

Filiación II
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación II
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las III y IV Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
14-16 de noviembre de 2005
y 13-15 de noviembre de 2006

Juan José Ayán Calvo
Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Aroztegui Esnaola
(editores)

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2007
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benlloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2007

ISBN: 978-84-8164-943-7
Depósito Legal: M-XXX-2007

Impresión
Closas Orcoyen, S.L.

CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	13

CULTURA PAGANA

La filiación en la política de sucesión imperial: <i>Hervé Inglebert</i>	17
La hija de la diosa, el hijo del rey y los iniciados en los misterios de Eleusis: <i>Paolo Scarpi</i>	33
Filiación y educación en la <i>paideia</i> griega: <i>Javier Laspalas</i>	47
Filiación y educación en el pensamiento pedagógico romano: <i>Javier Laspalas</i>	65
Generación por voluntad divina en las corrientes filosóficas de época imperial: <i>Francesca Alesse</i>	87

RELIGIÓN DE ISRAEL

El Mesías como Hijo de Dios en la sabiduría y la apocalíptica: <i>Hermann Lichtenberger</i>	105
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijos de los hombres» e «Hijos de Dios» en los <i>Testamentos de los Doce Patriarcas</i> : <i>Harm W. Hollander</i>	125
Caín, el hijo del diablo. Investigación en torno a la historia de la tradición de 1 Jn 3, 12: <i>Jan Dochhorn</i>	145
La filiación divina de Jesús en el Evangelio de Marcos: <i>Francisco Pérez Herrero</i>	165

CONTENIDO

La filiación como categoría cristológica y antropológica en el Evangelio de Tomás: <i>Ramón Trevijano Echevarría</i>	183
La filiación de Cristo en el Evangelio de Mateo: <i>Luis Sánchez Navarro</i> ..	205
Filiación en Gálatas. Un estudio sociocientífico y teológico: <i>Philip F. Esler</i>	219
Filiación en el Evangelio de Juan: <i>Domingo Muñoz León</i>	237
Filiación y Espíritu Santo en los padres apostólicos (I): la Comparación quinta de <i>El Pastor</i> de Hermas: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i>	267
La filiación en algunas tradiciones judeocristianas primitivas: <i>F. Stanley Jones</i>	283
La filiación en Marción: algunos testimonios cruciales: <i>Enrico Norelli</i> ..	305
<i>Unigenitus filius factus est</i> . En torno a la cristología de Ptolomeo y Teódo- to: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	329
<i>Índice bíblico</i>	357
<i>Índice onomástico</i>	363

PRESENTACIÓN

Patricio de Navascués Benlloch

Instituto de Filología San Justino, Madrid (España)
Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

He aquí el segundo volumen dedicado a la «filiación en los inicios de la reflexión cristiana». La tarea que comenzamos en 2003 no ha hecho sino continuar. En este libro el lector encontrará, por ello, las Actas de las III y IV Jornadas de Estudio sobre el tema, que el Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino organizó en 2005 y 2006 respectivamente.

Hemos dividido la materia —tal como se hizo en el primer volumen¹— en tres apartados, a saber: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. Se comprenderá fácilmente que tal división es más teórica que real y, de hecho, este dato es algo que no deja de generar su pequeña polémica en algún caso particular de este segundo volumen.

En el primer apartado, nos hemos acercado a la filiación desde la perspectiva de la historia, en concreto, de la historia de la *política de sucesión* en tiempos del Imperio (Inglebert). El panorama que se ofrece invita a profundizar en la relación entre filiación y poder, filiación y reinado, y se antoja fecunda por sus repercusiones en la cristología así como en la teología de la historia. No menos interés reviste la colaboración sobre las *religiones mistericas* (Scarpi), que descubre cómo lo humano y lo divino se relacionan precisamente a través de distintos módulos familiares o de filiación, que no son totalmente ajenos a algunas de las especulaciones cristianas. Las dos contribuciones consagradas a la *pedagogía* —de ámbito griego y romano— (Laspalas) pusieron de manifiesto sobradamente cómo las áreas de la filiación natural y la filiación positiva estaban interrelacionadas en la atmósfera pagana, sin darse puramente la primera sin la segunda. ¿Bastó alguna vez la filiación natural entre

1. *Filiación I. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aroztegui (eds.), Trotta, Madrid 2005, que cubría las Actas de las I y II Jornadas de Estudio sobre la filiación en los inicios de la reflexión cristiana.

hombres? ¿Era habitual que una misma persona se hiciera acreedora, por varios títulos, de varias filiaciones? Por último, la disertación sobre el concepto filosófico de época imperial de *voluntad* (Alesse) y sus implicaciones en la generación (filiación) del cosmos, denuncia semejanzas con postulados cristianos y, simultáneamente, subraya por contraste lo más genuino y específico de la *voluntas* divina, libre y soberana por encima de toda ley natural, pensada por los cristianos.

Por lo que toca a la *religión de Israel*, tras haber explorado en los dos años primeros figuras como la de Filón alejandrino, analizado perspectivas veterotestamentarias o discurrido sobre las corrientes representadas por Qumrán o el rabinismo, restaba sin estudiar las variadas *representaciones mesiánicas* registradas en las distintas corrientes judías (Lichtenberger). Tal trabajo confirma la importancia que tuvo la exégesis de determinados pasos escriturísticos (como Nm 24, 17; 2 S 7, 14; Is 11, 1ss; Dt 33, 8-11; Sal 110...) de cara a comprender el significado cristiano de la «filiación divina» o también de la «filiación davídica» del Mesías esperado por Israel.

Por último, en la sección acerca de los *orígenes del cristianismo*, nos topamos con un documento como los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (Hollander) de discutidísimo origen (si judío o cristiano), y cuyo análisis revela una vez más la rica gama de significados que entre judíos y cristianos albergaban expresiones como la de *hijo de Dios, sumo sacerdote*, aplicadas al descendiente de Leví, al descendiente de Judá. Continúa un análisis que rastrea el trasfondo judío que se esconde en 1 Jn 3, 12 acerca de la *filiación diabólica* de Caín (Dochhorn), algo que encontrará un particular impulso más tarde en la tradición johánica cristiana, consolidándose como el prototipo del *hereje*. La primitiva tradición cristiana de *logia* de Jesús cristalizó, gracias a un proceso que no siempre resulta fácil de discernir, en los escritos que conocemos como *evangelios*. Esta vez repasamos lo concerniente a la *filiación* (en general, de Cristo) en: el Evangelio de *Marcos* (Pérez Herrero), donde el título *Hijo de Dios*, exclusivo de Cristo, alcanza su máxima expresión en el acontecimiento de la *muerte* en cruz; el Evangelio de *Tomás* (Trevijano), que muestra singularmente la derivación gnóstica de muchos de los títulos de filiación judíos y «canónicos», así como la preferencia más característica por otros como *Hijo del Viviente* y postula como marco ideal hermenéutico de dicho evangelio un contexto gnóstico, al estilo del de Valentín o las futuras sectas de Bardesanes o Mani, es decir, algo más que un genérico cristianismo protognóstico sapiencial; el Evangelio de *Mateo* (Sánchez Navarro), que subraya el vínculo filial de Cristo con el Antiguo Testamento, Abraham, David y abre a una perspectiva de filiación divina, gracias, entre otras cosas, a una exégesis cristológica de los pasos del *Servo* de Isaías; el Evangelio de *Juan* (Muñoz León), donde la expresión *Hijo de Dios* culmina —en numerosos lugares y también al final del evangelio— una presentación de Jesucristo interesada en la condición divina y

preexistente del Verbo encarnado. La sugerente contribución sobre *Gálatas* (Esler) denuncia toda la audacia de la argumentación paulina, sólo comprensible en el contexto cultural de su tiempo y, en particular, de la comunidad de Galacia, y ofrece la conexión íntima entre los envíos del Hijo y del *Espíritu* que afirman la identidad *filial* del bautizado, judío o griego, que clama *¡Abba, Padre!*

Salimos del marco estrictamente neotestamentario con el estudio acerca de la *Comparación V* de Hermas (Aroztegui), que examina y lleva adelante con éxito una vieja intuición del padre Orbe, según la cual los «dos hijos» de la comparación han de entenderse como el *Espíritu Santo* (Cristo, que se encarna) y la *carne* de Jesús (Cristo, que se bautiza), que comienzan a vivir en *comunión* su filiación y ministerio público a partir del Jordán. Como es sabido, el comienzo conoció (¿y cuándo no fue así?) muchos *cristianismos*, no siempre fáciles de describir ni antes ni ahora, en los que las fronteras de ortodoxia y heterodoxia no estuvieron siempre claramente delimitadas. Es el caso de las tradiciones *judeocristianas*. La ponencia dedicada a estas sectas (Jones), en el presente volumen, se centra en los llamados *elchasaitas* (y en su radio de influencia, como los *Viajes de Pedro*, subyacente a las *Homilias Pseudoclementinas*) y se inclina por concluir el uso no específicamente heterodoxo de las distintas tradiciones de filiación en el dominio del Cristo *preexistente*.

A falta de que se den las condiciones para una síntesis postharnaciana de *Marción*, urge continuar, hasta dónde se nos permita, con un minucioso análisis e intento de reconstrucción del sistema marcionita, al que no se le puede hurtar su parte de coherencia. Este principio guía la exposición hecha sobre Marción (Norelli) y su interpretación de varios pasajes cristológicos y antropológicos (Col 1, 15-19; Flp 2, 6-8; Ga 4, 21-26; 1 Co 4, 15; Ga 4, 5b-6) que evidencian la intervención sobre el texto así como la interpretación que el del Ponto hizo, dejando ver la incompatibilidad radical entre las dos esferas (la del Dios bueno y la del Creador), que generan, a su vez, sus respectivas filiaciones (la del Evangelio del Hijo totalmente gratuita predicada por el Apóstol; y la del yugo de la Ley, predicada por la parte católica). Finalmente, se continúa el examen de la doctrina valentiniana de la filiación (iniciada con su capítulo antropológico en el volumen anterior) con un examen de dos pasos cristológicos de Ptolomeo y Teódoto (Navascués), que han de insertarse en la tradición valentiniana de interpretación johánica. Curiosamente, las claves de comprensión de títulos típicamente johánicos —como *Unigénito* (único capaz de comprender por su *inmanencia*) o *Hijo* (único capaz de salvar por su *economía*)— que encontraremos en autores posteriores y tan lejanos de los presupuestos gnósticos —como Hipólito— nos las brindan, cada uno con sus propios perfiles, estos dos maestros, discípulos de Valentín.

En fin, Dios quiera que sigamos avanzando en esta empresa, en la que no habríamos podido dar los primeros pasos y mantenernos en cami-

no sin la ayuda prestada tanto por la Archidiócesis de Madrid como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Asimismo, es menester agradecer a la Facultad de Teología San Dámaso las facilidades ofrecidas a la hora de realizar las *Jornadas*.

El deseo de ser breve en esta presentación no me impedirá recordar a quienes este libro debe mucho. *Imprimis*, a J. J. Ayán, hasta hace bien poco director del Instituto San Justino y primer promotor de las *Jornadas*, y a M. Aroztegui, amigos y colaboradores; a Marta Soto y Carmen Gutiérrez por su labor inestimable de organización de las *Jornadas* y de preparación del libro llevada discretamente en la secretaría del Instituto; a los profesores del Instituto, Pilar Leganés, Pilar González, Jacinto González, Manuel Crespo, siempre disponibles; a la profesora Irene Szumlakowski, a los doctorandos Jesús M. Santiago y Andrés Sáez y a los alumnos Alfonso Díez, Jesús García de León, Jesús Silva y Pablo Escrivá de Romaní, por su ayuda generosa en la traducción y en los diversos trabajos que implica la celebración de las *Jornadas* y la publicación de las mismas.

De modo particular, aprovechamos la ocasión todos los que pertenecemos al Instituto para rendir con gusto agradecimiento a quien fue nuestro pastor, maestro y amigo: Eugenio Romero Pose (†), obispo auxiliar de Madrid, el cual, desde el comienzo de esta aventura en 2003, permaneció a nuestro lado aconsejando, animando y presidiendo las sucesivas *Jornadas*. Quien vivió con la unción del *hijo*, descansa ahora custodiado en la tierra, entre las manos del Padre.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
AnGr	Analecta Gregoriana
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ANT	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
Aug	Augustinianum
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBR	Bulletin for Biblical Research
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	Biblica
BK	Bibel und Kirche
BZNW	Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DSD	Dead Sea Discoveries
EE	Estudios Eclesiásticos
EJ	Encyclopaedia Judaica
EstBib	Estudios bíblicos
FuP	Fuentes patristicas
FuP. Est.	Fuentes patristicas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Greg	Gregorianum
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTR	Harvard Theological Review
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
JECS	Journal of Early Christian Studies
JR	Journal of Religion
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KEKNT.S	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NT.S	Novum Testamentum. Supplementum
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia graeca (Migne)
PL	Patrologia latina (Migne)
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue biblique
RdQ	Revue de Qumrâm
RET	Revista española de teología
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RivB	Rivista biblica
RSF	Rivista di storia della filosofia
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
Salm	Salmanticensis
SBL.TT	Society of Biblical Literature. Text and Translations
SC	Sources chrétiennes
SPB	Studia Post-Biblica
SSN	Studia Semitica Neerlandica
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. I. Von Arnim, 4 vols.
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TU	Texte und Untersuchungen
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VC	Vigiliae Christianae
VC.S	Vigiliae Christianae. Supplementum
VetCh	Vetera Christianorum
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

CULTURA PAGANA

FILIACIÓN Y EDUCACIÓN EN EL PENSAMIENTO PEDAGÓGICO ROMANO

Javier Lasपालas

Universidad de Navarra (España)

Estudiar la filiación en la civilización romana no es, sin duda, una tarea sencilla, debido a la escasez de fuentes, habitual en casi todos los periodos de la historia antigua, que además reflejan de ordinario la mentalidad y el estilo de vida de las elites sociales, pero también porque en dicha civilización la familia no era sólo un asunto privado, sino también una institución jurídica y política, lo que influía en gran medida en las relaciones entre sus miembros.

Lo anterior condiciona y explica el enfoque y el título de este trabajo, ya que nos ha llevado a adoptar una perspectiva parcial a la hora de abordar el tema tratado. Por una parte, sólo hemos tenido en cuenta de manera indirecta la dimensión jurídica de las relaciones paterno-filiales; por otra, no pretendemos reconstruir cómo eran realmente tales relaciones, que por otra parte variaban seguramente en gran medida en función del grupo social. Por ambas razones, aspiramos únicamente a mostrar cómo aparecen —en gran medida idealizadas— en determinadas fuentes literarias. Lo que vamos a exponer habría pues que considerarlo como el modelo de educación familiar que los miembros de las clases superiores más preocupados por dicha tarea pretendían hacer realidad.

Antes de entrar de lleno en el tema que nos ocupa, voy a permitirme formular una pregunta un tanto provocadora, pero creo que justificada: ¿tenían las elites romanas una idea y una experiencia de la filiación semejante a la nuestra? Planteo semejante cuestión porque en la antigua Roma concurrían una serie de circunstancias que, al menos en principio, permiten dudar de que tal cosa fuese posible.

La primera y fundamental guarda relación con la misma estructura familiar de la época, que se podría decir era punto por punto opuesta a la actual. En efecto, hoy en día se tiende a concebir la familia como el ámbito privilegiado de lo privado, aspecto de su vida que cada ciudada-

no tiene derecho a configurar con entera libertad. A pesar de lo dicho, la influencia del poder político que en ella se da es muy intensa, no sólo porque éste actúa como garante de los derechos que asisten a quienes la integran, sino también porque, a través de las leyes que aprueba, determina rasgos esenciales de la institución familiar.

Como es bien sabido, la situación en Roma era justamente la opuesta: la *familia* no era algo privado, sino que más bien constituía el fundamento de la sociedad política, hasta el punto de que los ciudadanos obtenían tal condición por el hecho de pertenecer a una determinada estirpe. Sin embargo, la intervención del Estado en la vida familiar era mucho menor que en la actualidad, puesto que éste, ni velaba con tanta intensidad como hoy en día por los derechos de sus miembros, ni determinaba lo esencial de su estructura, antes bien se limitaba a reconocer en sus leyes un orden preexistente.

En virtud de ese orden ancestral —fundado en la costumbre y sancionado por las leyes— la *familia* se constituía en una amplia comunidad, integrada no por un padre, una madre y sus hijos e hijas, sino por todos aquéllos que estaban vinculados de algún modo con su cabeza visible: el *paterfamilias*. Este último no era un padre, en el sentido actual de la palabra, sino más bien un patriarca o el jefe de un clan, bajo la autoridad del cual se hallaban sus hijos y los descendientes de éstos, junto con las mujeres de sus hijos, sus hijas solteras, sus esclavos y, en cierto sentido, sus clientes.

Ahora bien, a efectos del tema que aquí tratamos, es de gran importancia destacar que, al menos sobre el papel, el *paterfamilias* tenía un poder que podríamos calificar de absoluto sobre quienes estaban sometidos a su autoridad¹. El célebre jurista Gayo es muy consciente de lo singular de la situación, pues afirma que «apenas hay hombres que tengan una potestad sobre sus hijos como la que nosotros tenemos»². De hecho, tanto las costumbres como las leyes le autorizaban —al menos en los primeros tiempos— a llevar a cabo actos que hoy nos parecen incompatibles con la misma paternidad, aunque por otra parte todo indica que muy pocos cabezas de familia hacían valer tales derechos. Al *paterfamilias* le estaba permitido condenar a muerte a sus hijos y autorizar el aborto, aunque este derecho se fue limitando, hasta quedar reducido a la posibilidad de castigar ciertas faltas. Podía vender a un hijo, del mismo modo que lo hacía con un esclavo, una práctica —denominada *mancipatio*— que poco a poco fue limitada, hasta quedar prohibida. Por último, decidía quién podía integrarse en su *familia*, y de hecho podía negarse a reconocer a cualquiera de sus descendientes, y sin embargo hacerlo con quienes no

1. Sobre este punto, entre otros muchos, pueden verse las obras de J. Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I: La vida privada*, Salamanca 1988, 111-126, y S. F. Bonner, *La educación en la antigua Roma*, Barcelona 1984, 19-21.

2. Gayo, *Instituciones I*, 55, tr. M. Abellán Velasco, Madrid 1985.

lo eran. Aunque con el tiempo acabó siendo extraordinariamente raro el no reconocer a los hijos habidos de legítimo matrimonio, no era en absoluto excepcional la *expositio* —el abandono de los recién nacidos—, que afectaba particularmente a las niñas y a los niños que nacían con alguna tara física. Aunque también se intentó corregir mediante las leyes esta situación, lo cierto es que perduró en gran medida hasta la época del Bajo Imperio.

La última de las prerrogativas citadas tiene particular importancia para el tema que aquí tratamos, porque pone de manifiesto el singular carácter de la filiación en la alta sociedad romana. Podría decirse incluso que había perdido en buena medida su carácter natural para convertirse en un fenómeno cultural. Si la filiación de tipo natural es una relación que une a un padre con sus hijos, la filiación propia del derecho romano vincula al jefe de una entidad familiar con personas muy diversas, entre las que figuran sus descendientes. Por otra parte, esta filiación de carácter jurídico no es de carácter natural, pues no tiene su origen en los lazos de sangre, sino en la voluntad del *paterfamilias*, que no está condicionada o limitada por aquéllos. En este sentido, puede decirse que la palabra *pater*, a diferencia de otros términos como *parens* o *genitor*, no connota necesariamente en latín la idea de generación, sino más bien las de poder y protección, dos formas de dependencia aplicables y extensibles a cualquier ser humano, no sólo a los hijos³.

Como ya hemos advertido, esta forma tan severa de concebir y ejercer la paternidad fue suavizándose, pero como también vamos a ver dejó sin duda una importante huella en las relaciones familiares. Por otra parte, los romanos, que tuvieron siempre un gran sentido de la tradición, nunca dejaron de venerar y añorar el estricto orden familiar de los antiguos⁴, llegando en ocasiones a justificar acciones de extrema dureza⁵. A este respecto es sumamente llamativo el elogio que, en una época en la que tal severidad había desaparecido casi por completo, realiza Valerio Máximo (V, 8) de varios padres que ejecutaron a sus propios hijos como castigo por su intervención en intrigas políticas. Se debe tener en cuenta, no obstante, que se trata de casos extremos, en los que se ha puesto en peligro la *salus publica* o los hijos han cometido crímenes muy graves.

Poco espacio habría para la paternidad, tal y como hoy la entendemos, en una familia concebida y gobernada de la manera que hemos expuesto. Ahora bien, diversos estudiosos⁶ se han encargado de mostrar, sobre todo en los últimos años, que a padres e hijos les unía también en

3. Cf. Guillén, *Urbs Roma*, 118.

4. Sobre este punto, puede verse S. Dixon, *The Roman Family*, Baltimore 1990, 21-24.

5. Pueden verse, por ejemplo, los casos citados por E. Eyben, «Fathers and Sons», en B. Rawson (ed.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford 1996, 121ss.

6. Véase, por ejemplo, J.-P. Neraudau, *Être enfant à Rome*, Paris 1984 (1996), 335ss; S. Dixon, *The Roman Family*, 98ss; Eyben, «Fathers and Sons», 116ss; o R. Frasca, *Educazione e*

Roma el afecto mutuo. Ese afecto cobra cada vez más importancia a medida que el *paterfamilias* va perdiendo su condición de autoridad política y, en palabras de Jean-Pierre Neraudau, «la *patria potestas* se convierte en solicitud y se consagra fundamentalmente a las tareas educativas, que el padre conserva como un precioso deber heredado de las costumbres ancestrales»⁷. El mismo autor destaca también con razón lo difícil que resultaba hacer compatible la dimensión ‘paternal’ del cabeza de familia con la soberanía política que también le correspondía, lo que era fuente de graves conflictos morales.

De hecho, en pleno siglo II antes de Cristo, era tan evidente que el viejo estilo de paternidad había entrado en crisis, que Terencio⁸ hizo de tal cuestión el núcleo de varias comedias de éxito, censurando en ellas a los padres en exceso severos. Éste es su revolucionario credo pedagógico, tal y como lo expone uno de sus personajes:

Comete un grave error, a mi parecer, quien se imagina que es más firme y duradera la autoridad (*imperium*) fundada en el rigor que la hermanada con el cariño (*amicitia*). He aquí mi método, he aquí mi modo de pensar: quien cumple su deber forzado por castigos, sólo andará con cautela mientras crea que lo van a descubrir; si confía en pasar inadvertido, vuelve otra vez a la suya; el que atraéis por buenos tratos, actúa por convicción, se preocupa de corresponder con la misma moneda y, lo vean o no lo vean, será el mismo. Esto es lo propio de un padre: acostumar a su hijo a portarse con rectitud por convicción propia más que por miedo a los demás; ahí está la diferencia entre un padre y un amo (*dominus*): quien no lo alcance a distinguir, ha de confesar que no sabe gobernar (*imperare*) a los hijos⁹.

Hay en este texto una clara denuncia de la educación tradicional, porque se apoya en la fuerza (*vis*) de las leyes y las costumbres, en los castigos y en el miedo, en lugar de hacerlo en el amor (*amicitia*) que se supone debe existir entre un padre y un hijo. Además, se rechaza de manera explícita que éste pueda tener sobre él una autoridad semejante a la del amo (*dominus*) sobre sus esclavos. Sin embargo, no por ello debe dejar de gobernarlos, pues Terencio usa el verbo *imperare* y el sustantivo *imperium*, que es el tipo de autoridad propio del que manda. Lo que sucede es que ha de recurrir a métodos no tan expeditivos como los arriba citados: «Es mejor, creo, frenar a los hijos por el sentimiento del honor y la nobleza que por el miedo» (*Pudore et liberalitate liberos /*

formazione a Roma. Storia, testi, immagini, Bari 1996, 177ss, que incluye una interesante antología de textos.

7. J.-P. Neraudau, *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*, Paris 1979, 173 y 171-172.

8. Una excelente exposición de las ideas pedagógicas de este autor es la de L. Perelli, «Il problema pedagogico e il finale degli “Adelphoe”», en Id., *Il teatro rivoluzionario di Terenzio*, Florencia 1973, 61-108.

9. Terencio, *Adelphoe* 65-77, tr. L. Rubio, Madrid 1992.

retinere satius esse credo quam metu) (*Adelphoe* 57-58). Y lo es, porque el fin de la educación familiar no debe ser que el hijo cumpla por miedo al castigo las normas impuestas por el padre y por la sociedad, sino que se acostumbre a obrar bien en plena libertad, dejándose guiar por la voz de su conciencia, cuya principal manifestación es el pudor: el sentido natural de lo que está bien y lo que está mal. Ahora bien, para lograr tal cosa, hay que «hablar con suavidad y obrar con simpatía» (*blande dicere aut benigne facere*) (*Adelphoe* 877), hay que ganarse el afecto de los hijos con un trato amable. De lo contrario éstos no serán sinceros con su padre y no se dejarán conocer, paso previo para que su padre pueda ayudarles cuando lo necesiten (*Heautontimoroumenos* 151-157; *Adelphoe* 49-56). En coherencia con lo dicho, Terencio no duda en atribuir al padre virtudes que muy poco tienen que ver con el severo *paterfamilias* del pasado, como la ‘tolerancia’ (*facilitas*) y la ‘amabilidad’ (*clementia*) (*Adelphoe* 860-861), la ‘delicadeza’ (*humanitas*) (*Heautontimoroumenos*, 99) y la ‘nobleza’ (*liberalitas*) (*Adelphoe* 57).

La revolucionaria concepción expuesta es sin duda el mejor reflejo de la profunda crisis de transformación que sufría la familia romana a finales de la época republicana, pero al mismo tiempo cabe pensar que no permitió responder del todo a las exigencias que tal crisis planteaba.

Si en un principio se juzgó que la evolución de las costumbres demandaba un nuevo modo de ejercer la tutela paterna, a partir de un cierto momento, un significativo grupo de escritores empezó a considerar que el verdadero problema ya no lo constituían los padres harto severos, sino los excesivamente complacientes y despreocupados, y que la solución no estaba en confiarlo todo al cariño, sino en hacerlo compatible con el ejercicio efectivo de la autoridad. Un magnífico ejemplo de esta actitud lo hallamos en la descripción de Apio Claudio que Cicerón traza en el *De senectute*:

Apio, con ser ciego y viejo, gobernaba cuatro hijos robustos y cinco hijas, una casa enorme, muchos clientes; tenía su ánimo tenso como un arco y no sucumbía languideciendo ante la vejez. Tenía no sólo prestigio (*auctoritas*), sino también autoridad (*imperium*) sobre los suyos. Los esclavos le temían, los hijos le respetaban (*verebantur*), todos le querían; en aquella casa reinaba la disciplina y las tradiciones de los antepasados¹⁰.

Hay en el texto que acabamos de citar una singular mixtura de elementos viejos y nuevos. Además de tener muchos hijos y ser de avanzada edad —rasgos típicos del antiguo patriarca rural—, el padre ideal posee la *auctoritas*, es decir, la autoridad que emana de la virtud y la experiencia vital, y ejerce el *imperium*, el poder que se deriva de la *patria*

10. Cicerón, *De senectute* XXXVII, tr. N. Fidalgo Díaz, Madrid 2001.

potestas. De ahí que, en razón de su superioridad personal y política, sus hijos lo traten con reverencia y los esclavos se conduzcan ante él con un respetuoso temor. Ello no les impide, y éste es un elemento que tal vez se subraya en mayor medida que en tiempos precedentes, sentir afecto hacia su *paterfamilias*. Además, en virtud de todo lo dicho, este último se constituye en perfecto garante del orden social y transmisor de las costumbres antiguas. En suma, Cicerón afirma que el cabeza de familia puede y debe hacer compatible el afecto paterno con la potestad reconocida por las leyes, y que sólo así podrá cumplir con la misión educativa que tiene encomendada: transmitir el estilo de vida genuinamente romano.

Escritores latinos posteriores adoptan una postura similar, y se muestran partidarios de conservar lo esencial de la tradición. Horacio se congratula por la situación de unos huérfanos a los «que custodia la estricta vigilancia materna» (*quos dura premit custodia matrum*)¹¹. Juvenal (*Sátiras* XIV, 177-178) destaca la necesidad de promover el respeto a las leyes (*reverentia legum*) y la conveniencia de apoyarse en el miedo y el pudor a la hora de educar. Tácito (*Dialogus de oratoribus* XXVIII) echa de menos la *severitas*, la *verecundia* y la *disciplina* de antaño, que permitiesen conservar las *mores antiquae*. Por su parte, Séneca (*De beneficiis* V, 5, 2) considera que la *gravitas* y la *severitas* son plenamente compatibles con el cariño, y las cita como rasgos distintivos de los buenos padres, que deben ejercer una estricta vigilancia (*custodia*) sobre sus hijos. Y en otro lugar afirma: «Hemos consagrado por la ley la condición de los padres, porque importaba la crianza de los hijos; [...] puesto que conviene a la mocedad ser regida y corregida, le impusimos una especie de magistrados domésticos cuya vigilancia la mantuviera en el límite debido¹²». En la descripción que hace de la conducta de un buen hijo, se aprecia, por otra parte, que aspira también a combinar elementos en apariencia contradictorios: «Con ninguna fuerza de palabras, con ninguna facultad de talento puede expresarse como es debido cuán loable cosa es, cuán no caediza de la memoria de los hombres, poder decir esto: “Obedecí a mis padres; me sometí a su autoridad, ora fuese justa, ora fuese injusta y dura de soportar, me mostré complaciente y sumiso; y sólo en una cosa fui contumaz: en no dejarme vencer en beneficios”» (*De beneficiis* III, 38, 2). El agradecimiento y el afecto filial —la *pietas*— debe ir de la mano del reconocimiento del poder (*imperium*) de los padres, motivo por el cual un buen hijo no sólo les tendrá ‘respeto’ (*venerationem*) (Séneca, *De beneficiis* III, 36, 1), sino que será también *obsequens* y *submissus*.

Se trata además —así era desde antiguo— de una obligación terminante y absoluta, puesto que el padre no tendría por qué corresponder

11. Horacio, *Epístolas* I, 1, 22, tr. H. Silvestre, Madrid 2000.

12. Séneca, *De beneficiis* III, 11, 1 y 3, tr. L. Riber, Madrid 1961.

a ella con el afecto y los cuidados¹³. Por eso, Plinio el Joven¹⁴ elogia así a Gayo Plinio Colono: «¡Con qué amor (*pietate*) vivía con un padre tan diferente de él! ¡Cómo no era obstáculo para él, aunque él era un hijo excelente, mostrarse como un varón excelente!». «Ningún embate de la fortuna, ninguna calamidad —comenta Valerio Máximo (V, 4, 7), haciéndose eco de un bello ideal— consigue mermar la piedad, por el contrario, ésta se hace más firme cuantas más adversidades se experimentan». No obstante, Séneca no puede dejar de reconocer que en los casos extremos tal exigencia no tiene sentido: «¿Y qué? ¿Acaso no existen padres tan duros y tan desalmados a quienes las leyes divinas y las humanas autorizan a renunciar y a abominar de ellos? ¿Por ventura dichos padres no han quitado más de lo que dieron? No, de ninguna manera; sino que su impiedad ulterior redujo a la nada todo el mérito de sus servicios anteriores. No se quita el beneficio, sino el agradecimiento del beneficio, y se consigue con ello no que no tenga el beneficio, sino que no le deba» (*De beneficiis* VI, 4, 2). Dicho de otro modo, la *impietas* de un padre puede anular el bien que haya hecho a sus hijos, lo cual los liberaría de la obligación de mostrar *pietas* filial, en la medida en que ésta, como veremos, se funda no tanto en la *potestas* del cabeza de familia, como en la gratitud por los beneficios de él recibidos.

El texto que acabamos de citar es, por otra parte, una buena muestra de que existe una clara conciencia de la imposibilidad de volver al modelo de paternidad anterior, que Cicerón (*Pro Caelio* 37-42) considera ‘violento y duro’ (*vehementem atque durum*), tan ‘severo’ (*tristis*) y ‘rígido’ (*derectus*), tan lleno de ‘rigor’ (*severitatem*), que está pasado de moda. Valerio Máximo, que escribe casi un siglo después, piensa algo parecido, pues coloca el capítulo que dedica a recordar y elogiar la severidad de ciertos padres entre otros dos que tienden a desmentir su contenido: uno consagrado al amor e indulgencia para con los hijos, y otro a la moderación en el trato con ellos. Pretende con ello «que esta severidad, desbordante y excesiva, se modere con el relato de las costumbres más benévolas de nuestros antepasados, que aportan su porción de clemencia»¹⁵. Lo que no está tan claro es cómo conseguir tal cosa, es decir, qué hacer para ser respetado, venerado y amado al mismo tiempo.

La solución al problema está contenida en el texto que acabamos de citar: basta con hallar el justo equilibrio entre dos elementos en apariencia

13. Para los romanos, la mayor muestra de *pietas* era que un hijo auxiliase a un padre que no le mostraba afecto e incluso lo maltrataba. En este terreno, se hizo muy célebre el *exemplum* de Tito Manlio Torcuato, cuyo proceder elogian Cicerón (*De officiis* III, 112), Tito Livio (VII, 5), Séneca (*De beneficiis* III, 37, 4) y Valerio Máximo (V, 4, 3). Claro está que se trata, sin duda, de un caso extremo y nada frecuente, y justo por eso, porque llama la atención, acaba convirtiéndose en paradigmático.

14. Plinio el Joven, *Cartas* IX, 9, 2, tr. J. González Fernández, Madrid 2005.

15. Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables* V, 8, 9, tr. S. López Moraleta, L. Harto Trujillo y J. Villalba Álvarez, Madrid 2003.

contradictorios, a saber, el dominio natural y legítimo sobre los hijos que debe ostentar el padre —la *patria potestas*— y el afecto también natural que debe profesarles, al cual los romanos denominaban *pietas*. De tal modo, es decir, si se combinan en la justa proporción, se producirá la feliz armonía de contrarios que es imprescindible para poder educar a la perfección. Ese es el tenor de una célebre fórmula muy posterior del jurista Marciano: *Patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere* (*Digesto* XLVIII, 9, 5). El propio Cicerón (*De republica* III, 37) apunta a algo parecido cuando sostiene que un buen padre no gobierna a su hijo por medio de la violencia, como si fuera un esclavo. Todo lo contrario, «con una simple indicación logrará lo que quiera sin ningún esfuerzo, sin fastidio alguno»¹⁶. Séneca sostiene también que la *patria potestas* debe estar «llena de moderación (*temperantissima*) cuando se ocupa de los hijos y dispuesta a colocar lo propio después de lo de ellos»¹⁷. Ha de estar, pues, guiada por la generosidad y el espíritu de servicio, y por lo general hay que mostrar al ejercerla *suavitas* (Valerio Máximo IV, 7, *initium*; Séneca, *De clementia* XIV, 1), *patientia* (Valerio Máximo V, 9, 10; Séneca, *De clementia* XIV, 1) e incluso *verecundia* (Séneca, *De clementia* XVI, 2). Por tal motivo, Valerio Máximo (V, 6, *initium*) equipara la autoridad (*auctoritas*) de un padre con la protección divina, y Séneca (*De clementia* XIV, 1; *De constantia sapientis* XII, 3) sostiene que el objeto de los castigos —tanto divinos como paternos— no es vengar ofensas, sino evitar males mayores.

La *pietas*¹⁸ estaba tan enraizada en la cultura latina como el sentido de la obediencia al poder legítimo —familiar o político—, hasta el punto de que tal obediencia era una de las formas más importantes de manifestar aquélla. Interpretando una vez más el sentir común, Cicerón (*Pro Plancio* 80-81) relaciona la piedad filial, es decir, el respeto, el afecto y el sacrificio por los padres, con el que se profesa por los familiares, por los dioses, por la patria, por los amigos y por los maestros. El motivo es que todos ellos surgen de la respuesta generosa y de reconocimiento ante los beneficios recibidos. Por ello afirma que la *pietas* «es el fundamento de todas las virtudes» (*Pro Plancio* 29), y que la gratitud «no sólo es la principal virtud sino la madre de las restantes virtudes» (*Pro Plancio* 80). Valerio Máximo parece compartir este punto de vista, pues coloca bajo el mismo epígrafe —*De pietate erga parentes et fratres et patriam*— los ejemplos de fidelidad a la familia y al estado. Ahora bien, si en el ámbito político cabe relacionar tal virtud sobre todo con la obediencia y el sacrificio por la patria, en el contexto familiar —advierte Richard P. Saller y

16. Cicerón, *Disputationes Tusculanas* II, 51, tr. J. Aspa Cereza, Madrid 2005.

17. Séneca, *De clementia* XIV, 2, tr. C. Cordoñer, Madrid 1998.

18. Sobre el sentido de este término, véase el interesante y detallado análisis de J. Helle-gouarch, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, París 1972, 276-279.

lo hemos comprobado más arriba en un texto de Séneca— los romanos la vinculaban «no tanto con la sumisión a la autoridad superior como con el afecto recíproco y las obligaciones compartidas por todos los miembros de la familia». De ese modo, «los hijos se veían involucrados en una red de obligaciones mutuas basada en la *pietas*, de las cuales la sumisión al *paterfamilias* era tan sólo un aspecto»¹⁹.

Ciertamente, podría objetarse que no es nada sencillo determinar si en los primeros tiempos la *pietas* era capaz de atemperar lo suficiente la *potestas* de los padres, pero tampoco sería lógico suponer que un afecto tan natural como el que se experimenta hacia los hijos estuviese ausente. Lo que sí es evidente —y el propio Richard P. Saller²⁰ lo destaca—, es que la *pietas* aparece ya en los primeros testimonios de la literatura latina. Podría también aducirse que dicha virtud la ejercen en exclusiva los hijos respecto de los padres, pero aunque sin duda son más habituales los pasajes en que es así concebida, en otros es considerada un deber de los progenitores. Por ejemplo, en la *Retórica a Herenio*²¹ puede leerse: «El derecho natural es el que se observa en los deberes relativos a los lazos de sangre o de familia (*cognationis aut pietatis*); es el derecho sobre el cual se funda el afecto de los hijos hacia sus padres y de los padres hacia sus hijos». Por su parte, Valerio Máximo (V, 7, *initium*) se refiere al «cariño piadoso y sereno» (*pui et placidi adfectus*) que deben tener los padres a los hijos. Que en la vida cotidiana se esperaba que las relaciones familiares estuviesen presididas por el cariño queda muy claro cuando Quintiliano (IV, 2, 95-96; VII, 4, 28-31; XI, 1, 58-66) advierte que, si llegaba la ocasión de enfrentarse en los tribunales con el padre, la madre, los hijos, la esposa, un pariente, e incluso con un tutor o un liberto, había que mostrar a pesar de todo respeto, amor o afecto, según el caso, y compasión hacia ellos. Por ello, concluye diciendo: «Y para resumir de una vez las muchas posibilidades: jamás será conveniente (*decebit*) litigar así contra tales personas del modo que nosotros habríamos soportado con ánimo impaciente, si otros hombres procediesen en la misma situación contra nosotros»²². El *decorum* vigente reclamaba, por tanto, mostrar *pietas* con todos los integrantes de la familia, y un buen orador no podía hacer otra cosa que ajustarse a él.

Los textos citados desmienten otra posible objeción —que en el ámbito doméstico la *pietas* consistía en exclusiva en cumplir con los deberes hacia los familiares—, aunque ciertamente ese era el sentido originario del término y así se usaba con frecuencia. Por ejemplo, según Cicerón, dicha virtud «nos exhorta a observar nuestros deberes con respecto a la

19. R. Saller, «Corporal punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household», en *Marriage*, 147 y 151.

20. *Ibid.*, 150.

21. *Retórica a Herenio* II, 19. tr. S. Núñez, Madrid 1997.

22. Quintiliano, *Institutionis Oratoriae* XI, 1, 66, tr. A. Ortega Carmona, Salamanca 1999.

patria, los padres y los parientes de sangre»²³. Sin embargo, también afirma (*De amicitia* XXVII) que el amor (*caritas*) que sienten los padres por los hijos es natural y sólo puede quebrantarlo un crimen horrendo; sostiene que la naturaleza engendra «el amor singular para con los hijos»²⁴; y se pregunta: «¿Nos ha dado la naturaleza a los hombres algo más dulce y más grato que nuestros propios hijos?» (*Post reditum ad Quirites oratio* 2). Séneca afirma: *parentes suos non amare impietas est* (*De beneficiis* III, 1, 5); reconoce (*De beneficiis* IV, 17, 2) que el afecto paterno-filial es natural; comenta que «la adolescencia en los hijos resulta más fecunda, pero la infancia más dulce»²⁵; y llega incluso a sostener que un padre debe amar por igual a sus hijos, sin preferir a los más fuertes ni relegar a los más débiles, e incluso prestando más atención a los segundos, porque excitarán en mayor medida su compasión (*Cartas a Lucilio* 66, 26-27). Valerio Máximo (V, 4, 2) afirma por su parte que «si el resto de las virtudes engendran admiración, la piedad es fuente inagotable de estima (*amoris*)». Por tanto, los tres autores que hemos citado reconocen en ella un fuerte componente afectivo.

Por lo demás, la literatura latina está llena de pasajes en los que es bien patente el desconsuelo de numerosos padres tras perder a sus hijos, o se les invita a superar con entereza tan duro golpe²⁶, cosa natural habida cuenta de las elevadísimas tasas de mortalidad infantil de la época. Es bien conocida la profunda tristeza en la que se vio sumido Cicerón tras la muerte de su hija Tulia, lo que muy bien pudo precipitar el final de su carrera política y de su propia vida. En la *Consolación a Helvia*, que Séneca escribe a una madre que pasa por un trance similar, se citan también numerosos ejemplos de padres que lloran a sus hijos. Especialmente conmovedora es la carta en que Plinio el Joven describe la muerte de Minicia Marcela, una niña de doce años, de cuyo padre dice que «sólo está poseído por el amor a su hija» (*pietatis est totus*) (V, 16, 8). Otro elocuente testimonio de un cálido afecto paterno es el de Quintiliano (VI, Proemio, 6), que llora amargamente la pérdida de sus dos hijos, a los que se refiere como «las dos luces de mi vida».

Ahora bien, además de experimentar el afecto y la dulzura propios de las relaciones en el seno de la familia, y de dejar constancia de ello, los escritores latinos reflexionaron sobre su fundamento. A la hora de racionalizar un sentimiento que formaba también parte de las costumbres antiguas, en cuanto materializadas en la figura del padre ideal, que ya hemos descrito, se apoyaron en gran medida en ideas tomadas de la filosofía estoica, de tan grande y fecunda influencia en el mundo romano.

23. Cicerón, *La invención retórica* II, 66, tr. S. Núñez, Madrid 1997.

24. Cicerón, *De officiis* I, 12, tr. J. Guillén Cabañero, Madrid 1989.

25. Séneca, *Cartas a Lucilio* IX, 7, tr. I. Roca Meliá, Madrid 1986.

26. Por ejemplo, Valerio Máximo dedica un capítulo de su obra (V, 10) a recordar ejemplos de padres que «soportaron con fortaleza la muerte de sus hijos».

En efecto, dicha escuela filosófica afirmaba el carácter natural de la dependencia y el afecto que los hombres tienen hacia sus padres y hacia su patria, lo que cuadraba muy bien con las tradiciones del pueblo romano. La fusión de ambos elementos se aprecia con meridiana claridad en numerosos textos. Es muy conocida la frase de Cicerón según la cual la familia «es el núcleo de la ciudad y el semillero de la república» (*De officiis* I, 54), en el sentido de que en ella se experimenta por primera vez el sentimiento del que brota toda vida social: la unión, la armonía y el afecto que debe reinar entre los conciudadanos e incluso entre todos los seres humanos. «Es la naturaleza —afirma el mismo autor en otro lugar— la que hace que los padres amen a los hijos; y en esta fuente buscamos el origen de la común sociedad del género humano»²⁷. El motivo de ello es que, como se explica más adelante (*De finibus* V, 65), de la *pietas* familiar brotan —expandiéndose y encadenándose— las restantes formas de afecto que vinculan a los hombres entre sí. Por su parte, Valerio Máximo (V, 4, 7) afirma que «la primera ley de la naturaleza es amar a los progenitores», y destaca el enorme poder de tal sentimiento, al comentar que «la naturaleza es la primera y la mejor maestra de piedad, ya que sin necesidad de recomendaciones orales ni escritas, con fuerzas innatas y secretas, colma los pechos de los hijos de amor hacia sus padres» (V, 4, 5).

Supuesta la filiación 'legal', que ordinariamente tenía además un carácter 'natural' —en este sentido ha de interpretarse la alusión de Valerio Máximo (V, 6, *initium*) al enorme vigor de la *pietas* cuando está reforzada «por el vínculo estrecho de la sangre»—, pueden operar los mecanismos que la fortalecen. Al afecto también 'natural' que, como ya hemos visto, sienten los padres por los hijos, se suma entonces el que surge gracias a la convivencia, la cual engendra similitud de costumbres y da a los hombres la oportunidad de servirse mutuamente. Tal es, por ejemplo, la opinión de Cicerón (*De officiis* I, 55-56), quien afirma:

Es una cosa grande tener los mismos recuerdos familiares, participar de los mismos ritos sagrados y tener comunes sepulcros. Pero no hay sociedad más firme y noble que la que constituyen los hombres buenos, semejantes en las costumbres y unidos en amistad íntima. [...] No hay cosa más amable ni que una más fuertemente que la semejanza de costumbres en los hombres de bien, porque cuando hay identidad de inclinaciones la hay también de voluntades, de donde resulta que cada uno de ellos ama al otro como a sí mismo, y sucede lo que Pitágoras exige en la amistad: que de varias almas se forme una sola. Grande es también la unión que resulta del intercambio de favores, que mientras son mutuos y agradables intiman con sólidos vínculos a aquellos entre quienes se dan.

27. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* II, 62, tr. V. J. Herrero Lorente, Madrid 1987.

Aunque en este texto se contraponen los lazos de parentesco con la amistad, no parece aventurado aplicarlo también a las relaciones familiares, pues antes se ha dicho que implican la forma más estrecha de *societas* (*De officiis* I, 53). Por su parte, Valerio Máximo (V, 6, *initium*) afirma que «si es lógico que la primera semilla del amor la genere el hecho de haber recibido muchos e importantes favores (*beneficia*), también es cierto que la segunda debe generarla el haber recibido esos favores junto a otra persona, porque en ese caso el recuerdo es más dulce aún». Por eso, el afecto fraterno es tan intenso, y «no puede entregarse a una persona a quien has conocido luego el mismo cariño que has apurado ya antes con un hermano» (V, 6, *initium*).

Por tanto, unas relaciones familiares bien orientadas surgirían del siguiente modo. Hay un impulso natural en virtud del cual los padres tienden a amar a sus hijos, y los miembros de una familia al resto de sus componentes, lo que les lleva a prestarse innumerables e impagables ‘servicios’ (*officia*) o ‘beneficios’. En este sentido cabría hablar de una *pietas* para con los parientes, y también de los padres para con los hijos, aun cuando ese no sea el sentido original del citado término latino. Ello es muy evidente en estas palabras, con las que Plinio el Joven (VII, 19, 10) describe el trato con su madre y su hermana: «He honrado y amado a las dos: no sé a cuál más, y tampoco ellas querían que hiciese tal distinción. Ambas tuvieron mis servicios tanto en la prosperidad como en la adversidad; sin embargo, mis servicios no fueron iguales a sus merecimientos y por ello deseo más ardientemente que ésta se salve, para que me quede el tiempo suficiente para pagar mi deuda».

La lógica y natural respuesta filial ante el amor paterno manifestado con actos debe ser de agradecimiento, algo a lo que por otra parte los hijos están obligados —así lo afirma, por ejemplo, Séneca (*De beneficiis* VI, 23, 5): *Debemus parentibus nostris pietatem*— en razón del gran bien que se les ha hecho. De ahí que, tal y como se sostiene en un texto de Cicerón (*Pro Plancio* 80) que ya hemos citado, la *pietas* de los hijos con los padres no consista tanto en mostrar respeto y subordinación —aunque deban hacerlo— como en manifestarles gratitud e intentar saldar la deuda que con ellos se ha contraído. Por eso, dicho autor (*De inventione* II, 66) distingue con claridad la *pietas*, que «nos exhorta a observar nuestros deberes con respecto a la patria, los padres y los parientes de sangre», de la *observantia* (‘respeto’), que «es el sentimiento con el cual manifestamos nuestra devoción y deferencia ante quienes son superiores en edad, sabiduría, dignidad o posición».

Por último, conviene también destacar que no repugnaba en absoluto a la sensibilidad romana la idea de basar las relaciones paterno-filiales exclusivamente en la tutela legal y los vínculos de afecto y gratitud creados por la convivencia. Por ejemplo, Gayo (I, 97) equipara la situación jurídica de los adoptados con la de los concebidos en el seno de un matrimonio legítimo: «No sólo están bajo nuestra potestad los hijos tenidos

naturalmente, sino también aquéllos que adoptamos». No en vano, la adopción era un acto jurídico plenamente válido y se recurría a ella con mucha frecuencia y total naturalidad, y no sólo por causa del fallecimiento de los progenitores.

Además, contamos con pasajes literarios en los que se observa que podía darse una relación de carácter filial que no tuviera una base natural. Ello es muy evidente en las *Cartas* de Plinio el Joven, un extraordinario testimonio que nos permite acceder de primera mano a la vida familiar de los patricios romanos. Así, el citado autor dice de quien fuera su tutor: «me mostró siempre el cariño de un padre» (II, 1, 8), y refiere que, al proponerle para un cargo, le dijo: «Incluso aunque tuviese un hijo, te encomendaría a ti esta misión» (II, 1, 9). En otra ocasión, hablando de un padrastro, señala que para su hijo adoptivo «es ciertamente un segundo padre (pues su cariño hacia él le hace acreedor de este nombre)» (II, 13, 4). A Calpurnia Hispula, la tía de su tercera mujer, le escribe: «eres modelo de amor familiar (*pietatis exemplum*) y has amado a tu excelente y amantísimo hermano con el mismo cariño que él a ti, y amas a su hija como si ella fuese tuya, y no sólo le ofreces el cariño de una tía, sino incluso ocupas el lugar del padre que ella perdió» (IV, 19, 1). Y en otra misiva le dice: profesas un «afecto hacia la hija de tu hermano, incluso más dulce que el amor de una madre» (VIII, 11, 1). En parecidos términos describe Séneca (*Ad Helviam* II, 4) la relación entre su madre y la madrastra de ésta: «Creciste bajo una madrastra a la que, gracias sin duda a tu obediencia y cariño (*obsequio et pietate*), igual al que puede recibirse de una hija, obligaste a transformarse en madre». El mismo autor habla con cariño de su tía materna, a cuyo afecto, cuidados y desvelos les aplica en dos ocasiones el adjetivo *maternus* (*Ad Helviam* XIX, 1-3). Finalmente, Quintiliano (VI, 2, 14) afirma que un tutor debe sentir por su pupilo lo mismo que un padre por su hijo: un afecto desinteresado (*caritas*). Parece pues evidente que el auténtico amor puede suplir la falta del vínculo de la generación y dar origen a una auténtica relación paterno-filial.

La existencia de un vínculo de filiación —natural, legal o ambas cosas a un tiempo— generaba responsabilidades para las partes implicadas, algunas de las cuales estaban reconocidas por las leyes. Los padres tenían la obligación de alimentar y proteger a sus hijos legítimos, y éstos debían auxiliarlos también en caso de necesidad²⁸, pero la principal consecuencia del reconocimiento de un hijo por un *paterfamilias* era que lo constituía en *sui heres*. Aunque la ley obligaba al padre a legar tan sólo la cuarta parte de sus bienes a los descendientes legítimos, se consideraba un deber vinculado a la *pietas* transmitirles todo el patrimonio familiar,

28. Véase al respecto, R. P. Saller, «Pietas, obligation and authority in the roman family», en P. von Kneissl y V. Losemann (eds), *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte: FS Karl Christ zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1988, 400-401.

como se pone de manifiesto en una de las cartas de Plinio el Joven. En ella elogia al por otra parte nada ejemplar Domicio Tulo que, a pesar de haberles perjudicado en vida, hizo testamento en favor de su mujer, su hija adoptiva y sus nietos. «Todas estas mandas —afirma— están llenas de piedad filial» (*omnia pietate plenissima*) (VIII, 18, 2). Y añade luego: «Lo que hace más digno de elogio el testamento es que lo han dictado la piedad, la lealtad y la dignidad (*quod pietas fides pudor scripsit*), y que en él, al fin, se ha tratado a todos los parientes con la gratitud debida, según los méritos de cada cual» (VIII, 18, 7). Valerio Máximo (V, 9, 2) debía de ser de la misma opinión, pues alaba al célebre orador Quinto Hortensio, que no desheredó a su malvado hijo «para no alterar el orden de la naturaleza», con lo que «supo mostrar sus afectos con moderación» y «cumplió así con los deberes propios de la sangre».

Cicerón relaciona esta obligación del padre de testar en favor de sus descendientes legítimos con otra importante responsabilidad, que es la de educarlos. Así, tras sostener como ya hemos señalado que la *pietas* familiar es la fuente y el modelo del resto de las solidaridades humanas, entiende que de tal afecto surgen los testamentos, pero también todos los afanes educativos, porque los hombres «son incitados por la naturaleza a proteger al género humano». En efecto, ésta nos «impulsa a querer ser útiles a cuantos más podamos, sobre todo instruyéndolos y trasmitiéndoles las reglas de la prudencia. Y así no es fácil encontrar un hombre que no transmita a otro lo que él sabe; y es que no sólo somos propensos a aprender, sino también a enseñar» (*De finibus* III, 65-66). Aunque estas palabras tengan un alcance general, dado el contexto en que se insertan, y habida cuenta del estrecho vínculo que debe unir a un padre con un hijo, parece lógico pensar que alcanzan su pleno sentido y su máxima expresión en el ámbito familiar.

Ahora bien, todo parece indicar que de los primeros cuidados —la *educatio* o ‘crianza’— se ocupaban las madres y las nodrizas, y los padres tenían muy poco contacto con sus hijos hasta que éstos cumplían los siete años. Por eso, Séneca (*Cartas a Lucilio* 99, 14) intenta consolar a un amigo con las siguientes palabras: «Sin duda la filosofía te ha prestado un gran servicio si con fortaleza de alma añoras a tu hijo, más conocido de la nodriza que de su padre». No obstante, a partir de dicha edad, se esperaba que los padres se involucrasen con gran intensidad en la educación de sus hijos. De hecho, siempre se consideró lo ideal que se encargasen personalmente de dicha tarea, aun cuando con el tiempo se generalizó la costumbre griega de contratar maestros o recurrir a esclavos cultos en calidad de pedagogos. Así, según la famosa descripción de Catón, al que se veneraba como modelo de ciudadano y padre romano, incluida por Plutarco en sus *Vidas paralelas* («Marco Catón», 20, 3-5), él mismo supervisaba los cuidados que se daban a su hijo, y en cuanto dio muestras de poder razonar se ocupó de su formación, en lugar de dejarla en manos de uno de sus esclavos, que ejercía la enseñanza.

Diversos escritores latinos evocan también con admiración y nostalgia este sistema educativo, porque lo consideran altamente efectivo en el ámbito de la educación moral y de la preparación para la vida real. Véanse, por ejemplo, estas palabras que Cicerón (*De republica* I, 36), con su proverbial ironía a la hora de valorar la cultura griega, pone en boca de Publio Escipión: «Os pido que me escuchéis como a quien no es del todo ignorante de las doctrinas griegas, ni las prefiere, sobre todo en esta materia, a las nuestras, sino como a un ciudadano romano educado con un cierto nivel de cultura gracias a la diligencia de su padre, y movido desde su juventud por el afán de aprender, pero mucho más aleccionado por la práctica y lo aprendido en casa que por los libros». No menos elocuente es la descripción —llena de gratitud— que Horacio²⁹ traza de la educación recibida. «Si (para que nadie me haga la loa) llevo vida pura e inocente —escribe— y mis amigos me aprecian, de esto la causa fue mi padre», que me llevó a Roma para que pudiera recibir la mejor enseñanza. «Mi propio padre, el guardián más intachable, me asistía en mis estudios. En una palabra, preservó mi inocencia —primer título de virtud—» (I, 6, 81-83), sin preocuparse en absoluto de cuál sería la futura profesión o situación social (I, 6, 69-99). Lo que le interesaba era otra cosa muy distinta:

Mi excelente padre me acostumbró a evitar los vicios señalándome los con ejemplos. Un filósofo te dará teorías sobre qué es menester evitar o buscar; a mí me basta con poder guardar el uso legado por los antepasados y velar, mientras necesites guardián, porque tengas incólumes vida y fama. Tan pronto como la edad te endurezca miembros y espíritu, nadarás sin flotador. Así me formaba de niño con palabras, ya me mandara algo —«tienes modelo para hacer esto»—, me señalaba a uno de los jueces elegidos; o me impediera alguna cosa —«¿aún dudas si esto es honroso e inútil de hacer o no, cuando la mala fama consume a éste o a aquél?» (Horacio, *Sátiras* I, 4, 105-125).

En los textos que acabamos de citar quedan muy claros la naturaleza y el alcance de las responsabilidades educativas del padre: éste debe intentar por todos los medios que su hijo sea una persona virtuosa.

Más de un siglo después, Plinio el Joven (VIII, 14, 4-6), que a diferencia de Horacio pertenecía a la aristocracia y no necesitaba en modo alguno enorgullecerse de sus humildes orígenes, destaca otro aspecto de la educación familiar de las elites romanas, también muy vinculado con la tradición y ciertamente complementario del anterior:

Desde tiempo inmemorial estaba establecida la costumbre de que aprendiésemos de nuestros mayores no sólo escuchando, sino también observando experiencias que luego nosotros mismos debíamos practicar y en

29. Horacio, *Sátiras* I, 6, 76-78, tr. H. Silvestre, Madrid 2000.

su momento transmitir a nuestros jóvenes. Por ello, los jovencitos eran al instante instruidos en el servicio militar para acostumbrarse a dar órdenes obedeciendo, y a dirigir a unos mientras seguían a otros; de ahí que los candidatos a cargos públicos permaneciesen de pie delante de las puertas del senado, como espectadores de la asamblea del Estado antes de ser partícipes de ella. Todos tenían a su padre como maestro, y si alguien no tenía padre, algún miembro ilustre de su familia de edad avanzada ejercía el papel de tal. Aprendían por los ejemplos (que es sin duda el método más seguro de aprender).

En este texto se alude al denominado *tirocinium fori* («aprendizaje de la vida pública»), en el que ordinariamente se veían envueltos los vástagos de los patricios romanos en torno a los 17 años. Era muy frecuente que pasasen entonces a estar bajo la tutela de un familiar o una persona de confianza, los cuales ciertamente debían actuar como un padre. Un claro reflejo de ello es que, al escribir a un amigo recomendando a un joven para un cargo político, Plinio el Joven le dice que «se merece, según la costumbre de nuestros mayores, que lo tomes contigo en el lugar de un hijo» (IV, 15, 9). Dicho joven, añade, deberá respetar a su protector en tanto que pretor, y éste mostrarle el afecto que como tal ha de tener para con sus subordinados (IV, 15, 12), un consejo que parece una traslación al orden político de las normas que rigen el universo familiar.

La responsabilidad educativa del padre era esencialmente de naturaleza moral, pues debía preocuparse de que su hijo fuera un *vir bonus*, pero también porque debía entregar a la república un ciudadano digno de ella. Tal es el punto de vista de Juvenal³⁰ que proclama: «Es de agradecer que hayas dado un ciudadano a la patria y al pueblo, si haces que sea idóneo para la patria, útil para el campo, útil también para llevar a cabo hechos de guerra y paz. Porque tendrá suma importancia con qué arte y en qué costumbres lo instruyes a él». Esta clara conciencia de la responsabilidad de ser padre se trasluce en otros textos. «¿Qué asunto puede ser más importante para vosotros que el que estos niños (yo podría llamarlos hijos tuyos, si no los amases ahora incluso más) resulten dignos de aquel padre, del tío que tú eres para ellos?», le comenta Plinio el Joven (II, 18, 4) a un amigo. «Imaginemos —escribe Quintiliano (I, 1, 24)— que se os confía un Alejandro, entregado en vuestros brazos, un niño digno de tan gran cuidado (aunque para cualquier padre es su hijo digno de tal cosa)». De ahí la seriedad y la gravedad con las que Juvenal describe en un célebre poema algo de tanta trascendencia como la labor educativa de los progenitores:

Que nada que sea vergonzoso decir y ver roce este umbral en cuyo interior hay un padre. [...] Al niño se le debe el máximo respeto, si te propones algo vergonzoso; y no vayas a despreciar los años de un niño, antes

30. Juvenal, *Sátiras* XIV, 70-73, tr. B. Segura Ramos, Madrid 1996.

al contrario, tu niño chiquito debe servirte de freno cuando vayas a hacer algo feo. Pues si hiciere algo digno de la cólera del censor, toda vez que él se mostrará parecido a ti no sólo en el cuerpo y en la cara, sino que también es hijo de tu manera de ser y sus fallos todos serán peores por seguir tus huellas, le regañarás naturalmente y lo corregirás con severas palabras, y a continuación te aprestarás a modificar el testamento (Juvenal, *Sátiras* XIV, 44-45 y 47-49).

Además de la existencia de un cierta paternidad ‘moral’ —«es hijo de tu manera de ser» (*morum quoque filius*)—, en el texto que acabamos de citar se pone de manifiesto otra característica distintiva de la educación que daban a sus vástagos los patricios romanos: no tenía un carácter intelectual, ni siquiera de adoctrinamiento, sino que debía basarse ante todo en la imitación por parte de los hijos, tanto de las virtudes encarnadas en su padre, como de las asociadas a una estirpe familiar cuya gloria y honor estaban llamados a perpetuar y engrandecer. Tal educación no debía, pues, llevarse a cabo en el vacío, ni era un asunto entre padre e hijo, sino que se estimaba debía producirse en un determinado ambiente que contribuía decisivamente al éxito de la misma. Por ejemplo, en opinión de Cicerón (*De officiis* I, 121): «La mejor herencia que los padres pueden transmitir a sus hijos es la gloria de la virtud y de sus bien realizadas gestas mucho mejor que cualquier otro patrimonio. Dishonrar esa gloria es una impiedad y muestra un ánimo depravado». Y en otro pasaje (*De finibus* II, 58) elogia a un padre porque «dejó en su hijo, amigo nuestro, la imagen de su bondad y de su honradez». «Deseo ardientemente —escribe, por su parte, Plinio el Joven— que nuestras familias nobles no tengan en sus mansiones ningún ornato excepto las imágenes de sus antepasados, que ahora me parece que, en silencio, felicitan y animan a estos dos jóvenes, y parece que los reconocen como descendientes, lo que constituye una gloria suficiente para ambos» (V, 17, 6). A la tía de su mujer, le comenta: «No tengo la menor duda de que para ti será un motivo de alegría saber que se ha mostrado digna de su padre, digna de ti, digna de su abuelo» (IV, 19, 1). Y a un amigo: «Debo desear y esforzarme dentro de mis posibilidades para que tu hijo sea semejante a su abuelo; y en verdad prefiero al materno, aunque también la fortuna le ha distinguido con un abuelo paterno ilustre y admirado, e incluso su padre y su tío paterno son personas que sobresalen por sus brillantes méritos. Crecerá semejante a todos ellos solamente si ha recibido desde el principio una buena educación, que dependerá en gran medida de quién vaya a ser su maestro» (III, 3, 1). Por eso le recomienda un maestro al que alaba con las siguientes palabras: «No le recordará con menos frecuencia que tú o que yo con qué títulos de nobleza está ennoblecido, qué grandes nombres y cuántos lleva sobre sus espaldas» (III, 3, 6). El honor familiar era por otra parte una preciosa herencia que todo padre debía legar a sus hijos, ya que resultaba decisivo a la hora de introducirse en la política. Por eso, de nuevo Plinio el Joven (VIII, 10, 3) le comenta al abuelo de su mujer,

tras haber perdido esta última un hijo, que va a dejar a sus descendientes, cuando los tenga, «un camino abierto hacia los honores tanto por tu lado como por el mío, un nombre bien conocido y unos antepasados no improvisados».

La adopción de las costumbres griegas y sus múltiples ocupaciones políticas llevaron a la gran mayoría de los patricios romanos a no encargarse personalmente de la formación intelectual de sus hijos, tarea que encomendaban a maestros profesionales o esclavos cultos. Ello no implicaba necesariamente un olvido de sus obligaciones en lo que a la educación de éstos se refiere, pues la elección de maestro se consideraba un asunto delicado que los padres debían cuidar al máximo. Plinio el Joven aborda el tema en una carta dirigida a Corelia Hispula, hija de su amigo Corelio Rufo, en la que le recuerda que la *severitas*, el *pudor* y la *castitas* son las principales virtudes que debe reunir un maestro (III, 3, 3). Por ello, le recomienda para su hijo a un tal Julio Genitor, «hombre de carácter serio y digno (*emendatus et gravis*), tal vez incluso demasiado austero y rígido (*horridior et durior*) para el desenfreno de los tiempos que corren» (III, 3, 5). Y como colofón añade que así el muchacho podrá «aprender, primero la buenas costumbres, luego la elocuencia, que se aprende muy mal sin buenas costumbres» (III, 3, 6). Que Plinio el Joven (IV, 13, 3-11) pensaba además que los padres no debían desentenderse ni siquiera de la formación intelectual de sus hijos, descargando tal responsabilidad en el maestro, se pone de manifiesto en otra de sus cartas. Por ella sabemos que, tras hacer gestiones para fundar una escuela en Túsculo y donar fondos para ello, prefiere que sean los propios padres los que elijan al maestro y lo paguen en parte —en lugar de usar fondos públicos para ello—, porque así estarán más pendientes de la enseñanza que reciban.

Por su parte, Quintiliano (II, 2) consagra a la elección del maestro un expresivo capítulo, en el que vuelve a destacarse la necesidad de valorar por encima de todo las cualidades morales de quienes se dedican a la enseñanza:

Pues casi adultos se hace pasar a los muchachos a manos de estos maestros y entre ellos quedan todavía, ha de aplicarse entonces solicitud creciente, para que la integridad de costumbres del docente preserve de daño los años más sensibles, y la dignidad de su presencia intimide las travesuras a los de carácter más agresivo. Ni en realidad baste con mostrar sumo autodomínio, si con la severidad de la educación (*disciplinae severitate*) no sabe enfrenar también las costumbres de quienes acudan a su enseñanza.

Asuma, pues, respecto de sus alumnos el sentir propio de un padre y valore que releva el lugar de aquellos que le confiaron sus hijos. Ni puede tener él vicios ni tolerarlos. No sea huraña su seriedad (*austeritas*), no carente de formas su afabilidad (*comitas*), para que de la una no nazca odio y de la otra desprecio. Sea muy frecuente su palabra acerca del decoro y del bien; pues cuanto más haya exhortado, tanto menos acudirá al casti-

go; de ningún modo dado a la cólera y, sin embargo, no sea encubridor de lo que será su obligación corregir (II, 2, 3-5).

Este texto es relevante para nuestro tema porque en él se sostiene que el maestro ha de actuar en cierto modo como un ‘padre’, puesto que, mientras el niño está bajo su tutela, ocupa el lugar de sus progenitores y en consecuencia debe velar, no sólo por su formación intelectual, sino también por su educación moral. Por otra parte, la afinidad del buen maestro con el buen padre se pone de manifiesto en el hecho de que ambos deben combinar el rigor con el afecto, y también en las tareas que se les encomiendan: la vigilancia, el mantenimiento de la disciplina y la corrección. En la misma línea se sitúa la advertencia de que un buen maestro debe poner límite al número de sus discípulos, pues de lo contrario descuidará su formación. Es más, añade Quintiliano, «se ha de tener cautela para que este maestro se nos convierta en un amigo de confianza, y que no contemple la enseñanza como servicio (*officium*), sino como signo de afecto. Así no desapareceremos en la turba» (I, 2, 15). Así entendida —como una actividad presidida por el amor y dirigida a personas singulares, por cada una de las cuales hay que velar— la enseñanza se acerca mucho, en lo que al método se refiere, a la educación que se recibe en el seno de la familia.

Aunque este modo de ver las cosas tal vez no fuera muy habitual en la práctica educativa, y ni siquiera es fácil encontrar pasajes parecidos en la literatura latina, Séneca (*Cartas a Lucilio* 75, 3, 2-3) adopta una actitud similar al escribirle a su discípulo predilecto: «Si fuera posible preferiría mostrar mis sentimientos antes que expresarlos. [...] Esto es lo único de lo que quisiera persuadirte enteramente: que siento todo cuanto te digo y que no sólo lo siento sino que lo siento con amor. De un modo besan los hombres a la amante y de otro distinto a los hijos; con todo también en este abrazo tan puro y comedido evidencian suficientemente su cariño». El carácter moral de esta forma de enseñanza —la propia del filósofo por oposición a la del retórico— es en este caso aún más evidente, y se desprecian abiertamente los artificios de la elocuencia, que por lo general constituían lo esencial de la enseñanza en la Antigüedad. Estamos ante una relación educativa en la que debe primar la confianza y la sinceridad, y por eso se parece a la que existe entre un padre y un hijo.

En la cultura romana, la tendencia a asimilar la figura del educador con el ‘padre’ se percibe también en el ámbito de la política. En efecto, como señala Richard P. Saller³¹, a veces se aplicaba al emperador el título de *pater*, con la intención de que la *pietas* asociada a tal figura y los beneficios concedidos en razón de ella, hiciesen más tolerables la *maiestas* y la *potestas* inherentes a su condición de *dominus*. Dos claros ejemplos de esta irrupción de los valores familiares en el ámbito político pueden verse

31. Saller, «Corporal punishment», 165.

en el *Panegírico* que Plinio el Joven redactó en alabanza de Trajano —*non de domino sed de parente loquimur* (II, 3)—, o en el primer discurso sobre la realeza de Dión de Prusa (I, 22-24), pronunciado al parecer ante el mismo emperador. El antecedente inmediato es en este caso el de Séneca, que en su momento había asimilado al *princeps* con el padre, en cuanto éste debe gobernar a sus súbditos con la misma moderación que un cabeza de familia a sus hijos. Así, en una obra como el *De clementia* (XVI, 2), por la que algunos le han acusado de incurrir en una vulgar adulación de Nerón, sostiene: «Apliquemos a los grandes poderes el modelo de los pequeños, no es el único tipo de gobierno: el *princeps* gobierna sobre los ciudadanos, el padre sobre sus hijos, el maestro sobre sus discípulos, el tribuno o el centurión sobre sus soldados. Por eso, el gobernante, antes de reprimir con dureza a los infractores, debe advertirles, primero con suavidad, luego con energía, empleando además si es necesario castigos más leves. Tratará así de devolverlos al buen camino y evitar que cometan crímenes aún mayores, de modo que no se vea obligado a adoptar medidas extremas» (Séneca, *De clementia* XIV, 1).

Para concluir mi exposición, me referiré a dos textos verdaderamente singulares, que, en razón de su contenido, fueron saludados con alborozo por diversos escritores cristianos. Su autor es de nuevo Séneca y en ellos se compara a la divinidad con un ‘padre’, pues lleva a cabo una tarea de educación con el hombre. «El dios —podemos leer en el *De providentia*³²— tiene con los hombres una actitud de padre y los ama virilmente, y dice: “Que se vean acosados por quehaceres, penalidades y perjuicios, para que adquieran la auténtica fortaleza”». Más sorprendente aún es un pasaje previo de la misma obra, en el que se reitera la misma idea, pero vista desde la perspectiva, no del padre —el dios—, sino de los hijos, es decir, la humanidad:

El hombre bueno sólo por su duración es distinto del dios, discípulo como es suyo e imitador y legítima descendencia, a la que aquel progenitor espléndido, recaudador nada blando de virtudes, educa con gran rigor, tal como los padres severos. Así pues, cuando veas que los hombres buenos trabajan, sudan, suben por lugares escarpados, que, en cambio, los malvados se divierten y nadan en placeres, piensa que nosotros disfrutamos con la modestia de los hijos, con la insolencia de los esclavos, que aquéllos se ven reprimidos por una disciplina más severa, que se fomenta la osadía de éstos. Que eso mismo te quede claro con respecto al dios: no tiene al hombre bueno en la mollicie, lo pone a prueba, lo endurece, lo prepara para sí (Séneca, *De providentia* I, 5-6).

Resulta en extremo llamativa la similitud de estas ideas con la concepción cristiana de la filiación de los hombres respecto de Dios, aunque

32. Séneca, *De providentia* II, 5, tr. J. Mariné Isidro, Madrid 2000.

obviamente los perfiles de esta última sean más nítidos y su contenido mucho más rico. Por otra parte, uno está tentado de pensar que en realidad Séneca emplea en este caso un artificio retórico, más que expresar una auténtica convicción personal o una doctrina filosófica.

Tras el examen de las relaciones entre filiación y educación en el mundo latino que hemos realizado, cabe concluir con algunas reflexiones de carácter general. Lo primero que llama la atención es cómo lo que podríamos denominar familia ‘natural’ —eso que hoy consideramos lo más propio de una familia— acaba por transformar la férrea estructura política que los romanos denominaban también *familia*, cuya cabeza visible era el *paterfamilias*. Debe subrayarse también el extraordinario realismo de los diversos autores a la hora de presentarnos y analizar la relación padres-hijos. A diferencia de lo que sucedía en la cultura griega, no es fácil hallar pasajes en los que se asimile la paternidad y la filiación a otros vínculos que se establecen fuera del ámbito doméstico. Sin duda para los romanos la familia era una institución tan presente en la vida cotidiana, y ser hijo algo tan importante desde el punto de vista de la identidad personal y social, que les resultaba difícil dar un carácter filial, aunque sólo fuese en un sentido metafórico, a las relaciones entre el maestro y el discípulo o la patria y los ciudadanos. En cambio, por causa del extraordinario vigor de los vínculos familiares, sí tendían a interpretar en clave filial la dinámica de otras relaciones humanas, que debía inspirarse en el modelo de la *pietas* que unía a los miembros de una misma stirpe.