia. Hoy advertimos un actitud más rígida"<sup>36</sup>.

No se puede no reconocer que la Iglesia de Roma ha emprendido un largo camino de acercamiento a las iglesias orientales, empezando por las católicas. La Encíclica de papa León XIII *Orientalium Dignitas* (1894), la Fundación de la *Congregación para la Iglesia Oriental* (1/5/1917) y del *Pontificio Instituto Oriental* (15/10/1917) prepararon el terreno al Concilio Vaticano II cuyo decreto



*Orientalium Ecclesiarum* – parte de un dístico eclesiológico junto con el decreto *De Oecumenismo* – ha marcado un antes y un después de las relaciones entre el Occidente y el Oriente cristianos regulando aspectos fundamentales como la disciplina sacramental, el culto divino, la variedad de los ritos y del patrimonio espiritual.

Una primera elaboración, titulada *Ut unum sint*, había sido presentada el 26 de noviembre de 1962 cuando el concilio acababa de empezar. Se levantaron enseguida animadas discusiones: la objeción principal era que se consideraba el Oriente globalmente, sin tener en debida cuenta las diferenciaciones y especificidades, y casi como un 'problema' desde el punto de vista católico. Nuevas formulaciones, presentadas el 15 de octubre de 1964, suscitaron enérgicas protestas por las tendencias 'latinizantes' todavía perceptibles en el documento; 1920 fueron de hecho las reservas presentadas respecto al texto. Su redacción final muestra un progreso sustancial en la sensibilidad con la que el Occidente mira hacia Oriente. Los cristianos de Oriente ya no son equiparados a objetos de misión y de conversión aunque sean considerados – es la crítica impulsada por los ortodoxos – disidentes responsables de la separación.

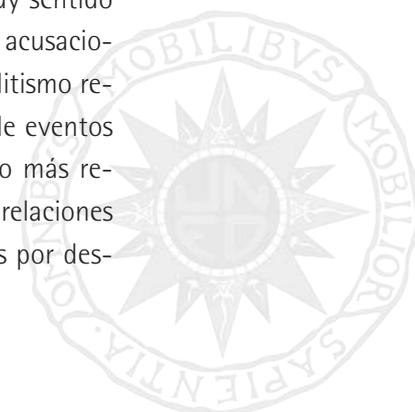
Los logros del Decreto sinodal han sido vistos quizás con excesivo optimismo por los teólogos católicos, pero sus conclusiones ¿Han obtenido realmente el consenso plebiscitario de las Iglesias implicadas? ¿Han puesto realmente fin a las discriminaciones culturales dentro de la Iglesia? ¿Han regulado realmente la convivencia inter-ritual? ¿Han promovido realmente la comprensión recíproca y la sincera colaboración? ¿Han significado una reevaluación de la institución patriarcal y sinodal? ¿Han puesto al día las exigencias actuales y ecuménicas de la disciplina sacramental?

En noviembre de 2004 el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos ha organizado en Roma un encuentro internacional para conmemorar el cuarenta aniversario de la promulgación del *Unitatis Redintegratio* y para reflexionar sobre el *iter* recorrido. Como preparación habían sido enviados a los sínodos de las Iglesias Orientales y a las Conferencias Episcopales de los cinco continentes unos cuestionarios para verificar el grado de aplicación del decreto. El alcance muy limitado de la encuesta (de 163 informes enviados sólo 83 han sido devueltos cumplimentados) ha determinado la imposibilidad de elaborar un cuadro estadístico atendible considerando también la disparidad de las realidades sociales y geográficas. Aunque se evi-



Fiesta del Agua Iglesia Etiopica Ortodoxa

dencie un progreso en la conciencia ecuménica, numerosos son los inconvenientes y las resistencias evidenciadas, a nivel teológico-pastoral, como por ejemplo el problema del bautismo o del re-bautismo por parte de algunas iglesias y comunidades eclesiales, las cuestiones relativas a los matrimonios mixtos, los abusos con respecto a la *communicatio in sacris*, el problema de la unificación de la fecha de la Pascua, muy sentido en Oriente Medio, las acusaciones mutuas de proselitismo religioso. El recuerdo de eventos del pasado, remoto o más reciente, dificultan las relaciones que siguen marcadas por des-





Diacono de la Iglesia Etiopica Ortodoxa

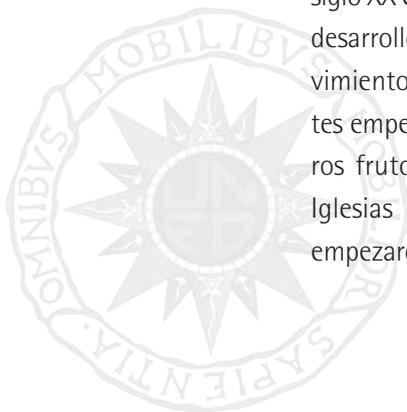
confianzas y resentimientos recíprocos radicalizados por tensiones sociales y políticas y agravados por conflictos étnicos e interconfesionales.

Las discusiones cristológicas acerca de la reconciliación entre las iglesias calcedonianas y las Iglesias orientales ortodoxas fueron periódicamente iniciadas en el curso de los siglos sin llegar a una solución duradera de la controversia. Solamente en el siglo XX en el ámbito del plan de desarrollo y realización del movimiento ecuménico, los debates empezaron a dar sus primeros frutos. En los años '60 las Iglesias ortodoxas orientales empezaron un dialogo interreli-

gioso bilateral con la iglesia ortodoxa bizantina para profundizar y reforzar los vínculos de parentesco existentes entre ellas, un dialogo en sus primeras etapas no oficial. "Un-official consultations" tuvieron lugar en Dinamarca, en Aarhus, en el '64, en Bristol en el '67, en Ginebra en el '70, en Addis Abeba en el '72, llegando a la conclusión que una formula concordataria podía representar un fundamento para la solución de los conflictos, aun constatando que las barreras psicológicas entre las dos familias de iglesias seguían siendo muy altas. En particular se reconocía que las diferencias entre las dos tradiciones se debían principalmente a distintas formulaciones cristológicas más que a reales desacuerdos de opiniones sobre cuestiones canónicas, litúrgicas, disciplinares y jurisdiccionales. Aun así, entre estas últimas, se señaló en Bristol el inconveniente de los anatemas y execraciones litúrgicas contra personalidades veneradas como santas en algunas iglesias y consideradas al contrario heréticas en otras (recordamos que el concilio de Calcedonia había pronunciado el anatema contra de Dióscoro de Alejandría y Severo de Antioquía, venerados como santos por los ortodoxos orientales, mientras éstos habían excomulgado a León Magno, considerado por ortodoxos bizantinos y católicos santo y Padre de la

Iglesia). Para la revocación de los anatemas incluidos en las respectivas liturgias se llegaba a una solución de compromiso: "The anathematization or acclamation as Saints of certain controversial teachers - It may not be necessary formally to lift these anathemas, nor for these teachers to be recognised as Saints by the condemning side. But the restoration of Communion obviously implies, among other things, that formal anathemas and condemnation of revered teachers of the other side should be discontinued as in the case of Leo, Dioscorus, Severus, and others"<sup>37</sup>. Otros temas debatidos fueron la aceptación o el rechazo de los concilios posteriores a Éfeso I (los ortodoxos orientales rechazan, además de Calcedonia, los sínodos de Constantinopla II 553, Constantinopla III 680-681, y de Nicea 787); la infalibilidad conciliar, tratada en Adis Abeba; los acuerdos de carácter jurídico necesarios al restablecimiento de la comunión. Se aceptaba que el verdadero obstáculo a una reunificación no lo constituía la controversia sobre las naturalezas de Cristo sino el conjunto de estos problemas a los cuales había que enfrentarse.

El programa delineado para los encuentros sucesivos preveía cuatro líneas de desarrollo (problemas terminológicos, formulaciones conciliares, factores

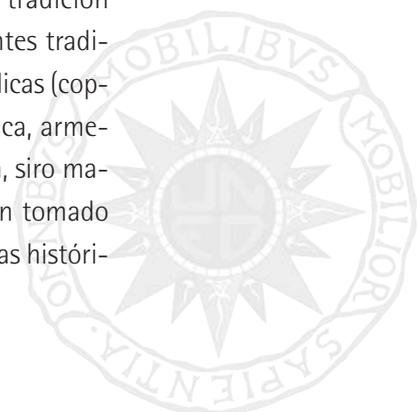


históricos, interpretaciones modernas de los dogmas cristológicos). A las reuniones informales siguieron otras de una Comisión Conjunta, formada en el 1985, en Chambesy en 1985, en el monasterio egipcio de Amba Bishoy en 1989, nuevamente en Chambesy en el 1990 y en el 1993. El resultado de estos encuentros era un balance tranquilizador y esperanzador: superadas las incomprensiones cristológicas, las de tipo eclesiológico estaban destinadas a encontrar una solución pacífica. También el diálogo entre las Iglesias Orientales Ortodoxas y la Iglesia Romano-Católica empezó de forma no oficial a través de Consultas organizadas en Viena por la Fundación "Pro Oriente", instituida en el año 1964<sup>38</sup>. Los primeros cuatro encuentros, que tuvieron lugar en los años 1971, 1973, 1976 1978, trataron además del tema cristológico (rechazo tanto del nestorianismo como del eutiquianismo), cuestiones eclesiológicas como la autoridad y recepción de los concilios y su infalibilidad; el derecho divino y humano en el ministerio petrino del obispo de Roma. Se admitía la necesidad de un ministerio especial para la unidad de los cristianos pero se ponía en tela de juicio una responsabilidad particular del obispo de la sede romana, al cual los ortodoxos orientales no reconocían ni un origen ni una jurisdicción (IV

consulta). En la Vª reunión (Viena 1988) se intentó un balance de los primeros diez años de diálogo en el que se podían constatar posturas todavía muy alejadas acerca del primado del sucesor de Pedro. Aunque la iglesia católica se mostrase dispuesta a gestos de apertura (reconociendo que la autoridad disciplinaria de la Iglesias ortodoxas emanaba de sus tradiciones, y propugnando un ideal de papado inspirado en el 34º canon apostólico), las Iglesias ortodoxas orientales rechazaban – con extrema dureza la copta y la Malankar, con menos vehemencia la armenia y la sirio-ortodoxa – la jurisdicción y la infalibilidad del Pontífice romano considerándolas inaceptables 'deformaciones dogmáticas'. Como ha escrito Villar: "Sobre la cuestión particularmente delicada del primado romano, la oposición de los orientales ortodoxos se revelaba más radical que la de otros no-católicos. No obstante se declaran dispuestos a interpretar el dogma de los dos concilios del Vaticano en el contexto de su desarrollo histórico, y a distinguir el primado en sí de sus modos de ejercicio"<sup>39</sup>. En el año en 1991 fue convocado en Viena, por iniciativa de la fundación *Pro Oriente*, un primer seminario de estudios sobre el primado, al que hasta nuestros días han seguido muchos otros encuentros que ha concentrado su atención en cuestiones que

afectan a la eclesiología, sobre todo las estructuras de comunión y el ejercicio del ministerio apostólico en la Iglesia.

Desde 2003, la Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas orientales y el Consejo de las Iglesias del Medio Oriente (CEMO) trabajan conjuntamente para promover los vínculos de colaboración entre los cristianos que pertenecen al mundo oriental. Después de una primera reunión celebrada en El Cairo, en 2004, la Comisión se ha reunido por segunda vez en Roma desde el 2 al 29 de enero de 2005, moderada por sus dos copresidentes, el cardenal Walter Kasper y el metropolitano Amba Bishoy de la Iglesia Copta ortodoxa. La delegación ortodoxa comprendía los representantes de las siete iglesias locales que forman la familia de las iglesias orientales ortodoxas: la copta ortodoxa, la sirio ortodoxa, la armenia apostólica (con los dos *Catholicosados* de Etchmiadzin y Cilicia), la ortodoxa de Etiopía, la ortodoxa de Eritrea y la ortodoxa siria de Malankar. La delegación católica comprendía los representantes de la tradición latina y de las diferentes tradiciones orientales católicas (copta católica, sirio católica, armenia católica, maronita, sirio-malabar y etíope). Se han tomado en consideración temas históri-



cos, eclesiológicos, teológicos y canónicos, como las nociones de familias de Iglesias, de iglesias-hermanas, grados de comunión, relaciones entre iglesias particulares e Iglesia universal y el ejercicio del ministerio apostólico en la Iglesia. Otra reunión ha tenido lugar en Armenia en el *Catholicosado* armenio de Etchmiadzin, desde el 26 al 30 de enero de 2006. El programa preveía "tres temas de estudio y de diálogo relacionados con el tema central de la Iglesia como comunión: los obispos en la sucesión apostólica, la relación entre primado y sinodalidad/colegialidad, y el funcionamiento y la importancia eclesiológica de los sínodos a nivel local y ecuménico". La cuarta reunión anual de la Comisión se ha celebrado del 30 de enero al 3 de febrero de 2007. Las dos delegaciones, la ortodoxa y la católica, compuestas esta última por representantes de la tradición latina y de diferentes tradiciones orientales católicas, entre otras, de las Iglesias copta católica, sirio-católica, armenio-católica, maronita, sirio-malabar y etíope católica), han dialogado sobre los puntos en acuerdo y desacuerdo fruto de más de 1500 años de división. Los miembros de la Comisión han sido recibidos por el Papa Benedicto XVI en una audiencia particular.

Concluyendo:

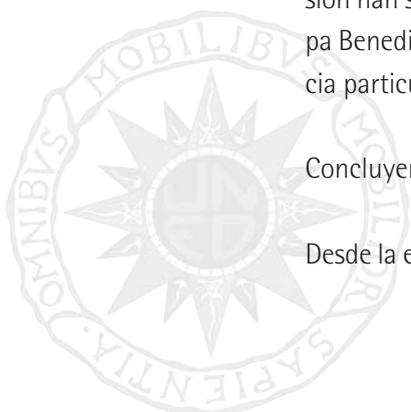
Desde la edad de los Padres (no a

caso tradicionalmente ordenados en dos series, padres griegos y padres latinos, según una partición que no es ni solamente lingüística, ni solamente geográfica) la mutua incomprensión entra Oriente y Occidente produjo una doble enculturación del mensaje cristiano en las dos grandes áreas del Mediterráneo, áreas por sí mismas heterogéneas por cuanto concierne a las aportaciones culturales (romano-africanas en Occidente, sirio-palestinas-egipcias en Oriente). El cristianismo latino se caracterizó por una ulterior síntesis cultural, entre el mundo tardo-romano y la aportación de las nuevas cristiandades germánicas (que encontrarán, siglos después, su expresión más evidente en la Iglesia franca). Este fenómeno ha ulteriormente dividido las dos *partes Imperii* cuya reciproca conflictividad se ha formalizado en ásperas polémicas doctrinales o canónico-disciplinares.

Objeto de un secular juicio negativo y de un persistente desinterés, como si se tratase de una rama muerta de la tradición cristiana, las Iglesias Orientales mantienen vivas desde siglos prácticas éticas y disciplinares, dogmáticas y espirituales, litúrgicas y rituales caracterizadas por la memoria de una común identidad anti-romana.

Si es cierto que no hay documentos o declaraciones oficiales que

afronten en manera explícita y directa el tema del ministerio petriño en relación con las Iglesias ortodoxas de Oriente, es el Primado del obispo de Roma el principal escollo a salvar, pues gran parte de la división histórica se remonta a contrastes con los pontífices romanos. Y aunque, según Giovanni Cereti, autor de una reciente monografía titulada "*Le chiese cristiane di fronte al papato*", se haya asistido en los últimos años al tránsito de una actitud de autosuficiencia a otra de "acoglienza e dialogo" hacia los cristianos no católicos, finalmente sujetos, no objetos pasivo de la unidad eclesial<sup>40</sup>, la nueva eclesiología de comunión del concilio Vaticano II no ha modificado el centralismo y la concentración del ejercicio del primado en la única figura jurídica del pontífice romano como "obispo de la Iglesia universal"<sup>41</sup>. Además muchas de las funciones y prerrogativas actualmente ejercidas por el obispo de Roma dentro de la Iglesia Católica latina no tendrían que ser extendidas a las Iglesias orientales separadas, y ni siquiera a las católicas orientales para las cuales el Decreto *Orientalium Ecclesiarum* pide sean reafirmados y corroborados todos los derechos y privilegios en vigor en la época de la unión entre Oriente y Occidente.



<sup>1</sup> U.R. III,13.

<sup>2</sup> L. Perrone, *Sulle orme delle chiese apostoliche: frammentazione e unità dell'Oriente cristiano*, "Concilium", 33/3 (1997), pp. 88-102, M. Simonetti - E. Prinzivalli, *La separazione fra Oriente e Occidente*, Casale Monferrato 1998, V. Peri, *Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, Roma 2002, M. Gallina, *Conflitti e coesistenza nel Mediterraneo medievale: mondo bizantino e Occidente latino*, Spoleto 2003, J. Orlandis, *Oriente y Occidente cristianos. Novcientos cincuenta años de Cisma*, "Anuario de Historia de la Iglesia" 13 (2004), pp. 247-256. Fundamentales, sobre el proceso de distanciamiento entre las *Partes Imperii* y sus múltiples consecuencias, son tres de los números más recientes de la prestigiosa colección del *Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, con títulos significativos como *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo* (n. 45, Spoleto 1998), *Roma fra Oriente e Occidente* (n. 49, Spoleto 2002), *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secc.VI-XI)* (n. 51, Spoleto 2004).

<sup>3</sup> L. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974, Teja, R. *La "tragedia" de Éfeso (431): Heresia y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander 1995.

<sup>4</sup> W.C. Emhardt, - G. M.Lamsa, *The Oldest Christian People, A Brief Account of the History and Traditions of the Assyrian People*, New York 1926, repr. 1970; J. Joseph, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors: A Study of Western Influence on Their Relations*, Princeton 1961; A. Atiya, *History of Eastern Christianity*, London 1968; N. Garsoian -T. Mathews ed., *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982.

<sup>5</sup> De la Iglesia nestoriana nació la "Iglesia sirio-oriental" (o "Asiria de Oriente" o genéricamente "Iglesia de Oriente" porque situada al otro lado del Eufrates, más allá de los confines orientales del Imperio bizantino), destinada a conocer una fuerte expansión misionera en el continente asiático, especialmente en la India meridional y en China.

<sup>6</sup> A.Grillmeier e H. Bacht (edd.), *Das Kon-*

*zil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, vol. I e II, Würzburg 1951-1954; Th. Camelot, *Éphèse et Chalcedoine*, en G. Dumeige (ed.), *Histoire des Conciles Oecuméniques*, vol. II, Paris 1961; R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1961; V. Samuel, *Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*, "The Ecumenical Review" 22, (1970), pp. 321-347; W. H. C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: Vol. 1, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, translated by J. Bowden, London, Oxford<sup>1</sup> 1965, 2<sup>nd</sup> rev. ed. 1975, Vol. 2, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. Part I: *Reception and Contradiction. The development of the discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of the reign of Justinian*, translated by P. Allen and J. Cawte, London, Oxford 1987; L. Perrone, *Da Nicea a Chalcedonia. I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione*, en G. Alberigo (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, Ch. Fraisse-Coué, *Le débat doctrinal et son retentissement en Orient et en Occident. D'Éphèse à Chalcédoine: la paix trompeuse (433-451)*, en Ch. e L. Pietri (edd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, vol. III: *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998, pp. 9-77; E. Wipszycka, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano 2000, pp. 216-242; M. Sotomayor, *Controversias doctrinales en los siglos V y VI*, en M. Sotomayor e J. Fernandez Ubiña (edd.), *Historia del Cristianismo*, Vol. I, *El mundo Antiguo*, Madrid 2003, pp. 589-637; A. Duca, *Il Concilio di Chalcedonia 1550 anni dopo*, Città del Vaticano 2003; R. MacMullen, *Voting about God in Early Church Councils*, Yale 2006. Muy interesante es también el estudio de P. Gregorios, *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, Geneve 1981.

<sup>7</sup> Acerca del monofisismo v. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, M. Jugie, *Monophysisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. X, 2, coll. 2216-2251, Id., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, vol. V, Paris

1935, pp. 398-442 y pp. 492-524, Id., *Monofisiti*, en *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, coll. 1299-1302, W.H.C. Frend, *Monophysitism*, en *The Coptic Encyclopedia*, vol. V, New York 1991, pp. 1669-1678, M. Roncaglia, *La Chiesa copta dopo il concilio di Chalcedonia: monofisismo reale o monofisismo nominale?*, "Rendiconti dell'Istituto lombardo di scienze e lettere" 102 (1968), pp. 493-514, W.H.C. Frend, *The Monophysites and the Transition between the Ancient World and the Middle Age*, en *Passaggio dal mondo antico al medioevo da Teodosio a Gregorio Magno*, Atti dei Convegni Lincei, Roma 1980, pp. 339-365, A. Camplani, *Il monofisismo della chiesa copta*, "Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni dell'Università di Torino", 13 (1999), pp. 451-463.

<sup>8</sup> L. Woodward, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916, R. MacMullen, *Nationalism in Roman Egypt*, "Aegyptus", 44 (1964), p. 179 sgg, E. Wipszycka, *Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine?*, en *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Roma 1996, pp. 9-61.

<sup>9</sup> W.H.C. Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, en G.J. Curnig y D. Baker ed., *Studies in Church History* 8, Cambridge 1972, S.L. Greenslade, *Heresy and Schism in the Later Roman Empire*, en D.E. Baker ed., *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1972, T.E. Gregory, *Vox populi. Popular Opinion and Violence in Fifth Century A.D.*, Columbus-Ohio 1979.

<sup>10</sup> G. Downey, *Coptic Culture in the Byzantine World, Nationalism and Religious Independence*, "Greek Roman and Byzantine Studies" 1, (1958) pp. 119-135; M. Giacchero, *La chiesa Armena come etnia religiosa da Diocleziano ad Eraclio*, en *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 8, (1985-1987), pp.104-117, W. Witakowsky, *Syrian Monophysite Propaganda in V-VI Century*, en R. Lennart y J.O. Rosequist ed., *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Stockolm 1993.

<sup>11</sup> M. Jugie, *Primauté dans les Églises séparées d'Orient*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 13,1, coll. 344-365, Paris 1936, E. Chrysos, *Conscience ecclési-*



logique en Orient et en Occident du Vle au Xle siècle, "Istina" 6 (1959), pp.187-236, W. De Vries, *I patriarchi orientali nel primo millenio*, Roma 1968, Id., *Orient et Occident, les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.

<sup>12</sup> E. Morini, *Richiami alle tradizioni di apostolicità ed organizzazione ecclesiastica nelle sedi patriarcali d'Oriente*, "Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano" 89 (1980-1981), pp. 1-69.

<sup>13</sup> V. Peri, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, XXIV Settimana del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1988, pp. 209-311.

<sup>14</sup> A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, en *Das Konzil von Chalkedon*, vol. I, pp. 491-562, W. De Vries, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, "Scholastik" 37 (1962), pp. 341-369, V. Monachino, *Il Canone 28 di Calcedonia. Genesi storica*, L'Aquila 1979.

<sup>15</sup> Presentan en la literatura occidental un problema de denominación. La terminología utilizada en Occidente de hecho es rechazada por los orientales.

<sup>16</sup> G. Dedeyan, *Histoire des Arméniens*, Toulouse 1982, D.M. Lang, *Armeni, un popolo in esilio*, Bologna 1989.

<sup>17</sup> V. <http://www.armenianchurch.org/index.html>; para el *Katholikosado* de Cilicia v. <http://www.cathcil.org>

<sup>18</sup> Existen también dos patriarcados secundarios, en Constantinopla y en Jerusalén.

<sup>19</sup> B. Dupuy, *L'Église syrienne de Antioche, des origines à aujourd'hui*, "Istina" 34, (1990), pp. 171-188.

<sup>20</sup> <http://www.syrianorthodoxchurch.org>

<sup>21</sup> A.C. Perumalil, *The Apostles in India*, Kerala 1973, J. Thekkedath, *History of Christianity in India*, Bangalore 1982, C. Payngot, *Christianity in India*, Roma 1987, E. R. Hambye, *History of Christianity in India*, Vol. III, Bangalore 1997.

<sup>22</sup> <http://www.malankara.org/history.htm> <http://www.marthomachurch.org>

<sup>23</sup> M. Roncaglia, *Histoire de l'Église Copte*, Beyrouth 1966-1969, O.H.E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments*, El Cairo 1967, U. Zanetti, *L'Église copte*, "Seminarium", 26, 3, (1987), pp. 352-363, C. Cannuyer, *I Copti*, Roma 1994, A. Gerhards, - H. Brakmann, *Die koptische Kirche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, R.S. Bagnall, *Copts*, en *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, New York 2001, pp. 302-307, A. Elli, *Storia della chiesa copta*, El Cairo 2003, P. Siniscalco, *Le antiche chiese orientali*, Roma 2005, pp. 61-84.

<sup>24</sup> En Alejandría (1972), Minia (1978), el Cairo, Alejandría y Asiut (1980), Alejandría y el Cairo (1981), el-Fayum (1984), Abu Korkas y Alto Egipto (1990), el Cairo (1991).

<sup>25</sup> R. Robertson, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Roma 1996, pp. 40-41, E.G. Farrugua, ed., *Dizionario enciclopédico dell'Oriente Cristiano*, Roma 2000, p. 279, V. Van Doorn, -K.Vogt, ed., *Between Desert and City: the Coptic Orthodox Church Today*, Oslo 1997.

<sup>26</sup> Cfr.<http://www.ethiopianorthodox.org/>.

<sup>27</sup> K. Stoffregen Pedersen, *Gli etiopi*, Città del Vaticano 1993.

<sup>28</sup> En la página [http://www.tewahdo.org/TewahdoChurch/Protocol\\_betwenCopt-EriChurch.html](http://www.tewahdo.org/TewahdoChurch/Protocol_betwenCopt-EriChurch.html) se puede consultar el Protocolo firmado entre las dos Iglesias.

<sup>29</sup> Y. Beyene, *Controversie Cristologiche in Etiopia*, Istituto Orientate, Napoli 1997, O. Raineri, *Le relazioni fra Chiesa etiopica e Chiesa romana*, "Nicolaus" 2, (1980), p. 351, Id., *La Spiritualità etiopica*, Roma 1996, pp. 53-55.

<sup>30</sup> E. Brunillo, *Le Chiese orientali e l'Unione*, Milano 1966.

<sup>31</sup> Lo perciben negativamente: el término implica proselitismo, conversión forzada o latinización.

<sup>32</sup> Estas Iglesias tienen también sus homólogas *uniatas* (las fechas se refieren al momento del reconocimiento de su jerarquía por parte de Roma; varían en los distintos autores según los criterios utilizados para determinarlas): Iglesia católica armenia (reunión abortada en 1439 en el

concilio de Florencia; algunos reunidos, 1742); Iglesia católica copta (1824, 1895); Iglesia católica etíope (1626, pero colapsada debido a la latinización; sede metropolitana, 1961); Iglesia católica siria (1662, 1782); Iglesia católica siro-malankara (1930). Hay dos Iglesias *uniatas* procedentes de la Iglesia asiria: la Iglesia católica caldea (1553) y la Iglesia católica siro-malabar (1662, 1886).

<sup>33</sup> J. Orlandis, *Oriente y Occidente cristianos. Novcientos cincuenta años de Cisma*, "Anuario de Historia de la Iglesia" 13 (2004), pp. 247-256.

<sup>34</sup> E. Morini, *La chiesa Ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna 1996, Id., *Gli ortodossi*, Bologna 2002.

<sup>35</sup> F. Carcione, *Le antiche chiese orientali*, "Credere Oggi" 147 (2000), pp. 9-20.

<sup>36</sup> Corriere della Sera, entrevista de Antonio Ferrari (2 junio de 2007). Interesante también la entrevista de Giovanni Valente a Joannis Zizioulas, metropolitano ortodoxo de Pergamo, publicada en <http://www.30giorni.it>, revista dirigida por Giulio Andreotti. Cf. W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004

<sup>37</sup> Ginebra, 16-21 ag. 1970

<sup>38</sup> <http://www.pro-oriente.at/>

<sup>39</sup> J.R. Villar, *El dialogo teológico entre católicos y ortodoxos orientales*, en A. González Montes ed., *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, p. 676.

<sup>40</sup> G. Cereti, *Le chiese cristiane di fronte al papato. Il ministero petrino del vescovo di Roma nei documenti del dialogo ecumenico*, Bologna 2006.

<sup>41</sup> H. Pottmeyer, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris 2001.



# Del lenguaje y la filosofía

Escrito por Por Manuel Abascal Cobo Profesor-tutor de Filosofía del Centro Asociado de la UNED en Cantabria

Ocurre a menudo que la atmósfera que envuelve una determinada situación histórica, no está hecha más que de una amalgama gaseosa que no otorga un equilibrio, sino una confusa mixtura. He aquí, pues, lo que hay: confusión, confusionismo; las creencias y las ideas –por servirme de una terminología orteguiana– que se viven y se tienen, respectivamente, se hallan en una situación confusa, tanto en sí como entre sí mismas. Tal vez donde mejor se refleja esta situación es en el lenguaje, vehículo –según se dice– por el que los humanos se *entienden* entre sí, o sea, procuran no confundirse, verse confundidos o sumidos en el confusionismo. Este es, pues, el fin del lenguaje: el entendimiento interpersonal a través de la comunicación.

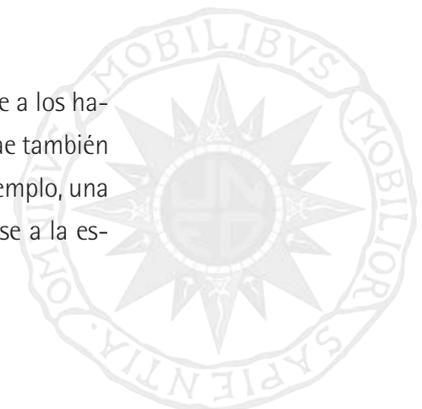
Pero, en cambio, ¿cumple dicho objetivo el llamado *lenguaje-medio*? Observamos que, en efecto, el lenguaje posee esta doble dimensión: es fin y es medio. Su finalidad: que los hablantes se entiendan entre sí; es decir, no caer en la confusión. Su mediación: el lenguaje es entendido y utilizado como un instrumento puesto al servicio del entendimiento interpersonal.

Sin embargo, todo esto no es fácilmente comprobable en la práctica cotidiana del lenguaje, ni siquiera en lo que se podría llamar la *práctica histórica*, en donde se han dado sucesivas situaciones de insistente confusión y, de paso, tensiones y conflictos fruto todo esto de la pérdida de vista del verdadero fin del lenguaje y, a la vez, de la confusa utilización del mismo. Ciertamente, cuando la finalidad de algo se

diluye en la nada, la mediación pierde todo su sentido y la caída en el confusionismo es inmediata.

Perdemos la noción de cuál es la condición del lenguaje y, sobre la marcha, la situación de los hablantes se ve sumida en el más soez de los confusionismos. He aquí las consecuencias. A partir de aquí bien se puede hablar de una *guerra civil* en ciernes, ya que los hablantes, a pesar de servirse de una misma lengua, no se entienden, no llegan nunca a entenderse de verdad, de modo que lo que se hace, entonces, es instrumentalizar el lenguaje subsumiéndolo a los egoísmos e intereses más espúreos. El no entendimiento conduce al alejamiento físico y afectivo de los individuos. En este sentido, me viene a la memoria lo que decía, en conversación privada, el recordado Profesor López-Tamés, cuando éste señalaba que, en el fondo de toda guerra civil (se refería, en concreto, a la del 36 en España), late un *fratricidio lingüístico*. En efecto, los españoles no se entendieron o no pudieron o no quisieron entenderse y, como secuela, las palabras confusas y confundidas se espesaron y tensaron hasta el punto de estallar en la situación de incivildad que, a su vez, desembocó en la guerra entre ellos. La guerra comienza cuando las palabras callan, cuando ya no sirven para entenderse sino para distanciarse cada vez más los hombres unos de otros.

Ahora bien, no toda la culpa debe echarse a los hablantes, sino que una parte de la misma cae también del lado de la propia lengua. El que, por ejemplo, una obra determinada salga mal puede deberse a la es-



casa preparación del artesano o a las precarias herramientas utilizadas en su confección, o a las dos cosas a la vez. Veamos.

La lengua española, por lo menos hasta el siglo XIX, ha tenido escaso porte intelectual (ha sido más afectiva que intelectual). Y esta observación es perfectamente aplicable al ámbito de la filosofía, en el que esas carencias han sido más llamativas. Dicho de otro modo: la lengua española, hasta el umbral mismo de la modernidad y debido a su pobreza intelectual, ha aportado, conceptual y categorialmente, muy poco al campo de la filosofía. Este aspecto negativo ha dado a nuestra lengua un carácter oscuro e impreciso –al no existir en ella una tradición filosófica– que justamente no ha favorecido en nada la consecución de la necesaria luminosidad y rigor que sí aporta, en cambio, la tradición filosófica. Lo cual, aplicado a la sociedad, ha favorecido el poco entendimiento entre sus componentes.

Dicho esto, lo cual tampoco me impide decir que, por otro lado, la aportación de nuestra lengua al campo de la literatura ha sido muy rica, paso a la siguiente cuestión.

En el campo de la filosofía (incluyo en ésta, al modo tradicional, también la ciencia y su lenguaje) no ha sido precisamente la lengua española el vehículo habitual, sino el latín el instrumento del que se sirvieron nuestros escasos filósofos, humanistas y teólogos. El abandono del mismo fue, en nuestro caso, muy tardío, desde luego más que en el caso de Francia, por ejemplo, donde ya Descartes escribió alguna de sus obras más importantes en lengua romance, o sea, en francés.

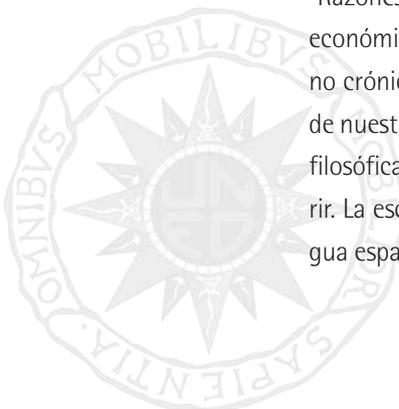
Razones históricas, culturales, políticas, religiosas y económicas, no ya de un momento determinado, sino crónicas, han repercutido en ese atraso evolutivo de nuestra lengua a la hora de adquirir una solvencia filosófica que, repito, tardó mucho tiempo en adquirir. La escasa, casi nula, creatividad filosófica en lengua española hizo que la cultura española se pusiese

a la cola respecto a las otras culturas europeas, de manera que la carrera en pos de la modernidad situó a aquélla, a la hora de la salida, en una posición muy re-

trasada. Hubo, claro es, casos esporádicos en el escuálido pasado filosófico hispano que tuvieron un especial fulgor como, por ejemplo, Suárez. Pero este pensador escribió en latín y su vida activa como filósofo-teólogo transcurrió básicamente en Coimbra.

La sociedad española careció, pues, de una lengua filosófica, no llegando ésta a realizarse en cuanto tal hasta muy a finales del XIX (en algunos autores de la Generación del 98, en especial Unamuno) y ya en el XX, con Ortega fundamentalmente. En este sentido, el ensayo filosófico orteguiano posibilitó que la lengua española fuese paulatinamente adquiriendo un rango dentro de este campo que contribuyó a aproximarla a las grandes lenguas europeas dotadas de una mayor tradición filosófica.

Esta situación de la lengua española no encuentra reflejo en otras lenguas europeas. Por ejemplo, no es el caso del francés, cuyo peso específico filosófico era muy alto desde Montaigne y, sobre todo, Descartes; tampoco del italiano que, desde el Renacimiento, con Bruno por ejemplo, había adquirido esa especial luminosidad que otorga el asumir el árbol categorial de la filosofía; y lo mismo diría del inglés, desde Bacon, o del alemán, con Wolf y, sustancialmente, con Kant. Y todo ello entre los siglos XV-XVI y XVIII. En todo este amplio espectro temporal no hay –así de simple y de escueto– filosofía en español, aunque sí, pero en escasas proporciones, en latín en España. Pero resulta que la sociedad ya no habla en latín, sino en romance.



Claro que, mientras una sociedad viva sobre la segura plataforma de las creencias, la situación no es preocupante. Recordemos lo dicho por Ortega: en las creencias "se está". No obstante, es justamente en este tiempo cuando los grandes países europeos, a partir del Renacimiento, comienzan a abandonar el mundo de las creencias –que no es precisamente el de la filosofía, que es el campo propio de las ideas–, para asumir el de las ideas fundamentalmente. No es que las creencias desaparezcan, sino que quedan recludas (y esto ya desde los tiempos de Ockham) en el ámbito de la conciencia sin interferir en el de la filosofía/ciencia.

Recordemos, igualmente, lo expresado por Ortega: las ideas "se tienen". Por ello, la volatilidad de las ideas tiene poco que ver con la estabilidad, por no decir fijeza o estatismo, de las creencias. Un mundo, pues, que se va haciendo a partir de las ideas es un mundo que requiere de un lenguaje filosófico acorde con aquéllas. Podría incluso hablar de relación dialéctica entre uno y otro caso. Las creencias conforman un limitado, aunque sólido, manantial de ideas; pero un rico mundo de ideas constituye, y hasta exige, un rico aporte de nuevas creencias que habrán de ser las que dirijan, ordenen o den sentido a lo exigido por una, también, nueva sociedad. Es decir, una nueva fe que el Renacimiento impone a través del humanismo y del cientifismo que son sus características más sobresalientes.

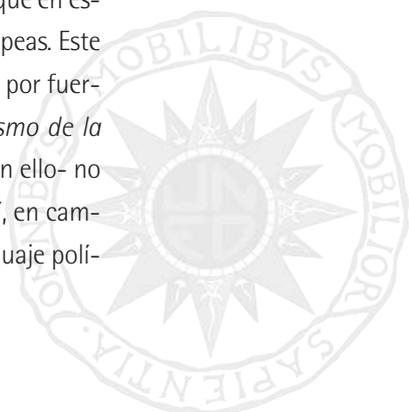
El mundo moderno, o sea, el cartesiano, se erige como tal a partir de un creciente sistema de ideas, el cual se incorporará de inmediato al lenguaje común (Descartes piensa en francés y escribe, pues, también en francés dirigiéndose a su propia sociedad), llenándolo de luz, de racionalidad y, sobre todo, de posibilidades nuevas de entendimiento entre los hombres.

No sólo se percibe en el español una alarmante pobreza filosófica, sino que esa misma pobreza conceptual y categorial impedirá la creación de una au-

téntica filosofía española, o sea, una filosofía pensada y escrita en lengua española. Insisto: al no existir una filosofía en español tampoco podemos hablar con propiedad de una filosofía española. Ésta no sobrevendrá, repito, hasta bien entrado el siglo XX.

Cuando sucedía todo lo anterior, y ocurrió lamentablemente, la cultura española, filosóficamente hablando, tenía que vivir de prestado; es decir, tenía que tomar prestados de otras lenguas conceptos y categorías filosóficos, pues carecía simplemente de ellos. Era una lengua ideológicamente pobre, aunque –vuelvo a repetir– muy rica en el aspecto estrictamente literario. Naturalmente, el hecho de que la incipiente filosofía española dispusiese de una lengua pletórica, tan cultivada por otra parte en los campos literario y religioso, en el pasado inmediato, facilitó bastante la asunción por parte del español de aquel ausente *bagaje filosófico*. Por tanto, no es que el español no tenga condiciones para la filosofía –y ahí están, a modo de ejemplos ilustres, las espléndidas obras de Ortega y Zubiri–, sino que no tuvo o disfrutó de las situaciones históricas adecuadas que facilitarían el acceso de la filosofía a la lengua, y viceversa. Las perspectivas del español como lengua filosófica, en la actualidad, son tan generosas como las de cualquier otra gran lengua europea.

Mientras tanto, el tiempo que fue el horno en donde se conformó la llamada modernidad (del Renacimiento al siglo XVIII), no favoreció aquel acceso de la filosofía a la lengua española. Es más: en este tiempo la sociedad hispana careció de ese instrumento lingüístico apropiado –como era el de una lengua rica en conceptos y categorías filosóficos–, porque la misma vivió al margen de la filosofía al uso en el resto de Europa y, por ello, careció de las posibilidades que en este sentido tuvieron las demás lenguas europeas. Este distanciamiento de la lengua de la filosofía por fuerza produjo una sensación de *provincianismo de la cultura española* que, si bien –insistamos en ello– no era evidente en el campo de la literatura, sí, en cambio, lo era en el de la sociología y en el lenguaje polí-



tico, en el de la ciencia y en el de la filosofía. Tal vez, esta situación –confusa, desde luego– condujo, no al hecho de promoverse por ello la tan conocida *Leyenda negra*, sino, sobre todo, al hecho de no poder defenderse, como hubiera sido factible hacerlo, de la misma precisamente por carecer la lengua de los requeridos recursos conceptuales que hiciesen frente o *diesen cuenta o razón* respecto a las sinrazones enarboladas por la citada *Leyenda*. Hubo, pues, que vivir de prestado, conceptual o filosóficamente hablando, ya que, si los conceptos son hijos de un *logos* (es decir, de un pensamiento y de un habla a la vez), el *logos hispano* post-renacentista mostraba una alarmante atrofia conceptual o filosófica.

La tardía presencia de la filosofía en la lengua española produjo en la cultura (toda lengua es soporte y vehículo de una cultura) española un lastre que ha impedido que aquélla se haya puesto a la misma altura de las demás culturas europeas. Lo que no se hizo en unos cuantos siglos, hubo de hacerse con urgencia, precipitadamente, a lo largo y ancho del siglo XX.

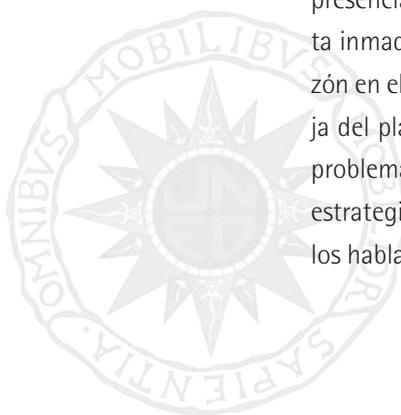
Aunque la solera del español como lengua filosófica sea menos que la de otras lenguas, no podemos hoy por hoy dejar de considerarla también como "lengua filosófica", es decir, una lengua transmisora de cultura filosófica y, sobre todo, creadora de conceptos y categorías filosóficos con los que es posible evadirse de aquel confusionismo que condujo a un fratricidio y a la guerra civil, que es a lo que se suele desembocar cuando se silencian las palabras.

Una lengua filosófica es insilenciable y, por ello, es el mejor antídoto respecto a la incivildad más radical, frente a ese referido fratricidio lingüístico. La no presencia de la filosofía en la lengua produce en ésta inmadurez (por el escaso protagonismo de la razón en ella) y rigidez. De este modo, la lengua se aleja del planteamiento y resolución racionales de los problemas, al mismo tiempo que sustituye aquella estrategia por la mera emotividad. De algún modo, los hablantes en español hemos estado pagando –a

veces costosísimas facturas– en la centuria anterior aquella "misericordia de la filosofía" en nuestra lengua. Hoy, afortunadamente, ya no es el caso, aunque los pilares todavía sean demasiado blandos y recientes: no sólo hay ya filosofía en España, sino que hay, sobre todo (y esto es lo más importante), filosofía "en" español, un pensamiento pensado y referido en español. La lengua española, y los españoles a la postre, no sólo "creen en español", sino que también piensa, reflexionan, tienen ideas en español sin tener, por tanto, que retraducir, reconvertir en su mente conceptos y categorías procedentes de otras lenguas, más avezadas en este ámbito que la nuestra. Este esencial bagaje duramente logrado no puede echarse por la borda de la noche a la mañana, a causa de políticas anacrónicas con las que se pretende, por ejemplo, asfixiar los estudios humanísticos (entre ellos el de la filosofía, que es el *gran útero* de aquéllos) o, por otro lado, romper la unidad "constitucionalmente lingüística" de nuestra nación, todo lo cual va en claro detrimento de la cultura en general y de la científico-filosófica en particular.

Voy a finalizar este breve trabajo con unas palabras de María Zambrano, tomadas de un curso que dio en el año 1945 en torno a la idea de libertad de Descartes a Hegel: *Este curso pudiera en su título referirse igualmente al desarrollo de la idea del "sujeto", pues la historia del sujeto es la de la libertad y sin aquélla no puede existir ésta. Pero la palabra "sujeto" en español se presta a equívocos, que son por otra parte frecuentes tratándose de un idioma en que al hablar de filosofía casi siempre traducimos. No podemos, en efecto, hablar de filosofía con absoluta claridad en español, porque la claridad de un estilo depende más que nada de la correspondencia orgánica, entrañable, entre el contenido intelectual y la palabra insustituible que lo expresa. Y finaliza con este deseo: Una de las tareas del pensador español es, por eso, la de revelar y estructurar aquella filosofía que yace como un tesoro oculto en las entrañas mismas del idioma con que habla y piensa.*

Así sea.



# Los nuevos delitos contra la seguridad vial

Escrito por Por Emilio Laborda Profesor-tutor de Derecho del Centro Asociado de la UNED en Cantabria

**E**l sábado día 1 de diciembre se publicó en el BOE la Ley Orgánica 15/2007, de 30 de noviembre, por la que se modifica el Código Penal en materia de Seguridad Vial que entró en vigor al siguiente día.

## Excesos de velocidad.

En el nuevo texto vigente y en su artículo 379.1 se dice que el que condujere un vehículo a motor o un ciclomotor a velocidad superior en sesenta kilómetros por hora en vía urbana o en ochenta kilómetros en vía interurbana a la permitida reglamentariamente, será castigado con la pena de prisión de tres a seis meses o a la de multa de seis a doce meses y trabajos en beneficio de la comunidad de treinta y uno a noventa días, y en cualquier caso, a la de privación del derecho a conducir vehículos a motor y ciclomotores por tiempo superior a uno y hasta cuatro años. Como sencillo ejemplo, esta infracción criminal se produciría por circu-

lar en vía urbana a 110 Km/h (50 + 60) y en autovía 200 km/h (120 + 80).

## Conducción etílica.

El mismo artículo 379 en su apartado 2, señala que con las mismas penas será castigado el que condujere un vehículo a motor o ciclomotor, bajo la influencia de drogas tóxicas, estupefacientes, sustancias psicotrópicas o de bebidas alcohólicas. En todo caso será condenado con dichas penas el que condujere con una tasa de alcohol en aire expirado superior a 0,60 miligramos por litro o con una tasa de alcohol en sangre superior a 1,2 gramos por litro.

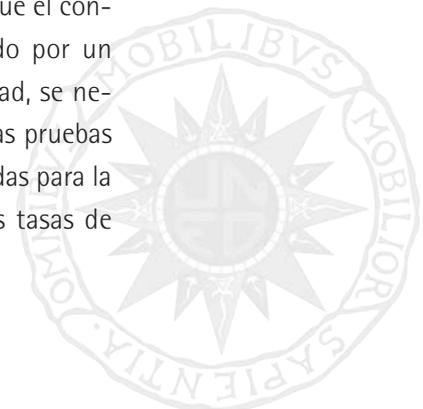
## Conducción temeraria.

El artículo 380 indica que será castigado con las penas de prisión de dos a cinco años, multa de doce a veinticuatro meses y privación del derecho a conducir vehículos a motor y ciclomotores durante un periodo de seis a diez años, el que, con ma-

nifiesto desprecio por la vida de los demás, realizare las conductas descritas anteriormente. Cuando no se hubiere puesto en concreto peligro la vida o la integridad de las personas, las penas serán de prisión de uno a dos años, multa de seis a doce meses y privación del derecho a conducir vehículos a motor y ciclomotores por el tiempo previsto en el párrafo anterior. El vehículo a motor o ciclomotor utilizados en los hechos previstos en este precepto se considerará instrumento del delito, lo que llevará consigo su pérdida, excepto si pertenece a un tercero de buena fe que no haya sido responsable del delito y que lo haya adquirido legalmente.

## Negativa al sometimiento a las pruebas.

El artículo 383 dice que el conductor que, requerido por un agente de la autoridad, se negare a someterse a las pruebas legalmente establecidas para la comprobación de las tasas de



alcoholemia y la presencia de las drogas tóxicas, estupefacientes y sustancias psicotrópicas, será castigado con las penas de prisión de seis meses a un año de prisión y privación del derecho a conducir por tiempo superior a uno y hasta cuatro años.

### Conducción sin permiso.

El que condujere un vehículo a motor o ciclomotor en los casos de pérdida de vigencia del permiso o licencia por pérdida total de los puntos asignados legalmente, será castigado con la pena de prisión de tres a seis meses o con la de multa de doce a veinticuatro meses y trabajos en beneficio de la comunidad de treinta y uno a noventa días.

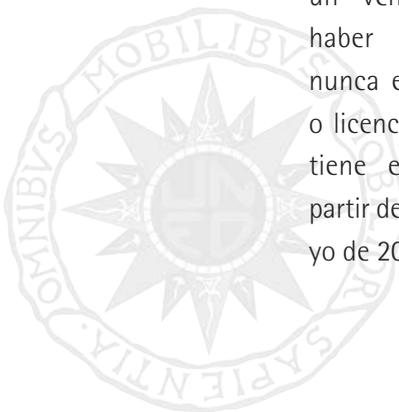
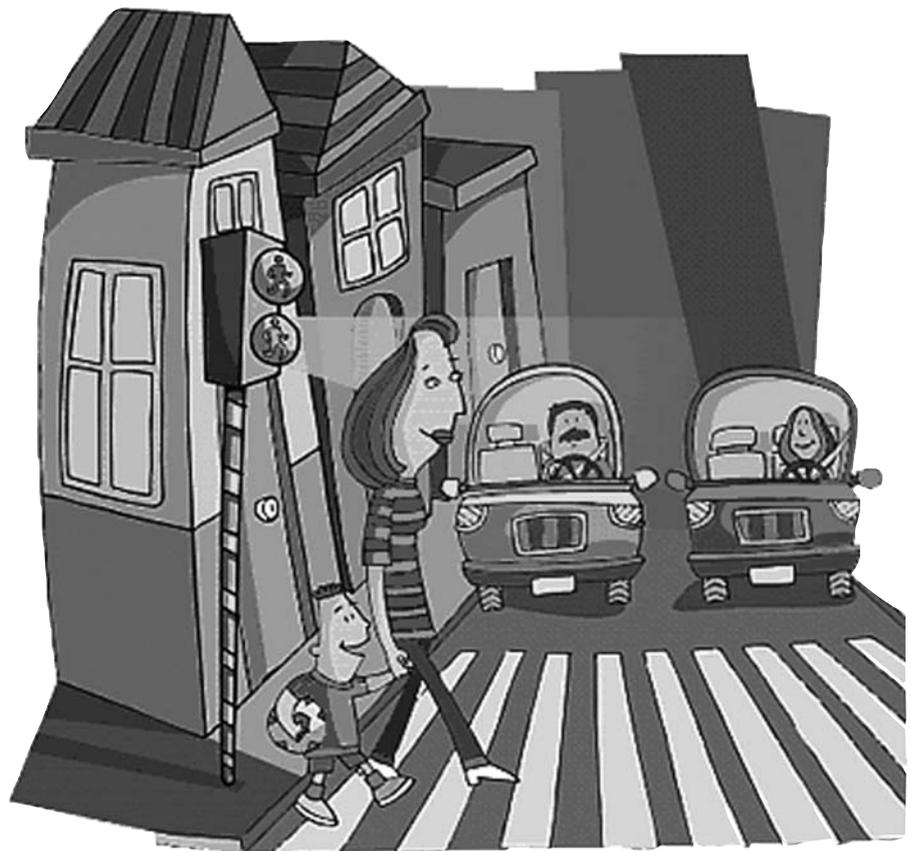
Las mismas penas se impondrán al que realizare la conducción tras haber sido privado cautelar o definitivamente del permiso o licencia por decisión judicial y al que condujere un vehículo sin haber obtenido nunca el permiso o licencia. Lo que tiene efectividad partir del 1 de mayo de 2008.

### La pena de multa.

La pena de multa consiste en la imposición al condenado de una sanción pecuniaria, en que la cuota diaria tendrá un mínimo de 2 y un máximo de 400 euros, y a afectos de cómputo, cuando se fije la duración por meses, se entenderá que son de 30 días. Los jueces determinarán motivadamente el importe de la cuota diaria teniendo en cuenta para ello exclusivamente la situación económica del reo. (Ejemplo: pena de ocho meses de multa con una cuota diaria de quince euros: 8 meses x 30 días = 240 días x 15 € = 3.600 €). Si el condenado no satisficere voluntariamente o por

vía de apremio, la multa impuesta quedará sujeta a una responsabilidad personal subsidiaria de un día de privación de libertad por cada dos cuotas diarias no satisfechas.

A todo ello debe añadirse el que las compañías aseguradoras puedan negarse a asumir las obligaciones contraídas en caso de accidente, y aunque inicialmente abone las indemnizaciones que correspondan a los terceros perjudicados como responsable civil directo, tiene el derecho de reclamar, "repetir", contra su asegurado la devolución de las cantidades abonadas, sin perjuicio de rescindir el contrato.





Vista de las montañas pasiegas

## El origen de los pasiegos

*¿judíos, árabes, astures,  
celtas, cántabros...?*

Escrito por Rubén Bustamante Ruiz

**L**os pasiegos siempre han sido uno de los pueblos que en los últimos tres siglos más han fascinado a los antropólogos, historiadores y aficionados a la etnografía montañesa, debido a sus particularidades históricas, sociológicas, psicológicas, geográficas y anecdóticas que les han otorgado el calificativo de representantes de la Montaña y de Cantabria, dentro y fuera de España.

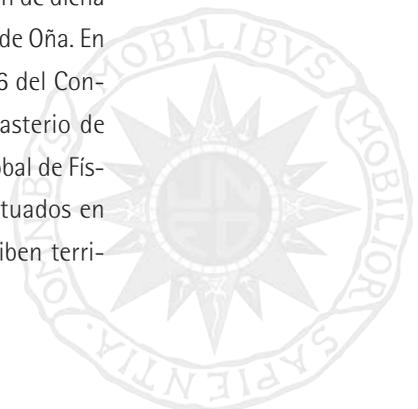
Los demás habitantes de Cantabria se han visto eclipsados dentro de sus contornos por un grupo humano que ha suscitado misterios e intrigas en relación a su origen y ad-

miración por su fácil aptitud para el comercio, así como asombro ante su logrado esfuerzo para arrancar de las bravas y abruptas montañas en las que habitan, su sustento vital necesario y el pasto que ha permitido que su ganado vacuno y sus productos derivados lácteos, sean los más reconocidos de la Provincia. Pero un pueblo que también ha suscitado una especie de desprecio o indiferencia que les ha llevado a incluirlos entre los *pueblos malditos* de España.

Mucho se ha escrito sobre el origen de los habitantes de los Montes de Pas. Todos los autores parten de la

Donación del año 1011, por medio de la cual el Conde Sancho García y su esposa conceden al Monasterio de San Salvador de Oña derechos de pasto sobre una dilatada superficie del actual territorio burgalés y cántabro.

Probablemente, la zona pasiega que nos ocupa, no hubiera estado totalmente deshabitada justo en el momento de la concesión de dicha donación al Monasterio de Oña. En la Donación del año 816 del Conde Gundesindo al Monasterio de San Vicente y San Cristóbal de Fístoles, probablemente situados en la actual Esles, se describen terri-





Cabaña pasiega

torios tales como Trasmiera, Sotoscueva, Cornejo y Botares; todos ellos adyacentes a las actuales Villas Pasiegas.

Por otro lado, como expresa Arnaldo Leal (*"De Aldea a Villa. Historia Chica de las Tres Villas Pasiegas"*, 1991, pág. 22), "Es muy difícil hacer del Monasterio de Oña el único poblador de los Montes de Pas en un principio. El mismo texto de la donación señala un apeo y los topónimos correspondientes entonces a una ocupación anterior."

Pero la frase clave que origina la discusión sobre el origen de los primeros habitantes de los Montes de Pas es la que aparece en dicha Donación del año 1011 "... respecto a estos mencionados términos, decretamos que los hombres que los poblasen bajo el dominio de la abadesa de San Salvador de Oña y allí habitaran bajo ese dominio y

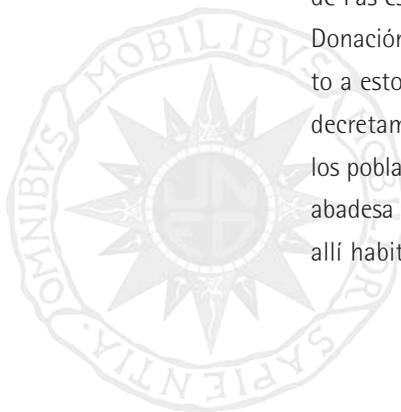
sirvieran a San Salvador, tengan potestad con su ganado y todos sus rebaños de pastar..., dentro de estos términos mencionados, que todos los sujetos al dominio de Oña tengan posibilidad de los bosques, valles, montes y aguas, de apacentar y descansar en los seles."

Tanto Lasaga Larreta como Mateo Escagedo Salmón, parten de la premisa de que la expresión "bajo el dominio de la abadesa de San Salvador de Oña y allí habitaran bajo ese dominio y sirvieran a San Salvador." hace referencia a los cautivos de guerra que durante la Reconquista se denominaban también "criaciones" e iban a formar parte de los vasallos que tenían que estar al servicio de dichos monasterios. Como la mayoría de los cautivos de guerra de aquella época eran semitas y sobre todo árabes, conjeturan y afirman estos au-

tores que los primeros habitantes de los Montes de Pas tenían que ser la mayoría de origen semítico. A estos asertos añaden la comparación entre las costumbres árabes y algunas costumbres de los pasiegos, por lo cual, para estos autores queda casi sellada la discusión del origen de los pasiegos bajo la impronta de pueblo descendiente de raza semita.

Si partimos, como afirman Lasaga Larreta y Mateo Escagedo Salmón, de que esta expresión: "bajo el dominio de la abadesa de San Salvador de Oña", comprende únicamente que quienes estaban "bajo dominio" de otro sólo son vasallos de aquella época, y los vasallos de aquella época sólo son los árabes que eran hechos prisioneros por los promotores de la Reconquista, entonces sí debemos suponer que las zonas descritas por dicha donación resultasen habitadas por una mayoría de población de raza semita; en el caso de que esta zona estuviese prácticamente deshabitada, cosa que no se expresa en el documento.

Pero si por "bajo el dominio" entendemos que se refiere, como afirma Susana Tax Freeman, a los territorios como objeto de posesión del mismo y a los que ya habitan estos enclaves, esto es, básicamente a los pobladores de Espinosa, tomando como referencia el texto "En Espinosa nuestra porción íntegra", ya no cabe afirmar que esta zona objeto de la donación



estuviera habitada por siervos o vasallos del propio Monasterio de San Salvador de Oña.

Lo cierto es que entre los territorios que comprenden el área objeto de la donación otorgada al Monasterio de Oña, no sólo se encuentran, como dice Adriano García-Lomas en su obra *"Los Pasiegos"*, las actuales Tres Villas Pasiegas, sino también gran parte de extensas regiones orientales de la actual provincia de Cantabria, y todas estas zonas, si entendemos que hubiesen sido habitadas sólo por vasallos árabes, o por un núcleo importante de ellos, hubieran sido también objeto, como los pasiegos, de una tradición semita de la que no han constado nunca.

Respecto a la comparación entre las costumbres árabes y las usanzas pasiegas más recientes, como punto de total designación de los pasiegos como descendientes árabes, tal como expresan algunos autores; en mi opinión, son argumentos con escaso valor histórico probatorio, debido al particular aislamiento orográfico y geofísico de las actuales Tres Villas Pasiegas



Pasiego acarreado la hierba

que, como bien expresa Arnaldo Leal:" es probable que los pasiegos vivieran una vida comunitaria..., lo que puede ocasionar cierta uniformidad característica."

Además de teorizar, conjeturar y argumentar sobre la expresión "bajo el dominio de la abadesa" de la mencionada y estudiada Donación del año 1011, para así enlazar el origen de los pasiegos con la raza árabe, Mateo Escagedo Salmón cita una Provisión otorgada por Juana la Loca en 1511, reproducida en la obra de Pedro de la Escalera *"Origen de los Monteros de Espinosa"*,

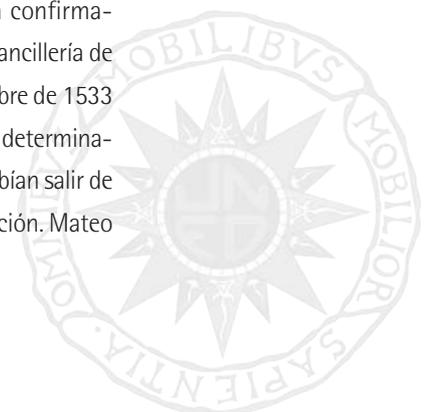
cap. XIV, de 1632, por la cual, y a petición de los mismos vecinos de Espinosa de los Monteros se expresa que "en la Villa de Espinosa ay (sic) cier-

tas personas nuevamente convertidas a nuestra Santa Fe, de linaje de judíos" y ordena que "los nuevamente convertidos, y sus hijos y nietos saliesen de la dicha Villa de Espinosa y de su término y jurisdicción, sin que en ningún tiempo ellos ni otros semejantes bolviesen (sic) a la dicha Villa a vivir a ella."

Por medio de este texto, Mateo Escagedo continúa confirmando su postura a favor de la ascendencia semita de los pasiegos. Pero, como dice Arnaldo Leal, si los territorios pasiegos formaban parte de Espinosa de los Monteros, ¿cómo es posible que los judíos expulsados de Espinosa fueran a vivir a un territorio que también pertenecía a Espinosa? Mateo Escagedo cita la confirmación de un auto de la Chancillería de Valladolid de 27 de octubre de 1533 en la que se expresa que determinados cristianos nuevos debían salir de Espinosa y de su jurisdicción. Mateo



Pasiego y su hijo con su ganado





Pasiegos con sus trajes típicos



Pasiegos de principios del siglo XX

Escagedo afirma que "los condenados se fueron a vivir a Pas".

Esto supone dos apreciaciones, una que si "los condenados se fueron a vivir a Pas" se estaría incumpliendo la misma Provisión de Juana la Loca, puesto que partimos de

que durante esas mismas fechas, los Montes de Pas pertenecían a Espinosa de los Monteros, en virtud del Privilegio otorgado por el rey de Castilla Enrique III el doliente a Espinosa de los Monteros el 27 de marzo de 1396, confirmado posteriormente por don Juan II en Alcalá de Henares en 1408, por los Reyes Católicos en Toro en 1476 y por Felipe II en Madrid en 1572.

La segunda apreciación es la siguiente. Los Montes de Pas estuvieron durante algún breve tiempo, bajo la jurisdicción del Valle de Toranzo, tal como puede entreverse de la lectura de diversas Ejecutorias, pues, como expresa Arnaldo Leal, en su libro "De Aldea a Villa": "Antes de los años 1641 pidieron las tres feligresías de San Pedro del Romeral, Nuestra Señora de la Vega y San Roque de Riomiera la exención de jurisdicción del Valle de Carriedo." Lo que sí sabemos exactamente es que durante los siglos XVI y principios del XVII, el Valle de Toranzo y Espinosa de los Monteros fueron objeto entre sí de diversos litigios sobre la propiedad y posesión de la jurisdicción de los Montes de Pas.

Para concluir, me gustaría precisar que, durante los últimos 150 años, el origen de los pasiegos ha sido objeto de numerosas interpretaciones, muchas veces gratuitas y carentes de rigor histórico. Su designación como judíos o descendientes de judíos, ha sido para ellos objeto y motivo de escarnio, ofensa y menosprecio por parte de miem-

bros ajenos a su comunidad y sobre todo dentro de los círculos urbanos.

Las opiniones acerca del origen de los pasiegos, son muy diversas tanto desde el punto de vista histórico, por medio de las fuentes historiográficas que disponemos hasta la fecha, como de los estudios genéticos que se han llevado a cabo hasta el momento.

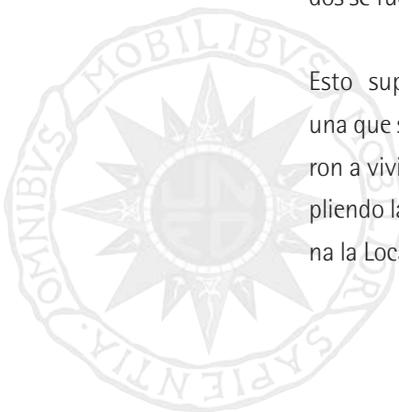
Desciendan o no de los judíos o árabes, o sean sencillamente sucesores de los primeros cántabros que habitaron esta comunidad autónoma de Cantabria, lo cierto es que los pasiegos siguen suscitando intriga, misterio, admiración y menosprecio. Machado escribió que, "el camino se hace al andar", por lo tanto me gustaría comunicar a los lectores que para poder hablar, departir u opinar exactamente de los pasiegos, es preciso conocerles, charlar con ellos, caminar junto a ellos por los somos, gargantas y quebradas, que durante siglos han sido el paraje y el espacio vital donde se ha desarrollado su historia.

Bustamante Ruiz, Rubén. "San Pedro del Romeral. Una Villa Pasiiega". Cantabria Tradicional. Torrelavega. 2006.

Leal, Armando. "De aldea a villa. Historia chica de las tres villas pasiegas". Museo Villas Pasiegas. 1991

Ortiz Real, Javier. "Los judíos de Cantabria en la Baja Edad Media" ADAL. Torrelavega. 1985

Tax Freeman, Susana. "The Pasiegos. Spaniards in no man's land". The University of Chicago Press. Chicago and London. 1979



# Eratóstenes, el hombre que midió la Tierra con un bastón

Escrito por J. González Cadelo



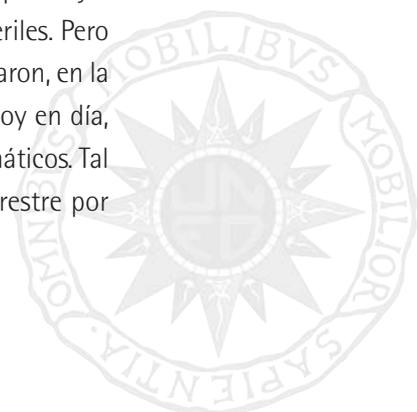
Eratóstenes.  
Bibliothèque Nationale, Paris

**D**icen los estudiosos de la Historia de la Ciencia que la geometría nació de la necesidad de medir y administrar los terrenos de cultivo. No podía ser de otra forma: en

Egipto y Babilonia, donde las crecidas de los grandes ríos marcaban los ciclos económicos y sociales, la necesidad de repartir justamente las riberas fluviales –una vez que las aguas se habían retirado dejando atrás el limo nutritivo que volvía fértiles los márgenes del Nilo, Tigris y Eufrates–, motivó a los sacerdotes y administradores reales para diseñar métodos prácticos de medición de superficies. El auge de naciones navegantes como la fenicia y los requerimientos del comercio que llevaron consigo hicieron, por otro lado, que el cálculo de las distancias y los volúmenes cobrara una importancia capital en tales Estados. Todas estas contribuciones y problemáticas acabaron por ser heredadas por los griegos, que recibieron la geometría en la forma de una técnica práctica y la reflexionaron hasta el punto de hacerla ciencia teórica. Así las cosas, en la etimología de la palabra *geometría* subyace –no es casual–, la fusión de los términos griegos *geo* y *metron* –tierra y medición, respectivamente–.

No es ningún secreto que los griegos no sólo son los padres de la geometría tal y como hoy la conocemos, sino que además son los geómetras más geniales de toda la Historia, como muestra la abundante profusión de nombres griegos que pueblan los capítulos dedicados a la geometría de los libros de matemáticas: Pitágoras, Tales, Euclides, Arquímedes, etc. Sin duda, el gusto que la cultura helénica mantenía por la especulación teórica constituye la principal causa de la ventaja que los griegos mantienen sobre nuestro mundo moderno, donde los geómetras ni sobran ni se sobran, pese a la ingente cantidad de universidades que engendran matemáticos y la creciente cantidad de publicaciones que desvelan los secretos geométricos –beneficios con los que los griegos no contaban, no lo olvidemos–.

Entre aquellos geómetras geniales, circulaban constantes problemas y desafíos nacidos ya no de la necesidad, sino de la simple curiosidad. “Pasatiempos matemáticos”, los llamaríamos hoy. De ellos, unos pocos eran irresolubles, como por ejemplo el de la *cuadratura del círculo*<sup>1</sup>, la *duplicación del cubo*<sup>2</sup> o la *trisección del ángulo*<sup>3</sup>, que ocuparon durante siglos la mente de los matemáticos más brillantes, y que fueron causa de mitos, paradojas y propuestas tan asombrosas como estériles. Pero otros enigmas eran resolubles y encontraron, en la aguda cultura griega, soluciones que, hoy en día, aún despiertan el asombro de los matemáticos. Tal es el caso de la medición del radio terrestre por parte de Eratóstenes, en el siglo III a.C.

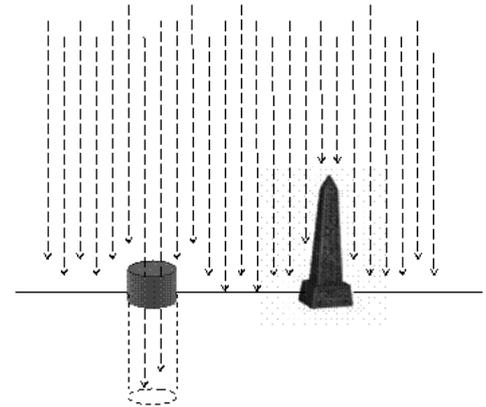


Eratóstenes fue director de la Biblioteca de Alejandría, y poseía una gran variedad de conocimientos y aptitudes para el estudio. Cultivó la astronomía, la poesía, la geografía, la geometría y la filosofía, y fue apellidado *Pentathlos*, nombre que se reservaba al atleta vencedor en las cinco competiciones de los Juegos Olímpicos. Diversos autores afirman que también era conocido como *el segundo Platón*, y que se le daba el sobrenombre de *Beta* (por  $\beta$ , la segunda letra del alfabeto griego), porque ocupó el segundo lugar en todas las ramas de la ciencia que cultivó.

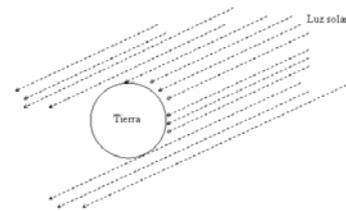
Que la Tierra era esférica era un hecho conocido desde los tiempos de Aristóteles<sup>4</sup> –al menos entre las élites intelectuales–; pero un siglo después aún restaba conocer las dimensiones de la Tierra. El cálculo del radio de la Tierra era un problema que había agujoneado la mente de los geómetras de Alejandría durante muchos años hasta que finalmente, cerca del 240 a.C., Eratóstenes dio con la genial solución: un bastón era lo único que precisaba para calcular el radio de la Tierra.

Incluso hoy en día, pedir a un matemático, físico o ingeniero que idee la forma de hacer un cálculo semejante requeriría una ingente cantidad de horas de reflexión por su parte –y ninguna garantía de éxito–, en el supuesto, claro, de que no supiera nada de la ingeniosa solución de nuestro protagonista. Hela aquí:

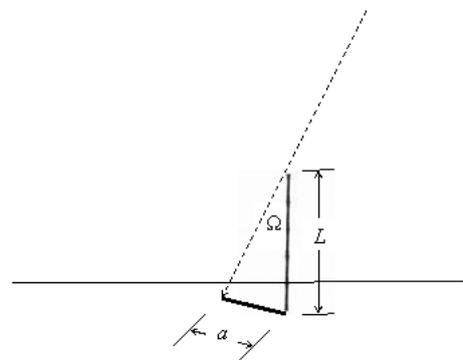
Por referencias obtenidas de un papiro de su biblioteca, Eratóstenes sabía que en Syene (hoy Asuán, en Egipto) al mediodía del solsticio de verano los objetos no proyectaban sombra alguna y la luz alumbraba el fondo de los pozos. “Evidentemente”, razonó Eratóstenes, “esto sólo puede significar que la ciudad está situada justamente bajo el Sol a mediodía, y los rayos inciden perpendicularmente sobre la misma, motivo por el que no hay sombra alguna en la ciudad”.



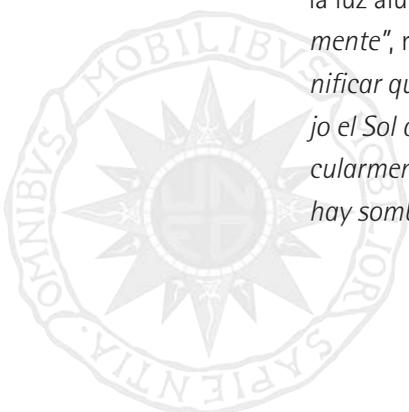
No obstante, el mediodía de ese mismo día, en Alejandría, la ciudad donde él vivía, los objetos sí que proyectaban sombra. Eratóstenes supuso (con muy buen tino) que el Sol se encontraba tan alejado de la Tierra que sus rayos podían suponerse paralelos, tal y como se muestra en el siguiente esquema:



De forma que en el siguiente solsticio de verano midió, a mediodía, la sombra que su bastón, situado perpendicularmente sobre la tierra, proyectaba en el suelo de Alejandría.



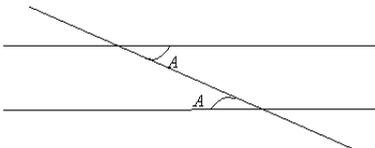
Conociendo la relación entre  $L$ , la longitud de su bastón, y  $a$ , la longitud de la sombra proyectada, fue capaz de estimar, el ángulo con el cual los ra-



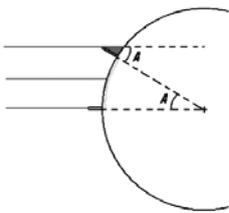
Los rayos solares incidían sobre Alejandría, a través de la sabida expresión trigonométrica de la tangente de un ángulo, que Eratóstenes conocía de sobra<sup>5</sup>:

$$\tan(\Omega) = \frac{a}{L}$$

Una vez conocido el ángulo  $\Omega$ , que Eratóstenes estimó de  $7^{\circ}12'$  –o lo que es lo mismo,  $1/50$  veces los  $360^{\circ}$  que tiene una circunferencia–, recurrió a la relación de igualdad de los ángulos alternos, otra ley geométrica que los griegos descubrieron<sup>6</sup>, y que puede resumirse gráficamente:



Es decir, que los ángulos alternos,  $A$ , de dos rectas paralelas cortadas por otra recta son iguales. Inmediatamente, Eratóstenes trasladó esta sencilla ley geométrica a la esfera terrestre:



Donde, como es evidente, los ángulos alternos,  $A$ , se corresponden con el ángulo  $\Omega$ , calculado gracias a la medición de la sombra proyectada por el bastón.

Como último paso de su cálculo de las dimensiones de la Tierra, tomó la distancia estimada por las caravanas que comerciaban entre ambas ciudades, aunque bien pudo obtener el dato en la

propia Biblioteca de Alejandría, fijándola en 5.040 estadios<sup>7</sup>, de donde dedujo que la circunferencia completa de la Tierra era de  $5.040 \times 50 = 252.000$  estadios.

De esta forma, Eratóstenes calculó para la Tierra un perímetro de 39.614,4 km, frente a los 40.008 km considerados en la actualidad, es decir, un error menor del 1%.



<sup>1</sup> La *cuadratura del círculo* es un problema que consiste en hallar, con regla y compás, un cuadrado que posea una superficie igual a la de un círculo dado.

<sup>2</sup> La *duplicación del cubo* es un problema que consiste en hallar, con regla y compás, el lado de un cubo cuyo volumen sea igual al doble del volumen de otro cubo de lado dado.

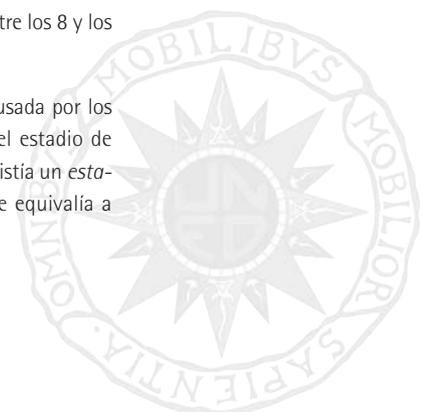
<sup>3</sup> La *trisección del ángulo* es un problema que consiste en dividir, con regla y compás, un ángulo dado en tres partes perfectamente iguales.

<sup>4</sup> Aristóteles presentó evidencias de la forma esférica de la Tierra mediante sus observaciones, apuntando que los viajeros que viajaban hacia el sur veían las constelaciones de ese hemisferio subir su posición en el horizonte. Eso sólo es posible si dicho horizonte se encuentra formando un ángulo con respecto al horizonte de alguien ubicado más al norte. Por lo tanto, la forma de la Tierra no podía ser plana. Además, el borde de la sombra de la Tierra en la Luna durante la fase parcial de un eclipse lunar siempre es circular, sin importar cuán alta esté la Luna sobre el horizonte. Sólo una esfera puede generar una sombra circular en cualquier dirección, ya que un disco circular plano crearía una sombra con forma de elipse en la mayor parte de las direcciones.<sup>1</sup>

<sup>5</sup> En nuestro actual plan de estudios se aprende a los 15 años.

<sup>6</sup> En nuestro actual plan de estudios se aprende entre los 8 y los 10 años.

<sup>7</sup> El *estadio* era una antigua medida de longitud usada por los griegos, que tomaba como patrón la longitud del estadio de Olimpia (174,125 metros). No obstante, también existía un *estadio* egipcio, que es el usado por Eratóstenes, que equivalía a 157,2 metros.



## Cartas al Director

### Prácticas en la UNED

Sé que la UNED no es una Universidad presencial, pero eso no quiere decir que no sea Universidad y por eso se deje de lado el aspecto práctico que todos estudios superiores deben tener. Las tutorías no cubren la necesidad que tenemos los alumnos de querer poner en práctica los conocimientos adquiridos en la teoría y aprender a materializarlos correctamente. Por esta razón, echo de menos más talleres prácticos y cursos al efecto en muchas de las asignaturas, así como viajes y desplazamientos a los principales Centros u Organismos relacionados con las materias que estudiamos.

### Sr. Director:

Parece mentira que una institución universitaria como es la UNED, volcada en la educación a distancia, se permita tener una página web tan académicamente paupérrima y deficiente como la de su página [www.uned.es](http://www.uned.es). No negaré que la página es adecuada en lo que respecta a la información relativa a los trámites administrativos, que los planes de estudio aparecen bien detallados y que la burocracia está adecuadamente esquematizada; pero parece increíble que una universidad no presencial no mantenga "on line", debidamente actualizada, la misma materia objeto de estudio. En una palabra: en la web de la UNED se explicita el continente, pero no el

contenido de la educación; y eso es algo que no debiera pasar por alto una universidad a distancia, donde las clases presenciales han de verse forzosamente reducidas a tutorías.

### Dudas de los alumnos:

Un saludo

Me estoy planteando adscribirme a un programa de Erasmus ¿Cómo funcionan en la UNED estos programas?

Gracias

A quien corresponda:

Creo que hablo en el nombre de los muchos internautas matriculados en la UNED en Cantabria cuando digo que ya va siendo hora de cambiar/mejorar/completar la página de internet del Centro Asociado de Cantabria. En el sustrato se han encontrado fósiles mejor conservados y desde luego más útiles.

No estoy de acuerdo con la nota que me ha puesto el tutor en una PED (Prueba de Evaluación a Distancia) ¿Qué trámites debo seguir para hacer una reclamación?

Gracias

