



Agustín López Kindler

Zeus vs. Deus

La resistencia
de la cultura pagana
al Cristianismo

RIALP



Agustín López Kindler

Zeus vs. Deus

La resistencia
de la cultura pagana
al Cristianismo

RIALP

AGUSTÍN LÓPEZ KINDLER

ZEUS vs. DEUS

LA RESISTENCIA DE LA CULTURA
PAGANA AL CRISTIANISMO

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

De secta hac notum est nobis quia ubique ei contradicitur (Act. Apost. XXVIII, 22).

De esa secta sabemos que en todas partes se la contradice.

PRESENTACIÓN

El título de este libro, sorprendente a primera vista, responde a su contenido: describe la lucha de Zeus, el padre de los dioses del Olimpo, contra Dios, o lo que es lo mismo, la resistencia de la cultura pagana al cristianismo.

Sin embargo, es necesario precisar los términos en los que planteamos el estudio de un tema tan amplio. En primer lugar, nos limitamos al enfrentamiento que se produjo en los primeros siglos de nuestra era, concretamente hasta el momento en que, con el imperio de Justiniano (527-565), de una parte desaparecen los últimos reductos de la educación pagana y de otra se inicia una época de la Historia en la que también el imperio romano de Oriente ha perdido su fuerza.

En segundo lugar, nos interesamos por la confrontación intelectual cristiano-pagana, tal como se refleja en los textos literarios de la clásica y tardía Antigüedad que han llegado hasta nosotros, obra en su mayor parte de filósofos que son los portavoces de la ciencia y los exponentes de la cultura de la época.

Dejamos de lado, por tanto, la historia de las persecuciones, por más que su repercusión haya sido enorme en la Historia de la Iglesia de los primeros cuatro siglos, dada su incidencia a nivel social y político, para concentrarnos en la lucha, no menos encarnizada, que tuvo lugar en el terreno de las ideas.

El fenómeno de las persecuciones respondió al sentir generalizado de la masa del pueblo, aunque éste influyera en las decisiones políticas y provocara el martirio de miles de cristianos y la apostasía de muchos más, cuya fe no era tan fuerte y profunda como para arriesgar la vida por ella.

El nivel del que aquí nos ocupamos es diferente. Aquí no hubo derramamiento de sangre, pero se esgrimieron argumentos que no son menos interesantes de analizar, sobre todo si se tiene en cuenta que constituyen el primer capítulo de una lucha secular y que muchos de ellos se siguen utilizando en la actualidad, a pesar de que hayan desaparecido tiranos, hostilidades abiertas y espectáculos circenses.

Sin dejar de tener en cuenta las innegables diferencias entre uno y otro tiempo —hoy no se habla de enfrentamiento ni de lucha, sino de diálogo entre la ciencia y la fe—, no faltan las voces que equiparan la antigüedad tardía, en la que vivieron y publicaron nuestros protagonistas, con la época actual. Valga aludir, como ejemplo entre otros muchos (generalización de bienes materiales y culturales a todos los niveles, junto a una evidente pérdida de valores que hasta hace poco tiempo se consideraban indiscutibles), a los problemas que plantea actualmente la convivencia del mundo occidental, cristiano, con el Islam.

Y es que el cristianismo irrumpió en la sociedad como signo de contradicción y ésa ha sido una constante en su historia, sea cual haya sido el adversario que se le ha opuesto.

En efecto, desde el conflicto inicial con el judaísmo, del que da fe el texto de los Hechos de los Apóstoles que aparece en el encabezamiento de estas páginas, hasta el indiferentismo con el que tropieza actualmente la transmisión de la fe, no han faltado en ningún momento enemigos, que han intentado con todas sus fuerzas, sin desistir de la

violencia, impedir los avances del mensaje que Jesucristo trajo a los hombres de todos los tiempos.

El interés de un texto que describa el arranque de esta historia secular es evidente, sobre todo si se tiene en cuenta que el ambiente de pluralismo religioso que domina hoy el debate cultural no deja de ser una reencarnación del eclecticismo preponderante en la tardía antigüedad.

Lo que llama nuestra atención es la actitud de los intelectuales de aquel entonces, cuando se apercibieron de que una fe que había encontrado sus primeros prosélitos entre gentes sencillas poco a poco fue estando presente en las capas más poderosas de la sociedad.

Esta realidad y la consiguiente reacción de los intelectuales marcan la pauta de este libro, que comienza con una descripción general del marco socio-político en que se produjo la irrupción de la nueva fe (capítulo I), para continuar con las primeras reacciones del mundo pagano, aún teñidas de desdén e indiferencia (capítulo II), y describir algunos hitos significativos de esta historia, protagonizados por Celso, Porfirio y Juliano el Apóstata, cada uno con sus peculiares acentos, condicionados en buena parte por su temperamento humano, su formación intelectual y el momento histórico en el que cada uno escribió y actuó. De ahí, los diversos puntos de partida y objetivos de cada uno de ellos.

También otros autores intermedios, cristianos unos —Lactancio, Arnobio— y otros paganos —Filostrato— reflejan en sus obras el ambiente anticristiano que se respiraba en la sociedad de aquella época.

La oposición radical y abierta comienza con Celso, el primer crítico sistemático de la doctrina cristiana (capítulo III), quien se enfrenta a una comunidad marginal a la que pretende excluir de la vida social y a toda costa mantener aislada.

El segundo, Porfirio (capítulo IV), se encuentra con una realidad introducida por todas partes, de peso, poseída de un seguro exclusivismo, a la que debe prestar atención y procura asimilar en su sistema filosófico-teológico, ecléctico y universalista.

El tercero es Sosiano Hierocles, un alto funcionario, consejero de Diocleciano durante la gran persecución, de quien no nos ha llegado ningún testimonio escrito, pero de quien se sabe, a través de la obrita apologética de Eusebio de Cesarea *Contra Hierocles*, que fue uno de sus instigadores.

Con el siglo IV entramos en la época en la que el cristianismo sale de las catacumbas para instalarse en el palacio imperial, gracias a la conversión y las medidas de gobierno de Constantino (capítulo V).

Pero, en medio de ese proceso triunfal, aún sorprende la tormenta del emperador Juliano y quizás el momento más delicado de esta polémica, ya que por primera y última vez el ataque intelectual aparecía unido al poder y amenazaba con aniquilar de raíz cualquier tipo de actividad de la Iglesia.

Juliano protagoniza un intento fugaz y apasionado de implantar una nueva religión en la que, junto a elementos tradicionales y modernos —estos últimos fundamentalmente sincretistas— paganos, recoge muchos otros procedentes del cristianismo en el que había

sido educado y cuya fuerza arrolladora, que está a punto de acabar con la religión tradicional, pretende aniquilar (capítulo VI).

Con la desaparición del Apóstata no cesaron las dificultades para el cristianismo; al contrario se recrudecieron por las tensiones internas provocadas por la puesta en práctica de las conclusiones de los concilios de Nicea y Constantinopla frente a los errores cristológicos y trinitarios que ensombrecieron la vida interior de la Iglesia a lo largo del siglo IV.

Pero, aun dejando de lado esos conflictos que no hacen a nuestro propósito, se producen aún episodios muy ilustrativos de la resistencia del paganismo a darse por vencido, que no podemos pasar por alto.

A primera vista pueden parecer anecdóticos; sin embargo, el primero se proyectó espectacularmente sobre la política del momento, dada la categoría de sus protagonistas: Quinto Aurelio Símaco, ilustre representante de una familia senatorial de gran alcurnia, prefecto de la ciudad de Roma y portavoz electo del senado y San Ambrosio, el gran obispo de Milán, ciudad que era a la sazón cabeza real del imperio.

La disputa entre ellos, puesta en escena ante el emperador Valentiniano II en presencia de su consejo, se centró sobre la reiterada pretensión de la nobleza romana para que se restaurara el altar de la diosa Victoria, símbolo de la presencia oficial al máximo nivel — el foro romano— de la religión pagana.

El segundo, apenas unos años después, ya en los albores del siglo V, se produjo en la intimidad, pero tuvo una mayor incidencia en la vida de los afectados y se reflejó de una manera dramática en su obra literaria.

Hablaremos también de él porque es un ejemplo elocuente de cómo una aplicación consecuente de la fe a la conducta pudo perturbar y acabar con una relación amistosa entre dos cristianos, simplemente por el hecho de que uno de ellos —Paulino, el joven y prometedor alumno del maestro Ausonio— abandonó la carrera pública para dedicarse a llevar una vida dominada por un ascetismo monacal que con los años le llevaría al obispado de Nola (capítulo VII).

Estos dos ejemplos, en medio del irreversible proceso de cristianización de la sociedad, tipifican en cierto modo el ambiente general al que hizo frente S. Agustín cuando pretendió superar definitivamente la resistencia pagana en su monumental *Ciudad de Dios*, ya bien entrado el siglo V (capítulo VIII).

En esta obra el cristianismo se presenta como la fuerza moral que se apresta a informar, no sólo la religiosa, sino la vida pública en los siglos siguientes.

Y el *orbis christianus* que se impondrá a lo largo de toda la Edad Media, mantendrá en su literatura, concretamente en los llamados libros de *Quaestiones*, la experiencia adquirida a lo largo de la secular polémica con la cultura pagana. En ellos se da respuesta a las cuestiones planteadas por pasajes difíciles o hasta incomprensibles de las Sagradas Escrituras.

Nosotros nos detenemos en el momento, que puede calificarse de simbólico, en el que por un decreto de Justiniano en 529, fue clausurada la academia de Atenas, el último foco de cultura pagana (capítulo IX).

Pero, antes de iniciar la descripción de nuestro tema, es decir antes de analizar una por una las etapas de este debate secular, nos parece importante hacer al lector algunas advertencias orientativas.

Ante todo, ha quedado claro por lo que llevamos dicho que no vamos a hacer un repaso sistemático de la literatura apologética que fue surgiendo en el seno de la Iglesia y que es conocida y estudiada en los tratados de Teología.

Sin embargo, como es lógico, hablaremos de los oponentes cristianos —Orígenes contesta a Celso, Agustín a Porfirio y Cirilo de Alejandría a Juliano—, si bien son las fuentes paganas y sus argumentaciones, la perspectiva que tiene sobre todo en cuenta el enfoque de nuestra exposición.

A este respecto, es obligada una observación esencial: el texto original de esas obras adversas a la nueva religión se ha perdido, por lo que nuestro conocimiento de ellas es fragmentario y, en la mayoría de las ocasiones, como veremos, filtrado a través de sus oponentes cristianos. Nos encontramos, por utilizar una comparación ilustrativa, ante unas ruinas a las que es imposible restituir la coherencia y la armonía que seguramente no habrá faltado al edificio completo.

Esto no quita para que se pueda afirmar que los argumentos de estos autores no han dejado de ser esgrimidos una y otra vez en la discusión teológica a lo largo de los siglos, hasta el punto de poder afirmarse que cada vez que el racionalismo, liberal o totalitario, ha atacado o pretendido atacar la Revelación cristiana, los ha repetido, bien se haya tratado de discutir el sentido del texto revelado, como ha hecho una parte de la hermenéutica a partir de F. D. E. Schleiermacher, o bien de poner en tela de juicio la divinidad de Jesucristo, crítica retomada de Celso por H. S. Reimarus con su famosa distinción entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la fe.

Todo el esfuerzo de estos primeros antagonistas de la religión cristiana se ha centrado en mostrar que Jesús no existió en la realidad, que su mito lo imaginó Pablo de Tarso, que sus palabras, sus milagros, no sólo son inverosímiles, sino perjudiciales para el hombre y que la vida de los cristianos es funesta para la sociedad. Han intentado mostrar, a través de sus obras, la diversidad y la incompatibilidad del cristianismo con la religión tradicional, resaltando, con todo el aparato expresivo que ponía a su alcance la retórica —es decir, el arte de la palabra que domina por encima de todos los demás, incluso de la filosofía, toda la educación del mundo antiguo y del que se sirvieron sin excepción todos los protagonistas que son objeto de nuestro estudio—, las antítesis irreconciliables entre ambas concepciones de la religión: monoteísmo / politeísmo, milagros / fuerzas naturales, eternidad / vida terrena, totalitarismo / relativismo, exclusividad / tolerancia.

Al mismo tiempo han hecho todo lo posible por encontrar figuras o sistemas en los que realmente valga la pena creer, sean personajes mitológicos, como el héroe Hércules y el dios bienhechor de la humanidad Esculapio, hombres extraordinarios como Apolonio de Tirana y Apuleyo, pensadores como Pitágoras y Sócrates, o finalmente sistemas filosóficos como el platonismo, el estoicismo, el epicureísmo, cuyo vivo resplandor, a su parecer, pone en la sombra la brillante aureola del Dios de Galilea.

No vamos a hacer por tanto una exposición de la fe, sino a través de la crítica a que fue sometida una y otra vez por sus detractores. Si aparece la Revelación misma, que es el objeto principal de la discusión, lo hace de la mano de sus adversarios, buena parte de cuyos argumentos continúan siendo utilizados en la actualidad. En este sentido, la moderna apología de la fe, podría ganar en contundencia y eficacia sólo con repetir aquello que entonces aportaron los primeros intelectuales cristianos, que por supuesto estaban dotados del mismo bagaje de formación y cultura que sus oponentes paganos. De ahí la perenne actualidad de la literatura patrística, que en buena parte pugna aún hoy día por conseguir el puesto que merece en la cultura tardoantigua, comenzando por una edición crítica de sus obras.

Por poner sólo un ejemplo, sigue siendo actual el modo cómo Orígenes responde a las cuestiones sobre el origen de la materia —concretamente, el cuerpo humano— y del mal, o cómo Cirilo de Alejandría defiende la libertad del hombre ante el ataque de Juliano a un Dios que prohíbe a su criatura la ciencia del bien y del mal en el Paraíso y reacciona con la ira y el castigo ante la trasgresión del mandato.

Cuando Orígenes polemiza contra Celso, el argumento decisivo que esgrime es que, con Cristo, no sólo el dios de los filósofos, impasible, que gobierna el mundo desde allá arriba, sin ningún contacto posible con la materia carnal y por tanto incapaz de encarnarse, ha superado ese abismo entre el ser supremo y su creación, sino que ha irrumpido definitivamente en la Historia «la Verdad en persona». Esta pretensión es ni más ni menos, el punto fundamental de la controversia que al cabo de dos milenios tiene planteada la teología cristiana en su diálogo con el mundo moderno.

Algo análogo cabe decir de los otros dos grandes enfrentamientos, salvando las oportunas distancias de época y talante de los respectivos antagonistas. Ante el ataque masivo de Porfirio, la *Ciudad de Dios* agustiniana presenta el espectáculo grandioso de una humanidad penetrada por la doctrina salvadora de Cristo y a Cirilo de Alejandría, apenas unos decenios tras la muerte de Juliano el Apóstata, le basta con constatar que no queda ni huella de su intento de acabar con los que el omnipotente emperador despectivamente llamaba galileos.

CAPÍTULO I

EL MARCO SOCIO-POLÍTICO DEL ENFRENTAMIENTO ENTRE PAGANISMO Y CRISTIANISMO

El cristianismo surge en la historia, de una parte en un momento de paz universal, propiciada por la preponderancia romana en el mundo, pero de otra en el seno de una sociedad consciente de que esa tranquilidad se debía a la protección de los dioses, cuyo culto formaba parte de la vida oficial. Jesucristo nace en tiempos de Octavio Augusto (27 a. C.-14 d. C.), el primer Emperador.

Los dos primeros siglos de nuestra era presentan una fisonomía compacta y vigorosa, que tiene como telón de fondo una sucesión ininterrumpida de dinastías (Julio-Claudia, Flavia), a las que sigue la serie de emperadores por adopción, que incluye a Cómodo y llega hasta el 193 d. C.

En el s. III, sin embargo, con la irrupción de los caudillos militares, el imperio se hallaba sumido ya en un estado de desintegración, que no pudo ser frenado por los esfuerzos reorganizativos de emperadores de finales de siglo o principios del siguiente, como Diocleciano (284-305) o Constantino (306-337).

Es una época marcada por la crisis, tanto en la economía, sin una moneda sólida que garantizara las transacciones comerciales, como en el ejército, que cada vez necesitaba más efectivos, imposibles de encontrar entre los ciudadanos, por lo que se hacía cada vez más necesario recurrir a los bárbaros, reclutándolos ya fuera en bloque, a base de ganarse a los cabecillas de las tribus, ya individualmente.

Los primeros decenios de este siglo, entre la muerte de Marco Aurelio y la subida al trono de Decio, es decir, entre 180 y 249 d. C. el cristianismo vive una época de relativa calma, sin persecuciones abiertas y sistemáticas. Sin embargo, no por eso deja de ser éste un tiempo en el que el sentir público le era profundamente hostil.

Un reflejo del ambiente que reinaba entre los paganos aporta un pasaje del *Apologético* de Tertuliano, que data seguramente de los últimos años del s. II, desde luego de antes del 205, en que comienza la época montanista de su vida. Se trata de una descripción de lo que debía de pasar por entonces en la ciudad de Cartago:

«¿Qué decir de los que se entregan con semejante ceguera al odio de manera que no pueden conceder un testimonio favorable a un cristiano, sin reprocharle que lleve ese nombre? ¡Qué bueno es Cayo Seio! ¡Lástima que sea cristiano! O en otro caso: ¡De mi parte, me sorprende que Lucio Ticio, una persona tan inteligente, se haya hecho cristiano de repente!

¡Nadie se pregunta si Cayo no es una buena persona y Lucio un hombre inteligente, precisamente porque son cristianos! ¡O si no se han convertido precisamente porque el uno es bueno y el otro inteligente!

Algunos llegan incluso a pactar con este odio a expensas de sus propios intereses, felices del perjuicio que se causan, con tal de no tener en sus casas lo que detestan.

Una mujer, por lo demás casta, es repudiada por su marido, que no tiene ningún motivo para estar celoso. Un hijo que se ha hecho dócil, es desheredado por su padre, que hasta ese momento lo aguantaba todo de él; un esclavo, que se ha transformado en servidor fiel, es expulsado fuera de la vista de su dueño, que hasta ese momento le trataba con dulzura. Desde el momento en que uno se mejora, tomando ese nombre, se vuelve odioso» (TERTULIANO, *Apologético* III 1-4).

Otro texto anónimo de la época, los *Acta Petri*, redactados en griego en Asia Menor a finales del s. II y conservados a través de fragmentos procedentes de diferentes versiones latinas, presenta la escena de un debate público, que tiene lugar en Roma. San Pedro comparece ante la comunidad cristiana con asistencia de senadores, prefectos y otros funcionarios imperiales. En ella se presenta Simón el mago, a quien Pedro desenmascara por sus malas artes y desafía a que repita sus milagros. Simón le responde:

«¿Tú tienes la osadía de hablar de Jesús de Nazaret, hijo de un artesano, artesano él mismo, cuya raza habita la Judea? Escucha, Pedro: Los romanos tienen sentido común; no son tontos». Y, volviéndose al pueblo, exclama: «Romanos, ¿puede nacer un Dios?, ¿puede ser crucificado? Quien tiene un dueño, no es Dios». Mientras él hablaba así, muchos decían: «Hablas bien, Simón» (Acta Petri VIII 23).

En esta época surge también la calumnia de que los cristianos adoran una cabeza de asno, mientras otros emplean una táctica menos virulenta, pero más eficaz. Fingen no hacer ningún reproche a la *fides evangelica*, incluso dan la impresión de creer en los escritos sagrados, pero su afán de polémica les lleva a discutir problemas difíciles y quizás incluso insolubles planteados por algunos pasajes, como la descripción de las tinieblas y terremotos que acompañaron a la crucifixión de Jesús, la hora de su muerte o la sucesión de las apariciones, tras su Resurrección.

Lo cierto parece que tanto el pueblo, por credulidad o por ignorancia, como las clases elevadas, por su identificación con la religión oficial, garantía de su posición de poder, culpan al cristianismo de ser la causa principal de la decadencia de Roma.

Mas, ¿en qué situación se encontraban estas últimas capas de la sociedad cuando las primeras generaciones de cristianos irrumpieron en la vida pública?

La clase senatorial estaba en franco declive, sin ninguna influencia en los asuntos de estado. De ahí que se fuera recluyendo en el campo, convirtiéndose en propietaria de grandes extensiones de terreno, en algunos casos en diversas provincias, de modo que con el tiempo se produjo una identificación entre senadores y grandes terratenientes.

Es precisamente a mediados de este siglo III cuando se editan las primeras medidas represivas sistemáticas de la autoridad imperial con respecto a los cristianos. Hasta entonces, tanto fuentes cristianas —*Hechos de los Apóstoles* XVI 16, *Tesalonicenses* XVII 5 ss.—, como paganas —por ejemplo, la correspondencia entre Plinio el Joven y Trajano, de la que hablaremos más adelante— muestran que las raíces de las persecuciones hay que buscarlas más en actitudes de determinadas personas que en las

disposiciones legales.

Decio (249-251), en efecto, fue el primer emperador que, con un decreto del año 250, según el cual todos los habitantes del imperio debían ofrecer públicamente sacrificios a los dioses, desencadenó la primera de las grandes persecuciones finales a las que tuvo que hacer frente la Iglesia en esta época.

Una vez superadas estas enormes tribulaciones, con la muerte de Diocleciano en 305, quizás el rasgo fundamental del s. IV es la emergencia de una Iglesia cuya competencia organizativa muestra una fuerza tal que está en condiciones de desempeñar un papel social e incluso político superior al de las instituciones imperiales. La cabeza del estado no es ya aquél que al mismo tiempo desempeña el oficio de *pontifex maximus* pagano, sino el fiel cristiano que, a partir de Constantino, con algunas interrupciones, está *intra*, no *supra Ecclesiae*, y por tanto sometido a la autoridad de su obispo, como lo demuestra el caso clamoroso del obispo Ambrosio de Milán y el emperador Teodosio en la Navidad de 390.

No tiene, por tanto, nada de extraño que abrazar la fe resulte cada vez más atractivo para personas cultas y deseosas de seguir ejerciendo su influjo en el curso de la historia. Tanto más si se tiene en cuenta que la nueva fe brindaba acogida en este mundo a pobres y ricos, patricios y plebeyos, cultos e ignorantes, a la vez que les prometía una vida mejor más allá de este mundo.

En ese caso se encontraban esas familias de terratenientes a las que aludimos más arriba, que monopolizaban no sólo la tierra sino también la cultura, de modo que a la vez que administraban sus bienes estudiaban retórica y componían literatura. En este tiempo, muchas de ellas fueron convirtiéndose al cristianismo y, penetrando en los cuadros de la jerarquía, desempeñaron cada vez más un papel importante en los asuntos de la Iglesia.

En este momento el aparato administrativo del imperio no estaba en condiciones de competir con ella, incluso puede decirse que un hombre podía incluso escapar a la autoridad civil, si se acogía a la eclesiástica. Pongamos por ejemplo a Ambrosio, Jerónimo, Hilario de Poitiers, Agustín en Occidente, y Atanasio, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno y Basilio de Cesarea en el ámbito del imperio oriental. Todos ellos son personalidades de una talla que era imposible encontrar entre los emperadores, quizás con excepción de Juliano.

En efecto, combinaban el conocimiento de la teología cristiana con la filosofía pagana, la habilidad en los asuntos políticos con la convicción en los valores morales. Esas personas podían haber sido perfectamente generales, gobernadores de provincias, consejeros del emperador, pero se ocuparon de otros asuntos y con su ejemplo y sus enseñanzas lograron no sólo instruir al pueblo, sino convencerle de que sus esfuerzos debían dirigirse a dar limosnas, construir iglesias, o aspirar a la vida monástica.

A partir de todas estas premisas es lícito concluir que lo mismo que se pudo poner el cristianismo con la ruina del imperio romano en una relación de causa a efecto, también sería lícito afirmar con razón que el éxito de la Iglesia se debió en buena parte a la decadencia de las estructuras civiles del imperio. Lo cierto es que ya desde esa época, fueron ante todo estos obispos quienes promovieron y controlaron instituciones

caritativas —bien conocido es el caso de Ambrosio de Milán—, e incluso organizaron la resistencia armada contra los bárbaros, cuando no era posible obtener la protección del ejército imperial, como debió hacer Sidonio Apolinar en la Galia de la segunda mitad del siglo v.

Completa el cuadro favorable al encumbramiento del cristianismo la serie de medidas que fueron surgiendo a partir de Constantino y le favorecieron hasta culminar con las leyes de Teodosio de 391-392, por las que los cultos paganos cayeron en la ilegalidad, mientras los sacerdotes católicos recibieron privilegios, incluso el de ser juzgados por sus propios obispos en caso de cometer acciones criminales.

Podría decirse que de las divisiones internas y hasta de las herejías sacaba fuerzas la Iglesia para afirmar su vitalidad y su movilidad frente al poder civil, como había hecho con las persecuciones de los siglos anteriores. Además, el monaquismo, que se introdujo en Occidente en la segunda parte del s. iv, desempeñó un papel de primera importancia en la penetración del cristianismo, tanto en la ciudad como en el campo.

De otra parte, la irrupción de los pueblos germanos en los territorios colonizados por Roma, que ya pronto constituyó un fenómeno imparable, hizo cambiar el aspecto de la confrontación entre imperio y cristianismo. Para ambos constituía un desafío la convivencia con la nueva situación, pero fue la Iglesia la que se adaptó mejor a ella, sobre todo en Occidente, donde el imperio tenía mucho menos fuerza en sí mismo, de una parte por falta de soldados y de otra por las deficiencias de la administración central. Éstas eran en efecto una fuente de insatisfacción para las provincias, en las que, como hemos apuntado, se propagaba la acumulación de riquezas en pocas familias y la decadencia de la vida en las ciudades.

Lo cierto es que la Iglesia estuvo pronto dispuesta a convivir e incluso a colaborar con los nuevos señores germanos, emprendiendo la tarea de su conversión en miembros de la comunidad creyente. En este sentido, apenas cuenta el hecho de que estuviera dividida, o en su propio seno hubiera herejías; se pasó, con diferencias en cada una de las provincias, de convivir con un estado moribundo, a un trato habitual con los bárbaros en condiciones de superioridad cultural.

Ambos procesos, romanización y cristianización de esos pueblos, corrieron paralelos y fueron contemporáneos. Éste es un rasgo esencial del período comprendido entre Constantino y Justiniano (527-565) y produjo, si no la salvación del imperio de Occidente, al menos la de muchos rasgos de la civilización romana.

La superioridad de la organización interna entre los cristianos frente a los paganos, en cuanto a dinamismo y eficiencia, fue evidente a lo largo del s. iv y tiene su manifestación más conmovedora en la admiración que llevó a Juliano a intentar plagiar en su nueva iglesia pagana muchos rasgos de lo que él había visto funcionar en su juventud entre los cristianos.

Otra cuestión diferente es valorar el grado de penetración de la fe cristiana en cada una de las dos partes en que se había dividido el imperio y en la sociedad.

Es verdad que antes de la conversión de Constantino, había ya en Occidente cristianos senadores, soldados y profesores, pero es también cierto que al final del s. iii el

cristianismo era mucho más fuerte en la parte oriental. Esto era debido, sobre todo, al hecho de que de una parte el cristianismo había surgido en una provincia oriental y sus primeros predicadores hablaban griego y de otra a que los primeros prosélitos eran, o bien judíos, o bien colonias de emigrantes griegos.

En el norte de África, las primeras comunidades latinas, concretamente en Cartago, aparecen a finales del s. II, mientras en Roma se continúa utilizando el griego durante el s. III, como demuestran los epitafios de esa época en los sepulcros de los Papas. Son dos detalles, marginales si se quiere, pero significativos del peso de sus orígenes en la primera expansión del cristianismo.

De otra parte, hasta el s. IV, el fenómeno de la conversión es prevalentemente urbano, en parte como consecuencia de los métodos de reclutamiento que se habían utilizado: los apóstoles viajaban de ciudad en ciudad y las comunidades por ellos fundadas no se extendían a los alrededores. Existía un problema de comunicación entre ambos medios y buena parte de los campesinos no hablaban ninguna de las dos lenguas de cultura y seguían utilizando el copto, el siríaco, el tracio, el celta o las lenguas bereberes. Además, los campesinos son más conservadores en su forma de pensar y tenían por tanto más dificultades para adoptar nuevas formas de religión.

La validez de esta generalización es compatible con algunos testimonios, como el de Plinio el Joven (Epístola X 96, 9b), quien ya durante el reinado de Trajano, es decir, aún dentro del s. I, podía afirmar con asombro que la superstición había alcanzado no sólo las ciudades sino también regiones agrícolas.

También en grandes extensiones de África, incluido Egipto, a finales del s. III el cristianismo es rural. Esto se nota en la época de la crisis interna provocada por la herejía donatista, así como en la de las grandes persecuciones, con un gran número de mártires y confesores que proceden de ese medio. Por el contrario, en la Galia —la vida de S. Martín de Tours— y en Constantinopla —los sermones de Juan Crisóstomo en los que exhorta a los grandes terratenientes a que se preocupen por la formación espiritual de sus colonos— el cristianismo es sobre todo un fenómeno urbano.

En general, puede afirmarse que el cristianismo había hecho pocos progresos entre la aristocracia y entre las clases superiores —pedagogos, filósofos— que tenían un elevado grado de educación. En efecto, al principio la fe era poco comprensible, sin una explicación intelectual que la hiciera convincente. Los cristianos tenían miedo y aversión a los dioses paganos, que veían como demonios malos y activos, cuyo contacto resultaba peligroso. Para ellos, el paganismo, es decir la cultura clásica, era rechazable *in toto* y su estudio equivalía a jugar con fuego.

No se puede negar que en el s. III, e incluso en el II, hubo ya cristianos cultos que pretendieron acomodar su fe a la cultura tradicional, e incluso, como veremos a lo largo de estas páginas, lograron apoderarse del helenismo para cristianizarlo, pero el sentimiento general era que ambos eran incompatibles. Es significativa la famosa visión de S. Jerónimo, relatada por el mismo santo (Epístola XXII 30), en la que comparece ante el juez divino, quien le reprocha que seguía siendo más ciceroniano que cristiano y todavía a finales del s. VI, el papa Gregorio Magno reprocha al obispo de Vienne que

enseñe gramática, porque «*una sola boca no puede pronunciar las alabanzas de Cristo y las de Júpiter*»(Epístola XI 34). Este sentimiento debió de ser aún más fuerte en los cuatro siglos anteriores, a pesar de los esfuerzos de los Padres de la Iglesia por aproximar ambos mundos.

Los libros sagrados estaban escritos o traducidos en un lenguaje poco cultivado, en un griego o latín que hería la sensibilidad literaria de quienes estaban acostumbrados a Menandro el cómico y Demóstenes, a Terencio y Cicerón. Es difícil hacerse cargo hoy día de la gravedad de un obstáculo de este tipo, en primer lugar porque contamos con versiones cultas de la Biblia y además porque no somos conscientes de la importancia de la retórica en todo el mundo antiguo, en el que más importante que el contenido era la forma de un texto. En el mismo pasaje de la epístola citada más arriba, S. Jerónimo reconoce que cuando ha leído a Plauto, los profetas hebreos le resultan poco atractivos.

Cuando Juliano, en su famoso decreto del 17 de junio de 362, prohíbe a los cristianos enseñar a los clásicos en la escuela y les manda recluirse en sus iglesias para exponer allí a Mateo y Lucas, Apolinar de Laodicea aprovecha esa oportunidad. Pero siente que las Escrituras sagradas no están en condiciones de ser vehículos de educación y procede a transcribirlas como poemas épicos, tragedias griegas o diálogos platónicos.

Para miembros de la aristocracia senatorial existía aún otro obstáculo. Siendo herederos de la nobleza republicana y desempeñando las más altas magistraturas, incluidas las sacerdotales, se sentían guardianes de las antiguas tradiciones de Roma. La urbe había llegado a ser señora del mundo bajo la protección de los dioses, sus ritos habían rechazado una y mil veces a sus enemigos y era lógico que les costara creer que Júpiter *Optimus Maximus* era un demonio maligno, como pretendían los cristianos.

En medio de estas condiciones adversas es muy difícil precisar hasta qué punto el cristianismo había penetrado en las clases superiores a principios del s. IV. El edicto de Valeriano de 257 por el que desaparecían las penas impuestas a senadores y *equites* que rechazaban el culto al emperador, demuestra que ya en aquella época había algunos cristianos de estas clases. Los cánones del concilio de Elvira (*Illiberis*), en los primeros años del s. IV, imponiendo penas a quienes asistían a cultos o a juegos paganos, son un índice de que no serían pocos los cristianos que formaban parte de la clase curial en España.

Sin embargo, puede decirse que eran una minoría y que las familias senatoriales permanecieron paganas durante la mayor parte del s. IV. El grueso de los creyentes hay que ir a buscarlo entre las clases medias e inferiores de las ciudades: obreros manuales, tenderos y mercaderes. Es significativo que Cícico, una ciudad de la Propóntide, en Misia —es decir, su gobierno— enviase una delegación oficial a Juliano para pedirle la restauración de sus templos, mientras que el obispo de la misma, Eleusio, que los había destruido, era apoyado por los obreros de la mina local.

Tampoco en este punto se puede generalizar, porque había grandes diferencias entre unas provincias y otras, unas ciudades y otras: en Mesopotamia, Edesa era cristiana en el s. III, mientras Carras permanecía pagana, incluso hasta después de la conquista árabe. Palestina era una región cristiana en su mayor parte en el s. IV, pero en Gaza la

comunidad de los fieles era todavía reducida cuando Porfirio fue nombrado obispo en 395 y los templos, a pesar de las leyes penales promulgadas por Teodosio, estaban aún abiertos y en ellos se celebraban abiertamente cultos paganos.

Son escasos los testimonios de violencia por parte de los campesinos ante la destrucción de sus santuarios, pero el proceso de cristianización del medio rural fue tan lento, que aún en el s. VI no se había llevado a término.

Un panorama análogo presentaba el ejército, donde había cristianos entre los legionarios y decuriones más humildes. En él parece haber jugado un papel decisivo la obediencia y la disciplina, más que la fe: así se explica que las tropas siguieran con la misma decisión a Constantino y sus hijos paganos, como a Juliano y sus sucesores cristianos. La explicación podría radicar en el hecho de que el soldado se encuentra desarraigado y fácilmente se adapta al ambiente que domina en su nuevo medio. A finales del s. IV y principios del V, hay aún algunos caudillos, como el franco Arbogasto y los godos Fravito y Generido, que mantienen su fe pagana, pero la nota general, impuesta por los emperadores, es cada vez más cristiana. Es significativo que cuando Arcadio tiene que emplear la fuerza para arrestar a S. Juan Crisóstomo, utilice un grupo de soldados tracios, recién reclutados y por tanto aún paganos.

Tampoco hay que olvidar que la clase superior de los senadores se había abierto con el paso del tiempo a personas de todos los estratos sociales, algunos incluso de la extracción más baja, que habían hecho méritos como caballeros, encuadrados dentro de los oficios administrativos de la corte imperial. Entre esas personas había muchos cristianos, hasta el punto de que puede afirmarse que el senado de Constantinopla fue, desde su creación por Constantino y aún más desde la ampliación de Constancio II, cristiano en su mayoría. Esta situación se refleja en el tono en que el emperador Juliano se dirige a él en su primera comparecencia, en la que no alude para nada a su propia actitud, ya claramente opuesta al cristianismo.

Por el contrario, en Occidente las viejas familias permanecieron paganas y hasta el final del s. IV dominaron el senado y en general el tenor de la sociedad romana, como muestran las peticiones que se presentaron a Graciano y Valentiniano II por parte de Símaco a fin de que restauraran el altar de la Victoria y el sacerdocio pagano. Es significativo que sólo dos años más tarde, el papa Dámaso sería capaz de organizar una petición de senadores cristianos en protesta por esa iniciativa. Se ha llamado la atención sobre el hecho de que pasara tanto tiempo, para intentar demostrar, o bien que los senadores cristianos estaban en minoría o que en su mayor parte procedían de las capas más humildes de ese orden social. En cualquier caso, da la impresión de que, cuando Ambrosio en 384 (Epístola 27, 9-11) escribía que la curia estaba formada en su mayoría por cristianos, sin duda exageraba.

Estamos pues ante dos evoluciones diferentes en Oriente y en Occidente. En el primero, la oposición pagana no fue nunca una fuerza política seria, sino más bien académica, en el peor sentido de la palabra: profesores, intelectuales que no supieron o no pudieron constituir un movimiento organizado y eficaz. En el segundo, no es que fuera más eficiente, pero aquí hubo que tomar más en serio las objeciones de la

aristocracia romana. En efecto, aún en 393, casi diez años después del gran debate del que hablaremos entre s. Ambrosio y Símaco, y aunque fuera por un corto espacio de tiempo, el usurpador Eugenio, emperador por gracia de Arbogasto y un cristiano, si bien no fervoroso, accedió a reconstruir el debatido altar de la Victoria y los sueños de restauración del culto pagano parecieron poder cumplirse.

Por todo lo anterior, puede decirse que el triunfo del cristianismo fue un factor importante en los cambios sociales de los s. III y IV. Sin embargo, hay que observar que cuando Constantino se convirtió se aventuró en una empresa arriesgada. Por entonces, los cristianos estaban aún en una franca minoría, constituida por clases política y militarmente insignificantes: el ejército era pagano, y pagano era el senado así como todo el aparato administrativo del Imperio. Aún cincuenta años más tarde, en tiempos de Juliano, se calcula que la pagana constituía hacia el sesenta por ciento de la población del imperio occidental.

Esta es una realidad que hace pensar que la conversión de Constantino fue motivada por razones religiosas, no políticas, y que él mismo se consideraba realmente el instrumento de un Dios, más poderoso que los ancianos dioses paganos.

Él y sus sucesores fueron creando una nueva aristocracia, la de los funcionarios y empleados de palacio, que se reclutaba de todas las esferas sociales y que resultaba más dócil a la voluntad del emperador y a su política religiosa. Constantino mismo llamó a muchos cristianos a desempeñar estos puestos de servicio en palacio, como asegura Eusebio de Cesarea en su biografía. Así empezó un proceso que llevó en el s. V al destierro de los paganos de la corte imperial. Esto tenía naturalmente el inconveniente de que se produjeran conversiones interesadas, pero no cabe duda de que ambos fenómenos —la paulatina conversión al cristianismo y el cambio estructural de la sociedad— fueron paralelos.

La descripción de este panorama, necesariamente complejo y seguramente susceptible de precisiones y matices, nos permite adentrarnos en los pormenores de la historia de la reacción pagana ante la extensión del cristianismo.

CAPÍTULO II

LAS PRIMERAS REACCIONES EN LA LITERATURA

Los primeros documentos literarios que aluden a los cristianos, son dos pasajes muy dudosos de Tertuliano, porque los informes oficiales a los que alude datarían de los años 33-36 d. C. y él redactó estos textos de su *Apologético* más de siglo y medio después, en 197 d. C., fecha de composición de esta obra. El primero de ellos es la constatación de un hecho y tiene un carácter puramente informativo. Responde al modo lógico de proceder de la administración romana:

«Pilato informó sobre todos estos sucesos relacionados con Cristo... a Tiberio, a la sazón emperador» (TERTULIANO, *Apologético* XXI 24).

El segundo da fe de una actitud más bien favorable por parte del mismo emperador (14-37 d. C.):

«Así pues, Tiberio, en cuya época la palabra “cristiano” vino al mundo, transmitió al senado lo que le había sido comunicado desde Siria-Palestina, que ponía de manifiesto la verdad de esta divinidad, con la recomendación de su voto favorable. El senado no lo aprobó porque no lo había comprobado directamente. El emperador mantuvo su decisión y amenazó con castigos a los que acusaran a los cristianos» (TERTULIANO, *Apologético* V 2).

A continuación, por orden cronológico, vienen unas palabras de Epicteto, en sus *Dissertationes*, recogidas por Arriano. Este filósofo estoico (~50-~130 d. C.) atribuye la fidelidad de los cristianos, dispuestos a ir hasta el martirio, más a la locura que a una postura racional, que es la que adoptaría un filósofo:

«En resumen, por locura algunos pueden comportarse así (sin miedo) frente a tales situaciones (de peligro), como los galileos (cristianos), por una especie de costumbre. Una demostración racional, ¿no puede enseñar que Dios ha creado toda la realidad del mundo y el mundo mismo, libre y autónomo, en su conjunto y cada una de sus partes para utilidad del todo?» (EPICTETO, *Disertaciones* recogidas por Arriano IV 7, 6).

Algo posterior es una epístola de Plinio el Joven, que conoció el cristianismo durante el tiempo que transcurrió en Bitinia, entre 111-113, como legado imperial. Esta comunidad, numerosa y llena de vida, le planteaba problemas, que personalmente parece le irritaban porque eran a sus ojos pertinaz obstinación; de ellos da fe su famosa carta 96 del libro X al emperador Trajano. En ella se confiesa en primer lugar inexperto en los procesos judiciales contra los cristianos:

«Nunca he participado en procesos de cristianos» (PLINIO EL JOVEN, *Epístola X 96, 1*).

Por los indicios que aporta se puede deducir que se basaban en acusaciones anónimas, sobre temas más bien genéricos y que no existía una legislación propiamente dicha al respecto. Por eso, consulta:

«Si debe ser castigado el nombre mismo, aunque (el acusado) esté libre de crímenes, o los crímenes que van inherentes al nombre de cristiano» (PLINIO EL JOVEN, *Epístola X 96, 2*).

La breve respuesta de Trajano, que se conserva dentro de la misma colección de cartas, es clara: el nombre de cristiano es suficiente para ser castigado, pero al mismo tiempo aconseja liberalidad respecto a los que se arrepientan:

«No deben ser buscados; si son denunciados y convictos, deben ser castigados, mas teniendo presente que el que niegue ser cristiano y lo pruebe con hechos, invocando a nuestros dioses, aunque sea sospechoso en el pasado, encontrará el perdón como consecuencia de su arrepentimiento» (PLINIO EL JOVEN, *Epístola X 97, 2*).

El quinto texto es un rescripto de Adriano (117-138 d. C.), que conocemos a través de diferentes fuentes, sobre todo la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, una de las fuentes de información más ricas para toda la antigüedad.

Dirigido al procónsul de Asia, Minucio Fundano, en respuesta a algunas cuestiones que había planteado su predecesor en el cargo, muestra la preocupación del emperador porque los procesos contra los cristianos se desarrollen de acuerdo con las leyes procesales romanas, es decir sobre la base de acusaciones precisas:

«Por tanto, si los habitantes de la provincia están en condiciones de instruir esta acción legal contra los cristianos de modo que puedan responder ante el tribunal, deben dirigirse solamente a éste, pero no sobre la base de impresiones o simples opiniones» (EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica IV 9, 2*).

Algo más tardías son dos breves menciones en Suetonio (~70-~160 d. C.), que se refieren a dos momentos en la historia de la difusión del cristianismo en Roma, durante los imperios de Claudio (41-54 d. C.) y Nerón (54-68 d. C.). La primera se encuentra en la *Vita Claudii* y concierne a la expulsión de los judíos de la urbe a causa de los disturbios que entre ellos provoca la predicación de los partidarios de un tal Cristo:

«(Claudio) expulsó de Roma a los judíos que provocaban continuamente tumultos por instigación de Cristo» (SUETONIO, *Vida de los doce Césares: Claudio*,

25, 3).

El segundo texto de Suetonio se encuentra en la vida de Nerón y se refiere a los mismos sucesos a los que alude Tácito, como veremos a continuación. Sin embargo, Suetonio no relaciona el castigo a los cristianos con el incendio de Roma, sino que lo coloca entre los actos meritorios del emperador, dada la maldad de la secta cristiana:

«Fueron sometidos a suplicios los cristianos, una raza de hombres observantes de una religión nueva y dañina» (SUETONIO, *Vida de los doce Césares: Nerón*, 16, 3).

Compuesta entre 112-114 d. C., contamos con una amplia y dramática descripción, redactada por Tácito en sus *Anales*, de los sucesos en torno al incendio de Roma durante el reinado de Nerón, hacia julio del año 64 d. C.:

«Así que Nerón, para acallar las voces que corrían, señaló como culpables y los sometió a castigos rebuscadísimos, a aquellos que, odiosos por sus prácticas nefandas, eran llamados cristianos. 3. El origen de este nombre era Cristo que, en tiempos del emperador Tiberio, había sido llevado al suplicio por orden del procurador Poncio Pilato. Reprimida de momento, la funesta secta volvía a surgir de nuevo y no sólo en Judea, cuna de aquella calamidad, sino incluso en Roma, a donde convergen y se celebran todo tipo de atrocidades vergonzosas que proceden de todas partes.

4. En primer lugar fueron apresados quienes confesaban su fe, luego, denunciados por éstos, fueron inculminadas muchísimas personas, que ciertamente no eran inculpados del delito de incendio, sino de odio hacia la humanidad. A los condenados a muerte se les añadieron escarnios: después de haber sido atados con pieles de fieras, eran desgarrados por perros o, al caer el día, tras haberlos crucificado y prendido fuego, ardían como antorchas a modo de iluminación nocturna.

5. Nerón había brindado sus propios jardines para este espectáculo y organizado juegos circenses, mezclándose con la plebe en vestido de auriga o de pie sobre un carro. Por eso, aunque eran seres nocivos y merecedores de castigos ejemplares, provocaban compasión, teniendo en cuenta que eran sacrificados no al bien común sino a la crueldad de uno solo» (TÁCITO, *Anales* XV 44, 2-5).

En medio de este ilustre cortejo de emperadores, literatos, filósofos e historiadores, aparece de pronto el nombre de Flegón de Tralle, un liberto de Adriano (117-138), que es una especie de cronista de sucesos grotescos y espeluznantes. Entre sus obras, redactadas en griego, y conocidas en estado muy fragmentario, hay una Crónica de las Olimpiadas en XVI libros, en la que, según Eusebio de Cesarea, alude al eclipse de sol que se produjo a la muerte de Cristo e incluso, si se presta fe a Orígenes, reconoce que el mismo Jesús lo había profetizado.

Por lo demás, durante todo el período en que el cristianismo empezó a difundirse entre la masa de la población, no encontramos más noticias sobre ese fenómeno. Escritores que observaron con una mirada aguda la vida del pueblo, como Marcial o Juvenal, no dicen ni una palabra al respecto. Esta indiferencia parece haberse mantenido hasta la segunda mitad del s. II.

A partir de ese momento, da la impresión de que comienzan las primeras inquietudes entre los intelectuales, es decir filósofos y escritores. Las conocemos indirectamente, a través de la segunda apología de S. Justino mártir, escrita entre 150-155 d. C. En ella se habla de la oposición a los cristianos que fomentó un filósofo cínico, Crescente, que vivía en Roma y parece que recibía una asignación pública, quizá como maestro. Tuvo frecuentes debates públicos con Justino, a quien acusaba de ateísmo e impiedad, como constata el mismo apologeta:

1. «También yo espero incurrir en las insidias de alguno de los citados... o de Crescente, que rinde culto al rumor y al orgullo. 2. En realidad, no se le puede llamar filósofo, porque dice de nosotros en público cosas que ignora, a saber que los cristianos son ateos e impíos, y lo hace para complacer y congraciarse con la masa engañada» (JUSTINO, *Apología* II 3, 1-2).

De Marco Cornelio Frontón (c. 100- después del 166 d. C.), preceptor de Marco Aurelio y gran hombre de letras y de corte, sabemos que fue autor de un discurso contra los cristianos, probablemente recitado en el senado, que conocemos indirectamente a través del diálogo *Octavio*, de Minucio Félix. Aunque resulta imposible medir hasta qué punto este texto responde al auténtico discurso frontoniano, se ve que consistía en una exposición de las más variadas opiniones que a la sazón circulaban acerca del cristianismo, entre ellas las acusaciones más estúpidas y triviales:

«¿No hay que lamentar que personas de una secta deplorable, ilícita y desesperada urdan tramas contra los dioses? 4. Estos constituyen una colección de hombres de lo más ignorantes, recogida de la extracción más baja y de mujeres crédulas, débiles por la típica debilidad de su sexo que las inclina a la conjura. En reuniones nocturnas, ayunos solemnes, en banquetes inhumanos, se unen no para algo sagrado sino a más bien para un sacrilegio. Son gente que se alegra de las tinieblas y se asusta ante la luz, muda en público, charlatana en los rincones; aborrecen los templos como si fueran tumbas, desdeñan a los dioses, se ríen de los ritos sagrados; siendo ellos mismos miserables, compadecen —si es lícito decirlo— a nuestros sacerdotes; desprecian los honores y la púrpura, ellos que van semidesnudos. 5. Y además —oh admirable estupidez, increíble audacia—, desdeñan los tormentos de la vida presente y tienen temor ante la incertidumbre de la futura y, mientras temen morir después de la muerte, entretanto no tienen ningún miedo a morir: tanto consuela una falsa esperanza su temor, prometiéndoles el consuelo de la resurrección (una vuelta a la vida)» (MINUCIO FÉLIX, *Octavio* VIII 3-

5).

Y, un poco más adelante, insiste:

«He oído decir que veneran, no sé por qué falsa convicción, la cabeza sagrada de un asno, el más innoble de los animales: ¡verdaderamente es una religión digna de tales ceremonias y nacida con ellas!... Y el que habla de un hombre castigado con el suplicio más grande a causa de su delito y de funestos maderos de la cruz para sus ceremonias, atribuye a estos depravados criminales altares aptos para que puedan rendir culto a lo que merecen. 5. Sobre la iniciación de los nuevos se cuenta una historia tan conocida como execrable. Un niño cubierto de harina, para engañar a los que no lo saben, es presentado ante el que se introduce en los ritos; este niño es matado con heridas ciegas y ocultas por el aspirante, animado por la superficie de la harina a dar golpes aparentemente inofensivos. Tras esto, ¡oh, crimen nefando!, lamen sedientos la sangre del niño y se disputan sus miembros, por medio de esta víctima cierran el pacto y con la complicidad de este delito se imponen un recíproco silencio. He aquí sus ritos sagrados, más torpes que cualquier sacrilegio» (*Ibidem.* IX 4-5).

En los capítulos siguientes ya no son habladurías, sino acusaciones a la naturaleza del Dios cristiano, sobre todo su omnipresencia, y a puntos capitales del dogma, como la resurrección de la carne:

«X. 5. Pero también, ¡cuántas cosas extrañas y portentos inventan los cristianos! Ese Dios suyo, al que no pueden mostrar ni contemplar, escruta con toda diligencia las costumbres de todos, sus actos, palabras y finalmente los deseos ocultos, puesto que vaga de un sitio a otro y está en todas partes presente; lo quieren importuno, inquieto, incluso impudicamente curioso desde el momento en que se entromete en las acciones de cada uno y deambula errante por doquier: disperso en la totalidad, no puede pararse en una cosa concreta ni socorrer las necesidades universales, ocupado como está en todos los particulares».

XI 2. «...Dicen de sí mismos que volverán a nacer tras la muerte con sus llamas y sus cenizas y, llevados de no sé qué tipo de credulidad, prestan fe unos y otros a sus mentiras, de modo que uno podría pensar que ya han vuelto a la vida... 4. Es evidente que guiados por tales convicciones tienen horror a la cremación y condenan los enterramientos de fuego... 5. Engañados por errores de este tipo se prometen a sí mismos, considerándose buenos, una vida por siempre dichosa tras la muerte y a los otros, los malos, el eterno castigo... No me alargaré para demostrar que ellos son más inicuos que los demás porque ya lo he demostrado» (*Ibidem.* IX 10, 5-11, 5).

Posterior a Frontón es el testimonio de Luciano de Samosata (c. 115-c. 200). Nos ha

dejado algunos capítulos de su libro *La muerte de Peregrino* y otras citas en el *Alejandro* con alusiones a los cristianos. Aunque es una de las personalidades más agudas y brillantes de la época imperial, su escepticismo y su sagacidad al enjuiciar la compleja realidad espiritual de su tiempo se quedan en la superficie y por eso no es capaz de comprender la importancia que ya por entonces había adquirido el cristianismo.

Peregrino es un personaje característico de la literatura, mitad aventurero, mitad sabio, que acaba su vida de modo espectacular arrojándose sobre una pira durante los juegos olímpicos de 165. La intención de Luciano es humorística, incluso satírica: una de las realidades que afronta el protagonista es la de los cristianos, según él honestos y serios, pero fundamentalmente tontos secuaces del «crucificado de Palestina»:

«Aquel hombre que fue ejecutado en Palestina porque había traído al mundo este nuevo culto» (LUCIANO, *La muerte de Peregrino* 11).

No aporta informaciones significativas; lo que dice es de dominio público: pone el acento en la solicitud que muestran ante los «confesores», encarcelados a causa de la fe, el culto y la veneración de la Escritura, el desprecio de las riquezas y el amor mutuo. Alude también a noticias falsas o inexactas, como la extravagante descripción de la jerarquía y utiliza comparaciones inverosímiles, como que a Peregrino «lo veneraban como a un Dios» (*Ibidem.* 11), o «era llamado el nuevo Sócrates» (*Ibidem.* 12).

Más interesante es la alusión a que Peregrino fue excomulgado, porque fue sorprendido mientras tomaba alimentos prohibidos (*Ibidem.* 16).

De los dos breves pasajes del *Alejandro* se desprende con claridad la eficacia de la acusación de «ateísmo», ampliamente difundida entre el pueblo en relación a los cristianos, como si la condidieran con los epicúreos (*Alexander seu Pseudomantis* 38).

En conjunto, estos pasajes dan la impresión de que Luciano, que normalmente era feroz en la sátira contra todo tipo de superstición, es fundamentalmente indulgente con respecto a los cristianos, a quienes toma como una comunidad a la que reprocha sobre todo que es ingenua, y quizás incluso le resulta simpática por su conducta honesta y consecuente fraternidad.

La única reflexión de Marco Aurelio (121-180), en sus *Pensamientos*, a propósito de los cristianos, es posible que sea simplemente una glosa, por lo que su valoración no es muy de fiar. De acuerdo con ella, los cristianos proporcionan un ejemplo de comportamiento positivo, pero privado de motivaciones racionales profundas, que son las únicas que puede admitir un sabio.

Sería un comportamiento rebelde y obstinado, por tanto parangonable a la *pertinacia* o a la *obstinatio* de la que hablaba Plinio, más que una disposición ante la muerte, en la línea de la tradición estoica:

«¡Qué cosa excelente es el alma que está preparada ante la eventualidad de tenerse que separar definitivamente del cuerpo para extinguirse, aniquilarse o sobrevivir! Pero que esta disponibilidad provenga de una decisión personal, no sea

el fruto de una mera obstinación, como la de los cristianos: sea la consecuencia de una reflexión, sea noble y, para ser creíble, libre de teatralidad» (MARCO AURELIO, *Pensamientos* XI 3).

Todavía encontramos dentro del s. II algunas alusiones peyorativas que podrían ser aplicadas también a los cristianos, como las que dirige Elio Aristides (117-181?), en su discurso contra Platón, a los cínicos: vida desarreglada, infructuosa vida social, por desprecio a la civilización, vida aparte de todo lo que es noble, comenzando por la religión y los dioses. En efecto, introduce una referencia pasajera a «los impíos que están en Palestina» (ELIO ARÍSTIDES, *Discursos* III 671).

No podemos cerrar este capítulo sin recoger las acusaciones anónimas que cataloga Tertuliano en su *Apologeticum*, de finales del s. II, y que van desde el infanticidio hasta el incesto, pasando por la adoración de una cruz, una cabeza de asno, el sol, un simple hombre. A todo esto se une el segundo capítulo de las acusaciones, la lesión a la majestad imperial. El elenco culmina con la siguiente enumeración:

«Los cristianos son la causa de todo desastre público, de toda desgracia colectiva, desde el principio de los tiempos. Si el Tíber inunda la ciudad, si el Nilo no inunda los campos, si el cielo se para, si la tierra se sacude, si hay carestía, si hay un contagio, inmediatamente claman: “los cristianos, al león”» (TERTULIANO, *Apoloético* 40, 1-2).

Finalmente, dejamos de lado documentos espúreos como la pretendida correspondencia entre L. A. Séneca y S. Pablo, que nos ha llegado a través de numerosos manuscritos, pero no por eso deja de ser una falsificación del s. IV y además no contiene apenas nada más que cumplidos afectuosos de una y otra parte, tono que llevó a S. Jerónimo en su *De viris illustribus* a darla por auténtica y a incluir al autor pagano en un catálogo reservado exclusivamente a escritores cristianos. Más bien hay que suponer que si Séneca hubiera dicho algo sobre los cristianos, lo sabríamos seguramente a través de S. Agustín, quien en la *Ciudad de Dios* —VI 11— da cuenta de lo que ese autor pagano escribió sobre los judíos y sus ritos en su perdido tratado *De superstitione*.

Corresponden ya al s. III las leves alusiones al cristianismo de Dión Casio (155-235) en el libro 67 de su *Historia Romana*. En él habla de la persecución del emperador Domiciano (81-96 d. C.), que costó la vida al cónsul en funciones Flavio Clemente y su esposa Flavia Domitila, acusados de ateísmo, por su proclividad a prácticas judaicas.

De este conjunto tan disperso de textos, procedentes en su mayor parte de fuentes oficiales o de intelectuales, cabe sacar algunas conclusiones a propósito de la actitud inicial de este mundo pagano ante el fenómeno religioso-social del cristianismo.

Las reacciones proceden de dos medios fundamentales: el relacionado con el gobierno del imperio —Tiberio y Claudio, Plinio y Trajano, Adriano y Marco Aurelio— y el literario, encabezado por Tácito y seguido por Epicteto, Suetonio, Frontón y Luciano de Samosata.

En ambos se aprecia el desconocimiento directo del nuevo fenómeno. Ninguno de ellos conoce la Sagrada Escritura ni está al tanto de los problemas iniciales en el seno de la Iglesia, sobre todo su temprana decisión de separarse del judaísmo, sin romper abiertamente con él. Pero, mientras entre los primeros predomina el deseo de que la *pax romana* no sea entorpecida y haya lugar para que también a esos ciudadanos se les apliquen las leyes, en los segundos se respira una atmósfera de desdén frente a personas a quienes tildan de incultas y se mantienen por ello fuera del ámbito de la multiseular *paideía* griega que el imperio había heredado y se esforzaba por guardar.

El panorama iba a cambiar de modo radical a finales del siglo II, con la obra de Celso, provocado sin duda por la fuerza expansiva y proselitista de la nueva religión.

CAPÍTULO III

LA PRIMERA OPOSICIÓN SISTEMÁTICA

LA PALABRA DE VERDAD (ALETHÈS LÓGOS) DE CELSO

Con esta obra entramos en un nuevo capítulo del enfrentamiento pagano-cristiano, que suscita interés en múltiples aspectos. En primer lugar por su título, puesto que la expresión griega *Alethès lógos* admite diferentes interpretaciones y por consiguiente múltiples traducciones. Podría ser *Palabra (doctrina, discurso, razonamiento) de (conforme a la) verdad*. La formulación podría haber sido tomada de la séptima carta de Platón, quien la emplea con el sentido de «razonamiento, modo de argumentar racional, capaz de conducir a la verdad».

Además, por el autor, puesto que se trata de un nombre romano que escribe en griego y cuya identificación no ha cesado aún de ser discutida, pues mientras unos le sitúan en la primera mitad del siglo II y le caracterizan como epicúreo, para otros es posterior y se revela como un filósofo imbuido de ideas neoplatónicas.

Pero, por encima de estos interrogantes e imprecisiones, esta obra debe su interés al hecho de que se trata del primer intento sistemático de crítica a la nueva doctrina. En efecto, Celso busca por un camino filosófico la descalificación de la nueva fe, con el fin de frenar la penetración de sus adeptos en las capas más elevadas de la sociedad.

Una observación inicial, que no debe ser pasada por alto, es que el original de esta obra se ha perdido y sólo nos es conocida a través de un tratado apologético —*Contra Celsum*— escrito en ocho libros por Orígenes, casi setenta años más tarde. Esta réplica quiere ser un rebatimiento sistemático y completo, a pesar de que él mismo admite que ha pasado por alto afirmaciones de su oponente que considera sin valor.

La fecha de composición de esta obra es imprecisa y oscila según el juicio de los especialistas entre 170 y 200, es decir entre los imperios de Marco Aurelio (161-180) y Septimio Severo (193-211). La diferencia de datación no es indiferente, porque mientras el imperio del primero se caracterizó por su tolerancia, el del segundo cae de nuevo en la persecución, desde que en 202-203 se prohíben las conversiones.

No puede ignorarse, sin embargo, que en definitiva a lo largo de todo este arco de años el clima hostil a los cristianos entre el pueblo tenía el mismo carácter e idéntica difusión.

Mas, concentremos nuestra atención sobre la obra misma y su estructura, no sin antes insistir en que, como apuntamos más arriba, el itinerario de la tradición de esta obra sólo nos permite abstraer el conjunto de un edificio en ruinas, al que faltan las piedras que permitirían apreciar su armonía originaria. Esta situación condiciona seguramente el desorden en que aparecen los temas y la falta de lógica rigurosa en la argumentación de Celso.

Plan de *La palabra de verdad*

Se puede decir que *La palabra de verdad*, siguiendo el *Contra Celso* de Orígenes, consta de una introducción o preámbulo (*Contra Celso* I 1-27) y tres partes (*Contra Celso* I 28-II 79); (*Contra Celso* III 1-V 65); (*Contra Celso* VI 1-VIII 75).

1. Introducción

En la introducción el autor expone el conjunto de los reproches, brutales y violentos, que merece la fe cristiana, envueltos con una buena dosis de desdén, que a veces llega a ser insolente. A los ojos de Celso, el cristianismo es una organización secreta (I 1), difunde ideas bárbaras (I 2) y resulta peligroso para la sociedad (I 3), tanto por sus principios éticos (I 4), como por su rechazo de los dioses (I 5).

Los supuestos milagros que realizan los cristianos, lo mismo que los de Jesús, son producto de la magia (I 6). Su doctrina resulta atractiva por su irracionalidad para gentes sin cultura, que es la condición de la mayor parte de sus partidarios, quienes no saben dar explicación a sus convicciones. Es una manifestación, entre otras, de la locura mística — cultos de Mitra, Sabacio o Hécate— que descarga el Oriente sobre el Occidente, para provecho de charlatanes y predicadores fanáticos (I 7-9).

El propósito de su obra es mostrar a esas almas perdidas el verdadero contenido y el origen de sus creencias (I 12).

El resto de la Introducción se articula en torno a la contraposición de las dos posturas antagónicas, cuyas irreconciliables divergencias se examinarán, desde diferentes perspectivas, a lo largo de la obra. De una parte está la tradición recibida a través de pueblos y hombres sabios: griegos, egipcios, asirios, indios, persas, odrisios, habitantes de Samotracia y Eleusis (I 14. 16); de la otra, la doctrina de los judíos, que no tiene ninguna participación directa en ese origen (I 21-24. 26 a-b) y de la que dependen los cristianos (I 26c-27). Ambos, incluso aquellos judíos y cristianos que admiten una interpretación alegórica de sus libros sagrados, viven en el error.

2. Primera parte

La primera parte, que es refutada como hemos dicho entre I 28 y II 79 del *Contra Celsum* de Orígenes, constituye una crítica a Jesús y a la fe cristiana. En ella, Celso se sirve del discurso de un supuesto judío, para pronunciar una crítica destructiva a la figura de Jesús y desacreditar su doctrina.

Lo hace, en primer lugar (I 28-71), por medio de un monólogo de este personaje, en disputa con Jesús mismo, redactado en un tono mordaz, despectivo. En segundo lugar, con una disputa del mismo con unos interlocutores cristianos, procedentes del judaísmo (II 1-79).

Aunque desde un punto de vista formal se distinguen en esta parte dos discursos,

ambos constituyen temáticamente una unidad porque giran en torno a un solo punto: la pretensión de Jesús de ser hijo de Dios y la fe de los cristianos, que le reconocen como tal, son desmesuradas y carecen de fundamento. La verdad histórica y la razón demuestran que Jesús fue un hombre (II 79).

3. Segunda parte

Pero Celso no se da por satisfecho con la crítica judía a los cristianos. En la segunda parte de su obra (III 1-V 65), entra él mismo en escena para exponer directamente sus reproches tanto a unos (IV 31-52 a; V 6-41) como a otros (III 9-78; V 33. 52-65), o a ambos a la vez (IV 2-23).

Su argumentación pretende mostrar el telón de fondo irracional que encuadra sus creencias y modo de vida. Y no se limita a criticar, sino que se expresa como el maestro que conoce la verdad —sobre la esencia de la naturaleza y del mal (IV 52 b. 70), sobre la situación del hombre en el mundo y ante Dios (IV 71-V 2)— y quiere trasmitirla para así demostrar convincentemente cuán alejados de un modo de pensar racional están sus adversarios.

La crítica de Celso se centra en pasajes de la Sagrada Escritura, que para él, o bien están tomados de la mitología pagana, o son fábulas ingenuas. Entre las primeras, se encuentran la destrucción de la torre de Babel (IV 21), la historia de Sodoma y Gomorra (Ibídem.), la construcción del arca de Noé (IV 41-42). Entre las segundas, el relato de la creación del mundo y del hombre (IV 30-37), el del pecado original (IV 38), las genealogías de los patriarcas, ilógicas desde el punto de vista biológico y en algunos puntos escandalosas (IV 43).

4. Tercera parte

En el tercer y último apartado de su invectiva (VI 1-VIII 75) expone Celso la perspectiva desde la que escribe —la cultura griega— y hace un juicio de valor sobre el cristianismo, a todas luces inferior a ella.

Esta actitud, que en el fondo ha estado presente a lo largo de toda su obra, protagoniza ahora y domina su invectiva de modo que ésta, repitiendo los temas, se alimenta del contraste entre la nueva fe y la herencia de la antigüedad clásica.

Su argumentación en esta parte conclusiva tiende a mostrar, de una parte, que el contenido del pensamiento griego ha sido en el curso de la Historia la auténtica palabra de verdad (VI 1-VII 45) y, de otra, que continúa vigente su valor frente a la doctrina cristiana (VII 53-VIII 75).

Este esquema de la estructura formal del *Alethès Lógos*, tal como queda reflejada a través del *Contra Celsum* de Orígenes, no permite hablar de una estricta organización

temática, simplemente porque no existe. Al contrario, los temas se repiten, aunque cada vez sean presentados y analizados desde diferentes perspectivas.

No obstante, a sabiendas de que un análisis de ese tipo tiene que moverse necesariamente de arriba a abajo y de derecha a izquierda a través de los ocho libros del *Contra Celsum*, es útil intentar definir cuáles son en definitiva los temas que Celso somete a crítica a lo largo y a lo ancho de su obra.

Análisis temático de *La palabra de verdad*

Desde esta perspectiva cabe decir que esta obra ataca los dogmas centrales de la fe, sobre todo tres, a los que se añade la ética cristiana, a la que califica de farisaica:

1. Crítica de la Encarnación

En primer lugar, la Encarnación de Jesucristo, el Verbo de Dios, el artículo fundamental del credo cristiano, pero también el que resulta más inaceptable para una inteligencia formada en la disciplina de la razón. Ésta es, en palabras del mismo Celso, la más absurda y escandalosa pretensión cristiana:

2. «Pero la pretensión más vergonzosa es sostener que un Dios o un hijo de Dios ha descendido o debe descender a la tierra como juez de los asuntos de este mundo. No es necesario un discurso largo para refutarla. 3. ¿Qué sentido puede tener para un Dios un viaje tal? ¿Será para enterarse de lo que pasa entre los hombres? Pero, ¿no lo sabe ya todo? Y ¿es por tanto incapaz, a pesar de su omnipotencia divina, de mejorarlos sin enviar a alguien corporalmente con este cometido?... 7 Y si ha venido, no para que le conozcamos —que de eso no tiene ninguna necesidad—, sino para nuestra salvación..., ¿cómo es que no se ha preocupado antes de ella?» (IV 2-7).

Para combatir este dogma, Celso lo contempla en primer lugar desde la perspectiva del origen histórico de Jesús, hijo misterioso de una mujer repudiada por adúltera, quien después de su vuelta de Egipto, donde aprendió la magia, se imaginó ser hijo de Dios, pretensión incompatible con su existencia terrena, limitada en el tiempo (I 28).

Y, si efectivamente lo fuera, ¿cómo se explica que su Padre no le haya ayudado, ni Él mismo se haya podido liberar de sus enemigos? (I 54).

De otra parte Jesús, a pesar de que se le pidieron como señal de que era hijo de Dios, no ha realizado hazañas sobrehumanas como otros personajes de origen divino, conocidos a través de la mitología: Perseo, Anfión, Ajaco, Minos (I 67).

Además, cualquier persona razonable sabe, siguiendo la tradición del pensamiento

griego, reflejada en diversos pasajes de la obra de Platón, sobre todo en el Fedro, que la doctrina de la inmutabilidad divina, es incompatible con la Encarnación:

«Dios es bueno, bello, dichoso y en el estado más sublime y mejor posible. Si desciende hasta los hombres, debe producirse un cambio en Él: un cambio de bueno a malo, de hermoso a feo, de felicidad a desgracia, de lo mejor a lo peor. ¿Quién elegiría un cambio tal? Sólo a lo que es mortal corresponde por naturaleza la evolución y el cambio; por el contrario, lo inmortal es en sí igual y lo mismo. Dios no aceptaría un cambio de este tipo» (PLATÓN, *Fedro* 78 d; 246 c).

He aquí el argumento central contra esta doctrina, basado en la convicción de todas las escuelas filosóficas presentes en el pensamiento griego: la absoluta trascendencia de la deidad suprema. Por consiguiente, la inferioridad del mundo material con respecto al invisible divino era un hecho dado: materia y divinidad ocupaban los dos extremos opuestos de la realidad.

De ahí que, para un platónico como él, la idea de la encarnación representaba un movimiento impensable por parte de Dios, desde la cumbre de la felicidad a la corrupción: se trataría de una violación del abismo entre la divinidad trascendente y el inferior mundo material (IV 14).

No podemos abandonar este apartado sin hacer notar que a estas alturas de la historia, finales del s. II, la Teología cristiana había argumentado ya, por boca de los apologistas, que la Encarnación divina no sólo era razonable, sino familiar a los paganos, puesto que sus mitos estaban llenos de interrelaciones entre los dioses y el mundo.

Al mismo tiempo, aseguraban que la Encarnación en la que ellos creían no estaba asociada a una divinidad, como las de la mitología griega, sino a la suprema divinidad en sí. Es decir, de una parte intentaban exponer que daban culto a la divinidad trascendente de Platón y de otra, para hacer aceptable su religión, hacían hincapié en las semejanzas entre Jesús y los dioses inferiores, que habían abierto el Olimpo a los mortales.

Pero, aparte de la Encarnación, hay otros dos temas que Celso combate con acritud: la resurrección de la carne y la epistemología cristiana, es decir el acceso al conocimiento de Dios por parte del hombre.

2. Crítica de la resurrección de la materia

La idea de una resurrección física se opone al pensamiento platónico, para el que el mundo material ocupa el puesto más ínfimo en la jerarquía de los seres. La resurrección de la carne —es decir, de la materia—, por cuanto se opone a la inmortalidad del alma, es no sólo repugnante, sino también racional y teológicamente imposible.

Después de llamar a la esperanza de la resurrección de los cuerpos la «esperanza de los gusanos», Celso pasa a asegurar la incompatibilidad entre la idea de resurrección y el

concepto racional de la divinidad.

En efecto, Dios no puede hacer nada que sea contrario a la razón, o a su propio carácter (V 14). Y al carácter de Dios corresponde, por naturaleza, la separación de la materia y el espíritu. Por tanto, cualquier doctrina de la resurrección de los cuerpos es antifilosófica porque es imposible y no tiene sentido la apelación de los cristianos a la omnipotencia divina, ya que Dios no puede querer lo que no es bello, ni lo antinatural (IV 14).

Esta aporía que encontramos en Celso se convirtió en un tema clásico de discusión, en el que intervinieron cristianos tan conspicuos como Taciano, Minucio Félix, Tertuliano, Cirilo de Jerusalén, Teodoreto de Ciro, Gregorio de Nisa. Orígenes mismo, platónico de formación, tenía sus dificultades con este dogma. Por los mismos motivos que Celso, se resistía a la idea de una restauración física del cuerpo al pie de la letra.

3. Crítica de la cognoscibilidad de Dios

En tercer lugar critica Celso la epistemología cristiana, es decir a la posibilidad de que el hombre conozca a Dios, haciéndose portavoz del platonismo escolar del s. II d. C., conocido como platonismo medio o neopitagorismo.

Como se sabe, los caminos específicos por los que Dios podía ser conocido variaron con la evolución de la filosofía platónica: desde la aproximación intelectual del propio Platón, a la unión mística con el Uno defendida por Plotino, el fundador del neoplatonismo, en el s. III d. C.

A lo largo de esa evolución se produjo un sincretismo en el que se fueron integrando a las iniciales enseñanzas platónicas doctrinas aristotélicas, estoicas, neopitagóricas, junto a elementos de las religiones orientales y creencias místicas.

Un aspecto común a todas ellas es que el acceso a la divinidad por parte del hombre es difícil y, por eso, restringido a una elite intelectual. Se acceda a Él por el camino que sea —razón o misticismo—, la concepción de la separación de Dios respecto al mundo material llevaba consigo tal dificultad de comprensión, que el conocimiento que el hombre puede lograr de Él consiste fundamentalmente en la inadecuación de la mente y el lenguaje (VI 3) para aprehenderlo y manifestarlo (VII 42).

De acuerdo con esta doctrina de escuela y citando el *Timeo* platónico, Celso admite que conocer a Dios es extremadamente difícil, incluso para el más sabio de los filósofos:

«Ahora bien, encontrar al creador y padre de este universo es difícil, y después de haberle encontrado es imposible mostrarle a todos los hombres» (PLATÓN, *Timeo* 28 c).

Por eso, las vías abiertas con ese objetivo, son las de la negación, o abstracción de todo lo sensible (VI 62-65); la eminencia, o síntesis de las cualidades que en Él se

aprecian (VII 41); la analogía, o comparación contrastada entre el plano de lo inteligible y el de lo sensible (VII 45).

Aunque Celso acusa a los cristianos de poseer una teología o visión de Dios no platónica, algunas de las primeras enseñanzas cristianas, sobre todo joánicas, incluyen ya cualidades platónicas de Dios, como su invisibilidad. Efectivamente, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, aparecen referencias a la invisibilidad de Dios desde las primeras teofanías en el libro del Éxodo, hasta los Evangelios y las epístolas de S. Juan y S. Pablo.

Su cognoscibilidad es otro asunto completamente diferente. Esos pasajes joanneos, que afirman que Dios es absolutamente trascendente, son matizados por la afirmación de que Dios puede ser conocido, experimentado y amado, sobre todo a través de la mediación de Jesús. Con otras palabras, Juan es platónico, quizás, en la trascendencia ontológica, pero de ningún modo en su inaccesibilidad.

Y es precisamente ahí donde Celso alega que la vía cristiana, que defiende la posibilidad de conocer a Dios por parte del hombre, se fía primeramente de los sentidos y no del espíritu (VII 36) mientras que él, como platónico, asegura que sólo con el pensamiento, es decir con los ojos del alma se podrá conocer a Dios.

Según Celso, la percepción que Cristo tenía de Dios en su bautismo (I 41) y los relatos de sus apariciones después de la Resurrección (II 55 b. 61) no tienen ningún valor porque fueron producto de la imaginación —alucinación— o apariciones mágicas. Por eso, la epistemología cristiana era inferior al ideal platónico de «levantar los ojos del alma» para ver a Dios.

Pero con toda seguridad, si el conocimiento de Dios es difícil para los sabios, resultaría imposible para la «*raza carnal*» de los cristianos; a éstos les sería difícil incluso comprender su argumento sobre este tema, puesto que son incultos y de baja extracción social, capaces sólo de convencer de sus doctrinas a esclavos, mujeres y niños. Por eso, evitan conscientemente a los sabios y buscan únicamente a gentes locas e ignorantes para añadirles a sus adeptos.

Transforma —como si lo conociera— el argumento de S. Pablo (I Corintios 1, 18-31), según el cual la sabiduría de Dios es superior a la del mundo, en un ataque contra la ignorancia y la locura de los cristianos, que no sólo son incultos y de baja condición social, sino que cultivan por principio una actitud antiintelectual. Por tanto, son incapaces de tener una idea de Dios, a quien solamente los filósofos más sabios son capaces de comenzar a entender. Es evidente que, rebajando así a los cristianos, pretende impedir que irruman en las clases sociales más altas, fenómeno que, como ya hemos advertido, se estaba produciendo precisamente en el momento en que se escribe el *Alethès Lógos*.

4. Crítica a la ética cristiana

Para Celso no sólo los dogmas son insostenibles; más perniciosa es aún la actitud ética de los cristianos, que no son sino unos plagiarios.

En efecto, fingen distanciarse de los demás, despreciar sus leyes, sus costumbres, la cultura de la sociedad en la que viven, pero si se analizan los conceptos fundamentales de su fe, se observa que los han tomado de la filosofía griega, sobre todo del platonismo.

Ejemplos de esos plagios son, entre otros: la fe sin reservas que se exige a sus adeptos; la idea de que la sabiduría de los hombres es locura ante Dios; su culto a la humildad y la penitencia; su concepción de un Dios supraceleste, de un reino de Dios, de un mundo mejor, reservado a las almas elegidas; la afirmación de que se debe soportar la injusticia.

Para él, la doctrina cristiana sobre la resurrección procede de la vieja teoría pagana — mal comprendida— sobre la trasmigración de las almas. Otros artículos del Credo tienen sus antecedentes en Heráclito, o están tomados de los estoicos, de los judíos, de los misterios de Mitra, de los mitos egipcios de Tifón, Horus y Osiris. Vestigios de leyendas mitológicas se pueden también rastrear en algunas de sus creencias: por ejemplo, la afirmación de que Cristo nació de una virgen visitada por el Espíritu Santo, recuerda los mitos de Dánae, Augé o Antíope, que concibieron tras haber sido visitadas por Júpiter. En general, puede decirse que, siguiendo un método comparativo, Celso va mostrando cómo los dogmas cristianos no pasan de ser remedos de ficciones antiguas, ya caducas.

La argumentación de Celso avanza un paso más cuando constata que, en nombre de esta doctrina pueril, los cristianos atacan la religión del estado, y una vez llegado a este punto lanza un ultimátum, con el que concluye toda su obra:

«La razón exige que se tomen uno de estos dos partidos: si los cristianos se niegan a abandonar los sacrificios habituales y a honrar a quienes los presiden, no deben ni dejarse liberar, ni casarse, ni educar hijos, ni cumplir ninguna obligación de la vida pública. No les queda otra salida que marcharse lejos de aquí, sin dejar ninguna familia: de este modo semejante plaga será completamente extirpada de la tierra.

Pero si contraen matrimonio, si dan a luz hijos, si disfrutan de los bienes de la tierra, si participan en las alegrías de esta vida así como en los males que le son inherentes..., entonces deben pagar un justo tributo de honor a quienes velan por todas esas cosas, ser conscientes de los deberes que la vida impone hasta que sean liberados de los lazos de este mundo. Si no, serían unos ingratos, puesto que sería una injusticia disfrutar de los bienes de los que se aprovechan sin ninguna contrapartida por su parte» (VIII 55).

En su conjunto, la imagen que Celso nos trasmite de los discípulos de Cristo es despreciable y hasta repulsiva; lo primero, porque son personas reclutadas entre la masa del pueblo, lo segundo porque se muestran dispuestas a mentir.

Pero, además, para él la quimera cristiana es un peligro público porque ataca en la base la civilización a la que él, como filósofo y como hombre, se siente vinculado; más todavía, es una verdadera sedición frente a la religión oficial, que constituye la base de la

unidad romana.

Por todos esos motivos, los cristianos no merecen participar en una sociedad en la que no tienen ningún interés por integrarse; más bien deben ser tratados como elementos perturbadores. Este aspecto social es el objetivo principal de Celso y el que aparece en primer plano en su modo de argumentar contra la nueva fe.

Objetivo y argumentación del *Alethès lógos*

El *Alethès lógos* supuso un cambio completo en el panorama de la oposición del mundo pagano al cristianismo. Hasta este momento, las objeciones parecen haber sido puntuales, como se desprende de la literatura apologética inmediatamente anterior.

Un testimonio elocuente en este sentido es la apología de Atenágoras, que informa sobre el martirio de los cristianos de Lyon, hacia el 170 d. C. La acusación se basa en tres cargos: negarse a participar en ceremonias de culto pagano (ateísmo), dedicarse a prácticas inaceptables, como el canibalismo (festines de Tiestes) e incluso inmorales, como el incesto (ATENÁGORAS, *Allegatio* III 1).

Celso, sin embargo, como hemos visto, compone la primera crítica sistemática a partir de categorías filosóficas. Pero su objetivo, aunque a primera vista lo parezca, no es de carácter intelectual; no sólo intenta descalificar a quienes considera enemigos por incultos, incluso por analfabetos, sino excluirlos y así eliminarlos de la vida pública, como elementos subversivos. Para lograrlo, declara inadmisibles algunos de los rasgos más claramente diferenciadores que presentaba la nueva religión en contraste con el culto pagano:

1. Discriminación y afán de exclusividad

En primer lugar, su diferente comportamiento respecto al orden establecido. Según Celso, los cristianos forman sociedades secretas y por tanto ilegales; esto segundo suena a una especie de ultimátum, para que se decidan por una de las dos alternativas: o deponer sus creencias y contribuir, a base de participar en él, al culto de los dioses y a la salvaguarda de una sociedad pacífica y estable, o aislarse definitivamente y renunciar al disfrute de las ventajas que ofrece la civilización greco-romana.

Para él esta pretensión de exclusivismo por parte de los cristianos es injustificada. Éste es quizás el ataque más importante para Celso. Como todo el pensamiento platónico, él cree que Dios es universal, no patrimonio de un solo pueblo o de un solo tipo de personas (VIII 21).

Por eso, cualquier actividad religiosa honra al Dios supremo a quien todo pertenece, también los dioses paganos, que son demiurgos suyos, simples demonios que se ocupan de las diferentes fuerzas de la naturaleza. Así es como los filósofos, desde Platón,

entienden el politeísmo pagano, ya que defienden que todos actúan bajo las órdenes del Uno, como una especie de agentes suyos (VIII 28-33). Tanto es así, que este Dios único les ha encargado la supervisión de los diferentes pueblos y las diversas regiones del mundo (V 25 b).

De otra parte —añade Celso—, Dios es impassible, no siente necesidades ni odios, por tanto no le puede ofender el culto a los demonios, que le resultan inofensivos puesto que le pertenecen (VII 68).

Para él, como para Apuleyo —s. II d. C.— en el cuento sobre el Asno de oro de sus *Metamorfosis*, la adoración de los dioses y su culto entre los pueblos sabios de la tierra son válidos sin distinciones, como lo ha mostrado la sabiduría antigua, que es la autoridad suprema. El Dios único y máximo puede recibir culto bajo diferentes nombres: Zeus, Zen, Adonai, Sabaoth, Ammón, Isis, etc. (I 14-16; VII 41 a).

Por tanto, el Dios de los cristianos no puede pretender ser único, dejando de lado a los demás, puesto que en el mejor de los casos es uno de tantos, de modo que los cultos a todos son compatibles y pueden perfectamente convivir.

La pretensión de exclusividad arrastra consigo una rivalidad perniciosa, que Porfirio, al amparo del movimiento sincretista alentado por el emperador Aureliano, atacará más a fondo un siglo después y que el cristianismo tuvo que abordar adoptando una postura tolerante frente al paganismo, como veremos en su momento.

Algo análogo ocurre con los principios de la ética cristiana: no son superiores a los de los paganos.

Es verdad que, desde el principio, los cristianos acusan a éstos de llevar una vida de sensualidad desenfrenada (Efesios 4, 17-20) y para lograr que la nueva fe gane en respetabilidad traen a colación los mitos de los dioses y las obras de pensadores griegos, que son culpables, entre otras muchas aberraciones, de defender el canibalismo. Así pretenden defenderse de los reproches de inmoralidad que les hacen sus enemigos.

Para salir al paso de esta discusión en la que ambos campos esgrimen argumentos paralelos, Celso argumenta que ambas éticas son similares (1, 4). Por ejemplo, la doctrina de ofrecer la otra mejilla al adversario, no es diferente de la de Sócrates, mientras que la doctrina cristiana sobre la humildad es una corruptela de la ética platónica.

Celso tiene tanto más interés por dejar bien asentado este principio, cuanto esta pretendida superioridad no se queda en algo teórico, sino que es utilizada como un arma de evangelización. De hecho, amparados en ella, los cristianos invaden las casas y enseñan a los niños y a las mujeres a abandonar sus familias y a irse a vivir con ellos, a obedecerlos para así ser felices (III 55).

El esfuerzo de Celso va en esa dirección: evitar que tenga eficacia la evangelización, a base de mostrar que no supone ninguna novedad, porque la enseñanza de Jesús y la de los dioses y héroes de la mitología recorren caminos paralelos.

También en otros aspectos busca analogías que resten impacto al cristianismo: por ejemplo, del mismo modo que Jesús es la palabra de Dios, ha habido otros mil que han sido sus mensajeros, comenzando por Hermes (Mercurio), quien en la mitología ejerce la

función de heraldo de los dioses (I 49); como Jesús, también Perseo nació de una virgen, Dánae (I 67); asimismo, Asclepio, como Jesús, curó a un hombre cojo, a un paralítico, a un ciego y predijo el futuro (III 24).

La intención de estos ejemplos es clara: demostrar que Jesús no es el único; más aún, es inferior a estas figuras y a otras como Aristeas, el proconesiano, que desapareció y volvió a aparecer de repente; como Abaris, el hiperboreal, que trasportó una flecha a través de todo el mundo, sin pararse a comer; como Cleomedes, el astipaleano, que se ocultó en un cesto y cuando le apresaron en él y le abrieron no lo encontraron, sino que se había escapado por inspiración divina (III 26-33).

La conclusión de todas estas comparaciones es evidente: si estos últimos no son venerados como dioses, ¿por qué debe serlo Jesús por el hecho de que se alegue que ha resucitado?

Celso ataca pues la unicidad de Jesús en dos frentes: de una parte, en cuanto Dios tiene compañía y por tanto no es único, aunque haya realizado milagros y resucitado de la muerte; de otra, tiene aún más compañía humana, puesto que otros personajes semejantes no reciben ningún culto, aunque hayan realizado también hazañas fantásticas.

En esta misma línea argumenta Celso, no sólo a propósito y contra la figura de Cristo, sino también de la Revelación: ha habido fuera del cristianismo, ya entre los antiguos, revelaciones de doctrinas excelentes (VII 51).

Por tanto y en definitiva, es ilegítima la pretensión de exclusivismo por parte de los cristianos, quienes no se entiende por qué insisten en permanecer al margen de los cultos paganos (VIII 24).

2. Proselitismo

Todas estas objeciones vienen a desembocar de manera lógica en un ataque frontal y lleno de reproches al proselitismo que desarrollan los cristianos. Celso se queja de que éstos hacen mal uso de sus promesas de salvación, aprovechándolas con engaño para arrancar a niños del seno de sus familias: una acusación especialmente grave —que ya costó la vida a Sócrates, presunto corruptor de la juventud ateniense—, si se tiene en cuenta la fuerte autoridad de que gozaba el padre en la familia romana.

En este sentido, la nueva religión, según Celso, rompe con lo establecido: no sólo va contra los cultos aprobados, la autoridad del gobierno y la tradición, sino también contra la más anciana de las estructuras, y el más sólido baluarte de la sociedad, la familia.

Esta táctica de Celso es, como repetidas veces hemos apuntado, consecuencia del hecho de que la Iglesia ha comenzado a emerger socialmente y a reclutar sus adeptos no sólo entre las clases populares, sino entre las más elevadas. Así se explica que oriente su escrito, lleno de patética retórica y medias verdades, al desprestigio del cristianismo ante el estado romano, instancia sobre la que reposa en este momento la responsabilidad de la estabilidad social.

Y no es aventurado llegar a la conclusión de que su obra tuvo repercusión en las sucesivas oleadas de persecuciones que se abatieron sobre la Iglesia a lo largo del s. III, durante los imperios de Septimio Severo, Decio y Valeriano.

3. Origen judío

Por si todo esto fuera poco, Celso aporta aún otro componente a sus argumentos anticristianos: el origen judío de la nueva religión. En su afán por hundirla no duda en orientar hacia los cristianos argumentos tradicionales antijudíos, aun cuando, en el momento en que escribe, las hostilidades del imperio romano contra este pueblo, una vez sofocadas las revueltas que llevaron a su aniquilación como nación, habían cesado más de un siglo antes con la destrucción de Jerusalén y su templo en el año 70 d. C.

Desde su posición de griego culto, puede Celso acusar a los judíos de bárbaros (I 2), pensando y apuntando a los cristianos. Ambos han renegado: los judíos de sus orígenes egipcios y los cristianos de sus raíces judías (III 5).

Por consiguiente, prescinde de incluir a los hebreos entre los pueblos más sabios del mundo (I 14), como una clara táctica para desprestigiarlos y con ellos a los cristianos, que así aparecen como un pueblo despreciable, de orígenes oscuros, que practica una religión irracional.

Es sintomático que en su crítica al cristianismo no aporte los argumentos anticristianos que circulaban entre los judíos y de los cuales tenemos noticias a través del *Diálogo con Trifón* de S. Justino. Es posible que no los conociera, pero lo más probable es que no los utilizara por una razón obvia: estaba más interesado en identificar a ambos que en separarlos.

Su estrategia era totalizadora y no quería dar ninguna legitimación a sus adversarios judeo-cristianos, a quienes combate en bloque y margina sin matices.

4. Apropiación de la filosofía helenística

El masivo ataque de Celso coincide, como ya hemos dicho, con un momento en que el cristianismo está logrando una integración en la sociedad pagana, de la que da fe, entre otras fuentes, la obra de Tertuliano.

El aspecto de esta integración al que Celso se opone con más fuerza, y que daría lugar a grandes controversias en el futuro, como veremos cuando hablemos de Juliano, es el intento por parte de la nueva fe de apropiarse de la filosofía helenística.

Se ha puesto muchas veces de relieve el esfuerzo del cristianismo por presentarse como afín a las creencias paganas greco-romanas de su entorno y asimilarse en la medida de lo posible a los usos paganos. Esta influencia opera en ambos sentidos: de una parte los cristianos adoptan, o al menos toleran, creencias y prácticas culturales que se

encuentran en el paganismo —valga con citar las ofrendas y sacrificios de animales ante las tumbas de algunos mártires—, y de otra éste se esfuerza por demostrar que es compatible con la fe cristiana.

Como legitimación a su actitud hostil, Celso necesitaba un motivo intelectual que no le es difícil encontrar. Le conduce a él el conjunto de afinidades que ha observado entre el dogma cristiano y los cultos paganos. Pero así como algunas de ellas continúan una tradición que se encuentra aún vigente en otras religiones, en su mayor parte les vienen a los cristianos del despojo que han hecho de la filosofía pagana.

En efecto, este fenómeno, que a estas alturas contaba ya con una tradición de casi medio siglo en la historia de la Iglesia, había dado comienzo a mediados del s. II con un intento de acercamiento a pequeña escala al platonismo por parte de Justino, el apologeta.

Pues bien, Celso utiliza este argumento como parte importante de su polémica anticristiana. En primer lugar, le parece necesario rechazar públicamente la pretensión cristiana de que sus creencias eran dignas de aceptación. Además, los propagadores del Evangelio han insistido desde el principio en que su fe era una alternativa plausible a la religión pagana, pero hacia el año 200 habían pasado a presentar la cristiandad como una culminación lógica de la filosofía y cultura helenísticas. Para Celso eso es un fraude inadmisibles porque esas dos visiones son contradictorias.

Resonancia del *Alethès lógos*

A Celso le parece inaceptable la pretensión cristiana de acogida en el seno de la sociedad pagana, pero lo que más le alarma es la segunda parte: que lo haga esgrimiendo la bandera de la filosofía pagana. La fusión de ambos credos le parece un ejercicio intolerable, una afrenta contra las más elementales reglas del sentido común y del pensamiento. Por eso su mayor esfuerzo va en esa dirección: impedir que el cristianismo se convierta en una escuela filosófica.

Su teología polemiza con el cristianismo en el sentido de que cada persona y pueblo debe seguir dando culto a sus dioses tradicionales. Por el contrario, los cristianos apostatan no sólo del judaísmo sino de las religiones tradicionales de cada región. Por tanto descalifica al cristianismo, frente a los paganos porque es monoteísta, y frente a los platónicos porque es exclusivista. Mientras platónicos y paganos pueden coexistir pacíficamente, los cristianos no se pueden integrar en ninguno de los dos sistemas teológicos.

Celso escribió su libro, no puede uno cansarse de repetirlo, en un momento en que el cristianismo estaba sufriendo profundos cambios: estaba evolucionando de un estado de aislamiento a la integración social e intelectual en la cultura pagana. Estaba viviendo una cuota de conversiones elevada, que hacía desaparecer con rapidez, no sólo las barreras entre creyentes y paganos, sino las que existían entre iglesia y sociedad civil.

De una parte, estaba definiéndose con respecto al judaísmo, del que se había tenido que disatanciar desde el principio, tras las dos revueltas populares contra Roma y el intento marcionita de judaizar la naciente Iglesia. De otra, Clemente de Alejandría iniciaba por esta misma época el proceso de aproximación de la teología cristiana a la filosofía griega y, aunque la persecución continuó en diversos grados durante los siguientes cien años, el s. III en su conjunto supuso un gran avance en el proceso de integración: un proceso que no dejaba de tener adversarios tan ilustres como Taciano y Tertuliano.

En medio de estas circunstancias, el libro de Celso tuvo poca repercusión, también porque muchos de los puntos de su crítica parecen contradictorios, como cuando intenta de una parte presentar el cristianismo como una degradación del judaísmo, y al mismo tiempo como un grupo de ignorantes, locos y personas cerriles ante cualquier argumentación filosófica.

Se ha hablado habitualmente de él como de un crítico intelectual del catolicismo y es indudable que investigó a sus oponentes con algún cuidado y reflexión. Sin embargo, su conocimiento de la Biblia parece haber sido limitado, en comparación con Porfirio y Juliano, los dos grandes adversarios al cristianismo de los siguientes siglos.

Se le ha calificado también de observador imparcial, olvidando quizás que su obra polémica estaba dirigida a obtener un efecto social, pero estaba atenazada por la retórica y no constituiría un documento válido para los futuros historiadores de la Iglesia primitiva. No es pues la perspectiva histórica la más adecuada para interpretar el ataque de Celso, sino su contexto polémico: ante la irrupción vigorosa de la Iglesia, la táctica era aislarla y descalificarla, ridiculizar sus creencias y situarla en un rincón. Ese método tuvo inicialmente éxito y fue necesario que transcurriera medio siglo hasta que Orígenes se le opusiera, si bien desde su peculiar postura, con una tendencia errónea al subordinacionismo del Hijo respecto al Padre.

Es verdad que Celso prescinde de acusaciones de inmoralidad sexual y canibalismo, que caracterizaron los decenios anteriores, pero tenía algo importante de común con los gritos de las muchedumbres en los anfiteatros: su obra no contiene ninguna insinuación de que el cristiano sea tolerable desde cualquier punto de vista, ni social, ni doctrinal. Su objetivo, como el de la muchedumbre, era acabar con él.

En este sentido, aunque su crítica fuera más filosófica en el tono y más reposada que la de la plebe, hasta el punto de poder afirmar que supo coaligar todas las fuerzas espirituales vigentes en aquel momento, no por eso pretendía menos un total rechazo.

A pesar de sus pretensiones de buscar una unificación teológica entre todas las creencias, este propósito desaparece cuando llega a judíos y cristianos, por más que ya en su tiempo estaba avanzando el universalismo o eclecticismo religioso.

La estricta separación que, Celso de una parte y Tertuliano de la otra, estaban intentando construir, fue empezando a erosionarse hacia el 200 d. C., cuando Metodio, obispo de Olimpo, abordó la tarea de mostrar en su *Banquete*, un verdadero manual de doctrina cristiana, que el cristianismo era el verdadero heredero de Platón.

A este esfuerzo se sumó la extensa obra de Clemente de Alejandría en su intento de

reconciliar la doctrina cristiana con la filosofía greco-romana, concretamente la de Platón, el amante de la verdad por antonomasia.

La frontera entre ambos mundos iría desintegrándose cada vez más en los cien años siguientes, hasta que en tiempos de Constantino (306-337) era ya apenas reconocible.

EL CONTRA CELSO DE ORÍGENES Y SUS EFECTOS: FILOSTRATO

La respuesta de Orígenes a Celso se produjo medio siglo más tarde, en los años cuarenta del s. III, cuando éste ya había muerto, pero causó gran consternación entre los paganos, que por ese motivo recurrieron al estado como garante de sus tradiciones y de sus bienes. Este debate por tanto rompió el marco de una polémica personal, para convertirse en un paradigma de los motivos por los que los partidarios de la religión tradicional odiaron al cristianismo y se suscitaron tantos conflictos sangrientos.

No nos ocupamos aquí de los intentos del poder imperial por frenar la expansión del cristianismo por la fuerza, de los que son muestra las persecuciones desencadenadas por Decio (249-251), Valeriano (253-260) y casi medio siglo más tarde por Diocleciano (284-305). Todas ellas tenían como objetivo restablecer la unidad religiosa del imperio.

Lo que nos importa es la reacción intelectual del paganismo que, ya a partir de Marco Aurelio, había intentado reformar su modelo de religión, para poder combatir a la que le amenazaba. Ese combate se centra, en primer lugar, en la creación de una figura que pudiera contrarrestar a la de Jesús.

En este contexto surge, a comienzos del s. III, Filostrato, el segundo de los tres sofistas emparentados con el mismo nombre, afincado primero en Atenas y luego en Roma, quien pone por obra este intento a través de su *Apolonio de Tiane*, escrito por encargo de la emperatriz Julia Domna, esposa de Septimio Severo, muerta en 217.

Este Apolonio vivió en el s. I de la era cristiana. Era un capadocio que se había hecho famoso en su patria y en Siria por su modo de vida y sus dones como taumaturgo y vidente. Practicaba un régimen de vida vegetariano, se vestía de lino, evitando la lana, producto que procedía de los animales, nunca se bañaba, se dejaba crecer la barba y los cabellos, era continente, predicaba el respeto a los dioses, a quienes no quería que se ofrecieran sacrificios sangrientos, sino sólo oraciones. Se decía también que, estando él en Éfeso había anunciado la muerte del emperador Domiciano (81-96), precisamente en el momento en que éste fue asesinado en Roma. Se le atribuían diversos escritos, entre ellos una Vida de Pitágoras y una colección de recetas mágicas, *Telésmata*, que circularon en Oriente durante siglos.

Este personaje, que para algunos —por ejemplo, Luciano de Samosata— no pasaba de ser una figura ridícula y hasta despreciable, vino a ser un héroe de leyenda para Filostrato. En su obra, este personaje se convierte en una especie de Jesucristo, dotado de una naturaleza superior y casi divina, cuyos actos y palabras evocan las del Hijo de Dios de los cristianos. Un breve elenco de esos paralelismos:

El niño Jesús a los doce años en el templo entre los doctores // Apolonio con 16 atrae a Egea visitantes de todas partes del mundo (I 8);

Jesús es incomprendido por sus mismos discípulos // Apolonio se ve abandonado por

una parte de los suyos cuando emprende el viaje a India para conocer a los sabios orientales;

Apolonio entiende todas las lenguas del mundo, por un don semejante al que recibieron los Apóstoles en Pentecostés;

Se cuentan de él hechos portentosos, como éste, que evoca la resurrección de la hija de Jairo en *Marcos V 21-43*:

«Una muchacha núbil pasaba por estar muerta; su prometido seguía el cortejo fúnebre dando gritos, como sucede cuando se trunca la esperanza de un himeneo, y todo Roma lloraba con él, puesto que la joven era de familia consular. Apolonio, que se halló testigo de este duelo, exclamó: Depositad en el suelo ese lecho; yo me encargo de enjugar vuestras lágrimas. Y no hizo más que tocar a la joven y murmurar algunas palabras y al instante esta persona, a la que se había creído muerta, pareció salir de su sueño. Dio un grito y volvió a la casa paterna, como Alcestes, devuelto a la vida por Hércules» (FILOSTRATO, Vida de Apolonio IV 45).

Igualmente, como el Apóstol de los gentiles, escribe algunas cartas a diferentes comunidades ciudadanas con diversos consejos y exhortaciones.

Finalmente su vida acaba en una especie de apoteosis, liberándose de la cárcel — como S. Pedro en los *Hechos de los Apóstoles*— y subiendo al cielo.

Parece evidente que Filostrato conocía las Sagradas Escrituras y que utilizó algún elemento del cristianismo para la elaboración de su obra. Mucho más discutible es la tesis de que haya pretendido con ella una especie de apología del paganismo. Más bien parece que ha querido escribir una novela con la que distraer a sus lectores, introduciendo en ella partes afines a los gustos de la época por lo maravilloso y extraordinario. Desde luego, el cristianismo no es citado para nada.

Lo cierto es que esta obra tuvo un gran éxito y Apolonio gozó de gran popularidad a lo largo del s. III en Roma: Caracalla (198-217) elevó un santuario en su honor y Alejandro Severo (222-235) lo contaba entre los protectores de su casa, junto con Abraham, Orfeo y Cristo. Aún en el s. IV, el historiador Amiano Marcelino, le cita entre los mortales privilegiados que, a impulsos de sus *familiares genii* habían llevado una vida extraordinaria.

Aparte de este Apolonio, se intentó algo parecido con Apuleyo de Madaura (125-¿?) autor de unas *Metamorfosis*, que es exaltado también como un taumaturgo y cuyos milagros desafían a los que había realizado Jesús. Más tarde, aún surgirán otros intentos de equiparar al Dios encarnado de los cristianos con Sócrates, Pitágoras, Hércules, Esculapio, Atis, Helios, etc.

También se pretendió contraponer a los cultos cristianos los místéricos, como los órficos, los de Eleusis, o los de Mitra, Dionisos, Isis, Cibeles que brindaban la posibilidad de conseguir el perdón, la expiación, la redención personal con más entusiasmo que las ceremonias paganas.

Pero este objetivo se intentó sobre todo a través de la filosofía, en primer lugar el

neoplatonismo, que pretendió por todos los medios aparecer como una doctrina piadosa, que buscaba el contacto personal con el Ser supremo y presentaba una alternativa a la ascética cristiana por medio de renunciaciones y abstinencias, enseñando a los hombres a orar, a buscar la sinceridad de las obras, a convertir su alma en una morada de Dios, gracias a las cuatro virtudes purificadoras: la fe, la verdad, el amor, la esperanza.

Esta es la alternativa que presenta el polifacético Porfirio (233-301/304) en su célebre *Carta a Marcela*. Este discípulo y editor de la obra de Plotino sería, con su obra contra los cristianos, una réplica al *Contra Celso* de Orígenes, el siguiente enemigo encarnizado del cristianismo.

CAPÍTULO IV

LA REACCIÓN DEL HELENISMO: PORFIRIO

CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA NEOPLATÓNICA

La relativa calma de que disfrutó la Iglesia durante la dinastía de los Severos (193-235) propició la expansión de la nueva fe en todas las capas de la sociedad. Sólo la persecución entre 202 y 203, bajo el imperio de Septimio Severo, ensombreció un periodo de rápido crecimiento.

Se impuso la organización jerárquica interna, que demostró su capacidad de ganar a las masas. Este poder de atracción explica que, a pesar de la obra de Celso y contra lo que habría cabido esperar, dada la presión de las sucesivas persecuciones de Decio y Valeriano a lo largo del s. III, la perspectiva de la conversión al cristianismo no perdió su fascinación para el pueblo.

Quedaban, no obstante, estratos de la sociedad que parecían impermeables a la fuerza expansiva de la ola proselitista del cristianismo. Uno de los más pertinaces fue el de los filósofos, de cuyas filas procede la nueva tentativa de desestabilizar el edificio de la fe: la obra de Porfirio, escrita casi cien años después de la de Celso.

Este ataque masivo procedía de la escuela filosófica más consistente y a la vez, por paradójica, más afín al cristianismo: la neoplatónica, una versión renovada del platonismo.

En las *Enneadas*, el cabeza de esta corriente, Plotino, no se refiere para nada al cristianismo, aunque es comúnmente aceptado que cuando en la segunda defiende la doctrina de la incorruptibilidad de los cielos y los cuerpos celestiales, así como la inmutabilidad de todo ser que habita en las regiones por encima de la luna, aunque aparentemente dirija este tratado contra estoicos y platónicos afines a éstos, quienes según él interpretaban mal el *Timeo*, en realidad está atacando la doctrina cristiana sobre el fin del mundo.

En realidad, en ninguna corriente de pensamiento podían establecerse tantas afinidades con el cristianismo: Orígenes había sido también alumno de Amonio Sacas, el fundador de la escuela en Alejandría, y ambas doctrinas propugnaban un fuerte espiritualismo.

PORFIRIO Y SU OBRA

Sin embargo, es Porfirio (~233-~305), un semita helenizado, nacido en Tiro, que había estudiado gramática y literatura en la escuela de Longino en Atenas y se trasladó a Roma a los treinta años, donde fue durante seis años discípulo y amigo de Plotino, quien revela en sus obras una abierta hostilidad hacia los cristianos.

Durante su estancia en Roma parece que llegó a ser catecúmeno y quizás fue bautizado, pero ya antes de ese período, en una de sus obras de juventud, *Filosofía de los*

oráculos, de la que sólo se conservan fragmentos, había mostrado una actitud distante respecto a la fe.

Uno de los pasajes de esa obra, citado por S. Agustín, recoge un oráculo de Apolo en el que se reconoce que el Dios de los judíos es superior a las otras divinidades porque se trata de un Dios «creador, rey supremo, delante del cual se estremecen el cielo, la tierra, el mar y los misteriosos abismos del infierno: ante él tiemblan de miedo incluso las divinidades» (S. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XIX 23, 1).

No obstante, en ese mismo pasaje el propio obispo de Tagaste —a pesar de que adopta una actitud muy benigna a su respecto—, debe constatar que Porfirio reprocha a los cristianos que «celebran a un Dios muerto, condenado por jueces justos y que, en sus mejores años, murió con el peor de los suplicios, clavado por hierros» (*Ibidem.*).

Por la misma época, es decir, en su juventud y antes de conocer a Plotino en Roma, Porfirio compuso también su *Imágenes de los dioses*, obra en la que se muestra comprensivo con todas las doctrinas: astrología, orfismo, platonismo, estoicismo, misticismo. Critica a los que no comprenden el sentido de las imágenes y las estatuas y, con ello, parece estar pensando ya en judíos y cristianos.

Pero cuando en la madurez tuvo oportunidad de observar él mismo en Roma los progresos del cristianismo dentro de la sociedad pagana, incluso a pesar de las persecuciones, llegó a la conclusión de que era necesario combatir la nueva religión a base de discutir su fuente originaria, es decir la Sagrada Escritura, mostrando las contradicciones en que incurre. Era ésta una tarea nada fácil, porque a estas alturas de su historia, el cristianismo contaba ya con una base bien asentada de exégesis, en la obra de Tertuliano, Hipólito de Roma, Novaciano, Julio el africano y Orígenes.

Sin embargo, lo intenta a partir de 268, tras haber superado una grave crisis psicológica, al escribir en Sicilia su *Contra los cristianos*, un tratado en quince libros, que ha sido calificado con razón por Adolph von Harnack como «la obra más extensa y más culta que se ha escrito en la antigüedad contra el cristianismo».

Este texto, como el de Celso, también se ha perdido, lo cual no tiene nada de sorprendente porque, diez años después del edicto de Milán, Constantino lo proscribió por primera vez, si bien fue ésta una medida que debieron repetir Teodosio II y Valentiniano III en 448, porque aún circulaban algunos ejemplares del original.

De hecho, sólo la conocemos a través de las sucesivas refutaciones a que fue sometida por parte de autores cristianos, de los que hablaremos más adelante.

El tratado *Contra los cristianos* (*Katá Christianón*)

Los fragmentos de esta obra que poseemos nos han llegado, por tanto, de un modo indirecto y proceden fundamentalmente del *Apocrítico* de Macario de Magnesia —posiblemente un obispo de esa ciudad, de finales del s. IV (52)—, S. Jerónimo (24), Eusebio de Cesarea (9), S. Agustín (6) y Metodio (2).

Desde 1916 contamos con una edición de estos textos —alrededor de un centenar— sistematizados por Adolph von Harnack, sin que posteriores añadidos de él mismo y de otros especialistas hayan aportado innovaciones sustanciales.

Un análisis de los mismos, por el orden en que aparecen en esa edición, permite llegar a la conclusión de que la argumentación de Porfirio contra el cristianismo se centra en los siguientes temas:

1. Crítica a los evangelistas y apóstoles (fragmentos 2-37)

En primer lugar les niega firmeza de carácter y credibilidad. Los primeros, según él, fueron unos falsificadores, sobre todo Juan, unos ignorantes, astutos y repugnantes sofistas, inventores de patrañas, plagiadores y no sólo incultos en temas profanos, sino desconocedores hasta del Antiguo Testamento; la historia de la infancia de Jesús, que nos transmiten Mateo y Lucas está llena de detalles increíbles; la palabra profética que recoge Mateo (XXIV 14) no se ha cumplido; los fenómenos naturales que el mismo describe a la muerte de Jesús (XXVII 45) demuestran su ignorancia (14); tampoco las contradicciones en que incurren en sus relatos hablan en su favor.

Los segundos no tenían fe y predicaban por afán de lucro, eran rudos y pobres, practicaban la magia y robaban su dinero a mujeres ricas, abusando de la sencillez y la ignorancia de sus oyentes.

La descalificación de la primera generación de cristianos alcanza su cumbre cuando se centra en S. Pedro y S. Pablo. Es ridículo que el primero de ellos, una persona que ha sido llamada Satanás por el mismo Jesús, sea el escogido para ser piedra sobre la que se edificará la nueva iglesia. Además, los rasgos de su carácter hablan contra él: ha traicionado al maestro, no perdona al siervo a quien arranca la oreja, a pesar de que Jesús le había advertido que debía perdonar setenta veces siete a sus enemigos, castiga sin piedad a Ananías y Safira.

Es espantoso pensar que tal personaje tenga las llaves del reino de los cielos. Su muerte, según Porfirio, fue tan miserable como había sido su vida: a pesar de que Jesús le había dicho que las puertas del infierno no prevalecerían contra él, murió unos meses después de haber empezado a desempeñar su tarea. Con esta última afirmación recoge una tradición que circulaba aún en esta época, según la cual la muerte de Pedro habría sobrevenido muy pronto.

La dureza de Porfirio es aún mayor respecto a S. Pablo. Según él, Pablo en primer lugar no rinde ningún buen servicio a los primeros Apóstoles con algunas de las afirmaciones de sus epístolas, por ejemplo cuando afirma que al convertirse no subió a Jerusalén para verlos, sino que volvió a Damasco y cuando finalmente lo hizo no vio sino a Pedro y Santiago (Gálatas I 17-20). Su comportamiento es ilógico: se llama a sí mismo a la vez libre y esclavo, desprecia la circuncisión y, no obstante, hace circuncidar a Timoteo; unas veces dice «soy judío» y otras «soy romano», sentando así plaza de

mentiroso; de acuerdo con la situación, defiende o ataca la ley mosaica, condena la comida de carnes sacrificadas a los ídolos o la considera indiferente.

Es contradictoria, sin sentido, ridícula o simplemente falsa su doctrina respecto del matrimonio y la virginidad, el fin del mundo y la indicación de no callarse que recibe en sueños. Él mismo contraviene el mandamiento de Jesús de no jurar (Gálatas V 12).

Finalmente, Porfirio saca partido de las disensiones entre Pedro y Pablo en Antioquia y sobre todo de su diferente actitud frente al problema del acceso de los gentiles a la fe cristiana, para acusar al primero de su error, al segundo de su insubordinación y a ambos de mentir y no entenderse.

2. Crítica del Antiguo Testamento (fragmentos 38-47)

Tras haber puesto en entredicho la autoridad de apóstoles y evangelistas, Porfirio pasa a criticar el Antiguo Testamento, que a todas luces conocía bien, según atestiguan fuentes fidedignas como el historiador Teodoreto (393- ~465).

En general, reprocha a los cristianos la interpretación alegórica de la S. Escritura, que ya en el s. III se había impuesto, sobre todo en Alejandría, gracias a la influencia de Clemente y Orígenes. La incoherencia de la actitud de Porfirio en este punto es palmaria porque él mismo era partidario y utilizaba ese método exegético, cuando había tratado de actualizar los mitos clásicos en su obra juvenil *El antro de las ninfas en la Odisea*.

Pero, ya en detalle, niega la autoría de Moisés respecto a los libros del Pentateuco, y los atribuye a Esdras, más de once siglos después. Tampoco cree en la autenticidad del libro de Daniel, sobre todo de los pasajes proféticos y plantea interrogantes sobre los de Oseas, Jonás y Zacarías.

3. Crítica de los hechos y palabras de Jesús (fragmentos 48-72)

A continuación, se enfrenta directamente a la persona de Jesús, su vida y su doctrina. Entre las escenas de la primera, le resultan incomprensibles la narración de las tentaciones en el desierto, el paso de los demonios a los cerdos que se ahogaron en Gerasa, el milagro a la mujer con un flujo de sangre a sobre todo su comportamiento durante la Pasión y tras la Resurrección. Por lo que respecta a las palabras de Jesús, le resultan difíciles e incluso contradictorias diversas declaraciones, sobre todo en los evangelios de Mateo y Juan, eventualmente también en Marcos y Lucas.

La actitud de Cristo en más de un pasaje de su vida le parece extraña, incompatible con la idea que uno tiene de un alma divina, o simplemente heroica: por ejemplo, ante la segunda tentación (arrojarse del pináculo del templo), pero sobre todo ante la Pasión: su resignación, su humildad, las angustias de su agonía, su silencio, le desconciertan y le irritan. Esa actitud está lejos de ser la de un Dios majestuoso, y se opone también a la de

un héroe, quizás víctima del destino, pero siempre elocuente y sublime.

También las circunstancias de la Resurrección le parecen indignas: ¿por qué no se aparece al sumo sacerdote, a Pilatos, a Herodes? ¿por qué no escenifica ante judíos y griegos el espectáculo de su Ascensión?

Las palabras —*ipsissima verba*— de Jesús que más le escandalizan son las que se refieren a la Eucaristía, como comida de su carne y bebida de su sangre (*Juan VI 53*), para él un acto de canibalismo, al demonio, como padre de escribas y fariseos (*Juan VIII 44*), y al juicio sobre el príncipe de este mundo (*Juan XII 31*). También le parece incomprensible, en general, el lenguaje de las parábolas y constata que no se han cumplido algunas de sus profecías, como la relativa a la aparición de muchos seudoprofetías (*Mateo XXIV 11*).

4. Crítica de los dogmas de la fe cristiana (fragmentos 73-94)

En primer lugar, reprocha que los cristianos exijan una fe ciega a sus adeptos y rechaza el concepto de esta virtud que s. Pablo expone en su carta a los *Romanos IV 3*. También explica por qué el concepto de monarquía aplicada a Dios que utilizan —es decir, un ser único y exclusivo que domina sobre sus inferiores— está por debajo del pagano, que admite el gobierno de un Dios supremo sobre otros dioses, pero que son sus iguales.

Además, con su doctrina sobre los ángeles, los cristianos acaban siendo politeístas porque la diferencia entre su fe y la de los paganos es solamente nominal: hablar de dioses inferiores o de ángeles es lo mismo.

Tampoco se entiende su rechazo a las imágenes de Dios, cuando el dogma de la Encarnación del Verbo es peor que la más descabellada representación de la divinidad.

De otra parte, la Sagrada Escritura acepta muchos dioses a los que rinden culto otros pueblos, por ejemplo en *Éxodo XXII 28*; *Deuteronomio XIII 2*; *Josué XXIV 14*; *I Corintios VIII 5*. Los cristianos rechazan un culto en el templo y unas ofrendas que Dios mismo ha introducido. Desde la expansión del cristianismo se han retirado los dioses protectores de Roma. Al encarnarse en el tiempo, Cristo ha descuidado a todas las generaciones de hombres que han vivido antes de su llegada. Además, si es verdad que —como él mismo afirma— ha venido a llamar a los que están perdidos, cuanto más se desentienda uno de su mensaje, cuanto más lo ignore, más justo será. Se resiste a una concepción falsa, por demasiado antropológica, de la divinidad. La Encarnación y la Pasión de un Dios, que por principio es inmaterial e impasible, le plantean grandes interrogantes. Lo mismo le ocurre con la afirmación de que sea hijo de Dios. Argumenta contra la divinidad del Verbo, defendiendo la distinción sofista entre verbo mental y real.

Es incomprensible que el cristianismo, que se revela a los espíritus sencillos, se explique por medio de palabras ininteligibles, como la parábola del grano de mostaza o que practique la ceremonia del bautismo, por la que adúlteros e impuros se desprenden

de toda una serie de pecados por una simple ablución, por una simple invocación del nombre de Cristo, como una serpiente se despoja de su piel.

El anuncio hecho por Pedro en su Apocalipsis, un escrito apócrifo sólo conservado en parte y en el que ha desaparecido este pasaje al que alude Porfirio, según el cual el cielo se verá sometido a juicio es absurdo e indignante. Además, injusto porque en ese caso, pecados que son cometidos en el tiempo son castigados con penas eternas, en contradicción con la palabra de Jesús: «*Con la medida con que midieres serás tú también medido*» (Mateo VII 2; Marcos IV 24).

Finalmente, es el dogma de la Resurrección, sobre el que se basaba fundamentalmente la predicación de S. Pablo (I Corintios 15) y la doctrina cristiana en general, como afirma Tertuliano en su tratado *de resurrectione carnis*, el que critica Porfirio de un modo más serio y concienzudo. En primer lugar, afirma que la resurrección de Cristo es una fantasía; después, plantea la cuestión, ¿de qué tipo será la resurrección de la carne?, ¿como la de Cristo o como la de Lázaro? Ambos tipos serán imposibles: Pues, ¿por qué va a interrumpir Dios en un momento determinado la sucesión de las criaturas? ¿Cómo imaginar la reconstitución de organismos ya muertos?

Y con el fin de ridiculizar este proceso, aporta una aporía grotesca: «*Si Dios dice que los muertos resucitan: una persona naufraga; los peces del mar devoran su cuerpo; unos pescadores comen los peces; ¿cómo es posible que el primero resucite a través de la carne de quienes le han devorado?*» A la respuesta de que Dios lo puede todo, responde Porfirio con el argumento de que no es verdad: no puede hacer que Homero no haya existido, que Troya no haya sido destruida, que dos y dos sean cien. Dios, aunque lo quisiera no puede ser malo, no podría hacer que el cielo se haga líquido, que caigan las estrellas, que la tierra desaparezca, que los cuerpos muertos, podridos y vueltos a la nada, resuciten.

5. Crítica de la Iglesia contemporánea (fragmentos 95-97)

Porfirio, que, como hemos dicho, seguramente había llegado a ser catecúmeno porque, según se desprende de algunos de estos fragmentos en los que revela un profundo conocimiento de la vida de diferentes iglesias locales, está familiarizado con la Iglesia y su organización interna; esto le sirve para poner en tela de juicio o incluso en ridículo a la jerarquía.

Por eso se mofa de la frase: «*Si tuvierais fe trasladaríais montañas...*» (Mateo XVII 19), para concluir: todo aquel que es incapaz de trasladar montañas no merece ser contado en la fraternidad de los fieles. Y ni un solo obispo o sacerdote es digno del nombre de creyente. De otra parte, si son verdad las palabras de Jesús: «*He aquí las señales que acompañarán a quienes hayan creído:... tomarán las serpientes y si beben algún veneno no les hará ningún mal*» (Marcos XVI 17-18), ahí hay un criterio seguro para elegir a los candidatos al sacerdocio y al episcopado.

Finalmente, reprocha que, dada la indignidad de los pastores, sean matronas y mujeres quienes dirigen las iglesias y aquéllos son nombrados de acuerdo con las preferencias de éstas.

Esta simple enumeración de los puntos del cristianismo que Porfirio critica, necesariamente muy parcial, dada la penuria del conocimiento directo que tenemos de su obra, nos permite distinguir algunas grandes líneas de su pensamiento.

Porfirio hace hincapié ante todo en los errores e inconsecuencias de la visión cristiana de la vida en el Nuevo Testamento, especialmente en el comportamiento de Pedro y Pablo, en el uso del Antiguo Testamento, en su insistencia en el monoteísmo, en la aparición tardía del Evangelio.

Se esfuerza en mostrar la irracionalidad de prácticas cristianas, como la oración y la moral, la práctica sacramental, en especial el bautismo, el perdón de los pecados y sobre todo la eucaristía, que interpreta como un acto de canibalismo.

Por último, a fin de descalificar la doctrina cristiana sobre la inmortalidad, concentra sus ataques sobre la vida, crucifixión y resurrección de Jesucristo para argumentar que encarnación y crucifixión son incompatibles con la divinidad, que es inadmisibles la visión final de un cataclismo cósmico, que la resurrección de la carne es una doctrina absurda, que existen discordancias de los Evangelios en la narración de la Pasión, que el comportamiento de Jesús ante la muerte es incomprensible, la cruz una ignominia, la resurrección sólo creíble si Jesús se hubiera aparecido a Pilatos, Herodes y los pontífices, que la descripción de la segunda venida de Jesús en I *Tesalonicenses* es ridícula.

Pero antes de emprender el intento de comprender la naturaleza de su polémica y los objetivos que persigue con su obra, debemos arrojar alguna luz sobre las condiciones histórico-sociales en las que lanza su ofensiva.

Contexto histórico del tratado *Contra los cristianos*

El primer dato que conviene tener en cuenta es que las circunstancias en las que Porfirio emprende su campaña en el último tercio del s. III son muy diferentes a las que, casi cien años, antes habían impulsado a Celso a intentar por primera vez frenar la difusión del cristianismo entre las capas cultivadas de la sociedad pagana.

Durante la dinastía de los Severos (193-235), el imperio había gozado de una relativa paz. Se habían realizado grandes proyectos constructivos. La corte imperial era un lugar de tráfico intelectual y religioso, fenómeno que hay que poner en relación sobre todo con Julia Domna, la esposa de Septimio Severo, hija del gran sacerdote sirio del Baal de Emesa.

Es verdad que los cristianos continuaron sufriendo persecuciones durante la primera década del s. III; no obstante, o quizás precisamente por el crecimiento de la Iglesia durante este periodo, muchos contemplaron el cristianismo como una creciente amenaza. Sin embargo, hay numerosas diferencias entre las persecuciones de este periodo y las de

la generación anterior. No se encuentran ya los reproches de inmoralidad, salvo quizás el canibalismo en relación con la Eucaristía; por el contrario, se les objeta que han abandonado a los dioses y que rehúsan los sacrificios, sobre todo al emperador.

Se ponen aún más en peligro con su actitud de exclusivismo, que les enfrenta a un movimiento de eclecticismo religioso que pretende asimilar todo tipo de creencias, aunándolas bajo el culto al sol invicto.

No obstante, los relatos de esa época dan fe de que la presencia de los cristianos se ha aceptado como un dato de hecho: incluso parece que el reato, penado por el decreto de Septimio Severo de 201, era la conversión al cristianismo o judaísmo, lo cual se podría interpretar como que se daba por sentada la existencia de ambas religiones, aunque fueran consideradas una amenaza.

En las dos décadas siguientes la Iglesia vivió relativamente en paz. Incluso parece que las cortes imperiales se estaban haciendo afectas a los cristianos. Por ejemplo, el hecho de que en la *Historia augustea* (29, 2) se cuente que Alejandro Severo había colocado en su capilla privada estatuas de Orfeo, Abraham y Cristo, aunque sólo sea un rumor, habla de una cierta aceptación oficial. La madre del emperador, Julia Mamea, mantuvo discusiones con Clemente de Alejandría: esto denota también que la fe cristiana empezaba a ser escuchada en los estratos sociales superiores.

En medio de este clima favorable, la muerte de Alejandro Severo (235) marca el comienzo de un viraje total. En primer lugar, sobreviene la disolución de la estabilidad del imperio. IncurSIONES bárbaras ponen en peligro la integridad de ciudades emblemáticas, como Atenas. Invasiones por parte del recién renovado imperio persa, bajo Sapor I, llevan al caos a las provincias orientales.

Una serie de plagas, hambrunas, desastres naturales y emperadores militares de corta duración hace más precario que nunca el futuro del imperio. Zósimo, un historiador pagano de finales del s. V, no exagera cuando declara que «*todo el imperio romano navegaba en dirección a una definitiva aniquilación*» (Historia nueva I 37).

Reinaba una atmósfera de crisis y se tenía la impresión de que los dioses habían abandonado al imperio. En este panorama amenazante se buscaban culpables y se encontraron con facilidad en los cristianos, provocando la animosidad pública contra ellos. El corto reinado de Felipe el árabe (244-249), favorable a la cristiandad, no hizo más que diferir la inevitable erupción.

En efecto, un edicto de Decio en el otoño de 249, ordenando a todo ciudadano sacrificar a los dioses, precipitó la primera persecución en la que fueron de acuerdo la autoridad imperial y la fuerza ciega de la masa. De muy corta duración —hasta 251, cuando el emperador cayó en una batalla contra los godos—, provocó muchos mártires y la desaparición de buena parte de los líderes eclesiásticos: el papa Fabián (Roma), los obispos Alejandro (Jerusalén) y Babilas (Antioquía). Dionisio (Alejandría), fue apresado pero más tarde rescatado por los cristianos; en Cartago, el obispo Cipriano se escondió, para seguir dirigiendo por escrito su diócesis desde la clandestinidad.

Esta vez los motivos de la persecución fueron claros: si bien el abandono de los dioses tradicionales era una falta generalizada de la población, la culpa de esa actitud se achacó

fundamentalmente a los cristianos. Muchos de ellos sacrificaron a los dioses; desde luego, un número superior a los que recibieron el martirio, como lamenta Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica* (VI 41).

En esas circunstancias adversas, resultó más difícil mantener la fe y la disciplina que haber logrado tantas conversiones. Muchos bienes eclesiásticos fueron confiscados, prueba evidente de que el bienestar en el seno de la Iglesia había aumentado de modo dramático a lo largo del siglo. En este sentido, la persecución de Decio es un índice del éxito que había logrado la nueva religión en esas décadas, desde el comienzo de la época de los Severos.

Pasada la breve tormenta de esta persecución, el avance de la Iglesia siguió imparable. Apenas una década después, conocemos un suceso que es indicio claro de la aceptación por parte de un emperador pagano de la presencia fáctica del cristianismo. Es el caso del obispo de Antioquía, Pablo de Samosata (261-272). Depuesto por un concilio provincial de obispos, por negar la persona del Verbo en Jesús, en 268, al tomar Aureliano (270-275) —que no simpatizaba con el cristianismo— Antioquia en 272, aceptó la decisión de los obispos de Italia y de Roma, haciendo así que la definitiva deposición de Pablo fuera una decisión imperial.

Este emperador había intentado —como parte importante de la restauración del imperio— unificar el sincretismo reinante en el culto al sol —*sol invictus*—, en un momento que coincide con la redacción del *Contra los cristianos* de Porfirio.

Rasgos esenciales del ataque de Porfirio

Por lo que respecta a los rasgos esenciales de su invectiva, en primer lugar Porfirio, rebaja mucho el tono acerbo y duro —totalizador— de la polémica que había inaugurado Celso un siglo antes. Consciente de que las relaciones cristiano-paganas han sufrido muchos cambios a lo largo del s. III, se esfuerza mucho más por mostrar que la oposición pagana a la fe cristiana es capaz de matizar y hasta de contemporizar. Habían quedado trasnochados muchos de los reproches de la generación anterior y algunos miembros de las familias que se habían convertido en generaciones anteriores estaban escalando puestos de responsabilidad en la corte imperial.

Debe reconocer que su contrincante, Orígenes —el *Contra los cristianos* podría considerarse como una réplica al *Contra Celso* de Orígenes, de modo análogo a como este último había sido una respuesta a Celso—, había sido colega de Plotino durante algún tiempo en la escuela de Amonio Sacas. Es verdad que sólo una elite cristiana poseía una educación filosófica y que la gran mayoría continuaba siendo indocta, pero habían comenzado, no sólo el proceso de apropiarse la filosofía griega para si mismos, sino también a formar en cristiano a los convertidos de entre las clases superiores.

Desde luego, Porfirio estaba mejor dotado personalmente para plantear el debate, en primer lugar porque conocía mucho más a fondo la Escritura cristiana y distinguía con

claridad entre textos canónicos y apócrifos. Baste el dato de que tres cuartas partes de los fragmentos de su obra que conocemos están directamente tomados o relacionados indirectamente con la Biblia.

Precisamente esta familiaridad con la Revelación, así como en general con el mundo cristiano, llevó a algún historiador de la Iglesia, en el s. V, a asegurar que Porfirio habría sido cristiano por algún tiempo (Sócrates, *Historia eclesiástica* III 23, 27).

Lo cierto es que tanto su actitud personal como la situación social en la que se encontraba le llevaron a comprender que debía cambiar el tono y el objetivo de la polémica anticristiana.

La táctica del aislamiento que había adoptado Celso se había demostrado inútil y la resistencia debía ser algo más sutil y profunda, algo que fuera más a la sustancia, tratando de demostrar la compatibilidad entre ambos mundos, el pagano y el cristiano.

La pretensión de extinguir a la Iglesia a base de aislarla, negándole toda capacidad de asimilación, había fracasado porque entre tanto había pasado a ser no sólo un elemento de peso social, sino un serio peligro para la unidad religiosa del imperio. Al esfuerzo por aislarlos respondían construyendo grandes casas de culto donde se reunían para rezar, por más que no las necesitaban, ya que su Señor les escuchaba allí donde se encontraran.

Por tanto, sería más inteligente aceptar a Cristo e introducirlo en la corte de los dioses paganos, mientras la crítica debía concentrarse en sus adeptos. De ahí que la mayor parte de sus objeciones se refieran al Nuevo Testamento.

Su primer objetivo no es ya descalificar a Jesús, como había hecho Celso, sino impugnar la credibilidad de los evangelistas, del apóstol Pablo y sus escritos y del grupo de los Apóstoles.

Quizás la mayor diferencia entre Celso y Porfirio consista en que en la crítica de éste último falta completamente la referencia al exclusivismo social de los cristianos, como consecuencia de la gran presencia que habían logrado entre la población. En efecto, al menos desde mediados del s. III hay cristianos que ocupan puestos en el ejército y en los estratos superiores de la sociedad, incluida la corte imperial.

Pertenecían al pasado los días de la sociedad secreta, que había criticado Celso; ahora, los cristianos se mantenían en la clandestinidad sólo en tiempos de persecución.

También se echa en falta la crítica al judaísmo, que había servido a Celso para atacar indirectamente al cristianismo de irracional y antisocial. Ahora, si aparece la crítica a la escritura judía, es para atacar su interpretación cristiana, sobre todo la alegórica, fundamentalmente por parte de Orígenes.

Ése es para Porfirio el punto débil y sensible en cuya discusión se debe ahondar. Lo recoge el historiador Eusebio (~260-340), cuando pone estas palabras en su boca:

«(Los cristianos), deseosos más bien de encontrar una solución para los absurdos de los escritos judíos, en vez de abandonarlos, han concentrado su pensamiento en interpretaciones, inconsecuentes consigo mismas e inaplicables a los escritos» (*Historia eclesiástica* VI 19).

Le interesaba, pues, más que desacreditar a la Biblia hebrea en sí misma, demostrar el mal uso y la torcida interpretación que los cristianos la proporcionaban y es precisamente por eso por lo que Porfirio no ha perdido su actualidad para los exegetas modernos que han sometido los libros sagrados cristianos a una crítica racionalista.

También es muy diferente respecto a Celso, el conocimiento que Porfirio tiene de la obra de S. Pablo. Si en el primero es muy precario y no se encuentra ninguna mención directa a él, Porfirio parece haber leído todo el Nuevo Testamento con cuidado.

Por todo lo que llevamos dicho, se puede afirmar que el elemento más innovativo en la obra de Porfirio es la constatación de que, de acuerdo con el oráculo profético, los dioses han elevado a Jesús al estado de uno de los inmortales: por tanto, mientras el juicio de Celso era absolutamente negativo, el de Porfirio admite su inmortalidad y su piedad. Y, si es verdad que critica algunas de las afirmaciones de Jesús recogidas en los evangelios, distingue entre las enseñanzas de éste y la aplicación que de ellas han hecho sus discípulos.

Huelga decir, por tanto, que buena parte de los argumentos esgrimidos por Porfirio demuestran un cierto cambio en la estrategia de la polémica. Ya desde el principio de sus escritos, en la obra juvenil *Filosofía de los oráculos*, trata de salvar la imagen de Jesucristo, en base a la autoridad que le atribuyen los oráculos paganos.

Naturaleza de la polémica de Porfirio: el eclecticismo universalista

La crítica, tanto de Celso como de Porfirio, parte y puede decirse que se centra en la pretensión cristiana de poseer en exclusiva la clave de la salvación universal. Pero, mientras el primero hace hincapié en los aspectos sociales de esa pretensión, que desemboca en un aislamiento completo y pernicioso, Porfirio se fija más en la idea misma y la discute desde tres frentes:

- 1) el cristianismo ha aparecido en época relativamente reciente, circunstancia que permite la pregunta: ¿Qué ha pasado entonces con las generaciones anteriores a Jesús?;
- 2) Porfirio está interesado ante todo por encontrar una vía universal de salvación, que pueda ser aplicable a todos los pueblos y épocas de la historia;
- 3) a impulsos de este deseo, integra a Cristo en ese sistema y lo describe como una persona piadosa, que ha sido elevada a un estado inmortal.

Examinemos cómo orienta Porfirio su diatriba anticristiana en cada uno de estos tres aspectos.

Su argumento central contra el exclusivismo cristiano es que el acontecimiento que constituye la creencia central cristiana, la encarnación del Salvador del género humano, ocurre en un lugar concreto y en un preciso momento histórico, esto es, en Palestina, bajo los reinados de Augusto y Tiberio. Por tanto, los cristianos no pueden afirmar que su fe tiene valor universal ya que, por su origen, ha habido y hay personas que no han podido ni pueden abrazarla.

Esta objeción —que Porfirio aprovechó con toda su fuerza— aparece recogida en el fragmento 81 del *Contra los cristianos*, salvado en una epístola de S. Agustín y dice así:

Si Cristo —como los cristianos afirman— *dice que Él es el camino de salvación, la gracia y la verdad y pone exclusivamente en sí mismo la posibilidad de que se conviertan las almas que creen en Él, ¿qué ocurrió con los hombres de tantos siglos anteriores a Cristo?* (Epístola 102, 8).

Según él, este problema de exclusivismo existe sólo en el caso del cristianismo y no en otras religiones con pretensiones de universalismo, como los cultos de Mitra e Isis, que se integran sin problema en el eclecticismo predominante en aquella época.

Porfirio responde con esta objeción al argumento que había desarrollado la apologética cristiana en el sentido de que el judaísmo había sido el precursor del cristianismo. Esta idea aparece ya en los escritos de S. Pablo, cuando habla de la responsabilidad moral de quienes no han conocido la ley judaica (Romanos II 14-15) y del problema de quienes vivieron desde Adán a Moisés (*Ibidem*. V 13-14).

También el mártir y apologeta Justino, hacia mitad del s. II, había salido al paso de esta objeción, diciendo que antes de que Cristo viniera al mundo había habido ya muchos cristianos, es decir, hombres que habían vivido *intelectualmente* en cristiano, de acuerdo con los dictados de la razón, que había sido concedida a todo el mundo (I *Apología* 46).

Incluso no faltan textos cristianos en los que se defiende la idea de que Jesús vino a esta tierra en tiempos de Augusto, es decir en el mejor momento histórico, dado que su nacimiento coincidió con el comienzo del imperio romano. Entre ellos, cabe destacar a Melitón de Sardes, quien a finales del s. II llegó a afirmar en su *Apología* dirigida a Marco Aurelio (161-180) que el cristianismo trajo paz al mundo y había que atribuir a los cristianos la prosperidad del imperio (Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* IV 26).

Incluso otros, como Orígenes, habían desarrollado la teoría de que esa calma sobrevino para preparar al mundo en orden a la propagación del evangelio. El mismo historiador Eusebio, a principios del s. IV, opinaba lo mismo y en su discurso, en cuatro libros, sobre la *Vida de Constantino*, a propósito de la conversión de éste, especulaba que la fe y el dominio del mundo entero eran una sola cosa:

«Constantino fue el primero en proclamar que así como Dios extendía su sola soberanía sobre todo, así él mismo, como único soberano del mundo romano, extendía su autoridad a toda la raza humana» (EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino* II 19).

Con respecto al segundo frente, según S. Agustín (*Ciudad de Dios* X 32), Porfirio mantenía que no había encontrado en ninguna creencia —india, caldea— un camino universal, pero que ese camino debía de existir, aunque él no lo hubiera podido identificar en ningún momento de la historia.

Cuando Porfirio dice esto está pensando, de acuerdo con la filosofía neoplatónica, en

una experiencia mística de unión con el Uno supremo, por medio de la cual el alma se libera del mundo material. Pero no se puede olvidar que ese ideal está abierto solamente a una pequeña elite. De ahí su esfuerzo por querer salvar la actualidad de los oráculos extendidos por el mundo mediterráneo, objetivo que persigue su obra *Filosofía de los oráculos*.

Tanto él mismo como Celso abogan por un universalismo —es decir, un sincretismo—, que presentan con dos matices diferentes. Mientras para Celso consistía en el mantenimiento de los cultos tradicionales a los dioses paganos, que tenían diversas manifestaciones según el país y los pueblos —es decir, ese universalismo se encuentra ya dentro del politeísmo—, para Porfirio, el camino universal existe fuera de éste, es decir fuera de las tradiciones religiosas de las diferentes naciones.

¿Hasta qué punto esta evolución responde a la tendencia general hacia el universalismo de la cultura en esta época? No se puede deducir del conocimiento indirecto que tenemos de sus ideas. No obstante, se puede decir que la política del emperador Aureliano (270-275), si bien continuaba en la línea de respetar las convicciones de los pueblos conquistados para el imperio, siempre presente en la historia de Roma, ahora fomentaba el culto al *sol invictus* con la idea de alentar un sincretismo religioso que salvase de algún modo la unidad.

Ya Caracalla había dado pasos decisivos hacia este universalismo, concediendo el derecho de ciudadanía a todos los habitantes masculinos del imperio, en 212. La institución del culto al sol invicto como una religión universal por parte de Aureliano es otro importante eslabón en la prehistoria de la doctrina cristiana sobre el imperio, forjada por Constantino y formulada por Eusebio en el capítulo citado más arriba de su vida de Constantino: «*un solo Dios, un solo imperio, un solo emperador*».

Pero volvamos a la década del 270, en la que se aprecia ya este principio sincretista en toda su fuerza, que repercute en un nuevo modo de oposición al exclusivismo cristiano, muy diferente al de Celso. Ahora se trata, no ya de aislar a los cristianos, sino de exigirles que, si son capaces, se acomoden al sincretismo que les rodea.

Según S. Agustín (*Ciudad de Dios* XIX 23) —y con esto pasamos al tercer aspecto de la polémica planteada por Porfirio—, esta novedad se manifiesta en que ahora, apelando a vaticinios de los oráculos paganos —concretamente al de Hécate, una diosa griega de origen cario, cuyo culto en Asia menor está atestiguado ya en el s. VII a. C.—, se está dispuesto a honrar a Jesús como a un ser que por su actitud piadosa ha merecido hacerse inmortal y así entrar a formar parte de los dioses que habitan el Olimpo.

Esta concesión, que a primera vista parece ser favorable a los cristianos, encierra múltiples trampas. En primer lugar, no cede ni un milímetro en su postura crítica, sino que refleja simplemente hasta qué extremos está dispuesto Porfirio a llegar, con tal de incorporar a su sistema ecléctico todas las formas de ser religiosas. Además, la inmortalidad de la que habla Porfirio no es aquella en la que creen los cristianos. Finalmente, se cuida escrupulosamente de trazar una línea divisoria entre Jesús y sus secuaces.

En efecto, el reconocimiento a Jesús está lleno de reticencias: de una parte Porfirio

asegura que la condena de Jesús por parte del sanedrín y la autoridad romana había sido legal y dentro de los límites de la tradición religiosa, tanto judía como greco-romana; de otra el juicio favorable hacia él es pronunciado en la actualidad por un oráculo pagano respetable, como el de Hécate.

Este oráculo no acepta la inmortalidad de Jesús en términos cristianos. El recurso a él como argumento de autoridad, supone por el contrario una negación tácita de la resurrección corporal de Jesucristo. La fe en la resurrección entre los griegos se limitaba a la existencia continuada de un alma desprovista de cuerpo, a excepción de los estoicos que la rechazaban de plano. El oráculo de Hécate acentuaba por tanto la separación del cuerpo de Jesús de su alma.

En el mundo griego, por ejemplo en el oráculo de Delfos, sus declaraciones eran muchas veces, no siempre, un requisito previo para que un ser humano fuera declarado inmortal; era el caso de los héroes que por algún servicio especial a la *polis* —legislador o guerrero, más adelante por otras razones, por ejemplo su piedad o virtud en general, con el tiempo también los emperadores a su muerte—, eran premiados con el don de la inmortalidad.

Por tanto, esta declaración de Jesús como una persona extremadamente devota, no era inusual, pero Porfirio no admite la autoridad de las escrituras cristianas, que según él están «contaminadas e inmersas en el error». En efecto, hablan de él no como de un hombre piadoso, sino como de un Dios único (*Ciudad de Dios* XIX 23).

Pero la crítica de Porfirio a los cristianos, siempre según san Agustín, va aún más allá porque el mismo oráculo de Hécate describe el error en que han incurrido los seguidores de Jesús. Al pretender realizar un culto exclusivo se convierten en unos insensatos que han recibido el «don» de ignorar a los dioses. Por eso, aunque su Dios era devoto, está al frente de una caterva de locos.

Así, los cristianos no se encuentran menos aislados y alejados de la vida oficial religiosa vigente que lo habían estado en el discurso totalizador de Celso, pero se les había asignado un lugar en el cosmos religioso, por más que sus creencias fueran aberrantes.

En resumen, Porfirio tenía a los cristianos por personas ignorantes e impías, sus creencias eran rechazables, su repulsa de los dioses intolerable y digna de castigo. Sin embargo, su presencia debía aceptarse como un dato vital. Su exclusivismo, por rechazable que fuera, debía admitirse como una realidad de hecho. Esto no significaba que fuera aceptable, porque Porfirio juzgaba ese rechazo de los dioses como erróneo y nocivo. Sólo en este contexto la locura cristiana, expresada en ese exclusivismo religioso, había logrado un reconocimiento de existencia dentro del panorama religioso de la época.

De Celso a Porfirio

¿Qué había cambiado entre la época de Celso y la de Porfirio? Muchas cosas, tanto en la vida política del imperio romano como en el seno de la Iglesia.

Para el primero, la situación se había dramatizado. La edad de oro de los Severos (193-235) había dado paso a dos generaciones de caos, durante las cuales se había difundido una mentalidad de escepticismo total, fomentado en buena parte sobre todo a través de pensamientos como éste de Marco Aurelio:

«El mundo es un escenario, la vida un juguete; disfrazate y juega tu papel; pero destierra cualquier pensamiento serio; si no, arriesgas que el corazón te reviente» (*Epigrama de Palladas, en Anthologia graeca, libro X 72*).

La Iglesia, por el contrario, había experimentado, a pesar de la persecución de Decio, un constante crecimiento en dos aspectos: número de creyentes y respetabilidad. Como consecuencia, hacia el 270 había alcanzado una presencia permanente y poderosa en el mundo mediterráneo, de modo que no tenía ya que temer por su supervivencia.

Esta situación de hecho enfrenta a los críticos paganos a una situación delicada: cómo compaginar el persistente, exclusivo universalismo confesado y propagado por los cristianos, dentro de la vida religiosa pluralista del imperio. Al conferir, tanto Porfirio como los oráculos, el *status* de inmortalidad a Jesús se adaptan totalmente al espíritu de la época, desde mediados hasta el final del s. III, por tanto se resignan a reconocer que la Iglesia existe y además es una realidad permanente.

Un siglo antes, Celso manifestaba su esperanza de que los cristianos volvieran a ser razonables; Porfirio ha renunciado a esa ilusión. Ambos coinciden, sin embargo, en que se engañan y sólo en base a esa especie de alucinación forman parte del paisaje religioso.

¿Cómo había sido posible que Jesús —que, según Porfirio, había sido condenado con razón por jueces que pensaban correctamente— hubiera pasado a formar parte del número de los inmortales piadosos?

La respuesta a esta pregunta está en que mientras para Celso Jesús era un mentiroso y un mago, Porfirio, aunque no todo lo que dice de él sea positivo —es ignorante, puesto que desconoce el proceso digestivo (cf. *Mateo*. XV 17-18) y mentiroso, ya que asegura que no va a acudir a la fiesta de los tabernáculos y sin embargo asiste a ella (Cf. *Juan* VII 8-10)—, desea asimilar dentro de su filosofía el mayor número posible de los elementos religiosos existentes.

Ya en su juventud, Porfirio creía que el Dios de los judíos había sido una divinidad poderosa, que gobernaba el mundo por Él creado tan bien como los otros dioses. Su obra *Filosofía de los oráculos* contiene uno en el que otro dios, esta vez Apolo, así lo declara (cf. S. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XIX 23).

El judaísmo, por tanto, parece haber caído en gracia, finalmente. Esto debe de haber ocurrido a lo largo de la dinastía de los Severos, a principios del s. III, si se presta fe a la Historia augústea. Las religiones extranjeras parecen ya no ser como antes una traición a la fe tradicional pagana. Por ejemplo, los oráculos que Porfirio cita a propósito de Jesús parecen reflejar una mayor tolerancia ante los elementos judaicos del cristianismo.

Sin embargo, para los seguidores de Cristo, Porfirio no tiene ninguna simpatía: Cristo es el santo patrón de una muchedumbre de locos. Estos han cortado por completo con la piedad que caracterizaba al inmortal Jesús. Por eso tiene razón S. Agustín cuando afirma, como hemos visto que la alabanza de los oráculos a Cristo, no era un obstáculo, sino una ayuda a la crítica de Porfirio a los cristianos.

Según esta interpretación de S. Agustín, un buen pagano tiene motivos para admirar a Cristo pero ningún deseo de hacerse cristiano: lo admira como hombre, pero no como Dios, sin rendirle culto como Dios supremo. Esto naturalmente era un rechazo a la idea cristiana de que otros dioses no eran dignos de culto. Se trata pues de un argumento en contra de la exclusividad cristiana. Incluyendo a Cristo en la compañía de los inmortales, le promueve pero al mismo tiempo le quita su estado de Dios único.

Éste es un paso importante en la polémica anticristiana. En efecto, es un punto indicador de la gradual convergencia entre la fe cristiana y lo que los paganos estaban en condiciones de encontrar aceptable. El hecho de que dos décadas tras la persecución de Decio un oráculo como el de Hécate reconociera la piedad y la inmortalidad de Jesús no es una pequeña evolución.

Pero hay otras convergencias. Por ejemplo, el universalismo de la fe, sea cualquiera el camino específico que adopte, no es ajeno a algunos pensadores cristianos, que admitían la posibilidad de salvarse, fuera del Evangelio; éste era el caso, por ejemplo, de todos aquellos que habían vivido antes de Cristo. Aunque el cristianismo no se encontrara actualmente en la religión pagana, se le podía encontrar en Platón. En definitiva, algunos aspectos de la doctrina cristiana eran universales, en el sentido de que era posible encontrarlos fuera de la específica revelación del Evangelio.

Como ha sido puesto muchas veces de relieve, se detectan a este respecto coincidencias, a primera vista sorprendentes. En efecto, en torno a la polémica de la aparición tardía de Cristo, nos encontramos con cristianos que afirman que su venida durante el reinado de Augusto fue una circunstancia afortunada, tanto para la propagación de la fe como para la estabilidad del imperio. Y precisamente al poner en relación la prosperidad del estado con la forma correcta de culto, estos pensadores cristianos tenían muchos más puntos de contacto de lo que pensaban con perseguidores como Decio, que con sus colegas paganos. Pues, mientras estos últimos eran irreconciliables con el ideal cristiano, el primero perseguía, si bien de manera equivocada, precisamente ese objetivo: asegurar a Roma un futuro pacífico.

Finalmente, la pasión de Porfirio por unir la filosofía platónica con la religión popular en un sistema coherente, era precisamente el deseo de filósofos cristianos como Justino y Orígenes. Como consecuencia de esta aproximación, el cristianismo reclamaría para sí lo más noble de la filosofía pagana, pretensión que Juliano combatirá, unas décadas después, con toda vehemencia.

De Celso a Porfirio había desaparecido pues el problema de la discriminación social. De una parte, los cristianos se han integrado por completo en la sociedad pagana, de otra se ha permitido su rechazo de los dioses. Al mismo tiempo, el sincretismo religioso de los Severos y más tarde de Aureliano, proporcionaron un contexto marcadamente

diferente al que existía en tiempos de Celso. Tendencias políticas y filosóficas se movían en la dirección de un universalismo y sincretismo religioso. La búsqueda por parte de Porfirio de una única solución en este terreno corría en paralelo con el culto universal al sol invicto propagado por el emperador Aureliano.

El ambiente sincretista y la creciente influencia de la Iglesia exigían nuevas estrategias en la polémica anticristiana. El talante de la polémica de Porfirio equivale a un intento —desde luego acre y agresivo— de asimilación parcial y limitada ¿Podía presentarse a Cristo —si bien, no la religión por él inspirada— como uno más de los miembros de la gran familia de sistemas de fe mediterráneos? Porfirio parece haber pensado esto. Cien años antes, un grado tal de aceptación habría sido impensable.

Esta legitimación representa un cambio a lo largo del s. III, desde el discurso de exclusión radical por parte de Celso, hasta una retórica más flexible de asimilación. Pero es importante comprender que este cambio no representa una aceptación del exclusivismo cristiano, si no más bien otro modo de rechazarlo. Esta táctica difiere de la de Celso en que establece el límite, no tanto entre cristianismo/paganismo, como entre Cristo (integrado en el sistema pagano)/ cristianismo. Con otras palabras, propone un traslado de la frontera entre dos mundos irreconciliables.

Quizás llama la atención a un lector moderno que la oposición de Celso parece a primera vista más radical, profunda y sistemática que la de Porfirio. Esa impresión desaparece si se tiene en cuenta que la crítica de este último procede de un mayor conocimiento de la Sagrada Escritura, el núcleo central de la doctrina cristiana, a la que ataca de una manera más directa y racional.

Pervivencia de Porfirio

Algunos autores, comenzando por v. Harnack, se empeñan en salvar a Porfirio diciendo que fue el primero que distinguió entre Cristo —por el que sentía una secreta estima— y los cristianos. Esto no parece ser objetivo, porque del conjunto de los fragmentos que conservamos de su obra se puede concluir que cada uno contiene un juicio de valor y que éste es desfavorable, tanto para uno como para otros, puesto que se traduce en sarcasmo, indignación y partidismo a favor de la tradición pagana y de la ley establecida.

La réplica cristiana —prueba de que la obra de Porfirio era conocida y produjo sus efectos— tardó mucho menos que la reacción de Orígenes a la obra de Celso, y consistió, aparte del *Apokriptikón* de Macario Magnes, un autor del s. IV, del que procede, como ya hemos apuntado, el mayor número de fragmentos textuales conocidos de Porfirio, al menos en tres obras cuya noticia ha llegado hasta nosotros.

La primera corrió a cargo de Metodio, obispo de Olimpia (†311), probablemente en un solo libro. Luego vinieron los grandes trabajos de Eusebio de Cesarea (~260- ~340), en 25 libros, y de Apolinar de Laodicea (310- ~390), en 30 libros. Estas obras, que al

parecer contenían muchas citas de Porfirio, a la manera del *Contra Celsum* de Orígenes, se han perdido en su casi totalidad.

Aparte de esta cadena de reacciones, cuyo alcance nos es desconocido, la obra de Porfirio tuvo un eco de por sí elocuente: a partir de este momento, hubo un nuevo argumento que se planteó una y otra vez en las obras de los apologetas cristianos; a saber, la presunta incoherencia en los relatos evangélicos. Esta cuestión estuvo presente en algunas de las homilias de S. Juan Crisóstomo sobre el evangelio de S. Mateo, en la carta 120 de S. Jerónimo y sobre todo en el tratado de S. Agustín *De consensu evangelistarum*. En la misma línea fue la literatura de *Quaestiones* que tuvo una gran actualidad en los medios cultos a partir del s. IV, en las que se discutían los problemas difíciles que planteaba la Revelación.

Se le tuvo a Porfirio desde el principio como a un enemigo de Dios —*hostis Dei*—, un adversario de la verdad —*ueritatis inimicus*—, un maestro de artes execrables: *sceleratarum artium magister*. S. Agustín, al salir al paso de algunas de sus opiniones, en la *Ciudad de Dios*, le califica de *Christianorum acerrimus inimicus* (XIX 22), aunque no pasa por alto su grandeza y profundidad filosóficas, llegando a decir de él que fue *philosophus nobilis* (VII 25), *magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum* (*Ibidem*. XIX 22).

Otros juicios sobre Porfirio no son tan respetuosos. S. Jerónimo lo califica de estúpido calumniador (*Epístola* 130, 14), ignorante (*Commentarium in Daniele* I 1), blasfemo (*Comentarium ad Matheum* XXIV 16 ss.), pérfido (Prólogo al *Commentarium in Galathas*), si bien no deja de reconocer en el mismo pasaje que era inteligente.

Lo cierto es que este hombre, que quería ser simple mensajero de la doctrina de Plotino, pero en realidad se interesaba más por cuestiones de ética práctica que por la especulación filosófica, fue un fuerte punto de referencia no sólo para la apologética cristiana, sino para la historia de la cultura. El conjunto de su obra —77 títulos que nos lo muestran como un filósofo neoplatónico de grandes cualidades pedagógicas y buen conocedor de la historia en general, también de la sagrada— lo convirtió en un puente sólido entre Oriente y Occidente, así como en vehículo eficaz para la trasmisión de la filosofía griega a la cultura latina tardía, tanto religiosa (Agustín, Jerónimo) como profana (Macrobio, Boecio, Casiodoro).

La presencia de Porfirio se aprecia de una manera masiva a finales del s. IV y comienzos del siguiente (354-430), en el pensamiento y la obra de S. Agustín, quien desempeña de un cierto modo el mismo papel que había jugado Orígenes frente a Celso.

Pero esta vez, ya en un mundo cristianizado, al menos aparentemente, el obispo de Hipona se enfrenta a los paganos desde una posición de ventaja que le lleva, como veremos, no tanto a polemizar, como había hecho Orígenes, cuanto a sacar el máximo partido posible de los puntos de contacto de la teología católica, de una parte con la teología pagana de un Varrón, corifeo de la religión oficial del imperio, y de otra con la filosofía clásica, concretamente la escuela platónica.

De aquí parte su actitud ante Porfirio, cuyo tratado *Contra los cristianos* parece no haber conocido, hecho que explicaría en buena parte el respeto, no exento de crítica, con

el que habla de él en numerosos pasajes de su obra literaria, sobre todo en su monumental *Ciudad de Dios*, de la que hablaremos en su momento porque hasta llegar a ese punto de la controversia pagano-cristiana, ésta había pasado ya por un nuevo capítulo.

En efecto, antes de que S. Agustín concibiera la visión que describe en su gran obra, la oposición sistemática al cristianismo había continuado por unos cauces más peligrosos que los dos anteriores, por obra de Juliano, el último emperador pagano.

Pero antes de pasar a hablar de él no podemos dejar de aludir a un erudito, Cornelio Labeo, cuya publicaciones —muy apreciadas por los paganos de la época que se interesaban por los orígenes de los cultos romanos y su significado filosófico— probablemente hay que colocar aún dentro del s. III.

No nos son conocidas directamente, sino a través de citas de otros, sobre todo S. Agustín y Macrobio. El primero (*Ciudad de Dios* II, 11) dice de él que fue el hombre más hábil, el padre de todos en la ciencia sagrada. El segundo le utilizó a principios del s. IV porque en él encontraba muchos datos sobre las ceremonias sagradas paganas.

Lo cierto es que había escrito un opúsculo sobre el oráculo del Apolo de Claros, con el título: *De oraculo Apollinis Clarii*: el texto lo ha conservado Macrobio (I 18, 21). Otra de sus obras se llamaba *De dis animalibus* porque, según él, hay dioses que surgen de las almas de difuntos que se habían sometido en vida a ciertos ritos.

Por estos indicios indirectos parece que Labeo se movía en el ámbito del neoplatonismo —interés por los ángeles y los demonios— y que tenía afinidades con Porfirio, con la diferencia de que, mientras éste había investigado la religión griega, aquél se limita al mundo romano. Esto se desprende de sus opiniones sobre la verdadera naturaleza de los penates, de sus conocimientos sobre la *disciplina etrusca*. Su campo era el de la erudición, como la había personificado ya Varrón en la cultura romana, con algunas consideraciones filosóficas y ciertas afinidades con la literatura de las controversias.

CAPÍTULO V

ENTRE PORFIRIO Y JULIANO

Entre Porfirio y Juliano, el siguiente adversario de la fe cristiana, transcurre de nuevo casi un siglo, las últimas décadas del III y la primera mitad del IV. Es un tiempo en el que ocurren transformaciones políticas sustanciales, que afectan a la actitud del poder público ante la religión.

Se trata de transformaciones, o más bien oscilaciones, dramáticas que provocan en el corto plazo de ocho años un cambio radical, desde la última persecución (303-305), bajo el imperio de Diocleciano, a la paz que supuso para la Iglesia el edicto de Milán (313), promulgado por Constantino.

LOS INICIOS DEL S. IV

Los primeros quince años del imperio de Diocleciano (284-305) no presentaron ningún problema para los cristianos, porque el soberano no dio ninguna muestra de hostilidad hacia ellos. Sin embargo, todos sus afanes de reforma, provechosos para el orden y la eficacia en el gobierno del estado, fueron guiados por la idea de restituir las viejas costumbres romanas. En un momento determinado pensó que había demasiados cristianos en su entorno, dentro de la administración y en el ejército y, como primera medida, procedió a depurar esas instituciones. Pero la situación se le escapó de las manos a consecuencia del edicto que se publicó en Nicomedia el 24 de febrero de 303 y desató la crueldad de la gran persecución.

De acuerdo con ese decreto las iglesias debían ser demolidas, los libros santos quemados y todo dignatario cristiano, civil o militar, depuesto de su cargo. Se añadieron otras medidas represivas: se prohibía la profesión de la fe cristiana y se obligaba a todos los fieles a adherirse públicamente a los cultos oficiales, bajo penas que iban desde el encarcelamiento hasta el martirio en la hoguera, pasando por la tortura y el destierro.

En este momento se produce por primera vez un fenómeno que encontraría su punto culminante, también en cuanto al peligro que comportaba, en la figura del emperador Juliano. Por primera vez colaboran estrechamente polemistas anticristianos —Porfirio ejerció gran influencia en la corte imperial en estos años— y gobernantes.

La persecución de Diocleciano estuvo preparada con antelación por la actuación del que habría de ser su sucesor Maximino (307-308), quien hizo redactar las llamadas *Acta Pilati*, llenas de blasfemias de todo tipo contra Cristo. Los funcionarios no cristianos se encargaron de dar una gran difusión a este escrito, hasta el punto de que los maestros debían enseñarlas y hacerlas aprender de memoria en las escuelas, como atestigua Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* IX 5, 1. Al mismo tiempo, el emperador tomó una serie de medidas para revitalizar el culto pagano, en las que se inspiraría unos decenios más tarde Juliano el Apóstata, tales como la reconstrucción de los templos paganos, nombramiento de sacerdotes y de un gran sacerdote para cada provincia (*Ibidem.* VIII 14, 9).

Finalmente, por completar el cuadro, en los espectáculos de mimo —el único género teatral que estaba difundido en esta época, en el sentido de que atraía en masa al público— se representaban, ridiculizándolos, ritos cristianos. El más famoso era *La Pasión de San Genesio*, espectáculo en el que se hacía mofa de un pagano que en el lecho de muerte quiere convertirse, para así entrar ese mismo día en el paraíso.

En esa obra se describen los ritos del bautismo, y se narra cómo el santo es denunciado ante el emperador y, al confesar su fe, es condenado a sufrir el martirio.

No tiene nada de sorprendente, por tanto, que san Gregorio Nacianceno, evocando a S. Pablo, se queje en su segundo discurso apologético, en pleno siglo IV, de que los cristianos sean ridiculizados de un modo indigno sobre el escenario y de que el espectáculo que más divierte al pueblo sea el de un cristiano que es víctima de escarnio en un espectáculo cómico (*Lógos apologetikós* II 84).

LOS TESTIMONIOS DE ARNOBIO Y LACTANCIO

Este panorama nos es conocido a través de dos autores cristianos del tiempo: Arnobio, un profesor de retórica en Numidia, y Lactancio, otro norteafricano, discípulo del primero, preceptor del que habría de ser emperador Constantino, y también converso.

En su obra *Aduersus nationes*, escrita entre 304-310, Arnobio dialoga con uno o varios adversarios paganos a quienes presenta unas veces con las fórmulas anónimas «dice» o «dicen», y otras de modo impersonal.

En su conjunto, esas objeciones componen una doctrina más o menos coherente y sistemática. Sus proposiciones podrían resumirse en tres puntos:

- a) «Desde que los cristianos han comenzado a existir sobre la tierra, el mundo ha caminado hacia la ruina»;
- b) «muchos y diversos cataclismos han afectado a la raza humana»;
- c) «los seres celestiales, abandonando la solicitud con que hasta ahora se ocupaban de nuestros asuntos, se han apartado de esta tierra» (I 1, 1).

Esos nuevos males, de los que es responsable el avance del cristianismo, son enumerados más adelante:

«La tierra ha caído víctima de la decadencia desde que la religión cristiana se ha introducido en el mundo... epidemias —dicen—, sequías, guerras, hambrunas, langostas, ratas y granizadas junto con otras cosas nocivas han sido infligidas a los asuntos humanos por los dioses, exasperados por vuestros insultos y ofensas» (I 3, 1-2).

Estas desgracias, que se dan en todas las épocas, son mencionadas también por Tertuliano y S. Cipriano; hay incluso algunas que son más inmediatas y específicas, como terremotos, ciudades en ruinas, invasiones de pueblos germanos.

Mas, al mismo tiempo, los paganos se reprochaban a ellos mismos haber abandonado

el culto a los dioses, una actitud que abría la puerta a la propaganda de los cristianos y provocaba el rencor de los dioses:

«3. Se descuida a los dioses —gritan— y en los templos hay poquísima gente, caen en ridículo las ceremonias antiguas y los antiquísimos ritos de los cultos sagrados de otrora han sido suplantados por supersticiones de las nuevas religiones, de modo que con razón el género humano se ve acosado por tantas angustias, es atormentado por el peso de tantas fatigas. 4 Y los hombres, raza estúpida, incapaz de ver por una ceguera congénita lo que está a la luz del sol, se atreven a asegurar en su locura lo que vosotros no os avergonzáis en creer estando sanos» (I 24, 3-4).

Según Arnobio, más que a Cristo, con quien no se atreven a litigar, combaten a los cristianos y les dirigen todo tipo de epítetos peyorativos. Les reprochan su débil y obtusa inteligencia, la precariedad de su doctrina e incluso su falta de piedad, porque aunque afirman honrar al Dios supremo continúan siendo ateos peligrosos. Tienen la osadía de creer en un hombre:

«Mas —dice—, los dioses os son adversos, no porque rendís culto a un Dios omnipotente, sino porque os empeñáis en que fue Dios, uno que se hizo hombre y murió en el suplicio de la cruz —lo cual es una infamia para personas de baja condición— y creéis que aún vive y lo adoráis con ruegos diarios» (I 36, 1).

Aparte de reprochar la naturaleza infamante de la cruz, se sugiere que un Dios no puede morir de forma violenta, pues por definición la violencia no puede afectar a un Dios. Les resultaba pues increíble que los cristianos fueran sinceros cuando, a pesar de eso, le adoraban como un Dios y fundador de su secta.

De otra parte —argumentaban—, la afirmación de que la misión de Cristo como Redentor le había sido confiada por el Dios Supremo no se podía probar:

«Así pues —dirá alguno rabioso de cólera e indignación—, ¿ese Cristo es Dios? Responderemos, es Dios y Dios hasta las potencias más íntimas y —cosa que atormentará aún más a los infieles con la amargura más penosa— enviado a nosotros por el rey supremo por un motivo de máxima importancia. Preguntará, quizás aún con más furia y locura, si se puede probar que el asunto es así como decimos» (I 42, 3-4).

Sus milagros no constituyen ninguna prueba de su misión divina, al contrario: era un mago y los ha realizado con un arte secreto, tras haber robado la doctrina esotérica y los nombres de ángeles poderosos de los santuarios egipcios:

«Quizás mi rival va a volver a la carga con otras muchas acusaciones calumniosas y pueriles: “fue un mago, realizó todo eso con artes ocultas, robó de los santuarios egipcios los nombres de ángeles poderosos y ciertas doctrinas

esotéricas”» (I 43, 1).

Pero en realidad, seguirá argumentando, era un hombre como otro cualquiera. Arnobio replica indignado:

«¿Qué objetáis de nuevo? Por lo tanto fue mortal o uno de nosotros, aquel cuyo mandato, cuya voz, que no emitía sino palabras populares y cotidianas, ponía en fuga las debilidades, las enfermedades, las fiebres y demás deficiencias corporales?» (I 43, 1).

Además, pretender que haya sido un Dios no sería motivo suficiente para descuidar a los demás, que muchas veces han curado a los hombres de sus lacras. Por ejemplo, Esculapio devolvía la salud a todas aquellas personas honradas que merecían ser curadas. Cristo era, por el contrario, un mago como otros muchos, desde Zoroastro hasta Apolonio de Tiana, Julián el caldeo, Bébulo, etc. Aún más, Cristo era un charlatán:

«Nada mágico —al contrario de lo que vosotros pensáis— nada humano, nada ilusorio o engañoso, nada tramposo se disimulaba en la persona de Cristo, aunque —como tenéis por costumbre vosotros— os moféis y os desarticuléis de risa» (I 53, 2).

No obstante, por más que se diga —continúan los adversarios con sus objeciones—, hay que admitir finalmente que no hay nada verdadero en la historia de su vida. Pero si eso es así, replica Arnobio:

«Mas, si esta versión de los hechos es falsa, como vosotros decís, ¿de dónde viene que en tan poco tiempo esta religión haya llenado el mundo entero?» (I 55, 1).

También la descripción de los extraordinarios fenómenos cósmicos que acompañaron la muerte de este presunto Dios habla en contra de él: ese desorden de los elementos es simplemente imposible:

«Aterrorizados por la novedad de lo que ocurría, todos los elementos de este mundo se perturbaron: la tierra conmovida tembló, el mar se removió hasta el fondo, el aire se vio envuelto de nubes tenebrosas, la ígnea esfera solar se oscureció mitigando su ardor. ¿Qué quedaba aún por ocurrir, después de que aquel que se pensaba era uno de nosotros había sido reconocido como Dios? Pero vosotros no creéis que sucedió todo esto» (I 53, 4-5. 54, 1).

En todo caso habrían sido fenómenos sin importancia, que han sido exagerados por las narraciones de los cristianos y que no tienen fuerza probativa, frente a los testimonios de la antigüedad que son más antiguos y conformes a la verdad.

Los evangelistas no son fiables porque eran ignorantes, hombres del pueblo, su

lenguaje era inculto y vulgar; las escrituras sagradas están llenas de barbarismos, solecismos y faltas de todo tipo:

«Pero, estos relatos han sido escritos por personas incultas y rudas; por tanto no hay que creerlas fácilmente... Su lengua es trivial y oscura» (I 58, 1-2).

«Vuestras escrituras están llenas de barbarismos y solecismos —objeta—, manchadas por la deformidad de sus defectos» (I 59, 1).

La figura humana de Jesús hace absolutamente imposible la creencia de que fuera un Dios:

«Si Cristo fue Dios, dicen, ¿por qué se le vio con figura humana y por qué murió como es habitual entre los hombres?» (I 60, 1).

Eso no era necesario para cumplir su misión. Es demasiado fácil recurrir, como hacen los cristianos, a los inefables misterios de la voluntad divina que no pueden entender ni los dioses ni los hombres.

En definitiva Cristo merece nuestro odio porque pretende abolir las demás religiones y prohíbe el culto a los dioses. Sus enseñanzas no merecen ser creídas porque hace promesas sin presentar pruebas de que serán cumplidas:

«Pues, por el contrario, es digno de odio el hecho de que ha expulsado de la faz de la tierra las demás religiones, ya que ha prohibido acceder al culto de los dioses» (II 2).

«Mas, él mismo no prueba las cosas que promete» (II 4).

Arnobio no tiene inconveniente en citar por su nombre a los filósofos que reprueban la fe cristiana:

«A vosotros, a vosotros os interpelo, que seguís a Mercurio, a Platón y a Pitágoras, y todos los demás que coincidís con ellos y por los mismos caminos llegáis a una unidad de metas» (II 13).

Son por tanto sobre todo tres grupos: los hermetistas, seguidores de las doctrinas del Hermes Trismegistos, un cuerpo de escritos relacionado con el dios egipcio Toth, que en la cultura latina era identificado con Mercurio, el Hermes griego, los platónicos y los pitagóricos, conocidos como *virii novi*. Todos tenían las ideas cristianas por estupideces, a pesar de que eran análogas a las que ellos mismos profesaban:

«Mientras tanto, oh vosotros que os admiráis, que quedáis estupefactos ante la sabiduría de los doctores y la filosofía, ¿no juzgáis asimismo una injusticia reiros de nosotros como si dijéramos estupideces y absurdos, cuando vosotros mismos decís

lo mismo que encontráis ridículo que nosotros lo digamos?» (II 13).

Reprochaban a los cristianos el culto a Dios como Padre y Señor del universo, poner sus esperanzas en él, y temer de él la condenación del alma. Les echaban en cara que creyeran en la resurrección de los muertos, sin entender el dogma, en que lograban la salvación del alma por su propio esfuerzo y en que había seres que llevaban las almas al fuego del infierno:

«Osáis reiros de nosotros porque afirmamos que hay una futura resurrección de los muertos... cuando decimos que existe un infierno y unos fuegos inextinguibles, en los que sabemos que son arrojadas las almas por sus enemigos y adversarios» (II 13-14).

Otra objeción que repetían, sobre todo los *viri novi*, era la siguiente: si la voluntad de Dios es que todas las almas se salven, ¿qué ha pasado hasta ahora?, ¿por qué ha tardado tanto en enviar a Cristo?, ¿por qué no tienen todos los hombres la misma fe y la misma posibilidad de salvarse? Si es misericordioso, omnipotente y el salvador, que cambie nuestro entendimiento y nos haga creer en él, incluso contra nuestra propia voluntad:

«Pero, si Dios es poderoso, lleno de misericordia, providente, que convierta nuestras inteligencias y nos haga creer en sus promesas, aun contra nuestra voluntad» (II 65).

Y, además, argumentaban con ironía, siendo omnipotente, ¿cómo ese Dios permite que sufráis tantas persecuciones?:

«Por consiguiente, si vosotros servís a un Dios omnipotente y tenéis fe en que Él se ocupa de vuestra salud y vuestra salvación eterna, ¿por qué permite que sufráis tantas persecuciones y estéis sometidos a tan grandes penalidades y suplicios de todo tipo?» (II 76).

Por último, en los libros siguientes, Arnobio presenta otra serie de objeciones al cristianismo. Para sus contemporáneos paganos, resulta incomprensible que los cristianos se cierren a las religiones sincretistas:

«Si os tomáis tan a pecho las cosas de Dios, ¿por qué no honráis y adoráis junto con nosotros a los otros dioses ni os unís en el culto con vuestra nación, mezclando y uniendo los ritos religiosos?» (III 2, 1).

Y da una explicación de por qué los paganos se niegan a leer las escrituras cristianas y piensan que está bien que el senado intente destruirlos: minan el respeto debido a las tradiciones nacionales.

A los cristianos se les critica que adoren a un Dios en figura corporal, mientras no

aceptan los mitos paganos, según los cuales los dioses son patronos de diferentes tipos de artes y señores de diversas fuerzas de la naturaleza de un modo alegórico. Finalmente se les echa en cara que no tienen templos, ni estatuas ni cuadros de su divinidad, ni tampoco altares en los que se ofrezcan sacrificios, incienso, libaciones y banquetes sagrados:

«A este respecto os habéis acostumbrado a achacarnos el mayor crimen, a saber que no construimos templos sagrados para celebrar los oficios de nuestra devoción, que no fabricamos estatuas ni cuadros a la manera de vuestros dioses, que no erigimos altares, ni aras, que no ofrecemos la sangre de los animales sacrificados, que no aportamos incienso, ni frutos salados, ni finalmente vino que se derrama para las infusiones de nuestras patenas» (VI 1).

De esa animosidad contra los cristianos se hace eco también el segundo de nuestros testigos, Lactancio. En sus *Divinae institutiones*, escritas en la primera decena del s. IV, constata la existencia de dos obras, que aparecieron en aquel momento y en las que el cristianismo fue duramente atacado; no da los nombres de sus autores, pero recoge muchos datos sobre lo que decían.

Al autor de la primera, que se tenía a sí mismo por pontífice de la filosofía, Lactancio le tilda de adulador, venal, y cuando intentaba denigrar al cristianismo, inepto, estúpido, ridículo. No obtuvo el crédito que esperaba —acabar con la Iglesia— y no recogió más que críticas y reproches:

2. «Pues dado que entre nosotros no hubo personas doctas adecuadas y entendidas que rechazaran con vehemencia y agudeza esos errores que estaban en boca de todos y defendieran con buenas palabras y argumentos toda la causa de la verdad, esta misma penuria provocó que algunos osaran escribir contra una verdad que desconocían. Dejo de lado a aquellos que en otros tiempos incordiaron no poco. Cuando yo fui a Bitinia para enseñar oratoria y sucedió que por aquel tiempo era destruido el templo de Dios, levantaron su voz dos que insultaban a la Verdad perseguida y conculcada, no sé si más con su soberbia o con su falta de oportunidad. 3. El primero de ellos se declaraba pontífice de la filosofía; en realidad, era un vicioso que, dándose las de maestro de continencia, ardía no menos en la avaricia que en la concupiscencia; era tan suntuoso en su tren de vida como defensor de la virtud en la escuela, un predicador de la sobriedad y la pobreza que cenaba peor en palacio que en su casa» (V 2-3).

Continúa zahiriendo la actitud farisaica de este hombre, gran adulador de los príncipes, y concluye:

8. «Mas, cuando se propuso debilitar los argumentos de la religión a la que denigraba, apareció como inepto, estúpido, ridículo, porque aquel sesudo censor de

lo que era útil a los demás, ignoraba no sólo qué razonamientos oponer, sino incluso qué decir» (*Ibidem.* 8).

El segundo, por los datos que da Lactancio —aunque no le cite por su nombre— se puede saber que era Sosiano Hierocles, un personaje que había hecho carrera en la administración hasta llegar a ser nombrado gobernador del bajo Egipto, donde se caracterizó por su agresiva actitud anticristiana, y llegó a ser uno de los consejeros de Diocleciano en la redacción del edicto antes citado:

12. «El otro describió la misma materia de un modo más mordaz... En efecto, compuso dos libritos, no contra los cristianos —para que no pareciera que adoptaba una actitud hostil— sino a favor de ellos, de manera que diera la impresión de que los trataba con humanidad y benevolencia. En ellos intentó demostrar la falsedad de la Sagrada Escritura, como si estuviera llena de contradicciones» (*Ibidem.* 12).

En ese texto, que, como asegura Eusebio de Cesarea en su obra dirigida contra Hierocles se titulaba *Philalethéis* —Amigo de la verdad—, abunda en los reproches que había hecho Celso y sobre todo Porfirio, de quien es prácticamente contemporáneo: contradicciones de la S. Escritura; críticas contra S. Pedro y S. Pablo; comparación entre Jesús y Apolonio de Tiana.

Si hubiera que destacar algún rasgo en esta diatriba anticristiana, podría decirse que es un intento de conciliar el politeísmo pagano con un monoteísmo de naturaleza filosófica, llegando así a un sincretismo que está de acuerdo no sólo con el neoplatonismo en su faceta deísta, sino con el espíritu de la época, que tiende a un sincretismo revitalizado por un pietismo de origen pagano, tal y como se vivía en los cultos místéricos de origen oriental.

También estos cultos paganos —el oráculo de Apolo en Mileto, los sacerdotes que azuzaban contra la presencia de cristianos en la vida pública— jugaron un papel de peso en el desencadenamiento de la gran persecución.

EL EMPERADOR CONSTANTINO

Con el reinado de Constantino (306-337), y sobre todo después del edicto de Milán, de febrero del 313, entramos en un nuevo período: la alianza entre el cristianismo y el imperio romano.

El edicto en sí fue concertado por Constantino y Licinio, el emperador de Oriente, y no lo conservamos en su versión original, sino en las proporcionadas por Lactancio (*De morte persecutorum* 48) y Eusebio de Cesarea (*Historia ecclesiae* X 5, 2) que son algo divergentes: se estipula de una parte la libertad para el cristianismo, en interés del bien público y de la *divinitatis reverentia*. De otra, se mantienen los cultos oficiales con

estatuto legal, pero dejan de ser obligatorios. Las iglesias locales recibían la restitución completa de los bienes que se les habían confiscado en 303.

Aparte de reparar los daños causados por la persecución de Diocleciano, Constantino fue generoso en la construcción de basílicas, concesión de inmunidades para el clero cristiano, competencia jurídica para los obispos: en una palabra, se produjo un resurgir en todos los sentidos de la actividad de la Iglesia.

Sus hijos, Constante y Constancio siguieron la misma línea. Sin embargo, no desapareció la resistencia pagana, que hacia la mitad de siglo recibiría el impulso del emperador Juliano.

Desde sus comienzos, este nuevo orden de cosas provocó reacciones de rechazo entre los paganos, sobre todo entre los nobles y maestros. Esta resistencia la conocemos fundamentalmente a través de fuentes cristianas, sobre todo los ya citados Arnobio y Lactancio, y más adelante S. Ambrosio y S. Agustín, si bien no faltan las paganas, representadas fundamentalmente por la figura del emperador Juliano. La tensión provocada por este enfrentamiento llena todo el s. IV.

Los dos primeros, que acabamos de considerar, son de la primera década del s. IV, Juliano de la mitad de siglo, Ambrosio y Agustín ocupan el último cuarto. Todos ellos reflejan en sus escritos y en sus actuaciones una serie de estados de opinión anticristianos, bien en forma de dichos populares, bien como argumentos intelectuales, que de un modo u otro son deudores del neoplatonismo.

CAPÍTULO VI

EL EMPERADOR JULIANO

Flavio Claudio Juliano fue César desde 355, proclamado emperador por sus tropas en febrero de 360 y único gobernante de todo el imperio desde noviembre del 361 hasta el 26 de junio de 363.

Ha pasado a la historia con el sobrenombre de Apóstata y ha sido desde el principio una personalidad discutida apasionadamente a lo largo de los siglos, quizás la más fascinante de la antigüedad tardía y sobre la que se mantienen aún hoy día juicios y hasta teorías no sólo dispares sino opuestas.

Mientras unos le definen en lo religioso como un monoteísta neoplatónico, otros lo tienen por un politeísta tradicional; en cuanto a su credo político, algunos piensan que fue el monarca más liberal de su tiempo, comprometido en volver a los inicios republicanos de Roma, pero no faltan quienes le caracterizan como un propugnador del imperio central a ultranza y, por tanto, un reaccionario, tanto en su pensamiento como en su actuación.

A esas opiniones tan encontradas dan pie tanto sus obras como las medidas de gobierno que adoptó en el poco tiempo que duró su vida, fiel reflejo de su personalidad apasionada.

Un ejemplo flagrante de sus contradicciones se puede detectar en su deferencia hacia Roma y Atenas, símbolos del tradicional centralismo, incluso en momentos en los que toma medidas a favor de la autonomía de las municipalidades al comienzo del invierno de 361, cuando se encontraba aún en plena lucha por el poder. Lo mismo cabe decir más tarde, si se tiene en cuenta que su liberalidad está sometida a una condición: todo el mundo debe aceptar el poder supremo del dios Helios y su representante en la tierra, el emperador.

La imagen que de él ha recibido la posteridad oscila entre la admiración que por él profesó el grupo de intelectuales formado por sus maestros —el orador Libanio— y colaboradores —los historiadores Mamertino y Amiano Marcelino—, todos ellos notables escritores que no escatimaron el empleo de tonos panegíricos en torno a su figura, y primero el miedo y enseguida, tras su muerte, la animadversión de toda la literatura cristiana, que ha visto en él la personificación del demonio, o al menos uno de los personajes más funestos de la historia.

A la cabeza de esta repulsa nos encontramos con Gregorio Nacianceno, que había sido condiscípulo suyo en Atenas y que hacia 365, es decir apenas dos años después de la muerte del emperador, vuelca denuestos de todo tipo sobre él. Por ejemplo, comienza su discurso IV, también conocido como *I Invectiva contra Juliano*, diciendo de él que fue un tirano, un apóstata que difundió por el mundo furor y amenazas, a la vez que profería iniquidades contra el Altísimo. Y más adelante, en la misma obra le interpela: «como perseguidor sigues los pasos de Herodes, como traidor los de Judas, sólo que tu no das muestras como él de tu arrepentimiento con una soga. Como asesino de Cristo imitas a Pilatos, como enemigo de Dios a los judíos (*Ibidem*. 68: Cf. J.-P. MIGNE, PG 35, 589-

90).

En medio habría que situar la masa de quienes asistieron indiferentes o al menos escépticos a su intento de restauración de la cultura helenística con su culto a los dioses paganos. Entre ellos se cuenta la población de Antioquía o la de ciudades de Capadocia como Cesarea y Constancia. Su relación con la primera es el telón de fondo del *Misopogon*, un escrito en el que Juliano vuelca su indignación apasionada ante la actitud hacia él del senado y el pueblo antioquenos, cristianos en su mayoría.

Lo cierto es que en él, el primer griego —es decir, el primer helenista, por su origen y su mentalidad y formación cultural— que detentó el poder imperial, se funden el intelectual, que busca y esgrime argumentos con los que oponerse al avance cristiano, y el hombre de acción, que tiene en su mano todos los resortes del poder para combatir a sus adversarios.

Por eso, su llegada al trono suscitó una oleada de entusiasmo en muchos ciudadanos romanos, pesimistas ante la decadencia imparable del imperio y atormentados por la postura favorable al cristianismo que había adoptado la mayor parte de los emperadores anteriores. Inscripciones de la época saludan el nuevo soberano como *liberator romani orbis, templorum restaurator, restitutor romanae religionis*.

Esa actitud en capas influyentes de la población se entiende aún más si se tiene en cuenta que Juliano, aunque desde el primer momento fue un adversario fanático del cristianismo, se presentó como conciliador.

En realidad, su oposición a la nueva religión fue no sólo intelectual, sino también práctica y presentó múltiples facetas a ambos niveles, en una carrera contra el tiempo, puesto que su gobierno absoluto duró en total apenas diecinueve meses.

En el terreno político, en cuanto le fue posible, promulgó decretos por los que restauraba el paganismo tradicional, a la vez que abolía las medidas favorables al culto cristiano promulgadas por sus predecesores. De su aversión filosófica a la nueva religión da fe el conjunto de su obra, sobre todo el tratado *Contra los galileos*, en el que vuelca todo su odio hacia el cristianismo, al que degrada a un fenómeno de reducida envergadura geográfica y étnica, puesto que, según él, se limitaba a Palestina y afectaba exclusivamente a los judíos.

Su gobierno como último emperador pagano nos proporciona un testimonio único, verdaderamente clave, no sólo de la evolución de la polémica anticristiana, sino de los estertores del poder pagano, antes de su marginación como alternativa religiosa, y en definitiva como fuerza política, en la segunda parte del s. IV.

Este paréntesis fugaz ilumina también el carácter del enfrentamiento entre paganismo y cristianismo que se ha ido fraguando durante los tres primeros siglos de la era cristiana y cristaliza a lo largo del s. IV. Tan radical es una postura como la contraria. Ambas aspiran a lo mismo: detentar el papel de religión oficial y exclusiva. La declaración a favor de una de ellas lleva consigo la prohibición y exterminación de su contrincante. Es de acuerdo con este esquema como funcionan mentalidades tan preclaras como Constancio y Juliano, o como Ambrosio de Milán y Quinto Aurelio Símaco.

Como ya hemos apuntado, no hay unanimidad a la hora de determinar si la motivación

profunda de Juliano fue de naturaleza política —restaurar la institución republicana—, o religiosa: revitalizar el culto pagano; sin embargo, de todo lo que exponemos a continuación se deduce más bien lo segundo. Esta conclusión se apoya, tanto en la personalidad profundamente religiosa del emperador, como en su forma de gobierno que, sometida a contradicciones y paradojas continuas, sólo presenta una línea coherente en su actitud hostil frente al cristianismo.

Pero, para comprender mejor su personalidad y sus motivaciones íntimas, al emprender su empresa de restauración del imperio y de la cultura helenística, en busca de hacer realidad un ideal de teocracia centralizado en su persona, es necesario describir someramente la evolución de la institución imperial en las décadas inmediatamente anteriores a su reinado y su propia biografía.

LA INSTITUCIÓN IMPERIAL EN EL S. IV

No es éste el lugar para describir el mecanismo de la tetrarquía, inventado por Diocleciano como solución para el agudo problema de la sucesión imperial, entre otras cosas porque duró apenas quince años, caracterizados por su inestabilidad y la proliferación de guerras civiles. Baste decir que la década, tras el asesinato de Aureliano en 275, había sido incapaz de crear un mecanismo estable, tanto para la identificación de candidatos a la púrpura como para la ocupación del trono vacante.

Diocleciano, que subió al poder en 284, inició un intento innovador para proveer a ambas cosas. Su plan consistió en nombrar junto a él un Augusto *junior* con el que compartir la responsabilidad del cargo. Cada Augusto estaría asistido por un César, una organización que permitiría dividir entre cuatro personas el gobierno del imperio y asegurar sin problemas la continuidad cada vez que muriera un Augusto. La primera tetrarquía la compusieron Diocleciano y Maximiano, respectivamente en Oriente (E) y Occidente (O), mientras los Césares eran Galerio y Constancio Cloro.

Con una decisión sin precedentes, seguramente para probar el funcionamiento del mecanismo, ambos Augustos abdicaron en 305. Los Césares pasaron a Augustos y fueron nombrados dos nuevos Césares: Maximino Daia (E) y Severo (O), quedando así constituida la segunda tetrarquía.

Teóricamente el sistema estaba basado en el mérito personal, independiente de la cuna o del éxito militar, y estaba pensado para aportar estabilidad a las caóticas circunstancias que con frecuencia acompañaban la desaparición de un emperador. Pero falló ante las ambiciones dinásticas de Majencio, el hijo de Maximiano, y Constantino, el hijo de Constancio Cloro. Esta crisis surgió apenas un año después de quedar constituida la segunda tetrarquía.

Tras la muerte de Constancio en 306, los soldados proclamaron Augusto a Constantino en Britania, saltando por encima de la designación previa como César y sobre todo del ya nombrado César de Occidente, Severo. Por si esto fuera poco, Majencio se proclamó a sí mismo Augusto, mientras Severo recibió también la promoción. Las guerras civiles consiguientes introdujeron una era de inestabilidad que recordaba la mitad del s. III y hundieron la innovación en la ineficacia. Menos de quince

años después de su instauración, la tetrarquía había muerto.

Al mismo tiempo, el comienzo del s. IV presenció un nuevo brote de la persecución de los cristianos, la llamada «gran persecución». La inició Diocleciano mismo, al promulgar a lo largo de 303 y 304 una serie de decretos anticristianos. El primero se limitaba a separar a éstos de los privilegios de la clase senatorial y a la destrucción de libros y edificios. En el último, todos los cristianos eran obligados a ofrecer sacrificios a los dioses. Aunque fueron numerosos los mártires, otros muchos cedieron. La persecución continuó hasta el 311 cuando Galerio, poco antes de su muerte, proclamó un edicto de tolerancia. Tras seis meses de calma, su sucesor Maximino reanudó la persecución a finales de 311.

Mientras tanto, en Occidente, Constantino consolidó su poder frente a sus dos rivales: Severo fue eliminado en 307 por Maximiano y su hijo Majencio. Y este último fue derrotado en 312. La victoria de Constantino fue propiciada por las conocidas circunstancias que le llevaron a acercarse a los cristianos, si no a convertirse, y a promulgar en 313 el famoso edicto, por el que la cristiandad pasó a ser tolerada. Una serie de guerras civiles eliminaron a los demás rivales en el curso de los próximos seis años, de modo que quedaron solos Licinio en E. y Constantino en O. En 324, de resultas de un enfrentamiento entre ambos, Constantino derrotó a Licinio en Crisópolis, cerca del Bósforo; y así, hasta 337, Constantino quedó como único dueño de todo el imperio.

En las décadas siguientes a la victoria del puente Milvio, en octubre del 312, la cristiandad pasó de ser perseguida a ser tolerada, para después llegar a ser finalmente la religión oficial del estado a partir de 392, bajo el imperio de Teodosio I.

LA BIOGRAFÍA DE JULIANO

Juliano nació y creció en Constantinopla, a finales de 331, rodeado de este entorno histórico, es decir, mientras la balanza del poder se trasladaba del paganismo a la Iglesia. Para comprender su corto gobierno es crucial, por tanto, tener bien presentes estas casi tres décadas en las que el sueño de Constantino luchó por hacerse realidad. Los reinados de los hijos de éste, sobre todo Constancio (337-361), nos dan la clave de la evolución hacia el estado cristiano, que Juliano hizo todo lo posible por frenar.

Aquí no nos interesa estudiar el grado de sinceridad de la conversión de Constantino, sino la repercusión que las medidas políticas que adoptó tuvieron en el paso de una sociedad pagana a una cristiana. Algunas de ellas fueron inmediatas: favoreció a la Iglesia con exención de impuestos y subvenciones para reparación y construcción de templos. Dio jurisdicción a los obispos para algunos tipos de casos judiciales, por ejemplo la manumisión de esclavos. Cargos legales y causas judiciales contra los obispos debían ser tratados, no como antes ante tribunales civiles, sino eclesiásticos. Obispos que viajaban a concilios o volvían de ellos podían utilizar el correo público, que estaba normalmente reservado a los negocios oficiales.

En algunos aspectos Constantino no hacía nada nuevo garantizando esos privilegios, porque como *pontifices maximi* los emperadores romanos, desde Augusto, habían ejercido esos derechos en materias religiosas, dotando de recursos de todo tipo a los

cultos de la religión oficial. Entraba dentro de la misma lógica, por tanto, que emperadores cristianos hicieran ahora lo propio con el cristianismo.

Pero en su conjunto estas medidas suponían sin duda un avance gradual del *status* del cristianismo respecto al que había tenido antes de la batalla del puente Milvio. No es que el paganismo dejara de estar presente en la vida oficial, pero esa presencia da la impresión de que no pasaba de ser simbólica. Contamos con algunos indicios, como la acuñación de moneda con símbolos paganos, la presencia de funcionarios paganos en la corte, la tolerancia de ciertas prácticas de magia en público, que en su conjunto abogan por una cierta ambigüedad en la postura del emperador.

Sin embargo, a pesar de esa permisividad en la superficie ante el culto pagano, estaba claro que lo ponía de lado, incluso en algunas ocasiones por la fuerza, cuando los intereses de ambas religiones chocaban. Estos choques fueron aumentando en frecuencia y en magnitud a lo largo del reinado de sus hijos.

El mayor de ellos, Constantino II murió en 340, tres años después que su padre; la muerte de Constante en 350, dejó a Constancio como único señor. Éste en particular fue dando pasos hacia la represión del paganismo. Puso fuera de la ley los sacrificios, bajo pena de muerte, y en 346 mandó cerrar los templos paganos. Se discute hasta qué punto estos decretos fueron seguidos, pero lo cierto es que fue más duro que su padre en la supresión del culto a los dioses.

Durante el tiempo que estuvo al frente del imperio (337-361) se hicieron populares las intervenciones cristianas contra los paganos: en Cesarea de Capadocia, por ejemplo, el populacho cristiano destruyó los templos de Zeus y Apolo.

Pero, a pesar de todas esas medidas oficiales, el paganismo estaba lejos de desaparecer; sólo la legislación no podía destruirlo, como había sido imposible acabar con el cristianismo en los siglos anteriores a base de perseguirlo. De hecho, continuaban haciéndose sacrificios públicos en algunas ocasiones, como sabemos por algunas fuentes históricas de la época.

En este ambiente enrarecido de represión, comenzado por Constantino y acelerado por Constancio, se forjaría un importante aspecto de la actitud hostil de Juliano respecto a los cristianos.

Ésta es, a grandes rasgos, la situación en la que el futuro emperador creció y creyó estar en condiciones de cambiar. Si la marea cristiana se habría parado, o al menos habría subido más lenta, en el caso de que hubiera vivido más tiempo, es una de las incógnitas más apasionantes para la historiografía de la antigüedad tardía.

Los hechos de su biografía nos son bien conocidos por su propia obra y por los escritos de varios historiadores contemporáneos, ante todo Amiano Marcelino, Libanio y Eusebio de Cesarea, miembros de la camarilla de Juliano los dos primeros, cristiano el último.

Hijo de Julio Constancio, hermanastro de Constantino, tenía cinco años a la muerte de éste en 337. Pocos meses después, una purga de muchos miembros de la familia del gran emperador, movida por su hijo mayor Constancio, reducía las posibilidades de una inmediata carrera política a los miembros supervivientes de la estirpe.

El padre de Juliano fue asesinado, así como otros ocho miembros de la familia imperial. Juliano mismo fue perdonado, junto con su medio hermano Galo, gracias a su juventud. De sus escritos posteriores, sobre todo su *Carta a los atenienses* se desprende que Juliano consideró culpable a Constancio de la muerte de esas personas.

Pasó su primera infancia, por disposición del emperador Constancio, en la ciudad de Nicomedia, en la Bitinia, situada al noroeste del Asia menor; primero, bajo la tutela del obispo arriano Eusebio y un año después, cuando éste pasó a Constantinopla en 344, de Mardonio, que ya había sido tutor de Basilina, la difunta madre de Juliano.

A partir de los diez años tuvo que trasladarse a la fortaleza de Macellum, una propiedad de la familia de Constantino situada en Capadocia, cerca de la ciudad de Cesarea, donde vivió en un exilio relativamente lujoso, del que volvería cuatro años más tarde, para comenzar su educación en los foros de retórica más famosos del momento: Constantinopla (348), Nicomedia (351), Pérgamo y Éfeso a lo largo del mismo año, y de nuevo Nicomedia, donde, rodeado de un círculo de intelectuales y confidentes, pasó los tres años siguientes entregado con pasión a discusiones filosóficas y ejercicios de una religiosidad pagana.

Antes de tener acceso al poder, sin embargo, debería pasar por una prueba que sin duda acaba de forjar su carácter, tan probado en decepciones y dificultades. De nuevo, el emperador Constancio, que había ordenado matar a Galo tras haberlo mantenido un corto espacio de tiempo como César en Constantinopla, ordena que sea confinado en Como y allí tendrá que residir por seis meses en 354, antes de recibir permiso para partir hacia Atenas y seguir su formación, gracias a la intervención a su favor de la emperatriz Eusebia.

Corta fue su estancia en la capital del helenismo, porque ya en el año 355, el mismo Constancio, que estaba ocupado en una campaña en el este contra los persas, le nombró César, pasando por encima de intrigas de palacio y atendiendo a los deseos de la misma emperatriz, y le envió a la Galia para contener allí las incursiones bárbaras.

Sus éxitos bélicos contra alamanes y francos, sobre todo la recuperación de la ciudad de Colonia y la victoria de Estrasburgo, le valieron el favor de sus soldados. Por eso, cuando a principios de 360 Constancio, celoso ante el prestigio creciente de Juliano y acuciado por la necesidad de nuevas fuerzas con las que hacer frente a su campaña en Persia, ordenó que algunas legiones de la tropa de su primo se sumaran al frente oriental, los soldados se amotinaron —se discute hasta qué punto Juliano mismo alentó esta revuelta— contra esa orden y lo proclamaron Augusto en París.

Este momento crucial para su biografía Juliano lo encara, según la versión de Amiano Marcelino (*Res gestae* XX), de acuerdo con su temperamento, dejándose llevar por una revelación divina —la aparición de la suma divinidad, el *genius publicus populi romani*— que le impulsa, e incluso le obliga a emprender la conquista del poder.

Tras esta decisión, el peligro de una nueva guerra civil era inminente; pero, mientras Juliano conducía a su ejército hasta el Oriente, en busca de la confrontación con su primo, éste murió por causas naturales. Evitado así el conflicto, Juliano entró en Constantinopla sin encontrar oposición, en diciembre de 361. Por ese tiempo había ya

proclamado su adhesión al paganismo al realizar abiertamente un sacrificio en su marcha hacia la capital, según narra él mismo en una de sus cartas.

Permaneció allí durante seis meses, para a continuación seguir su marcha hacia el este, ya en campaña abierta contra los persas. Pasó el invierno en Antioquía de Siria, tiempo durante el cual tomó una serie de medidas que le acarrearón el desprecio de la población de esa ciudad, que era sustancialmente cristiana. Sus intentos de resolver la escasez de alimentos no hicieron más que exacerbar el problema, mientras que los esfuerzos por restaurar el culto pagano chocaron con la indiferencia, incluso entre la población pagana.

En la primavera de 363 emprendió la marcha hacia la capital persa, pero allí encontró una fuerte resistencia y su ejército no logró conquistar la ciudad. El 26 de junio de 363, durante su retirada de Mesopotamia, Juliano fue herido por una lanza enemiga y murió durante la noche. Las tropas elevaron a emperador a un soldado cristiano, Joviano, dando fin así a un gobierno que había amenazado con acabar con el proceso de cristianización del mundo antiguo.

SU FORMACIÓN INTELECTUAL

Paralela a su biografía había avanzado su formación intelectual. Durante su estancia en Nicomedia, con siete años, debió de haber recibido de labios de Eusebio los rudimentos de la fe cristiana, pero fue el pedagogo Mardonio quien dejó huella en su pupilo, al inculcarle el amor por la cultura griega, personificada en Homero, «fuente de delicias como ninguna otra» (*Misopogon* VII 351 d).

Es muy posible que ya aquí su espíritu, necesitado de huir de la dura realidad, haya comenzado a sentir la especial atracción por el cosmos, la profunda admiración hacia el sol, las estrellas y la contemplación del universo de las que él mismo habla:

«Ya desde la infancia me colmó un anhelo hacia el resplandor de la divina luz del sol y desde mis primeros años estaban mis sentidos tan llenos de la luz solar, que no sólo la tenía presente ante mis ojos durante el día, sino que también, cuando alguna vez durante la noche estaba de viaje bajo un cielo despejado y claro, dejaba todo lo demás de lado y dirigía mi mirada a la belleza del cielo, sin comprender lo que me decían ni darme cuenta de lo que hacía» (*Discurso* IV 130 c-d).

Al pasar a Macellum, fue encomendado al cuidado de otro eclesiástico, Jorge de Capadocia, también arriano, futuro obispo de Alejandría, que ha pasado a la posteridad como un oportunista y quien debió de proporcionarle el conocimiento preciso de la doctrina cristiana que se reflejaría más tarde de forma decisiva, sobre todo en su dogmática anticristiana a propósito de la salvación y en su imitación a la iglesia, cuando trató de organizar el culto pagano.

Debió de ser aquí, durante los seis años de permanencia en Macellum, cuando recibió el bautismo —el antes citado *Discurso* IV de Gregorio Nacianceno da pie para pensar que fue así—, aunque resulte imposible precisar la exactitud de este dato, así como el sucesivo momento exacto de su apostasía, que algunos han estilizado como la

contrapartida de la escena de Pablo en su camino a Damasco. Lo que puede afirmarse con seguridad es que pronto tuvo problemas en aceptar la fe cristiana.

A su vuelta a Constantinopla y sobre todo tras su marcha a Nicomedia en 351 —un verdadero *turning-point* en la educación de Juliano—, entró en contacto con las corrientes neoplatónicas de pensamiento a través de Libanio, maestro que se convertiría en uno de sus partidarios más fervientes. Amplió esa relación en Pérgamo y sobre todo en Éfeso a donde acudió en busca de Máximo, un filósofo que, al introducirle en los misterios neoplatónicos, influiría decisivamente en su vida.

Éste, que según el mismo Juliano fue el hombre más extraordinario que encontró en su vida, poseía una personalidad seductora y le inició en un mundo de creencias en el que ángeles, arcángeles, demonios, héroes, apariciones de seres celestiales, ritos secretos, sacrificios, purificaciones, éxtasis jugaban un papel preponderante y llevaban a la unión del hombre en cuerpo y alma con Dios.

En consecuencia, hacia 351-352, con veinte años, se acaba de desprender de cualquier tipo de unión con la fe —si es que existió alguna vez— e inicia un camino que pronto le conducirá hacia el culto del dios Mitra, doctrina que encendió en su espíritu sensible y apasionado un insaciable deseo de justicia filantrópica. También en los primeros años 50 parece que se inició en los misterios de Eleusis y recibirá el *taurobolium*, un bautismo de sangre que constituía el rito de iniciación en el culto a Cibele, la gran Madre de la creación.

También le impresionó profundamente su fugaz paso por Atenas, donde tuvo contacto con el neoplatónico Prisco y el sofista Himerio, tanto por la modestia de vida de esos hombres, como por la riqueza espiritual de sus enseñanzas.

Con todos estos antecedentes, cuando en 361, tras los seis años de campañas militares, accede por primera vez al poder, convoca a sus amigos, comenzando por Máximo, y gobierna con su asesoramiento, convencido de que había sido llamado por los dioses a emprender la gran tarea de la restauración política, según el modelo de la vieja república romana, a la vez que practica una religiosidad en consonancia con su carácter exaltado.

En el primer punto, como ya hemos señalado, las contradicciones se multiplican porque sus ideales de revitalizar las viejas instituciones naufragan ante el convencimiento de haber sido predestinado por los dioses para detentar el poder absoluto, y su deseo de conceder autonomía a las ciudades va acompañado por su intervención directa en los conflictos que algunas de ellas plantearon, sobre todo Antioquía.

En cuanto al segundo, esta exaltación religiosa se refleja en su veneración por los lugares de culto pagano (*Epístolas* 79, 81), su fe fervorosa en los presagios (*Epístola* 87), su celo por la disciplina en los asuntos sagrados (*Epístola* 88), sus costumbres diarias de piedad (*Epístola* 98), que aflora en su epistolario a partir del momento, noviembre de 355, en que sale de Milán para ponerse al frente del ejército de la Galia. Al principio, son comedidos y hasta respetuosos con la fe cristiana, pero en cuanto inicia el asalto al poder imperial cambia radicalmente su tono.

De otra parte, conocemos también ese celo a través de otras fuentes contemporáneas,

como su maestro de retórica y fiel seguidor Libanio o el historiador Amiano Marcelino.

El primero afirma en uno de sus discursos que se pasaba los días y las noches sacrificando a los dioses y, más que rezando, conversando con ellos a través de la adivinación, y que en la guerra contaba más para vencer con su ayuda que con los brazos de sus soldados (*Discurso XXXVII* 5).

El segundo, en el retrato del emperador que incluye en su Historia, describe que «inundaba los altares de sangre con una frecuencia excesiva, inmolando a veces cien toros, innumerables rebaños de ganados de todo tipo y aves blancas que se buscaban en tierra y por mar...» (*Res gestae XXII* 12, 6), para más adelante admitir que era «supersticioso, más que exacto observante de los ritos sagrados» (*Ibidem.* XXV 4,17).

LA OBRA LITERARIA DE JULIANO: SU TRATADO CONTRA LOS GALILEOS

Juliano despliega en su corta vida una enorme y variada actividad literaria, de la que aquí nos interesan sobre todo sus tres libros *Contra los galileos*, en los que descarga toda su animosidad anticristiana. El título mismo encierra ya la intención de dejar reducido el cristianismo a un grupo de incultos pescadores y gentes irrelevantes que proceden de una región del imperio sin importancia.

Su vida como escritor había comenzado en 355 con el primer Panegírico en honor de Constancio II, al que seguirían unos años después un segundo y un discurso laudatorio a la emperatriz Eusebia. También la primera epístola data de 356. A partir de ese momento, y hasta su muerte, de su pluma proceden numerosos y variados escritos que sorprenden en un hombre de tan intensa vida activa. Esta aparente dificultad se explica, en parte, si se presta crédito a los relatos de sus contemporáneos que afirman se pasaba las largas noches del invierno ocupado en ofrecer sacrificios y escribir; pero, sobre todo, si se tiene en cuenta que su obra literaria presenta un aspecto muy poco elaborado y refleja la personalidad nerviosa, complicada, paradójica de su autor, quien a menudo da la impresión de poner por escrito, sin sistema alguno, citas de sus lecturas.

En todo caso es evidente que en sus primeras obras había evitado cuidadosamente los ataques directos a los cristianos, pero ya en su *Discurso contra el cínico Heraclio*, en la primavera de 362, citaba a los impíos galileos, unos locos, a quienes equipara a los cínicos, porque han abandonado su patria y andan errantes a través del mundo, perturbando el imperio de un modo impúdico (VII 224 a-c).

En su *Symposion* —de fines de diciembre de 362—, enmarcado en la descripción de un banquete ofrecido por Rómulo Quirino a los dioses y a los emperadores deificados, encuentra el pretexto ideal para pasar revista a sus predecesores y ajustar cuentas con Constantino: hace una alusión al bautismo cristiano que purifica a los malhechores y a la penitencia que lava sus derrotas y pone en boca de Jesús estas palabras:

«Que todo seductor, homicida, sacrílego o infame, acuda aquí confiadamente. Al bañarse en esta agua, yo le purificaré in situ; y si vuelve a caer en los mismos crímenes, a poco que se golpee el pecho y se pegue en la cabeza, yo le devolveré su pureza» (*Symposion* 38).

Con estos antecedentes, no tiene nada de extraño que, tan pronto como se vio al frente del imperio, madurara en él el proyecto de escribir todo un tratado *Contra los galileos*, con el fin de exponer a todos los hombres que la «maquinación» de éstos, no es más que una mentira humana puesta en pie con engaño (*Contra galileos*, fragmento 1: II 39 A). Lo acaba en marzo de 363, y en él combate a todos aquellos que pretenden convertir en Dios y en un hijo de Dios a un hombre de Palestina (*Ibidem.* 64: VIII 261 D— 262 E).

El escrito, compuesto en las noches del invierno de 362-363 en la hostil Antioquía, tenía tres libros. Como todas las obras heterodoxas, no se conserva, y ha llegado hasta nosotros de un modo indirecto y fragmentario, sobre todo a través de la refutación escrita por Cirilo de Alejandría, en su tratado: *A favor de la santa religión de los cristianos contra la obra de Julián el ateo*, que dedicó al emperador Teodosio II entre 439 y 441 y consta de treinta libros.

Las citas del *Contra los galileos*, contenidas en los libros I-X de esta obra, no llegan a un centenar y corresponden al primer libro de Juliano. De los otros dos no se conservan más que fragmentos del segundo, incluidos en los libros XI-XX de la misma obra de Cirilo que a su vez nos ha llegado de modo incompleto, a través de florilegios o *Cadenas* en griego y en siríaco y parece estaba dedicado a la cristología y a la crítica de los evangelios. Del tercero no se sabe nada.

Con estos datos, se comprende que sea imposible reconstruir el plan de la obra, si es que lo tuvo. Tampoco esto último es de extrañar, si se tiene en cuenta el estilo nervioso, confuso, que revela el resto de sus obras. Cabe, sin embargo, distinguir en ella los siguientes apartados:

A. Tras una presentación, en la que expone las razones que le han llevado a pensar que la religión cristiana es un engaño, expone como premisa el contraste entre la noción filosófica de Dios, las opiniones sobre el tema de griegos y hebreos y la disensión de los cristianos respecto a unos y otros (fragmentos 1-3: II 39A. 41 E. 42E).

B. En la primera parte examina la idea de Dios que ha sido dada a los hombres y demuestra la importancia del cielo en las opiniones que éstos tienen de lo divino. Los humanos están en relación con el cielo y los dioses que lo habitan (*Ibidem.* 7: II 52A. 11: II 69B).

C. La segunda, que es la más amplia, comienza con la comparación de las opiniones de griegos y hebreos sobre Dios. Es verdad que los poetas griegos han compuesto fábulas inadecuadas y hasta monstruosas sobre los dioses (*Ibidem.* 4: II 44A), pero la religión judía también: por ejemplo, la narración de la creación de la mujer, el Paraíso y el pecado original (*Ibidem.* 13: III 74B. 15-17: III 85E. 88E. 93D), la historia de la torre de *Babel* (*Ibidem.* 23-24: IV 134C. 137D).

En comparación con esa imagen de Dios que transmite la Biblia, es superior lo que dijo Platón sobre la creación de un mundo inmortal por medio de un demiurgo, así como su distinción entre «dioses», invisibles, y «dioses de dioses», visibles (*Ibidem.* 6: II 48E. 8: II 57B. 9: II 57E. 10: II 65A. 18: III 96B). Estos últimos son los que dan vida a las especies mortales y originan la diversidad de costumbres en los pueblos (*Ibidem.* 22-28:

IV 131B. 134C. 137D. 141B. 143A. 146A. 148A). Uno de ellos es el Dios de los judíos. Por tanto, no tiene ningún sentido pretender que lo sea del universo (*Ibidem.* 19: III 99B).

A continuación viene una serie de comparaciones. En primer lugar, los preceptos de los filósofos y legisladores griegos —Licurgo, Solón— (*Ibidem.* 35: V 168B) con los mandamientos de Moisés: el decálogo —admite Juliano— es admirable, pero puesto que ese Dios único es celoso, como afirma el mismo profeta, resulta blasfemo que los cristianos adoren a Cristo, a quien el Jahwé mosaico nunca ha reconocido ni considerado suyo (*Ibidem.* 29-36: V 152A.155C. 159C. 160B. 160C. 168A. 168B. 171C).

Luego, contrapone los dones divinos a los griegos y a los hebreos. En este tema se extiende: tras una introducción genérica (*Ibidem.* 37: V 175E), pasa revista a la sabiduría que han adquirido esos y otros pueblos a lo largo de la historia (*Ibidem.* 38: V 178A); a los grandes hombres —filósofos, estrategas, legisladores— que han guiado su vida política (*Ibidem.* 39-40: VI 184A. 190C. 42: VI 193B); a los oráculos que los han guiado (*Ibidem.* 42: VI 193B. 45: VI 198B); al auxilio y protección divinas de que han gozado (*Ibidem.* 43-44: VI 194A. 197B); a la sabiduría y conocimientos que han alcanzado unos y otros.

En este contexto, y para contrarrestar la fascinación que ejerce en los galileos la persona de Jesús, Juliano resalta (*Ibidem.* 46: 199E) la figura de Asclepio, cuya vida y hechos describirá más adelante en el fragmento 57: VII 235B.

De esta enumeración concluye que en la técnica, en la sabiduría, en las artes —la astronomía, la geometría, la aritmética, la música, así como en la escultura, pintura, economía, medicina—, gracias a la ayuda de Júpiter, son superiores los paganos y no tienen ninguna razón para convertirse al cristianismo, que supondría una pérdida para ellos:

«Pero los hebreos, ¿qué bien análogo (*se refiere al don del dios Helios y Júpiter*) pueden jactarse de haber recibido de Dios? Y, sin embargo, vosotros os dejáis convencer por ellos para abandonar nuestra fe por la suya. Si al menos prestarais oídos a sus razonamientos, no os encontraríais completamente mal, aunque peor que cuando estabais con nosotros, y vuestra situación sería soportable: en efecto, adoraríais a un solo Dios, en vez de a muchos, y no a un hombre o mejor dicho a muchos hombres desventurados. Además, al sustituir nuestra mansedumbre humana por la dura severidad de una ley rica en aspectos primitivos y bárbaros, de una parte empeoraríais vuestra condición, pero podríais gloriaros de una mayor santidad y pureza de culto. Sin embargo, en realidad os ha sucedido lo que a las sanguijuelas: habéis chupado de ahí la sangre de peor calidad y habéis perdido la más pura» (*Ibidem.* 47: VI 201E).

En contraste, y precisamente en este apartado de su obra, Juliano pasa revista a los dones recibidos de su Dios por parte de los hebreos: esclavitud a lo largo de su historia (*Ibidem.* 49: VI 209C), incapacidad de lograr estabilidad política y una cultura

comparable a la griega (*Ibidem.* 53-55: VII 221D. 224B. 229B). En este contexto introduce ataques a Jesús, a quien niega cualquier tipo de atractivo, y a sus secuaces.

Al primero le niega santidad, dignidad humana, poder de hacer milagros, aunque anuncia que se ocupará de Él más tarde, cuando examine de cerca los Evangelios (*Ibidem.* 41: VI 191C. 50-51: VI 212E. VII 217E).

A los segundos les echa en cara crueldad en su comportamiento, por ejemplo en la destrucción de los templos paganos y el tratamiento dispensado a los herejes (*Ibidem.* 48: VI 205E), más toda una serie de acusaciones que culminan con su infidelidad a las tradiciones hebreas (*Ibidem.* 58-59: VII 238A. 245A).

Así pasa a la tercera parte, en la que parece salvar a los hebreos porque ellos al menos tienen leyes religiosas precisas, objetos de veneración y miles de preceptos. El culto a Cristo, sin embargo, se opone al del único Dios de los judíos, a la enseñanza de Moisés, a la de los profetas, a los textos que se encuentran en el Antiguo Testamento sobre los hijos de Dios (Génesis VI 3-4) (*Ibidem.* 62: VIII 252B. 64-65: VIII 261D. 276E. 67: IX 290A).

Los galileos no sólo han olvidado, sino que desprecian los sacrificios de expiación y sus leyes (*Ibidem.* 69-70: IX 298A. 298D), las ofrendas de las primicias (*Ibidem.* 71-72: IX 305A. 305D. 74: IX 314B), que el pueblo judío sigue practicando, como los paganos, porque Dios mismo ha declarado eterna esta ley (*Ibidem.* 75: IX 319C). Algo análogo cabe decir de la circuncisión (*Ibidem.* 85: X 350E) y otras prácticas religiosas (*Ibidem.* 86-88: X 353E. 356B. 358B), establecidas por la alianza entre Dios y Abraham, que han abandonado Pedro y Pablo, quienes a su vez han sido superados con el tiempo, puesto que los galileos ya tampoco respetan el sábado, ni sacrifican el cordero, ni comen pan ácimo.

De esta descripción, más o menos lineal de los fragmentos, se desprende que el credo religioso de Juliano es opuesto diametralmente al cristianismo, al que ataca en tres oleadas sucesivas que pueden identificarse con otros tantos frentes principales, a saber, la posibilidad de que haya existido una revelación, la cosmogonía descrita en la biblia hebrea y el abandono de las tradiciones. En los dos primeros, Juliano se enfrenta a judíos y cristianos, en el tercero son estos últimos el objeto de su crítica.

Respecto al primer campo, la revelación le parece innecesaria, puesto que la idea de Dios es inmanente a la naturaleza humana y por ello común a todos los pueblos. He aquí un punto más en el que se evidencian los profundos contrasentidos en la actitud de Juliano quien, como más adelante veremos, tras haber afirmado esta incomunicabilidad, personalmente se consideraba enviado de los dioses para restablecer el helenismo.

En un segundo momento descalifica la cosmogonía judeo-cristiana, a todas luces inferior a la que imagina Platón en su *Timeo*, donde presenta al demiurgo creador, padre y rey común de todos los seres, que reparte las naciones entre los diferentes dioses para que las protejan y velen por ellas.

Lo mismo hace con la ley mosaica, que califica irónicamente de «admirable». El decálogo contiene una serie de preceptos elementales, bajo penas rigurosas, porque el Dios mosaico es un Dios que se aira, que se indigna, que exige víctimas. El paganismo,

por el contrario, pide al hombre la imitación de la imperturbabilidad (*apathía*) de los dioses en la medida de sus fuerzas.

Finalmente, Juliano arremete directamente contra los galileos, poniéndoles aún por debajo de los judíos. Éstos al menos guardan las tradiciones de sus antepasados, pero los primeros se hacen culpables al despreciarlas. Así, se encuentran en una situación equívoca, porque de una parte se consideran los verdaderos israelitas y de otra no siguen las tradiciones de ese pueblo.

El pensamiento de Juliano sobre Cristo está claro: niega su divinidad, asegura que su vida fue un fracaso, su doctrina inaplicable y peligrosa desde el punto de vista social, la resurrección improbable. Sobre los cristianos su juicio no es menos negativo: traidores a la religión pagana y a la religión judía, no tienen ningún lugar en la sociedad civilizada, que él se ha propuesto salvar.

Las medidas legislativas que Juliano adoptó en el corto plazo de tiempo que le fue dado responden a este rechazo frontal y en bloque del cristianismo, si bien prescindió de toda violencia y fue su voluntad declarada evitar cualquier derramamiento de sangre.

SU POLÍTICA RELIGIOSA

En cualquier caso, como ya dijimos, Juliano fue algo más que un crítico intelectual del cristianismo y él se consideraba a sí mismo, ante todo, si damos fe al testimonio de Libanio, un restaurador de la religión pagana. Pero no hay que acudir a textos ajenos; basta con leer los suyos propios para salir de cualquier duda sobre su fe apasionada en los dioses:

Por los dioses, es mi voluntad que los galileos, ni sean matados, ni maltratados injustamente, ni víctimas de cualquier otro tipo de abuso; no obstante, declaro que los devotos de los dioses deben tener en todo la preferencia sobre ellos. Pues por la locura de los galileos todo ha estado a punto de ser derrocado, si bien hemos sido todos salvados gracias al culto de los dioses. De ahí que se deba honrar a los dioses y a los hombres y ciudades que les rinden culto (*Epístola 49*).

Su posición anticristiana hay que verla en este contexto de ferviente paganismo, que le llevó a adoptar medidas legislativas que le favorecieran y estaban orientadas a una verdadera restauración de los ancianos cultos.

Sin embargo, el tono general de su política no es agresivo; en ningún modo adopta el papel de perseguidor, sino que, ante todo, evita la confrontación y en lo posible los conflictos religiosos. Procura calmar las tensiones que produce su línea de política sin derramamiento de sangre, como ponen de relieve los casos de su antiguo maestro Jorge, a la sazón obispo de Alejandría, y el de Marcos en Aretusa.

El primero había sido asesinado por el populacho el 24 de diciembre de 361, apenas llegado Juliano al poder, pero en vez de llevar a los responsables ante los tribunales, el nuevo emperador se limitó a censurarlos por su conducta (*Epístola 60*). El segundo fue maltratado, pero salvado en última instancia por la autoridad de la ciudad. En otras

regiones, el cambio se produjo de modo pacífico, como en Lidia, en el Asia menor, donde Crisancio, a quien había nombrado sumo sacerdote, evitó cualquier tipo de provocación.

Su objetivo aparece claro a través de sus discursos: volver a situar al paganismo en el puesto social que, según él, le correspondía. Para lograrlo, Juliano tenía que dar marcha atrás a los considerables avances que la Iglesia había hecho en los cincuenta años anteriores. Con este fin, sintiéndose a sí mismo como *pontifex maximus* enviado por el dios Helios-Mitra para desempeñar ante la humanidad el papel de un Apolo educador, en cuanto detentó el poder emitió, a través de los cónsules del año 362 —según algunos ya a finales de 361—, los llamados edictos de tolerancia y restitución que prescribían la reapertura de los templos paganos, la devolución a éstos de los bienes que se les habían confiscado y la vuelta de todos aquellos obispos que habían sido exiliados por disputas de tipo doctrinal.

Asimismo, revocó la exención de servicio público a los clérigos cristianos; suprimió abusos —por ejemplo, la utilización del transporte público por parte de los obispos participantes en los sínodos—, suspendió la competencia de los mismos en la administración del derecho civil, mientras los templos paganos y sus sacerdotes pasaron a gozar de nuevo del favor imperial.

Valga como ejemplo su actitud ante ciudades cristianas como Cesarea de Capadocia, cuyos bienes eclesiásticos confiscó, a la vez que obligaba al clero a alistarse en el ejército o los alicientes que presentó a los soldados para estimular la apostasía (Gregorio Nacianceno, *Discurso IV* 82-92).

Con todas estas medidas, a las que se podrían sumar otras, como la prohibición de entierros durante el día, práctica habitual entre los cristianos, Juliano pretendió desde el primer momento frenar el avance de la Iglesia, que había ido asumiendo posiciones tradicionalmente reservadas al culto pagano. Pero, por si todo esto fuera poco, pronto dio un paso más y adoptó una postura de represión.

1. Represión del cristianismo

En la política religiosa de Juliano cabría distinguir dos líneas: la primera perseguía la debilitación del cristianismo, por la vía de su aislamiento; la segunda, el reforzamiento del paganismo. El primer objetivo pretendió conseguirlo de diversos modos: ante todo, alejando a los profesores cristianos de las escuelas, pero además reforzando la posición del judaísmo, como un método para obligar a los galileos a volver a los orígenes de sus convicciones.

La primera línea culminó con la proclamación, el 17 de junio de 362, del edicto sobre los maestros, que de hecho apartaba a los cristianos de la enseñanza de la gramática y retórica en las escuelas, y unos meses más tarde, en enero/febrero de 363 con el permiso para la restauración del templo de Jerusalén. El texto del primero se encuentra en el

Codex Theodosianus y dice así:

El emperador Juliano: es preciso que los maestros de gramática y retórica descuellan ante todo por sus cualidades de carácter y en segundo lugar por su elocuencia. Como yo no puedo acudir personalmente a cada ciudad, dispongo que todo aquel que desee desempeñar el oficio de maestro no se lance a esa tarea de repente y sin más, sino que debe, habilitado por el juicio de la asamblea municipal, recibir la consiguiente autorización de los miembros de ese consejo, contando con la aprobación de los mejores. Esa decisión debe enviarse a mí para su aprobación, de modo que (los maestros), provistos de una especie de consagración superior gracias a nuestra decisión, puedan hacerse cargo de la educación científica en las ciudades (XIII 3, 5)

Como se aprecia, a primera vista el texto es comedido, aunque ya de entrada no deja de ser sospechoso que el imperio, y el Emperador en persona, concentre el poder decisivo en este terreno y en cada caso. Tradicionalmente, el imperio había garantizado la libertad de expresión de maestros y escuelas y a ningún príncipe se le había ocurrido jamás inmiscuirse de ningún modo en sus actividades.

Mucho menos, intervenir de modo sectario en la aplicación de este edicto, como fue el caso, según el mismo Juliano explica en otros escritos suyos. De todos modos hay que decir que este decreto fue abolido el 11 de enero de 364, como se desprende del mismo *Código Teodosiano* (XIII 3, 6).

Aunque en el decreto no se impedía a los cristianos la enseñanza, Juliano explicó, al menos en otros dos documentos, de una parte los objetivos que pretendía conseguir con él y de otra los motivos de su actitud, así como el modo de aplicación de la ley.

En una carta del mismo junio de 362 a Ecdicio, prefecto de Egipto, afirma que su intención era hacer desaparecer cualquier huella cristiana de las escuelas, empezando por los libros de los impíos galileos (*Epístola* 107, 378b).

Y en una circular redactada por él mismo, como norma para la aplicación del decreto, define la coherencia entre la conducta y la doctrina de los profesores como regla suprema para la buena educación, para exigir a continuación que quien enseñe crea lealmente en los dioses; si no, debe renunciar a esa tarea y recluirse en las iglesias de los galileos para comentar allí a Mateo y Lucas (*Epístola* 61).

La intención no puede quedar más clara y su convicción tampoco. Creía, en efecto, que si conseguía separar cristianismo y tradición helenística, al menos en las clases elevadas que acudían a las escuelas, podía dar marcha atrás al reloj del progreso que la Iglesia había conseguido en el seno de la sociedad durante el siglo anterior.

Como era de esperar, los cristianos se sintieron ultrajados y reaccionaron de inmediato. Algunos maestros célebres, como Mario Victorino en Roma y Proeresio en Atenas, renunciaron a su actividad. Otros, como Apolinar de Laodicea (310-392), aceptaron el desafío y, si bien su obra ha desaparecido casi en su totalidad, se propusieron tratar temas bíblicos dándoles forma de epopeya homérica, comedias y

tragedias según el modelo de Menandro y Eurípides respectivamente y hasta poemas líricos al modo de Píndaro, comenzando así una tradición que tendría un gran porvenir en la literatura cristiana: la paráfrasis poética de la Sagrada Escritura.

Incluso el pagano Amiano Marcelino pensó que Juliano había ido demasiado lejos con la emisión de ese decreto y opinó que semejante medida debía ser enterrada en un silencio eterno (*Res gestae* XXII 10, 7).

Aún dentro de la primera línea de la que venimos hablando, tomó otra medida significativa: dió permiso para la restauración del templo de Jerusalén. Conocemos este tema a través de dos historiadores: Amiano Marcelino (XXIII 1, 2. 3) y Sócrates (III 20, 2). Esta medida forma parte del intento de Juliano por separar al cristianismo de sus raíces.

Prueba de que este aspecto también jugaba un importante papel en su política anticristiana es su actitud decidida de favorecer a los judíos, reflejada en su *Epístola a la nación de los judíos*, que redactó probablemente a principios de 363. En ella, entre otras medidas, abolió algunos impuestos, sobre todo el que debían pagar a su patriarca residente en Constantinopla, decretados para ellos por emperadores anteriores. En esa misma línea fue la autorización para reconstruir el templo judío, cuando se enteró de que sólo en Jerusalén les estaba permitido ofrecer sacrificios de animales.

Esta medida ha sido interpretada de forma diferente ya desde el primer momento. Aunque una razón fue ciertamente su entusiasmo por los sacrificios cruentos, otros escritores cristianos apuntan la razón en su deseo de desaprobación la profecía cristiana sobre la desolación del templo, profetizada por Jesús en los Evangelios.

Pero quizás la motivación no era tanto de carácter religioso como político. Juliano sabía que los judíos habían ayudado a sus rivales persas y estaba interesado en cortarles en lo sucesivo la ayuda de esta minoría. De otra parte, la supresión de ese impuesto a favor del patriarca iba quizás encaminada a transferir el poder de éste al nuevo templo en Jerusalén, en cuyo culto él mismo podría influir. En cualquier caso, la construcción se comenzó, pero un terremoto y un incendio hicieron que se abandonara el proyecto.

2. Fundación de una iglesia pagana

La segunda línea en la política religiosa de Juliano consistió en el reforzamiento del paganismo, por vía legislativa y a través de epístolas, que no sin cierta razón han podido ser calificadas como verdaderas cartas pastorales. A esta categoría pertenecen sin duda las *Epístolas* 39 —a Arsacio, arcipreste de Galacia—, 44 —a un funcionario desconocido—, 45 —a Teodora, una sacerdotisa—, 47 —a Teodoro, arcipreste en Asia—, 48 —posiblemente al mismo—, 62 —a un destinatario anónimo—, en las que trata de la organización del clero pagano y su jerarquía, del amor al prójimo como primer mandamiento, de la vida de los sacerdotes, de la atención a los pobres por medio de albergues, hospitales, casas de huérfanos y, finalmente, de lo que podríamos llamar

liturgia pagana.

En todas ellas pretende implantar la disciplina de una iglesia pagana, paralela a la católica. Juliano había vivido en el seno del cristianismo el tiempo suficiente para conocer su doctrina y sobre todo el secreto de su vitalidad —la sólida organización, los vínculos de la caridad existentes entre los cristianos, el ejemplo de vida de muchos de sus sacerdotes— hasta el punto de que en algunas de esas cartas alude a esas cualidades no sin cierta admiración (*Epístolas* 84 y 89).

De ahí sus intentos en sendos himnos —*Himno al rey sol. Himno a la madre de los dioses*— por dotar al paganismo de un cuerpo de doctrina coherente, la neoplatónica, con el dios sol —Helios— como divinidad principal, usando elementos del culto al *sol invictus* de su predecesor Aureliano, y de una organización firme: habría querido dividir el imperio en círculos metropolitanos gobernados por un arcipreste, que velara por el clero y el culto, y también reservarse el nombramiento de esos altos funcionarios.

De hecho, en el corto espacio de tiempo que tuvo a su disposición, y en calidad de *pontifex maximus*, confirió a su maestro Máximo la jerarquía suprema de la nueva iglesia y nombró una serie de grandes sacerdotes provinciales: Teodoro en Asia, Crisancio y su mujer Melite en Lidia, Arsacio en Galacia, Seleuco probablemente en Cilicia.

En esos escritos, sobre todo en las cartas, interpela y estimula el celo religioso de esos responsables y les amenaza en el caso de que descuiden el cumplimiento de sus deberes. Quisiera poder alabar en ellos una actitud de proselitismo activo, una vida sobria y casta (*Epístola* 86). Les exigía también una conducta intachable, en contraste con lo que él consideraba hipocresía de los clérigos cristianos. El nuevo orden religioso instituía también un programa de beneficencia al pobre, para contrarrestar las actividades caritativas de los cristianos.

El aspecto peligroso de este celo es evidente: no dejaba lugar para la libertad religiosa individual, porque surgía de las mismas fuentes de los polemistas paganos anteriores y ya antes de su muerte había derivado a un dogmatismo intransigente, que le llevó a hacer la promesa —si volvía de la expedición al Oriente, donde murió— de extirpar por todos los medios una secta tan perjudicial para la salud moral del Imperio como el cristianismo.

Su rápida muerte no permitió que cuajara esta reinstauración de la religión estatal de alto cuño romano. Ni siquiera tiene sentido preguntarse qué posibilidades de éxito tenía este esfuerzo tan artificial. En efecto, ya hemos hecho alusión a la actitud escéptica y hasta hostil de algunas ciudades ante el emperador, pero puede decirse que, en general, la población del imperio tenía pocos puntos de contacto con él, un filósofo y un asceta cuya vida transcurría en un mundo exaltado y místico.

Sin embargo, no puede negársele a Juliano la agudeza de haber caído en la cuenta de que no bastaba con una mera reposición del culto tradicional para ganar los corazones del pueblo sencillo y de haber comprendido que la nostalgia sola no era suficiente para revitalizar una religión, que él tanto valoraba, sin tomar muchos de los elementos que atraían irresistiblemente a los hombres hacia el cristianismo. Su proyecto estaba hasta tal punto impregnado de esta idea que se ha podido afirmar que el suyo fue un intento de

instaurar un paganismo cristiano.

CELSO, PORFIRIO, JULIANO: LAS DIVERSAS ESTRATEGIAS DE OPOSICIÓN AL EXCLUSIVISMO CRISTIANO

Este ataque masivo y frontal de Juliano al avance del cristianismo en la sociedad pagana constituye sin duda de por sí un capítulo en la historia del enfrentamiento que estamos describiendo y se nos presenta con rasgos específicos que vale la pena diferenciar con precisión, a fin de intentar distinguir lo innovador y lo tradicional de su polémica.

Lo primero que se debe poner de relieve es que, como es natural, al haber sido formulados tras tres siglos de conflicto, algunos de los argumentos de Juliano se encuentran ya en sus predecesores. En efecto, la opinión más extendida es que, aunque su obra contiene algunos elementos que van en la línea de Porfirio, el tono general del ataque empalma más bien con la *Palabra de verdad* de Celso.

Sin embargo, un examen atento revela que el Apóstata cambia su foco de atención y lo amplía hasta perseguir una meta que no habían tenido presente, o al menos no habían formulado de un modo articulado, los dos polemistas anteriores.

Además, aunque los argumentos sean en algún caso similares, las motivaciones ideológicas y sus líneas específicas de razonamiento revelan una evolución sustancial respecto a Celso y Porfirio porque, aunque el *Contra los galileos* sea un escrito polémico anticristiano «tradicional», su principal objetivo es una apologética de la tradicional cultura helenística. Que esto es así no se discute. Lo que hay que analizar y entender bien es la relación entre esta apología y la polémica anticristiana anterior.

Importa dejar bien sentado, en primer lugar, que la diferencia entre la crítica de Juliano y las anteriores radica ante todo en su personalidad, tanto por lo que respecta a su carácter, como a la trayectoria de su vida y a la función social que llegó a desempeñar en la historia. Él se consideraba a sí mismo, si no el predestinado profeta de una nueva religión, al menos el restaurador de la pagana, escogido por los dioses para poner fin con su autoridad imperial al avance irrefrenable de la Iglesia y sobre todo a la decadencia del culto pagano. Si a esta profunda convicción se añade la circunstancia de que estaba en su mano llevar a cabo semejante proyecto, no es exagerado concluir que este fenómeno presentaba en no pocos aspectos el carácter de una revolución, no sólo religiosa sino política.

Fuentes históricas de su tiempo tienen seguramente algo de razón cuando nos lo presentan, unas como un hombre de una sensibilidad que rayaba en lo patológico, del que no cabía esperar nada bueno, y otras como una persona superdotada para hacer frente a sus obligaciones públicas, compaginándolas con sus inclinaciones de filósofo. La verdad consistirá seguramente en una suma de todos esos rasgos, que las fuentes tienden a presentar, con pruebas irrefutables, desde una u otra perspectiva parcial, según sean favorables o adversas.

Además, Juliano es el único de los tres grandes críticos que no sólo se enfrenta al cristianismo, sino que lo ha vivido desde dentro, porque se ha educado en él, y por tanto,

aunque conozca los argumentos de sus dos predecesores y los repita, aporta su propia experiencia y está familiarizado con el modo de argumentar de sus rivales. El hecho es que, por primera y única vez, en su persona se une la oposición intelectual al poder supremo, lo cual le permite tomar medidas represivas contra los rivales e intentar llevarlas a cabo por todos los medios a su alcance.

Finalmente, la diferente constelación histórica en que se produce cada una de las etapas principales de esta polémica juega un papel importante en el modo de argumentar de los diferentes protagonistas.

La cuestión clara, que cada uno de los tres aborda a su manera, es cómo adoptar la táctica apropiada que permita descalificar, y si es posible poner fuera de combate, a un grupo que ya de por sí se presenta como exclusivo y se enfrenta al orden religioso establecido. Tanto Celso, como Porfirio o Juliano quieren acabar con ese exclusivismo cristiano, opuesto al pluralismo vigente en las religiones paganas, y descalificar a sus adeptos, marginándolos.

A finales del s. II, es decir, en tiempos de Celso, esa confrontación era fundamentalmente social: los cristianos no participaban en el culto pagano, organizaban sus propias ceremonias, marcando así la diferencia. Los paganos les pagaban con la acusación de inmoralidad y de ser radicalmente «otros».

Pero ya entonces, consideraciones de tipo teológico y filosófico desempeñaron un papel decisivo, de modo que desde el principio el objetivo de los polemistas consistió en detectar esas diferencias y en intentar definir y controlar sus manifestaciones, para mejor combatir las. Con este fin, los tres eligen fundamentalmente dos estrategias.

1. La táctica del aislamiento

La primera pone el acento en las diferencias entre cristianismo y paganismo: ésta es la táctica de Celso. Para él, el cristianismo no tiene nada aceptable; lo condena desde todas las perspectivas posibles. Los valores cristianos son incompatibles con los de la cultura pagana; la doctrina cristiana contradice a la filosofía platónica; sus orígenes son rechazables porque son judíos. Jesús, los apóstoles, la Biblia, la predicación y el culto cristiano, todo viene a ser condenado, sin matices.

Cuando se examinan los argumentos de Celso se aprecia que, aunque crea en una especie de universalismo pagano, éste excluye a judíos y cristianos, margina a ambos. Los cristianos y sus doctrinas están tan distantes de la «verdadera doctrina» como Celso era capaz de imaginar. Esta posición es comprensible, si se piensa en la visión que tenía del mundo un intelectual greco-romano de aquella época. La cristiandad representa el perfecto contrapunto a los valores de la sociedad romana, una sociedad que se considera a sí misma piadosa, razonable y tradicional. A finales del s. II, y quizás ya antes, para una sociedad semejante, los cristianos son simplemente de otra manera, personas ajenas a ella, extranjeros en todos los terrenos.

Tanto los escritores cristianos de la época, con Tertuliano al frente, como sus oponentes paganos, representados por Celso, están interesados en resaltar con todas las armas retóricas a su alcance, las diferencias existentes, más que en describir la situación real, que era mucho más abierta, esto es, que prestaba mucho más margen a compatibilidades en todos los aspectos.

Por eso, a lo largo del s. III se produjo un significativo aumento de la tensión entre la estrategia de Celso, de exclusión total, y la realidad de la integración social e intelectual del cristianismo. Era cada vez más evidente que la época del discurso totalizador había sido superada desde hacía tiempo.

2. El intento de asimilación

Así fue como se impuso la segunda línea estratégica, adoptada con diferentes matices por Porfirio y Juliano, que consistió en identificar áreas de semejanza entre cristianismo y paganismo con la misma meta de siempre, pero con otros medios, es decir, diluyéndolo, en un intento de integrarlo en el sistema vigente. Esta novedad no era una concesión al rival, porque en definitiva buscaba el mismo objetivo: excluirle, a base de marginarle del resto de la sociedad.

Es más, podría decirse que el discurso de *distinción* de Porfirio, y aún más el de *asimilación* de Juliano, basados en la nueva realidad social y política, eran quizás la estrategia anticristiana más eficaz que ha podido ofrecer la historia. En vez de declarar inaceptables todas y cada una de las facetas del cristianismo, el nuevo modo de argumentar intentaba establecer grietas en la misma cristiandad a base de resaltar y acentuar contradicciones dentro de ella o acercarla tanto al paganismo que la convertía en una más de las múltiples religiones. Porfirio elige la primera vía, Juliano la segunda.

Cuando, según el primero, los oráculos de Apolo y Hécate admitieron respectivamente al Dios de los judíos y a Jesucristo en la compañía de los seres inmortales, no hicieron más que cambiar la imagen de ambos, desde un Dios exótico e iracundo, o un mago y embaucador, a unos seres que habitaban el Olimpo.

Porfirio intenta así crear una división entre Cristo, digno miembro de la comunidad de los dioses, y sus seguidores, que son una caterva de locos incultos. Pero éste no era ningún paso en la dirección de aprobar el cristianismo, pues al trasladar el límite de separación entre paganismo y cristianismo a una frontera interna en el sistema cristiano—Cristo y sus discípulos—, seguía negando a sus rivales todo reconocimiento de legitimidad y de solvencia intelectual.

En el caso de Juliano, tampoco reciben los galileos una oportunidad de ser aceptados porque, tras asimilar el judaísmo a la tradición del paganismo greco-romano, el emperador deja completamente aislados a los seguidores del hombre de Galilea, como él llama a Jesús.

Ambos pretenden asimilar la divinidad de sus adversarios al universo pagano. Al crear

un lugar para el Dios judeo-cristiano que fuera aceptable para los paganos, Juliano intentaba asestar un golpe a la peculiaridad cristiana: a su específica doctrina teológica —el famoso exclusivismo— y en definitiva a su poder político.

Por eso, en la polémica de Porfirio y en la de Juliano se aprecia una estrategia de asimilación, contradictoria en sí misma porque, si de una parte valoran o más bien conceden al cristianismo rasgos aceptables a la sensibilidad pagana, de otra encuentran en él mismo contradicciones e incongruencias que le convierten en aberrante. Así pretendían lograr su marginación.

¿Cuándo y por qué tuvo lugar este cambio de táctica? Probablemente en el periodo comprendido entre las fechas en que escribieron Celso y Porfirio, es decir entre 180-270. En este tiempo, se produjeron profundos cambios en ambos bandos. Además de aumentar sustancialmente en el número de adeptos, de procedencia en su mayor parte pagana, a comienzos del siglo III el cristianismo comenzó a apropiarse sistemáticamente de la herencia cultural greco-romana. Y mientras esta aproximación se producía en el área del pensamiento teológico, también a nivel popular, los conversos trajeron con ellos a la Iglesia su cultura pagana.

Por su parte, el paganismo continuaba su secular proceso de sincretismo, que en definitiva encontraría caminos para incorporar de modo consciente a su acervo elementos del pensamiento cristiano.

Así, la convergencia de todos esos factores hizo posible un grado de asimilación entre ambas culturas que probablemente habría sido impensable antes del s. III de nuestra era.

Pero ese proceso estaba destinado a continuar, mucho más desde que, a partir de Constantino, no sólo habían cesado las persecuciones sino que el cristianismo había comenzado a gozar de privilegios. Por eso, la nueva constelación creada a mediados del s. IV explica algunas novedades en la polémica anticristiana de Juliano. En primer lugar, que use el argumento del origen judío del cristianismo de una manera nueva, es decir acusando a los cristianos de infidelidad respecto a la fe de sus orígenes.

Sigue siendo muy discutido e interpretado en sentidos muy opuestos, este acercamiento de Juliano a la religión judía. Seguramente jugaba un papel fundamental en su simpatía el odio a los cristianos, pero se puede afirmar también que a sus ojos, en el judaísmo, la antigüedad y el hecho de que sus libros sagrados exigieran sacrificios sangrientos, eran valores positivos, aunque como ya vimos, considerara la religión judía inferior al paganismo.

Al amparo del judaísmo, la primera acusación que Juliano dirige a los cristianos consiste, como ya hemos apuntado, en la ambivalencia por la que de una parte se consideraban herederos suyos y de otra rechazaban cosas tan fundamentales como la observancia del sábado, la circuncisión y la prohibición de comer determinados manjares.

Es curioso constatar que, para Juliano, el único aspecto que diferencia a un judío de un pagano es su insistencia en la unicidad divina:

«... los judíos tienen un comportamiento análogo al de los gentiles, si se exceptúa

su fe en un solo Dios. Ésta es su única peculiaridad que nos es ajena. En cuanto a lo demás, sin embargo, podemos hablar de comunión: templos, santuarios, altares, purificaciones, otras prescripciones que se muestran, o absolutamente idénticas, o con pocas diferencias». (JULIANO, *Contra galileos*, fragmento 72: IX 306 B).

Pero, siempre según él, esta fe es un añadido posterior, puesto que en sus orígenes — por ejemplo, *Génesis* VI 2-4 o *Éxodo* XXII 28— la revelación hebrea admite la existencia de dioses. No era por tanto un crítico a ultranza del judaísmo, como Celso, sino que lo utilizaba como arma para atacar a los cristianos. Al contrastar a unos y otros pretendía demostrar, a expensas de los cristianos, la relativa racionalidad de la religión que habían dejado atrás.

En este sentido, Juliano compara a Moisés con Platón, aunque sea para llegar a la conclusión de que era más noble y más digno de entenderse con Dios quien lo considera ajeno al mundo material, que aquel de quien dice la escritura que Dios hablaba con él cara a cara:

«Considera, pues, lo que aquél (Platón) dice del demiurgo y las palabras que le atribuye en el acto de la cosmogonía y así podremos comparar la cosmogonía de Platón con la de Moisés. De este modo quedará claro quién de los dos es más grande y más digno de Dios: si Platón, el idólatra, o aquel de quien dice la Escritura que Dios le hablaba cara a cara» (JULIANO, *Contra galileos*, fragmento 6: II 49A).

Con esta comparación pretende demostrar la superioridad de la literatura griega sobre la Escritura hebrea y para su mentalidad esto tiene sobre todo implicaciones filosóficas y teológicas. Estaba por tanto haciendo una apología de la cultura helénica, que abarcaba la literatura, la religión —incluido el politeísmo— y los ideales y objetivos políticos del imperio romano.

El blanco principal de su ataque son, sin embargo, los cristianos. Los acusa de abusar de las profecías judías, al mismo tiempo que dejan de cumplir muchos aspectos de su ley. El crimen de los cristianos consiste, por tanto, en abandonar las venerables prácticas de judíos y paganos para abrazar el culto del «cadáver» y «algunos hombres miserables», es decir, Jesús y los santos (fragmentos 43: VI 194D. 47: VI 202A).

Celso, en su *Palabra de verdad*, había reprochado a los cristianos haber abandonado los dioses de sus antepasados, a los que estaban ligados por razones étnicas, contraviniendo así el orden establecido por el Dios supremo, que había asignado a las diferentes deidades la protección de determinadas parcelas de la tierra. Al convertirse, los cristianos habían traspasado las fronteras de su religión ancestral y en esa traición consistía fundamentalmente su impiedad.

Juliano añade una nueva dimensión —la contradicción—, a esta polémica anticristiana: según él, el Dios único de los galileos ejercía al mismo tiempo dos funciones irreconciliables, la de ser una divinidad nacional y al mismo tiempo Dios supremo universal:

«Mas, que desde el principio Dios se ha preocupado sólo de los judíos y que éstos son su propiedad en exclusiva, lo han dicho claramente no sólo Moisés y Jesús, sino también Pablo. Pero, una afirmación de este tipo, en éste último, produce sorpresa. En efecto, según la ocasión, cambia sus opiniones sobre Dios, como cambian los pulpos en contacto con las piedras. Algunas veces afirma que sólo los judíos son el pueblo de Dios, otras —cuando intenta convencer a los griegos para que se hagan adeptos suyos— exclama: «¿Acaso es sólo Dios de los judíos y no también de los gentiles? Sí, también de los gentiles». Entonces habría que preguntarle a Pablo por qué, si no era sólo el Dios de los judíos sino también de los gentiles, ha enviado a los judíos la riqueza del don de profecía, Moisés, la unción, los profetas, la ley, los prodigios y las maravillas de sus fabulosos cuentos... En fin, les ha enviado a Jesús, mientras a nosotros, ni profetas, ni crisma, ni maestro, ni un ser que haya bajado a anunciarnos, aunque fuera con retraso, lo que debía de ser su amor, también por nosotros. Por el contrario, ha permitido durante decenas de miles de años, o si preferís durante milenios, que los hombres de Oriente y de Occidente, del Norte y del Sur, sirvan como vosotros decís a los ídolos en tan grande ignorancia, excepto una pequeña raza, que llegó hace menos de dos mil años a habitar en una sola parte de Palestina. Si en verdad es Dios de todos nosotros y es el demiurgo de todo, ¿por qué nos ha olvidado?... ¿Deberemos escucharle porque vosotros, o uno de vuestra raza, ha imaginado al Dios del universo teniendo sólo una vaga noción? ¿No son signos de limitación expresiones como «Dios celoso» (¿por qué motivos está celoso?) y «Dios que hace pagar a los hijos las culpas de sus padres»?» (JULIANO, *Contra galileos*, fragmento 20: III 106A.B).

Con otras palabras, el exclusivismo que hacía de Dios el Dios de un pueblo lo descalificaba para su papel de divinidad universal. Ambos Testamentos —el Antiguo, que escogía al pueblo de Israel, y el Nuevo, con la Encarnación del mismo Dios, en el tiempo y en un lugar determinado— eran fenómenos puramente locales, incompatibles con la grandeza y la universalidad de la divinidad suprema postulada por griegos y romanos.

Para Juliano era inconcebible que una divinidad realmente cósmica pudiera quedar confinada en una localidad específica y en un pueblo, de ahí que sistemáticamente prescindiera del calificativo «cristianos» y llamara a sus fieles simplemente «galileos». Pero no se paró en esa constatación, sino que la aplicó a la valoración de ese dato: a la presencia del Dios de Israel, propuesta por la Biblia, se enfrenta con ventaja la fe en el Uno, la divinidad suprema y universal, postulada por el neoplatonismo.

En los fragmentos de su obra que han llegado hasta nosotros se encuentran aplicaciones prácticas de esta superioridad. Valga como ejemplo su crítica a la historia de la torre de Babel (*Génesis* XI 1-9). Juliano observa que en este pasaje, el Dios de la Biblia hebrea, que desciende a la tierra junto con otros colegas iguales a él, provoca la división de lenguas en la humanidad.

Pero —afirma— existen otras muchas diferencias culturales y hasta fisonómicas más profundas que las de la lengua, que dividen a las naciones, hasta el punto de que —puede decirse— existen diversas personalidades nacionales: celtas y germanos son valientes, griegos y romanos son en general civilizados y humanos, aparte de vigorosos y amantes de la guerra, los egipcios inteligentes e ingeniosos, los sirios pacíficos y amantes del lujo, pero en su conjunto inteligentes, animosos, condescendientes y rápidos de ingenio:

«Los nuestros dicen que el demiurgo es padre y rey de todo, pero que ha asignado todas las demás funciones a divinidades nacionales y de cada ciudad, que cada una administra conforme a su propia naturaleza la esfera propia de su competencia. Pues mientras en el padre todo es perfecto y unitario, entre los dioses particulares predomina uno u otro de sus poderes. Así, por ejemplo, Ares gobierna a los pueblos belicosos, Atenas a los que unen inteligencia y belicosidad y Hermes a los que son más inteligentes que audaces; y cada pueblo se adecua a la naturaleza del dios que lo gobierna. Si la experiencia no es una prueba válida para lo que decimos, consideremos pura invención privada de validez nuestras ideas y aprobemos las vuestras. Pero si la experiencia confirma desde siempre lo que afirmamos, mientras nada está de acuerdo con lo que vosotros decís, ¿por qué continuáis manteniendo obstinadamente vuestras pretensiones? Explicadme concretamente por qué los celtas y los germanos son feroces, los griegos y los romanos, en general, civilizados y humanos, aparte de vigorosos y aptos para la guerra, mientras los egipcios son más inteligentes e ingeniosos y los sirios pacíficos y amantes del lujo, pero en conjunto inteligentes, ricos de ingenio, condescendientes, rápidos en aprender. Si efectivamente no se admite ningún motivo para esta diversidad de los pueblos y se prefiere afirmar que se produce espontáneamente, ¿cómo se puede creer luego que el mundo está gobernado por una providencia? Si, por el contrario, se me señalan causas precisas, que se me afirmen y se me expliquen a nombre del mismo demiurgo (JULIANO, fragmento 21: IV 116A.B).

Por tanto, la multiplicidad de lenguas constituye un elemento más, incluso insignificante, en la división de las nacionalidades y la divinidad que la provocó realizó un acto de menor importancia, propio de uno de tantos protectores locales:

«Dice (Moisés) que no descendió solo, sino que muchos descendieron con Él, pero no dijo quiénes eran éstos. Evidentemente pensaba que quienes le acompañaban eran iguales a Él. Por tanto, si descienden no sólo el Señor sino también sus compañeros a confundir las lenguas, está claro que también ellos pueden ser razonablemente considerados responsables de la diversidad de caracteres (JULIANO, fragmento 27: IV146A).

Por eso, la pretensión paulina (*Romanos* III 29), según la cual el Dios de los judíos lo

sería también de los gentiles, era una locura. Un Dios que provoca la diversidad de lenguas no merecía ser elevado a un papel semejante:

«Si el Dios que predica Moisés fuese el Creador directo del universo, nosotros — que pensamos que es el Señor común de todo, que existen otras divinidades nacionales a sus órdenes, semejantes a Él, que desempeñan cada una de modo diferente sus propias funciones— tenemos un concepto mejor de Él; y tampoco pensamos que sea un rival dispuesto a la guerra contra los dioses que le están sometidos. Pero si Moisés, aunque rinde culto a un Dios limitado, pretende atribuirle el dominio sobre todo, es mejor que, de acuerdo con nuestra opinión, reconozcan al Dios universal, sin ignorar al de los hebreos, en vez de honrar en el lugar del creador de todo, a un Dios a quien ha tocado dominar sobre una pequeña región (JULIANO, *Contra Galileos*, fragmento 28: IV 148C).

Así pues, el Dios de los cristianos no sólo era local, sino además un miserable usurpador. Se le habría asignado un oficio muy superior al suyo original: el de Creador del universo y Ser supremo.

Una vez asentadas estas premisas distintivas, Juliano pasa al ataque definitivo, que constituye el nervio profundo de su intención última y que va mucho más allá que Celso y Porfirio, aunque se apoye en ellos.

SENTIDO, ALCANCE E INTENCIÓN ÚLTIMA DE LA POLÉMICA DE JULIANO

Lo que importa a Juliano, ante todo, es hacer una apología del helenismo; por eso, su oposición a los galileos está dirigida en gran parte contra la apropiación que se han permitido de esa cultura.

El uso que hace de los argumentos anteriores a él, unido a sus aportaciones propias, le permite entablar abiertamente una polémica entre cristianismo y helenismo. Como ya hemos dicho, según Juliano, el error cardinal de judíos y cristianos consiste en haber levantado al estado de Dios único y supremo a una divinidad que tenía simplemente una importancia local y nacional. Su esfuerzo central en la obra *Contra los galileos* consiste, por tanto, en devolver a su sitio a ese Dios. Pero la ambición de Juliano va más allá de desmontar al Dios de Israel. La teología de los patronos nacionales y sus implicaciones para el papel del Dios hebreo-cristiano le proporciona un instrumento válido para un proyecto de más largo alcance, que consiste en mostrar la diferencia entre un cristiano y un helenista.

Esta diferencia había sido hollada hasta el momento por la gradual apropiación de la literatura helenística por parte de los cristianos, ilegítima y perjudicial para la cultura greco-romana. Tal violación de las fronteras divinas era para Juliano algo más que un problema teológico, porque mucho más grave aún era la traición perpetrada al helenismo, cuya restauración estaba decidido a conseguir.

Con otras palabras, el intento de instaurar una deidad universal, diferente y hostil a la propuesta por la tradición helenística, no podía tener más que consecuencias funestas

para toda la cultura. Esa apropiación corría paralela a la de la ilegítima elevación de una divinidad local al *status* de Dios supremo.

Pero, al mismo tiempo, no niega al Dios de judíos y cristianos un puesto en su visión del mundo religioso: el de una divinidad reducida a un lugar y a un pueblo. De este modo legitimaba el judaísmo como una más de las religiones integradas en el universo de la religión greco-romana. En este sentido aporta ejemplos concretos, entre otros, su interpretación de la historia de la torre de Babel —a la que hemos aludido más arriba—, que permitía al Dios judío desempeñar un papel y ocupar un lugar preciso en la historia universal: la división de la humanidad en diferentes grupos lingüísticos. Era un papel de importancia secundaria, pero aseguraba un puesto al judaísmo dentro del paganismo universal. Era un intento de asimilación teológica, que él mismo lleva a la práctica política, otorgando su permiso para que se restaurara el templo de Jerusalén. Esa asimilación llevaba consigo también, que el judaísmo quedaba privado de su exclusivismo, al ser integrado en el Panteón pagano.

Esta motivación estratégica de Juliano —y aquí tocamos de nuevo el segundo punto de su política represiva del cristianismo al que ya aludimos más arriba— permite comprender las razones que le llevaron a tomar medidas para reconstruir el templo de Jerusalén, como un aspecto más de su firme postura anticristiana en todos los terrenos. Y se entiende mucho más, si se tiene en cuenta que esa restauración suponía poner en entredicho la profecía cristiana de la desolación que habría de sobrevenir sobre ese lugar (*Marcos XIII 2*). Porque el Dios que debía recibir culto en el templo, no era sólo el de los judíos, sino también el de los cristianos, puesto que en definitiva ambos eran la misma divinidad.

De este modo lograba poner a ese Dios judeo-cristiano en su lugar original. Porque si sus planes se realizaban, ¿cómo podrían pretender los cristianos que su Dios, que recibía sacrificios de animales en una insignificante ciudad de Judea, era la divinidad suprema universal? Al mismo tiempo es fácil imaginar el efecto meramente visual de un templo judío restaurado, distante sólo unos centenares de metros de la venerable iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, construida hacia el 325 por Flavia Julia Elena, la madre del emperador Constantino.

Además, el hecho de que allí se celebraran sacrificios sufragados por un estado pagano habría servido decisivamente para domesticar al Dios de los cristianos de modo que pudiera ser utilizado también por los paganos. Aunque los sacrificios fueran presentados por un sacerdocio judío restaurado, las motivaciones de Juliano eran claras: se ofrecerían víctimas cruentas en honor de dioses poderosos, incluido el Dios de los judíos y de los cristianos, bajo la tutela y en interés del imperio romano. Los efectos habrían sido terribles para la identidad y el crecimiento de la Iglesia.

La actitud de Juliano era, por tanto, mucho más matizada que la de los dos polemistas anteriores: a judíos y cristianos Celso les había unido para descalificarlos a ambos; Porfirio, por su parte, se les había enfrentado, reprochando a los segundos haber renegado de sus ancestros. Ahora, Juliano, con una sutilidad consciente, utiliza a los judíos, primero para desacreditar a los cristianos y luego para integrarlos, junto con

éstos, en un amplio proyecto de apología del helenismo pagano.

Hay aún otro elemento original en la crítica de Juliano, que se centra sobre el origen reciente del cristianismo, y tiene, según él, consecuencias funestas para la mayor parte de la humanidad. Aunque hasta Juliano habían pasado tres siglos y ya no era una secta innovadora como para Celso, el cristianismo no dejaba de ser un recién llegado en comparación con la mayor parte de las otras religiones del área mediterránea, incluidos los cultos orientales.

Éste era un reproche del que tenían que defenderse todavía los cristianos, como lo prueba la obra apologética de Eusebio (260/264-340), quien se veía obligado aún a afirmar que el cristianismo era la más antigua de las religiones, pues ya los patriarcas de la Biblia hebrea se esforzaban por dar culto a un único Dios y «*por eso llevaban junto con nosotros el nombre de Cristo*» (*Demostración del Evangelio* I 5).

Esta objeción estaba ya presente en tiempos de Justino y había sido articulada más tarde también por Porfirio. Pero lo nuevo en Juliano consiste en añadir que tan problemática como la localización geográfica y étnica de Cristo era su reciente comparecencia en el tiempo. No se queda, pues, en la confrontación entre el exclusivismo cristiano y el problema que plantea la limitación de la revelación divina a Palestina y a los judíos, sino que añade la situación del mundo, sin posibilidad de salvación, antes de la venida de Cristo; es decir, aborda no sólo la incompatibilidad entre el exclusivismo y la localización parcial de la revelación, sino la que se plantea entre el exclusivismo y la naturaleza temporal de la misma (fragmento 20: III 106A).

La conclusión es idéntica a la objeción local, expuesta en el fragmento 21, transcrito anteriormente: una divinidad surgida en el tiempo no puede aspirar ni a haber sido ni a ser en lo sucesivo el Dios supremo y universal. Al someterle a estos controles — temporal, geográfico y étnico—, separaba al Dios judeo-cristiano del supremo Dios del universo, una separación crucial para su objetivo de apologética del helenismo.

No tenía ningún reparo en practicarla porque, a sus ojos, el intento de controlar y dominar el cristianismo está más que justificado; le bastaba con considerar el contraste entre los logros de ambas culturas, la greco-romana y la judía. La primera había perfeccionado la ciencia y la filosofía a partir de sus orígenes egipcios y babilónicos: los griegos habían desarrollado el derecho y los romanos perfeccionado el arte del gobierno. Para sanar los cuerpos y las almas del pueblo, los dioses han enviado al mundo a Asclepio como «*el mayor don del sol y Zeus*», una muestra evidente de que la religión pagana no puede ser separada de la grandeza de la cultura helenística:

«Casi olvidaba el don más grande y más importante de Helios y Zeus. Pero he hecho bien al guardarlo para el final. Porque de hecho no nos pertenece sólo a nosotros, sino que creo lo tenemos en común con los hombres de nuestra misma estirpe, los griegos. En efecto, Dios ha engendrado de sí mismo entre los dioses inteligibles a Asclepio y lo ha revelado a la tierra a través de la potencia generadora de Helios. Cuando descendió del cielo a la tierra, compareció (Asclepio) en forma humana, aún participando de la unidad, en Epidauro; pero con el transcurso del

tiempo, al multiplicarse sus apariciones, extendió a toda la tierra su diestra salvadora. Fue a Pérgamo, en la Jonia, a Taranto y finalmente a Roma. Se dirigió a Cos y por tanto al Egeo. Se encuentra por tanto en todo lugar de la tierra y del mar. No hace visitas individuales y sin embargo cura las almas atribuladas y los cuerpos enfermos (JULIANO, fragmento 46: VI 200A).

Por contraste, los judíos, que han persuadido a los cristianos para que se unan a ellos desertando del paganismo, ¿qué regalo se jactan de haber recibido de Dios? Juliano constata que ese pueblo nunca ha tenido ni un gran imperio ni una gran cultura. Apenas ha podido vivir durante dos mil años en libertad. Nunca han sido superiores a griegos y romanos: ni en la administración de ciudades, ni en sus tribunales, ni en su enseñanza.

La tan ensalzada sabiduría de Salomón no tiene nada que ofrecer, si se la compara con las enseñanzas del famoso orador, teórico del arte de la palabra y maestro de retórica Isócrates (436/35-338 a. C.), que había dejado su impronta tanto en la prosa artística como en el ideal pedagógico griego, dejando aparte el hecho de que abandonó la fe para seguir a los dioses de sus concubinas (Cfr. fragmento 54: VII, 224B). De otra parte, los judíos no habían producido ni científicos como Hipócrates, ni generales como Alejandro. En cualquier campo de la cultura, la judía es inferior a la helénica (Cfr. fragmento 47: VI 201E. 51: VII 217E. 53: VII 221D).

No hay que perder de vista, sin embargo, que su crítica a la cultura judía es sólo un instrumento o un vehículo para poner en marcha su postura anticristiana y que es compatible con sus medidas de simpatía hacia los judíos, con el mismo objetivo. Al mismo tiempo, su insistencia en la inferioridad de la cultura judía es un recurso retórico sobre todo con vistas a su estrategia de asimilarla. No la excluye radicalmente, como había hecho Celso; al contrario, les da la bienvenida, pero en la corte del paganismo greco-romano. Y para Juliano el judaísmo representa aquellos aspectos del cristianismo que eran susceptibles de ser asimilados: confinado a un pueblo y a un lugar particular, desprovisto de su universalismo y exclusivismo, asociado a una cultura inferior, su Dios quedaba reducido a un lugar modesto dentro del Panteón.

El cambio de un discurso de exclusión totalizadora, como el de Celso, a uno de asimilación, como los de Porfirio y Juliano, responde a una realidad innegable: existen semejanzas, propiedades comunes, entre paganismo y cristianismo, que se pueden constatar fácilmente en ambas direcciones. De una parte, el filósofo neoplatónico purifica su alma de pasiones, practica la continencia y un amor al prójimo que no desmerece ante la caridad cristiana, lleva una vida de oración impregnada de misticismo y abstinencia de los asuntos del mundo y del estado; de otra, el cristianismo fomenta paralelismos entre el sol, el nacimiento del mismo por el Oriente, y Cristo, que es el *verus sol, sol iustitiae, lux mundi, lux vera*, como puede apreciarse en la construcción de lugares de culto orientados hacia el Este o cuando, a la hora de buscar una fecha conmemorativa de su nacimiento, se hizo coincidir con la fiesta pagana del sol. Y son precisamente estas afinidades las que explican la diferente reacción de los paganos ante el cristianismo y el judaísmo. ¿Por qué fue más violenta respecto al primero? ¿Por qué, a

pesar de que los judíos presentan muchas de las mismas características rechazables — orígenes, extranjería, fe y ritos, exclusivismo, proselitismo— no estuvieron sometidos al mismo grado de antagonismo que los cristianos?

La respuesta a estos interrogantes puede parecer paradójica, pero no por eso es menos cierta. El judaísmo optó por la segregación; en el caso del cristianismo, por el contrario, son precisamente las semejanzas, los puntos de contacto a todos los niveles los que produjeron los conflictos entre ambas religiones. Mientras la separación entre paganos y cristianos, fue relativamente firme en los dos primeros siglos, a lo largo del III fue desapareciendo y se produjo un mutuo acercamiento. Los cristianos fueron ganando en presencia y representatividad en la población del imperio, no sólo desde el punto de vista étnico, sino también de comportamiento e intelectual, lo cual minimizaba, en vez de acentuarlas, las diferencias entre ellos y la sociedad dominante.

Por eso, las dificultades surgen más de la semejanza que de la diferencia: he aquí una de las claves para entender la oposición pagana al cristianismo. Gracias a esa gradual semejanza, el nuevo fenómeno religioso no se puede aislar si no es por la fuerza; esa fue la pretensión de los perseguidores.

Pero el intento de dominar, por exclusión o por asimilación, la imagen pública del cristianismo fracasó, y finalmente el imperio romano se transformó, de un paganismo pluralista, en un universalismo exclusivo, es decir en un estado de religión unitaria, la cristiana, que había mantenido su exclusivismo.

De todos modos, hay que matizar esta afirmación porque el baluarte del exclusivismo no puede ser calificado de absoluto e impermeable, sino más bien de relativo y tolerante. En Occidente, convivieron con el cristianismo durante siglos un buen número de creencias germanas y célticas. Incluso hay testimonios de que los evangelizadores utilizaron conceptos paganos para sus fines. Por ejemplo, a comienzos del s. V, Paulino de Nola, en su poema XX, ensalza el sacrificio de animales en la tumba de S. Félix con destino a los pobres, como un aliciente para la conversión de los campesinos italianos y S. Agustín, en la *Expositio in Psalmum* 89, 41, denuncia el abuso de que algunos acudan a los ídolos y consulten adivinos, confesándose al mismo tiempo católicos.

PERVIVENCIA DE JULIANO

En cualquier caso la intervención del emperador Juliano en la historia fue instantánea y, con la misma rapidez con que había irrumpido, pronto desapareció, con gran desesperación de sus partidarios y alivio de los cristianos. En sus dos invectivas contra Juliano, el ya citado Gregorio Nacianceno le compara a Acab, al faraón, a Nabucodonosor. Por el contrario, Prudencio, a principios del s. V, habla de él de un modo mesurado: de una parte reconoce sus méritos militares, de otra no ignora sus lacras en materia de fe:

«Sin embargo, entre todos los emperadores hubo uno, cuando yo era niño —me acuerdo—, un general muy valiente, también legislador notable, famosísimo por su elocuencia y su valor, consagrado a los intereses de la patria, pero no a los de la

verdadera religión, porque rendía culto a trescientos mil dioses» (*Apotheosis*, 449-453).

El peso de Juliano en el proceso de cristianización de la sociedad, y más concretamente, en la reacción pagana ante el cristianismo, es difícil de medir, fundamentalmente porque fue un meteoro que desapareció con la misma rapidez con que irrumpió en el curso de la historia.

Buena parte de su pervivencia, sin embargo, se debe, como ya hemos apuntado, a las obras de Libanio y Amiano Marcelino, dos escritores íntimamente unidos a él, que contribuyeron a crear la parte positiva de la leyenda sobre el emperador que se ha mantenido hasta nuestro días.

El primero era un maestro de retórica, nacido en Antioquía de Siria en 314, a donde volvió a instalarse definitivamente en 354. Sus obras están llenas de reproches hacia los cristianos, a quienes tacha de enemigos del helenismo y, todavía en 384, no dudará en reclamar del emperador Teodosio una intervención enérgica contra la destrucción de templos paganos, que él achaca a los monjes, «*esas gentes que pueblan las cavernas y que no tienen de austero más que la capa*» (*Discurso II 32*).

No parece que hubiera estudiado directamente el cristianismo, que debía de conocer a través de las obras de Juliano. Sin embargo, ese conocimiento le basta para achacar a la nueva fe todos los males del imperio.

El segundo, compañero de armas de Juliano durante su campaña contra los persas en 363 y fiel a su memoria, es más prudente. Es pagano, y aunque habla habitualmente de un *numen*, no es monoteísta: cree en la astrología, la adivinación, la eficacia de los sacrificios... Pero no comparte el celo fanático de Juliano; más bien es tolerante. En sus *Res gestae*, de una parte presenta al emperador como a un verdadero héroe, como si se tratara del nuevo Aquiles homérico, y de otra su postura ante los galileos, si bien tiende a presentarlos bajo una luz impopular, no pretende exterminarlos.

Lo cierto es que, en torno a esta reacción protagonizada por Juliano y su camarilla, a partir de la segunda mitad del s. IV la piedad pagana se exalta, sobre todo en las clases elevadas.

Llevados por su deseo de mantener el culto a la antigüedad, los hombres de esta generación se esfuerzan por hacer copias de los escritores clásicos y revisarlos para asegurar la fidelidad a los originales. De esta época nos han llegado recensiones de las grandes declamaciones atribuidas a Quintiliano, de las Sátiras de Juvenal, de los epigramas de Marcial, de las sátiras de Persio, de la primera década de Tito Livio, comentarios a las obras de Virgilio, una exégesis de las Verrinas de Cicerón, etc.

Este esfuerzo por resucitar la cultura pagana tiene su reflejo en una polémica que surgió en este período, concretamente en el año 384, y que es prueba elocuente de la actitud anticristiana de poderosos estratos sociales: la restauración en el foro romano del altar consagrado a la diosa Victoria. Es especialmente interesante porque conservamos las dos vertientes de la discusión y porque sus actores principales son dos exponentes de primera fila de la cultura del momento en ambos campos: el obispo de Milán, S.

Ambrosio (334/339-397) y Quinto Aurelio Símaco (345-402), a la sazón prefecto de la ciudad de Roma.

CAPÍTULO VII

INCIDENTES POSTERIORES

SÍMACO Y SAN AMBROSIO

Ambrosio (334/339-397) y de otra, como representante del senado, el famoso orador Símaco (345-402), con el emperador Valentiniano II (385-392), como árbitro.

Nos interesa especialmente, al menos por dos motivos. En primer término, porque por primera vez en este enfrentamiento que ya duraba siglos, por primera vez contamos con los textos originales de ambas partes, y además porque esos testimonios —la *Tercera Relación o Informe* de Símaco y las *Epístolas* 17 y 18 de s. Ambrosio— proceden de la pluma de dos escritores de primera fila. La primera data de junio de 384 y las segundas del verano del mismo año.

Informaciones útiles contienen también dos escritos ambrosianos posteriores: la *Oración fúnebre en honor de Valentiniano II*, de 392, y la *Epístola 57* dirigida al usurpador del imperio, Eugenio, en 393.

Otras fuentes, como el poema de Prudencio *Contra Symmachum*, compuesto veinte años más tarde, son más problemáticas porque, si bien aportan nuevos datos, no se sabe si corresponden a la situación de entonces, que el poeta evoca, o a un nuevo incidente análogo, de los múltiples que se produjeron en esos años.

1. El Altar de la Victoria y su simbolismo

El destino de ese altar, en el que los senadores quemaban incienso y oraban anualmente por la prosperidad del imperio, prestaban sus juramentos y prometían sumisión a cada nuevo emperador, se había convertido a lo largo de los tiempos en uno de los más vivos y simbólicos puntos de enlace entre el estado y la religión romana y, en los últimos decenios, en espejo fiel y significativo de los cambios de la política religiosa oficial.

El culto a la diosa Victoria estaba presente en Roma desde antiguo. Ya en 294 a. C. se le construyó un templo en el Palatino, como narra el historiador Tito Livio en su *Ab urbe condita* (X 33, 9). Diversos tiranos y emperadores como Sila, César y Augusto la proclamaron protectora del pueblo romano y organizaron grandes juegos en su honor. Una estatua de la diosa en la curia romana fue colocada en el año 29 a. C.

Pero cuando el cristianismo comenzó a gozar de aceptación y pasó a ser protegido por los emperadores, el papel de esta divinidad y su culto público cayeron en entredicho. Todo había comenzado cuando Constancio II entró en Roma en 357 y en el discurso que dirigió al senado ordenó que se retirara de la curia ese altar que Augusto en persona había consagrado cuatro siglos antes y desde entonces había simbolizado la estrecha unión entre el imperio romano y la religión tradicional (Amiano Marcelino, *Res gestae*

XVI 10, 13).

Esta medida, compatible con el hecho de que el mismo emperador mantuviera los privilegios de las vírgenes sagradas, los cargos sacerdotales de los patricios y las subvenciones a los cultos paganos, no levantó ningún eco de protesta (Símaco, *Informe* 3, 7). Tanto es así, que el altar fue restaurado sin grandes alardes, seguramente por el emperador Juliano.

Los sucesores de éste, Jovino (363-364) y Valentiniano I (364-375), siguieron una política de tolerancia. Y, al amparo de ella, en 367-368, Pretextato, como *praefectus urbi*, restauró el Pórtico con las doce estatuas doradas de los dioses del Olimpo, *Porticus deorum consentium*, en el mismo foro romano, procediendo así a la última dedicación de un monumento religioso por parte de un magistrado de la que tenemos conocimiento en la ciudad de Roma.

Cuando, en 375, Graciano sucedió a su padre Valentiniano I, todo hacía suponer que su política seguiría los pasos de los emperadores anteriores, porque su tutor era Ausonio, cuyas inclinaciones hacia los ideales del paganismo eran conocidas. Pero, sobre el nuevo emperador se hizo notar la influencia de otro gran personaje de su tiempo, S. Ambrosio, quien había sido elevado a la sede de Milán un año antes.

En la pugna desencadenada entre paganos y cristianos por obtener el favor imperial en este momento, hay que decir en primer lugar —para expresarlo con palabras afines a nuestra mentalidad— que nos encontramos ante el enfrentamiento de dos totalitarismos, que reclamaban para sí el derecho a gozar de toda la tutela del poder político, a cambio de garantizar en contrapartida el bienestar público, es decir, el favor de los poderes celestiales. Estamos por tanto ante mentalidades intolerantes con sus adversarios y opuestas sin matices a cualquier pluralismo religioso.

No obstante, en aras de la verdad, hay que añadir que esta vez ambas partes se trataron de igual a igual y se comportaron con una gran dignidad, en contraste con los hechos sangrientos que habían caracterizado la historia de las persecuciones y con las recientes controversias sangrientas que se habían registrado, durante el breve intervalo que supuso el imperio de Juliano, en algunas ciudades del imperio, como Alejandría o Aretusa.

Aquí los contendientes de uno y otro bando eran altos funcionarios de la Iglesia y del Estado, exponentes de la misma capa social aristocrática, que presentan sus argumentos no sólo de modo bellamente literario, envuelto en las estrictas leyes de la retórica, sino en un tono de alta estima por la parte opuesta. No deja de ser una ironía de la historia que precisamente Símaco, el adversario más distinguido del arzobispo de Milán, hubiera sido quien recomendó a S. Agustín (*Confesiones* V 13, 23) que acudiera a escuchar los discursos de Ambrosio.

Pues bien, a impulsos de este último, el emperador Graciano renunció en 379 al título de *Pontifex maximus*, a la vez que proclamaba al cristiano Teodosio como emperador de Oriente. En el mismo año, desaparecieron los bustos del emperador situados en los lugares habituales en las fiestas de Isis, llamadas *nauigium Isidis*.

Todas estas medidas fueron creando una situación que se agudizó cuando en 382, el mismo Graciano suspendió los fondos con los que se mantenían hasta entonces los cultos

públicos, al tiempo que removía de nuevo de la curia el altar de la Victoria. Con esta medida asestaba un golpe definitivo a la religión primitiva, al desligarla del estado y privarla de todos sus privilegios.

Fue éste el acto que los líderes paganos interpretaron como una traición, no sólo a la religión sino a toda la tradición romana. La reacción del senado fue inmediata. Una legación encabezada por Símaco partió para Milán con la misión de solicitar del emperador la revocación de tales leyes, que por cierto no han llegado hasta nosotros en su texto original. La misión acabó en un fracaso porque Graciano, impresionado al parecer por un escrito que el papa Dámaso le hizo llegar a través de Ambrosio, en el que los senadores cristianos se distanciaban de sus colegas paganos, no los recibió (Cf. SÍMACO *Informe* 3, 1. 20. AMBROSIO, *Epístola* 17, 10).

A esta derrota siguieron sucesos políticos y militares que fueron tenidos por desventuras públicas —muerte del usurpador Magno Máximo, carestía de víveres, incursiones bárbaras en diferentes provincias del imperio— e interpretados como consecuencias de la política «impía» de Graciano.

2. El tercer informe de Símaco

Muerto Graciano de modo violento, el 25 de agosto de 383, le sucedió su hermanastro Valentiniano II, un joven de doce años, que comenzó a gobernar en Milán bajo la tutela de su madre, la arriana Justina, enemiga acérrima de Ambrosio, y por tanto inclinada a favor de las pretensiones de los senadores paganos.

Los aires de la corte comenzaron a ser propicios a éstos, que pasaron a desempeñar los puestos de más influencia. Dos años más tarde, cuando se produjo el debate central que nos ocupa, los dos líderes paganos, Pretextato y Quinto Aurelio Símaco, detentaban los cargos de la *praefectura praetorio Italiae* y *praefectura urbis* respectivamente. Éste último, miembro destacado de una de las familias consulares más ilustres de la Urbe, fue una vez más comisionado para que presentara ante el nuevo emperador su petición de que fueran abolidas las leyes promulgadas por Graciano.

Mientras, en 382, éste se había negado a recibir a la delegación de senadores, ahora, por el contrario, Valentiniano II escucha con simpatía a Símaco, quien presenta sus argumentos, en nombre del senado, en su famoso informe tercero (*Relatio tertia*), en el que solicita abiertamente «la restauración de la religión que ha sido tanto tiempo provechosa a la república» (*Informe* 3, 3).

Es significativo que en su texto se abstiene escrupulosamente de todo aquello que podría haber sido interpretado como un ataque al cristianismo y aboga ante todo por la tolerancia, según principios, como «cada uno tiene su costumbre, su religión», *suus enim cuique mos, suus ritus est* (*Informe* 3, 8), o «a un misterio tan sublime (el de Dios) no se puede acceder por un solo camino», *uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum* (*Informe* 3, 10).

La totalidad del escrito de Símaco es un modelo de argumentación que abre un nuevo capítulo en el enfrentamiento de los dos mundos. Por eso vale la pena que nos detengamos en la descripción de su esquema.

Tras un breve preámbulo, dirigido a demostrar que también Graciano, si no hubiera estado mal aconsejado, habría retirado unas disposiciones que el senado desaconsejaba (§§ 1-2), se centra en cinco puntos:

1) La demolición del altar de la Victoria perjudicaba al estado y a los emperadores, quienes habían siempre sacado ventajas de la protección de esa divinidad; todos los emperadores anteriores, incluido Constancio II, habían mantenido la contribución estatal al culto romano (§§ 3-7).

2) La imposibilidad de llegar al misterio de la entidad divina por un solo camino impone al poder público la tolerancia de todas las creencias religiosas, especialmente de aquellas que tienden a asegurar la benevolencia de los dioses con respecto al Estado (§§ 8-10).

3) Las medidas económicas tomadas contra el culto pagano deben abolirse, porque las subvenciones que las vestales recibían del erario público no eran sino una modesta compensación por las grandes ventajas que el imperio recibía de sus oraciones; los privilegios tributarios de que gozan los templos no iban en detrimento del erario público y la prohibición de nombrar herederos a los servidores de los cultos paganos lesionaba el derecho de propiedad, que los emperadores tenían el deber de tutelar (§§ 11-14).

4) La tremenda carestía del año 383 había herido al estado por culpa de la impiedad de Graciano; jamás se habían visto antes catástrofes tan grandes (§§ 15-17).

5) La restauración del financiamiento público de los cultos ancestrales de Roma no comprometería a los emperadores cristianos en el plano de sus creencias personales; por el contrario, se verían favorecidos, en cuanto responsables del bien común del imperio (§§ 18-20).

Ahora, en el año 384, Símaco recibe no sólo la oportunidad de exponer su discurso ante el emperador mismo, rodeado de su consejo, sino que éste, con Pretextato a la cabeza, manifiesta su parecer de que se acceda a la petición del senado.

La exigencia de Símaco significaba de hecho que la antigua religión romana no debía ser simplemente una cuestión privada, sino de estado. Los paganos prometían ahora lo que los primeros apologetas cristianos habían repetido: aseguraban que ellos pedían a los dioses por el emperador, como los cristianos prometían pedir a Dios por las mismas intenciones:

«Que sean propicios a vuestra Clemencia los auxilios ocultos de todas las doctrinas y especialmente los de aquellas que en alguna ocasión han ayudado a vuestros mayores. Que os defiendan a vosotros y sean honradas por nosotros. Reclamamos aquella situación de los cultos que preservó el Imperio para el divino padre de vuestro Numen y que proporcionó al afortunado príncipe unos herederos legítimos» (*Informe 3, 19*).

Para fundamentar de un modo racional su invocación al respeto que se debe a los antepasados, *ritus maiorum*, Símaco esgrime un argumento que ya conocemos de los polemistas anteriores, sobre todo Juliano, y cuya actualidad en el debate cultural de nuestros días no puede pasar inadvertida.

Símaco opone el pluralismo exigido por los dioses y la incapacidad por parte de la razón humana de abarcar la esencia divina, a lo que él llama pretensión de absolutismo por parte de los cristianos:

«Lo cierto es que cada uno tiene sus propias costumbres, sus propios ritos: la inteligencia divina ha asignado a las ciudades cultos diversos para su protección; los Genios del destino se distribuyen entre los pueblos, como las almas entre los que nacen» (*Informe 3, 8*).

Por tanto, se impone el sincretismo, como una exigencia de derecho:

«Es justo considerar una y la misma cosa todo lo que los hombres veneran. Contemplamos los mismos astros, el cielo es común a todos, nos rodea el mismo mundo. ¿Qué importancia tiene con qué doctrina indague cada uno la verdad? No se puede llegar por un solo camino a un misterio tan grande» (*Ibidem. 3, 10*).

Este planteamiento, al convertir la inteligencia divina en los genios tutelares, de los que ya había hablado Tito Livio (*Ab urbe condita XXI 62, 9*), se adapta a la mentalidad romana, pero es evidente que se basa en el neoplatonismo, y se traduce en un eclecticismo religioso, que considera los diversos cultos dirigidos en definitiva a la misma divinidad.

3. Las epístolas XVII y XVIII de San Ambrosio

El arzobispo de Milán se opuso con toda resolución a este intento restaurativo, que no le resultaba novedoso porque —como hemos dicho ya, y él mismo constata en el n. 10 de la primera de esas epístolas— dos años antes había intervenido para abortar el primer intento del senado ante Graciano.

Ahora, a la vista del peligro de que la propuesta fuera aceptada por el joven Valentiniano II, a la sazón un niño de trece años, fuertemente influenciado por su madre Justina y las personas del consejo imperial que la rodeaban, Ambrosio redactó y presentó su epístola 17, aún antes de conocer el escrito de Símaco.

A falta de un conocimiento directo del tenor de la maniobra pagana, Ambrosio se limita a apelar al joven emperador con argumentos teológicos —la autoridad divina está por encima de la imperial—, exhortaciones paternales, ruegos, advertencias e incluso amenazas (n. 13). No es verdad, como parecen creer muchos, que entre ellas estuviera la de la excomunión porque el obispo sabía bien que el emperador no estaba bautizado: es

más, la oración fúnebre en su honor le sirvió para desplegar en toda su belleza la doctrina del bautismo de deseo. Es cierto, sin embargo, que le conmina a tomar en serio sus deberes de emperador cristiano, promueva por todas partes la verdad de la fe y arranque con decisión ese culto supersticioso del pasado, que algunos se empeñaban en restaurar.

Su argumento decisivo contra la posible influencia en el ánimo del emperador del prestigioso magnate, a quien no niega su deferencia, es contundente:

«Aunque yo también estoy de acuerdo en que hay que tener deferencia con los méritos de hombres célebres, debe quedar asentado que Dios tiene preferencia sobre todo lo demás» (*Epístola* 17, 6).

A partir de ese principio, en primer lugar, no admite la indiferencia o tolerancia de un emperador cristiano frente a cultos que para Símaco eran simplemente rituales y ceremonias exteriores sin peligro, porque esa actitud —la erección de un altar pagano— es en primer lugar un sacrilegio (Cf. *Ibidem.* 10. 12) y además choca con la clara advertencia del maestro (*Mateo* VI 24): *no podéis servir a dos señores* (*Ibidem.* 14).

El texto acaba con la petición de Ambrosio, apelando a la responsabilidad que grava sobre el joven monarca ante su padre Valentiniano I y su hermano Graciano, ambos opuestos a esa política restaurativa del paganismo, para que no tome semejante resolución (Cf. *Ibidem.* 17).

Ya esta primera carta, que Ambrosio había redactado como una reacción no exenta de apasionamiento a las noticias que le llegaban de Roma, tuvo sus efectos porque la actitud de la corte imperial, que había aceptado favorablemente la propuesta de Símaco, cambió radicalmente.

El mismo Ambrosio lo relata años más tarde en su epístola 57, dirigida al usurpador Eugenio en 393:

«En aquel momento, Valentiniano aceptó mi consejo y no hizo más que aquello que exigía la fe. También su séquito accedió» (*Epístola* 57, 3).

En la carta siguiente, la 18, escrita poco después de la 17, aún dentro de 384 y tras haber conocido y estudiado la relación de Símaco, desarrolla argumentos, que esgrime con la firmeza y seguridad de encontrarse en posesión de la verdad, y pretende abiertamente ganar la autoridad civil a su partido, oponiendo a la brillantez retórica de su oponente, los mismos recursos dialécticos, que se reflejan tanto en la maestría de la lengua como en la organización estricta de su razonamiento.

Miembro también él de una familia de la aristocracia burocrática romana, no se distancia para nada de la gran tradición de la Urbe, pero rompe abiertamente con la idea de que su grandeza esté unida de modo inexorable a los dioses paganos. Al contrario, demuestra con ejemplos sacados de la historia —la amenaza de Aníbal, la invasión de los senones— que los dioses, más que protegerla la han abandonado en muchas

ocasiones y no la han librado, ni de los escándalos de los emperadores paganos, ni de los ataques de los pueblos bárbaros. Sólo gracias al cristianismo ha sido capaz de descubrir su grandeza para la historia.

Con estupenda perspicacia se centra el arzobispo en los tres puntos centrales por los que abogaba el discurso de Símaco —la reclamación por parte de Roma de sus antiguos cultos, la devolución a sacerdotes y vestales de sus privilegios, el reproche de que la carestía del año anterior haya sido provocada por la retirada de esas ayudas— y estructura su escrito en tres partes.

Como Símaco en su *Informe* (n. 9), también él hace uso de la prosopopeya, un recurso dialéctico, lleno de dramatismo retórico, que consiste en hacer comparecer en persona a la ciudad de Roma. Pero Ambrosio la presenta con un discurso completamente diferente.

Mientras la Roma de Símaco aseguraba que, en razón de su edad venerable, un cambio de fe sería demasiado tardío y vergonzoso, la de Ambrosio, a pesar de su avanzada edad, no se avergüenza de su conversión porque nunca nadie es demasiado anciano para aprender y mejorar:

«No me avergüenzo de haberme convertido en una anciana junto con todo el orbe de la tierra. Es una verdad indiscutible que uno no es nunca demasiado viejo para aprender. Debería avergonzarse la vejez que no puede mejorar más. No debe encomiarse la madurez en años, sino la de las costumbres. No tiene nada de vergonzoso convertirse a algo mejor. Antes tenía una sola cosa común con los bárbaros: no conocer a Dios» (*Epístola* 18, 7).

Al conservadurismo pagano, senil, que impide la evolución de la humanidad hacia una verdad cada vez más luminosa y completa, el obispo opone el cristianismo, como un fermento de renovación religiosa y un símbolo de progreso.

Emplea el símil del universo, la naturaleza, la historia y la vida humana: así como en todos ellos no hay lugar para el reposo, sino un sucesivo desarrollo en el que siempre está vigente la ley creativa, en el desarrollo de la humanidad se da también esta evolución hacia lo mejor. Y la seguridad de lo que es mejor y en qué consiste la meta del desarrollo, no hay que buscarla en la tradición, como propone Símaco, sino en la Revelación:

«Es imposible —afirma Símaco— llegar a un misterio tan sublime como Dios por un solo camino». Lo que vosotros no conocéis, lo hemos conocido nosotros a través de la voz de Dios. Y lo que vosotros buscáis por medio de suposiciones, nosotros lo hemos experimentado de la sabiduría y verdad de Dios mismo» (*Ibidem.* 8).

A sabiendas de que ambos partidos podían encontrar en la historia argumentos para sus posiciones, puso Ambrosio el acento en la Revelación, no tanto para convencer a Símaco, sino para ganarse al emperador. Así, oponiendo suposiciones paganas a

seguridad cristiana, podía descalificar la tolerancia que pedían los aristócratas romanos.

Pues en este debate se ventilaban dos cuestiones importantes: de una parte, la línea de la política religiosa imperial, pero también, y sobre todo, los conceptos de Dios y de la historia. Ambrosio sustituye lo que en el pasado se había mostrado aparentemente ventajoso, por lo nuevo, contenido en la Revelación. Esto último destronaba a los viejos dioses, que se ocupaban de sólo una parte de la realidad cada uno, y mostraba cómo la fe ofrecía la suprema unidad que buscaban los diferentes cultos, sin poder lograrla.

La religión cristiana, que tiene su origen y su fuerza en la Revelación divina, no se dejaba equiparar y mucho menos encerrar en el Panteón, junto con las demás religiones paganas, como había pretendido Juliano y ahora buscaba Símaco.

Ambrosio, por tanto, vio con claridad que en esta controversia estaba en juego todo el antagonismo entre las dos visiones del mundo, la cristiana y la pagana. Por eso, seguramente, volvería sobre el tema de un modo más sistemático en su obra de 384-86 *De sacramento regenerationis sive de philosophia*. Pero de este escrito sólo se sabe, a través de S. Agustín en una de sus cartas, que lo escribió para salir al paso de la pretensión pagana de reducir a Cristo a un maestro de sabiduría:

«Escribió con suma diligencia y amplitud estos libros, contra algunos ignorantes y soberbios que aseguran que el Señor aprovechó los libros de Platón» (S. AGUSTÍN, *Epístola* 31, 8).

Una vez tratado este primer tema, pasa Ambrosio, a partir del número 10 de su escrito, a exponer ante los ojos del emperador el contraste entre las exigencias de una religión que pretende vivir a costa del estado, exigiendo la restitución de estatuas, riquezas, adornos y privilegios a templos, vestales y sacerdotes y los frutos aportados por el cristianismo, alimentando a los pobres, rescatando a los cautivos, sin costar dinero al erario público.

Finalmente, no deja pasar por alto la terrorífica cortina de humo que Símaco lanza en su informe sobre la hambruna de 383, oponiendo informaciones análogas, pero de signo contrario:

«Sin embargo, sabemos que incluso el año pasado la mayor parte de las provincias recogió una cosecha sobreabundante. ¿Qué voy a decir de las Galias, que fueron extraordinariamente fértiles? Las provincias de la Panonia han vendido el trigo que no habían sembrado y la segunda Retia ha experimentado la envidia por su fertilidad... La Liguria y Venecia se han abastecido a sí mismas para el otoño» (*Epístola* 18, 21).

En efecto, así como fue catastrófica en las provincias del sur del imperio, resultó más satisfactoria en las del norte. Asimismo, la de 384 se presentó más prometedora en todas. La conclusión es clara para Ambrosio:

«Por tanto, ¿quién es tan inexperto en los asuntos humanos como para asombrarse de las vicisitudes de los años?» (*Ibidem*).

La peroración con que Ambrosio acaba su escrito concluye que el altar de la Victoria no debe ser restaurado de ningún modo y por ningún motivo. El emperador no puede cambiar las medidas que llevaron a su hermano a hacerlo destruir, por coherencia con su fe y por amor fraterno.

Gracias a esta intervención decidida del obispo de Milán, la petición del senado fue una vez más denegada. Sin embargo, y a pesar de que este incidente acabó con un triunfo absoluto para la postura de Ambrosio, no podemos acabar este capítulo sin mencionar el hecho de que aún tuvo que dedicar a esta polémica una buena parte de sus esfuerzos para contrarrestar al menos otros cuatro intentos paganos.

El primero en el año 391 cuando, según asegura Próspero de Aquitania en su obra *De praedictionibus et promissionibus Dei* (III 38, 2) —escrita hacia la mitad del s. v—, el mismo Símaco presentó de nuevo sus pretensiones a Teodosio, el emperador de Oriente, al pronunciar un panegírico en Milán ante él y, tras la intervención de Ambrosio, tuvo que salir apresuradamente de la ciudad.

Posiblemente al año siguiente una nueva legación se presentó en Vienne ante Valentiniano II con la misma petición, que igualmente fue rechazada.

A estas dos últimas gestiones alude el mismo Ambrosio, sin precisar fechas, en la ya citada epístola 57, escrita cuando Valentiniano II había ya muerto:

«Con posterioridad me he dirigido personalmente al clementísimo emperador Teodosio y no he vacilado en hablarle cara a cara, cuando se supo que una legación del senado se presentó ante él con la misma petición» (*Epístola 57, 4*).

«De nuevo fue enviada una legación al emperador Valentiniano, de feliz memoria, a las Galias, pero tampoco ella pudo conseguir nada» (*Ibidem. 5*).

Precisamente ese escrito está dirigido a Eugenio —un cristiano sólo de nombre— que usurpaba el trono, para prevenir un nuevo ataque del partido contrario. En él no se ahorra advertencias ante la actitud conciliadora del nuevo señor, ni manifestaciones de adhesión a éste.

Pero, al parecer, esta nueva embajada de senadores, tuvo éxito ante el usurpador. Así lo prueba la epístola 61 de Ambrosio, dirigida a Teodosio en 394, en la que el obispo da gracias a Dios y al emperador por haber levantado el sacrilegio y restituído el culto sagrado.

Según el poema en dos libros *Contra Symmachum* de Prudencio, escrito en 402, y cuya historicidad es puesta en duda, como ya advertimos, aún aprovechó Símaco un encuentro con Arcadio y Honorio, los hijos de Teodosio, emperadores de Oriente y Occidente respectivamente, en Milán, para plantear de nuevo y por enésima vez la misma cuestión.

Este último intento lo conocemos también a través del epistolario de Símaco (V 94-95), del que se desprende que efectivamente acudió a Milán en nombre del senado con el fin de solicitar suministros de grano para Roma. Si ese encuentro lo aprovechó para plantear de nuevo el tema, es imposible saberlo con certeza.

Por esta misma época, no lejos de la corte imperial con sede en Milán, en una región de la Galia, una de las provincias más romanizadas y por eso más cultas del imperio, se estaba desarrollando a otro nivel, el otro incidente notable del que debemos hablar.

AUSONIO Y PAULINO DE NOLA

Asistimos aquí al choque de los dos mundos y a una experiencia amarga, precisamente por razones de fe, entre dos exponentes sobresalientes de la nobleza rural culta. Se trata de enfrentamiento sintomático de la tensión aún latente entre ambas concepciones de la vida: la cristiana y la pagana.

Décimo Magno Ausonio (~310~393) y Meropio Poncio Paulino (~353-431), el futuro Paulino de Nola, comenzaron su amistad en la propia ciudad de origen, Burdeos, uno de los centros de cultura más florecientes en la romanizada Galia de la época. Miembros ambos de la oligarquía noble del lugar, sus lazos son los de un preceptor con su alumno, cuarenta años más joven que él.

Ambos cristianos, de por sí no tendría por qué haber surgido un conflicto entre ellos si no hubiera habido de por medio un viraje radical en la vida del más joven, que le llevó a abandonar la vida civil para dedicarse con intensidad al cultivo de una exigente ascesis.

La confrontación entre ambos tiene mucho que ver con la extensión del ideal de vida monástica que de algún modo dividió a los ya bautizados en dos categorías, sin olvidar la de aquellos que retrasaban la recepción de ese sacramento a los últimos años o incluso a los últimos momentos de su vida. Pero, aun entre los bautizados, se distinguían aquellos que a través de una nueva conversión abrazaban un estado de vida que les apartaba del mundo. Sin entrar en detalles, éste fue el caso de Paulino, quien por ese motivo abandonó su patria, para residir en lo sucesivo en sus propiedades de las provincias Tarraconense y Cartaginense, precisamente en la etapa de su vida que coincide con la correspondencia con Ausonio que aquí nos ocupa.

Esta circunstancia enturbió decisiva y radicalmente la relación entre ambos. El diálogo que a partir de ese momento se desarrolla entre ellos, dentro de su peculiaridad, es un modelo que revela de algún modo el conflicto general, la tensión no del todo superada, quizás tampoco en lo sucesivo, entre los ideales de un humanismo pagano y una vida cristiana llevada hasta las últimas consecuencias.

Conocemos esta historia también de primera mano —como la disputa entre Símaco y S. Ambrosio—, a través de la correspondencia que mantuvieron los dos protagonistas entre 391 y 394, después de que Paulino hubiera partido hacia España en 389. Consta de tres epístolas del maestro, las nn. XXII, XXI y XXIV, y dos poemas del discípulo, concretamente los números X y XI. Aunque el orden cronológico es aún hoy discutido, de acuerdo con las ediciones más actuales de estas obras, la sucesión habría sido: epístola XXII (391), epístola XXI (393); poema X (393); epístola XXIV (394); poema

XI (394). Por tanto, comienza la discusión con dos composiciones de Ausonio, continúa con una respuesta de Paulino, a la que suceden una réplica de Ausonio y un último texto de Paulino que no obtiene más contestación.

De ellas se desprende que Ausonio es incapaz, no ya de aceptar los verdaderos motivos que han llevado a su discípulo a retirarse a España primero y luego a Italia, sino ni siquiera a citarlos, es decir prefiere ignorarlos y reprocharle, tanto su traición a los valores tradicionales de la sociedad aristocrática, como su silencio y su infidelidad a la amistad que le había prometido.

Paulino, por su parte, le ofrece una explicación sencilla, pero exhaustiva, de los móviles que le han impulsado a dedicarse en cuerpo y alma a los asuntos eclesiásticos, sobre todo a los que conciernen a su propia santidad de vida.

Nos encontramos, por tanto, ante un modelo de lo que hoy podríamos llamar caso de conciencia en cuestiones relacionadas con la fe, ante un enfrentamiento doloroso entre una mentalidad, si no directamente pagana, al menos condicionada por el ambiente cultural, y una visión radical cristiana, que se presenta aún como una novedad perturbadora.

Las epístolas que Ausonio escribe ahora a su discípulo —antes le había dirigido ya otras cuatro, que giraban en torno a la literatura y la correspondencia entre amigos— se concentran en el reproche del abandono a que le ha condenado Paulino desde que dejó Burdeos para retirarse al otro lado de los Pirineos. Pero, de ahí, pasa a hacer una serie de suposiciones que explicarían su silencio y que desembocan en sospechas calumniosas: quizás se encuentra sometido a vigilancia, y en ese caso le aconseja que oculte la correspondencia a su mujer y no haga caso de lo que otros le sugieran.

Y, por supuesto, no deja de recordarle que le debe todo lo que ha logrado, en particular la carrera de los honores y su formación literaria. En conclusión, le expone sin ambages, en clave poética, su pretensión y le exhorta a que vuelva a su tenor de vida anterior: pide a las Musas que vuelvan a llamar al amigo a fin de que cultive la poesía según los cánones del Lacio (*Latiis uatem reuocate Camenis: Epístola XXI* 74).

Paulino no encubre en su respuesta las razones que han motivado su comportamiento: lleva una vida nueva en Cristo. Ha abjurado de las Musas y de Apolo, es decir ha renunciado a la vanidad de la literatura profana, para conseguir que su actividad literaria se inspire exclusivamente en la fe. Esta conversión no es fruto del capricho, ni consecuencia de una perversión, sino de haberse decidido a cumplir la voluntad de Dios. Y tiene buen cuidado de añadir que, por supuesto, se trata de una renuncia a los contenidos paganos, de ninguna manera a las fórmulas de expresión propias de la literatura culta de la época.

Le asegura también que ese cambio radical en su conducta no significa que haya olvidado al maestro, o haya dejado de tener sentimientos de piedad filial hacia él. Por el contrario, su mutua relación se ha dignificado; de una amistad más bien literaria, basada en el cultivo compartido de la retórica, la imitación de los modelos clásicos y el intercambio de correspondencia amable, ha pasado a ser un vínculo que trascenderá la vida terrena y durará por toda la eternidad. Es más —concluye—, Ausonio debería

alegrarse de que el discípulo, gracias a sus enseñanzas, haya logrado la felicidad.

1. Las epístolas XXII y XXI de Ausonio

La correspondencia, que describimos a continuación en detalle, plasma de una manera dramática el conflicto entre las dos mentalidades.

La confrontación comienza con la epístola XXII de Ausonio, una composición que consta de treinta y cinco hexámetros, a lo largo de los cuales el maestro se queja del silencio del discípulo (versos 1-5) y se imagina dos explicaciones plausibles: quizás se avergüenza de su anciano preceptor (6-7) o su mujer le tiene sometido a su voluntad (10-11).

En este último caso le invita a que recurra al engaño, como lo han hecho personajes famosos de la mitología (13-27) y no se retrae de comparar a la buena Terasia, la esposa de Paulino, con Tanaquil, la mujer del rey Tarquinio el Soberbio, prototipo tradicional de mujer ambiciosa y carente de sentimientos (28-31).

Si la razón de su silencio es la que cita en los versos (6-7), le recuerda que ha sido él quien le ha engendrado, alimentado y educado; el que le ha conducido a la carrera de los honores y le ha introducido en la asamblea de los poetas (32-35).

La epístola XXI está escrita también en hexámetros y consta de setenta y cuatro versos que, si bien abundan en el reproche al silencio del amigo, parecen estar escritos en un tono más áspero e impaciente.

Tras una especie de prólogo en el que se queja de la falta de noticias (versos 1-6), desarrolla la idea de que todo en el universo —las montañas, las aguas, los bosques, los animales— posee una voz, a excepción de Paulino, que se obstina en su mutismo (7-31).

No espera de él largas misivas, porque la brevedad, que se mueve entre la verborrea y la falta de palabras, es una cualidad muy apreciada en la literatura latina (32-49).

Insiste, como había hecho en la epístola anterior, en buscar el o los responsables de ese lamentable comportamiento (50) y los encuentra en la provincia allende los Pirineos, a la que llena de denuestos por echar a perder la brillante carrera de Paulino (51-61) o en un mal consejero a quien maldice (61-72), invocando a las Musas a fin de que den cumplimiento a sus deseos y logren que el prófugo vuelva (73-74).

2. El poema X de Paulino

En este momento del conflicto, tras tres años de silencio y otras tantas epístolas de Ausonio —junto a la XXII y la XXI ya citadas, hubo al parecer otra que se ha perdido—, Paulino toma la palabra y lo hace con el décimo poema, que él mismo califica de carta, escrita en verso, es más, en tres tipos de versos, como para demostrarle al maestro que no ha olvidado sus lecciones de retórica y preceptiva poética.

En la primera parte, una especie de introducción, reconoce que ha recibido esa correspondencia y le anuncia que va a darle respuesta (1-18).

En la segunda (19-102) le comunica que está llevando una vida nueva en Cristo: ha renunciado a las Musas y a Apolo, es decir a la vanidad de la literatura profana, para dejarse inspirar únicamente por el Redentor, a cuyos requerimientos el hombre debe responder, convertirse y entregarse plenamente (19-80). Las relaciones humanas se producen real y verdaderamente cuando se encuentran en Cristo; de ahí que la piedad filial que siente por su «padre» Ausonio no haya disminuido en nada (81-100). Debe, por tanto, perdonar su conversión e incluso alegrarse por su felicidad (101-102).

Por último (103-331), contesta uno por uno a los reproches de su interlocutor. Rechaza la acusación de que se ha pervertido; es verdad que ha cambiado, pero ha sido para cumplir la voluntad de Dios, de ese Dios al que Ausonio debería invocar, en vez de a las Musas, si espera conseguir su vuelta. En realidad, debería alegrarse porque, gracias a él, Paulino se ha convertido en el que ahora es (103-155). Como todos los que se retiran del mundo para seguir a Cristo, él tampoco ha perdido el sentido, no huye de los hombres, no es víctima de la influencia negativa de su esposa; en España vive en lugares que no tienen nada que envidiar a los paisajes de Burdeos (156-259). A continuación, dirige a su maestro el reproche de que le acusa injustamente, al dar fe a rumores maliciosos, cuando más bien debería informarse de la verdadera naturaleza de su conversión. En todo caso, lo que realmente importa a Paulino es el juicio de Cristo, ante el cual siente temor, porque no sabe si su alma estará bien preparada cuando llegue ese acontecimiento (260-331).

3. La epístola XXIV de Ausonio

En respuesta a esta apología, la epístola XXIV de Ausonio es, a la vez, un testimonio de la decepción y del afecto, que llenan su corazón de amargura. Estamos ante el más personal de sus escritos, un poema de 124 hexámetros en el que se pueden distinguir dos partes.

En la primera, el autor deplora indignado que Paulino haya roto su amistad y traicionado los valores de la sociedad aristocrática (1-58):

«¿Qué placer encuentras tu en injuriar a los nobles descendientes de Rómulo?»
(50).

En la segunda (59-124) expresa la esperanza de que su mutua amistad pueda restablecerse en el futuro:

«Tengo plena confianza en que, si el Padre y el Hijo de Dios acogen los ruegos piadosos de quienes desean algo, me seas devuelto gracias a mi súplica» (105-106).

Ya desde el principio entra en el nudo de la cuestión para constatar que se ha roto la relación mutua, una unión heredada de los antepasados, llena de armonía y ligera de sobrellevar (1-18). El poeta se exime de culpa y se queja de la dificultad que supone mantener el trato sólo por una parte (19-29). Como es habitual entre los escritores de esta época, alardea de su dominio de la mitología y la historia de la Antigüedad, para mostrar cómo los lazos entre ambos superaban los ejemplos clásicos de amistad: era más difícil romperla que desatar el nudo gordiano (30-43). Quizás esta desgracia tiene su explicación, si se le achaca a una venganza de Némesis, que ha querido castigar el orgullo que embargaba a ambos sólo de pensar en su mutuo amor. En cualquier caso, Ausonio conjura a la diosa para que siga ejerciendo su poder sobre los pueblos orientales y deje en paz a los romanos (44-58).

Pero sus quejas no deben dirigirse hacia el Oriente, sino hacia la villas españolas donde se encuentra Poncio Paulino (59-66). Le duele que estén tan lejanas (67-81) y sean tan inhóspitas, frente a la agradable región de Burdeos, que hagan intolerable su ausencia (82-94). A continuación interpela a su interlocutor a fin de que sea consciente de su falta; él, por su parte, se mantendrá fiel y no dejará de rogar a Dios por su vuelta (95-114). Los últimos diez versos describen un sueño, interrumpido abruptamente, en el que se pinta, etapa por etapa, el regreso del amigo (115-124).

4. El poema XI de Paulino

El último acto de este drama procede de la pluma de Paulino: su poema XI, que es una respuesta a la epístola XXIV de Ausonio y no es otra cosa que el intento supremo de salvar una amistad que corre peligro de desaparecer a causa de las desavenencias provocadas por el enfrentamiento de dos maneras de concebir la vida cristiana, aunque con las fórmulas retóricas y los usos sociales del momento se hable de la mutua amistad.

Consta de sólo 68 versos, con dos partes marcadas por la diferencia de metros en que están compuestos. En la primera (1-48), tras rogarle que no siga haciéndole sufrir con el reproche de su silencio (1-7), el futuro obispo de Nola pone de relieve que jamás con su actitud ha traicionado su recíproca amistad (8-29); aunque siempre ha sido consciente de que la inferioridad de su talento literario le ha impedido compartir el peso de ese yugo (30-39a), su amor permanece por encima de la distancia que les separa (39b-48).

En la segunda (49-68) le asegura que su relación, no sólo permanece, sino que se ha sublimado. En efecto, un lazo afectivo, que dura hasta la muerte, se ha convertido en una relación que trasciende los límites de esta vida porque perdura por toda la eternidad. Trasciende por tanto el tiempo, las distancias e incluso la muerte:

«Y cuando, liberado de la prisión del cuerpo, me despegue de la tierra, allí, en la región del cielo en la que me colocará nuestro Padre común, te llevaré a ti también

en mi corazón» (*Poema XI 57-60*).

El contraste entre estas dos actitudes no puede ser más elocuente. Mientras Paulino plantea su argumentación a un nivel religioso, Ausonio la sitúa en un terreno completamente diferente. Sólo incidentalmente incluye breves referencias a la fe cristiana y, cuando éstas se producen, es para declarar que confía en que sea escuchada su oración para que se renueve la amistad perdida:

«Acude, gloria mía y mi más caro cuidado: te reclaman mis votos, mis augurios y mis plegarias» (*Ibidem.* 111-112).

No tiene nada de extraño que en semejante situación el diálogo establecido no llegue a ningún acuerdo y eso es seguramente lo que ocurriría en este caso, si bien no tenemos noticias de su evolución. Ausonio moriría poco después y Paulino, que en 394 recibiría las sagradas órdenes, pasaría la mayor parte de los cuarenta años siguientes en Nola, desde 410 como obispo de esa ciudad, dedicado a gobernar la diócesis y a escribir sus inmortales poemas anuales en honor de S. Félix, mártir.

Basta pensar que este conflicto, que indudablemente fue muy famoso dada la personalidad de sus protagonistas, se produce apenas dos decenios antes de que se compusiera la *Ciudad de Dios*, para que podamos hacernos una idea de la resistencia de las inteligencias cultivadas, y sobre todo de los corazones, a aceptar la fe cristiana de modo que se tradujera en vida, empezando por cambiar los hábitos de la educación, la forma de pensar y las normas de conducta.

Esta situación y la incansable repetición de los intentos por restaurar el culto pagano, de que antes hemos hablado, justifican el esfuerzo llevado a cabo por S. Agustín para zanjar de una vez la cuestión. Este es el sentido de su obra *La ciudad de Dios*, a la que debemos dedicar nuestra atención ahora, si queremos completar el panorama general de la ya secular controversia entre paganismo y cristianismo, a finales del s. IV y primer tercio del siguiente.

CAPÍTULO VIII

S. AGUSTÍN Y EL *KULTURKAMPF* DE SU ÉPOCA

La constatación de su fracaso no puede ignorar, sin embargo, que las tres obras sistemáticas que hasta ahora hemos estudiado en estas páginas —es decir, las de Celso, Porfirio y Juliano— habían dejado para siempre una huella duradera en la cultura y en las mentes.

No obstante, la desaparición del emperador apóstata dio paso a una nueva época en la que, de una parte no se producen ya ataques sistemáticos y globales, y de otra los cristianos —si bien no descuidan salir al paso de las objeciones a la Sagrada Escritura que se han producido en el pasado— profundizan en su propia teología para presentarla al mundo como la auténtica doctrina de salvación que anhelaba.

Este es el panorama que presenta la inmensa obra de san Agustín, apenas unos decenios después del gobierno del Apóstata. Aún en los últimos años del s. IV, hacia el 399, en su tratado de cuatro libros *De consensu evangelistarum*, el obispo de Hipona se ocupa de demostrar la concordancia existente entre los evangelios frente a quienes los calumnian como si disintieran entre ellos.

La propia presentación de esa obra, descrita por él mismo en sus *Retractaciones*, nos recuerda inmediatamente a Porfirio:

«El primero de esos libros (La concordancia entre los evangelistas) está escrito contra aquellos que honran, o fingen honrar, a Cristo como un hombre eminentemente sabio, y sin embargo se niegan a creer en el evangelio porque sus palabras no han sido escritas por Él, sino por sus discípulos, ya que piensan que éstos le han atribuido por error una divinidad que debe ser adorada» (*Retractaciones* II 16).

Pero la intervención de S. Agustín en la polémica pagano-cristiana comienza aún en un momento en el que la lucha de Ambrosio con los intentos de restauración capitaneados por Símaco, la mantenían todavía latente.

SU ACTITUD ANTE LA ANTIGUA ROMA

La actitud del obispo de Hipona ante la situación del mundo y la cultura de su tiempo es a la vez de alegría ante el panorama del orbe cristianizado y de preocupación por la autenticidad de la conversión de los hombres bautizados.

La primera queda personificada en la conversión del maestro de retórica Mario Victorino, que describe en sus *Confesiones* (VIII 2, 3-4, 9) y había tenido lugar entre 353 y 357. Escéptico inicialmente ante el dogma del nacimiento virginal de Jesucristo, el estudio de la S. Escritura y la literatura cristiana había llevado a este hombre eminente a una decisión inesperada. Se sintió cada vez más atraído por la doctrina a la que pretendía combatir y se convirtió, desempeñó un importante papel en la polémica contra Arrio e

intentó compaginar el platonismo con una interpretación correcta del dogma. Su filosofía y su exégesis no convencían a S. Jerónimo, pero indudablemente este hombre contribuyó a crear un lenguaje filosófico en el mundo latino que iba a ser un gran apoyo para la lógica y la metafísica de la Edad Media.

Pero este ejemplo espectacular, que lleva a S. Agustín a una actitud de agradecimiento ante la bondad de Dios, es compatible con una honda preocupación por la autenticidad de la conversión de tantos neófitos.

Así como a veces se muestra entusiasmado por el cambio que había experimentado el mundo al convertirse el cristianismo en religión oficial, otras sufría ante las amenazas de unidad y de coherencia provocadas por la llegada a la fe de muchos llevados por la moda o por el interés.

Esa preocupación la encontramos con frecuencia en su obra:

«Hay gentes que quieren ser cristianas para obtener el favor de personajes de los que se esperan provechos personales, o para no desagradar a aquellos a quienes temen. Esas personas son indignas. La Iglesia les acoge por un tiempo, como el campo guarda la paja hasta el día en que se airea el grano... Pero que no se engañen con que podrán permanecer en la era junto con el trigo de Dios porque no estarán con él en el horreo, sino que están destinadas al fuego que han merecido» (*De catechizandis rudibus*, XVII 26).

Del lado pagano la incompreensión seguía siendo enconada; se servía del arma de siempre, el desdén, y perseguía a los cristianos, si no ya con la tortura y la muerte, sí con la maledicencia. Esta situación hacía exclamar al obispo de Hipona en un sermón, explicando las palabras del salmo 34, en las que el justo se queja a Yaveh de la vehemencia de sus perseguidores:

«Esto es, se rieron de mí, me insultaron: eso hicieron a la cabeza y eso mismo al cuerpo. Daos cuenta, hermanos, de la gloria actual de la Iglesia; contemplad sus pasadas humillaciones, los cristianos otrora huidos a cualquier parte y en todas partes descubiertos, objeto de risa, flagelados, muertos, expuestos a las bestias, quemados vivos; acordaos de la gente que se alegraba de ponerse en contra suya. Lo que hicieron a la cabeza, eso mismo hicieron al cuerpo. Pues así como clavaron al Señor en la cruz, así clavaron a su cuerpo en aquella persecución del pasado. Y aún hoy día no cesan sus persecuciones. Allí donde encuentran un cristiano le insultan, le acosan, se ríen de él, le tratan de retrasado mental, de idiota, de ser alguien sin coraje y sin cabeza» (*Enarrationes in Psalmum XXXIV*, II, 8).

Algunos daban la impresión de alabar a Cristo, pero sus elogios eran peores que los ultrajes porque veían en él un mago, sometido al destino como cualquier hombre, aunque fuera capaz de sustraerse a la fatalidad por sus artes:

«No le aman, porque aman precisamente lo que no era Cristo. Se equivocan doblemente puesto que la magia es algo malo y Cristo, siendo bueno, no la ha podido practicar» (*Tractatus in Johannem evangelium*, 100, 3).

Los paganos, además, desplegaron sutiles razonamientos para levantar perplejidades en el ánimo de los fieles, fundamentalmente en dos campos: de una parte, a propósito de algunos artículos del credo y de otra en torno a pasajes difíciles de la Biblia.

Naturalmente tiene presente S. Agustín en el conjunto de su obra el cúmulo de reproches que los paganos han hecho desde siempre al cristianismo. Sobre todo en sus escritos apologeticos, como el dedicado a la enseñanza de la *Doctrina cristiana*, sale al paso con frecuencia de ellos, comenzando por el tradicional que trata de descalificar la Revelación por su falta de belleza literaria.

De una parte relativiza el valor de los recursos de la retórica, ya que la sabiduría está por encima de la elocuencia, y de otra anima a que quienes puedan entre los cristianos hagan buen uso de ella y transmitan de modo persuasivo las verdades de la fe.

No tiene inconveniente en admitir que la Escritura contiene pasajes oscuros, tanto desde el punto de vista de su expresión, como sobre todo en su interpretación; pero valora de modo positivo esa circunstancia para afirmar que nada sobra en el texto y que ha sido voluntad expresa de Dios que su palabra resulte misteriosa.

De ese modo, abierta a diversas interpretaciones —literales o históricas unas, otras alegóricas o proféticas—, gana en riqueza y ejerce una influencia benéfica en la humanidad, comenzando por el hecho de servir de aliciente al espíritu para que se ejercite sin cesar en la comprensión cada vez más profunda y completa del texto sagrado.

SU ENFRENTAMIENTO ANTE LA CRÍTICA PAGANA EN SERMONES Y EPÍSTOLAS

En esta atmósfera enrarecida, si no hostil, en la que se detectan a primera vista las ideas y reproches que habían propalado los paladines de la resistencia pagana, Celso, Porfirio y Juliano, se produjo una situación especialmente grave para el cristianismo cuando, en agosto de 410, Alarico, al frente de los vándalos, asaltó y saqueó Roma durante tres días. La tentación a la que este suceso dejó sometidos, no sólo al pueblo sino a las personas cultas, era pensar que la expansión del cristianismo con sus exigencias —perdón a los enemigos, prohibición del culto a los dioses paganos— había contribuido a debilitar a la república romana y provocado además la ausencia de la protección de los poderes celestiales cuando, como en esa circunstancia, era necesaria para sobrevivir.

Ése era, más o menos, el estado de ánimo de Volusiano, miembro de una familia ilustre y futuro prefecto de Roma en 421, que le llega a Agustín a través de una carta de su amigo, el tribuno Marcelino, desde la Urbe, que hoy aparece incluida en el epistolario de san Agustín con el número 136, y que merece una larga respuesta, la epístola 137 del santo, de la cual hablaremos más adelante.

La noticia y la conmoción que produjo en todo el imperio, no dejaron indiferente a Agustín, porque poco después de recibirla, pronunció el sermón *De excidio urbis Romae*, que se puede considerar como un esbozo, porque en él se insinúan ya los grandes temas

del *De civitate Dei*.

Da la impresión de que S. Agustín había pensado durante años que era suficiente abordar este tipo de problemas, como hemos visto, en sus sermones y en las epístolas, en las que daba respuesta cabal a cada uno de sus corresponsales.

Por ejemplo, en el sermón 105, del verano de 411, argumenta contra todo ese tipo de reproches a partir de citas de los clásicos y muestra cómo no tienen fundamento. En este caso concreto, parte de los versos de la Eneida en los que Júpiter promete la inmortalidad a los romanos y a su ciudad, para afirmar que se trata de una promesa tan falsa como el Dios que la pronuncia:

«No les pongo límite ni de espacio ni de tiempo. Les he concedido un imperio sin fin...» (Virgilio, *Eneida*, I 278-79).

Por el contrario —continúa Agustín—, allí donde Virgilio habla en nombre de sí mismo y la naturaleza humana —por ejemplo, en *Geórgicas* II 498— ha equiparado el destino de Roma al de los reinos percederos.

Y es que todos los reinos de la tierra tendrán su fin, aunque no se pueda prever si ha llegado o no la última hora del Imperio romano: sólo Dios lo sabe. En cualquier caso, Roma es una ciudad santa, fiel, celestial, que no tiene nada que temer de los ataques de los hombres, ni del paso del tiempo, y donde todos pueden encontrar un refugio.

De otra parte, hay ciudades que han eliminado completamente el culto pagano y que prosperan, como Alejandría, Constantinopla, Cartago. Además, no es verdad que la caída de los dioses haya provocado inmediatamente la catástrofe. Habían desaparecido ya cuando Radagués, el rey godo, quiso atacar la ciudad y fue derrotado en el año 406. De otra parte, Alarico era arriano, no pagano, y estaba también en contra de los dioses.

La gran diferencia entre cristianos y paganos ante estas desgracias —concluye el obispo— consiste en que mientras los primeros las aprovechan para mejorar y merecer el cielo, los segundos caen en la desesperación.

Toda esta temática parece que está aún más presente en su epistolario. Una vez, por ejemplo, es el diácono Deogracias —a quien S. Agustín dirige la *Catequesis a los rudos*— quien recibe de un amigo una lista de objeciones anticristianas, que ya conocemos a través de la obra de Porfirio y Juliano. Él se la pasa a S. Agustín para que las responda y el obispo de Hipona lo hace en la Epístola 102, también conocida como la *Aclaración a seis cuestiones de los paganos*.

La primera de ellas es la siguiente: ¿Cuál es la resurrección que se ofrece a los cristianos, la de Lázaro o la de Jesús? Si es la segunda, es curioso que criaturas normales sean asimiladas a quien no procedía de varón. Si es la primera, resulta también inoperante, porque fue el cuerpo de Lázaro el que fue reanimado, mientras que para los demás será el polvo caído en la tierra el que tendrá que ser extraído para resucitar. Además, si a la resurrección debe seguir un estado de felicidad, ¿cómo es que Jesús tras la resurrección come y enseña sus llagas?

Otras, como la segunda, están tomadas directamente de Porfirio: si realmente Cristo es

la única vía de salvación, ¿qué ha pasado con las generaciones que han vivido antes de que Él viniera al mundo? ¿Por qué Roma se ha pasado ocho siglos sin conocer la fe? ¿Qué ha pasado con las innumerables almas que sin culpa propia han ignorado la existencia de Cristo?

Otra objeción, la tercera, dice así: los cristianos condenan las ceremonias, los sacrificios, el incienso, todos los ritos paganos. Pero ¿no han adoptado ellos mismos formas culturales que aparentan rechazar?

La cuarta ya nos es conocida porque forma parte de la crítica de Porfirio a los dogmas y ritos de la fe cristiana y está tomada de las palabras de Mateo VII 2, «*con la misma medida con que midiereis seréis vosotros medidos*». ¿Cómo se explica que amenace con penas eternas a quienes no creen en Él, cuando han de ser medidas al modo humano y, por tanto, limitadas a un determinado tiempo?

La siguiente plantea la duda de si es cierto que Salomón afirmó que Dios no tiene ningún hijo y la última la inverosimilitud de la historia del profeta Jonás.

En la epístola 137, antes citada, S. Agustín da cumplida respuesta a las interrogantes que se plantea Volusiano, las mismas que estaban en boca de tantas almas acongojadas por la hostilidad pagana y los acontecimientos recién sucedidos: la humanidad de Cristo, su hambre, su sed, etc. es incompatible con el poder de hacer milagros, que de otra parte han tenido otros mortales privilegiados, como Apuleyo; si el Dios del Antiguo es el mismo que el del Nuevo Testamento ¿por qué ha sustituido la ley: es que era mala o es que Él mismo es inconstante?; los preceptos cristianos fomentan las agresiones injustas, si hay que ofrecer la otra mejilla o dar también la túnica, etc.

Más o menos de la misma época procede la epístola 138, dirigida a Marcelino, un funcionario palatino que había actuado en 410 como árbitro entre católicos y donatistas en la provincia africana y desde entonces se sentía unido estrechamente con el obispo de Hipona, quien acabó por dedicarle su *Ciudad de Dios* junto con otros dos tratados.

En el escrito a que ahora nos referimos Agustín contesta a preguntas que su interlocutor —un representante tipo de las inquietudes de una época en la que al parecer se había agudizado la curiosidad por pasajes bíblicos de difícil explicación— le había planteado y no son sino eco de las conversaciones públicas que en ese momento mantienen los refugiados romanos tras la caída de la Urbe: un gran pesimismo y sobre todo un fuerte escepticismo sobre la influencia positiva del cristianismo en el destino del imperio romano. En definitiva, y en circunstancias mucho más dramáticas que en el s. II, se reproducen de nuevo los reproches que ya Celso había hecho a los cristianos.

Vale la pena repasar los argumentos de este escrito porque, en su intención de compaginar moral cristiana con virtudes cívicas, el autor ofrece, tanto una exposición de los problemas filosófico-teológicos del momento, como una clara toma de postura frente a los dioses paganos.

La primera objeción de Marcelino (10-11) se apoya en la prescripción bíblica de no devolver mal por mal. Siguiéndola, ¿cómo es posible defender una provincia de los ataques del enemigo? El santo responde con un argumento apologético, tomado de la historia romana. En definitiva, esa palabra de la Sagrada Escritura no pide algo diferente

a las grandes virtudes de la tradición romana, que, como corroboran Salustio —*Conjuración de Catilina* IX 5— y Cicerón —*En defensa de Q. Ligario* 12, 35—, ante una injuria prefería perdonar a perseguir. Sólo que las cristianas son superiores porque la concordia buscada por los gobernantes romanos no ha podido impedir a lo largo de la historia las disensiones y guerras civiles, dado que el ejemplo de los dioses no puede llevar más que a la discordia. Por el contrario, el cristianismo predica la paz y convierte al creyente en un ciudadano perfectamente apto para la vida política.

En la misma línea va la siguiente objeción a la palabra de Jesús —*Mateo* V 39; *Lucas* VI 29: «*si alguien te golpea en la mejilla derecha, ofrécele también la izquierda*»— (13-15), a la que S. Agustín contesta con la distinción entre la actitud cristiana de corazón y las exigencias prácticas de la vida en sociedad, que no tienen porqué excluirse; por ejemplo, en el caso de un juez cristiano que se encuentra en la obligación de cumplir o hacer cumplir la ley. De esa actitud dio ejemplo Jesús mismo —*Juan* XVIII 23—, y más tarde S. Pablo —*Hechos de los Apóstoles* XXIII 3-5—, en sendos encuentros con la autoridad del sumo sacerdote.

Finalmente, se vuelve el santo al conocido reproche de que los emperadores cristianos han perjudicado mucho al imperio romano (16-17), y no se contenta con afirmar que se trata de una calumnia, sino que intenta demostrar que los paganos han provocado tantas o peores desgracias al estado. Ya antes de Cristo afirma— historiadores como Salustio han condenado la venalidad de la república y atribuido las causas de los desastres a la decadencia de las costumbres: cf. *Conjuración de Catilina*, cap. V-VI. La misma denuncia de la injusticia, la opulencia y los vicios de Roma en general, pronunció Juvenal algún tiempo después en su famosa sátira sexta.

El cristianismo —concluye san Agustín su epístola con la misma convicción que había visto reflejada en la actitud de san Ambrosio frente a las pretensiones de restauración del culto pagano— no es responsable de las desgracias que asolan al imperio, sino más bien su único remedio. Sólo por medio de la fe se puede parar ese proceso de decadencia. Su veredicto es claro y deja ya vislumbrar el escenario de su gran obra futura, *La ciudad de Dios*, al describir el irreconciliable contraste entre las dos ciudades:

«Por tanto, durante el tiempo que peregrinamos, soportemos —ya que no somos capaces de corregirlos— a quienes pretenden que vicios sin castigo mantengan la república que instituyeron los primeros romanos e hicieron grandes con sus virtudes. A pesar de que no tenían hacia el Dios verdadero la verdadera piedad, que habría podido conducirlos gracias a una religión de salvación hasta la ciudad eterna, mantuvieron una cierta honradez sui generis que era suficiente para constituir, fortalecer y mantener la ciudad terrena. Y así Dios mostró en el riquísimo y famoso imperio romano cuán valiosas son las virtudes cívicas, aun sin la verdadera fe, con el fin de que se entendiera que, una vez añadida ésta, los hombres se convierten en ciudadanos de la otra ciudad, cuyo rey es la verdad, su ley la caridad y su medida la eternidad» (*Epístola* 138, 17).

No menos interesante para nuestro tema es la segunda parte de este escrito, por desgracia mucho más corta (18-20), en la que Agustín se enfrenta con la religión pagana, para ridiculizar la pretendida comparación entre personajes como Apolonio y Apuleyo con Cristo, por más que —puntualiza con ironía—, al menos estos últimos son mucho más presentables que Júpiter y sus estupros vergonzosos. Igualmente absurdo resulta contraponer el culto perverso y engañoso a los demonios con el de los ángeles (18).

Centrándose sobre Apuleyo, que le resulta más próximo en cuanto africano, le parece más acertado compararlo, no con Jesús, sino con el rey David. En la vida de éste último se produjeron tantos prodigios como en la de aquél, comenzando por su transformación de pastor en rey, con la diferencia de que no negó sus errores sino que los confesó, los purgó y así mereció la misericordia del cielo (19).

Finalmente (20), por lo que respecta a los milagros, se equivocan quienes comparan a los profetas con los magos, mucho más aún si equiparan a estos últimos con Cristo, a quien anunciaron los profetas en su humanidad, que asumió al tomar carne de la Virgen, y en su divinidad, que nunca se separa del Padre.

De esta somera alusión a su producción literaria anterior se desprende con claridad que S. Agustín conocía a la perfección el clima adverso a la fe cristiana que se respiraba en los círculos cultos de su época y lo había sopesado al mismo tiempo que elaboraba argumentos para hacerle frente de un modo positivo.

LA CIUDAD DE DIOS

Precisamente por eso, con el tiempo fue haciéndose cada vez más consciente de que era necesario abordar en su conjunto la tarea de poner fin a la resistencia pagana con una obra de carácter general en la que, sin descuidar la apologética, se presentara en toda su profundidad y atractivo la doctrina de salvación, no para la república y el imperio romanos, sino para cada hombre, con tal de que comprendiera el alcance de las cosas de este mundo y se aplicara a la conquista de la ciudad celestial.

La tragedia del 24 de agosto de 410, que conmovió profundamente a todos los habitantes del imperio, fue la ocasión inmediata que le movió a emprender la redacción de *La Ciudad de Dios*, en la que trabajó quince años, a partir de 412.

Su objetivo grandioso no le lleva a olvidar o minusvalorar lo que había pasado durante siglos. Es más, en esta obra se detectan claramente, tanto las objeciones de Celso, como sobre todo, por diferentes motivos, las de Porfirio y Juliano.

El primero está presente, por poner algunos ejemplos, cuando en *Ciudad de Dios* III 15, sale al paso del *Alethès lógos* (II 33. 59) a propósito del eclipse de sol del que habla Mateo en XXVII 45 y algo análogo ocurre en IV 11, donde defiende el monoteísmo, frente a Celso V 41. Asimismo, en XV 27, tiene sin duda presente la crítica al pasaje sobre el arca de Noé que Celso había proferido en IV 41-42.

Del segundo, baste decir por ahora que es uno de los filósofos platónicos más citados, sobre todo en los libros VIII-X en los que el obispo de Hipona se enfrenta con quienes piensan que la fe en los dioses paganos puede conseguir la felicidad del hombre más allá de esta vida. (Cf., por ejemplo, VIII 12; X 9. 11. 26-32).

En cuanto a Juliano, más que como pensador, es tenido en cuenta como político obcecado por la fe en sus dioses —IV 29; V 21— y su deseo de acabar con los cristianos —XVIII 52—, aunque su sombra se cierne sobre todos los razonamientos que desarrolla a lo largo de los libros IX-X para mostrar que el único mediador entre Dios y los hombres es Jesucristo, no los dioses inferiores, tan caros al emperador, que no son sino demonios.

Pero ahora esa vieja polémica queda atrás y la dimensión apologética, si bien es la que a nosotros más interesa, constituye sólo una pequeña parte de la obra.

En efecto, sólo los diez primeros libros se dedican a rechazar la acusación pagana de que las desgracias públicas que asolan al imperio se deben a los cristianos, que han provocado la ira de los dioses con su infidelidad. Lo que le importa ante todo —y a ese objetivo se dirige el resto de los veintidós libros de su obra— es trazar una filosofía de la historia que describe el origen, desarrollo y fin del reino celestial y el de este mundo que se combaten entre sí aquí abajo. Además, para él, culpables del estado lamentable en que se encuentra la ciudad terrestre no son sólo los cultos paganos sino también los judíos, a quienes descalifica (VI 11) a base de citar el perdido tratado de L. A. Séneca *De superstitione* y sobre todo los herejes, concretamente maniqueos y donatistas.

Nos limitaremos, por tanto, a seguir las huellas que en *La Ciudad de Dios* dejaron las ideas paganas que son refutadas, porque podían hacer mella aún en los ánimos de los contemporáneos, y que S. Agustín se decidió a aclarar y zanjar de un modo a ser posible definitivo.

Según diferentes testimonios del propio autor, los diez primeros libros tienen como objetivo probar que el paganismo no sirve para alcanzar ni la felicidad terrena ni la eterna: los cinco primeros, rechazan a quienes pretenden que para alcanzar la bienaventuranza en la tierra es necesario dar culto, no a un solo Dios sino a muchos, y los cinco siguientes a los que afirman que la salvación eterna se logra gracias a los demonios y las diferentes divinidades. De ellos, los tres últimos rebaten a los filósofos famosos, sobre todo a los neoplatónicos.

Su punto de partida es la animosidad anticristiana reinante, exacerbada por las catástrofes recientes. Sin duda impresionado por el efecto del saqueo de Roma, lo primero que hace S. Agustín es, ante todo, mostrar que precisamente ha sido por ser cristiana por lo que la ciudad se ha liberado de la aniquilación:

«Por tanto, todas las devastaciones, pillajes, robos, incendios y malos tratos que se han cometido en el recentísimo desastre de Roma, se deben a las costumbres de la guerra. Lo que ha ocurrido de un modo novedoso, el salvajismo bárbaro que, por un insólito cambio de la faz de las cosas, ha comparecido tan mitigado que ha llegado al punto de escoger y designar, para llenarlas de gente, las basílicas más grandes en las que nadie sería maltratado, nadie raptado, a las que muchos serían conducidos por enemigos compadecidos para ser liberados y de donde nadie sería enviado a la cautividad por enemigos crueles: eso, hay que atribuirlo al nombre de Cristo, a los tiempos cristianos. Y el que no lo vea está ciego, el que viéndolo no lo

alaba es un ingrato, y el que contradice a quienes lo alaban es un loco» (I 7).

A continuación, introduce la idea central de su visión nueva de la salvación, que consiste en distinguir el curso de la historia de la suerte eterna de cada individuo y declarar que lo verdaderamente importante es lo segundo:

«Lo que importa sobre todo es el uso que cada uno hace de lo que se llama buena o mala suerte. El hombre bueno, ni se exalta por los bienes ni se deja abatir por los males temporales; por el contrario, el malo es castigado con la desgracia precisamente porque la buena suerte lo ha corrompido... He ahí por qué, en la misma aflicción, los malos blasfeman y maldicen a Dios, mientras los buenos rezan y le alaban: tan importante es, no lo que se sufre, sino quién lo sufre» (I 8).

El espléndido cuadro que nos describe pretende aclarar el destino de cada hombre —la gloria o la condenación—, representado alegóricamente en las dos ciudades, mezcladas y entrelazadas en esta vida, distintas y separadas en la eterna.

Esta tensión dramática entre ambas, que se disputan la propiedad de cada alma, plantea desde el punto de vista filosófico el problema de la mediación. En efecto, el espíritu, que tras haber pecado, nace en estado de naturaleza caída, no es capaz de salvarse por sí mismo. ¿Cómo podrá lograr su fin último?, ¿en quién encontrar ayuda?

La tradición clásica unía la prosperidad del estado a la protección de los dioses. Por el contrario, los desastres públicos eran puestos en relación con el castigo de los poderes celestiales. Sólo aquel que rinde culto a la divinidad merece su amparo. Quien lo abandona sufre las consecuencias.

S. Agustín no podía estar de acuerdo con esa manera de pensar, ya que de una parte la humanidad no merece nunca la gracia, y de otra los designios de Dios son inescrutables e independientes del conglomerado de sucesos que se entrelazan en la evolución de la Historia.

Lo que verdaderamente cuenta para él es si cada uno llega a ser ciudadano de la ciudad celestial —*Civitas Dei*—, o se contenta con ser miembro de la terrena, la *civitas diaboli*. Y aclara que, mientras en la otra vida ambas estarán rigurosamente separadas, en ésta permanecen entrelazadas, de modo que no se puede dilucidar si coinciden éxito y prosperidad en esta vida con la pertenencia a la ciudad celestial y por tanto a la felicidad eterna:

«De hecho las dos ciudades están entrelazadas y mezcladas entre sí en este mundo, hasta que el juicio final las separe» (I 35. X 32).

Ahora bien, como consecuencia de las recientes desgracias públicas, cobraba fuerza de nuevo el reproche de que la decadencia de Roma era consecuencia de que los dioses paganos habían sido abandonados y ellos a su vez habían dejado de protegerla.

S. Agustín sale decididamente al paso de esta acusación mostrando que el papel de

protector de la humanidad, de mediación entre Dios y los hombres, sólo puede ser desempeñado por alguien que es Dios y hombre a la vez, no por seres que no son ni dioses ni hombres.

Por eso, de los veintidós libros de la obra, los diez primeros constituyen una refutación de los partidarios de las religiones paganas, como medianeras o salvadoras. No lo son en absoluto, ni en la ciudad terrena, ni en la eterna.

Esta parte consta de dos apartados, que según el mismo Agustín se refieren respectivamente a los dos niveles. Los restantes doce libros se ocuparán de describir el origen, la historia y los fines de las dos ciudades.

«Así pues, en estos diez libros... al menos hemos satisfecho las expectativas de algunos al refutar las objeciones de los impíos que prefieren sus dioses al fundador de la ciudad santa de la que nos hemos propuesto tratar. De esos diez libros, los cinco primeros han sido escritos contra quienes piensan que esos dioses deben ser adorados en razón de los bienes de esta tierra, los cinco siguientes contra aquellos que opinan que el culto a los dioses debe ser mantenido con vistas a la vida que vendrá después de la muerte.

Por tanto, como prometimos en el primer libro, a partir de ahora expondré lo que pienso que debe decirse, a propósito del origen, el desarrollo y los fines que son propios de las dos ciudades que, como dijimos, están entretreídas y mezcladas entre sí en este mundo» (X 32).

1. Los diez primeros libros

De acuerdo con el plan inicial del autor, los cinco primeros se dirigen contra aquellos hombres que creen que la veneración a muchos dioses es la condición previa para la felicidad terrena, mientras los libros VI-X refutan a quienes creen que el culto a los dioses se debe mantener con vistas a la vida futura, después de la muerte:

«En los cinco libros anteriores he disputado, suficientemente a mi juicio, con aquellos que por interés en esta vida mortal y en los bienes terrenos creen que es necesario honrar y adorar a una multitud de falsos dioses...» (VI prefacio).

«Ahora pues, según el orden que he prometido, hace falta refutar e instruir a quienes pretenden que se debe honrar a los dioses paganos que rechaza la religión cristiana, no con vistas a la vida presente, sino a la que vendrá después de la muerte...» (VI 1).

Esta actitud les lleva como consecuencia a apartarse de las metas y asuntos de esta vida, de modo que el centro de su interés no consiste ya más en el destino del estado romano, sino que aspiran a la felicidad más allá de este mundo.

Al final de cada uno de estos dos apartados queda claro que Roma no se identifica con la ciudad de Dios y que la pertenencia a esta última no se puede conseguir a través de su mediación, es decir por la fuerza y la eficacia de lo que ella representa.

2. Libros I-V: Los dioses no salvan en esta vida

Los cinco primeros libros se apoyan en la historiografía (Salustio, Livio, Varrón), teología (Varrón, *Antiquitates rerum divinarum*, Cicerón, *De natura deorum*) y filosofía política romanas (Cicerón, *De republica*) para probar tres cosas: que el culto a los dioses paganos no ha podido impedir ni guerras, ni carestías ni muertes y asesinatos entre los ciudadanos del estado romano; que también los historiadores latinos se han quejado de la decadencia moral de la sociedad pagana; y que los intelectuales cultos, a menudo, no han creído ellos mismos en los dioses, demasiado antropomórficos —es decir, poco ejemplares en su comportamiento— del culto estatal.

Con una larga serie de *exempla* y de episodios tomados de la historia de Roma, así como recurriendo repetidas veces a la crítica de los propios paganos, Agustín desmonta el cuadro tradicional que identificaba los éxitos militares y políticos, primero de la república y más tarde del imperio, con las virtudes romanas, cuyo valor no deja de ponderar.

En un cierto tono polémico repasa esos acontecimientos para acentuar de modo selectivo aquellos que prueban cómo la protección de los dioses no ha sido suficiente para liberarla de calamidades de todo tipo. El interrogante profundo que plantea puede resumirse así: ¿dónde estaban los dioses en todas esas situaciones?

3. Libros V-X: Los dioses no conceden la vida eterna

Una vez bien asentado este punto de partida, los cinco libros siguientes —del sexto al décimo— se proponen demostrar que, así como los dioses no han sido quienes han garantizado y protegido la prosperidad de Roma, tampoco aseguran la felicidad en la otra vida. Este aspecto del debate es más arduo porque supone enfrentarse a filósofos famosos, que además profesan una buena parte de doctrinas cristianas, como la inmortalidad del alma, la creación del mundo por Dios o la existencia de una Providencia que gobierna el universo:

«Esta cuestión, si no me equivoco, será más laboriosa y digna de una discusión más matizada, porque no se tratará de discutir con unos filósofos cualesquiera, sino con unos que gozan del más alto aprecio entre nuestros adversarios, e incluso están de acuerdo con nosotros en muchos puntos, como la inmortalidad del alma la creación del mundo por parte del verdadero Dios y su providencia, con la que

gobierna todo lo que ha creado» (I 36).

Insuficiencia de la Teología pagana

Las consideraciones de los libros VI-X parten de las categorías de la teología tripartita, expuestas en las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* varronianas, *el hombre más profundo y sabio que ha existido* (VI 6, 1) y autor del que saca todo el partido posible. En esta obra Terencio Varrón definía la teología como la doctrina de lo divino basada en la razón y la dividía en mítica o fabulosa, propia de los poetas (*genus mythicón*), natural (*genus physicón*), que cultivan los filósofos, y estatal (*genus civile*), practicada por los políticos, que para él es la más importante.

Teología mítica y civil

Pues bien, a partir de esta teoría, S. Agustín comienza en los libros VI-VII con la refutación de las teologías fabulosa y política. Tanto la una como la otra se ocupan de falsos dioses. Por eso ambas son equiparadas y duramente atacadas, recurriendo para ello a la precedente crítica a los mitos y religión paganos, que ha ocupado los libros anteriores:

«Ni la teología de los poetas ni la civil han proporcionado a nadie la vida eterna. La una siembra con las ignominias que inventa sobre los dioses, la otra cosecha fomentándolas; la una esparce mentiras, la otra las recoge; la una carga los asuntos divinos de crímenes imaginarios, la otra acoge los festejos donde esos crímenes son representados; la una en sus poemas representa en las personas de los dioses las innobles ficciones de los hombres, la otra las aprueba en las fiestas en honor de los mismos dioses; la una canta los crímenes y los hechos vergonzosos de los dioses, la otra se complace en ellos; la una los desvela o los inventa, la otra los aprueba si son verdaderos o se divierte incluso si son falsos. Ambas son infames, ambas condenables; la primera, la teología del teatro, hace profesión pública de desvergüenza; la segunda, la civil, se adorna con sus torpezas» (VI 6).

Pero se quedaría muy corta la obra agustiniana si se limitara a criticar las creencias paganas y satirizar a los dioses y no presentara ante los ojos del lector, por contraste, el panorama de fe ofrecido por la religión cristiana. Por eso, el autor acaba esta parte de su exposición con la descripción del Dios en quien él cree y de sus obras, superiores a los dioses inventados por los poetas y venerados por el estado, que no son más que demonios:

«Nosotros adoramos a Dios, no al cielo ni a la tierra, esas dos partes constitutivas del mundo; ni al alma o a las almas infundidas en los seres vivos, sino a Dios que ha hecho el cielo y la tierra y todo lo que en ellos existe...

30. Y para comenzar a recorrer las obras de este Dios único y verdadero... adoramos al Dios que ha establecido el comienzo y el fin de la existencia y la actividad de todos los seres que ha creado;
que tiene en su poder, conoce y ordena las causas de los seres;
que ha dado su fuerza a las semillas;
que ha comunicado a los seres vivos por Él escogidos un alma racional a la que llamamos espíritu;
que nos ha dado la facultad y el uso de la palabra;
... que regula las guerras fijando su comienzo, su desarrollo y su fin;
que ha creado y gobierna el fuego...;
que es creador y gobierna todas las aguas;
el autor del sol, la más brillante de las lumbreras materiales y el que le ha dado la fuerza y el movimiento conveniente;
el que no priva de su dominio y su poder ni siquiera a los infiernos;
... que da su fundamento y fecundidad a la tierra;
que concede sus frutos a los animales y a los hombres;
que conoce y ordena las causas principales y asimismo las que de ellas dependen;
que ha fijado la órbita de la luna;
... que ha concedido a las inteligencias humanas, criaturas suyas, también el conocimiento de las diversas artes para fomentar la vida y la naturaleza;
que ha establecido la unión del marido y la mujer para ayudar a la propagación de la especie;
que ha dado a las sociedades humanas el fuego de la tierra, útil para usos variadísimos, a fin de que lo utilizaran para hogueras y luces...

El autor y animador de todo esto es el Dios uno y verdadero, pero a la manera de Dios, es decir, entero y en todas partes, encerrado en ningún lugar, atado por ningún vínculo, absolutamente indivisible, absolutamente inmutable, llenando el cielo y la tierra con su presencia poderosa, no con una naturaleza indigente.

Y administra todo lo que ha creado de modo que permite a cada una de las criaturas dirigir por sí misma sus propios movimientos.

Así, aunque nada podría existir sin él, las cosas creadas no son lo que Él es.

Pero opera mucho también a través de los ángeles, aunque Él mismo es el origen de la felicidad de los ángeles. Por tanto, aunque por diferentes motivos envía ángeles a los hombres, no hace felices a éstos a través de los ángeles, sino por sí mismo.

De este único y verdadero Dios esperamos la vida eterna» (VII 29-30).

La primera y más importante obra de Dios ha sido la Redención, don especial de la providencia divina, anunciada ya por los profetas:

«Nos ha enviado su Palabra, su único Hijo, que después de haberse hecho carne por nosotros, nació y sufrió para mostrarnos en qué precio Dios estimaba al hombre, purificarnos de todo pecado a través de ese sacrificio extraordinario y... darnos el medio de llegar a la paz eterna y a la inefable dulzura de su contemplación» (VII 31).

Teología natural

Una vez descartadas las dos teologías anteriores, S. Agustín pasa a examinar la teología natural, representada por los filósofos, a la que sitúa por encima de ellas, porque se ocupa, no ya de los mitos literarios, ni de las ceremonias religiosas públicas, sino de las cuestiones que afectan al hombre y al cosmos (*mundus*: VI 5).

Es en los libros VIII-X donde asistimos a la batalla definitiva del autor contra la resistencia intelectual al cristianismo, la de los filósofos.

En primer lugar, procede a una drástica reducción, que centra todo el problema en la filosofía de Platón —el más excelso de los discípulos de Sócrates (VIII 4)— y las escuelas del medio y neoplatonismo, representadas en Plotino, Apuleyo y Porfirio, con especial énfasis en los dos últimos. La causa de esta reducción es clara: son los más nobles representantes del pensamiento pagano, desde luego superiores a aquellos que tienen una imagen materialista de Dios.

Por eso, ofrecen claros puntos de coincidencia con el cristianismo, al menos en que también ellos aspiran a una felicidad (*beatitudo*) en otra vida —en contraposición a los adversarios de los libros I-V, que se contentan con una felicidad terrena—, su doctrina abarca todo el cosmos —frente a los representantes de la teología fabulosa y civil, de los que ha hablado en los libros VI-VII—, su imagen de Dios es verdadera, a diferencia de aquellos pensadores que prescindieron de Dios o tenían una visión materialista del mismo, como Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Diógenes o Arquelaos.

Con Sócrates, discípulo de este último, y sobre todo con Platón, los filósofos comienzan a plantearse las verdaderas cuestiones sobre Dios, en quien encuentran el origen de la existencia, la razón de la inteligencia y la regla de vida, dado que sin Él ninguna naturaleza subsiste, ninguna doctrina instruye y ningún comportamiento es útil (VIII 4).

Ahora bien, precisamente esas coincidencias dejan patentes las discrepancias de sus puntos de vista, hasta tal punto que esas afinidades se vuelven en su contra y constituyen en definitiva su mayor pecado. Es como si vieran los mismos problemas, pero optaran por solucionarlos de modo distinto, correcto el uno, falso el otro. Para formularlo de un modo más positivo, podríamos decir que lo que Agustín persigue es demostrar que sólo el cristianismo tiene la respuesta adecuada a las interrogantes que más acucian al

hombre.

Podríamos reducir a los siguientes los temas en los que se produce esta tensión.

Aspiración a la felicidad

Tanto para unos como para otros el fin supremo del hombre consiste en gozar de Dios (*frui Deo*) y llegar a la patria (X 26. 29). Su aspiración por tanto no es otra que la unión con los dioses y ángeles buenos en la ciudad de Dios. De este modo se identifica la patria platónica (*mundus intellegibilis*) con la cristiana (*civitas caelestis*).

Sin embargo, aquí radica la discrepancia en este punto, la *civitas terrena* de Agustín no se puede equiparar al *mundus sensibilis* platónico, porque mientras en este sistema de pensamiento los dos mundos —el de las ideas y el sensible— no se confrontan desde una perspectiva ontológica, ya que son respectivamente modelo y reproducción, las dos ciudades agustinianas se encuentran en clara contraposición, de modo que la una excluye la otra.

Por si esto fuera poco, mientras el cristianismo cuenta con el medio firme de la Revelación salvadora y la fuerza de la gracia divina, el platonismo por boca de Porfirio afirma que sólo el espíritu paterno (*paternus intellectus*) puede conducir a los hombres al último fin, a la suprema comprensión (X 23. 28). Ahora bien, según la filosofía platónica, esta suprema inteligencia no entra en contacto con los hombres (X 24. 28) y por eso tienen que ser los hombres mismos quienes se preocupen de conseguirla. En esta vida, ese objetivo sólo pueden lograrlo algunos intelectuales, bien adiestrados en la filosofía y por breves espacios de tiempo, gracias a la teurgia, un término que explicaremos más adelante, al hablar de la actitud de s. Agustín respecto a Porfirio (IX 16; X 29).

Los no intelectuales, por su parte, son incapaces de lograr ese fin último por sus propias fuerzas, mucho menos si, como veremos a continuación, los platónicos les abandonan a la mediación de los demonios. Éstos, en su maldad, son miembros de la *civitas diaboli* y no sólo impiden que los hombres que a ellos acuden formen parte de la *civitas Dei*, sino que con su príncipe a la cabeza los atraen a su comunión.

Politeísmo

Pese a todos estos puntos de contacto, cuando S. Agustín se pregunta si estos platónicos, que son casi cristianos, pueden proporcionar el acceso a la ciudad de Dios, su respuesta es desde el principio negativa porque su teología, como la de todos los demás paganos, no se limita al culto de un solo Dios inmutable (*unus incommutabilis*

deus), sino que es politeísta:

«Es verdad que están de acuerdo en que existe una divinidad y que se ocupa del hombre, pero piensan que no basta con el culto a un Dios único e inmutable para obtener la felicidad incluso después de la muerte, sino que creen que para este fin es necesario adorar a una multitud de dioses, creados y entronizados con este fin por Él» (VIII 1).

A partir de esta clara divergencia, S. Agustín pasa revista a diversos aspectos en los que su discrepancia es tangible. Comienza por el examen del politeísmo platónico que lleva consigo el error de que todos los dioses son buenos y amigos de la virtud (VIII 13), cuando eso no es verdad, porque, aunque Platón distinga tres especies de almas racionales —dioses celestiales, demonios que pueblan el aire, y hombres terrenales—, dentro de las dos primeras hay espíritus del mal que no son sino demonios, es decir, utilizando la terminología cristiana que asoma en tantas páginas de la Sagrada Escritura (VIII 14), ángeles caídos, cuyo príncipe es el diablo:

«Por el contrario, hay que creer que los demonios son espíritus ávidos de hacer el mal, absolutamente opuestos a la justicia, hinchados de soberbia, lívidos de envidia, astutos para el engaño. Es cierto que habitan el aire porque, tras haber sido arrojados de las alturas del cielo superior, a causa de una culpa imperdonable, fueron condenados a esa especie de prisión que conviene a su estado» (VIII 22).

Ha sido el cristianismo (VII 33) quien ha desenmascarado la falacia de esos espíritus, que se alegran y disfrutan del error cometido por los hombres al tenerles por dioses. De otra parte, esos seres a quienes Platón y sus discípulos llaman dioses buenos, no son sino los ángeles:

«Por tanto, de ninguna manera debemos buscar la benevolencia y los beneficios de los dioses, mejor dicho de los ángeles buenos, por una supuesta mediación de los demonios, sino más bien por la imitación de la buena voluntad de esos ángeles. Gracias a ella estamos en su compañía, vivimos con ellos y con ellos adoramos al Dios a quien ellos rinden culto, aunque no podamos verle con los ojos de la carne» (VIII 24).

Todo esto significa, siempre según S. Agustín, que ambas doctrinas, la cristiana y la platónica, coinciden en ocuparse de los mismos temas —Dios y los seres celestiales y diabólicos—, pero tienen de ellos diferentes conceptos: mientras la primera confiesa que existen ángeles buenos y malos y a éstos les llama demonios, la segunda admite

que entre los últimos cabe distinguir buenos y malos (IX 19. 23).

Así se explica que, mientras los cristianos no se plantean en absoluto la necesidad de prestar culto a los demonios (VIII 17), los discípulos de Platón no tienen ningún motivo para prohibirlo; es más, se sirven de él porque según ellos estos seres, situados entre Dios y los hombres, desempeñan el papel de intermediarios. S. Agustín, sin embargo, les niega esa función, porque son hostiles a Dios y porque son impuros y por tanto no pueden limpiar el alma humana y prepararla para el conocimiento supremo:

«No queda, por tanto, más remedio que negarse a creer... que entre dioses y hombres los demonios juegan el papel de mensajeros e intérpretes a fin de elevar a los dioses nuestras súplicas y transmitirnos su ayuda» (VIII 22. IX 18).

Por tanto, el culto a los demonios, como la magia, que se sirve de ellos, no tienen ninguna justificación, ya que son ineficaces. Al revés, los demonios cortan el camino hacia la felicidad, mucho más que lo muestran (IX 15. 18). Tampoco los ángeles buenos merecen y desean que se les tribute culto (IX 23; X 1. 7); es verdad que son siervos y mensajeros de Dios (X 15), pero no pueden ser mediadores entre Dios y los hombres. Eso solamente puede serlo Cristo, que es al mismo tiempo Dios y hombre (IX 15-17).

Mediación entre Dios y el mundo

Platónicos y cristianos ven la necesidad de un mediador entre Dios y los hombres. También creen que los demonios están sometidos a los afectos y son malos (VIII 13. 17). Por eso, al menos Plotino y Porfirio, mantienen una actitud crítica frente al culto a los demonios, teurgia y magia, prácticas todas ellas con las que se recurre a la mediación de los demonios, y admiten que tienen una eficacia muy relativa (X 9-11). Pero no las desaconsejan, por no indignar al pueblo sencillo, dado que éste les atribuye un papel importante en su religiosidad y, de otra parte, no quieren dejar el éxito entre las masas a los que mantienen doctrinas más materialistas que las suyas propias (VIII 22; X 1. 3. 27).

Es más, San Agustín acusa a los platónicos de ser responsables, precisamente por su doctrina sobre los demonios, del error de las masas (X 1. 3. 27) y por tanto de que éstas formen parte de la *civitas diaboli*. Esa culpa es más grave aún porque reconocen la meta, pero llevan a los hombres por el camino equivocado (X 27. 32) y además, porque no han modificado su postura después de que Cristo se ha revelado como el verdadero mediador (X 28-32).

No deja de ser llamativo que el primer representante del platonismo con cuyas ideas se enfrenta Agustín sea Apuleyo, concretamente en su obra *De deo Socratis* que cita

en VIII 16-22; IX 10-13. Quizás la razón haya que buscarla en el hecho de que este autor polifacético, pero de ninguna manera un filósofo, escribió en latín y era africano. En cualquier caso, lo trae a colación con el fin de rechazar sus ideas sobre el culto a los demonios, a quienes no considera dioses, pero atribuye un cierto papel de mediadores:

«En cuanto al género, son animales; en cuanto al alma, están sometidos a pasiones; en cuanto al espíritu, dotados de razón, en cuanto al cuerpo, aéreos; en cuanto al tiempo, eternos» (VIII 16. IX 8).

A continuación (VIII 23-26), san Agustín se ocupa de un escrito *hermético*, así llamado porque forma parte de un cuerpo de obras presentadas como revelación del Dios egipcio Thoth, que habría pasado a la mitología griega con el nombre de Hermes. Esta obra, que lleva el título *Asclepius* admite, junto a los dioses creados por el Dios supremo, otros creados por los hombres. Tras rechazar esa osadía, el obispo de Hipona defiende el culto a los santos, sobre todo a los mártires, distinguiéndolo de la adoración a Dios.

Por el contrario, hay dos representantes del neoplatonismo —Plotino y su discípulo Porfirio—, a quienes cita una y otra vez y en quienes se apoya, tanto para descalificar el presunto papel de mediadores de los demonios, como para mostrar que el único que desempeña ese papel es el hijo de Dios encarnado.

Alusiones al emanantismo que el primero, a quien califica de excelente discípulo de Platón, expone en sus *Enneadas* se encuentran en *Ciudad de Dios* IX 10, donde opina que los hombres en su cuerpo mortal son menos infelices que los demonios en su corporeidad eterna, y sobre todo en el libro X, a propósito de la luz divina como única fuente de felicidad para el alma humana —2—, de la providencia divina que abarca a toda la creación —14—, y a la contemplación de Dios como sumo bien de toda criatura: 16. También lo trae a colación para marcar la discrepancia con respecto a él de Porfirio en algunos puntos, sobre todo respecto a la relación entre las tres emanaciones del Ser supremo —23— y a la doctrina sobre la trasmigración de las almas: 30.

Porfirio

Pero a quien tiene más presente de los dos es, sin duda, a Porfirio y lo primero que llama la atención es su indulgencia hacia él, quizás porque la lectura de su obra le había ayudado, cuando aún se encontraba lejos de la fe, a la comprensión de algunos dogmas cristianos.

Por ejemplo, la primera vez que lo cita —VII 25— le aplica el calificativo de *philosophus nobilis*; en otra ocasión —X 11— reconoce su grandeza y justifica su modo

de proceder al poner en boca de otros su fe en la intercesión de los demonios, tema sobre el que vuelve en X 19. Más adelante, en XII 21, achaca su postura ante la doctrina platónica de la metempsicosis —rechazo o, al menos, limitación a seres humanos (XIII 19)— posiblemente al hecho de que haya vivido ya la era cristiana.

Incluso llega a cristianizar su doctrina (X 22-24), afirmando que ambos creen en la pluralidad de personas en la divinidad, si bien Porfirio no cree en la Encarnación de Jesucristo, ni por tanto en su papel de mediador.

Es verdad que repetidas veces le reprocha su orgullo por no haber llevado sus ideas a las últimas consecuencias, rindiéndose a la fe (X 24. 29), pero justifica abiertamente su postura por haber vivido en un tiempo de persecución, en el que aún no era posible reconocer en la religión cristiana la vía universal de salvación (X 32).

De esta postura tan comprensiva y sobre todo del uso que hace de sus ideas a esta altura de *La ciudad de Dios*, se desprende que conocería el tratado porfiriano *De regressu animae* (X 9-10. 23. 26-32) y la *Epístola a Anebon* (X 11. 21), sin que eso quiera decir que apruebe su actitud vacilante ante el culto a los demonios, que a veces defiende mientras otras parece rechazar (X 26-32), o su actitud negativa ante la materia muerta, incluidos los cadáveres de los santos (*Ibidem.*). Pero se aprecia con claridad cómo le prefiere a Platón, porque mientras éste enseña la trasmigración de las almas, incluso a animales, Porfirio habla de la vuelta al Padre de las que ya se han purificado.

Por el contrario, no parece haber tenido ningún conocimiento directo del *Contra los cristianos*, dato que no sorprende si se tienen en cuenta las medidas emprendidas contra esa obra por parte de sucesivos emperadores, como dijimos en su momento. Es este un tema muy debatido, porque de algún modo Agustín era consciente de su animosidad cuando en un pasaje de esta obra le califica a la vez como «*el más sabio de los filósofos, aunque el más acérrimo enemigo de los cristianos*» (XIX 22).

En cualquier caso es curioso constatar que las ideas de Porfirio sirven a S. Agustín en primer lugar para desmontar el culto a los falsos dioses, concretamente la teurgia —una vía de acceso directo a la divinidad, bien por éxtasis del hombre, bien por aparición del Dios— y la magia en la que los dioses se hacen presentes indirectamente por medio de un instrumento material o humano (*medium*).

En efecto, en su *De regressu animae*, Porfirio había negado categóricamente que el trato con ellos, impío y diabólico, sirviera al alma para purificarse, disponiéndola a ver a Dios y a captar las realidades verdaderas y, por supuesto, no la conduciría a la inmortalidad ni a la eternidad (X 9-10). Incluso en la *Epístola a Anebon* había llegado a condenar la teurgia y toda la ciencia egipcia (X 11).

Mas, por encima de esta afinidad, S. Agustín encuentra en Porfirio un aliado para explicar cómo el alma es purificada por los tres principios o emanaciones superiores, que él, yendo más allá del pensamiento de su modelo, identifica con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, las tres personas de la Santísima Trinidad.

Asimismo pondera la mejora que ha aportado el pensamiento porfiriano respecto al platónico en lo que respecta al destino eterno de las almas. Mientras Platón defendía la doctrina de que cada alma describía un circuito perfecto pasando de la vida a la muerte

sin fin, Porfirio admitía que, «una vez purificada de todos los males y establecida con el Padre, el alma no sufriría nunca más los males de este mundo» (X 30).

Finalmente, se apoya en el famoso pasaje del *Timeo* de Platón (43b) y en el filósofo de Tiro, cuando demuestra que el mundo no es eterno: si bien perdurará eternamente por la voluntad todopoderosa de su autor, ha tenido un principio (X 32).

Aparte de estos pasajes del libro X, central para su enfrentamiento a la teología natural o filosófica, se aprecia que la doctrina de este filósofo neoplatónico continúa presente en la segunda parte de la obra, cuando ya no se limita a contradecir a los paganos —porque en definitiva esta lucha no deja de ser para él un episodio accidental—, sino que pasa a describir la historia de la humanidad como el campo de batalla entre el reino de Dios y el de este mundo.

Podrían distinguirse en esta segunda parte tres momentos en los que el autor divide la historia del comienzo, desarrollo y fin de cielos y tierra. Los cuatro primeros libros (11-14) describen la prehistoria y los inicios de los dos reinos en el mundo de los ángeles y de los hombres; del 15 al 18 traza el desarrollo de ambas ciudades en las sucesivas épocas, desde Caín y Abel hasta la actualidad y en los cuatro restantes concluye con la perspectiva de la suerte final de los habitantes de uno y otro de esos lugares.

A distintas alturas de esta segunda parte vuelven a aparecer referencias a Porfirio. Así, en el libro XII, cuando le toma por testigo para desechar la teoría platónica del desarrollo repetitivo y circular del mundo, dado que para Platón la divinidad es inamovible, o en el XIII cuando, mientras describe los comienzos del mundo angelical y del humano, al hablar de la resurrección de la carne, no puede dejar de citar a quienes niegan la posibilidad de que los cuerpos, como materia que son, lleguen a participar algún día de la inmortalidad del alma. El mismo tema vuelve a salir en XXII 25-27, donde cita explícitamente a Porfirio.

Cuando más adelante, en el libro XIX, Agustín condena el imperio pagano, al final de los tiempos, vuelve a apoyarse en Porfirio, concretamente en su obra *Filosofía de los oráculos* (XIX 23). No pasa por alto la afirmación del filósofo, que califica de impía, sobre la justicia de los jueces que condenaron a Jesús a muerte, pero a continuación pone de relieve que, como vimos en su momento, le considera un Dios, basándose en los oráculos de Hécate y Apolo. Tampoco se ahorra el santo obispo de Hipona el comentario pertinente a este pasaje: se admira de que, ante la grandeza del Dios de los judíos corroborada por Apolo —«un Dios que exterminará a quien sacrifique a otros dioses»—, no haya temblado Porfirio mismo (XIX 23).

Un nuevo motivo de controversia con el autor del *Contra los cristianos* aparece en el tema del fin del mundo con su consiguiente destrucción, inconcebible para un pensador platónico (XX 24). S. Agustín aduce en contra múltiples testimonios de la Sagrada Escritura, tomados tanto del Antiguo —*Salmo* 101 (102), 26-28— como del Nuevo Testamento —*Mateo* 24, 35; I *Corintios* 7, 31; I *Juan* 2, 17; II *Pedro* 3, 10-11— y afirma que la creación es caduca y que al final de los tiempos sobrevendrá el juicio universal.

Unida a esta desavenencia está la disputa final a propósito de la resurrección de la

carne. Se produce en el libro XXII. Porfirio afirma que las almas, como espíritus que son, deben huir de la materia corporal, por tanto es absurdo pretender que resucitarán algún día junto con el cuerpo. En este punto a S. Agustín le basta con aducir el discurso que el padre de los dioses pronuncia en el parágrafo 41 del *Timeo* de Platón, como ya había hecho en XIII 16-17, en el que promete a todos la inmortalidad, es decir, les asegura que, a pesar de que son criaturas, se mantendrán incorruptibles.

CAPÍTULO IX

LOS ÚLTIMOS ENFRENTAMIENTOS

Tras el esfuerzo de S. Agustín por superar definitivamente la visión pagana de la historia y presentar una alternativa convincente basada en la intervención del Dios cristiano en la salvación de cada hombre a través de su Providencia, entramos en la última etapa de nuestro recorrido histórico. Ésta se caracteriza de una parte por la persistencia de la hostilidad pagana y de otra por la instauración definitiva de una literatura polémica, que puede ser calificada abiertamente de católica.

LA PERSISTENCIA DE LA HOSTILIDAD PAGANA

A finales del s. IV y principios del V se podía constatar entre los cristianos y sus defensores un tono seguro de victoria. Esta atmósfera se respira en las obras de S. Juan Crisóstomo, por ejemplo, en su *Discurso sobre Makárion Babylan*, en el que narra y comenta la historia de ese mártir, contra Juliano y los gentiles, escrito y quizás también pronunciado en 382. En él celebra la maravillosa difusión de la fe, suficientemente fuerte como para ni siquiera temer los escritos destinados a combatirla, que en realidad son inofensivos y no hacen sino favorecerla:

«Lo que vosotros llamáis nuestras ficciones han pretendido destruirlas los tiranos, los reyes, los oradores más hábiles, los filósofos, los adivinos, los magos, los demonios...

Los reyes no han logrado con sus persecuciones otro resultado que una fama de crueldad: su furor contra los mártires, que atenta contra la humanidad, les ha cubierto de oprobio. En cuanto a los filósofos y los oradores, que tenían entre el público una gran reputación, los unos de sabiduría y los otros de elocuencia, en cuanto nos han declarado la guerra han hecho el ridículo y se han hecho semejantes a niños que se divierten. No han podido ganar a nadie y sus escritos han dado tanta risa que han desaparecido desde hace tiempo y la mayor parte han muerto al nacer. Si se han conservado en alguna parte ha sido entre los cristianos; allí se les puede encontrar, tan lejos estamos de temer que sus trampas puedan hacernos algún mal» (11).

El mismo optimismo se aprecia en poetas como S. Paulino de Nola, quien escribe en el 405:

«Pero ya que Dios es más fuerte en reparar nuestra salvación que Satanás en tenernos cautivos en su fraude, las tinieblas del universo se hacen menos espesas, y ya casi para todos ha triunfado la misericordia y la vida ha vencido a la muerte» (*Poema XIX 57-60*).

Y unos versos más adelante, añade:

«Roma entera lleva el nombre de Cristo y borra las invenciones de Numa, las predicciones de la Sibila» (*Ibidem.* 63-64).

A continuación, describe el panorama desolador que presenta el culto pagano:

«En los templos vacíos las estatuas impías tiemblan bajo el golpe de palabras piadosas y el nombre de Cristo» (*Ibidem.* 69-70).

No obstante, el drama personal al que tuvo que hacer frente él mismo, descrito más arriba, permite que podamos hacernos una idea de la resistencia de las inteligencias cultivadas, y sobre todo de los corazones, a aceptar la fe cristiana de modo que se tradujera en vida, empezando por cambiar los hábitos de la educación, la forma de pensar y las normas de conducta.

La permeabilidad de ambos mundos se mantuvo abierta a todos los niveles y en ambas direcciones, según soplaban los vientos a favor del cristianismo, en el caso de conversiones espectaculares, o en contra cuando arreciaba la resistencia pagana entre las clases elevadas. Si el pueblo se convertía con más facilidad, es verdad también que en él se mantenían prácticas y ceremonias paganas, incluso toleradas por la jerarquía eclesiástica.

Por su parte, el mundo de la cultura se resistía a aceptar verdades que chocaban frontalmente con las tradiciones nacionales y las convicciones más profundas, pero al mismo tiempo buscaba refugio en el único lugar capaz de mantener, cultivar y transmitir los ideales de la vieja civilización.

A pesar de ejemplos como el de Ausonio y Paulino, se puede decir sin embargo, simplificando, que el ambiente entre los cristianos era eufórico y que no exagera el testimonio que se encuentra en una carta de S. Jerónimo, datada en 397:

«En nuestra época, Roma posee lo que el mundo hasta ahora ha ignorado» (*Epístola a Pamaquio*, 66, 4).

También Prudencio (348 — después del 405) celebró en sus poemas, sobre todo en el *Contra Symmachum*, a principios del s. v, los brillantes avances de la fe cristiana entre la nobleza de su época, una gran cantidad de cuyas familias pasó a ser cristiana:

«Podría citar un número infinito de familias nobles que se han convertido al sello de Cristo (el bautismo) y se han apartado del abismo de un paganismo vergonzoso» (*Contra orationem Symmachi*, 566-568).

Y precisa aún más:

«Echad una mirada a esta morada ilustre (el senado), donde se sientan las lumbreras de la nación: apenas encontraréis algunos espíritus todavía petrificados

en las estupideces paganas, que se mantienen, no sin esfuerzo, en esas tinieblas ya superadas y se niegan a mirar el esplendente sol del mediodía» (*Ibidem.* 573-577).

A pesar de estas defeciones, la posición de la nobleza pagana era fuerte. El estado cristiano se comportaba de un modo muy liberal y había años en los que todas las magistraturas eran detentadas por paganos. De otra parte, en las escuelas, la mayor parte de los gramáticos y preceptores de retórica perpetuaban el culto de la vieja cultura y religión paganas y esta situación se prolongó hasta finales del s. v.

Sin embargo, la muerte de Teodosio, en 395, provocó una crisis política, que aprovecharon los pueblos germanos, en una escala hasta entonces desconocida, para marcar su presencia y su predominio en los territorios del imperio.

Por su parte, la Iglesia, sometida a prueba por la herejía priscilianista y las ejecuciones que ésta trajo consigo, dejó de ser atractiva para muchos creyentes, que incluso volvieron al paganismo. Éste se hizo más agresivo y comenzó a defender la tesis de que la nueva religión era responsable de la situación de decadencia que sufría el imperio. Los papeles se tornaron y los paganos dieron rienda suelta a una furia anticristiana de la que los fieles tuvieron que defenderse.

A este panorama contribuye decisivamente la serie de decretos contra el paganismo, que Teodosio y sus sucesores promulgaron en los años 391 y sucesivos —392, 395, 396, 408, etc.—, que se encuentran recopilados en el libro XVI del *Código de Teodosio*.

En aplicación de todos ellos, entre otras cosas, desaparecieron los antiguos sacerdotes, fueron prohibidos los sacrificios a los dioses, se suprimieron las subvenciones oficiales, se destruyeron o transformaron en iglesias cristianas los santuarios paganos.

Por encima de disturbios callejeros que se produjeron en diversas ciudades del imperio, al poner en práctica semejantes medidas —por ejemplo, la destrucción del *Serapeum*, el templo construido en honor de Serapis, en Alejandría, provocó muchos muertos—, predomina entre la gente culta, celosa de sus tradiciones, un ambiente de distancia ante el cristianismo: es pernicioso porque aporta ideas peligrosas para la sociedad, como la defensa de la virginidad, por encima de la voluntad o incluso de la oposición de la familia, fomenta el descuido de la formación y expresión literaria, etc.

Por eso, no se puede decir que el paganismo haya dejado de sobrevivir en diversas prácticas, costumbres populares o en determinadas críticas a realidades cristianas, sobre todo la devoción a los mártires y la propagación del monaquismo. Contra la primera arremete la *Nea historia* del pagano Zósimo, en la segunda mitad del s. v; contra los monjes se desahoga la obra de Rutilio Claudio Namaciano, un noble de origen galo que vivió a caballo entre los siglos IV y V, quien en su obra conocida con el título *De reditu suo*, narra un viaje por mar desde Roma hasta sus posesiones en la Galia, en el otoño del 417.

Durante esa travesía hace escala en algunos puertos en los que visita monasterios, cuyos habitantes son para él incomprensibles porque se trata de personas que se entierran en vida. A modo de ejemplo, dado que refleja una mentalidad que puede calificarse de representativa con respecto al fenómeno del monaquismo, reproducimos una de sus

descripciones, que corresponde al quinto día de navegación:

«En nuestro avance por el mar, surge ante nosotros Capraria. La isla está llena, pulula de hombres que huyen de la luz. Ellos mismos se llaman monjes, con una palabra griega, porque quieren vivir solos, sin ningún testigo. Temen los favores de la fortuna, así como se horrorizan ante sus reveses. ¿Quién es capaz de hacerse voluntariamente desgraciado para no llegar a serlo? ¿Qué tipo de frenesí propio de un cerebro pervertido es éste de no poder aceptar los bienes de la vida porque se temen los males? Una de dos: o pretenden pagar sus penas como castigo a sus crímenes, o su triste corazón está hinchado por un hígado negro. Así Homero achacó los malos humores de Belerofonte a la enfermedad de un exceso de bilis. Pues este joven héroe, se dice que tomó horror al género humano herido por los dardos de un dolor cruel» (*De reditu suo* I 439-452).

Sería ingenuo pensar, por otra parte, que la vida monástica encontró oposición sólo de parte de los paganos. Entre los cristianos no faltaron las voces que se elevaron contra la pretensión, alimentada por algunos Padres de la Iglesia como S. Jerónimo, de que la vida monástica fuera superior a la de los laicos. S. Jerónimo mismo rechaza a Joviniano, quien no hacía otra cosa que proclamar la igualdad de méritos de vírgenes, viudas y mujeres casadas, después del bautismo, a condición de que sus obras fueran equivalentes.

El núcleo anticristiano más recalcitrante es, sin embargo, el de los filósofos, representados por las dos escuelas principales, Alejandría y Atenas, sobre todo la segunda que brilla por su fanatismo, hasta que fue suprimida en 529 por un decreto de Justiniano.

EL GÉNERO LITERARIO DE LAS «QUAESTIONES» Y SU DEPENDENCIA DE LAS OBJECIONES PAGANAS

A lo largo de estas páginas nos hemos encontrado una y otra vez con una serie de aporías o críticas paganas, expuestas de forma más o menos sistemática, a los principios y verdades de la fe cristiana. Este repetido enfrentamiento fue poniendo de relieve la necesidad de contar con elencos de preguntas y respuestas más habituales, una especie de lo que nosotros llamaríamos un *Frequently Asked Questions*, o FAQ en la jerga técnica.

Este método se fue desarrollando hasta establecer una especie de género literario que tendría un gran porvenir en la Iglesia católica, no sólo a lo largo de la Edad Media, sino más allá de la modernidad. Baste señalar que la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino está estructurada por *Quaestiones* y que muchas de ellas parten de objeciones a la fe que comenzaron ya en los primeros enfrentamientos con el platonismo u otros sistemas de pensamiento paganos. Porfirio, como apuntamos en su momento, es citado por Santo Tomás con frecuencia, aunque no lo conociera directamente, sino a través de comentaristas de Aristóteles.

Este tipo de literatura no era desconocido para los clásicos. Baste citar los *Problémata* de Aristóteles, obra perdida, en la que el filósofo ateniense resuelve aporías presentadas por la historia natural, la música, la poética.

Plutarco (~50~120 d. C.) plantea también en muchas de sus *Quaestiones convivales* —diálogos o debates entre los asistentes a banquetes— diversas cuestiones de moral, estética, gramática o física. Algo análogo se puede decir del judío Filón (~25 a. C.— ~40 d. C.), en sus *Quaestiones in Genesim*, *Quaestiones in Exodum*. De Plotino se sabe también que acostumbraba a explicar sus ideas a partir de una aporía y cuando Porfirio, su discípulo, animaba a sus lectores u oyentes paganos a purificar sus ideas sobre los dioses, los demonios, la oración, lo hacía a partir de una serie de dudas y problemas, que intentaba solucionar.

Dentro de la literatura latina, sabemos a través del comentario a Virgilio de Servio, en el s. IV, que los detractores del poeta de Mantua, ponían de relieve las contradicciones en que incurría la Eneida, sus errores de detalle.

Los autores cristianos no podían ignorar esta técnica, por ejemplo, al salir al paso de las objeciones paganas o simplemente en la catequesis al explicar la Biblia, sobre todo cuando el interés por los libros sagrados y la propagación de copias entre los fieles hizo que muchos creyentes se plantearan las cuestiones que les salían al paso al leerlos y buscaran su *interior medulla*.

A través de la correspondencia de S. Agustín o S. Jerónimo sabemos que muchos de sus contemporáneos cristianos les asaltaban con preguntas, no sólo de exégesis bíblica: ¿se puede beber de un pozo que ha servido para sacrificios paganos? ¿se puede uno bañar en termas donde se ofrece incienso a los dioses? ¿Dios tiene cuerpo, huesos, sangre? ¿En qué fecha acabará el mundo?

En sus epístolas, estos Padres de la Iglesia, como ya hemos observado, daban respuesta a todas esas cuestiones.

Pero este tipo de literatura venía impuesto sobre todo por las preguntas capciosas planteadas una y otra vez por los paganos. El primer autor cristiano que se sirvió sistemáticamente de él fue Eusebio de Cesarea (~260-340), quien en su *Armonía de los Evangelios*, explicaba las discrepancias entre los evangelios en las narraciones del nacimiento de Jesucristo y en los relatos de la Resurrección.

Con este género empalman los cuatro libros del *De consensu evangelistarum* y los dos de *Quaestiones evangeliorum*, que alrededor del año 400 redactó también S. Agustín. Él mismo en persona se enfrentó, años más tarde, hacia el 419, a las cuestiones planteadas por el Heptateuco —es decir, el Pentateuco, más lo que él llamaba *Jesus Nave* y el libro de los Jueces—, pero apenas pudo estructurarlas.

Entre 370-374, fue compuesta en buena parte en Roma la obra anónima *Quaestiones veteris et novi Testamenti*, en la que se da respuesta a una serie de cuestiones que van desde en qué lengua habló la serpiente a Eva para tentarla en el paraíso, hasta la discordancia entre Mateo, Lucas y Juan de una parte y Marcos de la otra, sobre la hora en que fue crucificado Jesús.

Existen otras colecciones que responden al título *Quaestiones et responsiones ad*

ortodoxos, Quaestiones graecorum ad cristianos, Quaestiones christianorum ad graecos, Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum. Todos proceden, según A. von Harnack, del mismo autor y la atribución es muy diversa. Va desde S. Justino (imposible) a Teodoreto de Ciro (famoso por su intervención a favor de Nestorio contra Cirilo, en torno a la disputa cristológica, que le valió la deposición y el destierro en 449 y su rehabilitación, tras el concilio de Calcedonia en 451) y Diodoro de Tarso (segunda mitad, s. V).

Lo interesante de esta literatura, muy poco estudiada, es que nos muestra una época — que se creería desprovista de cabezas, una vez desaparecidos Juan Crisóstomo, Jerónimo y Agustín— llena de vitalidad, infatigable en descubrir y explicar los misterios de la fe y dispuesta a transmitir este método de trabajo y exposición de la doctrina ortodoxa a la Edad Media.

A lo largo de estas páginas hemos podido apreciar cómo la penetración del cristianismo en la sociedad pagana contó con oponentes en el campo intelectual, concretamente literario y filosófico. Nos ha ocupado exclusivamente este aspecto de la controversia anticristiana, dejando de lado conscientemente las persecuciones sangrientas así como las dificultades surgidas desde el seno mismo de la Iglesia en forma de herejías y disensiones internas.

Es indudable que, así como las disputas doctrinales dieron pie para que la ortodoxia quedara fijada a través de las definiciones dogmáticas surgidas de los primeros concilios ecuménicos —Nicea, Éfeso, Constantinopla—, también la oposición sistemática de la elite intelectual contribuyó —si no fue factor decisivo en ese desarrollo— a incrustar el cristianismo en la tradición cultural greco-latina. Este esfuerzo, en buena parte pero no exclusivamente apologético, no fue por tanto un puro pasatiempo protagonizado por las cabezas responsables de la evangelización, sino una necesidad impuesta por la presión de los intelectuales paganos de la época.

Hemos intentado mostrar hasta qué punto pretendió ser radical y excluyente la actitud de la filosofía pagana más noble, ante el Evangelio. El resultado de esta polémica, la conversión de toda una sociedad del paganismo, no deja de ser sorprendente; tanto, que sus causas hay que ir a buscarlas más allá de la pura fuerza persuasiva de la razón.

En definitiva, los cristianos contaban con la fuerza de su Fundador que les había prometido su asistencia continua, a la vez que les aseguraba que ninguna de sus palabras quedaría sin cumplimiento.

No sin fundamento había escrito Pablo a los primeros cristianos de Corinto:

«Los judíos piden signos, los griegos buscan sabiduría; nosotros en cambio predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, judíos y griegos, predicamos a Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (*I Corintios* 1, 22-24).

Y Pedro no había sido menos terminante, al afirmar:

«Os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas ingeniosas, sino porque hemos sido testigos oculares de su majestad» (II Pedro 1, 16).

BIBLIOGRAFÍA

Incluimos en esta sucinta bibliografía las ediciones según las cuales se citan las obras utilizadas.

- AGUSTÍN: *AUGUSTINUS, Ciuitas Dei*, en *Oeuvres de Saint Augustin*, 33-37, Desclée de Brower, París, 1959-60.
ÍDEM. *Epistulae*, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*, ed. Al. Goldbacher, Praga-Viena-Leipzig, 1895-1923.
ÍDEM. *Expositio in Psalmos*, en J.-P. Migne, *Cursus completus Patrologiae*, PL, 36.
ÍDEM. *Sermones*, en J.-P. Migne, PL, 38.
AMBROSIO: *KLEIN, R. Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen*, Darmstadt, 1972.
AMIANO MARCELINO: *AMMIEN MARCELLIN, Histoire*, 6 vol. Ed. «Les Belles Lettres», París, 1968-1999.
ANTOLOGÍA GRIEGA: *Anthologie grecque*, par P. Waltz, Les Belles Lettres, París, 1928.
ARÍSTIDES: *Aristidis P. Aelii, Opera quae exstant omnia*, I ed. C. A. Behr, Lyon, 1976.
ARNOBIO: *ARNOBE, Contre les gentils*, 3 vol. Ed. «Les Belles Lettres», París, 1982-2007.
AUSONIO: *AMHERDT, D. Ausone et Paulin de Nole: Correspondance*, Peter Lang, Berna, 2004.
CELSO: *CELSUS, On the true Doctrine, A discourse against the christians, transl. By J. Hoffmann*. OUP, 1987.
ÍDEM: *LONA, H. E., Die <Wahre Lehre> des Kelsos*, Herder, Freiburg, 2005.
CIRILO DE ALEJANDRÍA: *CYRIL ALEXANDRIAE, Contra Iulianum*, J.- P. Migne, *Cursus completus Patrologiae*, PG 76, París, Vivès, 1863, 505-1064.
CLAUDIO MAMERTINO: *CLAUDIUS MAMERTINUS, Gratiarum actio Iuliano imperatori*, Edición de M. Pilar García Ruiz, Pamplona, Eunsa, 2006.
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Les Stromates*, Les éditions du cerf, 7 vol., París, 1951-1997.
CÓDIGO TEODOSIANO, *Codex Theodosianus*: Cf. Brandt H. *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, Berlín, 1998.
EPICTETO: *Épictète, Entretien IV*, par J. Souilhé, Les Belles Lettres, París 1965.
EUSEBIO DE CESAREA: *EUSÈBE DE CÉSARÉE, Histoire ecclésiastique*, Les éditions du cerf, 4 vol., París, 1960.
ÍDEM. *La préparation évangélique*, Les éditions du cerf, 7 vol., París, 1974-1983.
ÍDEM. *Demonstratio evangelica*, ed. Teubner, vol. III, Leipzig, 1867.
ÍDEM. *Life of Constantine*, by A. Cameron and S. G. Hall, Oxford, 1999.
FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, BIBLIOTECA CLÁSICOS GREDOS (BCG), 18, Madrid, 1979.
GREGORIO NACIANCENO: *GREGORIO DI NAZIANZO, Contro Giuliano l'Apostata*, L. Lugaresi, ed. Nardini, Florencia, 1993.
HISTORIA AUGUSTA: *SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE*, H. Peter, col. Teubner, Leipzig, 1865.
JUAN CRISÓSTOMO: *Jean Chrysostome, Discours sur Babylas*, Les Éditions du cerf, París, 1990.
JULIANO: E. MASARACCHIA, *Giuliano imperatore contra Galileos*, Roma, 1990. Entre paréntesis van los pasajes de CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Juliano* de los que están tomadas.
ÍDEM: *Julianus, Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme. Introduction, traduction et commentaire par Christopher Gérard*, Ousia, Bruselas, 1995.
ÍDEM: *L'empereur Julien, Oeuvres complètes. Tome I-II partie. Lettres et fragments*, par J. Bidez, París, 1924.
ÍDEM: *Emperor Julian, The Works of*. Ed. Loeb en 3 vol. by W. C. Wright. Cambridge, Mass., 1969.
JUSTINO: *Justini Opera*, I, 1, Io. Car. Th. Eques de Otto, Wiesbaden, reimp. 1969.
LACTANCIO: L. C. F. *Lactanti, Opera omnia*, S. Brandt & G. Laubmann, CSEL, 3 vol., Praga-Viena-Leipzig, reimp. 1965.
ÍDEM: *Institutiones divinas*, BCG, 136-137, Madrid, 1990.
LIBANIO: *Libanius, Opera selecta*, col. Loeb, A. F. Norman, HUP, Cambridge, Mas., 1969.
LUCIANO: *Lucian, Alexander the false Prophet*, by A. M. Harmon, Harvard University Press (HUP), vol. IV, 1925.
ÍDEM: *The passing of Peregrinus*, vol. V, 1936.

MARCO AURELIO: *MARCUS AURELIUS, Meditations*, col. Loeb, C. R. Haines, HUP, Cambridge, Mas., reimp. 1994.

MINUCIO FÉLIX: *Minucius Felix, Octavius*, J. Beaujeu, Les Belles Lettres, París, 1964.

ORÍGENES: *Origenes, Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes*, Borret M. s. j. *Sources chrétiennes* 132. 5 vol. Les éditions du Cerf, París 1967.

PANEGÍRICOS LATINOS: *Panegyriques latins, I-III, Texte établi et traduit par Édouard Galletier*, Ed. «Les Belles Lettres», París, 1949-1955.

PAULINO DE NOLA: AMHERDT, D. *Ausone et Paulin de Nole: Correspondance*, Peter Lang, Berna, 2004.

PLATÓN: *Œuvres complètes IV*, par L. Robin, París, 1961.

ÍDEM: *Le Timée*, par H. Martin, París, 1841.

PLINIO EL JOVEN: *Letters*, by B. Radice, HUP, 1969.

PLUTARCO: *Plutarco, L'eclissi degli oraculi*, A. Rescigno, ed. D'Auria, Nápoles, 1995.

PORFIRIO, *Vida de Plotino*, BCG 57, Madrid, 1992.

ÍDEM: *Porphyrius, «Gegen die Christen», 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Harnack, A. von, *Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1916, n. 1: 1-115.

PRUDENCIO: *Prudentius*, by H. J. Thomson, I, HUP, 1962.

SÍMACO: KLEIN, R. *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen*, Darmstadt, 1972.

SÓCRATES ESCOLÁSTICO: *Socrates Scholasticus, Ecclesiastica Historia*, ed. R. Hussey, 2 vol., Olms, Hildsheim, reimp. 1992.

SUETONIO: *Suétone, Vies des douze Césars*, II, Les Belles Lettres, París, 1967.

TÁCITO, *Anales*, BCG, 30, Madrid, 1986.

TERTULIANO, *Apologético. A los gentiles*, BCG, 285, Madrid, 2001.

ÍDEM: *Q. S. F. Tertulliani quae supersunt omnia*, F. Oehler, 2 vol., ed. Weigel, Leipzig, 1853.

ZÓSIMO: *Zosime, Histoire nouvelle*, F. Paschoud, 3 vol., Ed. «Les Belles Lettres», París, 1971-1989.



© 2011 *by* AGUSTÍN LÓPEZ KINDLER
© 2011 *by* EDICIONES RIALP, S.A.,
Alcalá, 290. 28027 Madrid.
www.rialp.com

Fotografía de cubierta:

© Georgios Kollidas - Fotolia.com

© Kadmy - Fotolia.com

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.

ISBN: 978-84-321-3929-1

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra..

Índice

Portadilla	3
Cita	4
Presentación	5
Capítulo I El marco socio-político del enfrentamiento entre paganismo y cristianismo	10
Capítulo II Las primeras reacciones en la literatura	18
Capítulo III La primera oposición sistemática	26
La palabra de verdad (Alethès Lôgos) de Celso	26
Plan de La palabra de verdad	26
1. Introducción	27
2. Primera parte	27
3. Segunda parte	28
4. Tercera parte	28
Análisis temático de La palabra de verdad	29
1. Crítica de la Encarnación	29
2. Crítica de la resurrección de la materia	30
3. Crítica de la cognoscibilidad de Dios	31
4. Crítica a la ética cristiana	32
Objetivo y argumentación del Alethès lógos	34
1. Discriminación y afán de exclusividad	34
2. Proselitismo	36
3. Origen judío	37
4. Apropiación de la filosofía helenística	37
Resonancia del Alethès lógos	38
El contra Celso de orígenes y sus efectos: filostrato	40
Capítulo IV La reacción del helenismo: porfirio	43
Cristianismo y filosofía neoplatónica	43
Porfirio y su obra	43
El tratado Contra los cristianos (Katá Christianón)	44
1. Crítica a los evangelistas y apóstoles (fragmentos 2-37)	45
2. Crítica del Antiguo Testamento (fragmentos 38-47)	46
3. Crítica de los hechos y palabras de Jesús (fragmentos 48-72)	46

4. Crítica de los dogmas de la fe cristiana (fragmentos 73-94)	47
5. Crítica de la Iglesia contemporánea (fragmentos 95-97)	48
Contexto histórico del tratado Contra los cristianos	49
Rasgos esenciales del ataque de Porfirio	51
Naturaleza de la polémica de Porfirio: el eclecticismo universalista	53
De Celso a Porfirio	56
Pervivencia de Porfirio	59
Capítulo V Entre Porfirio y Juliano	62
Los inicios del s. IV	62
Los testimonios de Arnobio y Lactancio	63
El emperador Constantino	69
Capítulo VI El emperador Juliano	71
La institución imperial en el s. IV	73
La biografía de Juliano	74
Su formación intelectual	77
La obra literaria de Juliano: su Tratado contra los galileos	79
Su política religiosa	83
1. Represión del cristianismo	84
2. Fundación de una iglesia pagana	86
Celso, Porfirio, Juliano: las diversas estrategias de oposición al exclusivismo cristiano	88
1. La táctica del aislamiento	89
2. El intento de asimilación	90
Sentido, alcance e intención última de la polémica de Juliano	95
Pervivencia de Juliano	99
Capítulo VII Incidentes posteriores	102
Símaco y San Ambrosio	102
1. El Altar de la Victoria y su simbolismo	102
2. El tercer informe de Símaco	104
3. Las epístolas XVII y XVIII de San Ambrosio	106
Ausonio y Paulino de Nola	111
1. Las epístolas XXII y XXI de Ausonio	113
2. El poema X de Paulino	113
3. La epístola XXIV de Ausonio	114
4. El poema XI de Paulino	115

Capítulo VIII S. Agustín y el kulturkampf de su época	117
Su actitud ante la antigua roma	117
Su enfrentamiento ante la crítica pagana en sermones y epístolas	119
La ciudad de Dios	123
1. Los diez primeros libros	126
2. Libros I-V: Los dioses no salvan en esta vida	127
3. Libros V-X: Los dioses no conceden la vida eterna	127
Insuficiencia de la Teología pagana	128
Teología mítica y civil	128
Teología natural	130
Aspiración a la felicidad	131
Politeísmo	131
Mediación entre Dios y el mundo	133
Porfirio	134
Capítulo IX Los últimos enfrentamientos	138
La persistencia de la hostilidad pagana	138
El género literario de las «Quaestiones» y su dependencia de las objeciones paganas	141
Bibliografía	145
Créditos	147