

RETÓRICA Y FILOSOFÍA EN JULIANO

The controversy between rhetoric and philosophy, whose origins are found in Plato and Isocrates, appears repeatedly in the writings of the emperor Julian. Julian's arguments against rhetoric are an exponent of a political attitude highlighted by the battle against Christianity and the attempt to create a pagan confessional state. In this context, refusing the rhetoric means the rejection of a form of culture which is unable to offer the individual the possibility of satisfying either his religious or his existential needs.

La polémica entre retórica y filosofía se remonta al siglo iv¹. Entablada entre un Platón y un Isócrates que en este contexto prolongan las actitudes de, respectivamente, Sócrates y los sofistas, sus términos han sido planteados con nitidez por Jäger y Marrou. Para Jäger el centro de la polémica lo constituye la cuestión de si es posible una ciencia cuyo fruto sea el conocimiento infalible del valor, entendido éste como criterio para discernir entre el bien y el mal y, por tanto, como saber que indefectiblemente produce una conducta ajustada a las exigencias de la virtud. Mientras Platón afirma esta posibilidad y convierte la hipótesis dada por ella en la base de su sistema ético-político y pedagógico, Isócrates, al contestar negativamente, opta por un planteamiento mucho

¹ En relación con esta polémica véase sobre todo H. von Arnim, «Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung», incluido, como *Einführung* (pp. 4-114) en *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898; W. Kroll, artículo «Rhetorik» en *RE*, Supplementband VII (1940), cols. 1043-1138; W. Jäger, «Isócrates defiende su 'paideia'», capítulo VI del libro IV de *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México 1971 (es reedición de la traducción del original alemán inédito, debida a W. Roces, aparecida en México, en 1945); H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París 1948 (utilizo la edición española: *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires 1970, traducción de José Ramón Mayo). Observaciones importantes se encuentran asimismo en H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1958; G. M. A. Grube, *The Greek and Roman Critics*, Londres 1965; G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, New Jersey 1972; D. A. Russell, *Criticism in Antiquity*, Londres 1981.

más ceñido a la realidad. Según Isócrates sólo existe una sabiduría al alcance del hombre, y la esencia de ésta reside en la opinión: «El punto decisivo para él [Isócrates] es y sigue siendo éste: que a la naturaleza humana no le es dado alcanzar una auténtica ciencia, en el sentido estricto del *episteme* platónico, de lo que debemos hacer o decir (pues para Isócrates ambas cosas forman una unidad). Por eso, para él sólo existe una sabiduría (*σοφία*). La esencia de ésta consiste en descubrir certeramente en general lo mejor para el hombre a base de la mera opinión (*δόξα*)»².

Según Marrou, Platón e Isócrates representan las dos alternativas fundamentales propuestas a la pedagogía griega y, en último extremo, a la educación clásica: «Así como la educación platónica se funda, en última instancia, en la noción de verdad, la de Isócrates descansa en la exaltación de las virtudes de la palabra, o por mejor decirlo, del *logos*, pues interpreto que la palabra es ya, para él, un verbo»³. Para Platón «cualquiera que sea el dominio de la actividad humana adonde uno se oriente, sólo existe una cultura válida: aquella que aspira a la verdad, a la posesión de la verdadera ciencia»⁴; Isócrates, en cambio, estima que el hombre auténticamente cultivado es aquel que posee el don de acertar con la buena solución, o al menos con aquella que, bajo la forma de mal menor, resulta más adecuada a las circunstancias; don éste que deriva no de la adquisición de un improbable criterio de valor absoluto, sino de la capacidad para alcanzar una opinión bien formada⁵.

La preponderancia que, a partir de la época helenística, gana la retórica en los procedimientos educativos, marca el triunfo de Isócrates sobre Platón⁶. Ello va acompañado, y es importante precisarlo, por un cambio en la orientación de la oratoria. Pues al perder la elocuencia, como resultado de las condiciones impuestas por los nuevos tiempos, su finalidad política originaria, la retórica quedó apartada de la vida para, confinada a la escuela, convertirse en un instrumento de educación y sufrir la transformación pertinente —un síntoma de lo cual es la sumisión de la pieza oratoria a las reglas preceptuadas por los teóricos de la materia⁷—. Por lo demás la polémica siguió viva; y las distintas escuelas filosóficas adoptaron al respecto posturas que van desde el total rechazo de la retórica por platónicos y epicúreos hasta su admisión condi-

² Jäger, *o. c.*, p. 943; una caracterización similar en Kroll, *o. c.*, col. 1049 ss., y von Arnim, *o. c.*, p. 18 ss.

³ Marrou, *Historia...* (citada en nota 1), p. 98.

⁴ Marrou, *Historia...*, p. 79.

⁵ Marrou, *Historia...*, p. 107.

⁶ Marrou, *Historia...*, p. 239 ss.; Grube, *o. c.*, p. 37.

⁷ Sobre este punto véase Kroll, *o. c.*, col. 1065 ss.

cionada en peripatéticos y estoicos⁸. No poseemos un conocimiento detallado de las distintas fases por las que hubo de pasar la controversia. Pero cabe afirmar que ya en el siglo III a. C. la lucha entre retórica y filosofía comienza a perder virulencia, pudiendo incluso hablarse, para esta época, de una «polémica sobre el papel»⁹. El renacer de la controversia que se atestigua en el siglo II se debió más que nada a la competencia entre filósofos y rétores por copar el mercado educativo que brindaba Roma; se trató, además, de un renacer efímero, puesto que ya en el siglo I actitudes como las de Filón de Larisa o Cicerón apuntan a un equilibrio¹⁰. La solución alcanzada se planteaba en términos muy simples: en principio es la orientación retórica la que domina los procedimientos educativos; no obstante, dentro de tales procedimientos se reserva un lugar a las cuestiones morales y filosóficas.

Si inicialmente un cierto equilibrio moderó el triunfo de la retórica, de hecho la educación grecorromana se fue desplazando cada vez más hacia posiciones exclusivamente retóricas. El establecimiento del principado acarrió además a la elocuencia romana el mismo cambio de orientación sobrevenido a la griega tres siglos antes: despojada de su finalidad política inicial y expulsada de la vida pública, la oratoria hubo de retirarse a la escuela para resignarse a sobrevivir como instrumento de educación o, a lo sumo, como medio de expresión literaria.

La cultura del imperio romano es, desde la perspectiva que hemos esbozado, una cultura retórica. Las alusiones a la polémica con la filosofía que aparecen en la literatura de la época tienen, más que nada, el valor de un *τόπος* conmemorativo, abundando sobre todo las declaraciones que optan por aquella síntesis —forzada, simplista e internamente desequilibrada— cuya formulación conocemos a través de Cicerón. Resulta, por ello, extraño el reverdecimiento de la polémica que parece acreditarse en la producción de la segunda sofística¹². Constituye tal resurgimiento un fenómeno singular por varias razones; no sólo porque se produce en un ambiente de liquidación del viejo antagonismo, sino

⁸ Véase a este respecto Kroll, *o. c.*, col. 1081; v. Arnim, *o. c.*, p. 72 ss.

⁹ La expresión es de Kroll, *o. c.*, col. 1083. Conclusiones parecidas en v. Arnim, *o. c.*, p. 81 ss., y Marrou, *Educación...*, p. 258.

¹⁰ Véanse a este respecto los datos que suministra Kroll, *o. c.*, col. 1086; v. Arnim, *o. c.*, p. 104 ss.

¹¹ Véanse a este respecto las observaciones de Marrou, *Saint Augustin...* (citado en nota 1), pp. 5 y 110 ss.

¹² Parece efectivamente que Dión de Prusa escribió un opúsculo contra los filósofos; véase al respecto P. Desideri, *Dione di Prusa*, Mesina-Florenca 1978, p. 62. Sobre la polémica en Luciano véase Bompaire, *Lucien écrivain*, París 1958, pp. 485-491. Elio Aristides, como es sabido, dedicó su discurso II, *En defensa de la retórica*, a la antigua controversia entre retórica y filosofía.

también porque el platonismo —y la polémica se plantea en gran medida como un ataque a Platón¹³— tuvo un gran predicamento entre los sofistas y rétores del siglo II¹⁴. Probablemente la clave para entender esta peculiar situación viene dada por la idea de que no era el replanteamiento de la antigua polémica, en términos idénticos a los del pasado, lo que movía a los autores de la segunda sofística, sino, según ha hecho observar Cracco Ruggini¹⁵, el debate pro y contra la filosofía activa; esto es, el debate en torno a si el intelectual debe o no participar en los asuntos públicos y empeñar políticamente su vida, cuestión ésta que, si bien había formado parte de la controversia desde antiguo¹⁶, pasa ahora a ocupar un primer plano. En todo caso, dentro ya del siglo IV, la oposición entre retórica y filosofía no desempeña, ni bajo este aspecto ni bajo ningún otro, un papel digno de mención. Lo que domina en esta centuria es la confluencia entre ambas disciplinas, que pasan a ser practicadas por los mismos intelectuales, de tal manera que concepciones enfrentadas entre sí parecen estar de acuerdo en la aprobación de una retórica filosófica¹⁷. Resulta, por ello, sumamente extraño que la polémica aparezca de nuevo planteada en la obra de Juliano.

Es en sus tres primeros discursos donde Juliano entra en esta cuestión de modo más detallado y explícito. Se trata, como es sabido, de obras con un contenido fuertemente panegirizante y cuya forma se ciñe escrupulosamente a los preceptos establecidos para las composiciones de este tipo. Pese a ello, Juliano intenta repetidamente diferenciar sus encomios de los productos debidos a rétores y sofistas. Tal diferencia-

¹³Es sabido que el discurso *En defensa de la retórica*, de Elio Aristides, se plantea como una refutación de las acusaciones que Platón dirige a la retórica en el *Gorgias*. Por otra parte, el que el discurso finalice con un elogio de Platón, al que se llama «padre y maestro de los oradores», resulta elocuente respecto a lo peculiar de los presupuestos sobre los que se monta la polémica entre retórica y filosofía en el ámbito de la segunda sofística.

¹⁴ Véase al respecto P. de Lacy, «Plato and the Intellectual Life of the Second Century A. D.», en el volumen colectivo *Approaches to the Second Sophistic* (editado por G. W. Bowersock), University Park 1974, pp. 4-10. También el capítulo 5 («The Athenian School in the Second Century») del libro de J. Dillon, *The Middle Platonists*, Londres 1977.

¹⁵ L. Cracco Ruggini, «Sofisti greci nell'impero romano», *Athenaeum* 49, 1971, p. 405.

¹⁶ Planteada de forma explícita aparece ya en Dionisio de Halicarnaso; véase Cracco Ruggini, *o. c.*, p. 405.

¹⁷ Véanse los datos proporcionados por Russell, *o. c.*, pp. 65-66; consúltese asimismo Cracco Ruggini, «Pubblicistica e storiografia bizantine di fronte alla crisi dell'impero romano», *Athenaeum* 51, 1973, p. 175; y *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, Pisa 1972, p. 40.

ción la efectúa distinguiendo entre el elogio verdadero y el falso. Y es aquí donde expresa sus objeciones a la literatura retórica.

Prácticamente el conjunto de las ideas manejadas a este respecto se expone en el discurso primero¹⁸, constituyendo las alusiones al tema que aparecen en los dos restantes sólo amplificaciones o matizaciones de los pensamientos allí desarrollados. Juliano comienza por manifestar sus reservas ante las piezas oratorias, incluyéndose entre los que recibieron una educación que llama a composiciones menos gustadas por el vulgo y que no osan «descubrirse en el teatro». El núcleo de la argumentación se despliega mediante una comparación entre el proceder del poeta y el del rétor. Así como a los poetas les es lícito, de acuerdo con los preceptos de su arte, idear un contenido ficticio con el fin de adueñarse de la atención de su auditorio, el rétor goza del privilegio de faltar a la verdad con el fin de adular. De esta manera, en las producciones de los rétores la palabra y el artificio se oponen a la naturaleza real de las cosas, y ello en detrimento de esta última. Frente a tal proceder, Juliano perfila su postura exponiendo la regla que rigió su educación; esta regla prescribe como fin de todas las acciones la belleza y la virtud, y exige que en cada uno de sus discursos, lo mismo que en sus actos, el orador tenga presente la responsabilidad que asume al tomar la palabra.

Las alusiones que aparecen en los discursos II y III constituyen repeticiones, matizaciones o desarrollos de esta idea central. La oposición entre la índole efectiva de las cosas y los recursos formales por medio de los que se desfigura su naturaleza reaparece en el discurso III¹⁹. También se repite, en más de una ocasión, el motivo de la responsabilidad que ha de asumirse al tomar la palabra, contrastándose al respecto la actitud del virtuoso —que orienta su composición al halago y al deleite— y el proceder, ejemplificado en la figura de Sócrates, de quienes miran ante todo a la virtud y la belleza interior del hombre²⁰. Estrechamente conectada a esta última idea se presenta la reiterada diferenciación entre el elogio falso, propio de los rétores, que encarece los bienes externos y debidos más que nada a la fortuna, y el encomio verdadero, cuyo objetivo es siempre el panegírico de la virtud²¹.

Si los argumentos que emplea Juliano parecen mutuamente depen-

¹⁸ *Oratio* I 2a-4b. En las citas de Juliano utilizo las ediciones de Bidez para los discursos I-V (París 1932); la de G. Rochefort para los discursos VI-IX (París 1963); la de C. Lacombrade para los discursos X-XII (París 1964); y la de Bidez para las cartas (París 1960).

¹⁹ *Orat.* III 78d.

²⁰ *Orat.* II 111a-d; III 78b-79c.

²¹ *Orat.* III 92d, 95a; el mismo proceder en *Orat.* I 5d, 25d.

dientes, ello se debe a que todos emanan de un pensamiento básico, el que ve en la posibilidad de establecer una dicotomía entre fondo y forma el recurso utilizado por los rétores para otorgar un trato de privilegio a esta última. Tal trato se manifiesta de distintas maneras: como manipulación engañosa de la realidad, como ligereza e irresponsabilidad que atiende a la belleza formal con olvido del contenido, como sustitución de la verdad por el artificio y de la virtud por el halago. Al denunciar como ilícito tal proceder, Juliano rechaza una forma de cultura, la retórica, a la que acusa de superficialidad, vaciedad e incluso inmoralidad. Este planteamiento general debe tenerse bien presente para entender hasta qué punto es importante en el pensamiento de Juliano la oposición que comentamos. Efectivamente, en las obras posteriores a los tres primeros discursos no abundan las referencias explícitas a la controversia entre retórica y filosofía —aunque sí hay alusiones más o menos directas al tema²²—. Pero en cambio el ámbito de ideas sobre el que se levanta el ataque a la retórica aparece repetido en momentos significativos e importantes de la producción de Juliano. Uno de estos momentos está representado por la polémica contra los cínicos de su tiempo²³; otro por la argumentación empleada en la justificación del edicto que prohíbe a los cristianos ejercer la docencia en las escuelas del imperio²⁴.

Una exposición de los motivos subyacentes al edicto aparece en el

²² Así en *Orat.* V 268b; VII 205b.

²³ El estudio de cómo la polémica contra los cínicos, desarrollada en los discursos VII y IX, reproduce en cierto sentido la polémica contra la cultura retórica requeriría un tratamiento más detallado. Sus puntos esenciales, sin embargo, me parecen claros. Lo que da pie al ataque dirigido a los cínicos de su tiempo es la cuestión de si a un cínico conviene o no servirse de los mitos, cuestión provocada a su vez por la desvergüenza de que dio muestras uno de sus representantes, Heracleo, en el tratamiento del mito incluido en un discurso expuesto ante Juliano. Juliano parte de una concepción del mito desarrollada sobre todo en el discurso VII: en todo relato mítico hay una verdad oculta (*Orat.* VII 217c, 219a, 222c-d) cuyo descubrimiento requiere instrucción y es tarea propia de cierta filosofía culta (*Orat.* VII 215a-217b, 235a). Ahora bien, el cinismo, como camino corto (*σύντομος ὁδός*) a la verdad, constituye un saber universal, natural y que no requiere estudios previos ni instrucción (*Orat.* IX 187c-188b), un saber que carece de la disciplina y la instrucción propias de otras escuelas filosóficas. Y ello es lo que le veda el recurso a los mitos (*Orat.* VII 207d-208d, 215c). Pues cuando el cínico utiliza el mito lo hace, incapaz de comprender su significado íntimo, inadecuadamente, o se vale de él para fines contrarios a la virtud (véanse a este respecto las acusaciones dirigidas a Heracleo en *Orat.* VII 225b y 236a, lugares ambos en que hay una mención explícita de la retórica). De la misma manera que la retórica es condenable por atenerse sólo a la forma con olvido del contenido, cabe censurar a los cínicos que utilizan el mito con ligereza o apuntando a fines espurios, sin respetar su mensaje interno.

²⁴ *Cod. Theodos.* XII 3, 5.

fragmento publicado por Bidez bajo el número 61 en su edición de las epístolas de Juliano; se trata de un texto griego, sin título, incluido en la tradición manuscrita de la correspondencia de Juliano y que se tiene por una circular dirigida a los profesores cristianos de Oriente²⁵. Si hemos de dar crédito a sus palabras, la finalidad del edicto fue la de terminar con la duplicidad que supone el enseñar lo contrario de lo que se cree: «Si en los más graves asuntos se piensa de una manera y se enseña lo contrario de lo que se piensa, ¿acaso no es esta actitud la propia de los mercaderes?»²⁶. Tal duplicidad nace de una separación entre el fondo y la forma por la que se relega el contenido para limitar el objetivo de la enseñanza a la dicción y el estilo. De aquí el comienzo del texto: «Pensamos que una recta educación equivale no a la suntuosa armonía en la expresión y la lengua, sino a una sana disposición de juicio acompañada de inteligencia, y a opiniones verdaderas acerca de lo bueno y lo malo, lo bello y lo vergonzoso.» Frente a la concepción que combate, Juliano insiste en que la lengua ha de ir pareja al pensamiento; que, por tanto, no es posible proceder sin engaño cuando, al estudiar las obras de los autores clásicos, se sustrae de ellas las creencias religiosas en que aquéllos se apoyaron; y que quien obra de esta manera se asemeja al mercader que, sin lealtad ni escrúpulo, se vale de mentiras, seducciones y halagos para hacer pasar su mercancía. De esta manera aparecen, en la justificación del edicto sobre la enseñanza, los argumentos manejados en la polémica antirretórica: el rechazo a la separación entre fondo y forma, la acusación de manipulación engañosa de la realidad, la llamada a la responsabilidad y honestidad de los intelectuales —a lo que hay que añadir la mención explícita de rétores y sofistas contenida en el texto (422d)—. Para comprender cómo esta postura antirretórica conecta con la política anticristiana que está en la base del edicto conviene llamar la atención sobre algunas características de la estrategia empleada por Juliano contra los cristianos.

Uno de los procedimientos más utilizados por Juliano apunta a poner de relieve las debilidades del cristianismo subrayando sus contradicciones internas. Se trata de una forma de acoso que puede plasmarse en medidas concretas de gobierno; es, por ejemplo, bien sabido que uno de los fines perseguidos por Juliano con sus edictos de tolerancia en materia religiosa era el de agravar los enfrentamientos internos en el seno de la Iglesia²⁷. Pero también en el plano intelectual puede estar presente

²⁵ Bidez, *L'empereur Julien, lettres et fragments. Texte revue et traduit par...*, París 1960, p. 46.

²⁶ *Ep.* 61c, 422b.

²⁷ Véase, por ejemplo, E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* (traducción al francés y

este procedimiento. Así la afirmación, enarbolada en *Contra Galilaeos* como argumento anticristiano, según la cual los seguidores de la nueva fe debían, de acuerdo con sus propias creencias, limitar sus estudios a las Santas Escrituras y abstenerse de contaminar su religión con los frutos de la filosofía pagana, no hace más que incidir, como ha observado Meredith, en un problema que, desde sus orígenes, tenía planteado la Iglesia, el problema arrastrado por la actitud de antiintelectualismo que esgrimían determinados sectores cristianos; una actitud a la que hubieron de combatir los padres fundadores recurriendo a la filosofía pagana —pues el peligro era que la religión cristiana se convirtiese en un fideísmo irracional—, que vuelve a manifestarse en los *simpliciores* combatidos por Clemente de Alejandría y a la que debieron hacer frente, asimismo, los Capadocios en el siglo iv. Meredith explica que en *Contra Galilaeos* la religión cristiana parece más caricaturizada que caracterizada. Lo que se persigue mediante tal proceder es el aislamiento de la Iglesia, para lo cual se deslinda claramente su perfil frente a lo pagano y se exageran las diferencias entre las concepciones cristiana y clásica²⁸. Es en este contexto de aislamiento y acoso donde tiene lugar la conexión entre antirretoricismo y anticristianismo.

Cuando, a partir del siglo iv, la Iglesia comienza a desempeñar un papel de primer orden en la política y la sociedad oficial romanas, se vio especialmente recrudecido un problema al que ya desde antiguo se enfrentaba el pensamiento cristiano. Para desempeñar su nuevo papel debía la Iglesia hacerse con una serie de elementos culturales e incorporar un lenguaje que sólo la tradición pagana le podía brindar²⁹. Pero, de otro lado, el mantenimiento del dogma le vedaba aceptar el contenido ideológico inscrito en dicha tradición. De esta manera la jerarquía eclesiástica se vio abocada a una postura ambigua, en tanto que su relación con la cultura clásica era al mismo tiempo de dependencia —pues precisaba los conceptos que había acuñado dicha cultura— y de recha-

edición a cargo de J. R. Palanque), París 1959, p. 166; más recientemente Bowersock, *Julian the Apostate*, Londres 1978, pp. 70-71. Este punto de vista se encuentra ya en Amiano (XXII 5, 4) y parece que en determinados puntos del imperio, en concreto en el norte de África, la política de división de Juliano tuvo éxito; véanse los datos que suministra J. Arce, *Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano*, Madrid 1984, p. 114 ss.

²⁸ Meredith, «Porphyry and Julian against the Christians», *ANRW* II 23, 2, pp. 1120-1149, especialmente 1141 y 1144-1145.

²⁹ Se ha llegado a decir que las concepciones que sostenían el imperio sólo podían expresarse en los términos que proporcionaba el idioma pagano. Véase al respecto T. Whittaker, *The Neoplatonists. A Study in the History of Hellenism*, Cambridge 1928, p. 142; A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948, p. 12; P. de Labriolle, *La réaction païenne*, París 1949, p. 314 ss.

zo —porque no podía aceptar la visión del mundo propuesta por tales conceptos³⁰—. Una de las soluciones consistía en tomar del acervo cultural pagano sólo los elementos formales, separándolos de su contenido, o en tomar de él sólo conceptos aislados, desligados del universo de ideas en que habían nacido³¹; solución ésta que resultaba especialmente facilitada por el formalismo y la vaciedad de la cultura retórica.

A partir de estos presupuestos hay que interpretar, creemos, el escrito justificatorio del edicto sobre la educación. Juliano intentaba desvirtuar aquella situación que, en su análisis, daba pie a que el cristianismo, un cuerpo extraño a la civilización grecorromana, se hiciese con el dominio de los medios a través de los cuales se integraría con pleno derecho, y con rango de potencia dirigente, en la cultura del mundo antiguo. Para ello se propone cerrar esa hendidura que supone la separación entre fondo y forma, una hendidura gracias a la cual la Iglesia se podía incorporar al prestigio de las letras oficiales sin que su doctrina se viese afectada. A tal efecto precisaban los cristianos tomar la letra y apartar el espíritu, asumir los elementos de la cultura oficial pero rechazando el universo de ideas en que éstos se habían originado³². En la in-

³⁰ Los escritores cristianos acusan el malestar creado por esta situación; véanse al respecto los datos proporcionados por Marrou, *Historia...*, p. 392; *Saint Augustin...*, p. 39. Sobre cómo el edicto de educación de Juliano vino a incidir sobre un problema ya previamente planteado al pensamiento cristiano véase B. Carmon Hardy, «Kaiser Julian und sein Schulgesetz», incluido en el volumen colectivo (editado por R. Klein) *Julian Apostata*, Darmstadt 1978 (título original, «The Emperor Julian and his School Law», *Church History* 37, 1968, pp. 131-143), pp. 395-396.

³¹ El intento no llegó a consumarse plenamente, al menos en la época que nos ocupa; los conceptos culturales del clasicismo, efectivamente, mantuvieron un carácter propio que impidió a los intelectuales cristianos moverse dentro de ellos con total familiaridad. En este sentido resultan de gran interés las conclusiones alcanzadas por Waszink en su estudio sobre las relaciones entre el platonismo y el pensamiento cristiano antiguo («Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt», en *Recherches sur la tradition platonicienne*, tomo III [1958] de los *Entretiens de la Fondation Hardt*, pp. 137-179). Waszink, tras hacer notar que tanto el esfuerzo de Justino como el de Clemente por aunar la filosofía platónica con la revelación evangélica resultaron a la larga inviables, explica cómo la influencia del platonismo hubo de limitarse a unos pocos pensamientos que encajaban fácilmente en la doctrina de la fe o bien a sentencias de corte platónico pero de significado específicamente cristiano.

³² En este sentido resulta muy significativa la reacción que entre ciertos cristianos produjo el edicto de Juliano. Sócrates (*Hist. Eccl.* III 16) y Sozómoeno (*Hist. Eccl.* V 18, 3) cuentan que los dos Apolinar, padre e hijo, pretendiendo tomar a la letra la disposición de Juliano, que remitía a los cristianos, en cuestiones de enseñanza, a sus libros santos, emprendieron la adaptación del Pentateuco al estilo homérico; recogieron en tragedias el contenido de los libros históricos del Antiguo Testamento; vertieron a diálogos socráticos las conversaciones de Jesús con sus discípulos en el Nuevo Testamento; igualmente compusieron, inspirándose en las Sagradas Escrituras, odas al estilo pindárico y comedias. La separación entre fondo y forma se lleva aquí al extremo más exacerbado.

interpretación de Juliano lo que posibilitaba la maniobra del cristianismo era la ambigüedad permitida por la retórica, en cuanto ésta hacía hincapié en la forma para refugiarse, en lo tocante a contenido, en un conjunto de lugares comunes más o menos difusos. Su intento apuntaba entonces a suprimir la posibilidad misma de tal maniobra, acabando para ello con esa dicotomía a cuyo amparo se efectuaba; de aquí el rechazo a mantener la separación entre fondo y forma, contenido y expresión. Se trataba de conferir un sentido único al estudio de los autores consagrados, de insertar las letras clásicas en un ámbito de pensamiento definido, a fin de que el conjunto de la cultura pagana se presentase como un todo coherente en el que, por así decirlo, a cada significante correspondiera un significado.

El antirretoricismo de Juliano desempeña, pues, un papel importante en su lucha contra el cristianismo. No se agota, sin embargo, en ella, pues la postura antirretórica forma parte de un programa más amplio cuyo lema general —reformular la cultura clásica de manera que a cada significante correspondiera un significado— implicaba una modificación considerable de las bases sobre las que se asentaba la civilización grecorromana de la época imperial. La política religiosa de Juliano ofrece una clave en este sentido.

Lindsay ha observado cómo lo que subyacía a las reformas religiosas de Juliano —y fundamentalmente a su intento de crear un sacerdocio pagano enteramente dedicado al servicio de la religión³³— era el propósito de impregnar el culto oficial de la piedad cordial e íntima de los misterios. En este punto, afirma Lindsay, su proyecto era revolucionario, pues las religiones místicas habían permanecido hasta ese momento confinadas a la esfera de lo privado³⁴. Es, efectivamente, algo bien conocido que la vida religiosa del imperio estaba dominada por la dualidad entre el culto estatal, más o menos vacío de contenido y cuya aquiescencia significaba ante todo aceptación del orden político imperial, y la religiosidad mística, en cuya práctica, entendida como actividad particular, el individuo satisfacía aquellas inquietudes existenciales a las que la religión oficial, por su formalismo y vaciedad, no podía

³³ Véase sobre este aspecto P. Thomas, «La papauté de Julian l'Apostate», en el volumen colectivo *Mélanges Bidez*, Bruselas 1934; W. Koch, «Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une Eglise païenne», *Revue Belge de Philologie et d'histoire* 6/7, 1927/1928, pp. 1 ss., 49 ss., 511 ss., 1353 ss. Los textos de Juliano que informan al respecto son las epístolas 84-89.

³⁴ T. M. Lindsay, «The Triumph of Christianity», capítulo IV de *The Cambridge Medieval History*, I, Cambridge 1967, p. 109.

atender³⁵. Que Juliano no acepta esta situación viene indicado no sólo por sus proyectos de crear un sacerdocio pagano, sino también por los pasajes de su obra que descalifican cualquier práctica religiosa que no vaya acompañada de unción interior³⁶. La alternativa planeada —crear un culto estatal que asumiera los valores y las funciones delegadas hasta ahora a las prácticas religiosas privadas— implicaba, como en el caso de la polémica antirretórica, romper un hiato, el que se abría entre lo público y lo privado, lo individual y lo estatal. La índole y el alcance de esta ruptura se entienden mejor bajo la luz que proporciona la consideración de otro de los puntos del programa de Juliano, la negativa a separar la vida activa de la contemplativa, la política de la filosofía.

Esta negativa, expresada reiteradamente en el texto que representa la más clara exposición del pensamiento político de Juliano, la *Epístola a Temistio*, recibe nítida explicación en un pasaje que opone las gestas de Alejandro a los logros de Sócrates; si Sócrates, se dice en él, supera a Alejandro, ello se debe a que por obra de este último nadie llegó a ser mejor, y en cambio muchos obtuvieron su salvación gracias a la filosofía de Sócrates³⁷. La afirmación es sintomática porque viene a iluminar lo que, en nuestra interpretación, constituye el núcleo del proyecto de Juliano: colocar la virtud, la excelencia del individuo, como fundamento y meta de la vida comunitaria. Existe así un paralelismo entre el intento de llenar el culto oficial de una religiosidad efectiva y el rechazo a separar la política de la filosofía; si lo primero implica identificar vida estatal y creencias religiosas, lo segundo supone la disolución de la política en ética. Con ello se reproduce, en el plano político y en el religioso, la línea de análisis y de estrategia presente en la polémica antirretórica. En los tres casos se trata de abolir una dicotomía (entre forma y fondo, culto público y religiosidad personal, moral privada y programa político) y de colmar un vacío, impregnando de significado ético y existencial distintas facetas (cultural-educativa, religiosa y política) de la actuación humana. Y los tres planteamientos apuntan a un mismo objetivo: alumbrar un orden estatal empeñado y basado en la perfección moral del individuo.

³⁵ Sobre esta duplicidad de la vida religiosa del imperio véase, por ejemplo, E. Stein, *o. c.* (en nota 27), p. 8; C. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica* (título original *Christianity and Classical Culture*, Londres 1944), México 1949, p. 106 ss.; J. Vogt, *La decadencia de Roma* (original: *Der Niedergang Roms*, Munich 1965), Madrid 1968, p. 60 ss.; E. Bickermann, «Consecratio», en *Le culte des souverains dans l'Empire romaine*, volumen XIX (1973) de los *Entretiens de la Fondation Hardt*, p. 12 ss.

³⁶ Véase *Orat.* VII 213d-214a, 239b-c; IX 199b; *Ep.* 89, 293a-b.

³⁷ *Orat.* VI 264d.

Visto desde esta perspectiva, el pensamiento de Juliano guarda una llamativa semejanza con planteamientos políticos agustinianos, incluso medievales. Y de hecho autores influyentes y acreditados han empleado términos como teocracia o bizantinismo al enjuiciar la doctrina política de Juliano³⁸. Es preciso, sin embargo, recordar que otra corriente de la investigación ha defendido el supuesto contrario, el de un Juliano conservador y apegado a los ideales de la civilización clásica³⁹. Y que si el proyecto de gestar un estado construido sobre la excelencia moral de sus súbditos y justificado por ella proporciona un sólido argumento a la primera hipótesis, la teocrática, igualmente la segunda, la conservadora, dispone de bazas fiables: no sólo la reforma de la corte llevada a cabo por Juliano y la desmitificación de la figura del monarca implícita en ella⁴⁰, sino también su idea de retornar al gobierno de la ley —una ley que se concibe como producto de la ciencia y el conocimiento⁴¹—; su concepción de la virtud como práctica de las potencias intelectuales existentes en el hombre⁴² —y ello frente al ideal cristiano que ve en el sacrificio de la propia inteligencia el acto de sumisión más caro a Dios⁴³—; finalmente, su visión de la vida política como una empresa en la que el hombre, gracias a su esfuerzo y al ejercicio de la razón, se impone sobre el caos y la incertidumbre dominantes en el ámbito donde se desarrolla su existencia⁴⁴. Todos estos son rasgos que hablan a favor de un planteamiento intelectual y político profundamente enraizado en el pensamiento clásico.

³⁸ Bidez, *La Vie de l'Empereur Julien*, París 1965, pp. 261-272; más recientemente P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism*, Oxford 1981, pp. 74-75, 97, 109, 113, 122-131, 174-176, 189-191 y 228-231.

³⁹ Esta visión aparece defendida en F. Dvornik, «The Emperor Julian 'Reactionary' Ideas on Kingship», en el volumen colectivo *Late Classical and Medieval Studies in Honour of A. M. Friend, Jr.*, Princeton 1955, pp. 71-81; G. Downey, «The Emperor Julian and the Schools», *The Classical Journal* 53, 1957, pp. 97-103; B. Carmon Hardy, *o. c.* (en nota 30).

⁴⁰ Véase al respecto Bidez, *La Vie...*, p. 213 ss.; en cuanto a testimonios del mismo Juliano, consúltense las epístolas 32 y 78.

⁴¹ Respecto a la concepción de la ley mantenida por Juliano véase sobre todo *Orat.* VI 261d-262c; para la interpretación de este punto como argumento a favor de un Juliano conservador consúltense Dvornik, *o. c.*, p. 77, y Downey, *o. c.*, p. 101.

⁴² Véase *Orat.* III 68c-69b; VII 206b; IX 182c, 196d-197a, 199c.

⁴³ Véase a este respecto S. Calderone, «Teología política, successione dinastica e consecratio in età constantiniana», en *Le culte des souverains dans l'Empire romaine*, ya citado (en nota 35), p. 232.

⁴⁴ El discurso VI, casi en su totalidad, podría servir de ilustración a esta idea. Sobre la diferencia entre el planteamiento político cristiano, más específicamente agustiniano y medieval, y el clásico véase P. Brown, «Saint Augustin», en *Religion and Society in the Age of Saint Augustin* (publicado originalmente en el volumen colectivo *Trends in Medieval Political Thought*, 1963), Londres 1972, pp. 33-34 y 41-45.

Juliano es así una figura en la que, aparentemente, se mezclan elementos paganos y cristianos, clásicos y teocráticos⁴⁵. Naturalmente esta mezcla no ha pasado inadvertida a los estudiosos, quienes frecuentemente, la han interpretado como contradicción e incoherencia, recurriendo, para explicarla, a una argumentación de índole biográfica y psicológica. Se trataría de que Juliano habría cambiado de actitud y de proyecto en razón de las dificultades que halló la aplicación de su programa y bajo la influencia ejercida sobre él por determinadas personalidades de su entorno; o bien de que sus ideas oscilarían, al compás de la presión psicológica producida por los avatares con que hubo de enfrentarse a lo largo de su reinado, entre los valores clásicos de su educación y las doctrinas teocráticas imperantes en el siglo IV⁴⁶. Evidentemente esta interpretación arrastra consigo el juicio de que Juliano careció, en mayor o menor medida, de un ideario cohesionado y riguroso. Pues efectivamente los puntos de vista vertidos en su obra e inspiradores de su programa político, lejos de formar un sistema armónico y unitario,

⁴⁵ Sobre el pensamiento político clásico como incompatible con el planteamiento teocrático véase A. Morisi, «Ricerche sull'ideologia imperiale a Bisanzio», *Acmé* 16, 1963, pp. 120-123.

⁴⁶ La primera interpretación se encuentra en Bidez, quien intentó salvar la distancia entre el programa de gobierno anunciado en el discurso VI —que respondería a las exigencias de prudencia y moderación propias de un ilustrado— y la política de intolerancia religiosa aludiendo a las contrariedades y resistencias que habría hallado Juliano al llevar a la práctica su programa; tales dificultades, unidas a la influencia ejercida por figuras como Máximo de Éfeso, le inducirían a adoptar la actitud sectaria e intransigente de la que brotarían las medidas teocráticas (Bidez, *La Vie...*, p. 261). La segunda se debe a Athanassiadi-Fowden, para quien la coexistencia de ideas contradictorias en Juliano obedece a su inserción en momentos psicológicos distintos. En concreto el discurso VI, compuesto al inicio de su reinado, respondería a un momento en que el joven emperador, temeroso del peso y la responsabilidad recaídos sobre sus hombros, vuelve la vista a los ideales de su educación clásica, con olvido de las teorías políticas teocráticas que luego seguiría (*o. c.*, pp. 95 y 192). La sombra de una interpretación en clave psicológica planea por lo demás desde antiguo sobre los estudios de Juliano. Tal interpretación aparece planteada en sus términos más extremos en el «Originalbeitrag» compuesto por Wirth para el tomo de la *Wege der Forschung* dedicado a Juliano (G. Wirth, «Julians Perserkrieg. Kriterien einer Katastrophe», en *Julian Apostata*, citado en nota 30, pp. 453-507). Para Wirth anarquía, irresponsabilidad y efectos catastróficos sobre la vida del imperio serían los rasgos definitorios del reinado de Juliano. Víctima de una fuerte tendencia a distanciarse de la realidad (p. 467), sus reformas religiosas habrían sido irreales y gratuitas (pp. 469-470), producto de un intento por elevar su fe individual a religión del estado (p. 476); la campaña contra Persia se explicaría, en este contexto, sólo en razón de los desequilibrios psicológicos de Juliano (p. 486), cuya muerte habría sido un suicidio encubierto (p. 490). Las ideas de Wirth han merecido la aprobación de Paschoud («Trois livres récents sur l'empereur Julien», *REL* 58, 1980, pp. 111-112). La interpretación psicológica parece estar igualmente tras determinadas afirmaciones presentes en Bowersock (*o. c.*, especialmente pp. 18-19, 77 y 118-119) y Athanassiadi-Fowden (*o. c.*, especialmente pp. 192-200).

constituirían una mezcla contradictoria de pensamientos tomados de ámbitos culturales mutuamente excluyentes y cuya coexistencia se explicaría en razón de las dudas, rectificaciones y cambios de actitud sobrevenidos en el curso de su breve reinado.

Frente a todo ello parecen existir indicios que invitan a una visión diferente. Juliano es una figura compleja, y ello por varias razones. No sólo se encuentra a caballo entre cristianismo y clasicismo; incluso su ubicación dentro de las corrientes intelectuales paganas dominantes en el siglo IV resulta bastante comprometida. Cracco Ruggini ha distinguido, para esta época, dos tendencias diversas y contrastantes dentro del helenismo pagano: una esotérica, mística, antibárbara y anticristiana, nacionalista en sentido cultural, apolítica y replegada hacia sí misma; otra activa, ecuménica, politizada, mundana y tolerante⁴⁷. En ninguna de ellas entra plenamente Juliano, a quien aparta del primer grupo fundamentalmente su compromiso político, del segundo su militancia pagana y activismo religioso. Asimismo resulta elocuente, respecto a esa complejidad que comentamos, la diversidad de los juicios emitidos acerca de su pensamiento filosófico⁴⁸. Ahora bien, esa complejidad, esa dificultad para situar a Juliano a partir de las categorías que usualmente se manejan al tratar el siglo IV, no significa incoherencia. De hecho el pensamiento de Juliano aparece, en gran medida, consecuentemente centrado en torno a un núcleo básico: el proyecto de crear un orden estatal que aboliera la distinción entre cultura oficial y creencias privadas y en cuyo ámbito el individuo pudiera satisfacer sus inquietudes religiosas y

⁴⁷ L. Cracco Ruggini, *Simboli...* (citado en nota 17), p. 74; para la caracterización de la segunda tendencia especialmente p. 13 ss.; para la caracterización de la primera, p. 21 ss.

⁴⁸ Si para Wallis (*Neoplatonism*, Londres 1972, p. 96) Juliano ha aportado bien poco a la filosofía, Corsini («L'imperatore Giuliano tra cristianesimo e neoplatonismo», en el volumen colectivo *Il «Giuliano l'Apostata» di A. Rostagni. Atti dell'incontro di studio di Muzzano del 18 ottobre 1981 raccolti e editi da I. Lana*, pp. 45-56) ha visto en él un pensador lúcido y original, en cuya obra el sistema neoplatónico habría sido reelaborado para alumbrar una ideología política precisa y rigurosa. Otros autores han insistido en la singularidad de su neoplatonismo, divergente tanto del de Yámblico como del de Plotino (J.-C. Foussard, «Julien philosophe», en el tomo colectivo, editado por R. Braun y J. Richer, *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende*, París 1978, pp. 189-212), o en su proximidad a los pensadores clásicos, especialmente a Platón (P. Huart, «Julien et l'hellénisme; idées morales et politiques», en el mismo volumen, pp. 189-211); sobre el platonismo de Juliano véase también I. Labriola, «Direttive della propaganda dell'imperatore Giuliano», en el volumen *Il «Giuliano»...*, antes citado, p. 62; también Athanassiadi-Fowden, *o. c.*, pp. 117, 148 y 170). A. Kojève (*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tomo III, París 1973) ha negado, por su parte, el neoplatonismo de Juliano (p. 18) para ver en él un pensador materialista próximo a Epicuro y Demócrito (pp. 51, 236-237, 492 y 493).

hallar principios orientativos de su actitud ante la existencia. Hasta qué punto la estrategia trazada para el logro de este objetivo —vinculado estrechamente a una concepción militante del paganismo— utilizaba fórmulas y nociones tomadas del cristianismo; o, planteado de otra manera, hasta qué punto Juliano se vio influido, al alumbrar un programa político que excluía al cristianismo, por la doctrina y los logros de la Iglesia cristiana: tal parece ser la pregunta verdaderamente significativa. Sea cual sea la respuesta que quiera dársele, creo que al contestarla habría que tener en cuenta dos puntos.

En primer lugar, frente a todo lo que, desde muy antiguo, se ha dicho de Juliano como nostálgico del pasado, hombre vuelto de espaldas a la realidad de su siglo, soñador, fanático e incluso neurópata, la idea central de su proyecto político parece inspirada en un análisis —acertado o no, ésa es otra cuestión— de la realidad de su época, un análisis para el cual el factor esencial de la decadencia del imperio venía dado por la dicotomía, el hiato existente entre el estado y el individuo, lo oficial y lo particular. La superación de esa dicotomía se plasmaba en la propuesta de dar forma institucional a sentimientos y aspiraciones hasta entonces íntimos e individuales. Al proceder de esta manera Juliano no hace sino reflejar la sensibilidad religiosa del siglo iv, el problema básico de cuya historia es, según se ha dicho, el súbito cristalizarse los fenómenos de la vida interior en instituciones sociales⁴⁹. Por otra parte es en las medidas tomadas para remediar esta situación —la creación de una iglesia pagana, la unión de vida activa y vida contemplativa, el proyecto de reanimar la enseñanza y la cultura oficial hasta hacerlas existencialmente operantes— donde se manifiesta con más claridad el bizantinismo de Juliano, su carácter de precursor y, en definitiva, su permeabilidad respecto a los problemas que apremiaban a sus contemporáneos. Resulta aventurado mantener, frente a todo ello, la imagen de un Juliano vuelto hacia el pasado o de espaldas a la realidad de su época.

El diagnóstico que emite Juliano sobre los males de la sociedad imperial del siglo iv resultará, y éste es el segundo punto, más o menos acertado. Puede tachársele de superficial, simplificador o miope. Pero lo que no cabe negar es que en la aplicación de su pronóstico Juliano procedió con coherencia. Las más importantes de sus medidas e ideas políticas no parecen sino reproducir en distintos planos la filosofía y el pro-

⁴⁹ P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustin*, Londres 1972, p. 13.

grama por medio de los cuales, en conformidad con el veredicto emanado de su análisis, se pondría fin a la enfermedad interna que minaba el imperio. En este sentido no hay inconsistencias ni contradicciones ni en su proyecto político ni en su obra escrita.

JOSÉ M.ª CANDAU MORÓN