

2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

SALUSTIO NEOPLATÓNICO

DE LOS DIOSES Y DEL MUNDO

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL TÍTULO DE
LICENCIADO EN LETRAS
CLÁSICAS
P R E S E N T A
JOSÉ DAVID BECERRA ISLAS

ASESORA: DRA. LOURDES ROJAS ÁLVAREZ



México, D.F., 1999

272694

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PAGINACION

DISCONTINUA.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

SALUSTIO NEOPLATÓNICO

DE LOS DIOSES Y DEL MUNDO

Introducción, traducción y notas de

JOSÉ DAVID BECERRA ISLAS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CIUDAD UNIVERSITARIA

1999

En lo que a Dios se refiere, mantener con fuerza estos cuatro principios: la fe, la verdad, el amor y la esperanza. Es necesario creer que no hay salvación más que en la conversión hacia Dios; una vez que esto se ha creído, poner todo el celo en conocer la verdad sobre Dios; adquirido este conocimiento, amar a Aquél que hemos conocido; y cuando se está así enamorado, nutrir el alma, durante toda la vida, con bellas esperanzas.

Porfirio, *Carta a Marcela*

A Lucía Islas, mi madre,
por enseñarme el amor al trabajo
y el valor de la amistad.

A Jesús Becerra, mi padre,
in memoriam.

A menudo me parece que todavía estas aquí.

A la Dra. Lourdes Rojas,
su ejemplo y amistad me son muy estimables.

Gracias por confiar en mí.

A Marco Antonio, Manuel y Sergio;
Andrés, José Luis y Sofía Noemí,
mis hermanos, que de alguna manera, aunque no lo sepan,
también han sido ejemplo.

A ella... mi duende.

PRÓLOGO

El opúsculo del *Περί Θεῶν καὶ Κόσμου*, *De los dioses y del mundo*, es la obra, al parecer única, que nos ha llegado de un tal Salustio al que, por algunas razones, me he permitido dar el sobrenombre de *neoplatónico*. Primero, aunque no es el motivo principal, para distinguirlo del escritor romano del siglo I a.C. que conocemos con el nombre de Cayo Salustio Crispo, o simplemente Salustio, autor de la *Guerra de Yugurta* y de la *Conjuración de Catilina*. Después, para mantener la polémica fundamental que en su momento giró en torno a la autoría del Tratado, pues el *Περί Θεῶν* ha sido atribuido a dos personajes homónimos y contemporáneos, Flavio Salustio y Saturnino Secundo Salustio, ambos colaboradores y amigos del Emperador Apóstata Flavio Claudio Juliano. Ciertamente me inclino por uno de estos dos Salustios como verdadero autor del Tratado, y creo demostrar su paternidad autorial en el capítulo correspondiente, pero he optado por no dar el nombre completo a fin de mantener el suspenso; es puro gusto personal.

Amén de lo anterior, pretendo que con la expresión *Salustio neoplatónico* el lector sepa de una vez que el autor, el Tratado y su contenido pertenecen a la literatura de esa última expresión del pensamiento filosófico griego que se produjo durante la época imperial romana, el neoplatonismo, que, valga, se caracteriza por ser un movimiento sincrético en el que vienen a encontrarse diversas corrientes y manifestaciones filosóficas y religiosas y que, mediante un nuevo sistema exegético de ciertas enseñanzas, principalmente

PRÓLOGO

platónicas, desarrolla toda una doctrina para la salvación del alma humana, doctrina tan necesaria para aquella época y tan ausente en la nuestra. Quien lea entonces *Salustio neoplatónico* debe esperar encontrarse frente a un texto que contiene estos dos elementos fundamentales: sincretismo filosófico y doctrina religiosa, el uno y la otra como medio y ofrecimiento para la salvación y regreso de su alma a la Causa Primera, a Dios, aunque sea desde la perspectiva del paganismo de la *Antigüedad Tardía*, que después de todo no era ni tan malo ni tan salvaje ni tan politeísta ni, mucho menos, tan impío o ateo como pretendieron los primeros cristianos.

Neoplatonismo, paganismo, cristianismo y conflicto religioso, sin intención de jerarquizar, sólo han sido algunos de los pretextos para la elaboración de este trabajo. Por ello, y a pesar de su importancia, pero aun más, por ciertas imposibilidades, no los he tratado con el detalle que merecen y únicamente los utilizo para cubrir un doble propósito: por una parte, motivar futuros trabajos sobre estos temas que se entrecruzan y, por otra, presentar en México a Salustio y su *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*. Lo primero, porque me parece que neoplatonismo, paganismo, cristianismo y su interrelación son asignaturas pendientes o que, como mexicanos, tenemos poco estudiadas. Lo segundo, y más fundamental para mí, porque Salustio y su opúsculo son prácticamente desconocidos en el ámbito filológico, filosófico y religioso de nuestro país, e incluso del extranjero, en donde, considero, el *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* y Salustio han recibido una desmerecida falta de atención y estudio por parte de los especialistas, que no han reconocido la verdadera importancia que autor y Tratado tienen para procurar una mejor comprensión de esa síntesis filosófica que empapa de vigor renovado no sólo al paganismo, sino también al cristianismo, el neoplatonismo. Con este trabajo, además, pretendo hacer una humilde contribución a la tristemente escasa bibliografía sobre Salustio y su texto. Rescatar del menosprecio a Salustio neoplatónico y su *Περὶ Θεῶν* y dar a conocer el contenido del mismo es el principal objetivo de este trabajo.

Como ya es costumbre para este tipo de trabajos, también he dividido mi presentación de Salustio en las tres secciones tradicionales: introducción, traducción y notas. La introducción, a su vez, está organizada en tres capítulos. El primero, enfocado a tratar muy someramente el marco histórico en el que se produjo el opúsculo salustiano, está dedicado a los dos aspectos que caracterizan el gobierno anticristiano de Juliano una vez que se convirtió en Emperador, dado que el texto de Salustio, según la tradición, aparece como producto de ellos: por una parte, la reacción de Juliano en contra del cristianismo y las acciones religiosas que emprendió contra la nueva fe para intentar *restaurar* las antiguas creencias mediante el establecimiento de un nuevo clero pagano que, como se verá, tenía mucho de cristiano; por otra parte,

PRÓLOGO

su famosa *ley escolar*, con la que planeaba expulsar al cristianismo de su derecho a la *παιδεία* para así desplazarlo, gradualmente, de la cultura griega. Creí, sin embargo, que era necesario ir un poco más atrás, hasta Constantino, a fin de formarnos una idea general tanto de la importancia que había alcanzado la Iglesia dentro del Imperio romano de aquel primer gobernante cristiano, como de la situación política y religiosa en la lucha y transmisión del poder después de su muerte, aspectos que influyen de manera significativa en Juliano y son causa importante para que lleve a cabo su movimiento reaccionario anticristiano. Constantino y la Iglesia, el ascenso de Juliano al poder, su reacción y política anticristiana y, aunque comentado de manera mínima, el lugar de Salustio en este contexto serán los temas centrales de esta primera parte.

En el capítulo segundo intento explicar, *grosso modo*, la paulatina transformación que sufrió el paganismo en sus estructuras y creencias básicas en el tiempo que va desde el siglo I precristiano hasta el siglo IV de nuestra era, (época en la que se escribe el *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* salustiano), causa de esa intensa búsqueda de restauración religiosa movida por las crisis espirituales que experimentó el hombre de entonces. La renovación del paganismo y su *metamorfosis* hacia un sistema teológico claramente jerarquizado; el uso de la filosofía neoplatónica como recurso soteriológico; la influencia de la religión en la organización del poder imperial; la divinización de la persona del Emperador y la retroalimentación filosófica y religiosa entre paganismo y cristianismo no sólo sirven de preparación para la mejor comprensión del *De los dioses y del mundo*, sino también para comprobar, por una parte, que el texto salustiano es un buen ejemplo de la mezcla filosófico-religiosa que ocurrió entre cristianismo y paganismo y, por otra, que tanto el paganismo tenía mucho de cristiano, como el cristianismo de pagano; esto es, que ambas creencias son dos formas no tan dispares que sirven para expresar lo mismo y persiguen el mismo objetivo. Es oportuno aclarar que buena parte de este capítulo es antecedente de una de las secciones del aparatado siguiente (3.3 *Fuentes, contenido y objetivo del Tratado*), por lo que seguramente al lector le parecerá que hay repeticiones en algunos de los asuntos explicados en uno y otro título; así es y todas son meramente intencionales aunque mantienen cierta diferencia: los argumentos sobre Salustio y su *Περὶ Θεῶν* que se tratan en este capítulo aparecen de forma general y siempre referidos como ejemplo para la mejor comprensión de la evolución de la teología pagana, mientras que en la sección indicada del tercer capítulo se presentan de manera particular para explicar el contenido del Tratado.

El *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* es propiamente el título del tercer y último capítulo de la introducción y, como se anuncia, está dedicado por entero a

PRÓLOGO

Salustio y su Tratado. En los primeros dos apartados hago un recorrido por la polémica principal que generó este autor y su opúsculo: el problema de la atribución autorial. Para explicarla, comienzo informando sobre todos los Salustios a los que, en su momento, se pudo conceder la autoría del *Περί Θεῶν καὶ Κόσμου*. Luego, únicamente considero los dos personajes a los que se ha limitado la polémica; reproduzco sus biografías y presento el grado de relación que sostuvieron con Juliano el Apóstata a fin de establecer cuál de ellos es el verdadero autor del Tratado. Seguidamente y con la misma intención, la de reconocer al autor del *Περί Θεῶν*, analizo las fuentes, las influencias, el contenido y el objetivo por el que fue escrito el opúsculo. Finalmente, doy noticia de los manuscritos que se nos han conservado del Tratado, así como de las ediciones y traducciones que del texto se han hecho.

Debo decir que pese a lo que parezca, en la introducción sólo pretendo divulgar rasgos generales de los acontecimientos históricos, filosóficos y religiosos que anteceden al texto salustiano y, una visión más o menos particular del contenido del Tratado e influencias neoplatónicas, dado que, como ya lo indiqué, mi propósito fundamental ha sido el de presentar a Salustio y su *Περί Θεῶν*. Estoy seguro de que muchos aspectos han quedado vagos, que otros no fueron abordados con la debida atención y que algunos más no encontraron lugar en este trabajo. El lector habrá de disculparme, pero que esto sirva para que se interese en Salustio, en el neoplatonismo en general y en la evolución del paganismo y el conflicto religioso entre él y el cristianismo en particular.

En cuanto a la traducción, primera al castellano directa del texto griego,¹ ésta no pretende ser literal, en el sentido actualmente entendido por ciertos filólogos de nuestro país, ni parafrástica. La traducción aspira simplemente a transmitir el contenido original del texto griego; esto es, hacer sentir que lo que se está leyendo en castellano es lo que Salustio escribió en griego, por eso frecuentemente la traducción parecerá oscura, pero debe quedar claro que no es precisamente por la versión ni porque se esté violentando la gramática de nuestra lengua; más bien, es causa del vocabulario filosófico, de los giros lingüísticos propios de Salustio y del tipo de literatura al que pertenece el texto. Y esa será precisamente la función de las notas al texto griego, la de aclarar alguna peculiaridad en la construcción, en la gramática o en el uso y sentido de la palabra que se anota. He de decir que las notas al griego están dirigidas a los estudiantes que se inician en el aprendizaje de la lengua, por eso muchas de ellas parecerán simples; además, es la primera vez que se presentan

¹ Hay otras dos traducciones al castellano, pero una es directa del inglés y la otra del francés, como se verá en su momento.

PRÓLOGO

notas al texto griego de Salustio. Por otra parte, de las notas al texto castellano, mínimas por cierto, unas son referencias a las fuentes en que se basa la composición del *Περί Θεῶν*, mientras que otras intentan esclarecer algún pasaje. Finalmente, el texto griego fue tomado de la edición francesa de Gabriel Rochefort: *Saloustios, Des Dieux et du Monde*. Texte établie et traduit par Gabriel Rochefort, París, 1960, Société d'Édition "Les Belles Lettres", primero, porque fue la única que tuve a mano cuando inicié la traducción y luego, cuando tuve acceso a las otras dos ediciones del texto griego, la de Müllach y la de Nock, porque me pareció el mejor presentado.

Salustio neoplatónico, introducción, traducción y notas es el fruto de ya no sé cuanto tiempo de trabajo; de lecturas, relecturas y confusiones varias que tan sólo se vieron clarificadas gracias a la guía, consejos y sugerencias de la Dra. Lourdes Rojas. A ella debo que este trabajo haya llegado a su término. Un reconocimiento de gratitud por su apoyo y confianza resultarían poco para retribuirle lo mucho que me ha brindado, compartido y enseñado, entre otras cosas, la pasión por el griego. A usted debo haber logrado muchas metas. Gracias.

Quiero agradecer especialmente al Lic. Luis Arturo Guichard, que amablemente distrajo la preparación de su tesis doctoral y se tomó la molestia de buscar y enviarme desde Salamanca, España, material bibliográfico sobre Salustio. Igualmente, al personal de la Biblioteca *Rubén Bonifaz Nuño* del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, sobre todo, al Lic. José Luis Martínez González quien me ayudó en la localización y consulta del material con que no cuenta la Universidad. A la Lic. Carolina Ponce Hernández, al Lic. Enrique Bonavides Mateos, al Dr. Víctor Hugo Méndez Aguirre y al Dr. Julio Pimentel Álvarez, quienes se tomaron la molestia de revisar este trabajo.

Ciudad Universitaria, marzo de 1999

I. El contexto histórico

1.1 Constantino y la Iglesia

El Tratado del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* de Salustio aparece en los últimos momentos de la historia romana conocida como Bajo Imperio² y se inscribe específicamente en la época en que, por una parte, se agudizan los conflictos filosóficos religiosos y culturales entre el paganismo de alta tradición helenista y el cristianismo que, aunque ya reconocido como una religión permitida, aún no se convertía en *oficial* para el Estado romano y para todo el Imperio;³ y por otra parte, en el momento en el que todavía seguían latentes dentro del seno de la Iglesia los conflictos dogmáticos causados por las herejías

² Este periodo comienza hacia el 285 d.C., con el régimen del Emperador Diocleciano. A lo largo de éste se perciben cuatro rasgos significativos: 1) El aguzamiento de las invasiones bárbaras a territorios imperiales y el consecuente debilitamiento de las defensas fronterizas del Imperio; 2) La división formal y definitiva del Imperio, en oriental y occidental, a partir de que Diocleciano, hacia el año 293, instaura la "tetrarquía", (Cf. Maier, Franz Georg, *Las transformaciones del Mundo Mediterráneo. Siglos III/VIII*, en *Historia Universal Siglo Veintiuno*, Volumen 9. Madrid, Siglo XXI, 1972, p. 28.) y cuyos mecanismos pretendían asegurar, quizá de modo algo contradictorio, la unidad y la estabilidad del poder, por lo menos con respecto al eterno problema de la sucesión imperial. (Sabemos que la primera división del territorio imperial, aunque no de manera formal como lo hizo Diocleciano, se dio como un recurso para separar a Geta de Caracalla. Más tarde, hacia los años 260-263, el recurso se volvió a emplear cuando Valeriano gobernó en la parte oriental del Imperio y Galieno en la occidental. Cf. Balsdon, D.R.J.P.V.D., *Roma. Historia de un Imperio*. Madrid, Guadarrama, 1970, p. 217.) 3) La revolución religiosa de Constantino y su conversión al cristianismo; 4) La expansión de la nueva fe que poco a poco se va convirtiendo en *religio licita* (Cf. Balsdon, *loc. cit.*).

³ El cristianismo fue reconocido como la religión oficial del Imperio romano durante el reinado de Teodosio I (379-395), Emperador cristiano dogmático que, en el 391, prohibió definitivamente las prácticas paganas grecorromanas y ordenó el cierre y/o destrucción de sus templos. Cf. Le Goff, Jacques, *El cristianismo medieval en occidente desde el concilio de Nicea (325) hasta la reforma (principios del siglo XVI)*, en *Historia de las Religiones* (volumen 34 de la «Encyclopédie de la Pléiade») bajo la dirección de Henri-Charles Puech. Siglo XXI. Volumen 7.-Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes, I. (Traducción de Manuel Mallofret) México, Siglo XXI, 1990⁴, p. 72.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

cristianas. De hecho, el Tratado tiene relación directa con el movimiento de reacción pagana encabezado por el último descendiente de la casa de Constantino el Grande, el Emperador Flavio Claudio Juliano, llamado el Apóstata.

De Constantino podemos decir que no fue un cristiano en el sentido actual de la palabra y, por ejemplo, el hecho de no haber renunciado a su título de *Pontifex Maximus* debe significar para nosotros que de alguna manera no abandonó su paganismo, sino que simplemente lo transformó y adaptó a las circunstancias históricas y religiosas que más le convenían. Por otra parte y a pesar de hacer evidente su cada vez mayor favoritismo para con el cristianismo, al que, por cierto, no dio la categoría de religión oficial pero sí le preparó el camino para que esto ocurriera, no desata persecuciones ni contra las creencias de corte oriental ni contra los paganos, que poco a poco se iban reduciendo a pequeños grupos de intelectuales y que, dicho sea de paso, de alguna manera seguían participando en la administración del Imperio ocupando altos cargos.

Cierto es que Constantino, desde los comienzos de su reinado y a partir de su Edicto de Milán (313), establece la tolerancia para todas las religiones: *“Que a los cristianos y a todos los demás les sea dada la posibilidad de confesar libremente la religión por ellos elegida, para que lo que de divino y celestial exista sea propicio a nosotros y a nuestros súbditos”*.⁴ Es decir, toda creencia tiene un grado de igualdad con respecto a las demás sin, supuestamente, superioridad de una sola, pero ya desde la cita misma puede notarse su clara preferencia por la nueva religión al ponerla sobre las otras: *que a los cristianos y a todos los demás*; por qué no dijo: *que a las “paganos” y a todos los demás*. La intensión de su política religiosa es evidente. La tolerancia estaba encaminada, por una parte, a provocar la sustitución del politeísmo por el monoteísmo o quizá a producir, como apunta Maier, *“la caída del politeísmo y de las religiones reveladas de Oriente”*;⁵ por otra parte, dicha tolerancia proporcionaría una mayor libertad para que la Iglesia cristiana lograra desarrollarse y alcanzara un buen grado de expansión.

En efecto, mediante la libertad de culto otorgada al cristianismo, la devolución de sus templos y pertenencias y, sobre todo, el apoyo del Estado romano, Constantino va concediendo la superioridad de la nueva fe. La Iglesia obtiene difusión, desarrollo y poder incluso de carácter judicial. Ambos, Iglesia y Estado, se fusionan en la persona del Emperador, al grado de que Eusebio de Cesárea⁶ opina que Constantino es la representación de la unión entre la tierra y

⁴ Citado por Maier, p. 41.

⁵ Cf. *loc.cit.*

⁶ Cf. Maier, p. 42.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

corta edad.⁹ En 335, dos años antes de su muerte, Constantino realiza un reparto del territorio imperial entre sus hijos y sus sobrinos Dalmacio II y Anibaliano, los vástagos de su hermanastro Dalmacio. Pero Galo y Juliano, los hijos de su otro hermanastro, Julio Constancio, son excluidos de este reparto porque, se argumentó, aún eran muy jóvenes. Yo creo que esto sólo fue un pretexto para no incluirlos como herederos imperiales.

Según Rémondon,¹⁰ este primer reparto del Imperio, hecho directamente por Constantino, concuerda con las administraciones de los prefectos del pretorio durante aquella época. Sea así o no, a Constancio II le toca gobernar sobre las regiones de Asia, Siria y Egipto; a Constante, Italia y África; Constantino II gobierna en Britania, Galias y España, mientras que, de los sobrinos, a Dalmacio le correspondió Tracia, Macedonia, Iliria y Acaya, pero a Anibaliano, Armenia y el Ponto, es decir, una especie de corregencia, no sabemos si ilimitada o subordinada, con Constancio II.¹¹ Ahora bien, hay la tendencia a señalar que este reparto obedecía a la existencia de un testamento elaborado por Constantino y en el que el Imperio estaba siendo legado a los numerosos familiares del Emperador, lo que nos parece ocioso comentar en detalle, pues, el hecho es que el Imperio aparece dividido poco antes de la muerte del Emperador.¹²

Es importante resaltar que en esta distribución del territorio, Dalmacio queda en posesión de la región en la que está instalada la nueva capital del Imperio, Constantinopla, y no es asignada a ninguno de los hijos de Constantino. Conforme a la suposición de Burckhardt,¹³ esta decisión responde a un complot elaborado en contra de los hijos de Dalmacio y que evitaría que sus propios hijos fueran motivo de envidias por parte de los demás miembros de la familia imperial, o incluso llegaran a ser asesinados por otros o entre ellos

⁹ Constantino II nació en el 316 y fue nombrado César cuando tenía apenas un año de edad, en el 317; Constancio II nació en el 317 y es nombrado César a los seis años, en el 323, mientras que Constante, nacido en el 323, recibe esta distinción a los diez años, en el 333. Cf. Burckhardt, Jacob, *Del paganismo al cristianismo*. México, F.C.E., Sección de Obras de Historia, 1982¹, p. 322 y nota 103.

¹⁰ Cf. *op.cit.*, p. 76.

¹¹ Cf. Burckhardt, p.324; Piganiol, André. *L'Empire Chrétien. (325-395)*. Paris, P.U.F., Collection Hicr, 1972¹², p. 433.

¹² Sin embargo, Burckhardt, por ejemplo, dice que dicho testamento es público pero que su contenido sólo es transmitido correctamente por un tal Aurelio Victor, mientras que los demás historiadores o lo mutilan o no lo mencionan, como es el caso del biógrafo de Constantino, Eusebio (Cf. p.324). Lloyd B. Holsapple (*Constantino el Grande*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947) por otra parte, no rebate la existencia del documento, pero sí duda que en él se hiciera el reparto entre todos los familiares. Comenta además la posibilidad de que el testamento haya sido sustituido por uno falso. Cf. p. 394.

¹³ Cf. p. 325.

INTRODUCCIÓN

Dios; es decir, forma parte de una especie de trinidad: “*un Imperio, un Emperador, un Dios*”. Sin embargo, y de manera contradictoria, esa libertad de la Iglesia sólo era aparente, pues el Estado frecuentemente intervenía en los asuntos internos del clero, especialmente los de carácter teológico, lo que provocaba repercusiones en los asuntos políticos del Imperio. Así, el cristianismo, concebido por Constantino como una herramienta importante que servía para lograr la unidad del Imperio, también llegó a ser un factor de riesgo que podía provocar la separación del mismo, pues el cisma de la Iglesia, motivado por las discusiones teológicas, se extendía cada vez más hacia la política “*amenazando con provocar la guerra civil*”.⁷

Pero sobre Constantino y su política religiosa un hecho se hace evidente y palpable aún en nuestros días: mediante una nueva propuesta religiosa, cristiana o pagana según se quiera, - la opción queda abierta -, logró unificar a su Estado romano con la religión; aunque no consiguió la unificación, bajo una misma ideología, de todos los hombres de su tiempo; de lo contrario, no se hubiera producido una reacción del paganismo contra la nueva religión aceptada. Quizá Constantino jamás advirtió esta reacción y mucho menos que sería promovida y abanderada por un miembro de su familia, que también llegaría a ser Emperador, contra las cada vez más frecuentes arbitrariedades de una religión que se sintió en la cima del poder y que, de alguna manera, no dejó ni ha dejado de ser, en el sentido más general de la palabra, otra forma de manifestación del paganismo.

1.2. De la muerte de Constantino al ascenso de Juliano

Constantino estableció una monarquía en la que no se sabe con seguridad cómo habría planeado la transmisión del poder ni bajo qué intereses. De cualquier manera es evidente la implantación de una sucesión hereditaria en forma de tetrarquía familiar,⁸ ya que sus tres hijos son nombrados césares a muy

⁷ Maier, *loc.cit.* El ejemplo más significativo de amenaza de guerra civil por causa de la división de ideas religiosas dentro de la Iglesia cristiana lo encontramos más adelante con los hijos del mismo Constantino: Constante y Constancio II. Cf. *infra* p. XXI y nota 25.

⁸ Rémondon, Roger, *La crisis del Imperio romano. De Marco Aurelio a Anastasio*. Barcelona, Labor, 1967, p.72.

INTRODUCCIÓN

mismos. No estoy de acuerdo con esta opinión, pues creo que Constantino no necesitaba de ninguna conspiración para terminar con sus sobrinos;¹⁴ además, con el reparto tampoco evitó el fratricidio.

Constantino muere el 22 de marzo del 337, último día de la pascua de Pentecostés;¹⁵ Dalmacio se encontraba en Constantinopla pero no se declara Emperador ni una sola vez, quizá porque el ejército se pronunció en favor de los hijos del Emperador muerto y dispuso que no reconocería a ningún heredero al trono que no fuera uno de los hijos de Constantino. La actitud de las fuerzas militares, lejos de ser un atentado contra el derecho hereditario del poder, refuerza la sucesión imperial favoreciendo el linaje por vía directa.¹⁶ Los Césares son avisados de la muerte de su padre y Constancio es el primero en llegar a la ciudad imperial para presidir los funerales.¹⁷

Después de la muerte de Constantino y hasta el nueve de septiembre del mismo año, el Imperio es gobernado en nombre del Emperador fallecido.¹⁸ Esta última es también la fecha en que los tres hermanos se reúnen para efectuar un nuevo reparto del territorio imperial¹⁹ y nombrarse Augustos. Poco antes de esta conferencia, debió ocurrir la masacre en la que la mayor parte de los miembros de la familia de Constantino es asesinada.²⁰ Dalmacio y Anibaliano junto con otros seis sobrinos, Julio Constancio y algunos miembros de la corte adeptos a esta rama familiar: Sin embargo, Galo y Juliano, los hijos de Julio Constancio, son los únicos sobrevivientes. Se dice que el primero porque se encontraba enfermo y el segundo porque aún era muy niño.²¹ Ahora bien, sobre este crimen

¹⁴ Recuérdese que Constantino, para asegurarse en el poder, ya había asesinado a algunos miembros de su familia.

¹⁵ Cf. Burckhardt, p. 326; Piganiol, *loc. cit.*

¹⁶ Cf. Rémondon, p. 75.

¹⁷ Cf. Burckhardt, p. 327.

¹⁸ Cf. Piganiol, p. 433; Holsapple, p. 395.

¹⁹ A Constantino II y a Constante les correspondió el gobierno compartido de Europa y África; a Constancio, Asia y Egipto. Cf. Piganiol, *loc. cit.*

²⁰ Burckhardt (*loc. cit.*) sostiene que esta matanza se hizo en 338; sin embargo, considero que si el nuevo reparto hecho entre hermanos se realizó en el mismo año de la muerte de Constantino, éste sólo pudo ocurrir una vez eliminados los familiares cercanos al Emperador y que pudieran reclamar algún derecho sobre la herencia del poder.

²¹ Flavius Claudius Julianus nació hacia el 331 en la recién fundada Constantinopla. En el momento del genocidio, del que más tarde el mismo Juliano responsabilizará a Constancio II (Cf. Juliano, *Epístola a los atenenses*, 270cd), el futuro Emperador contaba con seis años de edad. Después de la matanza, Constancio II lo envía a Nicomedia para ser cuidado y educado, seguramente ya dentro del cristianismo arriano, por Eusebio, obispo de la ciudad, de quien, según Ammiano Marcelino, era pariente lejano (Cf. XXII,9,4). Hacia el 338, Eusebio es nombrado obispo de Constantinopla, por lo que se traslada a esa ciudad dejando a Juliano en Nicomedia bajo el cuidado de un eunuco preceptor de origen escita, Mardonio, que al parecer también lo fue de la madre de Juliano, Basilinia. La tradición establece que fue este Mardonio quien motivó en Juliano

EL CONTEXTO HISTÓRICO

existe la idea de que su principal promotor fue Constancio II, quien incitó al ejército para que lo llevara a cabo, y que para justificar el magnicidio tramó una

la lectura tanto de los antiguos poetas griegos, principalmente Homero y Hesíodo, como de autores y obras de tipo filosófico, lecturas que le proporcionaron su característico filohelenismo. En 341 y después de la muerte de Eusebio, Juliano es enviado a la residencia imperial de Macellum, en Capadocia, siendo separado de Mardonio, hecho que le provocó un profundo dolor sólo comparado, según él mismo, al que sintió cuando fue apartado, también por órdenes de Constancio II, de Salustio, su mejor amigo y colaborador durante su gobierno como César en las Galias. La estancia de Juliano en Macellum es significativa por dos motivos: primero, es allí donde recibe su principal educación cristiana y bautizo en la nueva fe; segundo, es la etapa en la que se muestra con un alto grado de convicción religiosa para con el cristianismo. Ambos aspectos, basados en el conocimiento de la nueva religión, le permitirán, años más tarde y durante su intento de reconstrucción del paganismo, obtener los argumentos filosóficos y religiosos necesarios para atacar a la religión de Cristo. En 348, Juliano sale de Macellum dirigiéndose a Constantinopla con el propósito de continuar sus estudios en esa ciudad, pero en el 351 Constancio II dispone que sea nuevamente enviado a Nicomedia. Parece que durante esta segunda estancia en esa ciudad, en la que aún se conservaban de manera clandestina ciertas prácticas paganas (Cf. Libanio, *Or.* XIII, 11), Juliano entabla relaciones con el rétor pagano Libanio (para este personaje, cf. *infra* nota 256). Como consecuencia del ambiente religioso de esa ciudad, y conforme a la noticia de Libanio (Cf. *loc.cit.*), se produce el primer acercamiento de Juliano al paganismo y su conversión a esa práctica de fe, o como dice Piganiol "*la conversión brusque de Julien au paganisme*" (Cf. p. 126). Al respecto, considero que sólo se trata de su primera manifestación anticristiana, pues su verdadera apostasia comienza hacia el 350-351 cuando viaja a Pérgamo y aprovecha para relacionarse con los círculos intelectuales, específicamente los de filósofos neoplatónicos, de aquella ciudad. En Pérgamo conoce tanto a Edesio, antiguo discípulo de Jámblico y ahora dirigente de los neoplatónicos de la ciudad, como a los discípulos de éste, al pitagórico Crisanto (Cf. Piganiol, *loc.cit.*) y a Eusebio, hombre homónimo del obispo de Nicomedia. Este Eusebio, tras contar a Juliano un portentoso teúrgico de un tal Máximo, tácitamente impulsa al futuro César para que busque a este filósofo en Éfeso. Según la tradición, tanto Máximo, al que Piganiol califica de *mi-philosophe et mi-théurge* (Cf. *loc.cit.*) pero que habría de convertirse en uno de los principales mentores de Juliano, como Crisanto, son quienes lo introducen completamente a la filosofía neoplatónica en la línea de Jámblico. Cuando Juliano regresa a Nicomedia se rodea, aunque de manera casi oculta, de un círculo de letrados paganos que se habían convertido en sus adeptos. Entre julio y octubre del 355, es decir, poco antes de ser nombrado César y gracias a las influencias de la emperatriz Eusebia, Juliano viaja a Atenas, que seguía siendo "*le plus illustre foyer de l'hellénisme*" (Cf. Piganiol, p. 127). Allí, el futuro Emperador continúa con sus estudios de filosofía y religión, lo que le permitirá hacer amistad con Prisco, otro filósofo neoplatónico discípulo de Edesio y jefe de la Academia. Conforme a las noticias que tenemos acerca de la corta estancia de Juliano en Atenas, sabemos que entre sus compañeros de estudios se encontraban Basilio de Cesárea y Gregorio de Nacianzo, este último se convertiría en uno de los principales detractores de Juliano después de su muerte. En noviembre de ese mismo año, Juliano es llamado por Constancio II a Milán para ser presentado por el Emperador como César ante el ejército. El 1º de diciembre, Flavio Juliano sale de Milán, acompañado de una muy reducida comitiva, para dirigirse a las Galias y comenzar allí su cesarato.

INTRODUCCIÓN

mentira: Constantino había sido envenenado por su hermano y por eso los hijos lo vengaron.²²

Hacia el 340, Constante y Constantino II, que compartían el gobierno del Imperio occidental, se enfrentan en guerra por el poder absoluto, pero Constantino II resulta muerto en la batalla de Aquilea.²³ Constante queda entonces como único gobernante de Occidente mientras que su otro hermano, Constancio II, que se encontraba ocupado en la guerra contra los persas, es el dueño absoluto de Oriente.²⁴ Sin embargo, los dos hermanos que sobreviven, aunque ambos dentro del cristianismo, son de ideas religiosas contrarias y cada uno tiende a apoyar a su facción: Constancio II es arriano, en tanto que Constante es niceno,²⁵ lo que provoca situaciones tirantes entre ellos y los pone

²² Burckhardt, p. 328.

²³ Cf. Piganiol, p. 433.

²⁴ Cf. Burckhardt, p. 328-329; Holsaple, p. 395; Kovaliov, S.I., *Historia de Roma*, Tomo II, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1964, p. 353; Petit, Paul, *Historia de la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1973³, p. 333.

²⁵ Durante el siglo IV los cismas religiosos dentro de la Iglesia cristiana se intensificaron. Es una época en la que las querellas teológicas entre cristianos ortodoxos y los llamados herejes causarán estragos en la unidad de la Iglesia. Jacques Le Goff (en Henri-Charles Puech, volumen 7, pp. 83-86) ha considerado que durante ese siglo la esencia de la nueva religión se vio amenazada por el surgimiento y desarrollo de cinco grandes movimientos religiosos: arrianismo, donatismo, priscilianismo, pelagianismo y maniqueísmo. Los primeros cuatro bien pueden ser calificados como heréticos en el sentido estricto de la palabra, mientras que el último proviene de un gnosticismo de corte cristiano. De los cinco, el que ahora nos interesa, por el grado de importancia que alcanzó, es el arrianismo (para los otros cuatro movimientos, véase el artículo de Le Goff). Encabezado por un sacerdote cristiano de origen libio, un tal Arrio, de donde el nombre de la herejía, el arrianismo entabló una controversia sobre el origen y divinidad de Cristo y su relación con Dios. Según los arrianistas, Cristo era una segunda divinidad, un dios subordinado o de segundo orden que, al haber sido engendrado como mortal, no compartía la misma esencia de Dios Padre, eterna, creadora y no originada. Esta nueva concepción de Cristo no le quitaba su condición divina, pero lo mantenía siempre subordinado a la voluntad del Padre, lo que originó dificultades para la comprensión de la teología trinitaria y del misterio de la encarnación. La doctrina propuesta por Arrio y el arrianismo fue condenada por el primer concilio ecuménico de Nicea (325) mediante el llamado *Credo de Nicea*, documento que tenía como principal propósito defender la consustancialidad del Hijo con relación al Padre y afirmarlo como "engendrado, mas no creado". Según los nicenos, o partidarios del Credo de Nicea, Jesús forma parte de la Trinidad Divina y no de la creación, por tanto era *homoousios* (ὁμοούσιος) o de la misma sustancia que el Padre, y no como querían los arrianos, *homoiousios* (ὁμοιούσιος) o de sustancia parecida a la del Padre. El *Credo Niceno* fue adoptado como dogma por toda la Iglesia cristiana, pero este hecho no logró eliminar la doctrina arriana, ya que los altos funcionarios del poder imperial, incluidos los emperadores, habían tomado partido. Fue gracias a estas intervenciones del Estado que el arrianismo prevaleció hasta convertirse en la fe oficial de la Iglesia y del Imperio (359). Pero el arrianismo también se fragmentó en dos corrientes: los arrianos moderados y los neoarrianos. Los primeros siguieron una doctrina esencialmente acorde con la propuesta por el Credo de Nicea, aunque no estaban totalmente de acuerdo con el término de *homoousios* empleado en el

EL CONTEXTO HISTÓRICO

próximos a una nueva guerra civil. No obstante las diferencias religiosas, se reanudan la unidad y la paz entre ellos y juntos realizan una especie de persecución contra el paganismo.²⁶

Hacia el 350, los intentos de usurpación del trono vuelven a hacerse presentes. Constancio II, tras solucionar los conflictos personales con su hermano, había reiniciado la guerra contra los persas y, por tanto, se encontraba nuevamente en la parte oriental del Imperio. Aprovechando este alejamiento, un tal Magnencio organiza una confabulación en contra de Constante y lo asesina en España, apoderándose del Imperio occidental.²⁷ Entre tanto, Nepociano, otro de los usurpadores, se levanta en Roma y se proclama Emperador, pero es vencido rápidamente por Magnencio. Del lado del Danubio, el ejército nombra Emperador a Veteranio. Constancio II, enterado de la muerte de su hermano y de las rapacerías de Magnencio y Veteranio, suspende su campaña en Oriente para enfrentarse a los sublevados. En el 353, Veteranio se adhiere a Constancio II mientras que Magnencio se suicida después de haber sido derrotado por el Emperador.²⁸

A partir de ese momento y hasta el 361, Constancio II gobierna como dueño absoluto de todo el Imperio romano. Convertido en único heredero vivo del trono, su gobierno se caracteriza, en general, por las luchas constantes y prolongadas contra el Imperio persa²⁹ y por el aumento de poder otorgado a sus espías o *agentes in rebus*; Piganiol lo considera como un hombre mediocre que tenía un alto sentido del deber para con sus súbditos y que pretendió continuar la obra de Constantino al pensar, como él, que la religión era base fundamental para la unidad del Estado. Por tal, interviene de manera directa en las discusiones teológicas de la Iglesia pretendiendo establecer su voluntad en los concilios. Es enemigo declarado de Atanasio³⁰ y fiel partidario del arrianismo.

documento. Los neoarrianos, por otra parte, sostuvieron que Cristo o era de una sustancia diferente a la del Padre (ἐτεροούσιος) o no semejante (ἀνόμοιος). Constancio II fue un arriano convencido que favoreció y fortaleció el dogma, pero tras su muerte, en el 361, y durante el reinado de Valente, Emperador que profesaba el neoarrianismo y persiguió a los arrianos moderados, la herejía perdió vigor, mientras que la ortodoxia Nicea ganaba terreno. No fue sino hasta el gobierno de Teodosio I que el arrianismo fue proscrito de la Iglesia. Comentarios más amplios sobre la controversia teológica entre arrianos y nicenos pueden verse en Rémondon, p. 73-83.

²⁶ Rémondon, p. 78; Piganiol, *loc. cit.*

²⁷ Cf. Holsapple, *loc. cit.*

²⁸ Cf. Holsapple, *loc. cit.*; Rémondon, p. 76; Burckhardt, *loc. cit.*

²⁹ Cf. Holsapple, *loc. cit.*

³⁰ San Atanasio nació en Alejandría entre el 293 y el 295. Partidario de la ortodoxia nicena, se convirtió en el principal opositor de la herejía de Arrio al formular el dogma principal del *Credo de Nicea* durante el primer Concilio Euménico de esa ciudad: Cristo es consustancial (ὁμοούσιος) al Padre. Las intervenciones partidistas de los emperadores en la disputa teológica de

INTRODUCCIÓN

De cualquier manera, por una parte, intenta establecer la unidad de la Iglesia y, por otra, ordena el cierre de los templos paganos, la confiscación de sus bienes y la prohibición de los sacrificios. Estas acciones tomadas contra la religión de los antepasados provocaron, al parecer, un cierto antagonismo en las altas esferas paganas de Roma, antagonismo que más tarde favorecerá la reacción pagana de Juliano.³¹

Pero Constancio II, al no tener descendencia directa para auxiliarse en el gobierno del Imperio, se ve obligado a recurrir a los hijos de su tío Julio Constancio y que habían sobrevivido al genocidio: Galo y Juliano, nombrando al primero, hacia el 351, César en Oriente, pero negándole el poder personal.³² No sabemos cuál fue la causa real, pero hacia el 354, Galo es asesinado por órdenes de Constancio II. Unos dicen que despertó algún tipo de sospechas en el Emperador;³³ otros, que al no llevar una correcta administración de su regencia, se dispuso su ejecución.³⁴

Un año más tarde, en 355, Juliano es nombrado César en las Galias. Allí, se consolida como vencedor de los germanos y salvador de la provincia. En 357, Constancio reanuda la guerra contra los persas y hacia el 360 solicita a Juliano le envíe refuerzos para poder continuar con la campaña. Sin embargo, el ejército de Juliano niega su adhesión a Constancio II y proclama a Juliano Emperador. En 361, cuando ambos marchan para enfrentarse, Constancio II muere en el trayecto, poco antes de la lucha. Juliano queda entonces como único Emperador. El 11 de diciembre de ese mismo año, el nuevo Emperador hace su entrada triunfal en la capital del Imperio, Constantinopla,³⁵ en donde el recibimiento que se le da *“estuvo a la altura de las esperanzas que había despertado un César que, pese a sus pocos años, había conseguido reunir una serie de prometedoras virtudes: afición a la sabiduría, genio militar, amor a la justicia, defensa de las libertades, austeridad de vida, amabilidad en el trato, pasión por el helenismo, defensa de las tradiciones y —lo que resultaba un*

arrianos y nicenos hicieron que Atanasio fuera exiliado en cinco ocasiones: del 335 al 337, bajo el gobierno de Constantino I, por el sínodo arriano de Tiro; del 339 al 346 por Constancio II, de facción arriana; del 356 al 362 nuevamente por Constancio II que ya detentaba el poder absoluto del Imperio; del 362 al 363 por Juliano el Apóstata y del 365 al 366 por el Emperador neoarriano Valente. San Atanasio murió el 2 de mayo del 373. Para datos más específicos sobre este doctor de la Iglesia, véase: Atanasio, *Contra los paganos*. Traducción del griego, introducción y notas de Luis Antonio Sánchez Navarro. Madrid, editorial Ciudad Nueva, 1992, pp. 7-30.

³¹ Cf. Piganiol, p. 434.

³² Cf. Petit, p. 333.

³³ Por ejemplo, Kovaliov, p. 355.

³⁴ Cf. Holsapple, p. 396. Burckhardt no comenta ninguna posible causa del asesinato de Galo.

³⁵ Cf. Piganiol, p. 143; Amm. XXII,2,4.; Athanassiadi, Polymnia. *Julian. An Intellectual Biography*. Londres, Redwood Press Limited, 1992¹, p. 89

EL CONTEXTO HISTÓRICO

*poco chocante en la zona oriental— restauración de la religión tradicional. Claro es que sus adversarios interpretaban los mismos hechos como pedantería y arrogancia, afán de inmiscuirse hasta en los menores detalles judiciales, demagógico gusto por el aplauso, exceso de sentimentalismo desfasado y enemistad por el cristianismo”.*³⁶

1.3 La reacción religiosa de Juliano

Después de cumplir con los funerales de Constancio, Juliano, ya como Emperador, ordena que se haga un Tribunal en Capadocia con el fin de juzgar y castigar los crímenes cometidos por algunos de los funcionarios del régimen anterior. Dicho Tribunal fue encabezado por el nuevo prefecto de Oriente y antiguo amigo y colaborador de Juliano en las Galias, Salustio.³⁷ Los demás miembros asignados fueron Mamertino, prefecto de Iliria y los cuatro principales jefes militares: Joviano, Nevita, Arbecio y Agilón. El resultado del Tribunal fue la ejecución de los más allegados a Constancio; muchos de ellos habían estado en las Galias durante el cesarato de Juliano y, ya por cumplir con las órdenes de su Emperador, ya por aversión personal, en aquel tiempo se mostraron contrarios al futuro Augusto. Ahora bien, es posible pensar que el establecimiento de este Tribunal obedeció más a causas de venganza personal contra aquellos que de alguna u otra manera fueron contrarios a Juliano, que a motivos verdaderamente políticos. Sin embargo, algunos investigadores y biógrafos del Apóstata, entre ellos Amiano Marcelino,³⁸ piensan que el juicio se llevó con la mayor imparcialidad posible, pero incluso el mismo Amiano llega a criticar el rigor de algunas de las ejecuciones.

Apenas concluido el Tribunal de Calcedonia, Juliano comienza la reestructuración del Imperio que, en general, pretendía una vuelta al antiguo sistema republicano pero inspirado en Emperadores como Marco Aurelio,

³⁶ Juliano, *Discursos I-V*. Introducción, traducción y notas de José García Blanco. Madrid, B.C.G., número 17, 1979, p. 39. Con relación a la fecha en que Juliano entra en Constantinopla, este investigador es el único que da la del 12 de diciembre; Cf. *etiam* Amm., XXII,2,1ss.

³⁷ Se trata de Saturnino Secundo Salustio, nombrado por Constancio en el 355 cuestor del César en Galias. Este personaje es uno de los dos Salustios a los que se ha atribuido la autoría del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*. Los datos más específicos sobre su vida y relaciones personales con Juliano, así como las diferentes tesis que le otorgan la paternidad autorial del Tratado se verán en el capítulo III de este trabajo, pp. LXXI a XCV.

³⁸ Amm. XXII,3,1 y ss.

INTRODUCCIÓN

Trajano y el mismo Augusto.³⁹ En este restablecimiento de un Imperio de tipo liberal destacan sus reformas a la administración del palacio que fueron establecidas desde tiempos de Diocleciano, reorganizadas por Constantino y conservadas hasta la época de Constancio II.⁴⁰ El nuevo Emperador establece austeridad en la corte y reduce notablemente el número de servidores. Eunucos, chambelanes, *agentes in rebus* y notarios serán sólo los necesarios.⁴¹

Sin embargo, a pesar de la depuración de la corte, saneamiento en el que por cierto, se puede leer entre líneas el rechazo al cada vez más poderoso y creciente sistema cristiano adoptado por los principales miembros de su propia familia, Juliano, aunque sólo en los comienzos de su gobierno, ofrece un aparente ambiente de tolerancia religiosa con el propósito de rodearse de los mejores hombres con espíritu de servicio que le auxiliaran en la administración del Imperio, no importando si eran de facción pagana o cristiana. Con esta intención, el Emperador permite el regreso de todos los exiliados por motivos religiosos durante el régimen de Constancio⁴² y que habían sido perseguidos y despojados de sus bienes y templos: nicenos, anomeos y donatistas entre otros.⁴³

Pero, además, Juliano ofrece una libertad de culto no sólo a los cristianos, sino también, y principalmente, a los paganos. Ahora bien, Amiano Marcelino apunta al respecto que Juliano: *"...para reforzar el efecto de sus disposiciones, a los obispos de los cristianos en desacuerdo y a la plebe también en desacuerdo, que habían sido admitidos a palacio, les aconsejaba un tanto afablemente que, calmadas las rivalidades, cada uno sirviera decidido a su religión sin que nadie se lo prohibiera. 4. Cosa que llevaba a cabo tan obstinadamente para no temer en adelante a una plebe unida, habida cuenta de que la libertad hace crecer las disensiones y convencidos de que no hay bestia alguna tan hostil a los humanos como terribles son la mayoría de los cristianos*

³⁹ Cf. Rémondon, p. 88

⁴⁰ Desde Diocleciano, la casa imperial comenzó a sufrir influencias orientales, específicamente de origen persa. Con Constantino y luego con su hijo Constancio, la reorganización de la casa imperial se llevó a cabo mediante el establecimiento de nuevos cargos que dependían directamente del Emperador y acentuaban el carácter sagrado de su gobierno. Así, se crean por ejemplo las funciones de un *praepositus sacri cubiculi* o gran chambelán y bajo el cual estaban los treinta silenciaros, encargados de mantener el orden dentro de la corte. Aparecen también los *castrensis sacri palatini* y especialmente el *consistorio sagrado*, en el que participaban tanto el cuestor de palacio como los jefes de oficio, financieros y notarios. Las funciones de este organismo eran permanentes y alguna de ellas era la publicación de los documentos oficiales del Emperador y el registro de los funcionarios de estado menor.

⁴¹ Cf. García Blanco, p. 41.

⁴² Sócrates, III, 1, 48.

⁴³ Sócrates, II, 38, 23; Sozómeno, V, 5, 10.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

entre sí".⁴⁴ Con esto, es evidente que el biógrafo de Juliano sugiere, quizá no muy alejado de la realidad, que la verdadera intención del Emperador al perdonar los exilios religiosos era reavivar las antiguas disputas teológicas que se sucedieron entre las distintas corrientes cristianas y conseguir así su debilitamiento, pues el principal interés del nuevo Emperador era la restauración y renovación del paganismo helenista.

En efecto, tan pronto como Juliano entra a Constantinopla, apenas muerto Constancio, se muestra tan abiertamente pagano y contrario al cristianismo, especialmente al de su familia que, por una parte, solicita a su antiguo chambelán en las Galias, un tal Euterio, que haga sacrificios a los dioses no sólo en su nombre, sino también en el de toda la comunidad de los griegos, como acción de gracias por su ascenso al trono;⁴⁵ por otra parte, su plan de restauración de los cultos paganos se manifiesta por medio de un decreto ordenando que "*los templos sean abiertos, las víctimas traídas a los altares y el culto a los dioses restaurado*".⁴⁶

De la misma manera, el historiador cristiano Sozómeno da noticias de que Juliano, ya convertido en Emperador, comienza a idear impuestos para obtener fondos suficientes que le permitan la reapertura, reconstrucción y reparación de los templos paganos y, con ello, la restauración de los ritos y sacrificios que eran tradicionales en cada ciudad. También por este historiador sabemos que el mismo Juliano realizó sacrificios y libaciones en forma pública y privada; también que le agradaba ver que aún había seguidores de estas prácticas; además, que ya en vías de edificación de un clero pagano, Juliano devolvió su antiguo honor a sacerdotes, hierofantes y guardianes de templos; que los eximió del pago de impuestos y les devolvió la manutención que les había sido retirada; pero también, que a este cuerpo sacerdotal le ordenó pureza

⁴⁴ Amm. XXII,5,3. Aunque he podido consultar el texto latino del *Rerum Gestarum*, a partir de aquí, a no ser que se indique lo contrario, las traducciones citadas de Ammiano Marcelino fueron tomadas de: Juliano, *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Introducción, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid, Gredos, B.C.G., número 47, 1982. Para esta cita, cf. p. 312.

⁴⁵ Cf. *Ep. 29, Juliano a Euterio*: "Ζῶμεν ὑπὸ τῶν θεῶν σωθέντες· ὑπὲρ ἐμοῦ δὲ αὐτοῖς θῆε τὰ χαριστήρια· θύσεις δὲ οὐχ ὑπὲρ ἐνὸς ἀνδρός, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ κοινῶ τῶν Ἑλλήνων. Εἰ δέ σοι σχολὴ καὶ, μέχρι τῆς Κωνσταντινίου πόλεως διαβῆναι, τιμησαίμην ἂν οὐκ ὀλίγου τὴν σὴν ἐντυχίαν". Julien, *Lettres et fragments*. (Texte Revu et traduit par J. Bidez) L'Empereur Julien, Oeuvres Complètes, Tome I, 2^e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 55. Puede verse también en: José García Blanco, 1982, B.C.G., número 47, p. 89

⁴⁶ Amm. XXII,5,2: "*aperire templa arisque hostias admovere. et restituere deorum statuit cultum*". Cf. *etiam* Lib. *Or.* XVIII,126.

INTRODUCCIÓN

y abstinencia de alimentos y realizara todo aquello que fuera propio de su oficio sagrado.⁴⁷

La política anticristiana de Juliano comienza a tomar rumbo desde su ascenso al poder y se hace evidente a partir de que permite la libertad de creencias y cultos paganos que fueron atacados con más vehemencia en tiempos de Constancio y mediante diversas leyes. Juliano, además, suprimió la imagen cristiana de la cruz, adoptada por Constantino y Constancio en sus monedas, y la sustituyó por la de los dioses tradicionales paganos:⁴⁸ “*pues en los retratos públicos hizo grabar cuidadosamente junto a él a Zeus como apareciendo desde el cielo y entregándole una corona y ropaje púrpura, símbolos del poder real; y a Ares y a Hermes mirando hacia él como si con la mirada atestiguaran que era bueno en sus discursos y buen guerrero*”.⁴⁹ Excluyó del ejército y del servicio público a los cristianos⁵⁰ y, durante su preparación de la guerra contra los persas, les impuso multas para recolectar el dinero suficiente; pero, al cristiano que no “*contribula*” con la causa, le aplicaba fuertes castigos.⁵¹ Con

⁴⁷ Cf. Sozómeno, V,3,1. La abstinencia también será avalada por Salustio en su *Περὶ Θεῶν*. Así pues, cuando en el opúsculo salustiano se fundamentan y justifican ciertos ritos paganos a partir del contenido de las narraciones mitológicas, también se recomendará el ayuno de pan o de cualquiera otra alimentación impura (cf. IV, 10,5-7). Sin embargo, no debe pensarse que esto implica necesariamente una forma de apoyo al intento de restauración religiosa promovida por Juliano, pero sí sugiere que ambos personajes mantienen un cierto grado de relación intelectual en cuanto a ciertas ideas religiosas y filosóficas, producto de su educación neoplatónica. Pienso que Salustio, más que defender la política religiosa de Juliano, está contribuyendo a satisfacer las necesidades de la nueva piedad y mística no sólo pagana sino también cristiana. Además, la idea de que el ayuno es indispensable para la ejecución de los ritos no fue exclusiva del helenismo ni de la corriente neoplatónica, en la que puede destacarse a Porfirio con su *De abstinentia*, también la encontramos en la tradición judía veterotestamentaria (cf. 1S 14 24, 31 13; 1R 18 41, 21 9; Is 58 3) y en el cristianismo neotestamentario (cf. Hch. 2 42 y especialmente Rm. 14 1,20). Con todo, no debe olvidarse que el *Περὶ θεῶν* fue escrito por uno de los miembros del círculo de intelectuales que rodeaban a Juliano; pero esto no necesariamente significa que el opúsculo haya sido elaborado bajo la total influencia del Emperador, pues, como se verá, existen algunos puntos de divergencia entre Juliano y Salustio.

⁴⁸ Rémondon, p. 89.

⁴⁹ Sócrates, III,17,5; Sozómeno, V,17.: “*ἐν δὲ ταῖς δημοσίαις εἰκόσιν ἐπιμελῶς ἐποιεῖτο παραγράφειν αὐτῷ Δία μὲν οἷα γὰρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ προφαινόμενον καὶ στέφανον καὶ ἀλουργίδα τα, σύμβολα τῆς βασιλείας παρέχοντα, Ἄρεα δὲ καὶ τὸν Ἑρμῆν εἰς αὐτὸν βλέποντας καὶ καθάπερ τῷ ὀφθαλμῷ ἐπιμαρτυροῦντας ὡς ἀγαθὸς εἴη περὶ λόγους καὶ πολεμικός*”. Sobre Juliano, Libanio también afirmó que era ὁ σωφρονέστατος τε καὶ δικαιοτάτος, el más prudente y justo, pero además ῥητορικώτατος καὶ πολεμικώτατος, el más elocuente y guerrero (cf. *Or. I*, 120F). Al respecto de la admiración de Libanio por Juliano, véase López Eire, Antonio, *Semblanza de Libanio*, México, UNAM, Cuadernos del Centro de estudios Clásicos 42, 1996, pp. 65 y 203.

⁵⁰ Sozómeno, V,17,12; Sócrates, III,13,1; Lib. *Or.* XII,90; XVIII,167.

⁵¹ Sócrates, III,13,7.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

medidas como estas, Juliano no sólo atacaba un problema económico y recolectaba dinero suficiente para los gastos del Estado romano, sino también pretendía devolver al Imperio su antiguo carácter dentro de la religión tradicional del paganismo.⁵²

Pero los primeros ataques abiertos de Juliano contra el cristianismo “para hacer efectiva la liberación del paganismo”⁵³ se encuentran en una ley promulgada por él el 13 de agosto de 362. En ella, manda que sean devueltas al Estado todas las posesiones públicas y que las ciudades sean restauradas.⁵⁴ La intención es clara: Juliano está reclamando al clero cristiano todos aquellos bienes, principalmente los templos, que habían sido expropiados a los paganos. La medida causó gran revuelta dentro de la Iglesia, pues repentinamente se veían despojados de los bienes y riquezas que se había adjudicado. Al respecto, Sozómeno apunta: “Y no sólo en esto se ejercía la hostilidad del Emperador contra nuestra religión, sino que no dejaba en su empeño ninguna forma de odio contra el dogma para destruir la Iglesia, arrebatándole sus riquezas, ofrendas y objetos sagrados, obligando a que los templos derribados bajo el poder de Constantino y Constancio fueran reedificados por quienes los destruyeron, o bien pagasen las penas que por ello merecían. De forma que, al no poder satisfacer ninguna de las dos cosas y, además, por la búsqueda de dinero para los templos, los sacerdotes y clérigos y muchos de los restantes cristianos fueran cruelmente torturados y arrojados en prisión.”⁵⁵

Incluso la burla y la ironía se dejaron entrever en sus disposiciones para expropiar las posesiones cristianas. En una de sus cartas, Juliano escribe a los habitantes de Édesa: “Yo he tratado a los galileos con tanta dulzura y humanidad que ninguno tuviera que soportar ninguna violencia, ni ser arrastrado a un templo, ni ser vejado en ninguna otra cosa semejante contra sus íntimas intenciones; pero los de la Iglesia arriana, viviendo en la molición por su riqueza, han atacado a los de Valentino y se han atrevido a cosas tales

⁵² Rémondon, *loc.cit.*

⁵³ Cf. García Blanco, 1979, p. 42.

⁵⁴ Cod. Theod., X,3,1. Citado por García Blanco, 1982, B.C.G., número 47, p. 278. Es posible que dicha ley, disfrazada por la cuestión religiosa, estuviera más enfocada a continuar con la lucha económica en contra de la Iglesia cristiana, que ya desde entonces tendía al acaparamiento de riquezas, y evitar así su poderío crematístico.

⁵⁵ Sozómeno, V,5: “Ὅτι ἐν τούτοις δὲ μόνον ἴστατο ἢ τοῦ κρατοῦντος πρὸς τὴν θρησκείαν ἀπέχθεια· σπουδῆ δὲ τοῦ πρὸς τὸ δόγμα μίσους οὐδὲν εἶδος παρέλειπεν εἰς καθαίρειν τῆς ἐκκλησίας, χρήματά τε καὶ ἀναθήματα καὶ τὰ ἱερά σκεύη ἀφαιρούμενος, τοὺς τε καταβλήθοντας νεῶς ἐπὶ τῆς Κωνσταντινου καὶ Κωνσταντίου ἡγεμονίας βιαζόμενος τοὺς καθελόντας ἀνακιδομεῖν ἢ τὰς ὑπὲρ αὐτῶν ἀποτιμήσεις ἐκτινύειν. ἐκ δὲ τούτων μηδέτερον ἐπιτελεῖν δυνάμενοι προσέτι δὲ κατὰ τὴν ἀναζήτησιν τῶν ἱερῶν χρημάτων, ἱερεῖς τε καὶ κληρικοί καὶ τῶν ἄλλων Χριστιανῶν πολλοὶ χαλεπῶς ἐβασανίζοντο καὶ δεσποτηρίως ἐνεβάλλοντο”.

INTRODUCCIÓN

en Édesa como jamás había sucedido en una ciudad bien gobernada. Así pues, ya que su adorabilísima ley les predica que abandonen sus bienes para caminar más fácilmente hacia el reino de los cielos, compitiendo en este punto con sus santos, ordenamos que todo el dinero de la Iglesia de los edesenses sea confiscado y entregado a los soldados, y sus propiedades sean añadidas a las nuestras privadas para que sean sensatos en la pobreza y no se vean privados del reino de los cielos que todavía esperan. A los habitantes de Édesa les exhortamos a apartarse de toda sedición y rivalidad, no sea que, irritando nuestra humanidad contra nosotros mismos, paguéis el desorden público con el castigo de la espada, el fuego y el exilio.”⁵⁶

Sin embargo, y a pesar de los múltiples ataques y disposiciones contra el cristianismo, parece que la idea y los planes de Juliano para restaurar el paganismo no fueron aceptados de manera inmediata ni por todo el pueblo ni por todas las ciudades. Lo que era lógico de pensar si se considera que el cristianismo tenía ya muchos años de haber comenzado a ganar adeptos. Hay noticias de que ciertas ciudades como Émesa, Gaza, Hierápolis, Aretusa, Heliópolis, Apamea y algunas otras ciudades sirias, así como la misma Atenas, acogieron con beneplácito la restauración pagana de Juliano; no así en la Grecia oriental, en donde sólo algunos grupos ofrecieron pequeñas respuestas a este intento del Emperador.⁵⁷

En una carta escrita durante su estancia en Antioquía, hacia junio del 362, es decir, seis meses después de haberse constituido Emperador, y dirigida a un tal Arsacio, Juliano se lamenta del poco éxito del helenismo, esto es, de la renovación del paganismo, y apunta que: “*todavía no marcha como cabría esperar por culpa de nosotros que lo profesamos, pues lo relativo a los dioses marcha de manera brillante y magnífica, superando cualquier deseo, cualquier esperanza [...]*”⁵⁸ Sin embargo, en el mismo documento, Juliano reconoce que la restauración no puede hacerse en poco tiempo y que debe ser cuidada y planeada por ellos, los paganos, con mucha atención: “*En efecto, una transformación tan grande y de tal calidad en tan poco tiempo nadie se hubiera atrevido hace poco ni a suplicarla. ¿Significa esto que nosotros creamos que esta situación es suficiente y que no vemos que lo que más ha contribuido al crecimiento del ateísmo es la humanidad con los extranjeros y la previsión*

⁵⁶ Ep. 115, *Juliano a los Edesenos*. La traducción es de García Blanco, 1982, B.C.G., número 47, p. 178. El texto griego puede verse en Bidez, p. 196.

⁵⁷ Cf. Athanassiadi, p. 111 y notas 120, 121.

⁵⁸ Ep. 84, *Juliano a Arsacio*: “Ὁ Ἑλληνισμὸς οὕτω πράττει κατὰ λόγον, ἡμῶν ἕνεκα τῶν μετιόντων αὐτόν· τὰ γὰρ τῶν θεῶν λαμπρὰ καὶ μεγάλα καὶ κρέττονα πάσης δὲ ἐλπίδος”. La traducción es de José García Blanco, 1982, B.C.G. número 47, p. 129. Para el texto griego véase Bidez, p. 144.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

sobre el enterramiento de los muertos y la fingida gravedad de vida? De cada una de estas cosas creo que debemos ocuparnos nosotros en verdad.”⁵⁹ Y de manera inmediata ordena al sacerdote Arsacio lo que ha de hacerse para restituir los cultos y volver a la religión tradicional helena en el temor a los dioses y bajo la protección de la Madre de los dioses: “Y no basta el que tú solo seas así, sino en general todos los sacerdotes de Galacia; averguénzalos, o convéncelos de que sean diligentes, o sepáralos de su sagrada función si no se aproximan a los dioses con sus mujeres, hijos y servidores, sino que toleran que sus criados, hijos o esposas galileas no veneren a los dioses y prefieran el ateísmo a la veneración a los dioses. A continuación, exhorta al sacerdote a no acudir al teatro, ni beber en las tabernas, ni ponerse al frente de algún arte o trabajo vergonzoso y censurable, y a los que te obedezcan hónralos, pero a los que te desobedezcan destitúyelos. Establece en cada ciudad abundantes hostales para que disfruten de nuestra humanidad los extranjeros, cualquiera que lo necesite, no sólo de los nuestros, sino también de los demás [...] Pues es vergonzoso que entre los judíos ni uno mendigue y que los impíos galileos alimenten además de a los suyos también a los nuestros, mientras que los nuestros se vea que están faltos de ayuda. Enseña a los partidarios del helenismo a contribuir con sus impuestos a estos servicios, y a las aldeas griegas a ofrecer las primicias de sus frutos a los dioses, y a los griegos acostúmbrales a semejantes obras de beneficencia, enseñándoles que ésta era antiguamente nuestra forma de actuar [...] No permitamos a otros imitar nuestras buenas acciones y no los deshonremos nosotros mismos con nuestra despreocupación, mejor dicho, no dejemos perderse el temor a los dioses. Si me enterase yo de que tú actúas así, me llenaré de alegría [...] Y los que obedecen son auténticamente piadosos, mientras que los que se resisten por orgullo son arrogantes y vanidosos. Estoy dispuesto a ayudar a Pesunte con tal de que se propicien a sí mismos a la Madre de los dioses, pero, si se despreocupan de ella, no sólo no estarán libres de censura, sino que, para no decirlo de forma hiriente, temo que disfruten también de nuestra hostilidad. [...] Convéncelos, pues, de que, si quieren vincularse a mis cuidados, el pueblo entero se haga suplicante de la Madre de los dioses”.⁶⁰

⁵⁹ “[...] τὴν γὰρ ἐν ὀλίγῳ τοσαύτην καὶ τηλικαύτην μεταβολὴν οὐδὲ εὐξασθαί τις ὀλίγῳ πρότερον ἐτόλμα. Τί οὖν; ἡμεῖς οἴομεθα ταῦτα ἀρκεῖν, οὐδὲ ἀποβλέπομεν ὡς μάλιστα τὴν ἀθεοῦ τα συνηύξησεν ἢ περὶ τοὺς ξένους φιλάνθρωπία καὶ ἢ περὶ τὰς ταφάς τῶν νεκρῶν προμήθεια καὶ ἢ παπλασμένη σεμνότης κατὰ τὸν βίον. Ὡν ἕκαστον οἴομαι χρῆναι παρ’ ἡμῶν ἀληθῶς ἐπιτηδεύεσθαι”. Traducción española de García Blanco, *loc.cit.* Cf. *enem.*, Bidez, *loc.cit.*

⁶⁰ Ep. 84, *Juliano a Arsacio*. Traducción de José García Blanco, 1982, B.C.G., número 47. p. 129-131.

INTRODUCCIÓN

En otra carta de Juliano con tono más o menos aproximado y cuyo destinatario es ahora un tal filósofo Aristoxeno, del que no se tienen noticias, el Emperador se lamenta diciendo: *y muéstrame en Capadocia un hombre puramente griego, porque hasta ahora no veo más que gente que no quiere sacrificar y a unos pocos que quieren, pero no saben*.⁶¹

Como quiera que sea, el intento de Juliano por restaurar el antiguo paganismo y eliminar progresivamente al cristianismo va más allá de la simple ordenanza de reapertura y reconstrucción de templos, ejecución de ritos y hecatombes, recuperación de bienes, reeducación de las personas y ciudades en el culto y temor a los dioses, exclusión de cristianos de los aparatos palaciegos, burocráticos y del ejército,⁶² implantación de impuestos y expropiación de dinero a las Iglesias, acuñación de monedas sustituyendo la cruz por la imagen de los dioses y la de él mismo, prohibición de escribir acerca de los misterios cristianos, una cierta obligatoriedad de que todos los cristianos acudieran a los templos y realizaran sacrificios. En general, una persecución sistemática del cristianismo.

Juliano buscó, además, una verdadera reorganización interna del paganismo. Retomando en buena medida la idea de Maximiano Daia sobre organizar un sacerdocio pagano para contrarrestar al cristiano por medio de la imitación de sus instituciones,⁶³ el Apóstata también quiso hacer lo mismo, sólo que partiendo desde el sentimiento religioso de los sacerdotes e inspirándose en las doctrinas de Jámblico, que había dejado ideas concretas sobre un clero pagano⁶⁴ bien sistematizado en cuanto a sus dogmas, teología y doctrinas morales.⁶⁵

⁶¹ Ep. 78, *Al filósofo Aristoxeno*, 375c. Traducción de José García Blanco, *op.cit.* p. 113.

⁶² Sócrates, III,13,1.

⁶³ Labriolle, Pierre de, *La Réaction païenne*. Paris, 1934, p. 328: "*Pour combattre le christianisme, Maximin n'avait cru pouvoir mieux faire que d'imiter (Eusèbe revient encore, plus loin.) sur le soin avec lequel Maxiin choisissait parmi l'élite des magistrats municipaux les ἀρχιερείς qu'il chargeait de surveiller tout le corps sacerdotal; et il constate que ceux-ci montraient un grand zèle dans l'exercice des cérémonies qu'ils accomplissaient. Ils furent les plus ardents animateurs de la lutte antichrétienne. Pour combattre le christianisme, Maximin n'avait cru pouvoir mieux faire que d'imiter l'organisation catholique, telle qu'elle s'était progressivement développée (surtout en Orient), avec ses évêques de ville et mêde campagne, et ses provinces ecclésiastiques (lequel e'tait, en général, l'évêque de la ville principale de la province). «Ce fut là, remarque Adolf von Harnack non sans quelques ironie, le plus grand, en tout cas le plus manifeste triomphe de l'Église avant Constantin!»*".

⁶⁴ Labriolle, p. 390.

⁶⁵ Hadot, Pierre, *El fin del paganismo*, en *Historia de las Religiones* (volumen 34 de la «Encyclopédie de la Pléiade»). Colección a cargo de Henri-Charles Puech. Siglo XXI, Volumen 5, *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo*, I. (Traducción de Lorea Barruti, J.L. Ortega Matas, Alberto Cardin Garay) Madrid, Siglo XXI, 1993⁶, p. 134.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

Juliano planeaba entonces dar una estructura definida y sistematizada al clero pagano que pensaba formar. En una carta que escribe al gran sacerdote Teodoro, a quien encarga la vigilancia de todos los cultos y sacerdotes de Asia, sugiere que tiene en preparación una *encíclica* que enviará a todos los sacerdotes y que contendría los ordenamientos, deberes y virtudes que deberían guardar aquellos que se dedicaran al servicio sagrado de los dioses. Parece que la mencionada encíclica, o nunca se terminó o por lo menos no llegó a sus destinatarios. Lamentablemente no hay más noticias sobre ella. De cualquier manera, la carta a Teodoro constituye un esbozo de las ideas centrales que contendría, por ejemplo que, considerando la vida sacerdotal más venerable que la civil, quien pretendiera ser sacerdote debía pertenecer a los mejores hombres para poder ser honrado por todos. El sacerdote, en opinión de Juliano, debía ser también moderado, bondadoso, humano y practicar una cierta filantropía que engendrara benevolencia; debía ser puro en cuanto al cuerpo, equitativo y no transgredir las leyes divinas; debía, además, cumplir con todos los ritos y sacrificios y venerar siempre la imagen de los dioses. En cuanto a su formación, para que los sacerdotes no escucharan ni cometieran acciones impuras o impúdicas, esto es, conservaran un auténtico estado monacal, no debían hacer ciertas lecturas de escritores griegos, entre otras, de obras pertenecientes a la comedia. En cuanto a las obras filosóficas, sólo les serían permitidas las de aquellos autores que antepusieran a la educación las enseñanzas sobre los dioses, a saber, Pitágoras, Platón, Aristóteles y los de las escuelas de Crisipo y Zenón. En cuanto a las lecturas históricas, sólo podrían leer las de aquellos que narraran hechos reales; pero los libros de ficción o con temas eróticos quedarían prohibidos en su totalidad; así mismo, los discursos oratorios y los de Epicuro y Pirrón. Juliano también habría dispuesto sobre las vestimentas de los sacerdotes y ordenado cantos himnicos y oraciones frecuentes dentro de los templos, casi a la manera cristiana. Finalmente, dispuso que para poder ser miembros del clero pagano, los hombres, ricos o pobres, debían cubrir dos cualidades fundamentales: primero, amar a los dioses; segundo, amar a los hombres.⁶⁶ Todas estas ideas de Juliano no son otra cosa sino, producto de su educación cristiana, una calca adaptada al paganismo de la organización sacerdotal de la Iglesia.

Esta carta de Teodoro, además de contener las ideas ya mencionadas, constituye una crítica a las tradiciones eclesiásticas del cristianismo y de la religión de los judíos. Sin embargo, se puede percibir un tono melancólico, pues Juliano reconoce en ella la falta de fe y de interés hacia la antigua religión pagana, así como un desconocimiento de sus leyes, tradiciones y reglas.

⁶⁶ Ep. 89a y b, *Juliano a Teodoro. Gran Sacerdote*, cf. Bidez, pp. 151-174.

INTRODUCCIÓN

Todas estas acciones estaban encaminadas a provocar el resurgimiento de la antigua religión. Pero Juliano no se dio cuenta, o no quiso o no lo hace evidente, reconocer que “*al querer dar al paganismo la organización de la Iglesia cristiana [...], la religión que quería restaurar no era la antigua religión pagana*”.⁶⁷

1.4 La ley escolar de Juliano

La helenización del mundo antiguo inicia con las guerras de conquista realizadas por Alejandro Magno. Ya desde entonces las voces: heleno, helenismo, helenista, helenístico, etc., comienzan a significar, de alguna manera, “*participar de la cultura griega*”. Lógicamente esto implicaba hablar griego aunque no se fuera griego por nacimiento, ni el griego que se hablara fuera el más depurado, el ático. Con el ático, entonces, ocurrió lo que muchos siglos después pasará con el latín, que se bifurcó en culto y vulgar, en el latín de los aristócratas letrados y en el de la gente común y corriente carente, en el sentido clásico de la palabra, de educación. Igualmente, el griego ático se separó en dos dialectos bien distintos y ese “*hablar griego*”, por una parte, degeneró en lo que hoy conocemos como *koiné* (ἡ κοινὴ διάλεκτος) o griego común y, por otra parte y por decirlo de alguna manera, se petrificó en una nueva forma de griego ático, el aticista. Se entiende que la *koiné* fue el griego popular con el que se comunicaba el común de la gente, el griego de las calles y mercados de las ciudades helenísticas o helenizadas, el griego en el que cierto grupo de judíos “*helenizados*” escribió el Nuevo Testamento. El griego aticista, que seguía como modelo al antiguo ático, siguió siendo la lengua culta, sólo hablada y escrita por un limitado grupo de personas celosas de la tradición clásica. Para esta culta aristocracia helenizada el ático aticista se convirtió, junto con toda su cultura helenística, en modelo de educación.

Ya en plena época imperial, tradición clásica y cultura se expresan y entienden en forma de παιδεία y παιδαγωγία griega. La nobleza romana estará convencida de que no se es aristócrata si no se está correctamente educado. Y estar correctamente educado significaba guardar y respetar las tradiciones legadas y conservadas en la literatura latina y griega clásica o aticista, imitando la vida y costumbres de los hombres, de los héroes que seguían *enseñando* desde los libros en los que hablaban y se hablaba de ellos. Hacia el siglo IV, cultura clásica y παιδεία griega son el más alto ideal, la mayor posesión que

⁶⁷ Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p. 133.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

podía obtener el hombre, y esta alta educación clásica es la que diferencia a los hombres cultos y aristócratas del común de la gente, especialmente de los cristianos, considerados inferiores, incultos por no poseer una educación clásica, por no tener modelos a seguir, por no poseer una lengua propia que fuera, además de culta, como el latín y el ático aticista, y por enfrentarse a los paganos que sí habían heredado una tradición y normas de conducta aprendidas a partir de la lectura y relectura de los clásicos griegos y latinos.

Así pues, para Juliano y para muchos otros paganos tradicionalistas, la παιδεία griega es un modo de vida heredado que no puede ser enseñada por quien no esté correctamente educado en ella, y es por ello que la reacción de Juliano en contra del cristianismo no se limitó a sólo realizar ataques políticos, económicos o religiosos. El 17 de junio del 362 es promulgada la siguiente ley: *“Conviene que los maestros de estudios y profesores primero sobresalgan por sus costumbres; luego, por su elocuencia. Pero, puesto que yo mismo (Juliano) no puedo estar presente en cada ciudad, ordeno que todo el que quiera enseñar no se precipite a este oficio ni repentina ni casualmente, sino, aprobado por el juicio del senado municipal, merezca el decreto del senado, con el acuerdo conjunto de los mejores. Este decreto se someterá a mí para ser administrado, de manera que (los maestros y profesores) se dediquen con mi juicio a las enseñanzas de las ciudades”*.⁶⁸ Se trata de la famosa ley escolar de Juliano.

Ahora bien, aunque en el texto se expresa solamente que los profesores deben ser sometidos a la autorización de los municipios y del Emperador mismo, en realidad establece la prohibición a los maestros cristianos de que ejerzan la docencia; como se confirma a partir de la lectura de la *Epístola 61c “Sobre los profesores”*.⁶⁹

En ella, Juliano afirma que la base de toda buena educación está en los profesores que transmiten *“ideas verdaderas”* acerca de lo que es bueno o malo, pero con ética, ya que son deshonestos, falsos, mentirosos y no educan aquellos mentores que en asuntos importantes no se muestran con carácter equitativo y con falta de coherencia entre lo que piensan y enseñan, pues elogian lo que

⁶⁸ Cod. Theod., XIII,3,5 [v. 10-15 = Cod. Iustin., X,53,7] (362 JUN 17): IDEM (SCIL IMP. IULIANUS) A. Magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facultia. Sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo quisqui (quisquis IUST.) docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur, optimorum conspirante consensu. Hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedant. DAT. KAL. IUL. ACC. III. KAL. AUGUSTAS. SPOLETO MAMERTINO ET NEVITTA CONS. Citado por Bidez, p. 72.

⁶⁹ Que puede verse en Bidez, pp. 73-75 y la traducción española en José García Blanco, 1982, B.C.G., número 47, pp. 107-109. Las citas que hago de este documento pertenecen a la versión española de García Blanco, pero en las notas siguientes doy la referencia al texto griego de la edición de Bidez para aquél que quiera consultar el lugar específico.

INTRODUCCIÓN

vituperan y se muestran con doctrinas y opiniones contrarias a las que ejercen. El profesor, para Juliano, no sólo debe ser ejemplo de conocimientos, sino también de costumbres. Así el Emperador, por una parte, recrimina la falta de moral de los profesores cristianos que enseñan e interpretan los textos, en los que no creen, de los antiguos escritores griegos como Homero, Hesíodo, Tucídides, Herodoto o Demóstenes, clásicos para los que los “*dioses son guía de toda educación*”,⁷⁰ por otra parte, trata de absurdos a esos maestros cristianos que, comentando la literatura clásica, profanan a los dioses que allí se honran. Con un tono entre irónico y amenazador, Juliano invita a esos “*falsos profesores*” a que no cambien de creencia si no quieren, pero que no enseñen “*lo que no creen seriamente y, si quieren seguir, que enseñen primero con hechos y convenzan a sus alumnos de que ni Homero ni Hesíodo ni ningún otro autor de los que interpretan [no han sido tan estúpidos como querían hacerlos creer]*”⁷¹ tras haberlos acusado de impiedad, locura y extravío respecto a los dioses”.⁷² Es decir, Juliano está invitando a los profesores cristianos a que apostaten y dejen de ser unos desvergonzados avariciosos capaces de todo por dinero que reciben su sueldo gracias a las enseñanzas que critican; a que acepten la liberación de los cultos paganos o bien, dejen de enseñar lo que no creen. Y “*si consideran sabios a aquellos de los que son intérpretes y cuyos profetas se consideran, que imiten en primer lugar su piedad hacia los dioses; si, en cambio, piensan que respecto a los seres más honrados se han extraviado, que se vayan a las Iglesias de los galileos y que interpreten a Mateo y a Lucas [...]*”.⁷³

Estas disposiciones sobre la educación impartida por los profesores no debían alcanzar a los jóvenes y niños cristianos que desearan estudiar. Para ellos “*que todavía desconocen hacia dónde dirigirse*”,⁷⁴ las escuelas, aparentemente, quedaban abiertas con el propósito de educarlos en las creencias tradicionales, curarles la insensatez de sus almas, de la que no eran responsables por el desconocimiento del camino verdadero de los dioses, y enseñarles, como también lo dirá Salustio en su *Περὶ Θεῶν*,⁷⁵ a descubrir sus nociones comunes.⁷⁶

⁷⁰ *Idem*, 423 a.

⁷¹ Bidez ha sustituido la laguna presente en el original griego con la frase: “*n’a été aussi stupide qu’ils voudraient le faire croire*” (cf. p. 74, nota 5), misma que es seguida por García Blanco.

⁷² *Idem*, 423ab.

⁷³ *Idem*, 423 cd.

⁷⁴ *Idem*, 424 a.

⁷⁵ *Π.Θ.*, I, 1-5.

⁷⁶ Efectivamente, el propósito de Juliano para que los jóvenes fueran educados correctamente dentro de la piedad y teología pagana se reflejará en el capítulo I del Tratado salustiano (véase).

EL CONTEXTO HISTÓRICO

Ahora bien, tanto la supuesta apertura de las escuelas a los hijos de los cristianos, como la prohibición a los profesores de enseñar tenían serias pretensiones: conseguir la eliminación progresiva y definitiva de las comunidades cristianas. No sabemos ni podemos afirmar hasta qué grado fue cierto que los jóvenes cristianos eran libres de acudir a las escuelas, pero más bien se antoja pensar que una familia cristiana no enviaría a sus hijos “como ovejas al matadero”, con lo que la *Ley escolar* y la *Epístola Sobre los profesores* son una muy sublime invitación a los cristianos para que se abstengan de recibir educación. En el mejor de los casos, lo que parece más probable, y si es verdad que a los jóvenes cristianos les era permitido estudiar, la escuela y las enseñanzas paganas se transformaban en un muy buen instrumento de propaganda y reconquista religiosa que produciría, tras algunas generaciones de estudiantes, la desaparición del cristianismo, o por lo menos su debilitamiento.⁷⁷

Con la paganización de los profesores se lograba excluir totalmente a los cristianos de cualquier cargo público o administrativo dentro del Estado romano. La Iglesia perdería entonces su influencia política y su comunidad, sobre todo su comunidad, sería relegada de la vida social, económica, política y, aún más, de la cultura, pues al no poder enseñar ni recibir educación, los cristianos no tendrían las armas que utilizaban para atacar al paganismo: los textos clásicos, quedando en desventaja intelectual frente a los paganos. Juliano, al negar a los cristianos el contacto con la cultura clásica, los estaba obligando a que regresaran, como apunta Marrou, “a su «barbarie» primitiva”,⁷⁸ pero también les negaba parte de su origen que, en mucho, igual procede del helenismo pero al que Juliano identifica exclusivamente como paganismo y cultura griega.

Al igual que su política religiosa, las disposiciones de Juliano en torno a la educación, como era de esperarse, provocaron reacciones y opiniones adversas. Incluso un pagano como Amiano Marcelino calificó la *Ley escolar* como “*inclemens*”,⁷⁹ mientras que el cristiano Gregorio de Nacianzo apuntó: “*En primer lugar, porque, contra la opinión común, cambió su denominación, como si la palabra heleno se refiriese a la religión y no a la lengua, y por ello nos expulsó de la enseñanza como si fuéramos ladrones de bienes ajenos [...]* Esto lo hizo nuestro Emperador y legislador como para que nada quedase al

Consecuentemente, el *Περί Θεῶν* vendría a ser un documento con funciones no sólo pedagógicas, sino también un texto que debía servir para apoyar la política educacional del Emperador.

⁷⁷ Rémondon, p. 91.

⁷⁸ Marrou, Henri-Iréné. *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid, Akal, 1985, p. 414.

⁷⁹ Amm. XXV,4,20

INTRODUCCIÓN

margen de su tiranía, y como para proclamar públicamente la insensatez en el gobierno de su propio Imperio, tiranizando antes que nada los estudios".⁸⁰ Pero San Gregorio estaba ya, como muchos de los cristianos, helenizado, por lo que también se sentía dueño de una tradición cultural que no le pertenecía del todo y que incluía, por supuesto, a la religión tradicional que no era la cristiana, por eso se atreve a repudiar la acometida de Juliano. San Gregorio olvidó que *heleno* y *helenismo* representaban no sólo el manejo de la lengua, sino también un modo de ser y de pensar.

Una reacción curiosa para contrarrestar la ley escolar fue la de un cristiano sirio, un tal Apolinar. Sabemos por Sozómeno que este personaje se dio a la tarea de adaptar, al mejor estilo griego, algunos textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento y que para ello utilizó como modelos los poemas homéricos, las comedias de Menandro, las tragedias de Eurípides y la lírica de Píndaro.⁸¹ Se puede pensar, con seguridad, que además de no querer ser excluido del magisterio, pretendía demostrar que la literatura cristiana también podía explicarse en forma de cultura clásica, convivir y, por qué no, competir con las letras clásicas.

Tanto Apolinar como Juliano, quizá por las exigencias del momento, olvidaron que buena parte de los textos cristianos evangélicos hacía mucho habían asimilado las formas y estilos de la literatura griega, e incluso mucho de su filosofía; y que los apologistas cristianos se habían dado a la labor de escribir literatura para "*mostrar a la opinión pagana culta que la religión cristiana se inscribía en el contexto de la mejor tradición griega*".⁸²

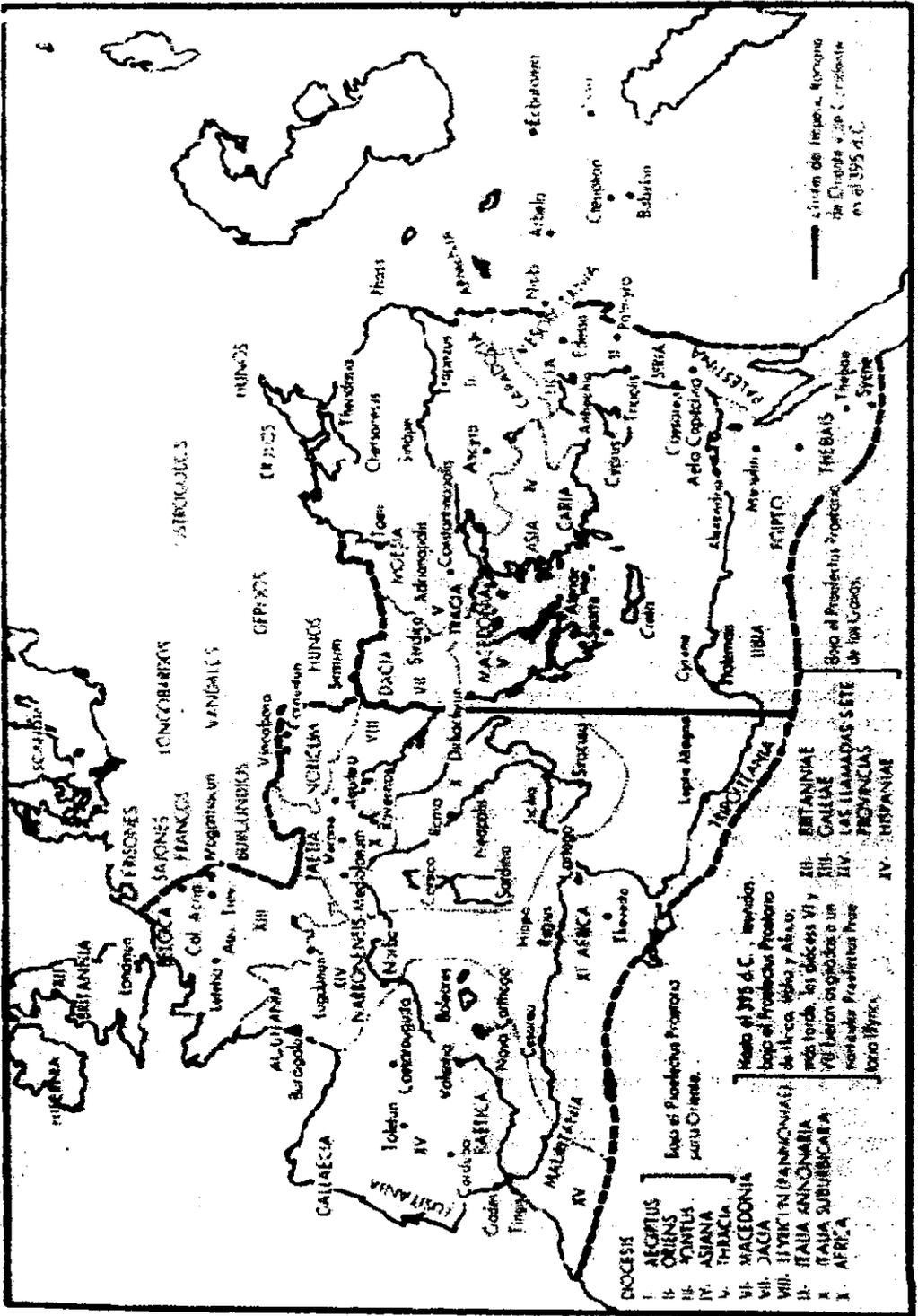
Finalmente, la Ley escolar de Juliano tuvo tan poco éxito que el 11 de enero del 364, poco después de su muerte, fue derogada por el Emperador Joviano.⁸³ Sin embargo, de la aplicación de una Ley de este tipo y con tales intenciones por parte de Juliano sólo se desprende que para él, el conflicto entre el paganismo y el cristianismo no era en verdad sólo un problema de religiones, sino también de cultura y de política cultural.

⁸⁰ Greg. Nacian. Or. IV.5. Citado y traducido por José García Blanco, 1982, B.C.G., número 47, p. 281.

⁸¹ Sozómeno, V.8.

⁸² Trocmé, Étienne, *El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea* en Historia de las religiones (volumen 34 de la «Encyclopédie de la Pléiade»). Colección a cargo de Henri-Charles Puech. Siglo XXI, Volumen 5, Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo, I. (Traducción de Lorca Barruti, J.L. Ortega Matas, Alberto Cardin Garay) Madrid, Siglo XXI, 1993⁶, p. 290.

⁸³ Cod. Theod. XIII,3,6. Citado por Piganiol, p. 164.



El Imperio romano a finales del siglo I d.C.

XXXVIII

II. Los antecedentes ideológico-culturales

2.1 La metamorfosis del paganismo

Es posible que a muchos suene extraño un título como este, sobre todo por el empleo de la palabra *metamorfosis*. Tengo una justificación. Fuera de los círculos de estudiosos especialistas en historia de las religiones o temas relacionados, hay la tendencia generalizada a creer en un fin del paganismo después de haber sostenido un violento combate intelectual contra el cristianismo durante la época del Imperio romano. Con información tan pobre como esta, los católicos o creyentes modernos, poco enterados de la historia de la antigua Iglesia, imaginamos algo así como la lucha del Ángel Gabriel contra el Demonio, y seguimos con la idea de que, apenas surgido el cristianismo y luego de sortear una serie de cruentas adversidades dispuestas especialmente para ellos por los Emperadores romanos (léanse crucifixiones, leones, gladiadores y circo romano en general), se impuso y venció, casi con la mano en la cintura, a un politeísmo inmóvil, irracional, depravado e idólatra que negaba, o por lo menos no aceptaba, la existencia de un Dios Universal.

Pues bien, la realidad histórica es muy otra. Ni al cristianismo le fue tan fácil luchar y desplazar a la antigua religión, ni el paganismo grecorromano fue lo que se nos ha hecho creer con la propaganda religiosa del catolicismo moderno: una simple creencia llena de inconsistencias y carente de dogmas, teología, misterios y misticismo, de piedad o de sentimiento religioso. Muy por el contrario, el antiguo paganismo fue tan sensible, religiosamente hablando, que precisamente en ello radica su capacidad de cambio, de metamorfosis que lo llevó a convertirse en una religión altamente sistematizada y de la que, dicho sea de paso, el mismo cristianismo antiguo tomó elementos suficientes como para alimentar y estructurar su propia teología.

Así pues, creo que, por lo menos en lo que va del siglo I al IV, no es posible hablar de un fin o derrota del paganismo antiguo, sino más bien de su transformación o metamorfosis que, a partir de aquí, deberá entenderse como sinónimo de *evolución*; así mismo, creo que tampoco es posible hablar de un

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

triunfo del cristianismo en el transcurso de la misma época, aunque la tradición popular actual pretenda lo contrario. Es más, tan no venció el cristianismo al paganismo que éste, si es que es posible aceptarlo, no desapareció en su forma clásica grecorromana, sino hasta el siglo IX, cuando "*el último foco del paganismo helénico se extinga en Laconia*"⁸⁴. Así pues, me parece que antes de hablar de un vencedor y un vencido quizá sea mejor plantear la posibilidad de una fusión ideológica entre ambas religiones, a pesar de la lucha que sostuvieron con distintos grados de intensidad durante los primeros cinco siglos de nuestra era y que tuvo como resultado el desplazamiento de la hegemonía política y religiosa del paganismo, pero no así su derrota.

Ante esto, cabe preguntarse si las transformaciones del paganismo de la época imperial son consecuencia de sus contactos con el cristianismo y si éstos podían haberse producido incluso sin la aparición y desarrollo de una nueva fe. Igualmente, es oportuno preguntarse si el desarrollo y hegemonía del cristianismo son producto de las transformaciones del paganismo y de sus contactos con él o si de cualquier manera estaban destinados a cumplirse aun al margen de su coexistencia con el paganismo.

Es cierto que ambas corrientes estaban en transformación durante la época que nos ocupa, pero también es cierto que su transfiguración es distinta pues, en efecto, los procesos de cambio y evolución del cristianismo estuvieron más condicionados a las transformaciones del paganismo, que las del paganismo con respecto a las del cristianismo. Sin duda, es este un tema que merece mayor atención y análisis; sin embargo, para una mejor comprensión de las metamorfosis del paganismo, valga lo siguiente.

Mientras el paganismo grecorromano de principios de la era cristiana, por una parte, se presentaba como heredero de una importante tradición cultural, filosófica y religiosa con un largo proceso histórico de desarrollo y transformaciones varias que arrancan desde el mismo Homero, o quizá antes y, por otra parte, se encontraba en la búsqueda de un sistema que le permitiera sintetizar ese inmenso cúmulo de conocimientos científicos, en el sentido clásico de la palabra, para la mejor expresión y difusión de su contenido cultural, el cristianismo es una corriente que apenas comienza. Por tanto, en el momento en que ambas vertientes se cruzan, el paganismo se encuentra claramente desarrollado, aunque no por eso carente de una exigencia de cambio que le permitiera tanto satisfacer las distintas necesidades de los hombres de aquel tiempo, como adaptarse a las circunstancias económicas, políticas, sociales, psicológicas, filosóficas y demás, que el momento histórico le

⁸⁴ Cf. Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p. 97

INTRODUCCIÓN

imponía, pero no precisamente por la aparición del cristianismo, pues de todas formas la religión pagana debía ser revalorada por sus adeptos.

El cristianismo, por su parte, es una corriente que, aunque descende de una tradición milenaria como lo era el judaísmo, durante el primer siglo de su existencia se encuentra apenas en la conformación de sus estructuras básicas, por lo que aún estará muy fragmentado en sectas que no siempre compartían el mismo credo. Es la época en que no se distingue la ortodoxia de la herejía, se están fijando los textos de las Escrituras y los primeros Padres de la Iglesia escriben sólo para sus pequeñas comunidades de iletrados, retomando, en mucho, varios aspectos de la cultura clásica. Hacia el siglo III, el cristianismo ya había logrado muchos avances intelectuales a costa del helenismo, pero seguirá siendo una comunidad minoritaria en tanto únicamente está dirigida a las masas incultas de las clases media y baja. Solamente hasta después de la segunda mitad del siglo IV, el cristianismo estará preparado para enfrentar al paganismo, pero sólo después de haber asimilado completamente la cultura pagana, único medio útil para sostener su teología y alcanzar idéntica legalidad frente a los paganos cultos.

Por otra parte, los escritos apologéticos cristianos de esta época se expresan en los mismos términos filosóficos y religiosos del clasicismo grecorromano, al grado de que su contenido místico y de piedad religiosa se manifestarán en forma de neoplatonismo persiguiendo un idéntico objetivo: *la salvación del alma humana mediante su asimilación a Dios*. El dogma cristiano, entonces, sigue un formato pagano al que da apariencia de cristianismo. Además, el cristianismo, también a la manera neoplatónica como se verá más adelante, basará sus estructuras fundamentales en una jerarquización divina a partir de un Dios supremo, único, creador, impasible, inmutable e incorpóreo que estaba situado más allá de la inteligencia humana.

En las postrimerías del siglo IV, el cristianismo hegemónico y el paganismo transformado se manifiestan con una misma teología, o por lo menos muy similar, pero con mitologías diferentes. Y es la mitología, precisamente, uno de los puntos que diferencia a las dos corrientes y les marca uno de sus principales puntos de debate que, en este sentido, será por cuestiones de interpretación de los contenidos religiosos, amén de marcar formas diferentes de entender los mismos vínculos del hombre con la divinidad. La polémica entre paganismo y cristianismo no es el forcejeo del monoteísmo contra el politeísmo, pues en ambos grupos religiosos encontramos personajes que creen en las jerarquías del mundo divino a partir del Dios supremo y en sus múltiples intermediarios entre ese Dios y los hombres; la controversia religiosa sobre la cuestión interpretativa del fondo religioso es más bien una rivalidad cultural. Lo que aleja a los defensores paganos del cristianismo no es su religión pagana,

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

sino su pasión por la *paideia*, por los ideales de la cultura griega. Los paganos, en el fondo, criticarán la fe no razonada de los cristianos, su creencia ciega, su falta de *λογισμός*, de razonamiento, de ciencia y conocimiento que sólo podían obtenerse por medio del clasicismo grecolatino, de su tradición filosófica y religiosa, únicamente otorgables a los nobles aristócratas correctamente educados, no a las numerosas masas, a las multitudes de cristianos iletrados que tan sólo se habían apropiado de dos culturas milenarias, la judía y la griega.

Sin duda ambos oponentes se contaminan, se comparten y reparten elementos diversos, pero es evidente que mientras la Iglesia cristiana evolucionó gracias a los muchos principios que tomó de la cultura clásica, la religión tradicional estaba destinada, de cualquier manera, a sufrir una metamorfosis necesaria, misma que aún se observa en varias de las manifestaciones cristianas de nuestro tiempo.

Por qué y cómo el cristianismo alcanzó su hegemonía, es un punto que debe ser tratado con más detalle en otro momento. Por ahora me ocupo simplemente en esbozar el proceso de transformación del paganismo desde los comienzos de la época imperial hasta el siglo IV.

En efecto, la fundación del Imperio romano es un acontecimiento que tiende a determinar el cambio de la mentalidad del hombre helenístico-romano con respecto a su religión. Así, la idea de Imperio aportada por Augusto perseguirá dos objetivos fundamentales, uno político y otro religioso. En cuanto al primero, Augusto pretendía la formación de un nuevo Estado romano que dominara sobre toda Italia y el resto del mundo conocido: un Estado Universal, *ecuménico*, basado en las antiguas instituciones romanas con todo su acervo de tradiciones, entre ellas, las religiosas.

Pero la creación de una *hegemonía total* también implicaba la modificación de la antigua religión, no su restauración, como Augusto quiso que se creyera. Holsapple sintetiza los propósitos de la “*restauración*” religiosa de Augusto y el ambiente religioso general que se vivía por aquella época: “*Cuando Augusto subió al poder la antigua religión del Imperio Romano se hallaba en un estado de marasmo. Las clases educadas habían perdido la fe en los viejos cultos; el populacho hacía escarnio de los dioses que fueran adorados en el pasado. La filosofía habíase convertido en un sustituto de la religión para los primeros; y la superstición para los últimos. Augusto vio la oportunidad de aprovechar un renacimiento religioso para la consecución de sus propios objetivos... Una sanción religiosa para sus nuevas pretensiones, una restauración de primitiva austeridad en la vida moral del pueblo, una intensificación del sentido de reverencia, una vuelta de la mente de los hombres*

INTRODUCCIÓN

hacia los sagrados ritos del pasado: todo esto podía resultar en beneficio suyo"⁸⁵.

En efecto, Augusto plantea una política religiosa en la que el regreso a las antiguas costumbres, adaptadas a su modernidad, es el centro de su idea de Imperio. Su educación helenística y romana le permite defender con actitud nacionalista las deidades latinas, fusionadas desde hacia tiempo con las griegas. La creación de los cultos a *Venus Genetrix*, *Divus Julius* (o César divinizado), *Marte Ultor* y *Apolo Palatino*, en los que Augusto se apoyaba para proclamar tácitamente su inmortalidad, son una muestra de su intento por unir tradiciones romanas y griegas, pero sobre todo, para manifestar el origen divino del Emperador.⁸⁶ La restauración, por una parte, de templos y cultos así como la institucionalización de ellos y, por otra, la inaceptación y prohibición de religiones y ritos de origen extranjero, principalmente los que provenían de Oriente, le otorgan al Emperador su consagración religiosa como *Augusto* y lo convierten en "*promotor de lo sagrado en la vida nacional*".⁸⁷ Sin embargo, sus acciones más significativas son: la de convertirse en *Pontifex Maximus* y el fundar el culto a la persona sagrada del Emperador. Con esto, el monarca quedaba divinizado⁸⁸ y "*la expresión típica del sentimiento religioso del Imperio [...] el culto del genio de Roma y de Augusto*"⁸⁹ sembraba las bases religiosas de los futuros Emperadores.⁹⁰

Pese a lo anterior, la creación del Imperio y del culto al Emperador tendió a unificar en una especie de religión de Estado la diversidad de cultos, que habían entrado a Roma durante la época republicana⁹¹ y que provenían de distintas ciudades. El culto al Emperador puede considerarse entonces como uno de los primeros fenómenos de transformación del paganismo. Se

⁸⁵ Holsapple, p. 44.

⁸⁶ Bayet, Jean, *La religión romana: historia política y psicológica*. (Traducción de Miguel Ángel Elvira) Madrid, Cristiandad, 1984, p. 190. Esta idea del origen divino del Emperador será retomada por todos los Emperadores siguientes, pero será aún más remarcada y modificada por Diocleciano y Constantino.

⁸⁷ Bayet, p. 188.

⁸⁸ Bayet, p. 193. El tema de la restauración religiosa de Augusto, sus propósitos y cambios de fondo están claramente explicados en el trabajo de Bayet, por lo que remito a éste. Aquí, sólo he considerado aspectos generales.

⁸⁹ Holsapple, p. 52.

⁹⁰ Un estudio breve pero significativo sobre el culto del Emperador puede verse en Momigliano, Arnaldo, *De paganos, judíos y cristianos*. (Traducción de Stella Mastrangelo) México, Breviarios del F.C.E., número 518, 1996, pp. 157-181.

⁹¹ Para estos cultos, puede verse Bayet, p. 207 y ss. Para las características de la religión romana durante la República, puede verse Ferro Gay, Federico, *De la sabiduría de los romanos*. México, UNAM, I.I.F., C.E.C., Serie didáctica 14, 1989, pp. 45-54.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

desarrollará de manera más o menos similar con los Emperadores que siguieron a Augusto.

Hacia la época de Diocleciano, la identificación del Emperador como una divinidad ya no era una tendencia nueva⁹² y la tetrarquía que él fundó adquiere un carácter *teocrático* más acentuado. Diocleciano intensifica el rasgo divino de su gobierno y lo acompaña de fuertes influencias orientales, principalmente persas, que se manifiestan en sus atuendos, en los ritos que preside y en la manera en que sus “súbditos” deben dirigirse a él. Según Eutropio,⁹³ los Emperadores anteriores a Diocleciano se limitaban a sólo hacerse complimentar, mientras que él “ordena que se le adore”.⁹⁴ Con Diocleciano, el concepto de Emperador divino se ve un tanto modificado. Sigue siendo “Dios y Señor”,⁹⁵ pero no en el sentido que manejó Aureliano,⁹⁶ de *Deus et Dominus natus* (Dios y señor por nacimiento), ni tampoco en los términos en que Domiciano quiso emplear ese mismo apelativo, *sino por gracia divina*.⁹⁷ Con Diocleciano, los Emperadores adquieren un carácter divino y se convierten en hijos e inspirados de los dioses a partir del momento en que son investidos (*dies natalis*). Así, “el Emperador no es un dios, sino que sólo participa de la divinidad; [...] este carisma se asocia al Emperador y no al hombre que es Emperador”.⁹⁸

Constantino conservó y desarrolló aún más las influencias adoptadas por su antecesor, pero también estableció un mayor distanciamiento entre él y sus súbditos,⁹⁹ y al considerar que poseía una divinidad imperial a partir no de su persona sino del poder que le había sido otorgado, estaba siguiendo las tendencias religiosas de Diocleciano, y seguramente también las de Aureliano. Igualmente, Constantino consideró, apunta Rémondon, que “Su autoridad le es dada por Dios”. Así, “El fundamento del poder imperial —y de todo poder— ha

⁹² Cf. Maier, p. 31.

⁹³ Citado por Rémondon, p. 47.

⁹⁴ Cf. *etiam*, Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p. 99.

⁹⁵ Rostovtzeff, M., *Roma. De los orígenes a la última crisis*. Buenos Aires, Eudeba, 1970², p. 232.

⁹⁶ Que Aureliano concebía su investidura imperial como un derecho por nacimiento, no podemos discutirlo; pero que de alguna manera fue precursor del sentimiento religioso de Constantino, y quizá también de Diocleciano, lo entendemos a partir de que él igualmente se consideró dependiente y ejecutor de la voluntad de un Dios solar supremo que lo guiaba en todas sus acciones. La principal diferencia entre Aureliano y Constantino, radica en el hecho de que el primero aún se encontraba imbuido en una religión netamente pagana. Cf. Altheim, Franz, *El Dios invicto*. Argentina, Eudeba, 1966, pp. 130-131.

⁹⁷ Cf. Momigliano, p. 303.

⁹⁸ Cf. Rémondon, p. 47 y 61.

⁹⁹ Cf. Holsapple, p. 340.

INTRODUCCIÓN

sido hallado”,¹⁰⁰ No sólo da carácter divino, por gracia de Dios o *ius divinum*, a su persona, sino que lo hace extensivo a todo aquello que tiene relación con él: ahora, el palacio es *sacrum* y sus edictos y rescriptos *divinae institutionis*; todo lo suyo es *sagrado y divino*.¹⁰¹

Desde los comienzos de la época imperial, una de las preocupaciones de los distintos monarcas fue la de “*restaurar y mantener la antigua religión*”. Cada Emperador que se ocupó seriamente de este asunto le dio la orientación requerida según su momento histórico, intereses personales o aptitudes. Pero a partir de Augusto, con la institucionalización del culto al Emperador y al ir adquiriendo el poder imperial un carácter divino cada vez más remarcado, ya no es posible hablar de restauración religiosa en el sentido de recuperarla o de un volver a su vieja organización, sino más bien en el de repararla. Esto exigirá la inclusión y romanización de nuevos elementos que permitan el desarrollo de la antigua religión hacia un nuevo paganismo que cada vez estará más alejado del espíritu religioso de los antepasados grecorromanos.

El poder imperial y el culto al Emperador, como nueva base de la *Religión de Estado*, van a reclamar, en forma de obligatoriedad y coacción política, su aceptación absoluta por parte de todos los súbditos romanos y extranjeros. Esto introducirá nuevas concepciones religiosas dentro del paganismo: por una parte, la imagen del Emperador y su poder divino se entenderán como una idea suprema que excluye toda relación directa con los que se encuentran por debajo de él; por otra parte, la concepción de un mundo divino que se comprenderá a partir de la estructura del poder imperial.

Estas nuevas ideologías provocarán que el paganismo se desarrolle como una religión sistematizada con forma de monarquía monoteísta jerarquizada. En el mundo divino habrá un Dios Supremo, Único y Trascendente que, al no tener relación directa con la totalidad del universo, se vuelve inaccesible. Pero su inaccesibilidad no es total. El Dios inefable empleará un segundo Dios para crear y gobernar al mundo y que, a su vez, funcione como mediador ente el Dios Supremo y las potencias subordinadas al segundo Dios: la totalidad de los dioses que también son mediadores entre este segundo Dios y los hombres; además, todos los dioses son quienes difunden el poder divino, originado en el Dios Supremo, a todo el mundo.

En el poder imperial, por otra parte, el Emperador será considerado como un Segundo Dios Supremo, igualmente trascendente e inaccesible pero que funciona como mediador entre el Dios Supremo del mundo divino y el Imperio que le ha sido encargado para organizarlo y gobernarlo por medio de

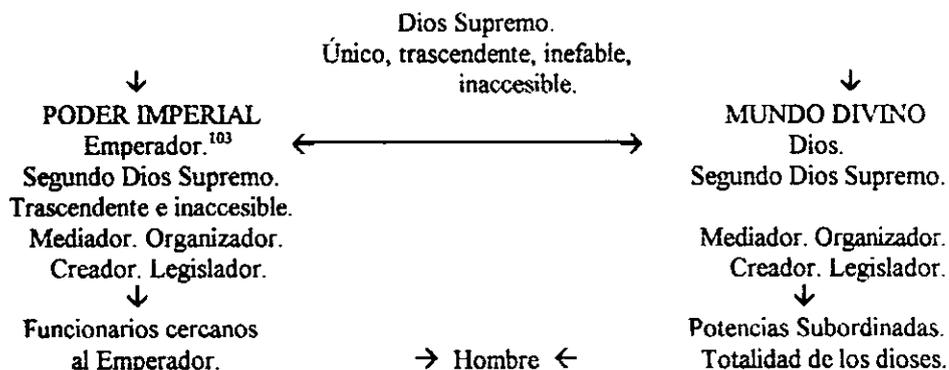
¹⁰⁰ Cf. Rémondon, p. 61.

¹⁰¹ Cf. Maier, p. 32.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

las leyes que contempla en el Dios Supremo. El Emperador, al ser divino y tener las mismas características que el Dios Supremo Divino, también necesita de potencias mediadoras entre él y sus súbditos para poder difundir su poder a todo el Imperio vigilado por él.

Así pues, la relación entre el Mundo divino y el poder imperial puede esquematizarse de la siguiente manera:¹⁰²



El esquema de la jerarquización del mundo divino no es ajeno a nosotros, pues lo podemos encontrar en muchas de las religiones modernas, principalmente entre las que derivan del cristianismo antiguo. Así, por ejemplo, en la Iglesia católica actual, el encadenamiento de las jerarquías es, *grosso modo*, como sigue: un Dios (Supremo) organizador y creador del mundo; luego, los ángeles y los santos seguidos por un Papa o Pontífice Máximo; después, los sacerdotes, entre los que también hay jerarquías, y por último los hombres comunes.

El sistema de jerarquías y del poder imperial se verá más acentuado durante el reinado de Constantino, específicamente, en su reorganización de la casa imperial, llevada a cabo mediante el establecimiento de nuevos cargos que dependían directamente del Emperador, remarcando el carácter sagrado de su gobierno.¹⁰⁴ Por otra parte, la necesidad o la idea de potencias mediadoras será

¹⁰² Estas ideas de un paganismo y monarquía de tipo monoteísta jerarquizado son una síntesis de la opinión que al respecto tiene Pierre Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, pp. 99-100. El esquema que presento es mío.

¹⁰³ Al ser considerado como una especie de padre del Dios Supremo, debe guardar las mismas características que éste, con lo que se convierte ya no en un Segundo Dios Supremo, sino en un Dios Supremo Único en el mundo terreno.

¹⁰⁴ Rémondon, p. 61. Para la nueva organización de la casa imperial, véase *supra* nota 101. Cf. *etiam* Holsapple, p. 344 y Rémondon, p. 64.

INTRODUCCIÓN

lugar común tanto de la teología pagana como de la cristiana. Juliano el Apóstata, por ejemplo, a quien Rochefort¹⁰⁵ considera como muy sensible ante el papel de Jesús como un mediador, habría identificado las jerarquías de potencias celestes con ángeles solares¹⁰⁶ y con ángeles lunares¹⁰⁷ como mediadores, ya para intervenir por los hombres ante los dioses, ya para transmitir a los hombres los mensajes de los dioses. De la misma manera, Salustio, nuestro autor del *Περί Θεῶν καὶ Κόσμου*, hablará de la necesidad de muchos intermediarios entre el primer Dios y los hombres,¹⁰⁸ principalmente cuando se trata de sacrificios que permitan la unión de los hombres con los dioses mediante una *víctima mediadora* que debe ser igual a las cosas que une.¹⁰⁹ Entre los cristianos, san Pablo también hablará de una jerarquización divina¹¹⁰ y, casi en los mismos términos que leemos en Salustio, de una víctima mediadora¹¹¹ que facilite el perdón de los pecados y la unión con Dios. Para san Pablo, esta víctima es Jesús.

Otro fenómeno que contribuyó al desarrollo del culto al poder imperial e influyó en la transformación del paganismo hacia una religión sistematizada con base en un monoteísmo jerárquico fue la romanización de un culto oriental a un Dios Solar.

Casi todas las culturas antiguas rindieron, de maneras diversas, culto a un Dios Solar. Desde egipcios y persas hasta griegos y romanos, por ejemplo, tenían una divinidad a la que identificaban con el astro rey: Re, Mitra, Apolo, Serapis, Sol Indiges o Invictus son sólo algunos de los nombres atribuidos a ese Dios supremo. Por eso, no es de extrañarse que griegos y romanos, que contaban en su panteón con un Apolo solar o un Dios Helios, hayan adoptado con relativa facilidad el culto al Dios Solar sirio de la ciudad de Émesa. Con relativa facilidad porque, introducido en Roma por influencia de la esposa del Emperador Séptimo Severo (193-211), Julia Domna, por cierto de origen sirio y no por casualidad de la ciudad de Émesa, el culto al Dios Solar se desarrolla, no con mucho éxito durante los Imperios de Caracalla (211-217) y de su hijo Antonio, que al haber sido sumo sacerdote del culto en Émesa adopta el nombre del Dios familiar: Elagabal o Heliogábalo (218-222) como nos es más

¹⁰⁵ Rochefort, Gabriel. *Saloustios. Des Dieux et du monde*. Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 46, nota 7. Seguramente, su intención es remarcar la influencia de la educación cristiana de Juliano en su ideología pagana.

¹⁰⁶ Juliano. *Helios Rey*, 141 B; 142 A-B.

¹⁰⁷ Juliano, *Al senado y al pueblo de Atenas*, 275 B.

¹⁰⁸ *Π.Θ.*, XIII,5. El primer número indica el capítulo; el segundo, el parágrafo.

¹⁰⁹ *Π.Θ.*, XVI,2.

¹¹⁰ Cf. por ejemplo *Hb.* 2,7-9.

¹¹¹ Cf. *Hb.* 2,14.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

conocido.¹¹² El nombre denota ya su carácter hierático y devoto del Dios Solar. Pero con Heliogábalo, al parecer; el culto adquirió aspectos orgiásticos y denigrantes que causaban la indignación del senado y del pueblo romanos. Tras el asesinato del Emperador, el culto al Dios Solar de Émesa fue, digamos, expulsado del panteón y de la religión romana.¹¹³ Pero sólo temporalmente.

El culto al Dios Solar de Émesa volvió a hacerse presente en Roma, con un marcado auge, a partir de la renovación religiosa emprendida por Aureliano durante su reinado (270-275). En efecto, Aureliano será el verdadero promotor¹¹⁴ del culto al Dios Solar y de su inclusión dentro del sistema jerárquico del poder imperial y del culto al Emperador. Para promover su aceptación, Aureliano dio al Dios tanto características como mitología romana. El nuevo Dios fue elevado a la categoría de "*Señor del Imperio*" que debía representar la unidad de Roma. No debió ser muy difícil a griegos y romanos asimilar este nuevo culto e identificar al nuevo Dios Solar con su Helios o con su Apolo Solar. Con el culto al Dios Solar, Aureliano acentuó el carácter divino de su poder imperial y del culto a su persona. Creyó que su poder le había sido dado por el mismo Dios y que éste lo guiaba para unir, organizar y gobernar al Imperio; igualmente, Aureliano se creyó sólo un ejecutor de la voluntad divina.

Como más tarde lo hará Constantino, también Aureliano mandó que en los sólidos se le representara acompañado de la imagen del Dios Solar, quien aparece como "*Señor del Imperio Romano*", mientras que el Emperador como su representante en la tierra.¹¹⁵ Incluso la vestimenta de Aureliano, imitada por la mayoría de los Emperadores siguientes, principalmente Diocleciano y Constantino, remarcará el origen divino de su poder. Habían sido creados un nuevo culto y un nuevo Dios nacional: Sol Invictus.

Los Emperadores romanos que siguieron a Aureliano continuaron rindiendo culto a este Dios y poniéndose bajo el patrocinio de él, unas veces con el nombre de Apolo; otras, con el de Sol Invictus. Así por ejemplo, sabemos que Constancio Cloro, tetrarca junto con Diocleciano y padre de Constantino, además de estar bajo la tutela de Hércules, Dios protector que le correspondía dentro de la jerarquía imperial y divina establecidas en la tetrarquía fundada por Diocleciano, también rindió culto a un Dios Solar¹¹⁶ que, posiblemente, debió ser Apolo.

¹¹² Cf. Altheim, p. 49.

¹¹³ Cf. Altheim, p. 56.

¹¹⁴ Cf. Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p. 100.

¹¹⁵ Cf. Altheim, p. 119.

¹¹⁶ Cf. Altheim, p. 129.

INTRODUCCIÓN

También sabemos que en cierto momento Constantino rindió culto al Dios Helios y brindó ofrendas al Oráculo de Apolo.¹¹⁷ Por otra parte, en muchos de los sólidos que se acuñaron durante su época, aparecía constantemente el símbolo del Dios Solar acompañado del lema SOLI INVICTO COMITI. No puedo afirmar que Constantino sustituyó la protección de Apolo o de Helios para colocarse bajo la protección de otro Dios Solar, aparentemente distinto a los otros dos. En todo caso, pienso en un sincretismo de los tres dioses solares en un único nuevo Dios nacional Sol Invictus.

Ahora bien, Burckhardt y algunos otros creen que este nuevo Dios Invicto no es otro sino el Dios persa Mitra, cuyos orígenes encontramos en la época arcaica indo-iranía. Sin embargo, siguiendo a Franz Altheim, hallamos que este Dios llegó a coexistir, en cierta época del Imperio romano, con otra divinidad similar aunque de origen sirio, específicamente de la ciudad de Émesa, y que según el momento y el lugar a los que penetraba recibía distintos nombres: Deus Sol Elagabalus, Invictus Sol Elagabalus, Primer Padre o Gran Helios entre otros; en consecuencia, continuamente fue asociado con los dioses solares locales y a los que, repetidamente, se les asignaba el epíteto de "*invicto*".¹¹⁸

Si Constantino asoció o no a Mitra con el dios Helios de Émesa, o viceversa, no lo sabemos. En todo caso me parece más probable que haya hecho una fusión de ambos dioses, pues mientras Mitra era un Dios Invicto con un culto de reducidos adeptos en el que no se permitían mujeres y que por tal se había convertido en guía, principalmente, de muchos soldados romanos, el culto al Dios de Émesa era fundamentalmente purificador y en el que sí tenían participación las mujeres.¹¹⁹ No creo entonces que Constantino haya elegido a un Dios sobre el otro, sino más bien, que intentó fusionarlos para extender su culto tanto a las legiones como al pueblo en general, y como parte de su plan de unificación del Imperio. De lo contrario, probablemente el cristianismo, nuevo devoto de un Dios solar ahora identificado con Cristo, hubiera tardado más tiempo en ser tolerado y aceptado.¹²⁰

En efecto, el culto al Dios Sol Invicto va a presentar una modificación de fondo a partir de Constantino, quien identificará el símbolo del Dios, y

¹¹⁷ Cf. Burckhardt, p. 332.

¹¹⁸ Cf. Altheim, pp. 10 y 30-31.

¹¹⁹ Como nota curiosa cabe decir que la fecha del natalicio de ambos dioses se festejaba el 25 de diciembre.

¹²⁰ El culto al Dios solar resulta interesante y significativo para comprender la transición de Constantino del paganismo al cristianismo; sin embargo, a pesar de su importancia me es imposible tratarlo con mayores detalles, por lo que, para datos más específicos, remito a los trabajos de Franz Altheim y Jacob Burckhardt ya citados.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

consecuentemente su jerarquía y poder imperial, primero con el monograma de Cristo y más tarde con la religión cristiana. Al respecto de este fenómeno. Altheim apunta: *“Por todas partes en la esfera de Constantino encontramos imágenes que describen el poder luminoso y la fuerza radiante del Supremo, que relacionan a Dios y al sol con el Emperador [...], se impone la convicción de que las ideas de luz, del sol y del orbe iluminado por éste, poseían una significación única para el Emperador [...] «A la hora del sol de mediodía» tuvo Constantino la visión de la cruz y a la misma hora se elevó su alma a Dios [...] En virtud del mandato divino¹²¹ pensaba el Emperador eliminar la necesidad en todo país alumbrado por el sol [...] Del Viernes Santo habla Constantino como de la luz que brilla más clara que el día y el sol. El dies dominicus (día del señor) se convierte en día de la luz y, como domingo [...], en fiesta del señor [...] Constantino se hace representar como Helios sobre una columna de pórfido. En el globo imperial, mantenido por la diestra, estaba fijada una cruz [...] Constantino puso en lugar del dios sol, la fe en Cristo, [...] con la intención de que fuese un lazo unificador para los pueblos del Imperio”.*¹²² El lector saque sus propias conclusiones.

No sabemos qué tan ciertos puedan ser los múltiples relatos sobre la devoción y exaltación de Constantino para con el culto al Dios Invicto y al monograma de cristiano; pero es claro que ambos lo llevaron a transformar radicalmente su paganismo, ya claramente monoteísta y jerárquico. Esta evolución, sobra decirlo, fue determinante en el desarrollo de la antigua religión grecorromana.

Los Emperadores que sucedieron en el trono a Constantino mantendrán vivos tanto el culto al Sol Invicto, como el culto al poder imperial y a la persona del Emperador. A fin de cuentas los tres eran uno mismo. Los Emperadores cristianos cuidarán de las ideas propuestas por Constantino para la organización

¹²¹ Según la tradición conservada por Lactancio y Eusebio (citados por Altheim, p. 133), a plena luz del mediodía, Cristo se habría aparecido a Constantino para ordenarle que, antes de su batalla contra Licinio, colocara “*el signo del cielo*”, una cruz, en los escudos de sus soldados. Dicho signo ha sido identificado como el monograma de Cristo: una X y una P, correspondientes a las dos primeras letras de la palabra griega para Χριστός, Cristo. Se trata de un símbolo de origen pagano precristiano empleado por distintas culturas sobre el que Hernan Wirth (citado por el traductor de Altheim en nota de la página 133) apuntó que: “*en su obra Science et Religion dice A. Malvert: «... se encontró este signo en el fondo de una urna de galaseca, por lo menos mil años anterior a la era cristiana... lo encontramos en una moneda de lidia(sic) que representa al dios Baco (el Sol) sobre un carro; además, en una moneda de los lágidos de la época de Tolomeo III, es decir todavía dos siglos antes de Cristo. Además, en monedas de Herodes el Grande... en tetradracmas atenienses y monedas aqueas. Sería una derivación de la runa hagal, que en muchos cultos precristianos simboliza al “Hijo de Dios”».*

¹²² Cf. Altheim, pp. 127-129.

INTRODUCCIÓN

de una “nueva religión monoteísta” basada en el culto a la luz, que lo ilumina todo, y ahora identificada con el poder divino y con el Dios cristiano mismo. De alguna manera harán que perdure la idea acuñada por Eusebio de Cesárea en la que se resume el carácter divino del poder imperial de Constantino y afirma la transformación del paganismo al monoteísmo jerárquico: “*Un Emperador, un Dios, un Imperio*”.

Finalmente, el último Emperador de inclinaciones paganas, Juliano el Apóstata, otorgará al culto del Dios Sol no sólo un carácter religioso, sino también, por influencia de su ideología neoplatónica, un tinte filosófico. Incluso, con motivo de la fiesta del Dios,¹²³ que como se ha dicho se celebraba el 25 de diciembre, escribió un discurso sobre *Helios Rey* que, elaborado en el transcurso de tres noches, lo dedicó a Salustio.¹²⁴ Inspirándose en la filosofía neoplatónica de Jámblico,¹²⁵ Juliano hablará en este discurso sobre el origen y substancia del Dios Helios, de sus facultades y bienes para con los hombres. No deja de nombrarlo como rey del universo y mediador entre los dioses mediadores y el Bien eterno y supremo.¹²⁶ En general, Juliano tratará nuevamente el tema de las jerarquías del mundo divino y de la necesidad de los mediadores, pero ahora en términos filosófico-religiosos de base neoplatónica. Por otra parte, en muchos de sus escritos que se nos han conservado, Juliano no cesa de invocar al Dios Solar y de colocarse bajo su protección.

Con Juliano y su círculo de neoplatónicos,¹²⁷ entre los que destaco al autor del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, el monoteísmo y el teocentrismo del paganismo quedarán remarcados. Y con ello, buena parte de la metamorfosis de la religión grecorromana.

Otros factores que contribuyeron en la transformación del paganismo antiguo y provocaron en el hombre un cierto grado de desinterés por mantener en su forma original la religión tradicional, se encuentran en fenómenos económico-políticos y sociopsicológicos.

Los momentos de crisis política y económica fueron una constante en la historia de Roma. Como ejemplo, quizá puedan destacarse los que ocurren

¹²³ Cf. Juliano. *Discursos VI-XII*. Introducción, traducción y notas de José García Blanco. Madrid, B.C.G., número 45, 1982, p. 189.

¹²⁴ *Helios Rey*, 157 C. Se trata nuevamente de Secundo Salustio

¹²⁵ *Idem*, 157 D. Sobre la vida de Jámblico, su época, doctrina filosófica e influencia en el neoplatonismo posterior a él, puede verse en: Jámblico, *Protréptico a la filosofía. Capítulos 1 al 5*. Introducción, traducción y notas de José Molina Ayala, Tesis de licenciatura, México, UNAM, 1996.

¹²⁶ *Idem*, 156 C-D.

¹²⁷ Este grupo de filósofos estaba integrado por Máximo, Dexipo, Libanio, Crisancio y Salustio. Cf. Alsina Clota, José, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. = Autores, Textos y Temas. Filosofía 27, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 86.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

durante el gobierno del Emperador Cómodo (180-192) dando comienzo a la época del Bajo Imperio, definida por Rostovtzeff como “una nueva era de matanzas y miseria”.¹²⁸ También fueron situaciones constantes las abundantes luchas internas provocadas por el interés de obtención del poder y las no pocas guerras con las que los gobernantes romanos pretendían la expansión y defensa del territorio. Agréguese también el advenimiento de una “*anarquía militar*”¹²⁹ o también el agudizamiento de las invasiones bárbaras a territorios romanos, comenzadas en época del Emperador Marco Aurelio¹³⁰ y provocando el consecuente debilitamiento de las defensas fronterizas; o la división formal y definitiva del Imperio,¹³¹ en oriental y occidental, hacia el año 293¹³² con el gobierno de Diocleciano. Todo esto sólo es un buen ejemplo que sirve para imaginar los diferentes grados de debilitamiento económico del Estado romano para proteger, administrar y cubrir tanto el enorme territorio imperial, como muchas de las necesidades de los individuos, entre otras, las religiosas. Así pues, el Estado romano frecuentemente no contaba con los recursos suficientes para la manutención de templos y colegios sacerdotales o para celebrar sacrificios y juegos durante las festividades importantes. Esto provocará, por una parte, que los cultos y ritos paganos no se celebraran de manera periódica a no ser que hubiera algún momento de prosperidad económica pública y estatal; y por otra, una progresiva desaparición de la fe en las antiguas tradiciones.

Hacia el siglo III, el agudizamiento de las crisis políticas y económicas tendrá como una de sus consecuencias el cierre de muchos templos y la supresión de varias fiestas paganas. Hacia la segunda mitad del siglo IV, sólo algunos cultos paganos locales y ciertos círculos, muy reducidos, de aristócratas romanos que no se habían cristianizado, formarán una especie de *ghettos* paganos que procuraban la supervivencia de la antigua religión en su forma más o menos tradicional, pues, como se ha visto, de alguna manera ya se encontraba transformada. El bastión más importante del paganismo se encontraba en la parte oriental del Imperio.¹³³

Ahora bien, es quizá la fusión de las crisis económico-políticas con la crisis espiritual e ideológica del hombre, causada, como sugiere Alsina, “*por el*

¹²⁸ Cf. Rostovtzeff, p. 122.

¹²⁹ Cf. Petit, p. 330.

¹³⁰ Cf. Petit, p. 309 y Rémondon, p. 44.

¹³¹ Sabemos que la primera división del territorio imperial, aunque no de manera formal como lo hizo Diocleciano, se dio como un recurso para separar a Geta de Caracala. Más tarde, hacia los años 260-263, el recurso se volvió a emplear cuando Valeriano gobernó en la parte oriental del Imperio y Galieno en la occidental. Cf. Blasdon, p. 217.

¹³² Cf. Maier, p. 28.

¹³³ Cf. Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, pp. 101-102.

INTRODUCCIÓN

definitivo derrumbamiento de la concepción aristotélica del mundo y de la ciencia”,¹³⁴ la que provocará la modificación colectiva tanto de la mentalidad como de la sensibilidad religiosa de los individuos de casi todos los estratos sociales, haciéndolos caer una especie de crisis psicológica.

Como quiera que sea, el hombre antiguo desarrollará una “*toma de conciencia del propio yo*”, acompañada de profundos sentimientos de soledad y frustración; de crisis existenciales y de angustia producidas por el diario vivir en un mundo que le parece caduco y hostil y en el que cada vez se siente más extraño y ajeno. Comenzará entonces a preguntarse cuál es el origen y duración de este mundo que se le presenta dividido (separado, pienso, por un mismo Dios); pero sobre todo, se preguntará cuál es el verdadero origen del propio hombre, cuál es el papel que debe desempeñar dentro del mundo sensible que lo rodea y cuál es el destino de él y de su alma en el mundo y después de la muerte.¹³⁵ Al romper los lazos que lo unían con su mundo y perder de vista el sitio que como ser humano ocupa dentro de él, el hombre se cuestionará por qué y para qué ha nacido.

Junto al esfuerzo por saber su destino, buscará conocerse a sí mismo y el perfeccionamiento de su espíritu mediante el regreso, unión e imitación de Dios y del mundo divino. Así, por ejemplo, ya en su momento Salustio dirá que “*la íntima perfección de cada uno es la unión con su propia causa*”,¹³⁶ que es Dios; y también por eso, cuando emprende su defensa de los mitos, dice que éstos han sido hechos porque imitan a los dioses en su esencia y en sus acciones y permiten al hombre la unión con ellos.¹³⁷ En otro lugar, cuando explique la Providencia de los dioses, dirá que ella sólo necesita de la adecuación que “*nace de la imitación y la similitud*”,¹³⁸ por eso, el mundo terrenal y todo aquello que fue hecho para los servicios religiosos son una imitación del mundo divino. Salustio recomendará a los hombres que sean buenos para que, por medio de la similitud, se unan a los dioses. Esto último nos habla de la necesidad de adquirir una conciencia moral¹³⁹ y de una forma de negación del mundo sensible por el hombre antiguo.

El individuo de la época pretenderá escapar de ese mundo en el que la presencia del mal y de potencias malignas es cada vez más latente y amenaza

¹³⁴ *Op.cit.*, p. 23. A propósito de lo que anotaré a continuación, la crisis y la transformación espiritual del hombre antiguo, además del trabajo de Alsina, puede verse también Pierre Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, pp. 103-106.

¹³⁵ Son sentimientos no muy alejados a los que se experimentan en nuestra actualidad.

¹³⁶ *Π.Θ.*, XVI,1,

¹³⁷ *Π.Θ.*, III,2,3. El tercer número indica la línea del párrafo.

¹³⁸ *Π.Θ.*, IV,2,

¹³⁹ Cf. Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p.103.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

con poseerlos en su totalidad. "Si el mundo es malo y el mal existe en él", seguramente se pensaba en aquellos momentos de crisis espiritual (como en los nuestros) "busquemos la salvación de nuestros cuerpos y de nuestras almas". Se adquiere entonces un concepto diferente sobre el cosmos y se crea la idea de un mundo supralunar, al que hay que escapar, y de uno infralunar, del que hay que huir, librarse o salvarse. La obtención de la libertad, entendida como salvación, será la búsqueda obsesiva y el común denominador del hombre grecorromano helenístico.

Cierto que el hombre, como cuerpo o materia, es un ser temporal y su estancia en la tierra sólo es transitoria; pero para que él y su alma no queden atrapados en este mundo, el ser humano deberá comprender primero cuál es el origen del mundo que habita; luego, cuál es su propio destino en la vida y cuál el de su alma tras la muerte para, finalmente, encontrar el verdadero camino que le procure su salvación y lo lleve de vuelta a su lugar de origen, a su esencia misma y de la cual emanó y que es su íntima perfección.

Se elaborarán nuevas teorías, o se reinterpretarán otras ya existentes, sobre la concepción del mundo y del hombre. Pero todas, en una especie de interés común por cubrir las necesidades filosófico-religiosas de los individuos, ofrecerán, de diferentes maneras, un camino para encontrar las respuestas a las preguntas planteadas así como la salvación del hombre y de su alma.

Este nuevo sentimiento religioso facilitará la entrada y aceptación de cultos místicos y soteriológicos, practicados frecuentemente por soldados, esclavos, comerciantes, viajeros y residentes de origen extranjero, al sistema religioso grecorromano. En una "infiltration lente de cultes exotiques", como diría Cumont,¹⁴⁰ que comienza a finales del siglo I de nuestra era y alcanza su punto máximo "cent ans plus tard"¹⁴¹ y permite la proliferación de las prácticas mágicas, conjuros y exorcismos. Las religiones místicas también se convertirán en un medio para alcanzar la salvación.

Otros caminos para obtener respuestas los ofrecerán, por una parte, los sistemas filosóficos tradicionales más importantes: aristotelismo, estoicismo y platonismo; por otra, los sistemas renovados, como el neopitagorismo, y los nuevos movimientos religiosos, como el gnosticismo y el hermetismo. De igual

¹⁴⁰ Cumont, Franz. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1963, p. 19. Es este un trabajo fundamental para comprender la expansión de los cultos y religiones extranjeros dentro de la religión romana, sus causas, consecuencias y asimilación con el paganismo. Ahora bien, dado que el tema, interesante por sí mismo, es muy amplio y me es imposible tratarlo con detenimiento en este trabajo, remito a la obra de Cumont, especialmente al capítulo II: "Pourquoi les cultes orientaux se sont propagés", pp. 17-41.

¹⁴¹ Cf. Cumont, *loc. cit.*

INTRODUCCIÓN

manera, a partir del siglo I, las distintas corrientes filosóficas comenzarán a fusionarse unas con otras. Se aceptan, asimilan y modifican mutuamente sólo las teorías que les son comunes y poco a poco formarán una sincretismo filosófico. Este sincretismo filosófico, junto con el gnosticismo y hermetismo, defenderá ideas como: la preexistencia y caída del alma del hombre desde el mundo divino y del retorno a ese mundo superior para escapar de este inferior; la existencia de un Dios superior, único, inefable, trascendente e inaccesible pero al que se puede llegar a través de diversos mediadores; la existencia de un Dios creador o demiurgo; la existencia de demonios buenos y malos. El destino del hombre será la pregunta a resolver. Seguirán considerando que el mundo es un mal amenazante y peligroso en el que el hombre se encuentra solo; sin embargo, mediante la doctrina de la *sympatheia*, se crea la necesidad de estar en armonía con el universo y con los cuerpos celestes, que también son *dynamis* o potencias.

Todo este gran sincretismo filosófico y religioso transformará la conciencia religiosa del hombre helenístico-romano, y encontrará su máximo punto de expresión a partir de Plotino¹⁴² y del movimiento neoplatónico. Con

¹⁴² Plotino fue un egipcio nacido en Licoópolis hacia el 205. A sus 28 años de edad, en el 233, se hace discípulo de Ammonio Sacas, con el que permanece en su escuela de Alejandría hasta el 242, año en el que se une a la expedición del Emperador Gordiano contra el rey persa Sapor. Al respecto, se dice que el viaje de Plotino obedeció a su interés por conocer y aprender el pensamiento religioso y filosófico oriental. Con el fracaso de la expedición, Plotino viaja en 245 primero a Antioquía y luego a Roma, en donde se instala y abre su escuela de filosofía. Sabemos por su discípulo Porfirio que Plotino sólo comenzó a escribir sus tratados hacia el primer año del gobierno de Galieno (253), cuando contaba con 48 años de edad, pero únicamente sobre temas selectos. En el 263 Porfirio llega a Roma y encuentra que Plotino había escrito veintinueve tratados que estaban repartidos entre unos pocos, seguramente, alumnos escogidos. Durante los seis años que Porfirio permaneció en Roma, Plotino escribió veinticuatro tratados más. Después de la partida de Porfirio, Plotino compondrá otros nueve tratados que, sumados a los cuarenta y cinco anteriores, harán el total de los cincuenticuatro escritos que conforman las *Enéadas* (cf. *Vid. Plot.*, capítulos 4 a 6), organizadas y editadas por Porfirio tras la muerte de Plotino (270). El pensamiento y enseñanza de Plotino se basa en la aplicación de un nuevo método exegético de las doctrinas platónicas, principalmente las que tratan sobre la teoría del mundo de las ideas. La nueva exégesis de los textos platónicos hace que Plotino amplíe su contenido y lo adapte al momento filosófico y religioso en que vive; por eso, una de las características del sistema plotiniano será la inclusión y mezcla de otras corrientes filosóficas y religiosas además del platonismo. Plotino es el centro de reunión al que confluyen doctrinas como la peripatética, estoica, neopitagórica, gnóstica, órfica y caldea, entre, seguramente, otras muchas. Sólo el escepticismo y el epicureísmo quedarán medianamente excluidos. Las aportaciones que el sistema de Plotino hace a la filosofía pueden resumirse en su teoría de la emanación de las *hipóstasis* (ἔν, νοῦς, ψυχή) o procesión plotiniana y en su teoría de la conversión hacia el Uno (=Dios) o de la elevación espiritual, doctrinas que prevalecerán y caracterizarán a toda la filosofía griega posplotiniana, aunque cada escuela y representante las entiendan y expliquen de diferente manera. La meditación, la purificación del cuerpo y del alma, y la búsqueda de la unión extática con el

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

esta nueva exégesis de la filosofía, no sólo platónica aunque el nombre así lo limite, sino también aristotélica, estoica, hermética, gnóstica, pitagórica y, en ciertos momentos, epicúrea, la filosofía adquiere un muy importante sentido soteriológico y, por ende, religioso. El neoplatonismo vivificará a la filosofía y se convertirá en el último bastión de la religión pagana. La idea de un nuevo sistema filosófico-religioso pagano, monoteísta jerarquizado, queda fundada y alcanzando, como ya se vio, al poder imperial.

2.2 La teología pagana y el neoplatonismo

En su libro "*Literatura griega*",¹⁴³ José Alsina dedica el capítulo III de la tercera parte para hablar de las relaciones, conexiones como dice él, que tuvieron desde sus orígenes literatura y religión. Tiene razón al sugerir que un alto porcentaje de los textos griegos (y también latinos) prehelenísticos que se

Uno Superior scrán el propósito por alcanzar mediante el sistema plotiniano. Cabe mencionar que el término *neoplatonismo* es relativamente moderno y comienza a utilizarse a principios de este siglo para referirse a la filosofía plotiniana y a las escuelas filosóficas que nacen de ésta y que, sirva de paso, también suelen denominarse *neoplatónicas posplotinianas*. Consecuentemente, el término es completamente extraño para ese ambiente cultural puesto que no estaba en la mente de los hombres de aquellas épocas hacer distingos tan marcados sobre el platonismo, toda vez que lo concebían, aún dentro de la Academia imperial, como uno solo; es decir, no se le aplicaban nomenclaturas específicas como a las que ahora estamos habituados a causa de ese afán de periodizar la historia del pensamiento, no sólo el antiguo sino incluso el moderno, y establecerlo con cesuras medianamente fijas que no siempre nos satisfacen. De cualquier manera, la filosofía neoplatónica o *plotiniana* sirvió, en general, a paganos y cristianos como método para fundamentar y defender verdades religiosas que unos y otros consideraban como *reveladas desde la antigüedad*. Nicola Abbagnano en su Diccionario de filosofía, s.v., ha resumido en cuatro puntos los rasgos fundamentales del neoplatonismo clásico, que a mi parecer son aplicables tanto al paganismo como al cristianismo: "1) el carácter revelado de la verdad que, por lo tanto, es de naturaleza religiosa y se manifiesta en las instituciones religiosas existentes y en la reflexión del hombre sobre si mismo; 2) el carácter absoluto de la trascendencia divina, por lo cual Dios, considerado como el Bien, está fuera de toda determinación cognoscible y es considerado inefable; 3) la teoría de la emanación, es decir, de la derivación necesaria de todas las cosas existentes, a partir de Dios, que resultan cada vez menos perfectas a medida que se alejan de Él, y la consiguiente distinción entre el mundo inteligible (Dios, Intellecto y Alma del mundo) y el mundo sensible (o material) que es una imagen o apariencia del otro; 4) el retorno del mundo a Dios a través del hombre y su interiorización progresiva, hasta llegar al éxtasis, o sea la unión con Dios". La corriente neoplatónica posterior a Plotino suele dividirse en las siguientes escuelas: la de Siria, fundada por Jámblico, la de Pérgamo, la de Apamea, la de Alejandría y la de Atenas, a la que perteneció Juliano y Salustio, nuestro autor del *Περί θεῶν καὶ Κόσμου*

¹⁴³ Alsina, José, *Literatura griega. Contenidos métodos y problemas*. Barcelona, Ariel, 1983, pp. 259 a 276.

INTRODUCCIÓN

nos han conservado son de tono religioso en el sentido de que hablan acerca de los dioses antiguos; pero, con el debido respeto, el profesor Alsina olvida decir que dichos textos no explican a los dioses de manera sistemática, sino muy dispersa; esto es que, para conocer las características, atributos y cultos de un Dios, una sola fuente no es suficiente, sino que se debe recurrir a las narraciones de diferentes poetas y autores en general. Esto es entendible si, por una parte, se consideran las características de la antigua religión grecorromana antes de la época imperial o de la helenística; y por otra, si partimos del hecho de que durante mucho tiempo, la antigua religión careció de una teología sistematizada y nunca, si se puede decir, fue una “*religión del libro*”, como dicen los especialistas, ni contó con “*libros sagrados*”, a la manera de los hebreos por ejemplo, en los que estuvieran establecidos los dogmas, leyes o reglas de un clero y de una teología pagana.

Es cierto que con Homero comienzan a cimentarse las bases de una religión “*nacional*” que sólo se verá más o menos clarificada hacia el siglo VI a.C., cuando Pisistrato intenta la unificación religiosa de los griegos a partir de una ética común basada en la *Iliada* y en la *Odisea*. Pero los textos homéricos, primero, hablan de dioses que se presentan como localistas y funcionales y, segundo, no constituyen una teología propiamente dicha. Hesiodo intentará dar un orden a las genealogías de los dioses; pero seguirá careciendo de conceptos necesarios para la elaboración de una teología y no sólo de una teogonía, aunque como opina Burnet,¹⁴⁴ Hesiodo tiende a la elaboración de una cosmogonía.

A partir del siglo V a.C. se puede hablar más claramente de tres tipos de religiosidad griega: una doméstica, una estatal y otra filosófica. Las dos primeras constituyen la parte cultural de una religión que se desarrolla en el seno de la polis. Su literatura la forman los textos de carácter poético que comenzaron a elaborarse a partir de las formas primitivas de los cultos: partenios, peanes y ditirambos entre otros. Las obras trágicas son otro tipo de literatura en la que se pueden encontrar datos abundantes sobre la religión doméstica y la estatal; pero ni la poesía religiosa ni las tragedias se pueden considerar como obras que aporten una teología sistematizada.

Con la filosofía presocrática tiene principio un concepto diferente acerca de los dioses; se renuevan los viejos mitos y se critica a la antigua religión que propusieron los poetas, hasta entonces todavía identificados como los guías educadores, en todos sentidos, de los griegos.¹⁴⁵ Bien que a partir de

¹⁴⁴ Burnet, John. *La aurora del pensamiento griego*. México, Argos, 1944, p. 8, párrafo V. Burnet aporta datos interesantes sobre textos cosmogónicos elaborados durante el siglo VI a.C.

¹⁴⁵ Jaeger, Werner, *Paideta: los ideales de la cultura griega*. México, F.C.E., 1985⁷, p. 150.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

los presocráticos el hombre, como dice Jaeger, descubre el cosmos y aparece el pensamiento racional que, al dedicar parte de su atención a los problemas religiosos que plantean los mitos, dará pie a la religión de los filósofos. Pero, como sucede en cuanto a la literatura que aportan los otros dos tipos de religiosidad griega, la que elaboran estos pensadores sigue sin aportar un sistema teológico.

Hacia los finales del siglo IV a.C., Platón seguirá utilizando e interpretando los antiguos mitos en función de su filosofía religiosa. Sus textos que más podrían acercarse a la literatura teológica como tal son el *Timeo* y algunos fragmentos de *Leyes*. No se puede negar que Platón es un espíritu altamente religioso y que su piedad y mística sirvieron para desarrollar nuevos conceptos sobre Dios y los dioses, pero al igual que Aristóteles, cuando llega a hablar de teología y teólogos lo hace refiriéndose a los antiguos poetas y que en el *Hippias Mayor*, por ejemplo, aparecen como portavoces de los dioses.¹⁴⁶ Por otra parte, el Sócrates de los diálogos platónicos es un filósofo que cree en los antiguos dioses, frecuentemente los invoca y acude a consultar los oráculos.

Aristóteles, en su intento por sistematizar las ciencias, divide la filosofía en tres partes teóricas: matemática, física y *teología*. De las tres, la última es para Aristóteles "*la ciencia primera y suprema*" que se encarga del conocimiento de los primeros principios o esencias, que son los dioses; pero también de las esencias inmóviles, que no participan del proceso de la naturaleza; es también la que estudia "*el ente en cuanto es*".¹⁴⁷ Mas, contra lo que parece, esta definición y explicación de las utilidades de la *teología* corresponden a la idea aristotélica de "*filosofía primera*" y no de la teología como tal. Hay que aclarar por qué. Primero, Düring¹⁴⁸ ha observado que Aristóteles propuso el término de filosofía primera únicamente para poder designar a la física como "*filosofía segunda*". Segundo, Aristóteles emplea la palabra θεολογία para designar una de las partes teóricas de la filosofía, pero esto es sólo por una "*ocurrencia*" estilística con la que pretende embellecer su invención de filosofía primera.¹⁴⁹

Por otra parte, como apunta el mismo Düring,¹⁵⁰ cuando el estagirita emplea en diversos textos los términos θεολογεῖν, θεολογός y θεολογία, lo hace

¹⁴⁶ Waha!, Jean, *Platón*, en Historia de la Filosofía (Volumen 26 de la «Encyclopédie de la Pléiade») Bajo la dirección de Brice Parain. Siglo XXI, Volumen 2, La filosofía griega. (traducción de Santos Juliá y Miguel Bilbao). México, Siglo XXI, 1997¹⁹, p. 58.

¹⁴⁷ Düring, Ingemar, *Aristóteles*. México, UNAM, I.I.F., Colección *Estudios Clásicos*, 1987, pp. 187-192.

¹⁴⁸ Cf. p. 187.

¹⁴⁹ Cf. p. 192.

¹⁵⁰ Cf. *loc. cit.*, nota 462.

INTRODUCCIÓN

para referirse a los poetas mitólogos, especialmente Hesíodo, y no a teólogos de carácter científico. Puede ser que Aristóteles plantee las bases de una ciencia teológica,¹⁵¹ mas también es cierto que tampoco aporta un texto en el que esta ciencia esté sistematizada, pues toda referencia a ella se encuentra diseminada en varios de sus escritos. Me atrevo a pensar que incluso Aristóteles no poseía una conciencia teológica muy clarificada.

Con la expansión del helenismo, hacia el siglo IV a.C., y la diversificación de las escuelas filosóficas, la literatura teológica científica comenzará a elaborarse. Hacia el siglo III a.C., la escuela estoica se encargará de dar pie a una verdadera sistematización de la ciencia teológica pagana que sólo se vera plenamente clarificada con el movimiento neoplatónico de las últimas etapas de la religión pagana, época en la que los manuales y tratados científicos sobre los dioses se hacen abundantes.¹⁵²

Ahora bien, los primeros rastros de manuales religiosos paganos que elaboran una teología racional como ciencia que pretende la interpretación del contenido tradicional de las nociones religiosas comunes se encuentran en una obra fundamental de Marco Terencio Varrón, de la que sólo tenemos noticias por vía de san Agustín. Se trata de su *Antiquitatum*, obra monumental que estaba dividida en dos partes: la primera trataba de las *Antiquitatum rerum humanorum*, mientras que la segunda se ocupaba de las *rerum divinarum*.¹⁵³ San Agustín en su *De civitate Dei*,¹⁵⁴ nos ha conservado el sumario de este manual sobre las cosas divinas. Dividido en seis partes y dieciséis libros, el *rerum divinarum* presentaba la siguiente disposición: una primera parte con un libro único era el sumario de toda la obra; la segunda parte en tres libros trataba de los hombres o sacerdotes y explicaba a los Pontífices, augures o adivinos y sacerdotes auxiliares de las cosas sagradas; la tercera parte en tres libros, al igual que las partes restantes de la obra, trataba de los lugares sagrados: oratorios, templos sagrados y lugares religiosos; la cuarta parte estaba dedicada a los "tiempos" o días festivos paganos: ferias, juegos circenses y escénicos; en la quinta parte se hablaba de los cultos divinos o de las cosas sagradas: consagraciones, reverencias y cultos popular y particular; en la sexta y última

¹⁵¹ Cf. Pierre Aubeneque en su artículo *Aristóteles y el Liceo*, (en B. Parain, volumen 2, pp. 207-215) sugiere que el estagirita sí planteó las bases de una ciencia teológica sistematizada e incluso habla de una "teología aristotélica" como ciencia religiosa. Düring, por otra parte, se presenta adverso a la idea de esa "teología aristotélica". Cf. p. 192.

¹⁵² Cf. Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p. 106.

¹⁵³ Publicada en el año 47 a.C., fue dedicada a Julio César con motivo de su pontificado. Cf. Millares Carlo, Agustín, *Historia de la literatura latina*. México, Breviarios del F.C.E., número 33, 1981, p. 74.

¹⁵⁴ Véase la introducción a: Varrón. *De las cosas del campo*. Introducción, versión y notas de Domingo Tirado Benedí, México, UNAM, 1945, pp. XIX-XX

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

parte se hacía referencia a los dioses mismos: a los dioses ciertos, a los inciertos y a los escogidos. Con esta obra, Varrón habría hecho uno de los primeros intentos por presentar una religión pagana sistematizada.

Sin embargo, Cicerón es quizá el primero en aportar un verdadero manual de teología científica con su *De natura Deorum*. Obra fundamental para el conocimiento del pensamiento religioso epicúreo (libro primero) y estoico (libro segundo) y que no deja de lado las opiniones religiosas de pensadores que van desde Tales de Mileto hasta Diógenes de Babilonia.¹⁵⁵

Pero es quizá a partir de Porfirio,¹⁵⁶ el discípulo de Plotino, que la aparición de manuales y discursos de carácter teológico racional-científico, siguiendo la línea del neoplatonismo pagano, se hace más abundante. Así encontramos por ejemplo, además de muchas de las obras de Porfirio, escritos de Jámblico, Proclo,¹⁵⁷ Juliano el Apóstata y el mismo Salustio con su *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*. Todos pretenderán, a su manera, tratar problemas

¹⁵⁵ Hay traducción al español: Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM, 1976.

¹⁵⁶ Porfirio fue un fenicio de la ciudad de Tiro nacido hacia el 232. Su verdadero nombre era Malco, que en lengua fenicia significaba Rey (cf. *Vid. Plot.* 17, 15-16). Cuando Porfirio se helenizó adoptó el nombre de Basileus para luego tomar el de Porfirio, que en griego significa *púrpura*, palabra que tiene relación con la realeza. Fue el discípulo más destacado de Plotino, al que se une cuando llega a Roma en el 263, décimo año del gobierno de Galieno (cf. *Vid. Plot.* 4, 8-9; 12-13). Parece que en un principio Porfirio no comulgó con las tesis filosóficas de Plotino (cf. José Alsina, p. 72); sin embargo, permaneció junto al maestro por seis años (cf. *Vid. Plot.* 5, 54-55) pero, al padecer una "afección melancólica" y por sugerencia del propio Plotino, Porfirio viaja a Sicilia para evitar suicidarse. Su estancia en la isla le impedirá estar al lado de Plotino cuando éste muere (cf. *Vid. Plot.*, 6, 1; 11, 11-19). Tras la muerte de Plotino, Porfirio se encargó de organizar y editar los escritos de su maestro para darles la forma y el nombre con el que se nos han conservado: las *Enéadas*. Porfirio es además el autor de la *Vida de Plotino* que suele agregarse al inicio de las ediciones de las *Enéadas*. Fue escritor prolífico de obras sobre religión y espiritualidad. Murió en Roma hacia el 305. Sobre la vida de Porfirio pueden verse, entre otros: José Alsina, p. 71 y ss.; Porfirio, *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid, Gredos, B.C.G., número 69, 1984, pp. 7-14; Trouillard, Jean, *El neoplatonismo*, en *Historia de la Filosofía* (Volumen 26 de la «Encyclopédie de la Pléiade») Bajo la dirección de Brice Parain. Siglo XXI, Volumen 3, Del mundo romano al Islam. Roma - Bizancio - el neoplatonismo - la filosofía judía medieval - la filosofía islámica. México, Siglo XXI, 1990¹⁰, pp. 114-117.

¹⁵⁷ Hijo de padres licios, Proclo nació en Bizancio en el 412. Ha sido considerado como el último de los filósofos griegos de importancia. Fue alumno de Siriano en la Academia de Atenas, de la que llegó a ser director. Partidario del neoplatonismo en la línea de Jámblico, Proclo dio importancia a las prácticas teúrgicas, al ayuno, la abstinencia y la purificación. Las obras más importantes que de él se nos han conservado son los *Elementos de teología* y la *Teología platónica*. Sobre Proclo véase Jean Trouillard, en B. Parain volumen 3, pp. 119-120. Además, José Alsina pp. 89-96.

INTRODUCCIÓN

específicos sobre los dioses y sistematizar e interpretar las nociones comunes religiosas para explicarlas en términos de una ciencia filosófica racional.

En este intento por presentar una estructura de la teología pagana, los estoicos identificarán tres fuentes teológicas que permiten el conocimiento de los dioses. Siguiendo a san Agustín encontramos que ya Varrón, en su *rerum divinarum*, había definido tres géneros de teología: una fabulosa, una natural y otra civil.¹⁵⁸ Sin embargo, este ordenamiento no es invención de Varrón. Ya Panecio de Rodas (180-110 a.C.), filósofo considerado como el fundador del estoicismo medio y poco anterior a Varrón, había hecho esta distinción de los tres tipos de teología: la de los poetas, la de los filósofos y la de los gobernantes.¹⁵⁹ La terminología es lo de menos. Como quiera que sea, esta doctrina estoica de las fuentes para el conocimiento de los dioses será heredada a la escuela neoplatónica.

Así, la teología pagana distinguirá tres fuentes de la revelación divina en las que basará buena parte de su exégesis de las creencias religiosas comunes: la que se encuentra a partir del Logos o razón que, conforme a Panecio, es propia de los filósofos y estudia la teología racional o natural, según Varrón; la que se encuentra a partir de los mitos, propia de los poetas, y estudia la teología mítica; la que se encuentra en las leyes y costumbres, propia de los gobernantes, y es objeto de estudio de la teología civil.

La teología racional o natural sugiere un conocimiento a partir de datos sensibles que se obtienen de la contemplación de la naturaleza y de todas las cosas creadas para deducir la existencia de Dios. Estos datos sensibles, o simplemente sensaciones, originan las "nociones". Ahora bien, hay dos tipos de nociones: las prenociones, nociones innatas o comunes, que se encuentran en el hombre de manera natural sin necesidad de ser aprendidas o enseñadas; y las *simples nociones*, que están en el hombre a partir de que le fueron enseñadas y las aprendió.¹⁶⁰ Las prenociones las posee el hombre porque le fueron dadas ya por la naturaleza (o mejor dicho, por la contemplación de la naturaleza), ya por el Logos o razón universal, que es Dios;¹⁶¹ son, en todo caso, revelaciones naturales, fragmentos de la luz del Logos universal que llegan al hombre y le permiten un primer conocimiento natural de la existencia de Dios. Las prenociones, entonces, son el conocimiento racional de Dios a partir de los fenómenos físicos, entre los estoicos, o espirituales, entre los neoplatónicos. Las simples nociones, por otra parte, son también revelaciones naturales de Dios,

¹⁵⁸ *Civ. Dei.*, VI,5.

¹⁵⁹ Zeller, Eduard, *Fundamentos de la filosofía griega*. (Traducción de Alfredo Llanos) Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, pp. 253-254.

¹⁶⁰ Goldschmidt, Victor, *El estoicismo antiguo*, en B. Parain, volumen 2, p. 292.

¹⁶¹ Grenet, Paul-Berard, *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona, Herder, 1969, p. 408.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

pero éstas son enseñadas al hombre y aprendidas por él mediante los oráculos, o fueron reveladas sólo a hombres elegidos en los orígenes de los pueblos. La teología racional propone entonces un contacto, a través de revelaciones naturales, más estrecho entre Dios y el hombre.

Así por ejemplo, haciendo referencia al conocimiento de Dios por medio de la teología racional, Salustio dirá en el capítulo I de su *Περὶ Θεῶν*, que son necesarias tres cosas en quienes deseen aprender acerca de los dioses: primero, ser correctamente educados desde niños dentro de la teología racional para que no se hagan de creencias tontas; segundo, dado que el conocimiento de Dios proporcionado por la teología racional es bueno y sensato, el alumno debe ser igualmente, por naturaleza, bueno y sensato. Esta segunda característica conlleva dos observaciones: en primer lugar, sugiere la similitud del hombre con el Bien Supremo¹⁶² o Dios para poder acercarse a él y conocerlo; en segundo lugar, que el alumno debe ser bueno y sensato por naturaleza, recuerda uno de los dogmas fundamentales del estoicismo: “*vivir conforme a la naturaleza*”; esto es, si la naturaleza de Dios o Bien Supremo es ser bueno y ella ha penetrado en el hombre, entonces la naturaleza del hombre es vivir conforme al Bien Supremo, que es su propia naturaleza y el fenómeno espiritual que le revelará a Dios. Tercero, que el alumno, a partir de su propia naturaleza, que es buena y dada por Dios, sea capaz de reconocer en él mismo las *nociones comunes* que hay en todos los hombres y que no son otra cosa sino esas chispas del Logos o razón universal que le permiten, de manera natural, un primer conocimiento de la existencia de Dios. Y para Salustio las prenociones fundamentales son: que todo Dios es bueno, que es imposible, que es inmutable.

Ahora bien, partiendo de las simples nociones que fueron reveladas por los dioses en los orígenes de los pueblos a los hombres inspirados, la teología racional se convierte en un sistema que buscará sus planteamientos en la exégesis de los filósofos y mitólogos, y en las leyes y costumbres religiosas. Las *Enéadas* de Plotino, por ejemplo, son una exégesis de los textos platónicos, aristotélicos, estoicos y de las corrientes neopitagórica y del platonismo medio. A partir de Jámblico, la exégesis neoplatónica incluirá los *Oráculos Caldeos* e intentará fusionarlos con la doctrina plotiniana.

La teología racional considerará como fuentes de revelación divina el contenido de la mitología y de las formas de la religión tradicional, por tanto, se convertirá en la ciencia que las racionaliza, interpreta y explica en términos filosóficos o de teología natural. Pero, como apunta Hadot: “*la intervención de la razón en el dominio de los mitos y de las costumbres ancestrales tenía que*

¹⁶² Nock, A.-D., *Sallustius – Concerning the Gods and the Universe*. Cambridge, University Press, 1926, pp. XXXIX-XLI.

INTRODUCCIÓN

provocar necesariamente una crisis de conciencia: los mitos parecieron inmorales e indignos de la idea que era posible hacerse de la divinidad, las leyes religiosas se revelaron absurdas".¹⁶³ Así, la filosofía convertida en teología,¹⁶⁴ adoptará dos posturas frente a los mitos y la religión tradicional, sean o no verdaderas: o las critica o las justifica. Sin embargo, hacia la época de mayor conflicto entre cristianos y paganos, tenderá a defenderlos, pues de alguna manera son necesarias "*para el control y educación del pueblo*".¹⁶⁵

Por otra parte, tanto la teología mítica o fabulosa, como la civil, objeto de estudio de la teología natural como fuentes de datos revelados, son dos formas inmediatas, sin la necesidad aparente de la aplicación de una teología racional, para conocer a Dios y comprobar su existencia. La primera, de fundamental carácter poético, ofrece una primera ventaja, conforme a la opinión de Salustio: "*el investigar y el no tener el pensamiento inactivo*",¹⁶⁶ además de que es de carácter divino no sólo porque la emplearon los poetas y los filósofos, sino también los mismos dioses en sus oráculos.¹⁶⁷ La filosofía, siga a Salustio, es la que se debe encargar de investigar por qué la teología mítica es divina.¹⁶⁸ Los mitos son fuente de revelación divina, dice Salustio aplicando su teología racional, porque son enseñanzas sobre la esencia de los dioses y por tanto, son semejantes a ellos;¹⁶⁹ porque "*imitan a los dioses mismos en cuanto a lo decible y lo indecible, lo visible y lo invisible, lo manifesto y lo que está oculto; y también la bondad de los dioses*";¹⁷⁰ porque imitan los actos de los dioses¹⁷¹ y porque son una de las simples nociones que enseñan la existencia de los dioses y provienen del Dios inteligible, mas el contenido de los mitos sólo puede ser revelado, aprendido y explicado a los que son capaces de entender.¹⁷²

Así, el tema de la teología mítica, visto a través de la teología racional, queda traducido en términos filosófico-religiosos. Sin embargo, como ya he dicho, esta racionalización y exégesis de las revelaciones míticas hará que el teólogo pagano se cuestione sobre la posible inmoralidad de los mitos y de las imágenes divinas que ellos reflejan. Y Salustio también es uno de estos teólogos que cuestionarán: "*¿por qué en los mitos se han contado adulterios y robos y*

¹⁶³ Cf. Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p. 110.

¹⁶⁴ Cf. Alsina, p. 26 y ss.

¹⁶⁵ Cf. Zeller, p. 254; Hadot, *loc.cit.*

¹⁶⁶ *Π.Θ.*, III,1,3-4.

¹⁶⁷ *Π.Θ.*, III,1,5-8.

¹⁶⁸ *Π.Θ.*, III,2,1.

¹⁶⁹ *Π.Θ.*, III,2,1-5.

¹⁷⁰ *Π.Θ.*, III,3,1-3.

¹⁷¹ *Π.Θ.*, III,3,9.

¹⁷² *Π.Θ.*, III,3,4-8; 4,1-5.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

encadenamientos de padres y otras rarezas? ¿Acaso esto también es digno de admiración [...]?"¹⁷³

Preguntas como ésta son el pretexto para que la teología racional aplique un método de análisis hermenéutico a la teología mítica: el alegórico, "gracias al cual descubre en las «fábulas» una enseñanza concerniente a los procesos físicos (si la teología es de inspiración estoica) o una enseñanza concerniente al origen de las Ideas y de los Modelos inteligibles (si la teología es de inspiración neoplatónica)".¹⁷⁴ La interpretación alegórica de los mitos, según opinión de Nock,¹⁷⁵ fue muy común y popularizada por la escuela estoica. Trabajos que hacen la aplicación del método alegórico para la interpretación de los mitos son, por ejemplo, las "Alegorías homéricas" de Heráclio, "Sobre la vida y poesía de Homero" del Pseudo-Plutarco y el "Sobre el antro de las Ninfas" de Porfirio.

Salustio también empleará el método alegórico para explicar las revelaciones divinas, desde el punto de vista de la teología racional, contenidas en los mitos citados en su *Περί Θεῶν*: el mito de Cronos devorando a sus hijos; el juicio de Paris; el de Atis y la Madre de los dioses.¹⁷⁶

Después de enumerar las clases de mitos y decir que de éstos hay cuatro básicos, los teológicos, los físicos, los espirituales y los materiales, y uno que resulta de la combinación de aquellos, los mixtos, Salustio procede a definirlos. Los teológicos, los que más convienen a los filósofos,¹⁷⁷ explican la esencia intelectual del Dios Supremo. La historia que Salustio utiliza para ejemplificarlos es la que dio Hesíodo en su *Teogonía*:¹⁷⁸ cuando Cronos devora a sus hijos. Identificando la esencia del Dios con los modelos inteligibles, Salustio afirma que su esencia es intelectual y puesto que del Dios (Cronos) devienen jerarquías de dioses que guardan parte de esa esencia intelectual del Dios del que se originan, por eso Cronos se traga a sus hijos, porque este hecho representa la acción del intelecto que es regresar al interior de donde partió, "puesto que el Dios es intelecto y todo intelecto se vuelve hacia sí mismo".¹⁷⁹

¹⁷³ *Π.Θ.*, III,4,6-8.

¹⁷⁴ Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p. 112.

¹⁷⁵ Cf. pp. XLV-XLVI.

¹⁷⁶ Gilbert Murray (*Five Stages of Greek Religion*. New York, 1951³, Doubleday Anchor Books, p.188) y Nock (pp. XLVI-XLVII; XLIX; LI) comparten la opinión de que estos mitos estudiados por Salustio fueron unos de los más atacados por la polémica cristiana.

¹⁷⁷ *Π.Θ.*, IV,6.1. Son además los utilizados por Platón en *Fedro* 27 y en *República* II.379 A-E.

¹⁷⁸ Versos 453-467. Eusebio de Cesárea en su *Preparatio Evangelica* III,3 y san Agustín en *Civ. Dei*. VI,8, criticaron duramente este mito de Cronos. Cf. también Rochefort, p. 30, nota 4.

¹⁷⁹ *Π.Θ.*, IV,1,3-7.

INTRODUCCIÓN

La misma historia de Cronos servirá a Salustio para alegorizar su contenido con relación a los mitos físicos y espirituales, que son los que más convienen a los poetas. En los físicos se enseñan las actividades de los dioses en relación con los fenómenos físicos en el mundo,¹⁸⁰ por eso Cronos, identificado como Χρόνος, Tiempo, devora a sus hijos, es decir a sus partes.¹⁸¹ Los espirituales, por su parte, son los que examinan los actos del alma misma relacionándolos con la actividad del intelecto: proyectarse hacia otras cosas para luego volver al alma misma,¹⁸² por eso Cronos devora a sus hijos. El Dios representa el alma, de la que se origina el intelecto, y sus hijos son el intelecto, que debe regresar al alma para permanecer en ella.

En la clasificación salustiana de los mitos,¹⁸³ el último género básico es el de los materiales.¹⁸⁴ Aunque Salustio no lo menciona es evidente, por el contenido del texto, que este tipo de mitos debieron ser considerados útiles para los cultos religiosos, aunque no obligatoriamente válidos, pues apunta: *“Y el género material es también el último, del que sobre todo, a causa de su ignorancia, hicieron uso los egipcios, habiendo creído que los cuerpos mismos eran dioses y habiendo llamado Isis a la tierra, Osiris a lo húmedo, Tifón al calor o Cronos al agua, Adonis a los frutos y Dionisio al vino. Decir que estas cosas están consagradas a los dioses, como también las plantas y las piedras y los animales, es propio de los hombres sensatos; pero llamarlas dioses, es propio de dementes, a no ser que así llamemos, por costumbre, Helios a la esfera solar y al rayo luminoso que surge de su esfera”*.¹⁸⁵

El fragmento no contiene propiamente un análisis alegórico de esta clase de mitos, sino que constituye una fuerte crítica a las ideas religiosas de los egipcios. Nock¹⁸⁶ sugiere, por una parte, que esta crítica de Salustio a las ideas religiosas de los egipcios es sorprendente si se considera que él pertenecía al círculo de Juliano, que era un profundo fanático de los cultos de los dioses egipcios; por otra parte, que la posición de Salustio frente a la idolatría egipcia se debe al interés que tenía, como Juliano, por la restauración de la religión y

¹⁸⁰ Π.Θ., IV,2,1-5.

¹⁸¹ Cf. Nock, p. XLVI.

¹⁸² Π.Θ., IV,2,8-9.

¹⁸³ Sabemos por Nock que un tal Aftonio (?) realizó una clasificación de los mitos en la que da como principales a los τὸ λογικόν, τὸ ἠθικόν y τὸ μικτόν. Igualmente, que el retórico Menandro clasificó los himnos (=mitos) en κληρικοί, ἀποπεμπτικοί, φυσικοί, μυθικοί, γενεαλογικοί, πεμπλασμένοι, εὐκτικοί y ἀπευκτικοί. Cf. p. XLV, nota 35.

¹⁸⁴ Π.Θ., IV,3,1.

¹⁸⁵ Π.Θ., IV,3,1-9.

¹⁸⁶ Cf., p. XLVIII-XLIX. Eusebio de Cesárea también criticará esta forma de religiosidad egipcia (cf. *Prep. Ev.*, I,9-II,12; V,3.).

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

cultos tradicionales y por eso: “*he could not prejudice his case by trying to defend Egyptian cults which presented a vulnerable side to Christian polemic*”. Ahora bien, contra la propuesta de Nock, ciertamente no debe resultar sorprendente que Salustio se muestre contrario a la religión egipcia, incluso habiendo pertenecido al círculo de Juliano, pues no es éste el único aspecto en el que difiere de las ideas religiosas del Emperador, como se verá más adelante.¹⁸⁷ Además, que Salustio no apoye la idolatría bien puede ser un indicio de que compartía algunas ideas con el cristianismo¹⁸⁸ y no necesariamente que buscaba la restauración de los cultos tradicionales, por eso propone que los elementos únicamente pertenecen a los dioses, pero no son en sí una divinidad ya que no es posible llamar dioses a las plantas, piedras y animales “*except*”, como dice Nock, “*by a figure of speech*” como “*Helios a la esfera solar y al rayo luminoso que surge de su esfera*”.

Finalmente, regresando al método alegórico, Salustio explicará la clase de mitos que se producen con la reunión de las cuatro formas mitológicas básicas: la clase mixta de mitos. Éstos son convenientes para la comprensión de los cultos religiosos “*puesto que todo culto religioso desea unirse con el mundo y con los dioses*”.¹⁸⁹ El mito utilizado para la interpretación alegórica es el del juicio de Paris que, como mixto, contiene las cuatro formas mitológicas principales.¹⁹⁰

a) El elemento teológico: El Banquete representa la reunión de las potencias hipercósmicas o divinas de los dioses (intelecto, alma, esencia).¹⁹¹

b). El elemento físico: La manzana de oro representa el mundo sensible o físico. Este elemento indica la composición del mundo a partir de la reunión de los poderes divinos de los dioses hipercósmicos.

c) El elemento material:¹⁹² Está representado por los dones que los dioses han dado al mundo. Yo no creo que estos dones de los dioses sean su supuesta rivalidad por el mundo, como quiere Nock, en mi opinión, los dones divinos son los cultos y ritos de la religión tradicional.

¹⁸⁷ Cf. *infra* p. XCIV, CIV y ss.

¹⁸⁸ Ya San Atanasio, en su *Contra los paganos*, también hizo una refutación de la idolatría.

¹⁸⁹ *Π.Θ.*, IV,6,2-4.

¹⁹⁰ *Π.Θ.*, IV,4,1-6; 5,1-10.

¹⁹¹ Cf. *Π.Θ.*, VI,1,3-6.

¹⁹² Que Nock omite como tal quizá porque lo considera como parte del elemento físico: “*a physical element, since the composition of the universe from united opposites is indicated by the statement that the apple was thrown by Strife, and the varied gifts of the deities are signified by their supposed rivalry for the apple*”. Cf., p. XLIX. El subrayado es mío.

INTRODUCCIÓN

c) El elemento espiritual: Paris representa el alma intelectual del mundo que vive conforme a las sensaciones. Él hace que el mundo esté ordenado y por eso sólo se ocupa de su belleza.

Salustio intenta justificar así, por medio de su teología racional, la utilidad y función de la teología mítica. Y, a propósito de la forma en que los teólogos de la antigüedad tardía percibían y empleaban los mitos, Charles Puech ha escrito que: *“el mito es tratado por ellos como una expresión falaz o simplemente cómoda, convencional y simbólica de lo intemporal. Es una fábula, «una historia», al margen de la historia. Mediante el método alegórico descubren en él bajo los símbolos sensibles, bajo imágenes tomadas del mundo de acá abajo, realidades físicas permanentes o bien las verdades inmutables del mundo de Allá Arriba: se revuelve en lo intemporal. En el fondo, el mito no hace otra cosa que expresar, por un procedimiento discursivo y de acuerdo con una serie de divisiones de apariencia temporal, una simultaneidad ontológica: simula la existencia de una génesis, de un devenir, allí donde en realidad no hay sino eternidad, de la misma manera que el tiempo, que transforma en sucesión y en multiplicidad lo que, en el mundo trascendente, es sólo totalidad y unidad. Así sucede con el mito del Timeo o con el de Attis”*.¹⁹³

Y precisamente, el mito de Atis tiene en Salustio una doble función. Por una parte, explicar la concepción pagana de la creación del mundo y, por otra, tanto alegorizar y unir al mundo divino con el terrenal como acentuar el carácter divino de los mitos, pues los acontecimientos narrados en ellos, que *“jamás existieron, sino que existen siempre”*,¹⁹⁴ son, como los dioses, intemporales.

La teología racional entonces, como forma para estudiar científicamente a las teologías mítica y civil, adquiere varios papeles fundamentales hacia las últimas etapas del paganismo. Principalmente, y ante los ataques de los cristianos, pretende realizar la apología de las narraciones míticas y de la práctica de los cultos paganos. Con ayuda de la teología racional, el paganismo defenderá tres dogmas esenciales: la existencia de los dioses, la Providencia de los dioses y la doctrina de las plegarias.¹⁹⁵

Salustio también defenderá estos dogmas e intentará demostrar que la existencia de los dioses se comprueba a partir, primero, de las nociones comunes que hay en cada hombre,¹⁹⁶ segundo, de los mitos, que son enseñanzas sobre los dioses y, por tanto, semejantes a ellos¹⁹⁷ en cuanto los imitan;¹⁹⁸

¹⁹³ Puech, Henri-Charles, *En torno a la gnosis, I. La gnosis y el tiempo y otros ensayos*. (Versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez) Madrid, Taurus Ediciones, 1982, p. 39.

¹⁹⁴ *Π.Θ.*, IV,9,5-6.

¹⁹⁵ Cf. Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p. 112.

¹⁹⁶ Cf. *supra* p.LXI y ss. e *infra* p. CVIII y ss.

¹⁹⁷ *Π.Θ.*, III,2,3-4.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

tercero, por medio de la creación,¹⁹⁹ existencia²⁰⁰ e indestructibilidad²⁰¹ del mundo; cuarto, porque el hombre ha obtenido muchas cosas buenas de parte de los dioses.²⁰²

En cuanto a la Providencia, que también sirve para comprobar la existencia de los dioses ya que no es otra cosa sino el plan que ellos tienen para con el mundo y los hombres, Salustio argumenta que es aquello por lo que “*la totalidad de las cosas existen con una finalidad*”:²⁰³ difundir la bondad de los dioses y favorecer al hombre, por eso “*existe por sí misma sin esfuerzo y para bien de las cosas previstas*”,²⁰⁴ y por eso también “*se extiende por doquier, pero sólo necesita de adecuación para ser recibida: pues toda adecuación nace de la imitación y la similitud, por lo que los templos imitan al cielo [...] y [...] las plegarias a lo intelectual*”.²⁰⁵ Y es aquí en donde Salustio integra su teoría sobre la Providencia con su doctrina de las plegarias.

Bien que los dioses con su Providencia para con los hombres no necesitan de nada, pero si están carentes de necesidades entonces ¿por qué ofrecerles sacrificios y ritos? Porque por medio de estas cosas se obtiene la unión con los dioses y el hombre alcanza un cierto grado de divinidad, porque “*también es justo dar a los dadores las primicias de sus dones*”²⁰⁶ a los hombres: los bienes, el cuerpo y la misma vida; porque “*sin los sacrificios las plegarias son sólo palabras, pero con los sacrificios son palabras vivas, pues, la palabra fortifica la vida; pero la vida anima la palabra*”.²⁰⁷ Las plegarias son, según la doctrina de Salustio, la manera que tiene el hombre para retribuir a los dioses su Providencia y sus dones. La teología racional cumple entonces en Salustio uno de sus principales propósitos: que el hombre conozca a Dios y se acerque a Él.

Ya los estoicos habían planteado la teoría de la totalidad orgánica,²⁰⁸ de una mezcla total en la que todas las cosas se interrelacionaban. Esta idea implicaba, necesariamente, la unidad de todos los dioses. Para la corriente estoica los dioses eran fragmentos que formaban parte de una misma potencia

¹⁹⁸ Π.Θ., III,3.

¹⁹⁹ Π.Θ., VI,1; 2; 3,1; XII,1,1-2; XIII,3,1; 4.

²⁰⁰ Π.Θ., VII,2,3-5.

²⁰¹ Π.Θ., XVII.

²⁰² Π.Θ., XVI.

²⁰³ Π.Θ., IX,1,3.

²⁰⁴ Π.Θ., IX,3,5-7.

²⁰⁵ Π.Θ., XV,2.

²⁰⁶ Π.Θ., XVI,1,2-3.

²⁰⁷ Π.Θ., XVI,1,5-8.

²⁰⁸ Cf. Goldschmidt, Victor, *El estoicismo antiguo*. En B. Parain, volumen 2, p. 283-290.

INTRODUCCIÓN

cósmica y cuya única diferencia estaba en la diversidad de nombres con los que se les conocía. Pero, en cierto momento, algunas de estas potencias o dioses debían predominar y contener a las otras potencias divinas por medio de un cierto grado de correspondencia basado en los elementos naturales. Así por ejemplo, ya Varrón, según interpretación de San Agustín, habría dicho que todos los dioses y diosas son y están contenidos en un único Júpiter a manera de sus partes, miembros o potencias.²⁰⁹

Pierre Hadot ha observado que cuando los neoplatónicos retoman esta idea estoica, tienden a trasladarla al plano metafísico, estableciendo el predominio de unas potencias sobre otras a partir ya no de la correspondencia que tenían con los elementos, sino con las Ideas platónicas. De modo que entre los neoplatónicos, según Hadot, “*Cronos, Rea y Zeus, por ejemplo, mantendrán entre ellos las relaciones que puedan mantener entre sí las Ideas platónicas de ser, vida e inteligencia. Una misma sustancia inteligible estará en los tres, precisamente porque esta sustancia inteligible está constituida de ser, de vida y de inteligencia, pero esta sustancia se llamará Cronos, Rea o Zeus, según que en el momento de su autoconstitución predomine el ser, la vida o la inteligencia*”.²¹⁰

Salustio también compartirá esta teoría de una mezcla total en la que la unidad engendra la pluralidad y en la que unos dioses o potencias contienen a otros dioses o potencias, y por eso dirá que “*por ejemplo, Dionisio está en Zeus, Asclepio en Apolo y las Carites en Afrodita*”.²¹¹ Sin embargo, es de observar que en el *Περί Θεῶν* se mezclan la teoría estoica de la correspondencia de los dioses con los elementos y la teoría neoplatónica de la correspondencia de las potencias divinas con las ideas platónicas antes mencionadas. Así, Salustio dirá que es posible contemplar los elementos que corresponden a ciertos dioses: “*Hestia (tiene) la tierra; Poseidón, al agua; Hera, al aire; Hefesto, al fuego*”.²¹² Ahora bien, al decir que de los dioses, unos son hipercósmicos y otros encósmicos²¹³ y que de los primeros “*unos hacen las esencias [...], otros el intelecto y otros las almas*”,²¹⁴ Salustio emplea la correspondencia de las ideas platónicas, pues, en él, la esencia equivale al ser, el alma a la vida y el intelecto a la inteligencia.

²⁰⁹ Cf. Hadot, en Henri-Charles Puech, volumen 5, p. 113 y *Civ. Dei*, IV,11, éste, sin duda, el más representativo, pues dicha tesis de Varrón se encuentra en otros lugares del tratado agustiniano.

²¹⁰ Cf. Hadot, *loc. cit.*

²¹¹ *Π.Θ.*, VI,4, 5-7.

²¹² *Π.Θ.*, VI,5, 1-3.

²¹³ *Π.Θ.*, VI,1, 1-2.

²¹⁴ *Π.Θ.*, VI,1, 3-4.

LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICO-CULTURALES

Pero la teoría, bien estoica, bien neoplatónica o bien en Salustio, de la mezcla y correspondencia de los dioses en la que unos predominan sobre otros, implicaba ya una degradación de las potencias divinas, es decir, una jerarquización. Y con ello, la transformación del neoplatonismo y del paganismo de la antigüedad tardía en un sistema monoteísta que, dicho sea de paso, se acercaba al del cristianismo. En efecto, en sus últimas etapas, el paganismo helenístico tendrá una teología muy próxima a la del cristianismo romano. Ambos comparten la idea de un Dios único, Supremo y trascendente a todas las demás divinidades; inefable, incognoscible y creador del mundo.

III. *El Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*

3.1 *La identificación del autor*

Frecuentemente, cuando los investigadores no logran determinar con claridad la autenticidad autorial de un escrito antiguo, se limitan a dos caminos: o utilizan el prefijo *pseudo* añadido al nombre de un presunto escritor o simplemente nos transmiten sus dudas sobre la autoría de la obra. En estos casos está mucha de la literatura clásica griega y latina. De algunos escritos se nos dice que fueron elaborados por algún desconocido que utilizó el nombre de un creador famoso como seudónimo, sólo para dar “autoridad” y aceptación a su obra dentro de un determinado círculo de lectores. Sin embargo, lo más corriente es que los textos circulen con el nombre de un escritor tal, sin la adición del prefijo mencionado, pero se nos haga la aclaración de que no hay certeza sobre su autoría.

Con el tratado del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* ocurre algo un tanto distinto. El problema de su autoría no se refiere a reconocer el nombre de su autor en la misma línea de investigación que se acaba de comentar. Esto es que, aquí no se trata de averiguar cuál es el verdadero nombre del responsable intelectual del Tratado que presento; su tradición literaria nos lo ha conservado y, como dice Ramos Jurado, es aquí en donde está el péndulo de la autoría.²¹⁵ El problema es saber cuál de los Salustios a los que se atribuye la obra fue el verdadero autor.

Parece que el nombre de Salustio, o Sallustio, era muy común a finales del siglo IV, incluso durante el V, y en consecuencia fue nombre de más de uno.²¹⁶ Eliminando al Salustio, sofista cínico²¹⁷ de Émesa que vivió hacia el

²¹⁵ Ramos Jurado, E. Á., *La teoría política de Salustio prefecto de Juliano*. Habis 18–19 (1987–1988), p. 93.

²¹⁶ Cf. Rochefort, p. X. Véase también su artículo *Le Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου de Saloustio et l'influence de l'Empereur Julien*. *Revue des Études Grecques*, LXIX, 1956, p. 50.

²¹⁷ Sobre este Salustio, Nock apunta: “[...] among them is a fifth century philosopher. He, however, was a Cynic, not a Neoplatonist, and Zeller was no doubt right in rejecting the idea that he is the author of our treatise”. Cf. p. CI.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

siglo V o VI y que, basándose en la filosofía platónica, intentó hacer resurgir “la antigua filosofía de los discípulos de Diógenes”,²¹⁸ el recuento de los, como dice Nock, “Various Sal(l)ustii are known to us...” es como sigue.

Según comentario de Rochefort, Gabriel Naudé pensó que se trataba de un escritor estoico,²¹⁹ lo que considero poco probable pues, aunque en el transcurso del Tratado se tocan elementos pertenecientes a esa corriente filosófica, los aspectos predominantes son más bien de corte platónico o específicamente neoplatónico. Como quiera que sea, Naudé reconoce a Salustio como un filósofo.

Otro Salustio, también con categoría de filósofo, es el que propuso, en 1821, J. C.– Orelli y quien, posiblemente a partir del contenido del Tratado, identifica como un pensador platónico destinatario del discurso *Sobre Helios Rey* del Emperador Juliano.²²⁰ En 1881, Müllach, apoyando esta tesis, agrega que se trata de un personaje importante perteneciente al círculo de ese Emperador.²²¹ La propuesta de Orelli y Müllach fue base fundamental para las conjeturas de sus sucesores.

Por otra parte, Willamowitz, según información de Rochefort²²² y de Cumont²²³, quiso ver en Salustio al mismo gramático que elaboró unos argumentos introductores a la *Antígona* y al *Edipo Rey* de Sófocles. Desafortunadamente no me ha sido posible consultar el documento en el que Willamowitz hace este planteamiento, pero Cumont, en su artículo citado, comenta la base de la tesis del alemán calificándola de “*bien faible*”. Al parecer, la confusión de Willamowitz parte del hecho de que en la cabeza del manuscrito donde está contenido el argumento al *Edipo Rey* se puede leer: *Σαλλουστίου ὑπόθεσις Πυθαγόρου*, encabezado que Willamowitz corrige en su tercer elemento sustituyéndolo por Πυθαγορείου. Esto es que el filólogo

²¹⁸ Rochefort, p. XI.

²¹⁹ Rochefort, *loc.cit.*

²²⁰ “J.-C. Orelli avait sogné à un penseur platonicien, dédicataire de la méditation de Julien Sur *Hélios-Roi*. [...]” Rochefort, *loc.cit.* Opiniones similares son las siguientes: “Zeller urged that the treatise should be attributed to Julian’s intimate friend, to whom he dedicate Oration IV, [...]”, Nock, *loc.cit.* “L’autore non sarà invece altri che l’amico di Giuliano, che lo menzionò in ep. 17 p. 25 Heyl., e gli dedicò la sua quarta orazione [...]”, Zeller, Eduard, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Parte III, La filosofia post-aristotelica. Volumen VI. Giamblico e la scuola di Atene. A cura di Giuseppe Martano. (Traduzione di Ervino Pocar), Firenze, La Nuova Italia, 1968 (1a ristampa), pp.71–72. El investigador alemán fundamenta su opinión en la edición de Orelli.

²²¹ Cf. Rochefort, p. IX; Cumont, Franz, *Salluste le Philosophe*. Paris, Revue de Philologie, XVI, 1891, p. 49.

²²² Rochefort, *loc.cit.*

²²³ Cumont, *loc.cit.*

INTRODUCCIÓN

germano, por la sola aparición del nombre de *Σαλλουστίου*, da por sentado que se trata del mismo Salustio autor de nuestro Tratado y, aún más, lo cree un pitagórico. Cumont rebate esta simple hipótesis diciendo que no es muy creíble que al Salustio autor del *Περὶ Θεῶν* se le haya conocido con algún sobrenombre que hiciera alusión al pitagorismo; además, Pitágoras nunca es citado a lo largo del Tratado. En todo caso, si de filósofos se trata, Cumont optaría antes por “*Salluste le cynique, le contemporain de Simplicius, qui fut un personnage d'une culture très variée, en même temps philosophe, sophiste et rhéteur*”.²²⁴ El sentido es muy irónico. Para Cumont, la tesis de que el Salustio autor del *Tratado sobre los dioses* también haya participado en esas introducciones es algo poco creíble y sugiere que se debe partir del contenido y propósito de la obra, que apuntan hacia el alto funcionario y amigo de Juliano, en su opinión, el prefecto de las Galias.²²⁵

Reafirmando la hipótesis de Willamowitz, Gilbert Murray también dice que Salustio, además de ser aquel íntimo amigo de Juliano que lo asistió en su restauración de la antigua religión, es aquel que interviene en una edición escolar, con comentario, de las siete tragedias de Sófocles que hoy nos queda.²²⁶ Esta afirmación me parece muy simple por parte de Murray, pues no da elementos suficientes que la sustenten ni dice a partir de qué bases toma esta idea. Yo pienso que se inspiró en Willamowitz.

Igualmente Rochefort, negando a un Salustio revisor o gramático autor del Tratado, como querían Willamowitz y Murray, dice que “*F. Cumont tiene el mérito de demostrar la dificultad de admitir que aquel que había escrito esas introducciones, pudiera tener algún parentesco intelectual con el alto funcionario del Emperador Juliano y al que se puede, más verosimilmente, atribuir el Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*”.²²⁷

²²⁴ Cf. Cumont, *art.cit.* p. 54, en donde además agrega en su nota a este comentario: “*l. Suidas s. v. Σαλούστιος et Σαλούστιος φιλόσοφος, et pass. Photius, Bibl., CCXLII tous deux d'après Damascius. Photius nous dit que: τῷ σοφιστικῷ βίῳ προσεῖχε τὸν νοῦν καὶ ἐξέμαθε τοὺς δημοσίους ἀπάντας τοῦ Δημοσθένους λόγους. Il est donc plus que probable que le Σαλούστιος σοφίστης de Suidas, qui ἔγραψεν εἰς Δημοσθένη καὶ Ἡρόδοτον ὑπόμνημα καὶ ἄλλα est toujours le même. Il faut sans aucun doute rapporter à lui la citation des Schol. Aristoph. Plutus 725; peut être aussi celle de l'Etym. magnum s. v. ἀρκίς et de Steph. Byz. “Αζιλίς”.*

²²⁵ Cf. Cumont, *art.cit.*, pp. 53-55.

²²⁶ “*The author was in all probability that Sallustius who is known to us as a close friend of Julian before his accession, and a baker or inspirer of the emperer's efforts to restore the old religion. He was concerned in an educational edition of Sophocles –the seven selected plays now extant with a commentary*”. *Op.cit.*, p. 171.

²²⁷ “*F. Cumont a eu le mérite de montrer la difficulté d'admettre que celui qui avait écrit ces introductions pût avoir quelque parenté intellectuelle avec le haut fonctionnaire de l'Empereur*

El Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου

Así pues, mientras para Cumont y Rochefort, el Salustio que buscamos es un alto funcionario imperial amigo de Juliano, para Willamowitz, y sobre todo para Murray, es un intelectual que participa en la restauración juliana y en labores académicas.

Por otra parte, Rochefort, seguramente basándose en el trabajo de P. de Labriolle,²²⁸ piensa que es erróneo considerar como uno mismo al Salustio autor del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* y al Salustio discípulo de Severus Sanctus Endelechius que hizo una revisión de las *Metamorfosis* de Apuleyo entre los años 395 y 397.²²⁹ Pienso que Rochefort quiere dar a entender que Labriolle, al hablar de un Salustio de finales del siglo IV, está proponiendo que se trata del mismo autor de nuestro Tratado.²³⁰ Ciertamente es que Labriolle comenta las revisiones que se hicieron de las obras clásicas durante aquella época y menciona a un tal Salustio, pero en ningún momento establece que se pueda tratar del mismo Salustio autor del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* o por lo menos del amigo-funcionario del Emperador. Es probable que las fechas dadas por Labriolle sean la causa de que Rochefort imaginara que su colega podría estar proponiendo al mismo Salustio del que él hablaba. Quizá su intención sólo era evitar que alguien tuviera el equívoco, que él estaba cometiendo, de confundir a estos dos Salustios como uno mismo. Ahora bien, si se parte de las fechas anotadas por ambos investigadores, el Salustio autor del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* o debía ser un personaje muy anciano y difícilmente discípulo de aquel Severus, o incluso podía haber muerto ya.²³¹

Finalmente, Tillemont, autor de una *Historie des Empereurs*,²³² reporta la existencia de dos personajes homónimos y contemporáneos colaboradores del Emperador Juliano: *Flavius Sallustius* y *Satorminos Secundus Saloustios*; el primero, prefecto de las Galias; el segundo, prefecto de Oriente.²³³ Y es a estos dos Salustios que se limita la identificación del autor.

Julien auquel on peut, plus vraisemblablement, attribuer le Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου". Rochefort, p. XI.

²²⁸ Cf. *supra* nota 53.

²²⁹ "[...] *jet ce serait également s'abuser que d'assimiler son auteur à Sallustius, élève de Severus Sanctus Endelechius, qui fit à Rome, de 395 à 397, puis à Constantinople, la révision des Métamorphoses d'Apulée*". Rochefort, *loc.cit.*

²³⁰ "*Sallustius (probablement un élève de Severus Sanctus Endelechius), revit à deux reprises, en 395 et en 397, d'aborder à Rome, puis à Constantinople, les Métamorphoses d'Apulée*". Labriolle, p. 355.

²³¹ Para la fecha de nacimiento del autor del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, véase *infra* p. 76 y nota 241; para la fecha de composición del tratado, véase *infra* nota 336.

²³² Citado por: Rochefort, *art.cit.*, p. 50; *op.cit.*, p. X; Étienne, Robert, *Flavius Sallustius et Secundus Salustius*. París, *Revue des Études Anciennes*, LXV, 1963, p. 104

²³³ Cf. Rochefort, p. X; Ramos Jurado, p. 93; Piganiol, p. 154, nota 1; Nock, p. Cl, nota 14.

INTRODUCCIÓN

a) *Saturnino Secundo Salustio*

Los datos que se nos han conservado de este Salustio son considerablemente abundantes. Las fuentes que sirven para reconstruir parte de su vida y cualidades personales son, además de las *Inscriptiones Latinae Selectae* de Dessau²³⁴ y de Amiano Marcelino, algunos de los escritos que el Emperador Juliano le dedicó o algunos otros en los que por lo menos lo menciona.

Ahora bien, en cuanto al nombre de este personaje es oportuno hacer algunas consideraciones. Sabemos que dentro del Códice Theodosiano aparecen veintitrés leyes dirigidas a *Secundo* o *ad Secundum* en lo que va del año 362 al 366.²³⁵ De éstas, trece fueron elaboradas por Juliano entre el 362 y el 363,²³⁶ el resto, del 363 al 366, pertenecen a los Emperadores Joviano, Valentiniano y Valente. Esto es significativo porque, como acertadamente lo nota Étienne, *Salustio* no es más que un sobrenombre de Saturnino Secundo, mientras que *Secundus* es su nombre oficial. Además, su epigrafía en las *Inscriptiones* también lo menciona como Saturnino Secundo aunque se hace la aclaración de que Amiano lo llama *Secundus Sallustius*. Sin embargo, en la edición que he consultado de las *Rerum Gestarum*, Amiano lo cita más como *Salustius* y una sola vez como *Secundus Salutius*. Por otra parte, Juliano y los textos griegos en que es mencionado este personaje le dan el nombre de Σαλούστιος. Puede parecer que esto del nombre sea una ociosidad; sin embargo, ya en su momento ha servido para aclarar la polémica de la autoría, como se verá más adelante. Por ahora sólo apunto que me apego a la tradición griega del nombre, aunque posiblemente sea la latina la más correcta.

El *cursus honorum* de Secundo Salustio lo conocemos a través de las *Inscriptiones Latinae Selectae*.²³⁷ Por ellas sabemos que fue gobernador de

²³⁴ Dessau, H. T. I. Berlín, 1892, p. 276.

²³⁵ Desnier, J. L., *Salustius-Sallustius*. *Revue des Études Anciennes* 85, 1983, p. 60, nota 41; Étienne, p. 105 y nota 5.

²³⁶ Que pueden verse en traducción al castellano en José García Blanco, 1982, B.C.G., número 47, pp. 277, 279, 280 y 282.

²³⁷ Inscripción 1255: Saturnino Secundo¹ v. c. | praesidi provinciae Aquitanicae, | magistro memoriae, comiti ordinis primi, proconsuli Africae, item | comiti ordinis primi intra con|sistorium et quaestori, praef. | praetorio iterum, ob egregia | eius in republicam merita dd. nn. Valentinianus et | Valens victores ac triumphat | ores semper Augusti | statuam sub auro consti|tuit locarique iusserunt.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

Aquitania (*praesidi provinciae Aquitanicae*) bajo Constantino o Constancio; que antes del 353 fue procónsul de África y *questor* de Juliano en Galias desde noviembre o diciembre del 355 hasta el 361, además de que fue prefecto del pretorio de Oriente por dos ocasiones, primero en 361 bajo Juliano y en sustitución de un tal Helpidio, permaneciendo en ese cargo hasta el 365, año en el que el Emperador Valente lo sustituye en la prefectura de Oriente por Nebridio; después, el 27 de marzo del 366, el mismo Emperador le devuelve la prefectura y permanece en ella hasta el 367, año en que el mismo Secundo Salustio dimite al cargo. Sabemos también que los Emperadores Valentiniano y Valente le dedicaron, entre el 365 y el 367, una estatua en el foro romano. Los investigadores apuntan como fecha probable de su muerte el año de 377.

Ahora bien, la relación que sostuvieron el Emperador Juliano y Secundo Salustio nos es benéfica en el sentido de que nos permite reconstruir parte de las cualidades y datos biográficos del prefecto de Oriente.

Sabemos por la *Autoconsolación*²³⁸ de Juliano, y por algunos investigadores, que este Salustio descendía de una familia que al parecer tenía largo tiempo de haberse asentado en los países celtas.²³⁹ De origen celta entonces,²⁴⁰ y nacido probablemente a principios del siglo IV bajo el reinado de Diocleciano,²⁴¹ llegó a ser experto en retórica y filosofía, además de que tuvo un alto sentido de justicia y de amistad verdadera.²⁴² En el año de 355, durante la estancia de Juliano en las Galias, el Emperador Constancio nombra a Salustio,

Romae basis effossa saec. XVI e foro Traiani, dudum peritit (VI 1764 ad exemplum accuratum Nicolai Florentii). - 1) Hic est Secundus praefectus praetorio (Orientis), ad quem non pauca rescripta leguntur in codice Theodosiano a. 362-364, auctor imperii in Valentinianum conferendi (Philostorg. 8, 8), ab Ammiano semel appellatus Secundus Sallustius (22, 3, 1), saepius ab eodem, item a Zosimo (3, 36) Sallustius tantum (Sallustii nomen potest peritise in plintho basis); ab eodem positus est a. 363 titulus supra N. 754. Cf. Tillemont Julian. not. 5. Cf. Dessau, p. 267.

²³⁸ El discurso "*Consolación a sí mismo por la partida del excelente Salustio*", o simplemente *Autoconsolación* (en adelante citado solamente como *Or. IV*) fue escrito por Juliano cuando Salustio es separado de Juliano por Constancio II para relevarlo de sus funciones como cuestor de las Galias. Este discurso de Juliano es el documento más importante para conocer datos sobre la vida de Secundo Salustio. Cf. Alonso Núñez, J.M., *el César Juliano y el filósofo Salustio*. Helmántica, XXIX, septiembre-diciembre 1978, 90, pp. 339.

²³⁹ Juliano, *Or. IV*, 252 D.

²⁴⁰ *Or. IV*, 252.a: "Κελλοῖς γὰρ ἑμαυτὸν ἤδη διὰ σὲ συντάττω [...]". Para la citación de los Discursos de Juliano he seguido la numeración establecida por Spanheim y utilizada por Bidez en su edición de las *Oeuvres complètes*. Las traducciones al castellano pueden verse en las ediciones de las obras de Juliano elaboradas por José García Blanco. Cf. la bibliografía.

²⁴¹ Según opinión de Seeck, citado por Rochefort, p. XIV, nota 5. Diocleciano gobernó del 285 al 305 d.C. Cf. *etiam* Étienne p. 107. Salustio entonces debió nacer entre el 300 y el 305.

²⁴² *Or. IV*, 252ab: "καὶ κατ' εὐνομίαν καὶ κατὰ ἀρετὴν τὴν ἄλλην, καὶ ῥητορείαν ἄκρον καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρον [...]". El valor que da Salustio a la amistad es una característica suya que Juliano comenta a lo largo de este discurso.

INTRODUCCIÓN

especialista en asuntos galos y único hombre valioso entre el grupo de hombres de la peor especie enviados por el monarca,²⁴³ cuestor del César.²⁴⁴ A partir de entonces, el futuro Emperador y su nuevo colaborador entablan una relación leal, basada no en los juramentos de servicio sino en una auténtica y mutua convicción²⁴⁵ producida por las constantes visitas recíprocas en las que conversaban confiadamente sobre temas tales como cultura, derecho, filosofía, moral o política²⁴⁶ y en las que, seguramente, se descubren con pensamientos análogos.²⁴⁷ Se convierten, pues, en los íntimos amigos²⁴⁸ que discuten los asuntos públicos o privados,²⁴⁹ comparten todo tipo de situaciones y soportan juntos la forma en que se presentan los acontecimientos.²⁵⁰ En las cuestiones de trabajo, toman decisiones conjuntas, invariables y sin arrepentimiento²⁵¹ pero cuidando de no dañar al pueblo.²⁵²

²⁴³ Juliano, *Al Senado y al pueblo de Atenas*, (en adelante sólo como *Or. V*) 281d: “Ὦς δὲ ὁ μὲν εἷς ὁ πονηρότατος καὶ μάλα ἀσμένως ὑπήκουσεν οὐδεὶς δὲ ἤξιου τῶν ἄλλων, ἄνδρα δίδωσιν ἅκων ἐμοὶ καὶ μάλα ἀγαθὸν Σαλούστιον, [...]”

²⁴⁴ Cf. Rochefort, p. XV.

²⁴⁵ *Or. IV*, 241d: “πάντων γὰρ ἀθρόως εἰσῆει με μνήμη, τῆς τῶν πόνων κοινωνίας, ἣν ἀλλήλοις συνδιηγάμεν, τῆς ἀπλάστου καὶ καθαρῆς ἐντεύξεως, τῆς ἀδόλου καὶ δικαίας ὁμιλίας, τῆς ἐν ἅπασιν τοῖς καλοῖς κοινοπραγίας, τῆς πρὸς τοὺς πονηροὺς ἰσορρόπου τε καὶ ἀμεταμελήτου προθυμίας τε καὶ βώμης, ὡς μετ’ ἀλλήλων ἔστημες πολλάκις ἴσον θυμὸν ἔχοντες, ὁμότροποι καὶ ποθεινοὶ φίλοι”. 242a: “εἰ τοῦ πιστοῦ φίλου καὶ συνασπιστοῦ προθύμου καὶ πρὸς τοὺς κινδύνους ἀπροφασίστου κοινωνοῦ τῆς συνουσίας στερήσεσιν”. 242cd: “κοινωνοῦμεν, σὺ μὲν ὑπὲρ ἡμῶν ἀλγῶν μόνον, ἐγὼ δὲ αἰεὶ ποθῶν τὴν σὴν συνουσίαν καὶ τῆς φιλίας μεμνημένος, ἦν ἐκ τῆς ἀρετῆς μὲν μάλιστα καὶ προηγουμένως, ἔπειτα καὶ διὰ τὴν χρείαν, ἦν οὐκ ἐγὼ μὲν σοί, σὺ δὲ ἐμοὶ συνεχῶς παρέσχες, ἀνακραθέντες ἀλλήλοις ὁμολογήσαμεν, οὐχ ὄρκους οὐδὲ τοιαύταις ἀνάγκαις, ταῦτα πιστούμενοι, [...]”

²⁴⁶ *Or. IV*, 247d–248a: “ἀλλ’ εἰς τὴν ἀρετὴν καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰς ὁμιλίας καὶ τὰς ἐντεύξεις, ἃς πολλάκις ἐποιησάμεθα μετ’ ἀλλήλων, οὐκ ἀμούσως ὁμνῶντες μαριδείαν καὶ δικαιοσύνην καὶ τὸν ἐπιτροπεύοντα νοῦν τὰ θνητὰ καὶ τὰ ἀνθρώπινα, καὶ περὶ πολιτείας καὶ νόμων καὶ τρόπων ἀρετῆς καὶ χρηστῶν ἐπιτηδευμάτων δεξιόντες, ὅσα γε ἡμῖν ἐν καιρῷ τούτων μεμνημένοι”.

²⁴⁷ *Or. IV*, 242d: “ἀλλ’ ἐξ ὧν αἰεὶ ταῦτα νοοῦντες καὶ προαιρούμενοι”. 245b: “ἀλλὰ καὶ τὴν τοῦ νοῦ καὶ τῆς φρονήσεως κοινωνίαν [...]”.

²⁴⁸ Cf. *Or. IV*, 241.d.

²⁴⁹ *Or. IV*, 240b: “Κοινωνήσαντας γὰρ ἡμᾶς ἀλλήλοις πολλῶν μὲν ἀλγινῶν, πολλῶν δὲ ἡδέων ἔργων τε καὶ λόγων, ἐν πράγμασιν ἰδίοις τε καὶ δημοσίοις, οἴκοι καὶ στρατοπέδου”.

²⁵⁰ *Or. IV*, 243b: “Ἐμοὶ δὲ οὐδὲ τῆς χρείας μόνον ἔνεκα, ἦν ἀντιδιδόντες ἀλλήλοις ἐν τῇ πολιτείᾳ ῥῶον εἴχομεν πρὸς τὰ παρὰ γνώμην ὑπὸ τῆς τύχης καὶ τῶν ἀντιταττομένων ἡμῖν πραττόμενα”.

²⁵¹ Cf. *Or. IV*, 241d.

²⁵² *Or. IV*, 242d: “κακὸν μὲν δοῦναι τῶν πολιτῶν τινι τοσοῦτον δέω λέγειν ἀπέσχομεν, ὥστε οὐδὲ ἐβουλεύσάμεθά ποτε μετὰ ἀλλήλων”.

El Perí Θεῶν Καὶ Κόσμου

Salustio no sólo es aquel amigo confidente, colaborador y valiente compañero de armas²⁵³ del César, es además su benévolo y sensato consejero que lo anima al bien sin dirigirle palabras orgullosas o arrogantes, es decir, que siempre le habla con verdad, franqueza y sin engaño.²⁵⁴ Salustio, pues, se convierte en la conciencia de Juliano. La amistad de ellos es tan grande y estrecha que el mismo Juliano la compara con la de Lelio y Escipión,²⁵⁵ mientras que, al parecer, Libanio²⁵⁶ los asimila con Fénix y Aquiles.²⁵⁷

Rochefort sugiere que su mutuo acercamiento, identificación de ideas religiosas y creencia en la restauración de la antigua fe sobre bases filosóficas, hizo que Juliano fuera influenciado por su colaborador para volver al culto "*misterioso y temible del Genio del pueblo romano*."²⁵⁸

La enorme virtud de Salustio y su amistad con el César causaron algún tipo de sospechas²⁵⁹ en el Emperador Constancio, sospechas que se vieron alimentadas por el conflicto administrativo entre Juliano y ese "*fût composé de gens de la pire espece*"²⁶⁰ enviados al futuro Emperador para el gobierno de las Galias. El grupo estaba encabezado por un tal Pentadio. Este junto con Florencio, prefecto de las Galias por aquel entonces²⁶¹ y que se vuelve contra

²⁵³ Cf. *Or. IV*, 242a.

²⁵⁴ *Or. IV*, 243c-d: "τίς δὲ ἡμῖν συμβουλεύσει μὲν ἐμφρόνας, ἐπιτιμήσει δὲ μετ' εὐνοίας, ἐπιρρώσει δὲ πρὸς τὰ καλὰ χωρὶς αὐθαδείας καὶ τύφου, παρρησιάσεται δὲ τὸ πικρὸν ἀφελῶν τῶν λόγων, ὥσπερ οἱ τῶν φαρμάκων ἀφαιροῦντες μὲν τὸ λίαν δυσχερές, ἀπολείποντες δὲ αὐτὸ τὸ χρήσιμον; Ἄλλὰ τοῦτο μὲν ἐκ τῆς σῆς φιλίας ὄφελος ἔκαρπώσαμην".

²⁵⁵ *Or. IV*, 244d: "Αὐτῆ τοι καὶ ἡμῖν ἡ φήμη πρόσκειται, καὶ χαίρω γε ἐπ' αὐτῇ πλέον".

²⁵⁶ Libanio de Antioquía, Siria, nació probablemente en el 314. Realizó sus estudios en Atenas y fue maestro de retórica al estilo sofista, primero en Constantinopla, del 340 al 341, y luego en Nicomedia en el 346. Hacia el 354 regresó de manera definitiva a su ciudad natal, donde muere cerca del 393. De entre sus alumnos destacan algunos cristianos como Juan Crisóstomo, Basilio el Grande y Gregorio Nacianzo. Pensador de corte pagano, no se adhiere a la nueva fe y llega a creer en la restauración religiosa de Juliano. Considera como su discípulo al Emperador y a quien, durante la estancia de ambos en Nicomedia y todavía siendo Juliano un joven, le estaba prohibido acudir a las lecciones del rétor. No obstante Juliano, sin alterar esa prohibición, logra conseguir una copia diaria de las cátedras del maestro. Libanio dedica al Emperador varios de sus discursos. Un estudio más completo sobre Libanio está ofrecido por A. F. Norman en la introducción de su *Libanius, Selected Works*. T.I. Cambridge, Loeb Classical Library, 1969. También puede verse en José Gracia Blanco, 1979, pp. 20 y ss; López Eire, Antonio, *Semblanza de Libanio*. México, UNAM, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 42, 1996.

²⁵⁷ Rochefort, p. XV; Athanassiadi, p. 68: "*Libanius, however, preferred to see the relationship in Homeric terms, Salustius playing Phoenix to Julian's Achilles*". El lugar en donde Libanio hace esta comparación es *Or. XII*, 43.

²⁵⁸ Cf. pp. XV-XVI.

²⁵⁹ *Or. V*, 281d: "ὄς διὰ τὴν ἀρετὴν εὐθέως αὐτῷ γέγονεν ὑποπτός".

²⁶⁰ Cf. nota anterior. Véase también Bidez, p. 228 y Rochefort, p. XV.

²⁶¹ Cf. Rochefort, p. XVI.

INTRODUCCIÓN

Juliano por no estar el César de acuerdo con sus abusos,²⁶² consiguen que durante la primavera del 359²⁶³ Constancio traslade a Salustio²⁶⁴ fuera de las Galias, primero a Iliria y luego a Tracia.²⁶⁵ Florencio, para ocultar sus malversaciones, escribe cartas al Emperador Constancio acusando a Salustio de incitar a Juliano contra la autoridad del Imperio.²⁶⁶ Como quiera que sea, Juliano considera que la separación de Salustio por órdenes del Emperador es un ataque planeado por sus enemigos y que tenía como objetivo dejarlo a él sin su hombre de confianza y no para dañar a su cuestor.²⁶⁷

La pérdida del amigo causa tal dolor a Juliano que él mismo lo compara al que experimentó cuando se separó de su preceptor²⁶⁸ Mardonio. Entonces el César escribe su *Autoconsolación por la partida del excelente Salustio*.

El 11 de diciembre del 361, Juliano, ya convertido en Emperador, entra a la ciudad de Constantinopla y nombra como nuevo prefecto de Oriente a su viejo amigo Salustio²⁶⁹ quien encabezará el tribunal de Calcedonia establecido por Juliano para castigar a los criminales del régimen de Constancio.²⁷⁰

²⁶² Jul. Or. V, 282c-d: “Καὶ μικρὸν ὕστερον καὶ Φλωρέντιος ἦν ἐχθρὸς ἔμοι διὰ τὰς πλεονεξίας αἷς ἠναντιούμην”; Libanio, XVIII,84; Amm. Marc., XVII,3,5.

²⁶³ Rochefort, *loc. cit.*; Athanassiadi, p. 69.

²⁶⁴ Or. V, 282b: “Ὅσα μὲν οὖν ἐπεχείρησεν ὁ Πεντάδιος αὐτίκα καινοτομεῖν, οὐδὲν χρῆ λέγειν· ἀντέπραπτον δὲ ἐγὼ πρὸς πάντα, καὶ γίνεται μοι δυσμενῆς ἐκεῖθεν”; 282c: “τοὺς ὀνομαστοὺς ἐπ’ ἐμὲ μισθωσάμενος συκοφάντας, Σαλούστιον μὲν ὡς ἐμοὶ φίλον ἀποστήναι παρασκευάζει, [...]”.

²⁶⁵ Or. IV, 251d: “Ἐνταῦθα ὑπέρχεται μοι καὶ τὸ θρυλλούμενον, ὡς οὐκ εἰς Ἰλλυριοὺς μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς θρᾶκας ἀφῆξῃ”.

²⁶⁶ Esta idea de que Florencio escribe al Emperador para acusar a Salustio de incitador sólo es reportada por Rochefort, p. XVI: “Florent, [...] il écrivit à l’Empereur pour accuser Saloustios d’exciter Julien contre l’autorité souveraine”. Juliano, efectivamente, menciona unas cartas de Florencio para Constancio pero no dice que éstas sean contra Salustio, a no ser que la amenaza de destrucción de los celtas sea en realidad una alusión a Salustio: “καὶ γράφειν γράμματα πολλῆς μὲν ἀτιμίας εἰς ἐμὲ πλήρη, Κελτοῖς δὲ ἀνάστασιν ἀπειλοῦντα.” Or. V, 282c. De cualquier manera rechazo esta hipótesis de Rochefort.

²⁶⁷ Or. IV, 242a: “Εἰμὶ γὰρ ἐγὼ νῦν ἐκεῖνῳ παραπλήσιος, ἐπεὶ σὲ μὲν κατὰ τὸν Ἐκτορα θεὸς ἐξήγαγεν ἔξω βελῶν, ὧν οἱ συκοφάνται πολλάκις ἀφήκαν ἐπὶ σέ, μᾶλλον δὲ εἰς ἐμέ, διὰ σοῦ τῷ τῷ βουλόμενοι, ταύτη με μόνον ἀλώσιμον ὑπολαμβάνοντες, εἰ τοῦ πιστοῦ φίλου καὶ συναπιστοῦ προθύμου καὶ πρὸς τοὺς κινδύνους ἀπροφασίστου κοινωνοῦ τῆς συνουσίας στερήσειαν.”

²⁶⁸ Or. IV, 214c: “Ἐγὼ τοι καὶ αὐτὸς πείραν ἐμαυτοῦ λαμβάνων ὅπως πρὸς τὴν σὴν πορείαν ἔχω τε καὶ ἔξω, τοσοῦτον μὲν ὠδυνήθην, ὅσον ὅτε πρῶτον τὸν ἐμαυτοῦ καθηγμόνῃ κατέλιπον οἴκοι.”

²⁶⁹ Cf. Piganiol, p. 143; Rochefort, p. XVI.

²⁷⁰ Amm. Marc., XXII,3,1: “Brevi deinde Secundo Salutio, promoti praefecto praetorio, summam quaestionum agitandarum ut finto commisit: Mamertino et Arbitione et Agilone atque Nevitta adiunctis, itidemque Iovino magistro equitum per Illyricum recens provecto”. Cf. también Rochefort, p. XVII. Un año más tarde, en marzo de 362, como un acto de insolencia a la

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

El 5 de marzo del 363 Juliano tiene terminados los preparativos para la expedición contra los persas, a la que se hará acompañar por su prefecto de Oriente, Salustio.²⁷¹ El 26 de junio de ese mismo año tiene lugar la batalla en la que el Emperador queda mortalmente herido²⁷² y Salustio logra salvar su propia vida.²⁷³ Más tarde, el prefecto de Oriente visita al Emperador que agoniza en su tienda imperial.²⁷⁴ Muerto Juliano, el ejercito ve la necesidad de nombrar un sucesor y el 27 de junio, los generales romanos proponen al “*excelente prefecto del pretorio de Oriente, Salustio Segundo*”²⁷⁵ que acepte esa dignidad, pero éste la rechaza alegando su edad²⁷⁶ y enfermedades.²⁷⁷

investidura y a la teología imperial, el cinico Heráclio invita a Juliano a una de sus conferencias dadas en Constantinopla (Athanassiadi, p. 131: “*The opportunity to launch a general attack on the Cynics was provided by the talk given by an itinerant philosopher of the sect, Heraclius, before a large audience in Constantinople in March 362. Heraclius had invited Julian and the intellectuals of his entourage to listen to his lecture, which consisted of an allegory in which, it seems, the gods were treated irreverently*”). El Emperador acude haciéndose acompañar de Salustio y otros intelectuales más de su círculo (Juliano, *Contra el cinico Heraclio*, 223,ab.: “*Εἰ μὲν οὖν ἡμεῖς σοι παῖδες ἐφάνημεν εἴτε ἐγὼ εἴτε Ἀνατόλιος οὕτως, συγκαταριθμεὶ δὲ τοῦτω καὶ Μεμμόριον καὶ τὸν Σαλοῦστιον, [...]*”; Cf. también Rochefort p. XVII y Athanassiadi, *loc.cit.*) El discurso de Heraclio es motivo para que Juliano escriba, hacia el 21 de marzo de ese año, su primer discurso de tipo dogmático que abre la serie de trabajos dirigidos contra la nueva fe: el *Sobre la Madre de los dioses* (cf. Rochefort, pp. XVII–XVIII). Tanto Rochefort como Cumont han hecho notar que el mito de Atis contenido en este discurso es comentado en el capítulo IV del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*. La diferencia entre ambos es que para Rochefort este Salustio autor del Tratado debe ser Secundo, mientras que para Cumont, se trata de Flavio. Rochefort, más acertadamente, se basa precisamente en que Secundo Salustio acudió con Juliano a la conferencia de Heráclio y por eso y porque conoció el discurso de su Emperador incluyó un resumen de éste en su Tratado. Independientemente de la paternidad autorial del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, considero que la alusión del discurso de Juliano en el opúsculo quizá sirva para explicar la utilidad de los mitos dentro de la *παιδεία* religiosa propuesta por Juliano, aunque pienso como más probable que es un refuerzo para apoyar la corriente neoplatónica en general, de la que eran partidarios Juliano y Salustio, contra el filósofo cinico. Finalmente, cabe decir que el discurso *Sobre la Madre de los dioses* ha servido para establecer hipótesis para establecer la fecha de composición del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*. Al respecto, cf. *infra*, p. 88.

²⁷¹ Cf. Piganiol, pp. 157–158.

²⁷² Cf. Piganiol, p. 160.

²⁷³ Cf. Amm. Marc., XXV,3,14: “*Salutius praefectus, actus in exitium praecoeps, et opera sui apparitoris ereptus, Phosphorio amisso consiliario, qui ei aderat casu, evasit [...]*”; Rochefort, p. XIX.

²⁷⁴ Cf. Amm. Marc., XXV,3,21–23 y Piganiol, *loc. cit.*

²⁷⁵ “*Le 27 juin, les généraux se mirent d'accord sur le nom de l'excellent préfet du prétoire d'Orient, Salutius Secundus, [...]*” Piganiol, p. 163.

²⁷⁶ Si se considera que este Salustio al parecer nació entre el 300 y el 305 (cf. *supra* nota 241) a esta fecha entonces debía tener entre 53 y 58 años.

INTRODUCCIÓN

El nuevo Emperador, Joviano, mantiene a Salustio en funciones y lo envía junto con la embajada que el 8 de julio negocia la retirada del ejército romano y la paz de tres años con los persas.²⁷⁸ Salustio debió permanecer en funciones durante el corto Imperio de Joviano, pues a la muerte de éste, en febrero de 364, cuando los mandos militares buscan nombrar a otro Emperador, se fijan nuevamente en Salustio quien rechaza por segunda vez el cargo.²⁷⁹

El 26 de febrero del 364,²⁸⁰ Valentiniano es nombrado Emperador produciéndose en Nicea un disturbio en contra de esta elección. Salustio interviene para moderar los ánimos²⁸¹ y es probable que gracias a esta acción el nuevo monarca lo confirmara en sus funciones.²⁸² En 365, Valente, Augusto de su hermano Valentiniano, marcha a Constantinopla llevando con él a Salustio ratificado como prefecto de Oriente.²⁸³ Nuevas intrigas en contra de Salustio hacen que sea removido de su cargo.²⁸⁴ Pero en el 366 es reinstalado por Valente en su antiguo cargo en la prefectura.²⁸⁵

No sabemos qué pasa luego con Salustio Segundo, pues no hay datos específicos sobre la fecha de su muerte. Étienne, por ejemplo, apunta que debió ocurrir poco antes del 377 y sólo después de renunciar a su cargo como prefecto del pretorio.²⁸⁶ Rochefort, citando unas *Crónicas Alejandrinas*, la supone hacia el año 379.²⁸⁷

b) Flavio Salustio

Los datos biográficos que poseemos sobre ese personaje son, en comparación con los de Segundo Salustio, lamentablemente muy escasos y sólo

²⁷⁷ Amm. Marc., XXV,5,3: "Quae dum ambiguntur, nulla variante sententia, itum est voluntate omnium in Salutium, eoque causante morbos et senectutem, honoratior aliquis miles, advertens destinatus reluctatem..."; Rochefort, p. XIX; Piganiol, *loc. cit.*

²⁷⁸ Cf. Amm. Marc., XXV,7,7-14; Rochefort, *loc. cit.*

²⁷⁹ Cf. Amm. Marc., XXVI,1,3; Piganiol, p. 167; Rochefort, *loc. cit.*

²⁸⁰ Cf. Étienne p. 110, que se basa en el *Cod. Theod.* Rochefort, por otra parte, da la fecha del 18 de febrero. Cf. p. XIX.

²⁸¹ Cf. Amm. Marc., XXVI,2,1.

²⁸² Cf. Dessau, *Inscripción* n° 1255.

²⁸³ Cf. Amm. Marc., XXVI,5,4-5; Rochefort, p. XX.

²⁸⁴ Cf. Amm. Marc., XXVI,7,4.

²⁸⁵ Cf. Étienne, p. 106.

²⁸⁶ Cf. Étienne, *loc. cit.*

²⁸⁷ Cf. Rochefort, p. XXI.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

es posible reconstruirlos a partir de las *Inscriptiones Latinae Selectae*²⁸⁸ y de algunos pocos fragmentos del *Rerum Gestarum* en los que es mencionado por Amiano. Fuera de esto, todo lo demás que se pueda decir de Flavio Salustio son meras suposiciones, como por ejemplo aquello que sugiere Desnier sobre su lugar de nacimiento: España.²⁸⁹ Es posible que este investigador así lo piense al basarse en el hecho de que los españoles, como se lee en las *Inscriptiones*, le erigieron una estatua en Roma bajo el gobierno de Joviano en el 364 para recordarlo como antiguo vicario de esa provincia.²⁹⁰ Yo pienso que esto no es suficiente para atribuirle un origen tal y que el reconocimiento que le hacen los españoles sólo es para agradecerle su buen gobierno.

La epigrafía de las *Inscriptiones Latinae Selectae*, que es por otra parte la que se encontraba al pie de su estatua,²⁹¹ nos proporciona su *cursus honorum*. Por ella sabemos que, además de haber sido vicario de Roma,²⁹² se desempeñó como *prefecto del pretorio de Galias* del 361 al 363, cuando el César Juliano se encontraba en esa provincia y lo elige para el cargo,²⁹³ además que fue vicario de cinco provincias y cónsul ordinario con Juliano en 363 cuando éste era ya Emperador. Por las mismas *Inscriptiones* sabemos que los españoles lo tuvieron como un hombre lleno de equidad, confianza y virtud. Esto último puede ser, por otra parte, el motivo real por el que le erigieron aquella estatua.

En cuanto a sus relaciones personales con Juliano, tampoco sabemos bien a bien cómo ni de que tipo hayan sido, y lo que se pueda decir sobre ellas también son meras suposiciones. Los investigadores que se inclinan por él, sugieren que mantuvo fuertes lazos de amistad con Juliano cuando ambos se encontraron en Galias. Étienne, por ejemplo, pretende por una parte que esa amistad tuvo como consecuencia un evento importante: la promoción de Flavio Salustio a la prefectura de Oriente; con ella, Juliano lo estaría convirtiendo en su vicepresidente y prácticamente en su sucesor.²⁹⁴ Por otra parte, Étienne piensa que Flavio Salustio está “*moins présent dans l'oeuvre de Julien*”.²⁹⁵

²⁸⁸ *Inscripción* 1254: Fl. Sallustio v. c. | cons. ordinario¹, | praef. pract.², comiti | consistorii, vicario | urbi Romae, vicario | Hispaniarum, vicario | quinq. provinciarum. | pleno aqutatis | ac fidei, ob virtutis | meritorumq. gloriam | missis legat. ius. sac.³ | Hispaniae dicaverunt. (*in latere*) dedicata V kal. lun. | divo Ioviano Aug. et Varronian[o] | coss.

Romae in foro Traiani (VI 1792 descr. Bormann). - 1) A. 363 cum Juliano. - 2) Scilicet Galliarum a. 361 seq (Ammian. 21, 8, 1. 23, 1, 1. c. 5, 4). - 3) Missis legatis iussione sacra. - 4) A. 364. Cf. Dessau, p. 276.

²⁸⁹ Cf. Desnier, p. 57.

²⁹⁰ Cf. Étienne apunta que esto debió ocurrir antes del 357. Cf. p. 106.

²⁹¹ Cf. Étienne, p. 106.

²⁹² Según Étienne del 357 al 361. Cf. *loc. cit.*

²⁹³ Cf. Dato confirmado por Amiano en XXI,8,1, Cf. *etiam* Desnier, p. 58.

²⁹⁴ Cf. Étienne, p. 109.

²⁹⁵ Cf. Étienne, p. 108.

INTRODUCCIÓN

Franz Cumont también asegura una estrecha unión entre ambos personajes y propone que si Flavio Salustio compuso el *Tratado sobre los dioses* fue bajo la inspiración de Juliano, de quien se había vuelto su más íntimo confidente en Galias. En vista de esta amistad es que Cumont piensa que Flavio Salustio resume en su opúsculo las ideas religiosas que comparte con Juliano, haciendo que la elaboración del *Περί Θεῶν* responda a los deseos del Emperador que intentaba restaurar la antigua religión. Esta hipótesis de Cumont está fundada en la similitud de ideas y expresiones que se encuentran en algunos lugares del *Tratado salustiano* y en ciertos escritos de Juliano,²⁹⁶ sin embargo, esta no es una razón de peso para afirmar a Flavio Salustio como el autor del opúsculo.

Ahora bien, sobre el consulado que compartió con Juliano en 363, es habitualmente considerado como “extraordinario”, pues parece que este funcionario del Emperador no “*revêtu les honneurs qui conduisent normalment au consulat*”.²⁹⁷ Amiano da noticia de este hecho y dice que nadie, desde Diocleciano y Aristobolo, recuerda que un Augusto se haya adjuntado en el consulado a un hombre que no cubrió el *cursus honorum* necesario para llegar a esa magistratura.²⁹⁸ Al respecto, Étienne piensa que Juliano concedió el consulado extraordinario a Flavio Salustio para agradecerle y recompensarlo por haber escrito el *Περί Θεῶν*.²⁹⁹ Desnier se muestra más objetivo estimando que los motivos del nombramiento no pueden ser comprobados con veracidad; pero en todo caso, si Juliano nombra cónsul a Flavio Salustio es tan sólo como una muestra de amistad.³⁰⁰ Ambas tesis, meras suposiciones, son muy cuestionables.

Sobre la prefectura del pretorio de Galias que desempeñó Flavio Salustio entre el 361 y el 363, sólo nos han quedado cinco leyes que Juliano le dirigió en el transcurso del 362.³⁰¹ Su contenido no es significativo, pues no sirve para determinar al autor del *Περί Θεῶν*. Por tanto, no es aceptable hacer conjeturas a partir de estos documentos oficiales, como han pretendido los investigadores, ya que ni atestiguan el tipo de amistad que pudieron mantener Juliano y Flavio Salustio ni nos hablan de la importancia personal que pudo tener este último para el Emperador.

²⁹⁶ Cf. Cumont, pp. 54-55.

²⁹⁷ Cf. Étienne, p. 111.

²⁹⁸ XXI, 1, 1.

²⁹⁹ Cf. Étienne, *loc. cit.*

³⁰⁰ Cf. Desnier, p. 60.

³⁰¹ Cf. Étienne, p. 195; Desnier, *loc. cit.* Su traducción puede verse en José García Blanco, 1982, B.C.G., número 47, pp. 279, 282, 284, 287 y 295.

Εἰ Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

Ahora bien, lo único que nos informa sobre un cierto grado de amistad mantenida entre ambos personajes es una noticia de Amiano. Por él sabemos que cuando Juliano estaba en Oriente, llevando a cabo su campaña contra los persas, hacia el 363, Flavio Salustio, su prefecto del pretorio en Galias, le envía unas *litteras tristes* en las que le solicitaba suspendiera esa guerra, o por lo menos no participara activamente en batalla, ya que había presagios funestos que amenazaban su vida.³⁰² No sabemos cuáles ni de qué tipo pudieron ser estos presagios, pero sí es evidente que entre Juliano y Flavio Salustio existió cierta relación afectiva al grado de que el prefecto, temiendo por la vida de su Emperador, se atreve a hacerle tal solicitud. Además, deja verse que tanto Juliano como Flavio Salustio creían en las prácticas adivinatorias. Como dato curioso, debo decir que al poco de recibir dichas misivas Juliano muere en su tienda imperial, la noche del 26 de junio, después de haber sido herido en lucha.³⁰³

Todo parece indicar que Flavio Salustio no volvió a ocupar cargos oficiales después de la muerte de Juliano.³⁰⁴ Esta súbita desaparición del prefecto de las Galias ha hecho suponer a algunos que en verdad fue este personaje el autor del *opúsculo sobre los dioses*, argumentando que, si no fue conservado en funciones dentro de la administración del Estado por el nuevo Emperador Joviano, fue precisamente por el hecho de haber sido él quien escribió el Tratado del *Περὶ Θεῶν*, ya que Joviano, cristiano ortodoxo, se encargó de depurar al personal pagano que había servido bajo Juliano y, en general, de eliminar toda la obra de renovación religiosa emprendida por el Apóstata. Si Joviano, como muestra de franca oposición al paganismo, abolió la ley escolar de Juliano y restituyó a la Iglesia cristiana los bienes expropiados durante el régimen anterior, es lógico pensar que Flavio Salustio, pagano como Juliano, escribió el *Περὶ Θεῶν*, no permaneciera en funciones. Lamentablemente no hay elementos suficientes que puedan sustentar esta tesis en favor del prefecto de Galias y todo queda, nuevamente, como un supuesto.

Finalmente, así como no es posible determinar el lugar ni la fecha de nacimiento de Flavio Salustio, tampoco se puede aportar un dato exacto sobre el año de su muerte. Yo supongo que ésta debió ocurrir antes del 28 de mayo del 364, fecha en que los españoles le erigen la estatua en Roma, probablemente como homenaje a su antiguo vicario ya muerto. Si esto es correcto, quedaría explicada así su repentina desaparición de la administración imperial y el que no

³⁰² Cf. Amm. Marc., XXIII, 5, 4.

³⁰³ Cf. Piganiol, p. 160.

³⁰⁴ Cf. Desnier, p. 58.

INTRODUCCIÓN

sea mencionado, como el otro Salustio, en los eventos que siguieron a la muerte del Emperador Apóstata.

3.2 El autor del *Περὶ Θεῶν*

Hasta aquí no es posible determinar con claridad a cuál de los dos personajes se debe atribuir la paternidad del opúsculo sobre los dioses. Ambos tienen puntos de convergencia: fueron servidores de alta esfera imperial bajo Juliano y mantuvieron relaciones de amistad con él. Y es precisamente esta doble amistad la que ha dificultado la identificación del autor del *Περὶ Θεῶν*. Y es en vista de ella que estudiosos como Müllach,³⁰⁵ Zeller,³⁰⁶ Cumont,³⁰⁷ Étienne³⁰⁸ y trabajos como el de Jones-Martindale-Morris,³⁰⁹ fundamentan los argumentos de sus hipótesis, algunas veces muy simples, en defensa de Flavio Salustio, prefecto del pretorio de Galias. Y es en razón del mismo motivo que otros investigadores, como Polymnia Athanassiadi,³¹⁰ A. D. Nock, adhiriéndose a la propuesta de Seeck,³¹¹ Édouard des Places,³¹² J. Bidez³¹³ y, por supuesto, Gabriel Rochefort, se inclinan por Secundo Salustio.

³⁰⁵ Cf. Cumont, p. 49.

³⁰⁶ Cf. *supra* nota 220.

³⁰⁷ Cf. Artículo citado.

³⁰⁸ Cf. Artículo citado.

³⁰⁹ *The Prosopography of the later Roman Empire*. By A.H.M. Jones, J.R. Martindale & J. Morris, Volume I. A.D. 260-395 (Cambridge, 1971). V.: Sallustius 1, p. 796; Flavius Sallustius 5, pp. 797-96; Saturninus Secundus Salutius 3, pp. 814-17.

³¹⁰ Que siguiendo a Nock y Rochefort dice: "I follow them in accepting that salustius-who had a philosophical training, was a close collaborator of Julian and the dedicatee of the Caesars and the Hymn to King Helios - was also the author of the *Περὶ Θεῶν*", p. 68, nota 64.

³¹¹ "The identity of this friend has been disputed. Seeck, *Die Briefe des Libanius (Texte und Untersuchungen, XXX)*, [...] makes him Saturninus Secundus Salutius (called Saloustios in our Greek texts), who held office in Aquitania and in Africa before being Julian's assistant (quaestor, says Seeck) in Gaul, was made praefectus praetorio Orientis in 361, an office he held for some time under the new régime, refusing an offer of the Empire made to him after Julian's death, and died probably before 377, and not Flavius Sallustius, made praefectus praetorio Galliarum in 361 and consul in 363 (as Cumont, *Revue de philologie, XVI*. 52)[...]. Nock, p. CI, nota 14.

³¹² Que apunta: "Il faut distinguer Flavius Sallustius, qui fut le collègue de Julien lors du quatrième consulat de l'empereur (363), et Saturninos Saloustios Secundus, quaestor sous Julien César, puis préfet d'Orient après l'avènement de 361. Ce Saloustios, auteur du traité «Des dieux et de l'univers»". En: Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*. (Texte Établi et Traduit par Édouard des Places S. J.). Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 22.

³¹³ Bidez, J., *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*. Tome I, 1^{re} partie, Discours de Julien César. Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 184.

Εἰ Περί Θεῶν Καὶ Κόσμου

Ya he mencionado de manera general las conjeturas que Étienne y Cumont hacen con relación a la supuesta amistad entre Juliano y Flavio Salustio, así como los posibles motivos por los que éste habría escrito el *Περί Θεῶν*. Pero falta hacer algunas consideraciones.

Cumont presenta otro argumento muy frágil y, en mi opinión, carente de validez. Sin haber podido consultar las *Inscriptiones Latineae Selectae*³¹⁴ y asegurando la autoría de Flavio Salustio sobre nuestro opúsculo pero sobre todo, descartando de esta posibilidad a Secundo Salustio, sólo se basa en la información que Libanio de Antioquía nos ha dejado acerca del prefecto de Oriente, y dice que aunque "*Libanius lui adressa de nombreuses lettres*" a este último "*mais malgré tous les éloges qu'il lui décerne..., il ne fait jamais la moindre allusion à son talent littéraire, ce qui empêche de supposer qu'il ait rien écrit. C'est lui (es decir Secundo Salustio) et non pas Flavius Sallustius, comme le pense M. Zeller [...]*".³¹⁵ Partiendo de esta tesis, que en mi opinión no prueba nada, Cumont propone que el epíteto de "filósofo" que se da al Salustio autor del *Περί Θεῶν*, y está presente en los manuscritos del *Tratado* que se nos han conservado, debió desarrollarse por la lectura equivocada de la supuesta abreviación *Φλ*. Ésta, dice Cumont, correspondería a *Φλαβίου* y no al tradicional *Φιλοσόφου*,³¹⁶ epíteto que los bizantinos habrían puesto en los manuscritos al pensar, por el contenido de la obra, que su autor era aquel Salustio cínico, del que ya hablé, conocido por ellos con el nombre de *Σαλούστιος Φιλόσοφος*.³¹⁷ Por otra parte, sugiere que si se hizo una abreviación de ese epíteto fue porque el autor del *Tratado* no era en verdad un filósofo de profesión. Pero lo que Cumont pretende no es más que una suposición, como también lo piensa Desnier,³¹⁸ pues no hay noticias de que tal abreviación haya existido alguna vez en los manuscritos sobre los *κεφάλαια* del opúsculo.

Sin embargo, todas estas suposiciones erróneas de Cumont no son por falta de erudición, sino más bien por no tener a mano toda la información necesaria. Este investigador sabe que existieron dos personajes homónimos, contemporáneos y funcionarios del Emperador Juliano, pero desconoce el *cursus honorum* de cada uno.³¹⁹ Por eso, basándose en la supuesta estrecha

³¹⁴ Estas fueron publicadas poco después de la aparición del artículo de Cumont, por lo que se entiende que no pudo consultarlas.

³¹⁵ Cf. Cumont p. 52, nota 3.

³¹⁶ Cf. Cumont p. 52-53; Étienne, p. 112, nota 3.

³¹⁷ Cf. *supra* p. LXXI y nota 217; Cumont, *loc. cit.*; Suidas, s.v. *Σαλούστιος* y *Σαλούστιος φιλόσοφος*.

³¹⁸ Cf. Desnier, p. 63 nota 57.

³¹⁹ Que se publican por primera vez en las *I.L.S.* de Dessau.

INTRODUCCIÓN

relación entre Juliano y su prefecto de Galias, da por hecho que el autor del *Tratado sobre los dioses* es éste y no Secundo Salustio. Aún más, cuando Cumont cita la *Autoconsolación*, tiende a confundir la información que Juliano nos ha dejado sobre el Salustio dedicatario de su discurso, es decir, Secundo Salustio y no Flavio Salustio, como quiere Cumont.

A pesar de esto, Cumont tiene razón en algunos puntos: que el autor del *Περὶ Θεῶν* fue un alto funcionario y amigo del Emperador Juliano; que ambos tienen ideas religiosas comunes; que esta comunidad de ideas se refleja en el Tratado y que éste, según se cree, fue escrito bajo la inspiración de Juliano para, aparentemente, apoyarlo en su lucha contra el cristianismo. El error de Cumont es que el amigo del Emperador y autor del *Περὶ Θεῶν* no es otro sino Secundo Salustio y no Flavio Salustio.

El mismo Cumont me ayuda a rebatir su propia tesis. Al citar el párrafo 247 D de la Or. VIII de Juliano, es decir la *Autoconsolación*, para reafirmar la estrecha relación de amistad entre el Emperador y Flavio Salustio, que para Cumont “*ait été un homme très cultivé*”, nota un paralelismo entre lo anotado por Juliano y la estructura del opúsculo salustiano. Esto es, en el párrafo citado se lee: “*ἀλλ' εἰς τὴν ἀρετὴν καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰς ὁμιλίας καὶ τὰς ἐντεύξεις, ἃς πολλάκις ἐποιησάμεθα μετ' ἀλλήλων, οὐκ ἀμούσως ὑμνοῦντες παιδείαν καὶ δικαιοσύνην καὶ τὸν ἐπιτροπεύοντα νοῦν τὰ θνητὰ (lire τὰ θάνατα)³²⁰ καὶ τὰ ἀνθρώπινα, καὶ περὶ πολιτείας καὶ νόμων καὶ τρόπων ἀρετῆς καὶ χρηστῶν ἐπιτηδευμάτων δεξιόντες, ὅσα γε ἡμῖν ἐν καιρῷ τούτων μεμνημένοι*”.³²¹ La enumeración, dice Cumont, se puede aplicar al Tratado de Salustio que: “*Después de haber hablado de los dioses, de los mitos (c. 1-7) y del mundo (c.8) [= τὰ ἀθάνατα] pasa al hombre (c.9) [= τὰ ἀνθρώπινα], después viene un capítulo (10) περὶ ἀρετῆς (sic) y otro (11) περὶ ὀρθῆς πολιτείας. Entonces (c.12) el autor se hace la pregunta πόθεν τὰ κακά; [se sabe por Suidas (s.v.) que Juliano escribió un libro περὶ τοῦ πόθεν τὰ κακά]. Así se termina la primera parte de la obra (cf. el principio del c. 13); la segunda insiste sobre las cuestiones principales en las que los filósofos no están de acuerdo con los cristianos (eternidad, indestructibilidad del mundo) y sobre el culto rendido a los dioses*”.³²²

Efectivamente, sólo basta hacer una visita rápida a los *κεφάλαια τοῦ βιβλίου* del *Περὶ Θεῶν* para darse cuenta de que la observación de Cumont es correcta, pero no se debe olvidar que la *Autoconsolación* está

³²⁰ El agregado es de Cumont.

³²¹ Cf. Bidez, p. 199.

³²² Cf. Cumont, p. 53 nota 1.

ΕΙ ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

dedicada al prefecto de Oriente, Secundo Salustio, y no al prefecto de Galias, Flavio Salustio. Así pues, si es cierto que, por una parte, el tratado se escribió resumiendo la comunidad de ideas religiosas y políticas que había entre Juliano y uno de los dos Salustios y si, por otra parte, que el Salustio autor del *Περί Θεῶν* escribe su opúsculo dándole una estructura basada en las pláticas sostenidas con su Emperador, entonces el autor que buscamos es con seguridad Secundo Salustio y no Flavio Salustio.

Ahora bien, Robert Étienne, como ya he dicho, es otro de los investigadores que se han inclinado en favor de Flavio Salustio. Al igual que Cumont, Étienne apoya la tesis de una estrecha amistad entre Juliano y su prefecto de Galias. Para sustentarla, parte de rebatir la hipótesis que en su momento Rochefort planteó para coronar su elección por Secundo Salustio.

Ya Rochefort había observado que Ausonio en su *Commemoratio Professorum Burdigalensium* dedica unos versos al rétor Latinus Alcimus Alathius quien “*avait écrit, outre un ouvrage sur l'empereur Julien, des livres sur Saloustios*”.³²³

*Et Julianum tu magis famae dabis
Quam sceptrā, quae tenuit brevi
Sallustio plus conferent libri tui
Quam consulatus addidit*³²⁴

Los versos de la polémica entre Étienne y Rochefort son, evidentemente, los dos últimos: “*Tus libros conferirán más a Salustio que lo que el consulado le agregó*”. Rochefort piensa que el Salustio mencionado por Ausonio en estos versos es Secundo y que los *libri saloustiani* a que se hace referencia no son sino la traducción latina, con comentario, del *Περί Θεῶν* que el rétor hizo para facilitar la enseñanza del griego en Burdeos.³²⁵ Étienne piensa que el error de Rochefort está en que desarrolla una mala cronología de la vida de Secundo Salustio para después de la muerte de Juliano y, consecuentemente, una interpretación insuficiente del texto de Ausonio.³²⁶

Así pues, según Rochefort, Valentiniano fue aclamado Emperador el 18 de febrero del 364, mientras que Valente, su hermano, Augusto el 28 de marzo del mismo año.³²⁷ Por tanto, para Rochefort, Secundo Salustio debió permanecer en Tréveris junto a Valentiniano durante cerca de un año; esto es, hasta comienzos del 365, cuando ambos Emperadores se reparten el Imperio en

³²³ Cf. Rochefort, p. XXXIV.

³²⁴ Cf. Étienne, p. 110.

³²⁵ Cf. Rochefort, p. XXXV.

³²⁶ Cf. Étienne, p. 109.

³²⁷ Cf. *supra* p. LXXX nota 280.

INTRODUCCIÓN

Nicea y Secundo Salustio es ratificado como prefecto de Oriente marchando con Valente a Constantinopla.³²⁸ Ahora bien, Rochefort sugiere que en 364 Ausonio fue llamado a Tréveris por Valentiniano y que allí debió conocer tanto a Secundo Salustio como su *Tratado sobre los dioses*, que llevaría con él a Burdeos para convertirse luego en objeto de estudio de Alathius.³²⁹ Sólo así, según Rochefort, se explicaría la difusión del *Περί Θεῶν* en Galias y los versos de agradecimiento que Ausonio le dedica al rétor.

Étienne, por otra parte, basándose en el *Códice Theodosiano*, dice que se puede afirmar que Valentiniano no estuvo en Tréveris sino hasta octubre del 367; por tanto, Ausonio no pudo estar en esa ciudad antes de aquel año y su encuentro con el Emperador debe ubicarse hacia noviembre o diciembre del 367. Consecuentemente, Ausonio no pudo conocer a Secundo Salustio en Tréveris, sobre todo porque este último jamás dejó la parte oriental del Imperio; es decir, nunca estuvo en Tréveris. Él se encuentra en Nicea cuando Valentiniano es electo Emperador el 26 de febrero del 364 y no el 28, como afirma Rochefort. Así, Valentiniano está en Nicomedia el 1° de marzo. El 28 de ese mes nombra a su hermano Valente como su Augusto; a finales de abril, ambos hermanos viajan juntos hacia Tracia e Iliria y en julio están en Nicea donde, entre ese mes y el de agosto, y no hasta principios del 365 como apunta Rochefort, se dividen el Imperio. Después del reparto, Valentiniano se dirige a Milán y Valente, acompañado de Secundo Salustio, a Constantinopla. Por tanto, deduce Étienne, el antiguo amigo de Juliano no pudo viajar a occidente. Con esto, la tesis de Rochefort sobre un posible encuentro entre Ausonio y Secundo Salustio en Tréveris es errónea.³³⁰ Además, para Étienne, los versos en que Ausonio menciona a Salustio revelarían que se trata de Flavio, cónsul con Juliano en 363,³³¹ y no de Secundo. Por otra parte, para Étienne, el Tratado fue conocido en Burdeos desde finales del 362 y principios del 363, esto es, cuando Flavio Salustio aún era prefecto del pretorio en Galias. Por eso “*No es necesario violentar la cronología y hacer de Ausonio el intermediario entre Secundo Salustio que jamás estuvo en Tréveris y sus antiguos colegas. El camino es más directo y más natural entre el prefecto del pretorio de Galias y el auditorio de Burdeos*”.³³²

Efectivamente, en los versos que dedica Ausonio al rétor Alathius se hace referencia al prefecto del pretorio de Galias, pero debe quedar claro que los *libri salustiani* mencionados son los escritos por Alathius y no por Flavio

³²⁸ Cf. Rochefort, pp. XIX-XX, XXXV.

³²⁹ Cf. Rochefort, *loc. cit.*

³³⁰ Cf. Étienne p. 110

³³¹ Cf. *supra* p. LXXXII y nota 288.

³³² Cf. Étienne p. 111.

ΕΙ ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

Salustio. Ahora bien, que ese maestro haya hecho un comentario con traducción latina del *Περί Θεῶν* para la enseñanza del griego, tampoco prueba que Flavio Salustio sea el autor del *opúsculo sobre los dioses*. Estos *libri tui* mencionados por Ausonio bien pudieron ser algún texto ahora perdido, como el que escribió sobre Juliano, en donde alabara al prefecto de Galias precisamente por el consulado extraordinario compartido con el Apóstata.

Además, no debe olvidarse que en el *Περί Θεῶν* aparece una síntesis del mito de Atis narrado en el discurso VIII de Juliano, *Sobre la Madre de los Dioses*.³³³ Entonces, si es cierta la tesis, generalmente aceptada entre los investigadores, de que el tratado salustiano se escribió y publicó inmediatamente después de aquel de Juliano, como afirman los mismos Étienne³³⁴ y Rochefort,³³⁵ entre el 22 de marzo y el 16 de junio del 362, es evidente que, para poder haber resumido el mito, su autor debió conocer de primera mano el texto de Juliano. Esto es, el autor del *Περί Θεῶν* debía estar cerca del Emperador, y esté no es otro más que Secundo Salustio, quien se encontraba por aquellas fechas en Constantinopla al lado de Juliano. Consecuentemente, aquello de que en el final capítulo IV del *Περί Θεῶν* se hace alusión al Emperador muerto resulta también un error generalizado en las tesis de los investigadores, pues Juliano murió el 26 de julio del 363 y la fecha *ante quem* de publicación del Tratado es la del 16 de junio del 362, un día anterior a la ley escolar de Juliano y casi un año antes de su muerte.³³⁶ Ahora,

³³³ Cf. *supra*, nota 270.

³³⁴ Cf. p. 111.

³³⁵ Cf. p. XXV.

³³⁶ En cuanto a las fechas de composición del *Tratado*, Cumont ha sugerido que el dato *post quem* debe ubicarse hacia el 21 de marzo del 362, es decir, cuando Salustio acompaña a Juliano para escuchar la conferencia de Heraclio. Pero, para el dato *ante quem*, Cumont propuso que éste debe situarse, o hacia después de la muerte de Juliano, por aquello de la pretendida alusión que Salustio hace en el final del capítulo IV al Emperador fallecido, o, como máximo, hasta finales del siglo IV. Ahora bien, que Salustio alude a Juliano muerto me parece una mala interpretación del texto griego, pues en él se anota: “*Τοσαῦτα περὶ μύθων εἰκοδοῖν ἡμῖν αὐτοὶ τε οἱ Θεοὶ καὶ τῶν γραφάντων τοὺς μύθους αἱ ψυχαὶ ἕλεθ' γένοιτο*”, esto es que: “*Ojalá los mismos dioses y las almas de los que han escrito mitos se manifiesten propicios a nosotros que hemos dicho tantas cosas acerca de los mitos*”. Que las almas de los que han escrito mitos es la parte que me parece ha causado el equívoco, pues si en verdad fuera una alusión a Juliano muerto, Salustio no hubiera escrito en plural τῶν γραφάντων. ¿Por qué razón Salustio tendría que ser críptico para mencionar a su amigo? Las almas de los que han escrito mitos bien pueden ser las de Homero, Hesíodo y otros poetas y prosistas griegos clásicos que escribieron mitos. Ahora, si en el fragmento hay una referencia a Juliano, me parece más adecuada la siguiente: “a nosotros que hemos dicho tantas cosas acerca de los mitos”, esto es, a nosotros, Juliano y Salustio, que acaban de hablar sobre el mito de Atis, uno en su *Sobre la Madre de los dioses*, otro en su *Sobre los dioses y el mundo*. Juliano entonces no había muerto cuando Salustio escribió estas líneas. Por

INTRODUCCIÓN

no hay nada que nos indique con certeza que el opúsculo ya fuera conocido en Burdeos hacia los finales del 362 y principios del 363. Esta es una mera suposición de Étienne.

Prescindiendo de las argumentaciones anteriores en favor o de Flavio Salustio o de Secundo Salustio, Desnier, que se inclina por este último, ha sugerido partir de la consideración de algunas características personales del prefecto de Oriente: sus inclinaciones religiosas, su posición y preparación diplomática y, finalmente, su fisonomía.

Así, en opinión de Desnier, Secundo Salustio denotó una curiosa personalidad religioso-política. Sabemos que este personaje desempeñó funciones en el gobierno imperial ya desde tiempos de Constancio, Emperador arriano, y que permaneció en ejercicio, después de la muerte de Juliano, bajo Joviano, cristiano ortodoxo que persiguió a los colaboradores del Apóstata,³³⁷ pero también bajo los Emperadores Valentiniano, cristiano tolerante, y Valente, cristiano arriano convencido.

Según Desnier, el hecho de que Secundo Salustio haya colaborado con Emperadores cristianos de diferente doctrina, frecuentemente opuesta, podría hacer pensar que él no fue el autor del opúsculo. Esto podría verse reforzado si se piensa que, al parecer, no apoyó totalmente la intolerancia religiosa de Juliano, pues sabemos que intervino ante él para evitar las persecuciones cristianas³³⁸ y, según Amiano y Sozómeno,³³⁹ en algún momento hizo torturar a los paganos. Además, parece que fue muy estimado precisamente por su probidad, lo que le restaría cualidades de pagano en la línea de Juliano, pero no así la posibilidad de ser el autor del *Περὶ Θεῶν*, ya que todo esto puede explicarse en favor suyo.

Así pues, tanto su carrera como funcionario de Emperadores cristianos de distinta facción, como su colaboración y amistad con aquel Emperador pagano, el reaccionario Juliano, sólo demuestra que Secundo Salustio tuvo un carácter calculador que le permitía adaptarse y adoptar la posición política y religiosa del Emperador en turno porque, como opina Desnier, sus intereses

otra parte, que en IV, 10,10, Salustio alude las *fiestas de la alegría* o *ἡαρά*, prohibidas hacia el 394, tampoco es razón de peso, como quiso Cumont, para extender la fecha *ante quem* de composición del tratado, pues dichas fiestas se celebraban el 25 de marzo (cf. Frazer, J.G., *La rama dorada. Magia y Religión* (Traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano) México, F.C.E., Sección de Obras de Sociología, 1998¹⁶, p. 406) lo que indicaría que el tratado fue escrito cerca de esa fecha. Esto, por el contrario, vendría a confirmar el dato *post quem* de elaboración del *Tratado*: finales de marzo del 392.

³³⁷ Cf. *supra* p. LXXXIV e *infra* p. CXXV.

³³⁸ Cf. Rochefort, p. XVII-XVIII; Desnier, p. 59.

³³⁹ Cf. Amm. Marc., XXII,9,17; Soz., V,20.

ΕΙ ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

personales eran los mismos del Estado romano.³⁴⁰ Solo así se explicaría su larga permanencia dentro de la administración imperial.

Por ese mismo motivo Secundo Salustio se declara abiertamente pagano durante el régimen de Juliano y honra a los mismos dioses que su Emperador, como se demuestra a partir del contenido del párrafo 248D de la *Autoconsolación*. También por eso Cumont nota que “*la position de l’auteur à l’égard des chrétiens est la même que celle de Julien*”,³⁴¹ por lo menos en teoría, pues en la práctica, recuérdese, evitó que Juliano aniquilara a los cristianos.

Al respecto, yo no creo que un desacuerdo con la política religiosa de Juliano haya sido lo que movió a Secundo Salustio para que interviniera en favor de los cristianos; en mi opinión, considero como más probable que esto haya sido una estrategia política del prefecto de Oriente en beneficio de su Emperador. Es decir, buscaba que Juliano pareciera ser tolerante y con ello se ganara la aceptación, si no el aprecio, de los cristianos y, consecuentemente, la renovación del paganismo no encontrara muchos oponentes o por lo menos fuera más fácil. Si esto es así, por una parte, sería una prueba más de su carácter calculador en favor de los intereses del Imperio romano y, por otra parte, es la razón por la cual Juliano emprendió otras formas de represión contra el cristianismo y no propiamente las tradicionales persecuciones.

Ahora bien, que la posición del autor del *Περί Θεῶν* frente a los cristianos es la misma de Juliano, me parece sólo cuestión de enfoque. Cumont, por ejemplo, piensa que ciertas expresiones contenidas en el texto salustiano hacen referencia a los cristianos calificándolos de impíos e insensatos.³⁴² Sin embargo, creo que esto no puede afirmarse categóricamente, pues si se consideran con atención, dichas expresiones también pueden aplicarse muy bien a los paganos. Además, en el opúsculo no se menciona ni una sola vez la palabra “*cristiano*” o alguna otra que le sea aproximada o que pueda hacer pensar que en verdad se está haciendo referencia a los creyentes de la nueva fe y aun más, que se les está atacando. Esto sugiere que el autor del *Περί Θεῶν* cuidó que su Tratado no pareciera un ataque directo y abierto contra el cristianismo, como lo son muchos de los discursos de Juliano. Es evidente que el autor que buscamos pensó en un escrito que, en la medida de lo posible, pareciera imparcial y, si se daba el caso, no fuera juzgado de anticristiano. Por eso pienso que el Salustio más apto para ser el autor de nuestro Tratado es Secundo, pagano curioso que tuvo mucho de cristiano y que, justamente por

³⁴⁰ Cf. Desnier, p. 60.

³⁴¹ Cf. Cumont, p. 55.

³⁴² Cf. Cumont, *loc. cit.*

INTRODUCCIÓN

eso, no fue cesado de sus funciones ni por Joviano ni por Valentiniano y Valente; por el contrario, siguió siendo muy estimado por estos Emperadores cristianos.

Así mismo, que gran parte de la carrera de Secundo Salustio se haya desarrollado en el lado oriental del Imperio se explica a partir de que había demostrado desde los tiempos de Constancio que hablaba un correcto griego. Por eso, este Emperador lo tomó como colaborador, para que le facilitara la comunicación con sus súbditos orientales; y también por eso Juliano lo llevó con él a Oriente; además de que fue nombrado en repetidas ocasiones prefecto del pretorio de aquella región imperial. Su conocimiento del griego, como dice Desnier,³⁴³ lo hace también el más idóneo para reconocerlo como autor del *Tratado sobre los dioses*.

Finalmente, Desnier, apoyándose en la fisonomía de Secundo Salustio, aporta un argumento novedoso en favor de este personaje. Parece que en un pasaje de Temisto³⁴⁴ se describe al prefecto del pretorio de Oriente como un hombre barbado, al estilo de Juliano. Ambos personajes, según Desnier, pretendían que con ese detalle se les reconociera como hombres de letras y filósofos.³⁴⁵

Ahora bien, se han conservado algunas monedas atribuidas a este Salustio. Dos de ellas se presentan con un mismo frente: el busto en perfil derecho de un personaje barbado con la inscripción latina SALVSTIVS AVTOR. En cuanto al primer contorno, parece que algunos investigadores creyeron que la efigie grabada, por el hecho de estar barbada y acompañada del epíteto AVTOR, debía atribuirse al Salustio autor de la *Conjuración de Catilina*. Según Desnier, este detalle indica que, efectivamente, se trata de un hombre de letras o filósofo, pero las particularidades de la barba y los arreglos personales de la figura demuestran que la moneda debe ubicarse hacia la segunda mitad del siglo IV d.C. y, específicamente, a la serie de monedas producidas bajo Juliano el Apóstata. Además, por una parte, agrega Desnier que la ortografía del epíteto corresponde a una forma tardía de la palabra latina AVCTOR y, por otra parte, que no hay motivo para que los paganos de finales del siglo IV hayan dedicado una moneda al historiador del siglo I a.C.³⁴⁶

Más importante para Desnier resulta averiguar por qué se agregó al contorno de Salustio el epíteto de AVTOR. Este, según nuestro investigador, se explica porque se trata de un personaje, relacionado con el círculo de hombres

³⁴³ Cf. Desnier, *loc. cit.*

³⁴⁴ *Or.* VII, 99 d. Lamentablemente no me ha sido posible consultar este fragmento.

³⁴⁵ Cf. Desnier p. 60

³⁴⁶ Cf. Desnier pp. 55-57.

El Περί Θεῶν Καὶ Κόσμου

de letras honrados mediante la emisión de monedas, que representa a la religión pagana neoplatónica de la antigüedad tardía: Salustio filósofo³⁴⁷ AVTOR del Tratado del *Περί Θεῶν καὶ Κόσμου*. Ahora, que fue un filósofo se corrobora porque su efigie aparece con la barba característica de los de este oficio. Finalmente sabemos que se trata de Secundo Salustio porque la ortografía del nombre es la misma utilizada por Juliano tanto en los discursos en que lo menciona como en los que le dedicó: Σαλούστιος.³⁴⁸

El segundo contorno, básicamente igual que el primero, no tiene mayor problema, pues pertenece a la serie de monedas atribuidas concretamente a Secundo Salustio.

Con todo, son dos reversos de monedas los que revelan la paternidad autorial de Secundo Salustio sobre el *Περί Θεῶν καὶ Κόσμου*. El primero, que de hecho es reverso del segundo contorno, representa al Dios Sol Invicto montado sobre una cuádriga con su tiro de caballos enganchados de frente. El motivo, por una parte, hace alusión a la serie de monedas que celebran a Alejandro el Grande, pero esta de Salustio agrega un detalle que la diferencia de aquellas: un cocodrilo debajo de la cuádriga; por otra parte, la presencia de *Sol Invictus* recuerda que Juliano escribió su discurso sobre *Helios Rey* dedicado a Secundo Salustio y que éste, compartiendo algunas ideas religiosas con su Emperador, escribió el Tratado *Sobre los dioses y el mundo*. Así pues, para Desnier, “*La présence de Sol Invictus sur les contorniates de Salustius ne serait donc pas faite pour nous surprendre s’il est bien le responsable de cet écrit*”.³⁴⁹

El segundo reverso de moneda de Salustio presenta tres mujeres que bien pueden representar a las ninfas: dos están vestidas de *aulos* y una puede simbolizar a una *syrix*. Atinadamente Desnier informa que las ninfas presentan puntos de divergencia entre la doctrina desarrollada por Juliano en sus escritos y la elaborada por Salustio en el opúsculo. Así, las ninfas son para el autor del Tratado fuente de generación,³⁵⁰ mientras que para Juliano esta función la desempeña la diosa Cibeles.³⁵¹ Igualmente, Desnier opina que esta dicotomía de opiniones no pudo ser motivo para una inmortalización numismática pero que la representación de las ninfas puede servir para caracterizar a Salustio y su resumen filosófico-religioso expuesto en el opúsculo.³⁵²

Así pues, la representación del Dios Invicto y de las ninfas en los contornos dedicados a Secundo Salustio hacen referencia a las potencias

³⁴⁷ Cf. Desnier p. 57.

³⁴⁸ Cf. Desnier p.61 y nota 46.

³⁴⁹ Cf. Desnier p 62.

³⁵⁰ Cap. IV,9.

³⁵¹ Or. V 166 A

³⁵² Cf. Desnier *loc. cit.*



Contornos de Salustio



Reversos de los contornos superiores

INTRODUCCIÓN

hipercósmicas y encósmicas de que se habla en el *Περί Θεῶν*,³⁵³ pero sobre todo, confirman la paternidad autorial del prefecto del pretorio de Oriente sobre el Tratado y terminan definitivamente con la polémica de identificación del autor; problema que, a mi parecer, debió quedar resuelto a partir de la publicación de las *Inscriptiones Latinae Selectae* y de la observación atenta de las fuentes documentales que sobre Salustio nos han llegado. Una postura tal hubiera evitado todas estas divagaciones y hasta posturas conformistas y mediocres como la de algún investigador que propone sólo quedarnos con la idea de que el *Περί Θεῶν* es la obra de Salustio, uno de los dos prefectos de Juliano.³⁵⁴

3.3 Fuentes, contenido y objetivo del Tratado

Una primera lectura del opúsculo sobre los dioses hace evidente, como apuntó Rochefort, “una inmensa mezcla de doctrinas en un sincretismo que excluía las concepciones epicúreas”.³⁵⁵ Esta *brassage des doctrines* no es sino la característica predominante en los textos filosóficos de la escuela neoplatónica heredada por Plotino. Sin embargo, me parece exagerado decir que el sincretismo filosófico es inmenso en Salustio.

Ya Nock, en su edición del *Περί Θεῶν*, intentó establecer las fuentes que su autor empleó para la composición del Tratado. El resultado de ese trabajo lo expresó en una tabla analítica que abre el capítulo referente a la paternidad autorial del tratado.³⁵⁶

Ciertamente en el *Περί Θεῶν* concurren diversos elementos: el método estoico para la alegorización de los mitos; teorías órficas sobre la justicia divina (§ XIX) y sobre el premio que reciben las almas tras la muerte (§XXI). De filiación platónica, Salustio enumera y acepta las variedades de educación que pueden llevar al hombre al dominio de la *ἀρετή* (XII,6) y teorías sobre las diferentes formas de gobierno. En este punto, Aristóteles también se hace presente (§ XI).³⁵⁷ Hay también múltiples lugares comunes compartidos entre

³⁵³ Cap. VI.

³⁵⁴ Como la de Ramos Jurado en su artículo citado: *La teoría política de Salustio prefecto de Juliano*, p. 94. Cf *supra* nota 215.

³⁵⁵ Cf. *op.cit.*, p. XXVII: “[...] un vaste brassage des doctrines en un syncrétisme qui n'exclurait que les conceptions épicuriennes [...]”.

³⁵⁶ Cf. Nock, pp. XCVI-XCVII.

³⁵⁷ Un estudio breve, pero interesante, sobre las influencias políticas de Aristóteles y Platón en Salustio puede verse en el artículo citado de Enrique Ángel Ramos Jurado, cf. *supra*, nota 215.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

distintas escuelas filosóficas y corrientes religiosas a partir del siglo I a.C. y que poco a poco se fueron convirtiendo en dogmas generales del neoplatonismo. Incluso, Salustio hará comunión con las ideas anti-astrológicas del siglo IV d.C. (§ IX) y rechazará, como el cristianismo, el materialismo religioso de los egipcios (§ IV).

Sin embargo, ciertamente no es posible determinar el grado de influencia que nuestro autor pudo recibir de parte de todas las posibles fuentes que se le atribuyen, ni siquiera si empleó la información de manera directa o por transmisión oral. Pero valgan unas palabras al respecto para la mejor comprensión del contenido del Tratado.

La mayoría de los estudios sobre el *Περὶ Θεῶν* establece como principales gérmenes de su composición a Jámblico y al Emperador Juliano el Apóstata, pero también es cierto que, como buen neoplatónico, Salustio se apegó a la procesión creadora propuesta por Plotino para resolver los problemas sobre el conocimiento del origen del mundo. Esta procesión (*proodos*) o emanantismo estaba constituido por distintos niveles ontológicos o hipóstasis que, según Plotino, únicamente podían ser tres.

La primera hipóstasis, el nivel más alto de la jerarquía plotiniana, era el Uno (ἕν), también llamado Bien, Primer Principio o, en Salustio, Causa Primera. Tanto para Plotino como para Salustio el Uno o Causa Primera es el principio absoluto de todas las cosas porque “*si hay multiplicidad*”, habla Plotino, “*es preciso que primero haya unidad*”.³⁵⁸ Casi en los mismos términos, Salustio dirá que “*conviene que la Causa Primera sea una, pues la unidad antecede a toda pluralidad*”.³⁵⁹ En el *Περὶ Θεῶν*, la Causa Primera se presenta como trascendente e infinita, esencia eterna e impasible que no ha sido creada³⁶⁰ porque es en sí misma un poder creador que origina a los dioses y, como incorpóreo, no tiene un lugar.³⁶¹ El Uno está más allá de todo, dice Plotino, y todo brota de él porque es superabundante. La Causa Primera vence a todas las cosas, afirmará Salustio, por su potencia y bondad, por eso es necesario que todas las cosas participen de ella,³⁶² porque es supersubstancial y buena. Sin

³⁵⁸ *Plot.* VI,1,13. Aunque he podido consultar el texto griego, a partir de aquí, las traducciones de Plotino han sido tomadas de: Plotino, *Selección de las Enéadas*. México, S.E.P., 1988¹, 473 pp.

³⁵⁹ *Π.Θ.*, V,2,1.

³⁶⁰ *Π.Θ.*, II,1.

³⁶¹ *Π.Θ.*, II,2.

³⁶² *Π.Θ.*, V,2: 3.

INTRODUCCIÓN

embargo y a pesar de todo lo que se pueda decir sobre la Causa Primera, ella es un poder inefable.³⁶³

La segunda hipóstasis plotiniana es el Intelecto (νοῦς) que emana del Bien supremo y, a la manera platónica, es su imagen³⁶⁴ porque “es preciso que el hijo sea, en cierto modo, Él, y conserve mucho de Él y sea semejante a Él como la luz respecto del Sol”.³⁶⁵ El Intelecto está en todas las cosas inmortales³⁶⁶ y todo el mundo inteligible está en él.³⁶⁷ Es un dios segundo que se muestra a sí mismo.³⁶⁸ En el *Περί Θεῶν*, el νοῦς también emana del dios Supremo y vuelve a él porque “Dios es intelectual y todo intelecto se vuelve hacia sí mismo”.³⁶⁹ Es una potencia inefable pero omnividente³⁷⁰ que engendra los pensamientos.³⁷¹ Como Plotino, Salustio dirá que “el Intelecto es una potencia secundaria a la esencia”, que es la Causa Primera, “pero primaria al alma, que toma su ser a partir de la esencia y que complementa al alma”.³⁷² El νοῦς de Salustio es un poder ordenador³⁷³ que poseen los dioses hipercósmicos³⁷⁴ y en el que no existe el mal³⁷⁵ porque sirve a las almas que son buenas.³⁷⁶

El último nivel ontológico propuesto por Plotino corresponde al alma. Tanto para él como para Salustio será igual de importante investigar qué al menos es el alma,³⁷⁷ pues no hay ninguna otra cosa que merezca mayor atención y examen que los asuntos relacionados con ella.³⁷⁸

Existe un alma universal, dice Plotino, que habita el mundo inteligible porque “es verbo y acto del Intelecto como el Intelecto lo es del Uno”,³⁷⁹ es la

³⁶³ Esta idea de Causa Primera en Salustio, evidentemente tomada de Plotino, remarca la tendencia del paganismo neoplatónico contenido en el *Περί Θεῶν* hacia un monoteísmo jerarquizado.

³⁶⁴ *Plot.*, III,8,11: V,3,12.

³⁶⁵ *Plot.*, V,7.

³⁶⁶ *Plot.*, V,5,3.

³⁶⁷ *Plot.*, V,1,4.

³⁶⁸ Cf. *loc.cit.*

³⁶⁹ *Π.Θ.*, IV,1,5-6.

³⁷⁰ *Π.Θ.*, IV,9,6.

³⁷¹ *Π.Θ.*, II,2,5.

³⁷² *Π.Θ.*, VIII,1,1-3.

³⁷³ *Π.Θ.*, VII,5,5.

³⁷⁴ *Π.Θ.*, VI,1,4.

³⁷⁵ *Π.Θ.*, XII,2,1-3.

³⁷⁶ *Π.Θ.*, VIII,3,6-7.

³⁷⁷ *Π.Θ.*, VIII,2,1.

³⁷⁸ *Plot.*, IV,3,1.

³⁷⁹ *Plot.*, V,1,6.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

tercera potencia, dirá Salustio, que está después del Intelecto y es complementada por este νοῦς.³⁸⁰

En el mundo inteligible, el Alma universal es indivisible e incorpórea. Desciende y se extiende hasta el mundo sensible haciendo que las cosas animadas se diferencien de las inanimadas en sensaciones, movimientos, imaginación e inteligencia.³⁸¹ Cuando el Alma universal entra en relación con el mundo sensible, su naturaleza se cambia de unidad a pluralidad, de incorpórea a corpórea y de indivisible a divisible. El alma universal se convierte en Alma(s) del mundo.³⁸²

Hay dos tipos de almas particulares que se producen a partir del Alma universal.³⁸³ Unas que tienden a apartarse del mundo inteligible aunque no totalmente, pues permanecen suspendidas de él con su parte racional.³⁸⁴ Salustio, siguiendo en este punto más la teología de Jámblico,³⁸⁵ pero respetando la disposición plotiniana, las llamará almas racionales e inmortales porque son creadas a partir de los dioses primarios; por eso dominan la sensación e imaginación usando la razón.³⁸⁶ Son potencia ordenadora cuya virtud es la justicia; luchan contra la cólera y el deseo. Estas almas particulares son la parte buena que hay en el hombre.

Las segundas almas particulares son las que descienden y se precipitan en los cuerpos, alejándose del mundo inteligible y cayendo en el abismo de la materia.³⁸⁷ Estas almas son las que Salustio llama, también a la manera de Jámblico, irracionales y mortales porque se originan de los dioses secundarios y están en relación directa con la materia, con los cuerpos, a los que les crean las sensaciones³⁸⁸ y les producen la cólera y el deseo. Son pues una vida sensitiva e imaginativa.³⁸⁹ Estas almas corresponden a la parte mala que hay en el hombre.

Estas almas irracionales que se precipitan hacia los cuerpos son, precisamente, uno de los problemas que más interesan a Plotino y Salustio. La diferencia entre el alma racional y el alma irracional estriba en el grado de separación que hay entre cada una de ellas y el mundo inteligible. El motivo de que el alma se aleje de su Causa primera está en un acto de atrevimiento

³⁸⁰ Π.Θ., VIII, 1, 1-3.

³⁸¹ Π.Θ., VIII, 2, 2.

³⁸² Cf. Plot., IV, 3, 1, y en general todo el libro tercero de la cuarta *Enéada*.

³⁸³ Cf. *loc.cit.*

³⁸⁴ Cf. *loc.cit.*

³⁸⁵ Cf. Athanassiadi, pp. 156-157.

³⁸⁶ Π.Θ., VIII, 2, 3.

³⁸⁷ Plot., IV, 3, 6.

³⁸⁸ Π.Θ., IX, 1, 3.

³⁸⁹ Π.Θ., VIII, 2, 3.

INTRODUCCIÓN

(τόλμα) del alma que no desea pertenecer más a su origen: “¿Cómo es que las Almas olvidan a Dios, su padre? ¿Cómo es que teniendo una naturaleza divina, siendo producto de Dios, lo desconocen y se desconocen a sí mismas? El origen de su mal es la audacia, la generación, la primera diversidad, el deseo de no pertenecer más que a sí mismas [...]”.³⁹⁰ La filosofía neoplatónica de Plotino y Salustio intentará dar solución a este problema de atrevimiento del alma para que se libere de su irracionalidad. Así, la actitud mística que Plotino heredó a los objetivos religiosos del Tratado salustiano será la prédica de salvación del alma humana.

Plotino habría propuesto tres caminos para la elevación espiritual que, *grosso modo*, se pueden sintetizar en: la práctica de la virtud que el hombre debe hacer para alcanzar su purificación, salvar su alma, retornar a su causa Primera y asemejarse a Dios. Como Plotino, y también a la manera de Jámblico, Salustio insistirá en la semejanza e imitación de todo lo que es propicio al hombre para que su alma vuelva al Bien supremo y se una con él.

Independientemente del propósito pedagógico del *Περὶ Θεῶν*, en el aspecto religioso Salustio establecerá desde el inicio de su opúsculo que todo aquel que quiera aprender sobre los dioses debe ser necesariamente semejante a las enseñanzas que cultiva acerca de ellos:³⁹¹ bueno y sensato, primero, porque así es lo que se enseña y aprende acerca de los dioses y, segundo, porque “*todo lo existente*”, entre ello los dioses y Dios, “*gusta de la semejanza y se aparta de la desemejanza*”.³⁹² Por eso los mitos, que son una forma de aprender y enseñar sobre la existencia de los dioses, son semejantes a ellos en tanto que los imitan en “*lo decible y lo indecible, lo invisible y lo visible, lo manifiesto y lo oculto*”.³⁹³ Pero los mitos no sólo imitan la bondad de los dioses sino también las acciones divinas, porque están en estrecha relación con el mundo,³⁹⁴ ser divino que el hombre imita por medio de los mitos.³⁹⁵ Conforme a la opinión de Salustio, la verdadera naturaleza de los dioses no puede ser enseñada a los fieles de manera directa si no es por medio de los mitos, y la interpretación de éstos deberá ser más profunda según el grado de iniciación y progresos alcanzados por el discípulo. Salustio, entonces, atribuye a los mitos un alto valor de enseñanza pero, contrariamente a Juliano, nuestro autor exige su interpretación

³⁹⁰ *Plot.*, V,1,1.

³⁹¹ *Π.Θ.*, I,1

³⁹² *Π.Θ.*, III,2.

³⁹³ *Π.Θ.*, III,3.

³⁹⁴ Así, el mundo se reafirma como un ser divino.

³⁹⁵ Esta imitación que el hombre ha hecho del mundo a través de los mitos sirvió al neoplatonismo, especialmente al de Jámblico y Juliano, para fundamentar los ritos religiosos paganos.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

alegórica³⁹⁶ y no literal.³⁹⁷ Sin embargo, la clasificación de los mitos que da Salustio³⁹⁸ será similar a la aportada por Juliano en su *Contra el cínico Heráclio*.³⁹⁹

Todo debe ser semejanza e imitación de las potencias superiores, por eso hasta “los cuerpos en el mundo unos imitan al intelecto moviéndose en círculo y otros al alma moviéndose en línea recta”.⁴⁰⁰ “Así pues, cuando nosotros somos buenos, nos unimos con los dioses por similitud, pero cuando nos volvemos malos estamos separados por disimilitud; y cuando vivimos conforme a las virtudes nos acercamos a los dioses; pero cuando nos volvemos malos, hacemos que ellos sean enemigos para nosotros, no porque ellos se irriten sino porque las faltas no permiten que los dioses nos iluminen y nos unen con los démones castigadores”.⁴⁰¹ Por tanto, una de las enseñanzas contenidas en el *Περὶ Θεῶν* será, a partir de la imitación humana del mundo divino, la búsqueda de “la íntima perfección de cada uno, la íntima unión (συνᾶφή) con su propia causa”,⁴⁰² con el Uno inefable y Bien supremo, con Dios.

El hombre que vive conforme a la virtud, concluirá Salustio, es dichoso porque su cuerpo se volvió puro en tanto que su alma se alejó de su parte irracional con el fin de regresar a su Causa Primera y unirse con los dioses para administrar junto con ellos la totalidad del mundo.⁴⁰³

Tanto en Plotino como en la escuela neoplatónica de Jámblico seguida por el Emperador Juliano y, evidentemente, por Salustio, la purificación es el medio para que el hombre se libere de su destino. Y la purificación sólo se obtiene por un constante asemejarse a Dios y buscar la unión con él; pero también mediante el retorno del alma a su Causa Primera y la elevación espiritual que proporciona el abandono de la parte irracional. En resumen, por la práctica de las virtudes, pues “si hay que imitar a Dios, habrá que poseer naturalmente las virtudes divinas”.⁴⁰⁴

³⁹⁶ Cf. *supra* p. LXIV y LXVI.

³⁹⁷ Cf. Rochefort, *art.cit.*, p. 65 y *Π.Θ.*, III,3.

³⁹⁸ *Π.Θ.*, IV,1;10.

³⁹⁹ *Or.* VII, 251.

⁴⁰⁰ *Π.Θ.*, VII,3,1.

⁴⁰¹ *Π.Θ.*, XIV,2.

⁴⁰² *Π.Θ.*, XVI,1.

⁴⁰³ *Π.Θ.*, XXI,1.

⁴⁰⁴ Cf. Alsina, p. 61.

INTRODUCCIÓN

Ahora, si “con Plotino y el neoplatonismo”, como dice Alsina, “la filosofía deviene religión, misticismo”,⁴⁰⁵ con Jámblico se confirma como ciencia teológica sistematizada, pero además deviene teúrgia.⁴⁰⁶

Jámblico, a quien tocó vivir un ambiente filosófico quizá más sincretista que el del propio Plotino, es, en opinión de los especialistas, el que marca el rumbo definitivo que habría de seguir el neoplatonismo a partir de él. Iniciador de una filosofía coherente en tanto sistematizada, logra reunir y conciliar la tradición filosófica de corte platónico con la teología caldea, con los cultos orientales y con los dioses y démones de la religión estatal tradicional y popular. Las aportaciones que Jámblico hace a la filosofía neoplatónica pueden resumirse en tres aspectos generales. Por una parte, mediante un nuevo método exegético de Platón, establece el orden que debía seguirse en la lectura de los textos platónicos; por otra parte, remarca el carácter jerárquico de los niveles ontológicos propuestos por Plotino; pero además, introduce nuevas jerarquías divinas y propone la existencia de dos Unos así como la multiplicidad de las hipóstasis, llegando a distinguir entre dioses hipercósmicos y encósmicos.⁴⁰⁷ Por último, y quizá más representativo o característico de Jámblico, es la inclusión que hace de la teúrgia al neoplatonismo y la alta valoración que le concede.⁴⁰⁸

La multiplicación ontológica de las jerarquías divinas del sistema filosófico de Jámblico, que tiende a la creación de “triadas” hipostáticas,⁴⁰⁹ la encontramos también en el discurso *Sobre Helias Rey* de Juliano.⁴¹⁰ Se puede decir entonces que Salustio no sólo respeta y sigue las tres hipóstasis plotinianas (ἔν-νοῦς-ψυχή), sino también que acepta el sistema jerárquico de Jámblico continuado por Juliano. Hay entonces un claro paralelismo de ideas entre los tres personajes pero, mientras Jámblico sólo extiende la procesión jerárquica⁴¹¹

⁴⁰⁵ Cf. Alsina, p. 13.

⁴⁰⁶ De Θεός y ἔργον, teúrgia significa etimológicamente: “fabricación de dioses”. En general, era una forma de magia mediante la cual se pretendía establecer comunicación con los dioses para hacer prodigios. Una síntesis del papel de la teúrgia dentro del neoplatonismo y la importancia que alcanzó en ese sistema a partir de la doctrina de Jámblico puede verse en José Molina pp. 54 a 59.

⁴⁰⁷ Cf. Jámblico, *De Myst.* VIII,3; 7; 8. Cf. también Athanassiadi p. 156 y nota 139. El tratado *De Mysteriis Aegyptiorum* de Jámblico ha sido considerado por muchos como la fuente principal en la composición del opúsculo salustiano.

⁴⁰⁸ Jámblico también ha sido considerado como el principal precursor del movimiento del paganismo helenizante encabezado por Juliano, por lo que las doctrinas del sistema filosófico de aquel son igualmente perceptibles a lo largo de los escritos del Apóstata. Lo que es más, Juliano se autodenominó en repetidas ocasiones discípulo del *divino Jámblico*. Para los múltiples epítetos atribuidos a este filósofo de Calcis, puede verse José Molina, p. IX.

⁴⁰⁹ Cf. Alsina, p. 83

⁴¹⁰ 143 B-144 C.

⁴¹¹ Cf. Molina, p. 53.

ΕΙ ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

y Juliano sólo habla de los dioses, de los démones y de los ángeles y del lugar que deben ocupar en el mundo desplegando el principio de emanación de los dioses primarios a las potencias secundarias y a la naturaleza entera,⁴¹² es Salustio quien, además de hablar de dioses hipercósmicos y encósmicos,⁴¹³ sistematiza las cadenas de dioses y divinidades insistiendo en la necesidad de potencias mediadoras entre la Causa Primera y el hombre.⁴¹⁴

Salustio divide a los dioses encósmicos en cuatro triadas divinas. En cada una, un dios representa el principio, otro el medio y otro el final (= ἔν-νοῦς-ψυχή). Además, cada categoría cumple con una función específica diferente a la de las otras pero que se complementa con ellas. Hay pues dioses encósmicos que hacen al mundo, los que lo animan, los que lo armonizan y los que lo vigilan.⁴¹⁵ Por otra parte, a cada triada o categoría divina le es asignado un elemento de la naturaleza. Así pues, el sistema jerárquico de Salustio agrupa doce dioses que se interrelacionan a partir del principio de la simpatía cósmica.

La teúrgia, a partir de Jámblico, se había convertido en el mejor medio que el hombre tenía para conseguir la unión con su Causa Primera,⁴¹⁶ consecuentemente, permitió y facilitó la aceptación del sistema jerárquico de Salustio, para quien la Causa Primera se presentaba como indivisible (§ II) inefable (§ V) omnipotente (§ V; § XII) totalmente buena (§ XII) inmutable e impasible (§ XIV). Como Jámblico⁴¹⁷ y Juliano,⁴¹⁸ Salustio defenderá la teúrgia remarcando la necesidad e importancia de las oraciones⁴¹⁹ y sacrificios que el hombre debe ejecutar correctamente no para beneficio de los dioses,⁴²⁰ sino para utilidad del hombre mismo. Dicha utilidad no es otra cosa sino su unión con Dios.⁴²¹

⁴¹² Cf. Rochefort, *art. cit.*, p. 58

⁴¹³ Π.Θ., IV.

⁴¹⁴ Π.Θ., XIII,5.

⁴¹⁵ Π.Θ., VI. Según Athanassiadi, esta sistematización de las jerarquías divinas es un esfuerzo de Salustio para contrarrestar la crítica cristiana contra la divinización pagana de los elementos. Cf. *op. cit.*, p.156. Yo no estoy muy de acuerdo con esta opinión y me parece que esto que hace Salustio sólo es una de las consecuencias de la evolución del paganismo hacia el monoteísmo jerárquico. Cf. en general el capítulo II de este trabajo.

⁴¹⁶ Cf. Molina, p. 58.

⁴¹⁷ Jámblico, *De Myst.* I,11; II,11; V,23; V,26.

⁴¹⁸ Cf. Rochefort *art. cit.*, p. 62; Anm. Marc. XXII,12,6; XXV,4,17.

⁴¹⁹ Al respecto, Athanassiadi apunta que: "*In later Neoplatonism the importance of prayer, as a theurgical process and partial cause of union mystica, is even more accentuated*". Cf. p. 155, nota 134. El subrayado es mío.

⁴²⁰ Π.Θ., XIV,1.

⁴²¹ Π.Θ., XV,3.

INTRODUCCIÓN

La elevación mística (ἐπιστροφή) y la unión (συναφή)⁴²² con la Causa Primera exige purificación del alma y la semejanza con los dioses que sólo se logra a base de imitarlos, pues la imitación y la similitud engendran la semejanza, dirá Salustio, por eso *“los templos imitan al cielo, los altares a la tierra, y las estatuas a la vida [...], las plegarias a lo intelectual, los signos a las inefables potencias superiores, las plantas y las piedras a la materia y los animales sacrificados a la vida irracional en nosotros”*.⁴²³ Esta es para Salustio, a la manera de Jámblico y Juliano, la función de los templos, altares, estatuas, ofrendas, plegarias⁴²⁴ y de todo culto religioso: *“unirnos con el mundo y con los dioses”*,⁴²⁵ *“puesto que ciertamente la vida primera es la de los dioses y la humana también es una vida y ésta desea unirse con aquella”*.⁴²⁶ La importancia de todos estos elementos de fe radica no sólo en que permiten que el hombre imite a los dioses para que pueda liberarse de la condición humana a la que fue relegado, sino también que alcance la condición divina que desea.⁴²⁷

Si Salustio sigue a Plotino en su doctrina de las almas particulares y de la Providencia divina,⁴²⁸ también es cierto que copia de Jámblico su doctrina de la coexistencia en el hombre de un alma racional, que participa del poder creador, y otra irracional, que está sujeta al Destino.⁴²⁹ Consecuentemente, la teoría sobre el Destino (Ἐμαρμένη) que aparece en el *Περί Θεῶν* también es tomada de Jámblico. Ambos consideran que el Destino es una potencia que, junto con los dioses, gobierna las circunstancias y la naturaleza del cuerpo humano a partir de la influencia planetaria ejercida sobre el alma irracional del hombre,⁴³⁰ *“por eso, la razón descubre que la salud y la enfermedad, las dichas y las desdichas, se originan de allí conforme nuestro mérito. Pero atribuir al Destino las injusticias y las impudencias, es hacer que nosotros seamos buenos y los dioses, malos; a no ser que alguien deseara explicar esto: que todo se origina para bien del mundo entero y para lo que se halla conforme a su naturaleza; pero el instruir mal o el tener débilmente la naturaleza, transforma las cosas buenas del Destino hacia lo peor...”*⁴³¹

⁴²² El uso de los términos ἐπιστροφή y συναφή han servido a los investigadores para identificar la doctrina de Salustio como seguidora del neoplatonismo de Jámblico.

⁴²³ Π.Θ., XV,2.

⁴²⁴ Π.Θ., XVI,1.

⁴²⁵ Π.Θ., IV,6.

⁴²⁶ Π.Θ., XVI,2.

⁴²⁷ Athanassiadi, p. 155.

⁴²⁸ Compárese por ejemplo Π.Θ., IX,1-2 con Plot., III,2,3.

⁴²⁹ Athanassiadi p. 157.

⁴³⁰ Π.Θ., IX,4. Cf. también Nock, p. LXXII, notas 149 a 153.

⁴³¹ Π.Θ., IX,4-5.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

Por otra parte, los investigadores reconocen la influencia que el discurso *Sobre Helios Rey* de Juliano (130 B) ejerció en la composición del *Περὶ Θεῶν*, pero también es cierto que el Emperador adoptó de Salustio su peculiar creencia en la Fortuna (Τύχη). Producto de algunas de sus similares convicciones religiosas, Juliano y Salustio creían que los dioses regían y protegían el destino del Imperio. Aprovechando esta situación, al parecer, Salustio influyó para que el Emperador restaurara el antiguo culto al misterioso y temible *Genio del pueblo romano*,⁴³² es decir, el culto a la Fortuna, sólo que con fundamento en la filosofía neoplatónica que insertaba al culto renovado en la actualidad de creencias.⁴³³ Por eso, cuando Salustio dice que *“la Fortuna es considerada un poder de los dioses que ordena para bien las cosas diferentes e inesperadas; y sobre todo por esto conviene que las ciudades la honren en común como una diosa; pues cada ciudad está fundada a partir de elementos diferentes. Y tiene su poder en la luna; en consecuencia, nada podría originarse de la Fortuna por encima de la luna”*⁴³⁴ está haciendo referencia a este antiguo culto romano.

La diferencia ahora es que para nuestro autor la Fortuna existe para todos los pueblos, ciudades y para cada hombre; por tanto, todos la deben honrar como se honra a una diosa. Luego pues, según Salustio hay dos formas de Fortuna. Una, a la manera tradicional griega, que se identifica con el *démon* personal; la otra, relacionada con el *genius* colectivo de cada ciudad.⁴³⁵ En esta parte del *Περὶ Θεῶν*, como acertadamente ha observado Athanassiadi,⁴³⁶ Salustio sigue a la escuela neoplatónica de Siria que daba a la luna un poder cósmico, por eso la Τύχη salustiana aparece gobernando y rigiendo el destino imperial a partir de la luna; además porque *“Salutius’s demonology does not admit that any evil powers may have authority in the universe (XII,3), the cosmic character of the Genius Publicus appears as the guarantee of the felicity of the empire”*.⁴³⁷ *“Así pues”*, dice Salustio, *“no es necesario admirarse si los malvados prosperan y los buenos se empobrecen: pues aquellos hacen todo por la riqueza y éstos nada, y la buena fortuna de los malvados no podría quitarles su maldad, en tanto que la virtud sólo bastará a los buenos”*.⁴³⁸ Esta es precisamente la felicidad del Imperio y una de las aportaciones de Salustio al neoplatonismo, su doctrina sobre la Τύχη.

⁴³² Cf. *supra*, p. LXXVIII.

⁴³³ Cf. Rochefort, p. XV-XVI y *art.cit.*, p. 63.

⁴³⁴ Π.Θ., IX,7.

⁴³⁵ Athanassiadi, p. 157.

⁴³⁶ Cf. p. 158.

⁴³⁷ Athanassiadi. *loc.cit.*

⁴³⁸ Π.Θ., IX,8.

INTRODUCCIÓN

No es difícil comprender por qué Juliano aceptó de manera relativamente fácil la doctrina propuesta por Salustio con relación a la Fortuna, si se considera que el Emperador quiso ser un gobernante según el orden cósmico y que su política se rigiera por las leyes del mundo sideral.⁴³⁹ Y es precisamente por esto que se encuentra un paralelismo en Juliano y Salustio sobre las concepciones astronómicas del movimiento de los astros⁴⁴⁰ y más aún, sobre la Providencia que, también para Juliano, es un poder ordenador que se manifiesta para cada hombre pero dentro del orden celeste.⁴⁴¹

Ahora bien, en realidad no es fácil establecer si debe hablarse de un paralelismo de concepciones entre Juliano y Salustio o de influencias de uno sobre el otro – aunque la mayoría de los especialistas se inclinan por un peso mayor de Juliano con respecto a Salustio. Yo prefiero hablar simplemente de continuidad de juicios en ciertos temas comunes. Además, se ha podido ver que a lo largo del *Περὶ Θεῶν*, Salustio también se muestra con ideas autónomas, por ejemplo aquello de la Fortuna. Así pues, Juliano y Salustio compartirán la misma opinión sobre la necesidad de educación⁴⁴² y considerarán a Cibele y Atis como fundamento de su *paidéia*.⁴⁴³ En el mejor de los casos, sería conveniente hablar más bien de un apoyo de Salustio para con algunos de los dogmas religiosos y teorías políticas de su Emperador. Y seguramente por esto la alusión hecha en el *Περὶ Θεῶν* a la *ataraxia* predicada por el epicureísmo intenta, por una parte, reforzar la condena que Juliano hizo a esta doctrina en su discurso *A Themisto*⁴⁴⁴ y, por otra parte, aportar solución a este problema de la impasibilidad de los dioses.⁴⁴⁵ En cuanto a las ideas de gobierno, éstas son similares en Juliano y Salustio, que apoya la teoría de gobierno monárquico propuesta por el Emperador en diversos tratados; igualmente, la analogía que Salustio hace para referirse al buen gobierno estableciendo el parecido que debe haber entre los gobernantes y la razón⁴⁴⁶ no sólo es de corte netamente platónico,⁴⁴⁷ sino que además se encuentra en el *Segundo panegírico a*

⁴³⁹ Cf. Rochefort *art. cit.*, p. 56

⁴⁴⁰ Compárese por ejemplo *Π.Θ.*, VII con el *Sobre Helios Rey*, 131 A, y con el *Contra los Galileos*, II, 69 C, de Juliano. Es oportuno mencionar que este último discurso del Emperador es posterior al *Περὶ Θεῶν* de Salustio.

⁴⁴¹ *Juliano*, Or. VIII, 134 B-135 B; *Contra Galileos* 200 AB. *Salus*. IX.

⁴⁴² *Π.Θ.*, I; Jul., *Epist.* 422 A.

⁴⁴³ *Π.Θ.*, V; Jul., *Or.* VIII 166 A.

⁴⁴⁴ 255 B; 259 B.

⁴⁴⁵ *Π.Θ.*, IX.

⁴⁴⁶ *Π.Θ.*, XI.

⁴⁴⁷ Véanse las notas al texto español

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

Constancio.⁴⁴⁸ La idea sobre el origen de los males en el mundo expuesta por Salustio⁴⁴⁹ también tendrá la función de apoyar la tesis que al respecto habría presentado Juliano en su *Περὶ τοῦ πόθεν τὰ κακά*.⁴⁵⁰

Mención aparte merece el asunto de los mitos en Juliano y Salustio. Salvo lo que comenté más arriba, puede decirse, de manera general, que ambos comparten opiniones similares sobre el papel de los mitos en la *paideia*; la síntesis que hace Salustio del mito de Atis en su Tratado constata esto, pues con ella, nuestro autor se apega a la divinización del mundo y la explica mediante la alegorización del mito narrado por Juliano. Sin embargo, la narración que ambos hacen del mito deja entre ver una diferencia que los distingue en sus posiciones e interpretación de la fábula: para Salustio, las ninfas son las que preceden la generación⁴⁵¹ mientras que para Juliano, Cibeles es la responsable de dicha generación.⁴⁵² Esta diferencia puede parecer mínima y quizá insignificante pero, en realidad, va más allá en tanto que nos muestra, nuevamente, a un Salustio independiente y autónomo en sus ideas y concepciones religiosas y que no necesariamente debía seguir *a pie juntillas* los dogmas generales del neoplatonismo de su época, especialmente el de Juliano.

Por otra parte, el estilo literario de Salustio puede ser un indicio más de su independencia intelectual. Sin llegar a compararlo con el griego de Plotino o el de Jámblico, sumamente complicados, el griego empleado por Salustio es tan aticista y puro en su ortografía y construcciones⁴⁵³ como el que más.⁴⁵⁴ Incluso se ha dicho que nuestro autor se presenta más depurado que el mismo Juliano,⁴⁵⁵ del que entonces Salustio se aparta para presentarnos un griego libre de los adornos retóricos de que gusta el Emperador. Bien que el género de los escritos de Juliano no es el mismo al que pertenece nuestro *Περὶ Θεῶν* y que, consecuentemente, la diferencia no permita que el objetivo perseguido, mismo

⁴⁴⁸ 85 D-93 D.

⁴⁴⁹ Cf. *Π.Θ.*, capítulo XII.

⁴⁵⁰ Ahora perdido. Cf. *supra* p. LXXXVII.

⁴⁵¹ *Π.Θ.*, IV,9,1-2.

⁴⁵² *Or. V*, 166 A. Cf. *supra* p. XCIV.

⁴⁵³ Por ejemplo, uso de acusativos de relación, construcciones áticas, substantivación de infinitivos y cambio del pronombre ὅσος por ὅς, entre otros. En cuanto a la ortografía, aunque ésta se inscribe en el dialecto ático, excepcionalmente aparecen formas de la *koiné* y uso de -σσ- y -συν- en lugar de -ττ- y -ξυν- respectivamente. También, Salustio gusta de cambiar γίγνομαι por γίνομαι. Para estas y otras observaciones pueden verse las notas al texto griego y el índice de palabras.

⁴⁵⁴ El manejo y dominio de la lengua griega que muestra nuestro Salustio, autor del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, ha servido para identificarlo como Secundo Salustio, prefecto de Oriente, y no como Flavio Salustio, prefecto de Galias. Cf. *supra* p. XCM.

⁴⁵⁵ Cf. Rochefort, pp. XXX-XXXII; Nock, pp. CV-CXV.

INTRODUCCIÓN

en Juliano y Salustio, reciba un tratamiento y procedimiento idénticos; pero si Salustio no hubiera sido autónomo, entonces nos hubiera legado un discurso a la manera y estilo de Juliano, o de Jámblico quizá, y no sólo tomarlos como referencia, citarlos o apoyarlos en algunos de sus dogmas.

Salustio, insisto, está libre de dependencia en cuanto a sus ideas y en la forma de expresarlas. Por eso, aquello de que es un seguidor del neoplatonismo en la forma en que le dio Jámblico, como ha querido Nock⁴⁵⁶ y otros después de él, me parece un tanto excesivo y limitante para nuestro autor. Ahora bien, que en el *Περί Θεῶν* concurren diversas teorías, creo, sólo es consecuencia del sincretismo filosófico-religioso de su época, que se encontraba sumergida, como la nuestra, en la confusión espiritual, todo gracias al surgimiento y resurgimiento de religiones y sectas de diversa índole y, principalmente, por la hegemonía que poco a poco iba ganando el cristianismo. Pero si se quiere hablar de influencias, después de todo, *quien esté libre de pecado, que arroje la primera piedra*. Desde mi punto de vista, Salustio únicamente hace uso de esas nociones y lugares comunes que, por lo mismo, ya no eran propiedad de nadie sino de la comunidad entera.

Estos *loci simili* estaban allí, esperando a que alguien llegara y los tomara para explicarlos y difundirlos. Por eso, Salustio, al sumarlos en su Tratado, busca ser claro y no obscurecer los dogmas que va a enseñar (aunque es cierto que desde la perspectiva de nuestra actualidad no siempre lo logra; pero a nosotros nos falta la sensibilidad de su época) y que estarían dirigidos no sólo a la gente culta, sino también a un público medianamente entendido en filosofía y religión. La falta de claridad hubiera llevado a que Salustio acumulara teorías y provocara la confusión de sus lectores con relación a los temas de fe más delicados y no debe olvidarse que estamos no frente a una simple *Isagogé*, a una introducción, sino ante una especie de catecismo y que, como tal, pretende la fundamentación de las doctrinas en él contenidas.

Ahora bien, que el *Περί Θεῶν* es un "catecismo" fue opinión acuñada por Gilbert Murray.⁴⁵⁷ Más tarde, para Rochefort, el opúsculo sobre los dioses no sólo es un catecismo sino además "*une sorte de catéchisme de la religion païenne renouvelée par l'apport des croyances néo-platoniciennes le plus généralement admises: c'était un résumé de tout ce qu'il importait de savoir sur les vérités incluses dans les mythes et les moyens permettant l'union de l'âme avec la divinité*",⁴⁵⁸ es decir, "*un catéchisme officiel de la religion nouvelle*",⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Cf. p. XCVII.

⁴⁵⁷ Cf. p. 217

⁴⁵⁸ Cf. *art.cit.* p. 52.

⁴⁵⁹ Cf. *op.cit.* p. XXIV.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

que venía a llenar una laguna importante en la restauración religiosa emprendida por Juliano. Contrariamente a ellos, para Cumont, el *Περὶ Θεῶν* es sólo un resumen de doctrinas capitales sobre cuestiones morales y opiniones filosóficas que aceptaba la generalidad de los paganos.⁴⁶⁰ Sin embargo, los tres coinciden en que el *Περὶ Θεῶν* fue elaborado por petición de Juliano para enfrentar los ataques cristianos a la religión helena. Desafortunadamente no tenemos elementos que corroboren esta hipótesis que me parece basada en los lazos de amistad entre Juliano y Salustio y que hace suponer que el contenido del Tratado es netamente anticristiano. No obstante, se ha visto que esto no es completamente acertado.⁴⁶¹ Como catecismo, el *Περὶ Θεῶν* pretende, repito, fundamentar las verdades que enseña, mismas que también podían ser aceptadas por el cristianismo: bondad y eternidad de Dios; jerarquías divinas intermediarias entre un Dios supremo, creador del mundo, y los hombres; necesidad de practicar las virtudes para la salvación del alma, etc. Nuestro Tratado, entonces, está dirigido a todo aquel que quiera aprender sobre Dios, los dioses y el mundo; pero esto exigía una *παιδεία* sistematizada.

Independientemente de sus 32 encabezados en 21 capítulos, el *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* está dividido en tres partes que pretenden, cada una, elevar sucesivamente a sus lectores en las enseñanzas sobre los dioses y el mundo. La primera parte (capítulos I-IV) está dirigida a quienes desean iniciarse en el conocimiento de Dios. En ella se establecen las características personales que debe tener el discípulo y establece la teorización salustiana sobre la importancia de la *παιδεία* por medio de la racionalización de los mitos.

En el capítulo I, pues, se pide que el estudiante de teología parta de sus prenociones o nociones comunes (*teología racional*)⁴⁶² para formular los primeros postulados de verdad religiosa y compruebe la existencia de Dios; por eso:

Los que desean aprender acerca de Dios deben	{	- estar bien educados desde niños	
		- ser buenos y sensatos por naturaleza	
		- tener prenociones o nociones comunes ⁴⁶³	{
			- que Dios es bueno
			- que Dios es impasible
			- que Dios es inmutable

⁴⁶⁰ Cf. *art.cit.* p. 54.

⁴⁶¹ Cf. *supra* p. XCI y ss.

⁴⁶² Cf. *supra* p. LXI y ss.

⁴⁶³ Cf. *Π.Θ.* III,2; XIV,1:2; XV,2.

INTRODUCCIÓN

La teología racional establecía que la existencia de Dios se podía verificar no sólo por medio de las nociones comunes, sino también a través de las simples nociones que se adquieren a partir de que son enseñadas a los alumnos. El discípulo, pues, debía poseer nociones comunes, pero se le debía enseñar las simples nociones sobre la esencia de los dioses, en función de que éstas representan la esencia del Dios supremo.

El capítulo II entonces habla sobre esas simples nociones:

Las enseñanzas (simples nociones) demuestran que las esencias de los dioses

- no fueron creadas; siempre han existido porque devienen de una potencia primera y contienen parte de ella (increación)
- no sufren
- no proceden de los cuerpos (incorporeidad)⁴⁶⁴
- no están contenidas en un lugar (atopia)
- no se separan de su primera causa

Siguiendo con la aplicación de la teología racional para el conocimiento de los dioses, Salustio emprende en el capítulo III la justificación a una de las formas de expresión de la religión tradicional, entendiéndola como fuente de datos revelados:⁴⁶⁵ los mitos. Para Salustio, éstos son revelaciones divinas, expresiones de Dios y de los dioses que manifiestan su existencia y bondad pero por medio del misterio y de la alegoría, porque su objetivo es hacer pensar a la gente y, como forma de *παρδεία* que racionaliza el conocimiento sobre los dioses, educar sólo a aquellos que son capaces de interpretar su contenido, de entenderlos. Que en los mitos se han contado rarezas es porque sólo así se puede estimular la mente religiosa de los hombres. La filosofía de Salustio queda así convertida en teología y establecerá que los mitos:

Enseñan la existencia de los dioses y son divinos en tanto que

- fueron empleados por los poetas, filósofos y los mismos dioses
- imitan, representan y enseñan las esencias de los dioses
- imitan la bondad y las actividades de los dioses (cf. XV,2)

Si en el capítulo III se dijo lo que son y deben ser los mitos en relación con Dios, los dioses, el mundo, etc., y la educación y enseñanza que el hombre

⁴⁶⁴ Cf. *Π.Θ.* XIII,3.

⁴⁶⁵ Cf. *supra* p. LXI y ss.

ΕΙ ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

puede recibir por medio de ellos, en el capítulo IV, cierre de esta primera sección, se aborda directamente la clase de mitos que Salustio considera⁴⁶⁶ y lo que enseña cada uno de ellos. Para Salustio existen los mitos:

- a) Teológicos {
 - que fueron empleados por los filósofos (cf. teología racional)⁴⁶⁷
 - que enseñan {
 - las esencias mismas de los dioses
 - las potencias hipercósmicas (celestes) de los dioses

- b) Físicos {
 - que fueron empleados por los poetas
 - que enseñan {
 - las actividades de los dioses en el mundo
 - la creación y dones dados al mundo por los dioses

- c) Espirituales {
 - también empleados por los poetas
 - que enseñan - las actividades del alma (razón, sensación) en el mundo

- d) Materiales {
 - son propios de los ignorantes que consideran a los cuerpos (materia) como dioses

- e) Mixtos {
 - son propios de los cultos religiosos (teología civil)⁴⁶⁸
 - pretenden unir al hombre con Dios y con el mundo (cf. IX,2)

Con relación al contenido de los capítulos III y IV, Gilbert Murray ha concluido que: “*So much for the whole traditional mythology. It has been explained completely away and made subservient to philosophy and edification, while it can still be used as a great well-spring of religious emotion. For the explanations given by Sallustius and Juliano are never rationalistic*”.⁴⁶⁹ Sin embargo, no estoy de acuerdo con él en algunos puntos. Primero, considero que cuando Salustio dice: “*investigar por qué los mitos son divinos es propio de la filosofía*”,⁴⁷⁰ lejos de subordinar la mitología a la filosofía o a la educación, más bien está poniendo la filosofía al servicio de la interpretación alegórica de los mitos; esto es, convierte la filosofía en teología. Segundo, y consecuentemente, la mitología no puede ser desechada, sino que se convierte en un medio para el

⁴⁶⁶ Cf. *supra*, p. LXIV y ss.

⁴⁶⁷ Cf. *supra*, p. LXI y ss.

⁴⁶⁸ *Idem*.

⁴⁶⁹ Cf. Murray, p. 177

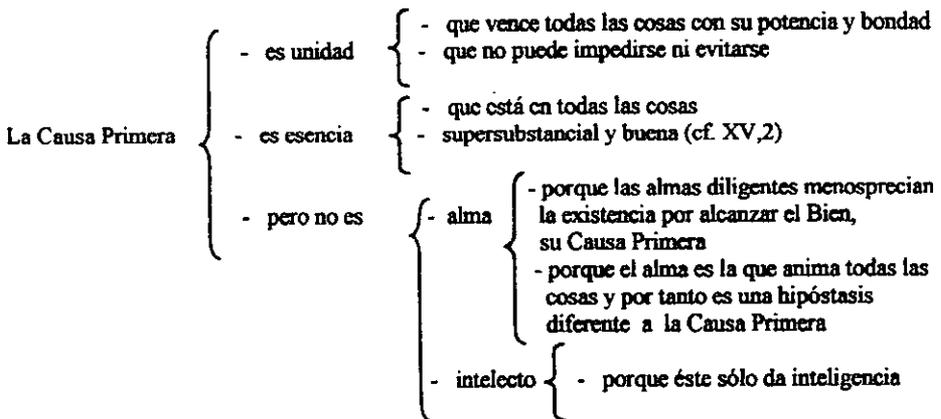
⁴⁷⁰ *Π.Θ.*, III,2,1.

INTRODUCCIÓN

mejoramiento de la educación espiritual. Tercero, que las explicaciones míticas dadas por Salustio no son racionalistas me parece limitante, pues, se ha visto que nuestro autor utiliza y exige una interpretación racional del contenido de la mitología tradicional.

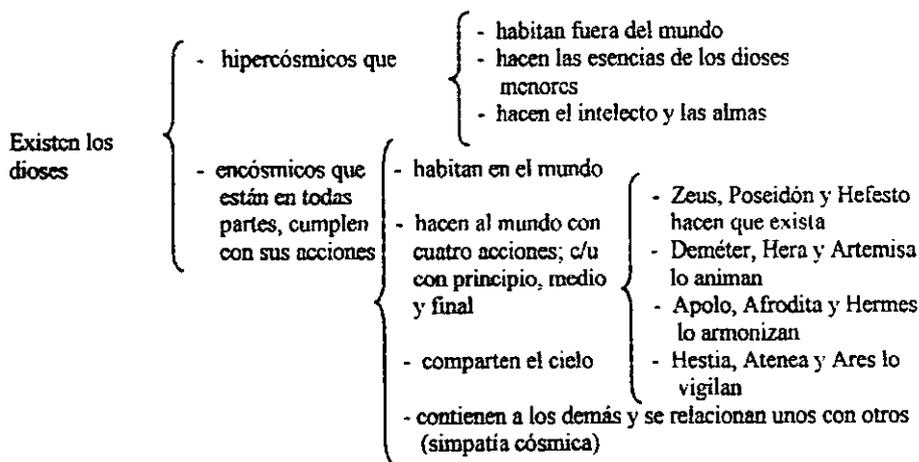
La segunda sección del Tratado comprende los capítulos V a XII. Toca cuestiones religiosas un poco más delicadas pero no por eso complicadas o difíciles de comprender por aquellos que se inician en la práctica filosófico-teológica del conocimiento de Dios. El capítulo V está fragmentado en dos partes. La primera (párrafo 1) contiene los temas a tratar en los capítulos siguientes hasta el XII, último de la sección: Causa Primera (V,2), las disposiciones de los dioses (VI), la naturaleza del mundo (VII), las esencias del alma y del intelecto (VIII), la Providencia, el Destino y la Fortuna (IX), la Virtud y la Maldad (X), los buenos y simples gobiernos (XI) y de dónde vienen los males que llegan al mundo (XII).

La segunda parte del capítulo V trata, entonces, de la Causa Primera (πρώτη αἰτία), y sus párrafos (2-3) están destinados a demostrar que todo existe porque existe una bondad que emana de aquella Causa Primera, que no es otra cosa sino el Bien supremo:



El capítulo VI está dedicado a establecer, tras la Causa Primera, el lugar que ocupan todos y cada uno de los dioses superiores, así como las funciones divinas que desempeñan dentro del sistema jerárquico propuesto por Salustio:

El Περί Θεῶν Καὶ Κόσμου



El problema de la cosmogonía, del origen del mundo y de todas las cosas, fue un asunto planteado ya por Hesíodo en su *Teogonía*. En un intento por explicar el origen del mundo, Hesíodo había propuesto que el principio del universo se originó a partir de un Χάος (Caos-Abismo) preexistente. Hacia el siglo VI a.C., algunos cosmólogos ponían a un dios como primer principio en lugar del Vacío hesiódico.⁴⁷¹ Hacia la misma época, la especulación de los físicos jónios sobre los fenómenos naturales sentó las bases para una teoría de los opuestos, con lo que se entendió que el mundo era el resultado de una interrelación cíclica de esos fenómenos que se contraponían: invierno-primavera, vida-muerte, noche-día, calor-frío, agua-fuego, etc. Pero, insistiendo en que todo debía tener una base común, atribuyeron el primer principio a los elementos y los consideraron como ese algo del que todo se originaba, que permanecía inmutable y al que todo lo creado regresaba. Se desarrolló entonces la idea griega de un mundo surgido de un primer principio necesariamente inmortal e imperecedero que, víctima de un tiempo cíclico, simplemente se transformaba.

La idea de un primer principio material permaneció hasta Platón, quien insistió además que el mundo se formó a partir de un estado precósmico; de hecho, esta concepción le servirá para explicar el mito de la creación en su *Timeo*. Será Aristóteles quien rompa con esta tradición y manifieste que el mundo y sus ciclos biológicos son eternos.⁴⁷² Filón de Alejandría, un judío helenizado, apoyará la tesis aristotélica mediante un tratado denominado *De*

⁴⁷¹ Cf. Burnet, p. 9.

⁴⁷² Düring, p. 547-548

INTRODUCCIÓN

aeternitate mundi. El título de la obra explica por sí mismo el asunto a tratar. El problema cosmogónico ha sido replanteado, o aumentado. Para Aristóteles y Filón ya no es suficiente saber si el mundo ha sido creado o no, sino también si es eterno o puede ser destruido. Dos ideas entonces se contraponen en la mente del hombre griego: la creación del mundo frente a su eternidad. Si el mundo fue creado por un algo o un alguien ¿cómo es posible que sea eterno? ¿es posible que el mundo sea destruido? ¿adónde va todo lo creado después de su destrucción? La cultura helénica encontrará una respuesta en el tiempo cíclico. Al respecto, Charles Puech ha dicho: “*Para el helenismo, por una parte, el desenvolvimiento del tiempo es cíclico, y no rectilíneo. [...] El movimiento circular que asegura el mantenimiento de las mismas cosas mediante su repetición, es la expresión más inmediata, la más perfecta, y por tanto, la más próxima a lo divino, [...] En consecuencia, el devenir cósmico en su integridad, igual que la duración de este mundo [...] han de desenvolverse en círculo o según una sucesión indefinida de ciclos [...], además hubo algunos pensadores del final de la Antigüedad –pitagóricos, estoicos, platónicos- que llegaron a admitir que [...], se producen las mismas situaciones que se han producido ya en los ciclos anteriores y que volverán a reproducirse en los ciclos subsiguientes –hasta el infinito -. No hay ningún acontecimiento único que se lleve a cabo una sola vez [...], sino que se ha llevado a cabo, se lleva y se llevará perpetuamente; los mismos individuos han aparecido, aparecen y reaparecerán a cada vuelta del ciclo sobre sí mismo. La duración cósmica es repetición y anakuklosis, eterno retorno*”.⁴⁷³

Y cada vuelta del ciclo, cada ciclo de ese eterno movimiento circular culminará, según los estoicos, con la destrucción del universo por medio del fuego;⁴⁷⁴ momento en el que todo volverá a regenerarse para restablecer el curso del universo. Hablando, pues, en términos generales, para el hombre griego antiguo “*no hay comienzo ni fin del mundo; el mundo, movido desde siempre en una secuencia infinita de círculos, es eterno: no hay posibilidad de concebir siquiera idea alguna de Creación o de Consumación del universo*”.⁴⁷⁵

El cristianismo, por otra parte, propondrá una teología del tiempo muy distinta a la griega, una historia lineal del mundo: todo tiene un principio creador, Dios. A partir de Él, los acontecimientos son una sucesión de hechos únicos e irrepetibles: un solo momento creador, un solo nacimiento, predicación y muerte de Jesús, etc. En consecuencia, el mundo creado también es finito y no

⁴⁷³ Cf. Puech, 1982, pp. 36-37.

⁴⁷⁴ Sabemos que la idea de la destrucción del mundo por medio de un elemento, generalmente agua o fuego, fue compartida por otras culturas y creencias incluso más antiguas que la griega o la romana, como los seguidores del mazdeísmo, por ejemplo.

⁴⁷⁵ Cf. Puech, p. 37-38.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

puede repetirse en la línea del tiempo. Como sistema escatológico, el cristianismo hablará de un único fin del mundo que será coronado con la llegada del reino de los cielos. Pero es probable que los cristianos se refirieran a una destrucción cultural del mundo, al acabamiento del mundo grecorromano, y no a la destrucción física.

Así pues, el asunto del origen, creación, eternidad y destrucción del mundo, así como las diferentes concepciones que se generaron al respecto, es en sí mismo harto complicado y extenso; pero baste lo dicho para darnos una idea, muy general, de este problema cosmológico también abordado por Salustio.

Las cuestiones sobre la eternidad e indestructibilidad del mundo se encuentran en dos capítulos del *Περὶ θεῶν καὶ Κόσμου*. El capítulo VII está destinado a hablar, precisamente, de la eternidad del mundo, mientras que en el XVII no sólo se continúa tácitamente con esta explicación y comprobación, sino que además se ofrecen pruebas de su indestructibilidad.

En el capítulo VII Salustio se preguntará entre líneas ¿por qué Dios debe destruir el mundo? ¿es que Él no puede hacer de nuevo un universo o hacer otro? La primera pregunta sugiere un defecto en Dios en el momento de hacer el mundo y por eso debe destruirlo. La segunda, tras la destrucción del mundo actual, la creación de otro mundo o peor que éste o igual a éste o mejor que éste; pero si Dios hace un mundo peor que éste ¿para qué lo hace? Si hace uno igual ¿qué necesidad hay de destruir el mundo presente? Si hace un mundo mejor, entonces ¿Dios era imperfecto cuando creó el mundo que quiere destruir?⁴⁷⁶

El mundo es necesariamente	{	<ul style="list-style-type: none"> - imperecedero, porque si éste es destruido se tiene que hacer - increado 	{	<ul style="list-style-type: none"> - uno mejor; en cuyo caso, quien hizo este mundo es incapaz de hacer lo mejor desde un principio. - uno peor, en cuyo caso, es malo quien hace lo peor a partir de lo mejor - el mismo; pero sería inútil volver a hacer el mismo mundo - un caos
y de los cuerpos en él	{	<ul style="list-style-type: none"> - unos imitan al intelecto y se mueven en círculo - otros al alma y se mueven en línea recta 	{	<ul style="list-style-type: none"> - porque si no es destruido tampoco ha sido creado - porque todo lo que es creado se puede destruir - porque el mundo existe a causa de la bondad de Dios - la bóveda celeste se mueve desde el oriente - los siete planetas desde el occidente - el fuego y el aire hacia arriba - la tierra y el agua hacia abajo

Salustio se responderá de una manera muy ingeniosa: el mundo es por naturaleza imperecedero e increado. Imperecedero porque no puede ser

⁴⁷⁶ Cf. Nock, p. LXII

INTRODUCCIÓN

destruido, pues, si este mundo es destruido para hacer uno mejor, peor, el mismo o uno desordenado, quiere decir que su creador es malo e impotente por no haber hecho un buen mundo desde un principio, lo que es indigno de un Creador, de Dios. Que el mundo no ha sido creado se verifica a partir de dos hechos: primero, porque nunca ha sido destruido, ya que todo lo que ha sido creado también se puede destruir; segundo, porque los fenómenos físicos que se observan en el mundo son eternos e imperecederos en tanto que son representaciones e imitaciones del intelecto y del alma, potencias, a su vez, eternas e imperecederas. Además, el mundo, como cuerpo celeste que participa de un movimiento cíclico del tiempo, no puede transgredir las leyes divinas de los elementos que le dan forma y existencia: el mundo no puede ni debe consumirse ni apagarse ni destruirse, a sí mismo.⁴⁷⁷

Una vez probado que el mundo es increado e imperecedero por naturaleza y después de haber hablado en el capítulo V sobre la πρώτη αἰτία como primera hipóstasis, el capítulo VIII se referirá brevemente al intelecto como segunda hipóstasis y concentrará su atención en demostrar que el alma, tercera hipóstasis, es inmortal. Salustio dirá entonces que el intelecto es una segunda potencia que se origina en la esencia y complementa al alma, en razón de lo cual propicia que existan dos tipos de almas:

- | | | | | |
|---------------------------------|---|---|---|---|
| El intelecto
(2ª hipóstasis) | { | - surge de la esencia
(1ª hipóstasis) | { | - a) alma racional |
| | | - complementa al alma (3ª hipóstasis) y hace que sea de dos clases: | | - necesariamente inmortal porque conoce a los dioses primeros en tanto que viene de ellos |
| | | | | - diferencia las cosas animadas de las inanimadas |
| | | | | - da movimiento, sensación, imaginación e inteligencia |
| | | | | - domina al alma irracional |
| | | | | - engendra virtud |
| | | | | - usa la razón (intelecto) y menosprecia el cuerpo y las acciones humanas |
| | | | | - usa el cuerpo sólo como herramienta |
| | | | | - es incorpórea |
| | | | | - b) alma irracional: |
| | | | | - es mortal porque no conoce a los dioses |
| | | | | - proviene de los dioses secundarios |
| | | | | - es sensitiva e imaginativa pero está dominada por el alma racional |
| | | | | - tiene pasiones corporales: deseo y cólera |
| | | | | - engendra la maldad |

⁴⁷⁷ Salustio continuará con su teoría de un mundo imperecedero por naturaleza en el capítulo XVII. Cf. *infra* p. CXXI y ss.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

Después viene un capítulo más o menos extenso (IX) en el que se intenta explicar las acciones del Destino, de la Providencia y de la Fortuna con respecto a las acciones humanas. Salustio afirmará entonces que:

- El Destino {
- proviene de los cuerpos y reside en ellos
 - muestra el encadenamiento de los cuerpos
 - es un algo divino que rige las acciones divinas y la naturaleza corporal
 - según las recompensas origina {
 - salud o enfermedad,
 - dichas o desdichas
 - pero no injusticias ni imprudencias
 - se hace malo si (el hombre) {
 - está mal instruido
 - tiene una naturaleza débil

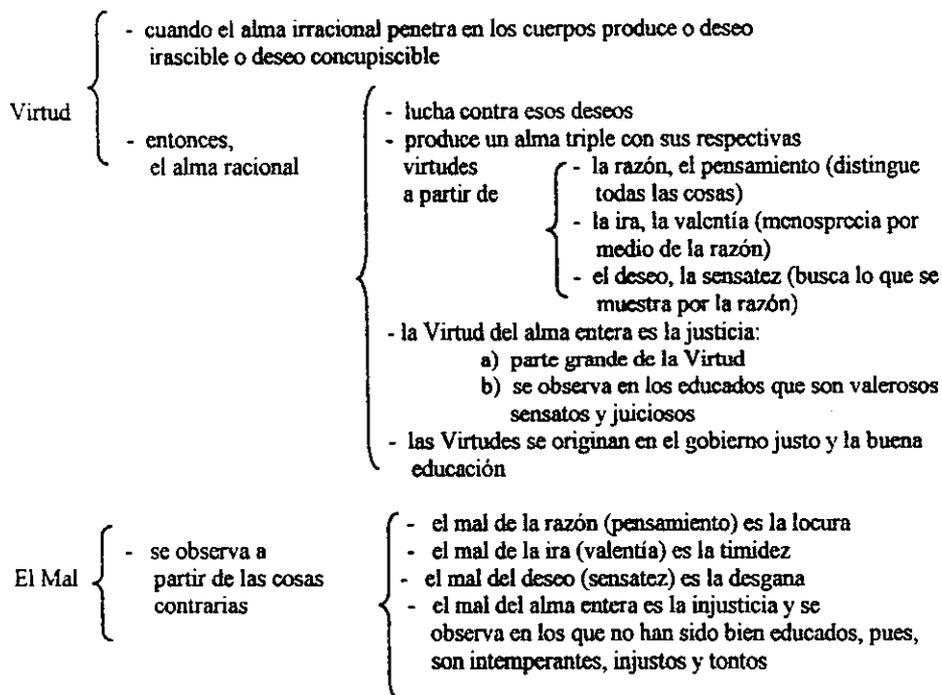
- La Providencia {
- se comprueba su existencia por la naturaleza
 - es grande y está en todas partes (cf. XV,2)
 - da orden y lugar a las cosas
 - las artes adivinatorias y la curación de los cuerpos son propias de ella (cf. IV 1; 4; 10; 11)
 - es producto de los dioses (que hacen lo que hacen porque existen)
 - existe por ella misma
 - es incorpórea (cf. XV 2) y se extiende a los cuerpos y las almas

- La Fortuna {
- es potencia de los dioses
 - ordena las cosas divinas
 - tiene su fuerza en la luna

El capítulo X analiza la Virtud y la Maldad, pues, ambas son actividades del alma. En general, este capítulo es una ampliación de las acciones del alma expuestas en el capítulo VIII, sólo que aquí se hace notar la utilidad que tiene el examinar las acciones buenas y malas del alma con respecto a la

INTRODUCCIÓN

sociedad humana. Salustio sigue la doctrina platónica de la división del alma y asigna a cada una de sus partes las cuatro virtudes cardinales propuestas por Platón y que, dicho sea de paso, también se encuentran en la corriente estoica: sabiduría, valor, justicia y templanza.



En el capitulillo siguiente (XI), Salustio hablará, partiendo de la división tripartita del alma, de cuál es la mejor forma de gobierno para un pueblo. Sobre este capítulo se ha dicho que su base es fundamentalmente platónica,⁴⁷⁸ aunque presenta modificaciones claramente aristotélicas, pues como ha notado Ramos Jurado: “*las oposiciones Βασιλεία / Τυραννίς, Ἀριστοκρατία / Ολιγαρχία, Τυμοκρατία / Δημοκρατία, responde a Aristóteles, por citar su paralelo más evidente, a su Ética a Nicómaco*”.⁴⁷⁹ Efectivamente, el fragmento sugiere, en general, lo que debe admitir la gente en cuestiones de política: que el mejor gobierno es el de la Βασιλεία (Realeza),⁴⁸⁰ pues está dotada de un λόγος (Razón) y no la Tiranía, la Timocracia o la Oligarquía, que

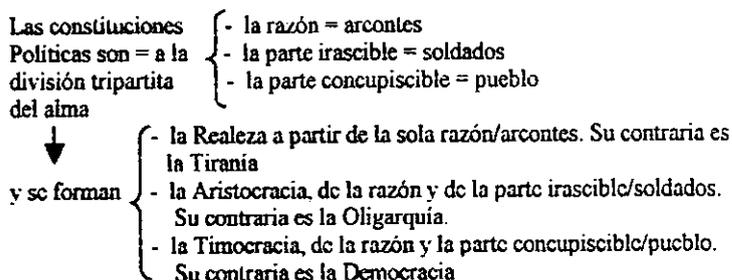
⁴⁷⁸ Cf. Nock, p. CXVII; Ramos Jurado, *art. cit.*, p. 96

⁴⁷⁹ Cf. Ramos Jurado, *loc. cit.*

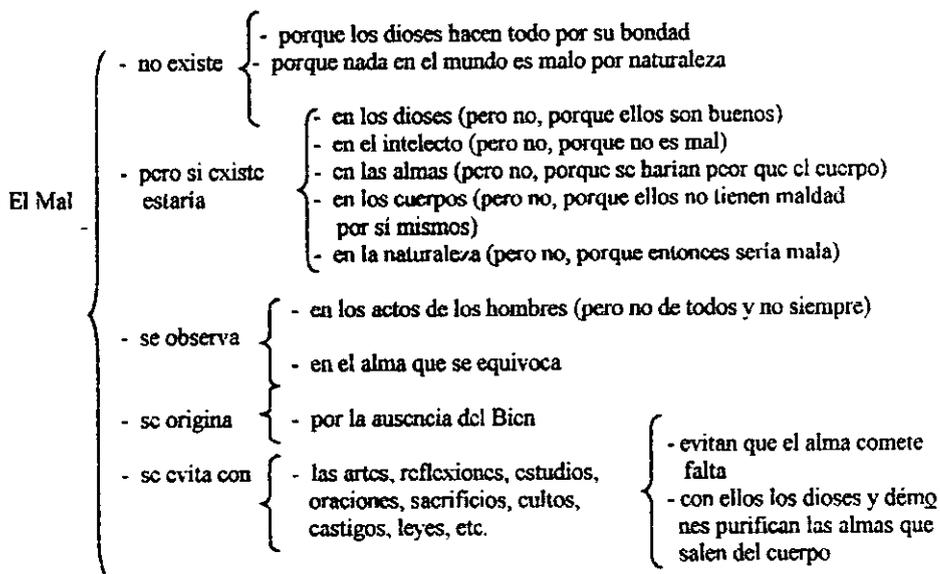
⁴⁸⁰ Representada en ese momento por Juliano.

Εἰ Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

son producto de la parte irascible o concupiscible del alma; son, en mayor o menor medida, degeneraciones de la forma ideal de gobierno, de la Realeza. Finalmente, al igual que Platón,⁴⁸¹ Salustio hará la correspondencia entre las formas de gobierno y cada tipo de hombre:



Cierra esta segunda sección un capítulo (XII) en el que se trata el asunto del origen del mal. Para Salustio el mal no existe por sí mismo, sino por ausencia del Bien; y si existe el mal en el mundo es por causa de las acciones humanas: el hombre incurre en el mal en razón de obtener un bien, por eso comete errores; pero la función de los sacrificios, oraciones, cultos, leyes, etc., es la de alejar al alma de esos errores cometidos y acercarla nuevamente a Dios:

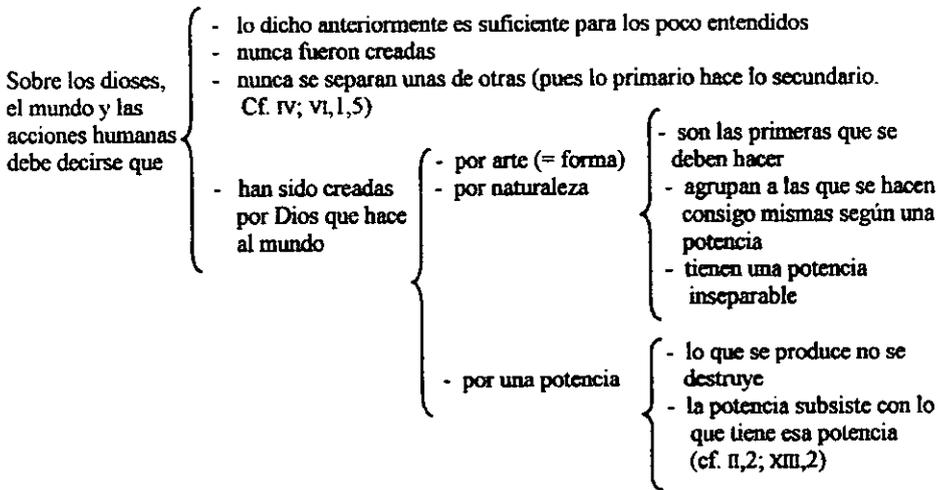


⁴⁸¹ República, libros VIII y IX

INTRODUCCIÓN

La tercera y última parte del Tratado, capítulos XIII a XXI, dedicada sólo a aquellos que pueden educarse por medio de la filosofía, no sólo es una ampliación de algunos de los temas tratados en la sección anterior, sino que demanda en el estudiante un grado de formación teológica y filosófica más elevada.

Salustio comienza esta sección con un capítulo (XIII) que presenta una aparente contradicción con respecto a las afirmaciones que hizo sobre la eternidad del mundo. En el capítulo VII se dijo que el mundo es increado porque nunca ha sido destruido, ya que lo creado también puede destruirse; sin embargo, el mundo ha sido hecho por Dios, pero no en el sentido de un acto manual, sino en el de emanación. El mundo ha sido creado en tanto que emana de la bondad de Dios *"del mismo modo que, en efecto, el sol (tiene) la luz, el fuego el calor y la nieve el frío"*.⁴⁸²



El capítulo XIV trata nuevamente de la inmutabilidad de Dios y de las relaciones que el hombre tiene con él y los dioses por medio de sus acciones. Salustio dirá que Dios es inmutable en tanto que no se alegra ni se irrita a partir de las circunstancias humanas, pues si se alegrara, también tendría que afligirse, y si se irritara, estaría siendo afectado por una pasión, lo que no es propio de su condición divina. Para Salustio, el hombre debe buscar acercarse a Dios por medio de la similitud y evitar ser malo para así alejarse de los demonios castigadores. Pero esto sólo se consigue a través de diferentes acciones que

⁴⁸² ΠΘ, XIII 2, 6

Εἰ Περί Θεῶν Καὶ Κόσμου

rindan tributo a Dios y los dioses; sin embargo, estas acciones, aclara Salustio, no son en beneficio de Dios, sino del hombre mismo, pues sirven para purificarlo y acercarlo *por similitud* con Dios que:

- | | | | | |
|----|---|--|---|---|
| a) | { | <ul style="list-style-type: none"> - siempre es bueno y útil - se alegra con los buenos. - se manifiesta al benévolo - y. por <i>similitud</i>, el hombre: | { | <ul style="list-style-type: none"> - se une a Dios - se hace bueno - vive conforme a la virtud - está pendiente de Dios |
|----|---|--|---|---|

Pero:

- | | | | | |
|----|---|--|---|---|
| b) | { | <ul style="list-style-type: none"> - se aparta de los malos - se irrita con el que comete falta y, por <i>disimilitud</i>, el hombre | { | <ul style="list-style-type: none"> - se separa de él - se hace malo - se enemista con Dios - se oculta a Dios y se une a sus demonios castigadores, de los que se puede liberar por medio de: oración, sacrificios, honores y abandono de su maldad: buscando su regreso a Dios |
|----|---|--|---|---|

Sin embargo, Dios es inmutable porque

- | | |
|---|---|
| { | <ul style="list-style-type: none"> - ni se alegra: lo que se alegra se aflige - ni se irrita: el irritarse es una pasión - ni se honra con ofrendas: puede ser vencido por el placer |
|---|---|

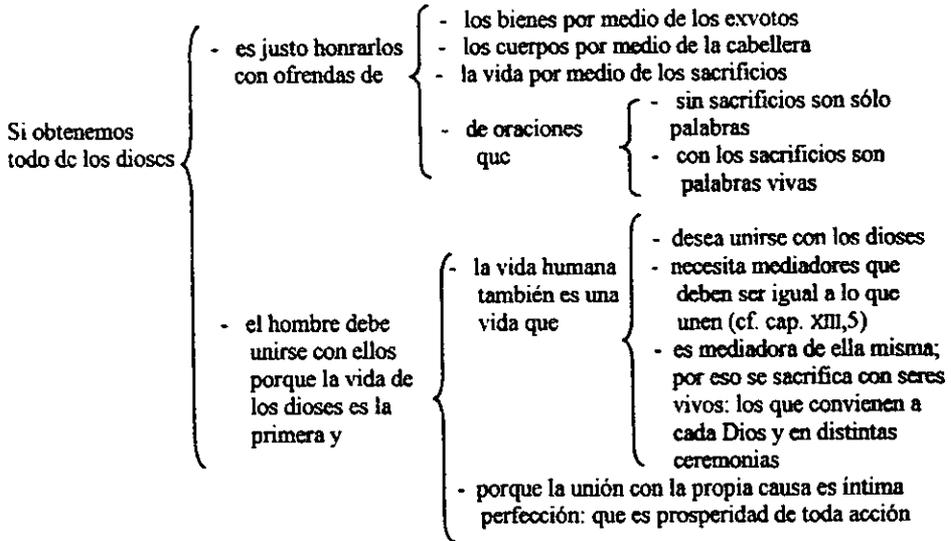
Por eso no se le debe considerar ni bueno ni malo a partir de las acciones humanas.

Reafirmando que Dios no necesita de sacrificios, Salustio dirá en su capítulo XV que todos los honores hechos a los dioses sólo pretenden, por una parte, imitar en el mundo la estructura del orden divino y, por otra, acercar al hombre con los dioses:

- | | | |
|---|---|--|
| Lo divino (Dios) no necesita de nada porque | { | <ul style="list-style-type: none"> - su providencia se extiende por doquier (cf. V,3; VII; IX; XIV) - sólo quiere ser imitado para ser recibido (cf. III; VII,3; XIV) por el hombre, que se une con Dios (cf. XIV, 1;2) mediante: <ul style="list-style-type: none"> a) los templos: que imitan al cielo b) los altares: a la tierra c) las estatuas: a la vida d) las oraciones: a lo intelectual e) los signos: a las fuerzas misteriosas f) las hierbas y piedras: a la materia g) los animales sacrificados: a la parte irracional del hombre - los honores a Dios son en provecho del hombre |
|---|---|--|

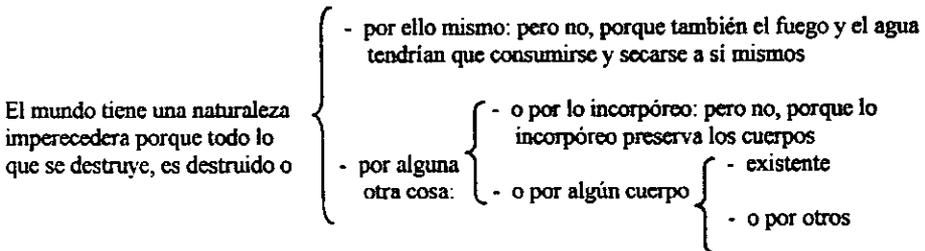
El capítulo XVI es continuación del anterior en su párrafo 1. Aquí, Salustio dirá qué es lo que se debe sacrificar a favor de los dioses, qué representa cada una de esas cosas sacrificadas y cuál su objetivo:

INTRODUCCIÓN



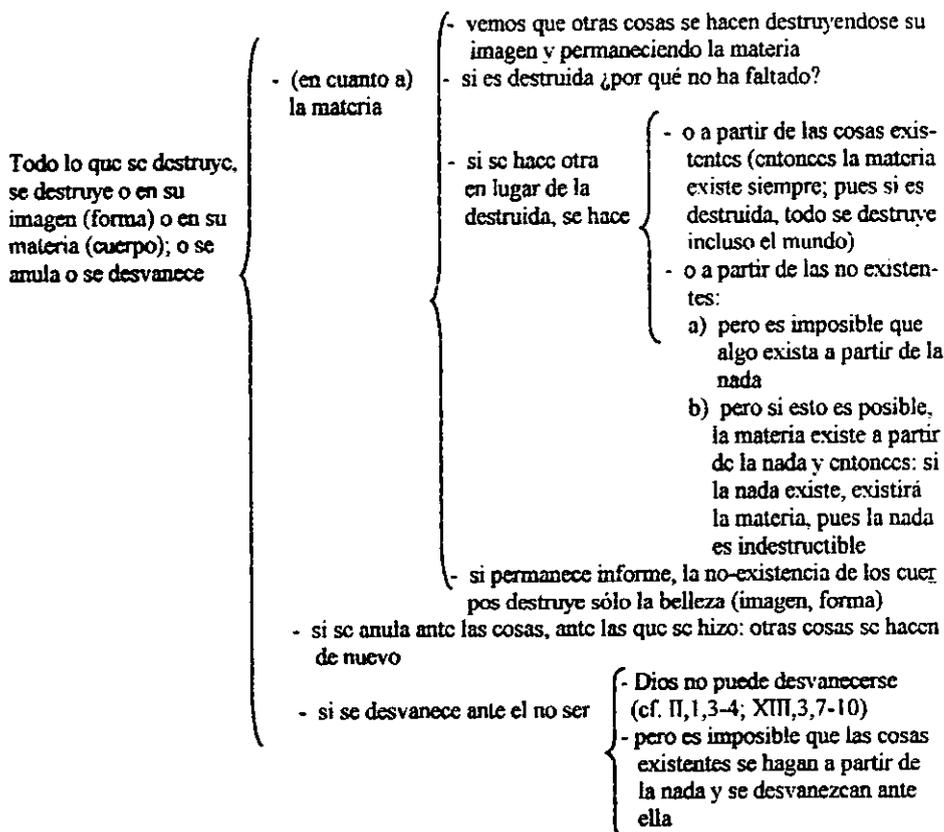
El capítulo XVII está dividido en tres argumentos generales y es una especie de corolario al capítulo VII en sus partes 1,3-6 y 2,1-5. El primer argumento de Salustio establece que *“no hay nada que pueda destruir al mundo”* (XVII 1,1-3;10). En el segundo argumento se afirma que *“el eventual cambio de forma del mundo no impide el nacimiento de otras criaturas y la materia es, por otra parte, imperecedera, por lo que el mundo no puede morir”* (XVII 4,1-7,8). Con el tercer argumento se afirma que *“el mundo no puede perecer ni por su naturaleza ni contra ella”* (XVII 8,1-10,3):

1^{er} Argumento: *“No hay nada que pueda destruir al mundo”*

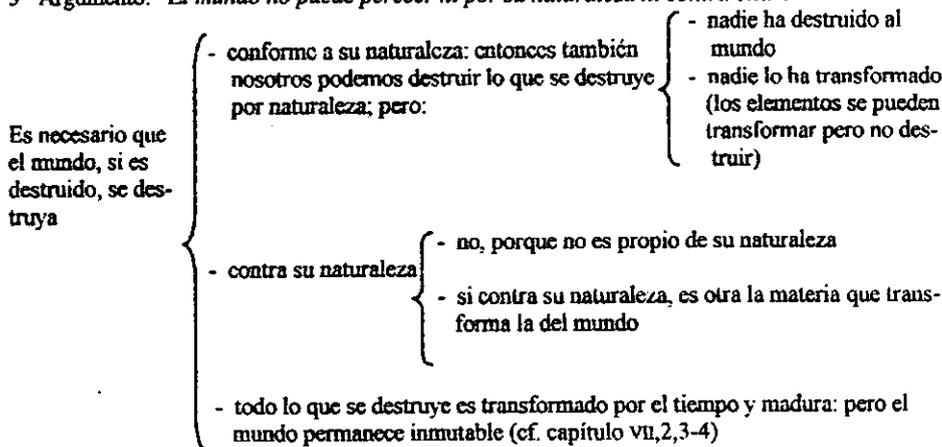


2^o Argumento: *“El eventual cambio de forma del mundo no impide el nacimiento de otras criaturas y la materia es, por otra parte, imperecedera. El mundo no puede morir”*

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου



3^{er} Argumento: “El mundo no puede perecer ni por su naturaleza ni contra ella”.

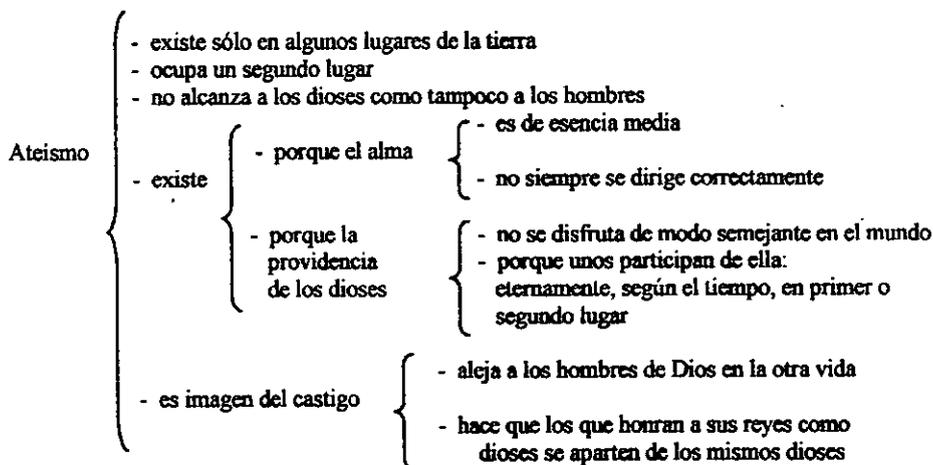


INTRODUCCIÓN

El capítulo XVIII está dedicado a hablar brevemente del ateísmo. La generalidad de los investigadores coincide en afirmar que el empleo del término *ἀθεΐα* sirve para referirse al cristianismo, lo que es cierto pero no, como creen, en forma de ataque o crítica a esa religión.

Para mí, el capítulo está estructurado a fin de mostrar un doble sentido. En una lectura superficial y considerando el ambiente religioso y cultural en que se produjo el Tratado, puede parecer que aquí Salustio se presenta como pagano convencido que juzga a la nueva religión como una forma de ateísmo con respecto al paganismo, sentido que debió agrandar a Juliano. Sin embargo, una lectura más atenta revela que nuestro autor lamenta, como cristiano, las formas de herejía surgidas dentro del cristianismo, los cismas religiosos que dividieron a la Iglesia en tiempos de Constantino, Constante y Constancio, y que todavía en época de Juliano y Salustio seguían vigentes.

Por otra parte, que Salustio lamenta el cierre o inactividad de algunos templos y el retiro de sus adornos, puede bien referirse a las acciones emprendidas por Juliano contra las posesiones de la Iglesia y la prohibición de llevar a cabo ritos cristianos. De cualquier manera, Salustio piensa que el:



En XVIII, 3, se afirmó que el ateísmo conlleva sus castigos: el ateísmo causado por apostasía, el no conocer a Dios; el ateísmo por falsa idolatría, el que Dios rechaza al hombre. En el capítulo XIX, Salustio continuará explicando cuáles son los castigos que se dan, ya no al hombre, sino al alma del hombre que comete faltas.

El Perí Θεῶν Καὶ Κόσμου

- Los castigos no son inmediatos porque
- no sólo los démones castigan
 - el alma se castiga a sí misma y
 - por ser eterna no conviene que erre demasiado
 - por eso necesita de la virtud humana
 - las almas que salieron del cuerpo
 - a) son castigadas
 - vagando aquí mismo
 - vagando hacia otros lugares
 - siendo perturbadas por los démones
 - b) soportan todo con su parte irracional, con la que también cometieron falta
 - c) se convierten en fantasmas que rondan las tumbas de los malos
 - si son inmediatos, los hombres que practican la justicia no tendrían ninguna virtud

La metempsícosis o transmigración indica, en general, el traslado del alma a un cuerpo nuevo o a cualquier otra forma de vida. Ya Pitágoras y Platón creían en la inmortalidad del alma y, en consecuencia, en su transmigración. Platón, por ejemplo, afirmó en el *Fedro* que el alma se hace impura al entrar en contacto con las pasiones humanas, pero que, tras una serie de transmigraciones y sólo si su primer estadio puro no se había deteriorado, podía llegar a liberarse del cuerpo que la retenía.

La idea de transmigración o metempsícosis la tuvieron también culturas como la egipcia, y la encontramos igualmente en las principales religiones orientales como el hinduismo o el budismo. El cristianismo ortodoxo y el judaísmo, por otra parte, nunca aceptaron esta idea de transmigración.

En su capítulo XX, Salustio afirmará la existencia de la metempsícosis, pero niega que ésta pueda hacerse hacia los animales, que son seres irracionales. Que la metempsícosis existe, dice Salustio, se observa a partir de dos fenómenos. Primero, y siguiendo a Plotino,⁴⁸³ dice nuestro autor que las afecciones congénitas de los ciegos, impedidos y de los que tienen, incluso, un alma defectuosa, son consecuencia de las faltas cometidas en vidas anteriores: son almas que no han podido volver a su estado puro y siguen alejándose de Dios. La segunda prueba de la existencia de la transmigración se obtiene por el número de almas. Salustio no acepta un número ilimitado de estas: *“pues si las almas no regresan de nuevo a los cuerpos, es necesario que sean infinitas o que Dios esté siempre creando otras; pero nada es infinito en el mundo [...] ni es*

⁴⁸³ Plot., III, 2, 13

INTRODUCCIÓN

posible que se creen otras (almas)”⁴⁸⁴ Las almas, entonces, existen en número finito y perfecto. Y cuando el hombre muere, su alma transmigra a otro cuerpo.

Cierra el Tratado un capítulo (XXI) muy pequeño; apenas de ocho líneas en las que se habla de las recompensas que recibirán aquellas almas, aquellos hombres que eligieron vivir conforme a la virtud:

Las almas que vivieron conforme a la virtud	{	<ul style="list-style-type: none">- son dichosas- son separadas de su parte irracional- se hicieron puras de todo su cuerpo- están unidas con los dioses- administran el mundo entero junto a los dioses- bastan para hacer dichosos a los que eligieron vivir en ellas
---	---	--

Queda así expresado el propósito fundamental que pretendía cumplir el *Περὶ Θεῶν*: propiciar la búsqueda y encuentro de una vida altamente espiritual que sólo podía alcanzarse mediante una adecuada educación teológica, la meditación y el deseo de conocer la Causa Primera, de acercarse y asemejarse a Dios, de la práctica de la virtud humana.

Finalmente, que el *Περὶ Θεῶν* estaba orientado a tener una difusión masiva y popular entre los ignorantes que se habían vulgarizado⁴⁸⁵ y habían perdido el sentido de la religión tradicional helena, apostatando de ella, es un tema que merece mayor revisión. Lo que es más, no estamos seguros del grado de divulgación que pudo tener el Tratado de Salustio. Al respecto, quizá sea más conveniente pensar que el texto estaba abierto para aquellos que quisieran y tuvieran la posibilidad de acceder al material para consultarlo y, por supuesto, la capacidad intelectual para comprenderlo.

3.4 Manuscritos, ediciones y traducciones

Tras la muerte de Juliano, el nuevo Emperador Joviano, un cristiano fanático, emprende la persecución de los colaboradores del Emperador muerto⁴⁸⁶ y toma acciones que echan abajo el intento de restauración religiosa y política de Juliano, por ejemplo: el 11 de enero del 364 es derogada la ley escolar con que se prohibía la educación y enseñanza de y por parte de los

⁴⁸⁴ Π.Θ., XX,3,1-5.

⁴⁸⁵ Cf. Cumont, *art.cit.*, p. 54

⁴⁸⁶ Desnier, p. 59

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

cristianos; el 4 de febrero el nuevo Emperador ordena que sean devueltos a la Iglesia los bienes que se le habían retirado durante el régimen anterior.⁴⁸⁷ Ya he mencionado por qué Secundo Salustio, amigo y colaborador de Juliano, es mantenido en funciones bajo Joviano y más tarde con Valentiniano y Valente.⁴⁸⁸ Falta decir cómo se conservó el texto del *Περὶ Θεῶν* en medio del nuevo ambiente religioso.

Bidez⁴⁸⁹ ha comentado que Joviano, a pesar de reprimir a todo aquel que fuera partidario de Juliano, permitió la publicación de las primeras obras que recordaran al Apóstata. Libanio, sugiere Rochefort, debió participar en una de esas ediciones y es por ello que, en lugar de suponer la destrucción del opúsculo salustiano, se debe pensar en su conservación, pues los allegados a Libanio debieron elaborar copias que enviaron más tarde a la ciudad de Antioquía, donde habría sido conocido y copiado, entre el 364 y 387, por otros centros culturales del Asia Menor. Sin embargo, informa el mismo Rochefort, el establecimiento del arquetipo del *Περὶ Θεῶν* debe situarse hacia el 391.⁴⁹⁰

Ya me he referido a la existencia, estudio y difusión del Tratado en la parte occidental del Imperio, específicamente en Burdeos;⁴⁹¹ desgraciadamente, no se nos ha conservado ningún manuscrito o códice de esta rama del texto salustiano. Ahora bien, parece que existió otra rama oriental del Tratado, copias que estarían escritas en árabe y que tampoco se nos han conservado, pero que se datarían entre los años 535 y 945.⁴⁹²

Como quiera que sea, el Tratado del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* nos ha llegado a través de tres manuscritos. El más antiguo es el *Ambrosianus B 99* que, al parecer, es un solo volumen compuesto por tres códices que datan de los siglos XIII y XIV. El primero, del folio 1 a 6, contiene las *Alegorías Homéricas* de Heráclito y el texto del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*. El segundo, del folio 7 al 13, la *Europa* de Mosco Sículo. El tercero, del folio 14 al 190, los libros I, 1 al XXI, 134 de la *Odisea*.⁴⁹³

El segundo manuscrito es una copia del anterior y se conoce como el *Vaticanus Barberianus Graecus I 84*. Data del siglo XVI⁴⁹⁴ y tanto Nock como

⁴⁸⁷ Piganiol, p. 166

⁴⁸⁸ Cf. *supra* pp. I.XXXIX y XCII y ss.

⁴⁸⁹ Citado por Rochefort, p. XXXIII

⁴⁹⁰ Cf. Rochefort, p. XXXIV.

⁴⁹¹ Cf. *supra* p. LXXXVIII y ss.

⁴⁹² Cf. Rochefort, pp. XXXV-XXXVI.

⁴⁹³ Cf. Rochefort, p. XXXVIII y Nock, p. CXVI.

⁴⁹⁴ Cf. Nock *loc.cit.*; Rochefort apunta, partiendo de la observación del material en que está escrito, que debe pertenecer a la cuarta o quinta década del siglo XVI. Cf. p. XLIII.

INTRODUCCIÓN

Cumont⁴⁹⁵ sólo se refieren a él como el *Barberianus I 84*, mientras que Rochefort lo reconoce con la letra V. El manuscrito, según Rochefort, está compuesto de 242 folios de los que muchos se encuentran en blanco o únicamente contienen el título latino de la obra que encabezan.⁴⁹⁶ El documento está dividido en cinco partes. De los folios 3 a 15 se encuentra un *Comentario anónimo sobre el Tratado de los colores de Aristóteles*. Del folio 19 al 39, el *Contra el filósofo Plotino* de Nicéforo. Los folios 41 a 55 presentan el texto de Salustio, el *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, aunque según Nock, los folios que ocupa el Tratado son del 41 al 54.⁴⁹⁷ La cuarta parte, del folio 73 al 144, contiene los textos de unos tales Miguel Apostolio, Pletón y Besarión. Cierra el manuscrito una *Refutación a los escolarcas* de Pletón, folios 145 a 234.⁴⁹⁸

El tercer manuscrito, también copia del *Ambrosianus B 99*, es el *Ambrosianus O 123*. Data de la sexta década⁴⁹⁹ del siglo XVI.⁵⁰⁰ Parece que está compuesto de nueve códices en los que el *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* ocupa el que va del folio 59 al 67⁵⁰¹ o 69.⁵⁰² Nock y Rochefort coinciden en que el texto salustiano está mutilado en su principio, pues, comienza en II, 2,5: ζῶου αἱ αἰσθήσεις; pero difieren en cuanto al número de titulares: según Rochefort⁵⁰³ son 34, mientras que para Nock son en número de 38.⁵⁰⁴ Rochefort, además, agrega que esta copia presenta algunas lagunas en su interior.⁵⁰⁵

Ahora bien, el Tratado del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* presenta algunos problemas para aquellos que, por lo menos en nuestro país, nos acercamos a él.

Como principio, el básico y que más nos afecta, es la carencia de material filológico y de consulta, pues nos dificulta incluso determinar con claridad al autor del Tratado que aquí estudiamos además de que nos impide verificar, rebatir o formular hipótesis seguras al respecto.

La bibliografía existente relacionada con el *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* y su autor, sencillamente es muy poca y en su mayor parte no se encuentra en México, y la que se halla en nuestro país es mínima y, por diversos motivos,

⁴⁹⁵ Cf. *art. cit.*, p. 50.

⁴⁹⁶ Cf. Rochefort, p. XLII.

⁴⁹⁷ Nock *loc. cit.*

⁴⁹⁸ Rochefort, *loc. cit.*

⁴⁹⁹ Rochefort, p. XL.

⁵⁰⁰ Rochefort, *loc. cit.*; Nock, *loc. cit.*

⁵⁰¹ Rochefort, p. XXXIX.

⁵⁰² Nock, *loc. cit.*

⁵⁰³ Rochefort, p. XL.

⁵⁰⁴ Nock, *loc. cit.*

⁵⁰⁵ Rochefort, p. XLI.

ΕΙ ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

frecuentemente difícil de consultar. Esto conlleva, a su vez, una doble problemática.

Por una parte, en cuanto a las ediciones y traducciones de la obra, éstas se limitan a unas pocas. De ellas, sólo dos se pueden consultar en México: la de Rochefort, ya citada,⁵⁰⁶ y la de Mullach.⁵⁰⁷ La edición de Nock⁵⁰⁸ sólo me ha sido accesible recientemente.

La imposibilidad de conseguir ediciones del Tratado no es ni ha sido un problema sólo de nuestra época. Ya Gilbert Murray,⁵⁰⁹ en 1912, se lamentaba de su dificultad para consultar ediciones del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*; pero a diferencia de la nuestra, en su época, nos separan ochenta y cinco años, además del volumen tercero de los *Fragmenta Philosophorum* de Mullach en que aparece impreso el Tratado, la edición “generalmente accesible y - es rara -,”⁵¹⁰ es aquella de Allatius⁵¹¹ publicada, según él, en 1539; agrega después que el “folleto” de Orelli,⁵¹² de 1821, es prácticamente inalcanzable.

⁵⁰⁶ Saloustios. *Des Dieux et du Monde*. Texte établie et traduit par Gabriel Rochefort. Paris. 1960. Société d'Édition Les Belles Lettres.

⁵⁰⁷ Mullach, Frédéric-Guillaume, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. III. Paris. Didot, 1881. pp. 28-50. Ésta es relativamente accesible, pues la encontré en una sola biblioteca de nuestro país.

⁵⁰⁸ Cf. *supra* nota 162. De hecho, me ha llegado cuando estaba en las etapas finales de mi investigación y gracias a la bondad de la Dra. Lourdes Rojas, que me hizo el favor de solicitarla a la Universidad de UCLA, es que he podido consultarla. El poder estudiarla me obligó a modificar algunos aspectos de esta introducción, pero también a ampliar otros.

⁵⁰⁹ *Five Stages of Greek Religion*. New York, 1951³, Doubleday Anchor Books, p. 171. Este trabajo de Murray que aquí cito, corresponde a la tercera edición de su *Four Stages of Greek Religion* que fue publicado por primera vez en 1912. La adición, en 1925, de otro capítulo, lo constituyó en la forma que ahora lo conocemos. El último apartado de este trabajo es un resumen del sentimiento religioso de la época en que fue producido el *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*. Se agrega además, y en forma de apéndice, una traducción inglesa del Tratado.

⁵¹⁰ “[...] the only edition generally accessible -and that is rare- is a duodecimo published by Allatius in 1539”. Murray, *loc. cit.*

⁵¹¹ También llamado Allacci por Rochefort. En esta edición, el texto del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* estaría acompañado de su traducción latina incluida luego en la *editio princeps* de Gabriel Naudé. Cf. Rochefort, p. XLVIII. Sobre las fechas de publicación del trabajo de Allatius, cabe la posibilidad de que Murray o sus editores hayan cometido una *errata* al respecto, pues ninguno de los otros investigadores del Tratado mencionan la misma fecha que el profesor inglés. Rochefort y Nock apuntan el año de 1639. Cf. p. XLVII. y p. CXXI, respectivamente. Esta fecha corresponde, como se anota más adelante, a la edición revisada de la *editio princeps* del Tratado.

⁵¹² Sobre esta edición de Jean-Conrad Orelli, *Sallustii philosophi libellus de Diis et Mundo graece et latine*, aparecida en Zurich, Rochefort hace notar que su base es la traducción de Allacci y que aparecería corregida en algunos lugares. Orelli añade, según este informante, un comentario filológico y filosófico muy rico en dos centenares de páginas en los que hace alarde de un alto sentido de investigación e intuición filológica. Cf., p. XLVIII. Al respecto de esta misma edición,

INTRODUCCIÓN

Cómo pesa, a veces, la suma de los años y el lugar en que estamos. Si para Murray, tanto Allatius como Orelli son difíciles de consultar (aunque por el sentido de su expresión tal parece que él si pudo hacerlo), estas dos ediciones son para nosotros prácticamente impensables.

Restando los dos trabajos anteriores, me he basado en Nock⁵¹³ y Rochefort,⁵¹⁴ la causa es evidente, para hacer el resumen de las ediciones y traducciones que del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* se han elaborado a la fecha. El lector habrá de disculparme este abuso.

La *editio princeps* apareció en 1638. Fue presentada por Gabriel Naudé⁵¹⁵ quien, según noticia de Rochefort,⁵¹⁶ encontró en la Biblioteca Vaticana el manuscrito *Barberianus graecus I-84*, único libro en Roma que contenía el texto griego del Tratado. Naudé, basándose en dicho documento, publica en esa ciudad su *editio* acompañada de la traducción latina de Léon Allacci⁵¹⁷ y de notas elaboradas por Luc Holste, mismas que serían una lista insuficiente de *loci similes*.⁵¹⁸ Nock no hace referencia a estas notas de Holste. Si confirma la inclusión de la traducción latina de Allatius pero, por el contrario, comenta que es Naudé quien “*hace algunas enmiendas sencillas, da al escrito su título actual, altera la división de los capítulos y modifica los κεφάλαια que preceden al texto en los manuscritos*”.⁵¹⁹ Una edición revisada de la *princeps* apareció en Leyde, en 1639.⁵²⁰

En 1671, Thomas Gale, profesor de griego en Cambridge, publica en esa Universidad su *Opuscula Mythologica, Physica, et Ethica* (sic).⁵²¹ Ésta,

Nock apunta que: “*Gale’s notes, as also those of the editio princeps and some of Formey’s, were reproduced by J. C. Orelli in his edition (Zürich, 1821), a work of considerable use by reason of its collection of parallel passages from other Neoplatonist. This is its turn was employed by Mullach for his reprint of the text [...]*” Cf. p. CXXII

⁵¹³ Fundamentalmente pp. CXXI–CXXIII.

⁵¹⁴ Fundamentalmente pp. XLVII–L.

⁵¹⁵ Así llamado por Rochefort (p. XLVII), Naudaeus por Nock, (p. CXXI) que, según la noticia de su prefacio (p. VII), sigue los latinismos convencionales.

⁵¹⁶ Cf., p. XLVII.

⁵¹⁷ Cf. también Nock, p. CXXI.

⁵¹⁸ Rochefort, *loc. cit.*

⁵¹⁹ “[...]making certain easy emendations, giving the work its present title, altering the chapter-division, and modifying the κεφάλαια which precede the text in the Mss.” Cf. *loc. cit.* Con relación al nombre actual del Tratado, cf. también Rochefort, p. L. Para este estudioso, es a Allatius a quien se debe el título con el que se conoce la obra: “*c’est à Allacci que l’on doit titre sous lequel on désigne l’ouvrage [...]*”.

⁵²⁰ Rochefort, *loc. cit.* y Nock, *loc. cit.* Es probable que ésta haya sido la edición consultada por Murray y de ahí la *errata* de cien años exactos de diferencia.

⁵²¹ *Opuscula Mythologica, Ethica et Physica*, según Rochefort, *loc. cit.*

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

basada también en el trabajo de Allatius, incluye de las páginas 1 a 46⁵²² el texto del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*.⁵²³ Rochefort considera el trabajo de Gale como una nueva edición del Tratado, dando a entender además que este autor, añadiendo correcciones propias,⁵²⁴ elabora su estudio porque las notas de Holste le parecieron deficientes. Aun así son conservadas por el profesor inglés.⁵²⁵ En 1688 apareció en Amsterdam una edición revisada del trabajo de Gale⁵²⁶ que fue preparada por Henri Wettstein y cuyas “nuevas correcciones están puestas a la crítica”.⁵²⁷

En cuanto a las traducciones del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* a lenguas modernas, éstas se inician en el siglo dieciocho con una versión francesa acompañada de la reimpresión del texto griego. Fue elaborada y publicada por Jean-Henri-Samuel-Formey en Berlín, en 1748.⁵²⁸ El mismo Formey ofrece, en 1758, una nueva traducción de su *Des Dieux et du Monde*, agregándole abundantes comentarios. La última publicación de este trabajo apareció en 1808.⁵²⁹

Siguiendo a las primeras versiones francesas de Formey, viene una alemana de J. G. Schultess, quien la edita en el volumen III de la *Bibliothek der Griechischen Philosophen* en Zúrich, 1779.⁵³⁰

De las traducciones del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* en lengua inglesa, la primera corresponde a Thomas Taylor, publicada en Londres en 1793, dentro de su *Pythagoric sentences*⁵³¹ of Demophilus and five hymns of Proculus.⁵³² Desafortunadamente no tengo noticias de las características de esta edición ni de las aportaciones hechas por Taylor.

La segunda traducción inglesa realizada “en 1907 para ser usada en un curso breve en Oxford,” es la de Gilbert Murray,⁵³³ que la agrega en su *Four Stages of Greek Religion*, del que ya he hablado. La traducción del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, por cierto no muy apegada al original griego, es el apéndice a

⁵²² Rochefort, *loc.cit.*

⁵²³ Nock, p. CXXII.

⁵²⁴ “[...] il ajouta des citations nouvelles et quelques corrections”. Rochefort, *loc.cit.*

⁵²⁵ Rochefort, *loc.cit.* Al respecto de esta edición de Gale, Nock también apunta: “[...] the text is based on that of Allatius, but includes some good emendations of his own.” Cf. *loc.cit.*

⁵²⁶ Nock, *loc.cit.*

⁵²⁷ “[...] nouvelles corrections étant proposées à la critique”. Rochefort, *loc.cit.*

⁵²⁸ Nock, *loc.cit.*; Rochefort, pp. XLVII–XLVIII.

⁵²⁹ Rochefort, *loc.cit.*

⁵³⁰ Rochefort y Nock, *loc.cit.*

⁵³¹ Rochefort, nota 2 de su página XLVIII.

⁵³² Nock, *loc.cit.*

⁵³³ “[...] the translation of Sallustius was made in 1907 for use with a small class at Oxford”. En su prefacio a la primera edición de su trabajo, p. XI.

INTRODUCCIÓN

este estudio de Murray sobre la religión griega. El Tratado ocupa las páginas 191 a 212 de la edición que he consultado y la versión no está acompañada del texto griego.

Si siguiéramos el orden cronológico de las ediciones y traducciones del Tratado, este lugar correspondería a los trabajos, primero de Orelli y luego de Mullach ya comentados.

La tercera traducción inglesa acompañada del texto griego pertenece a A.D. Nock, que fue publicada en Cambridge en 1926.⁵³⁴ El trabajo está acompañado de una introducción muy completa en la que se estudia, por una parte, la evolución del neoplatonismo del siglo IV d. C., así como las creencias e ideas religiosas generales de la época y, por otra parte, el desarrollo de la filosofía y la retórica en su función educativa y como fondos histórico-intelectuales del Tratado.⁵³⁵ Rochefort ha considerado que esta edición sólo es importante precisamente por su introducción, pues, “*en cuanto a la fijación del texto*”, dice el filólogo francés, “*Nock únicamente consultó un manuscrito; a veces leyéndolo mal, a veces corrigiendo las lecciones de sus predecesores, a veces aceptándolas fácilmente*”⁵³⁶

En cuanto al tratamiento del texto, el capítulo II de Nock, y sólo por dar un ejemplo más, está dedicado a realizar un estudio “*section by section*” del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*.⁵³⁷ En él, al mismo tiempo de la utilidad del comentario de cada título, las notas elaboradas resultan una serie de referencias de *loci similes*, no con otras ediciones del Tratado, sino con diferentes obras y autores antiguos que trabajaron las mismas cuestiones ahora resumidas e interpretadas a lo largo del estudio salustiano y que no necesariamente son fuente directa de su elaboración, pero sí una común transmisión educativa o cultural.⁵³⁸

Ahora bien, como dice Rochefort, *quant à l'établissement du text*, Nock comenta, en efecto, haber consultado un único manuscrito⁵³⁹ como base de su

⁵³⁴ Cf. *supra* nota 508.

⁵³⁵ “*The intellectual background*” es, propiamente, el título del primer capítulo del *Concerning*.

⁵³⁶ “*Quant à l'établissement du text, il repose sur l'unique manuscrit A; parfois inexactement déchiffré, dont il corrige éventuellement les leçons d'après les conjectures de ses prédécesseurs, qu'il accepte même un peu facilement*”. Rochefort, p. XLIX.

⁵³⁷ Nock, pp. XL a XCV.

⁵³⁸ Entre los autores citados por Nock están por ejemplo Macrobio, Heliodoro o Luciano de Samosata. Sin embargo, se encuentran autores como Plotino, Juliano y Jámblico que sí son fuente directa del Tratado.

⁵³⁹ “*On Ambrosianus B₉₉ all one depends our knowledge what Sallustius wrote*”. Cf., p. CXVII. El mismo Nock hace notar que las ediciones que le precedieron y que van desde Orelli hasta Mullach, están basadas en el manuscrito *Barberini* de Allatius: “*All these edition are based on the collation of the Barberini Ms. by Allatius*”. Cf. p. CXXII.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

investigación. Desafortunadamente aquello de sus malas lecturas, correcciones o conjeturas blandas no he podido constatarlo, causa de no tener a mano los manuscritos del texto griego sobre los que se basó Nock. De cualquier manera, el volumen de Nock es muy completo y difícil de superar, incluso por Rochefort.

Regresando a las ediciones en lengua gala, de la última que tenemos conocimiento es de la de Gabriel Rochefort⁵⁴⁰ De ésta, cuando en algún momento no contaba con otro material de referencia, tomé el texto griego del Tratado para ofrecer mi traducción. Independientemente de esto y teniendo ahora dos ediciones diferentes del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, no he modificado mi elección; el motivo es evidente.

Sigo entonces el texto griego fijado por este filólogo francés, y dada la importancia que para mí tiene, me permití anotar lo que respecto al establecimiento y presentación del mismo dice su editor.

El establecimiento de la edición del texto, dice Rochefort, está basado en el manuscrito A. Sin embargo, como éste presenta “*quelques bévues*” producidas por el copista, le fue necesario consultar las copias que de él dependen: B y V, que fueron elaboradas para ser usadas por una elite de sabios y no para una difusión comercial o masiva.⁵⁴¹ Es por esto que el aparato que acompaña al texto está depurado de todo aquello que, a su parecer, no es propio de la tradición de éste, por ejemplo, lo relacionado con la ortografía.⁵⁴²

En cuanto a la presentación del texto, en especial a la numeración que en él aparece, Rochefort dice que: “*El manuscrito V*”, en el que está basada su edición,⁵⁴³ “*presenta 32 titulares en la tabla, dividiendo el texto en cuatro grupos, muy desiguales, repartidos a lo largo de su desarrollo y en donde la numeración es, a veces, omitida.*”⁵⁴⁴ Debido a esta confusión, el sabio bibliotecario del Vaticano⁵⁴⁵ propuso una repartición de los temas tratados en la obra, en veintiún capítulos que dan mejor noticia de la naturaleza de las cuestiones examinadas (en cada uno), que los κεφάλαια presentados en la

⁵⁴⁰ Cf. *supra* notas 105 y 506.

⁵⁴¹ Rochefort, pp. XXXVIII–XLI para la copia B y pp. XLI–XLIV para la copia V.

⁵⁴² Rochefort, p. XLIX y su nota 5, en donde da ejemplo de haber corregido γίνεται por γίνεται, puesto que ésta segunda forma era más usual en el siglo IV d. C.

⁵⁴³ Se refiere a la edición de Allacci o Allatius.

⁵⁴⁴ En el texto propuesto por Nock, por ejemplo, sólo aparecen dos numeraciones: una en romanos encabezando cada capítulo; la otra, en arábigos e indicando, de cinco en cinco, los números de líneas contenidos en cada página de su edición. Lógicamente, entendemos que son añadidos por él. En cuanto a los titulares, Nock los coloca en un sólo párrafo sin indicación numérica del capítulo al que corresponden y apenas separados por signos ortográficos. Tampoco están incluidos los números de párrafos que aparecen en la edición francesa de Rochefort.

⁵⁴⁵ Este sabio es, por supuesto, Allatius.

INTRODUCCIÓN

tabla del manuscrito V. Los editores siguientes conservan esta cómoda división:⁵⁴⁶ que será igualmente la nuestra.”⁵⁴⁷ Y también la mía.

Así pues, para la citación de palabras o frases griegas aparecerán tres numeraciones: la primera, en números romanos, indica el capítulo; la segunda, en arábigos, señala el párrafo; la tercera, igualmente en arábigos, corresponde a la línea del párrafo en la que se encuentra la cita. Por tanto, para ψυχῆ, por ejemplo, se anotará V,3,1, esto es, capítulo cinco, párrafo tres, línea uno. Ahora bien, con relación al segundo arábigo, éste no se encuentra en el texto fijado por Rochefort, por lo que, para comodidad de quien consulte el texto griego en el presente trabajo, yo lo he añadido en el margen derecho, contando de cinco en cinco líneas siempre a partir de la primera del párrafo.

El trabajo de Rochefort presenta también una introducción, muy sencilla si la comparamos con la de Nock, dividida en tres secciones. A lo largo de éstas se perciben las dos preocupaciones fundamentales del editor francés, a saber: la identificación del autor del Tratado y la transmisión del texto. Por otra parte, apenas elabora comentarios sobre el contenido de la obra, los fines que ésta persigue y el ambiente cultural, filosófico y religioso en que se produjo. Sin embargo, a pesar de la mínima extensión de los apartados, se ofrecen noticias interesantes, como aquello de la trascendencia del título de la obra por medio de los manuscritos.⁵⁴⁸

Continuando con las ediciones y traducciones del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, en 1956 apareció, en Buenos Aires y dentro de la colección *Biblioteca Clásica* de la Editorial Nova, una obra titulada “*La religión griega. Cinco ensayos sobre la evolución de las divinidades clásicas*”. Dicha publicación no es sino una traducción del *Five Stages of Greek Religion* de Murray. Consecuentemente, incluye una traducción al español del *Περὶ Θεῶν*, empero ella es directa del inglés de Murray y no del griego de Salustio, es decir, traducción de traducción que por cierto, como su original ánglico, no está muy apegada al texto arquetipo del Tratado. Aun así, corresponde a la primera versión del tratado que se puede consultar en nuestra lengua.

Más recientemente, me ha llegado un tomito publicado en Madrid por Enrique Ángel Ramos Jurado en 1989,⁵⁴⁹ y que agrega, en último lugar, una

⁵⁴⁶ Es decir de veintiún capítulos y treinta y dos párrafos. No queda muy claro cuáles son las ediciones a las que se refiere, si consideramos que la suya es la última presentada con texto griego.

⁵⁴⁷ Rochefort, p. L.

⁵⁴⁸ Cf. p. XXIII.

⁵⁴⁹ *Pseudo Plutarco. Porfirio. Salustio. Introducciones, Traducciones y notas del Sobre la vida y poesía de Homero. El antro de las Ninfas de la Odisea: Sobre los Dioses y el Mundo.* por E. A. Ramos Jurado. Gredos, Biblioteca Clásica número 133, Madrid, 1989, 325pp.

El Περὶ Θεῶν Καὶ Κόσμου

traducción del *Sobre los Dioses y el Mundo*, ocupando las páginas 245 a 322. Dicha versión se encuentra acompañada por una introducción que, a mi parecer, resulta una paráfrasis de la que hace Rochefort, sólo que la del señor Jurado está substancialmente reducida y únicamente complementada con una síntesis biográfica del Emperador Juliano, y que intenta cumplir la función de ubicar al lector en el espacio histórico al que pertenece el *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*. Las secciones en que se divide este preliminar, así como sus comentarios, notas y citas, son básicamente los mismos presentados por Rochefort. La traducción no está acompañada del original griego y frecuentemente parece más apegada al francés que al griego. Basten algunos ejemplos: mientras Rochefort traduce en I,1, *Ceux qui désirent s'instruire sur les Dieux...*, Ramos Jurado hace la siguiente calca: *los que quieran instruirse sobre los dioses*; y apenas unas líneas más abajo, en I,2, Rochefort traduce a Salustio: *Communes sont les notions sur lesquelles tous les hommes, si on les interroge correctement, tomberont d'accord...*, y Ramos Jurado traduce a Rochefort: *Comunes son las nociones con las que todos los hombres, si se les interroga correctamente, se mostrarán de acuerdo*. Sin más comentarios.

Ahora bien, en cuanto al resto de trabajos elaborados en torno al *Tratado*, éstos se limitan a unos cuantos artículos de revistas especializadas y que también, en su mayor parte, no existen en México. Los pocos artículos que sí me han sido accesibles ya se citaron en su momento durante el transcurso de éste trabajo, por lo que omito comentarios sobre ellos.

De la bibliografía indirecta, es oportuno mencionar que, tanto estudios monográficos como manuales de historia de la filosofía o de la época a que corresponde el *Περὶ Θεῶν*, frecuentemente, ya sea que evitan comentarios relacionados con el autor del *Tratado* o con el *Tratado* mismo; o bien, los mencionan minimamente, atribuyéndoles poca o ninguna importancia, diciendo simplemente que el *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* es obra de un tal Salustio, adepto al círculo de Juliano el Apóstata.⁵⁵⁰

Puede ser que la escasez o de bibliografía o de comentarios especializados referentes al *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* y su autor sea el

⁵⁵⁰ Tal es el caso, por ejemplo, de E. Zeller quien sólo dice del tratado: “[...] è semplicemente un compendio di quelle dottrine che un filosofo della scuola di Giamblico poteva considerare come buono fondamento per la restaurazione e il miglioramento della religione ellenica, forse un riassunto popolare dei dogmi neoplatonici, scritto espressamente per favorire la restaurazione giuliana, senza alcuna pretesa di ricerche scientifiche originali”. Pasando luego a otro tema. Zeller, 1968, pp. 71-72.

INTRODUCCIÓN

resultado, como piensa Murray,⁵⁵¹ de que ambos han sido poco conocidos. A mi me parece, aparte de esa opinión, que el Tratado no ha sido ni suficiente ni debidamente estudiado,⁵⁵² trayendo como consecuencia el no haberle reconocido la importancia que tiene para procurarnos una mejor valoración de sus aportaciones para el entendimiento de la síntesis filosófica de la época en la que aparece: el neoplatonismo.

⁵⁵¹ “It so happens that for the last period of paganism we actually possess an authoritative statement of doctrine, something between a creed and a catechism. It seems to me a document so singularly important and, as far as I can make out, so little known. [...]” Murray, p. 166.

⁵⁵² Por supuesto que Nock y su *Concerning* quedan excluidos de esta idea.

Epílogo.

Se puede afirmar que el autor del Tratado *Sobre los dioses y el mundo* es, sin duda, Saturnino Secundo Salustio. Varios argumentos han sido dados en su favor. Entre otros, sabemos que los motivos numismáticos de las monedas que de él se nos han conservado hacen alusión a lugares específicos del contenido del opúsculo; también, que este prefecto de Oriente tenía un alto conocimiento y dominio de la lengua griega; consecuentemente, su Tratado, ejemplo de un puro estilo aticista, al parecer, fue utilizado en Burdeos para la enseñanza de este idioma. Además, Si la paternidad autorial del Tratado *Sobre los dioses y el mundo*, *Περὶ θεῶν καὶ Κόσμου*, debe fijarse a partir de las relaciones personales de su autor con el emperador Juliano, se ha podido demostrar que éstas fueron más estrechas entre Secundo Salustio y el Apóstata, quien no sólo dedica al prefecto del pretorio de Oriente algunos de sus discursos, sino también lo menciona frecuentemente en otros. Sabemos además que nuestro Salustio y Juliano compartieron ideas semejantes con respecto a ciertos temas filosóficos y religiosos.

En virtud de esto último se ha dicho, por una parte, que el *Περὶ θεῶν* se escribió bajo la inspiración de Juliano y, por otra, que tuvo como principal objetivo el contrarrestar los crecientes ataques del cristianismo a las creencias paganas, convirtiéndose entonces en un documento de apoyo a la restauración religiosa emprendida por el Apóstata.

Quizá sea válido decir que el opúsculo salustiano apareció, hasta cierto punto, gracias al influjo de Juliano, pues debe recordarse que ambos personajes pasaban noches enteras hablando sobre temas de interés común. Salustio, entonces, debió verse motivado por esas tertulias intelectuales para escribir su Tratado, al punto de que la obra guarda una estructura similar al fragmento 247 D de la *Autoconsolación*, lugar en el que Juliano describe, precisamente, esas pláticas sostenidas con su amigo. Además, en el *Περὶ θεῶν* también aparece una síntesis del mito de Atis y Cibeles narrado por Juliano en su *Or. VIII, Sobre la Madre de los dioses*.

Sin embargo, aunque entre Salustio y Juliano hay una proximidad de ideas, ciertamente también se ha podido ver que existe algo de distanciamiento.

EPÍLOGO

En este sentido, Salustio se nos presenta, intelectualmente hablando, como un escritor autónomo, ya que su posición frente a diversos asuntos filosóficos, políticos y religiosos, principalmente los que afectan a los cristianos, dista mucho con respecto a la de Juliano; lo que es más, Salustio es tan independiente de las convicciones de Juliano que hasta le es posible influir en él, ya para evitar la matanza de cristianos, ya para restaurar el culto al Genio del pueblo romano, es decir, el culto a la Fortuna (Τύχη), y darle a éste una nueva perspectiva en su difusión. Por tanto, su *similitud de ideas* es un aspecto que, me parece, ha sido mal entendido, ya que esto no debe implicar que las creencias de ambos hayan sido exactamente las mismas, como opinan los investigadores al afirmar que el *Περὶ θεῶν* es un resumen y reflejo idéntico del pensamiento de Juliano. Su afinidad de ideas, pienso, debe entenderse simplemente como *puntos de convergencia*. Ciertamente que Salustio guarda semejanza con la ideología de Juliano, pero también es cierto que dicha semejanza no tiene que ser necesariamente idéntica. No hay dos cosas en el mundo que sean minuciosamente iguales, y menos tratándose de ideas.

Que el opúsculo sirvió para apoyar la restauración religiosa y debilitar al cristianismo es un punto por demás cuestionable y quizá ambiguo, pues nuestro autor fue en verdad un pagano curioso que no compartió ni con Juliano, aun habiendo sido su más allegado amigo, ni con otros opositores a la nueva fe y defensores del paganismo como lo era Libanio, la misma posición anticristiana, aunque su *Περὶ θεῶν* sea considerado por algunos como una manifestación y abierta declaración de su sentimiento pagano; esto es, no obstante pueda decirse que Salustio, mediante la publicación de su Tratado durante el régimen de Juliano, se esté declarando abiertamente pagano. El *Περὶ θεῶν*, entonces, es un texto que no puede ni debe ser considerado anticristiano, por lo menos no de manera radical.

Ahora, que el opúsculo sirvió para apoyar la restauración religiosa sólo debe ser entendido en términos de difusión de la *καλλιεία* griega. Esto es, el *Περὶ θεῶν* únicamente pretendía dar a conocer el pensamiento filosófico y religioso de la aristocracia pagana culta y tradicionalista; dogmatiza y fundamenta ese pensamiento, pero no lo impone ni lo hace obligatorio. Esto explicaría la conservación del *Περὶ θεῶν* aunque sin una difusión masiva.

Puede afirmarse entonces que el *Περὶ θεῶν καὶ Κόσμου* es un catecismo, pero no de la religión pagana de Juliano en particular, sino del neoplatonismo en general. Es oficial en tanto que el emperador permite su publicación, pero no porque haya sido lectura obligatoria o de amplia difusión; si así hubiera sido, seguramente nos habrían llegado más manuscritos del texto. Es pagano en tanto que aparece en un ámbito tal; pagano porque pretende

EPÍLOGO

explicar por qué los gentiles creían en ciertas verdades religiosas y cómo creían en ellas; pagano, porque expresa ideas neoplatónicas, pero no se olvide que el cristianismo ya había comenzado a apropiarse del neoplatonismo y que ambos opositores, si es lícito seguir llamándolos así, se expresaban en términos de esa corriente filosófica. Por ejemplo, el empleo de las palabras ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος, ἕτεροούσιος y ἀνόμοιος en la disputa entre arrianos y nicenos, tomadas del léxico de Plotino, Porfirio, Jámblico y el mismísimo Platón, muestra el carácter filosófico neoplatónico de la controversia cristiana.

Estamos, pues, frente a un Salustio que no sólo tuvo gran influencia en Juliano al convertirse en su más cercano amigo y colaborar con él, aunque no precisamente con el *Περὶ θεῶν*, en su plan de restauración de la παιδεία helenística, ya que se encargó de seleccionar entre antiguos estudiantes de retórica griega a los nuevos funcionarios del emperador;⁵⁵³ sino también, ante un personaje de alta esfera política que tuvo una larga permanencia en la administración del Estado y que además rechazó en dos ocasiones, tras la muerte de Juliano, la más alta distinción: el cetro imperial.

Ahora bien, que Salustio conservara sus funciones administrativas bajo los emperadores cristianos que relevaron a Juliano y no haya sido enjuiciado, condenado, exiliado o incluso asesinado por Joviano, principal opositor a la obra de restauración del Apóstata y perseguidor de sus allegados, ni tampoco por Valente y Valentiniانو, sólo demuestra, por una parte, que nuestro autor gozaba de cierta estima y quizá y por qué no, de respeto; por otra parte, que el *Περὶ θεῶν καὶ Κόσμου* no fue considerado por ellos como anticristiano. Además, el que Salustio se salvara de la persecución cristiana no es un caso extraordinario.

Sabemos que Libanio, pagano convencido y personaje de mayor peso e influencia cultural que el propio Salustio, también escapó a esos “*tiempos difíciles para los intelectuales paganos bajo Joviano y Valente*”⁵⁵⁴ y que su obra retórica y epistolar se vio duramente afectada, pues no escribió nada durante esos años e incluso “*destruyó enteramente la correspondencia que mantuvo con sus amigos, ya que se vio en más de una ocasión seriamente amenazado a consecuencia de acusaciones de conspiración [...] y de prácticas de magia*”.⁵⁵⁵ No obstante esos *tiempos difíciles*, Libanio entabló lazos de estrecha amistad con Teodosio, otro emperador cristiano “*de pies a cabeza*” como dice López Eire,⁵⁵⁶ que inclusive prohibió las prácticas paganas, pero otorgó al rétor el

⁵⁵³ Cf. *Lib. Or.* 18, 158F y *Ep.* 1224. Citado por López Eire, p. 197 nota 16.

⁵⁵⁴ López Eire, p. 68.

⁵⁵⁵ López Eire, pp. 69-70.

⁵⁵⁶ Cf. p. 71.

EPÍLOGO

título de prefecto del pretorio honorífico. Independientemente de todo esto, lo que debe destacar aquí es que Libanio escapó al castigo que merecía por haber cometido el pecado de ser pagano y amigo admirador de Juliano; también, que le fueron otorgados favores y honores imperiales.

Se me antoja pensar para Salustio, sin duda personaje de menor talla intelectual si se equipara con Libanio, una situación similar frente a los emperadores cristianos. Qué nos impide pensar que Salustio, por el simple hecho de haber sido amigo y colaborador de Juliano, no padeció las mismas experiencias que el rétor antioqueno y se salvó de igual manera, pues, dicho sea de paso, nuestro autor también fue, como Libanio, objeto de intrigas políticas.

Imagino a Secundo Salustio defendiéndose y defendiendo su *Περὶ θεῶν* ante los sucesores de Juliano, diciendo a un Joviano o a un Valente que su opúsculo no ofende la nueva fe porque no lo escribió contra ella o contra sus miembros, ya que no los menciona ni una sola vez; explicándoles, por una parte, que los ignorantes aludidos en el Tratado no tienen nada que ver con los cristianos, antes bien con aquellos que no creen en un Dios supremo, único y creador; con los que no entienden las jerarquías celestes y la necesidad de mediadores entre Dios y el hombre y, por otra parte, que las formas de ateísmo mencionadas no son otra cosa sino una referencia a las disputas teológicas y herejías cristianas; lo imagino reconociendo que su opúsculo contiene muchos elementos religiosos paganos, como los referentes a la teúrgia y los sacrificios, pero, a la vez, aclarando que éstos únicamente tenían como principal objetivo reflexionar sobre el pensamiento pagano, por eso exige, como los cristianos, una racionalización de los mitos; lo imagino admitiendo su amistad, colaboración y similitud de ideas con Juliano, pero puntualizando que fue porque sus intereses personales eran los mismos del Estado. Pienso en un Salustio que abjura, acaso muy a pesar suyo, a su paganismo y a su amistad con Juliano, argumentando que finalmente no congeniaba del todo, como también le pasó a Libanio, con la ideología y actitudes del Apóstata; pienso en un Salustio que destruye toda la documentación que pudiera comprometerlo y acusarlo de conspiración, pero al que se le permitió conservar su *Περὶ θεῶν καὶ Κόσμου* porque éste, quizá diga Salustio, se aproximaba más al sentimiento cristiano arriano de Valente, y por ello este emperador lo hace su colaborador y le dedica, junto con Valentiniano, una estatua en el foro romano y le devuelve en dos ocasiones su cargo de prefecto del pretorio de Oriente.

Sin embargo e independientemente de las anteriores suposiciones, qué nos deja la lectura de Salustio y su *Περὶ θεῶν καὶ Κόσμου*, verdadero resumen, catecismo si se quiere, de doctrinas neoplatónicas. Indudablemente, una mejor comprensión del sistema neoplatónico: de la emanación, de las hipóstasis, de la multiplicidad de las jerarquías divinas, de la interpretación alegórica de los

EPÍLOGO

mitos y de su utilidad no sólo para educar, sino también para explicar el fundamento de los ritos y cultos, de la teología, de la teurgia, de la mística y piedad de los paganos, que ya en mucho se aproximaba a la de los cristianos, o viceversa. Nos deja también una alta valoración del mundo físico y espiritual; de nuestra alma en sus partes racional e irracional y su importancia y relación en la educación de los gobernantes. Nos deja, sobre todo, un profundo sentimiento religioso y místico, provocándonos la búsqueda de nuestra íntima perfección espiritual, que sólo se logra mediante la semejanza y unión con Dios, con ese Único Dios, creador y supremo; mediante el regreso de nuestras almas a su Causa Primera.

DE LOS DIOSES Y DEL MUNDO

TEXTOS GRIEGO Y CASTELLANO

SIGLAS

A = *Ambrosianus* B-99-sup., ff. 1-6^v, c. 1280-1300.

B = *Ambrosianus* O-123-sup., ff. 59-67, c. 1550-1556.

C = *Vaticanus Barberianus* gr. I-84, ff. 41-55, c. 1560-1570.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

ΣΑΛΟΥΣΤΙΟΥ [ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ] ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ

- I α'. Οἷον δεῖ εἶναι τὸν ἀκούοντα. καὶ περὶ κοινῆς ἐννοίας.
β'. Ὅτι ὁ θεός [ἀγαθός καὶ ἀπαθής] οὐ μεταβάλλεται.
- II γ'. Ὅτι πᾶς θεὸς ἀγέννητος καὶ αἰδῖος.
δ'. Ὅτι πᾶς θεὸς ἀσώματος.
ε'. Ὅτι οὐκ ἐν τόπῳ.
- III ς'. Περὶ μύθων. ὅτι καὶ θεῖοι οἱ μῦθοι.
ζ'. [Ὅτι] διὰ τὴν θεῖοι οἱ μῦθοι.
- IV η'. Ὅτι πέντε εἶδη τῶν μύθων. καὶ ἐκάστου ὑποδείγματα.
- V θ'. Περὶ τῆς πρώτης αἰτίας.
- VI ι'. Περὶ τῶν ὑπερκοσμίων Θεῶν.
ια'. Περὶ τῶν δώδεκα ἐγκοσμίων.
ιβ'. Ὅτι σφαῖραι δώδεκα.
- VII ιγ'. Περὶ τῆς φύσεως τοῦ Κόσμου καὶ τῆς αἰδιότητος.
ιδ'. Ὅτι γῆ μέση. καὶ διὰ τί.
- VIII ιε'. Περὶ νοῦ καὶ ψυχῆς.
ις'. Ὅτι ἀθάνατος ἡ ψυχὴ.
- IX ιζ'. Περὶ Προνοίας καὶ Εἰμαρμένης καὶ Τύχης.
- X ιη'. Περὶ Ἀρετῆς καὶ Κακίας.
- XI ιθ'. Περὶ ὀρθῆς πολιτείας καὶ φαύλης.
- XII κ'. Ποθὲν τὰ κακὰ. καὶ ὅτι κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν.

Tit. φιλοσόφου nos del. || I α' ἀκούοντα Nock ἀκ...οντα A || β' ἀγαθός καὶ ἀπαθής nos add. ||
II γ' ἀγέννητος A^{pc} || III ζ' ὅτι non habet V.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

SALUSTIO [FILÓSOFO] TÍTULOS DEL LIBRO

- I. 1. Cómo es necesario que sea el que aprende.
También sobre las nociones comunes.
2. Que Dios (bueno e impasible)
no se transforma.
- II. 3. Que todo Dios es increado y eterno.
4. Que todo Dios es incorpóreo.
5. Que no está en un lugar.
- III. 6. Sobre los mitos. Que también los mitos son divinos.
7. (Que) por qué los mitos son divinos.
- IV. 8. Que las especies de los mitos son cinco. También
ejemplos de cada una
- V. 9. Sobre la causa primera.
- VI. 10. Sobre los dioses hipercósmicos.
11. Sobre los doce encósmicos.
12. Que las esferas son doce.
- VII. 13. Sobre la naturaleza del mundo
y su eternidad.
14. Que la tierra es la mitad. También por qué (causa).
- VIII. 15. Sobre el intelecto y el alma.
16. Que el alma es inmortal.
- IX. 17. Sobre la Providencia, el Destino y la Fortuna.
- X. 18. Sobre la Virtud y la Maldad.
- XI. 19. Sobre el correcto e incorrecto gobierno.
- XII. 20. De dónde (proviene) los males. También
que la naturaleza del mal no existe.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

- XIII κα'. Πῶς τὰ αἴδια λέγεται γίνεσθαι.
XIV κβ'. Πῶς οἱ Θεοὶ μὴ μεταβαλλόμενοι ὀργίζεσθαι καὶ θεραπεύεσθαι λέγονται.
XV κγ'. Διὰ τί ἀνευδεεῖς ὄντας τοὺς θεοὺς τιμῶμεν.
XVI κδ'. Περὶ θυσιῶν καὶ τῶν ἄλλων τιμῶν. ὅτι Θεοὺς μὲν οὐδὲν ἀνθρώπους δὲ ἀφελοῦμεν.
XVII. κε'. Ὅτι καὶ φύσει ἀφθαρτος ὁ Κόσμος.
XVIII. κς'. Διὰ τί ἀθείαι γίνονται. καὶ ὅτι Θεὸς οὐ βλάπτεται.
κζ'. Ὅτι αἱ ἀποφράδες διὰ τὸ μὴ δύνασθαι αἰεὶ τοὺς ἀνθρώπους θεραπεύειν ἐγένοντο.
XIX. κη'. Διὰ τί οἱ ἁμαρτάνοντες οὐκ εὐθέως κολάζονται.
κθ'. Ὅτι διάφοροι αἱ κολάσεις. καὶ πᾶσαι μετὰ τῆς ἀλόγου ψυχῆς διὰ τοῦ σκιοειδοῦς σώματος.
XX. λ'. Περὶ μετεμψυχώσεως. καὶ πῶς εἰς ἄλογα (αἱ ψυχὰι) λέγονται φέρεσθαι.
λα'. Ὅτι ἀνάγκη μετεμψυχῶσιν εἶναι.
XXI λβ'. Ὅτι καὶ ζῶντες καὶ τελευτήσαντες εὐδαίμονες οἱ ἀγαθοί.

XVIII κς' ἀθείαι Gale ed. alt. : θυσίαι codd. || XX λ' αἱ ψυχὰι nos add.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- XIII. 21. De qué manera se dice que son creadas las cosas eternas.
- XIV. 22. De qué manera se dice que los dioses no se transforman, se irritan y se les rinde tributo.
- XV. 23. Por qué honramos a los dioses que están carentes de necesidades.
- XVI. 24. Sobre los sacrificios y las demás ofrendas. Que en nada somos útiles a los dioses pero sí a los hombres.
- XVII. 25. Que también el mundo es imperecedero por naturaleza.
- XVIII. 26. Por qué surgen las formas de ateísmo. También que Dios no es dañino.
27. Que se hicieron los (días) impíos a causa de que es imposible que los hombres siempre rindan tributo (a los dioses)
- XIX. 28. Por qué los que cometen falta no son castigados inmediatamente.
29. Que los castigos son diversos. También que (que) todos existen con el alma irracional a causa de un cuerpo sombrío.
- XX. 30. Sobre las metempsicosis. También de que manera se dice que (las almas) son llevadas hacia lo irracional.
31. Que es necesario que exista la metempsicosis.
- XXI. 32. Que los buenos son afortunados, tanto los que viven como los que han muerto

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

I

- α'. Οἷον δεῖ εἶναι τὸν ἀκούοντα. καὶ περὶ κοινῆς ἐννοίας.
β'. Ὅτι ὁ θεός [ἀγαθός καὶ ἀπαθής] οὐ μεταβάλλεται.

1 (α') Τοὺς περὶ θεῶν ἀκούειν ἐθέλοντας· δεῖ μὲν ἐκ 1
παίδων ἤχθαι καλῶς, καὶ μὴ ἀνοήτοις συντρέφεσθαι· δόξαις·
δεῖ δὲ καὶ τὴν φύσιν ἀγαθοῦς εἶναι καὶ ἔμφρονας, ἵνα
ὅμοιόν τι ἔχωσι τοῖς λόγοις· δεῖ δὲ αὐτοὺς καὶ τὰς κοινὰς 4
ἐννοίας εἰδέναί. 2 Κοινὰ δὲ εἰσιν ἐννοιαὶ ὅσας πάντες 1
ἄνθρωποι ὀρθῶς ἐρωτηθέντες· ὁμολογήσουσιν· (β') οἷον
ὅτι πᾶς θεός ἀγαθός, ὅτι ἀπαθής, ὅτι ἀμετάβλητος· πᾶν
γὰρ τὸ μεταβαλλόμενον ἢ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον·
καὶ εἰ μὲν ἐπὶ τὸ χεῖρον, κακύνεται, εἰ δὲ ἐπὶ τὸ κρεῖττον, 5
τὴν ἀρχὴν ἦν κακόν.

I 1,3 ἵνα ὅμοιόν τι Nock ex ἱ.α ἴμοιόν τι A.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

I

1. Cómo es necesario que sea el que aprende.
También sobre las nociones comunes.
2. Que Dios (bueno e impasible)
no se transforma.

1(1) Es necesario que los que desean aprender acerca de los dioses, estén convenientemente educados desde niños para que así no crezcan con creencias insensatas;¹ y también es necesario que, por naturaleza, sean buenos y sensatos a fin de que tengan algo semejante con sus enseñanzas;² pero también es necesario que ellos mismos conozcan nociones comunes. 2 Ahora bien, las nociones comunes³ son las que todos los hombres reconocerán cuando sean interrogados correctamente (2) como por ejemplo:⁴ que todo Dios es bueno, que es impasible, que es inmutable. Pues todo lo que se transforma, o se (transforma) hacia lo mejor o hacia lo peor; y si se (transforma) hacia lo peor, se corrompe; pero si se transforma hacia lo mejor, fue malo en su principio.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

II

- γ'. "Οτι πᾶς θεὸς ἀγέννητος καὶ αἰδίος.
δ'. "Οτι πᾶς θεὸς ἀσώματος.
ε'. "Οτι οὐκ ἐν τόπῳ.

1 (γ') Καὶ ὁ μὲν ἀκούων ἔστω τοιοῦτος. Οἱ δὲ λόγοι 1
τοιοῖδε γινέσθωσαν· αἱ τῶν θεῶν οὐσίαι οὐδὲ ἐγένοντο, τὰ
γὰρ αἰεὶ ὄντα· οὐδέποτε γίνονται, αἰεὶ δὲ εἰσίν, ὅσα δύνανται
ἔχει τὴν πρώτην καὶ πάσχειν οὐδὲν πέφυκεν. 2 (δ') Οὐδὲ 1
ἐκ σωμάτων εἰσὶ καὶ γὰρ τῶν σωμάτων αἱ δυνάμεις ἀσώμα-
τοι. (ε') Οὐδὲ τόπῳ περιέχονται, σωμάτων γὰρ τοῦτό γε,
οὐδὲ τῆς πρώτης αἰτίας ἢ ἀλλήλων χωρίζονται, ὥσπερ
οὐδὲ νοῦ αἱ νοήσεις, οὐδὲ ψυχῆς αἱ ἐπιστήμαι, οὐδὲ ζώου 5
αἱ αἰσθήσεις.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

II

3. Que todo Dios es increado y eterno.
4. Que todo Dios es incorpóreo.
5. Que no está en un lugar.

1(3) Y que sea así el discípulo y que las enseñanzas sean de este tipo: las esencias de los dioses no fueron creadas (pues las cosas que siempre existen jamás son creadas, sino que existen siempre en tanto tiene un poder primero y son así [por naturaleza] para no sufrir). 2 (4) Ni existen a partir de los cuerpos (pues en efecto, los poderes de los cuerpos son incorpóreos). (5) Ni están contenidas en un lugar⁵ (pues precisamente esto es propio de los cuerpos) ni están separadas de su causa primera o unas de otras, como tampoco los pensamientos (están separadas) del intelecto, ni las reflexiones del alma, ni las sensaciones del ser viviente.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

III

ς'. Περὶ μύθων. ὅτι καὶ θεῖοι οἱ μῦθοι.
ζ'. [Ὅτι] διὰ τὶ θεῖοι οἱ μῦθοι.

1 (ς') Τὶ δῆποτε οὖν τούτους ἀφέντες τοὺς λόγους οἱ παλαιοὶ μύθοις ἐχρήσαντο, ζητεῖν ἄξιον· καὶ τοῦτο πρῶτον ἐκ τῶν μύθων ἀφελείσθαι τὸ γε ζητεῖν, καὶ μὴ ἄργον τὴν διάνοιαν ἔχειν. 1

Ἐπιπέειν· καὶ γὰρ τῶν ποιητῶν οἱ θεόληπτοι καὶ τῶν φιλοσόφων οἱ ἄριστοι, οἳ τε τὰς τελετὰς καταδείξαντες καὶ αὐτοὶ δὲ ἐν χρησμοῖς οἱ θεοὶ μύθοις ἐχρήσαντο. 5

2 (ζ') Διὰ τί δὲ θεῖοι οἱ μῦθοι φιλοσοφίας ζητεῖν. Ἐπεὶ τοίνυν πάντα τὰ ὄντα ὁμοιότητι μὲν χαίρει ἀνομοιότητα δὲ ἀποστρέφεται, ἐχρήν καὶ τοὺς περὶ Θεῶν λόγους ὁμοίους εἶναι ἐκείνοις, ἵνα τῆς τε οὐσίας αὐτῶν ἄξιοι γίνωνται καὶ τοῖς λέγουσι τοὺς Θεοὺς ποιῶσιν εὐμενεῖς· ὅπερ διὰ τῶν μύθων μόνως ἂν γένοιτο. 1 5

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

III

6. Sobre los mitos. Que también los mitos son divinos.
7. (Que) por qué los mitos son divinos.

1(6) Entonces ¿por qué finalmente los antepasados usaron mitos cuando dejaron estas enseñanzas? Investigarlo es digno; y esta es la primera ventaja (que se obtiene) de los mitos: el investigar y el no tener el pensamiento inactivo.⁶

Así pues, es posible explicar por qué los mitos son divinos a partir de los que han hecho uso de ellos: pues en efecto, (entre) los poetas los inspirados, y (entre) los filósofos los mejores,⁷ los que revelaron los misterios⁸ y los mismos dioses han hecho uso de mitos en sus oráculos.

2(7) Pero investigar por qué los mitos son divinos es propio de la filosofía. Puesto que, en efecto, todas las cosas existentes se alegran con la semejanza pero se apartan a la desemejanza,⁹ era necesario que las enseñanzas sobre los dioses fueran semejantes a ellos, para que sean dignas de su esencia y hagan a los dioses favorables¹⁰ para con los que los enseñan; lo que únicamente pudo hacerse por medio de los mitos.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

3 Αὐτοὺς μὲν οὖν τοὺς Θεοὺς κατὰ τὸ ῥητόν τε καὶ 1
ἄρρητον, ἀφανές τε καὶ φανερόν, σαφές τε καὶ κρυπτό-
μενον οἱ μῦθοι μμοῦνται, (καὶ) τὴν τῶν θεῶν ἀγαθότητα,
ὅτι ὥσπερ ἐκεῖνοι τὰ μὲν ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἀγαθὰ κοινὰ
πᾶσιν ἐποίησαν, τὰ δὲ ἐκ τῶν νοητῶν μόνοις τοῖς ἔμφο- 5
ρσιν, οὕτως οἱ μῦθοι τὸ μὲν εἶναι Θεοὺς πρὸς ἅπαντας
λέγουσι, τίνες δὲ οὗτοι καὶ ὅποιοι τοῖς δυναμένοις
(μόνοις) εἶδέναι.

Καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ μμοῦνται τῶν Θεῶν· ἔξεστι γὰρ καὶ 10
τὸν Κόσμον μῦθον εἶπειν, σαμμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν
αὐτῷ φαινόμενων, ψυχῶν δὲ καὶ νῶν κρυπτομένων.

4 Πρὸς δὲ τούτοις, τὸ μὲν πάντας τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν 1
διδάσκειν ἐθέλειν τοῖς μὲν ἀνοήτοις, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι
μανθάνειν, καταφρόνησιν, τοῖς δὲ σπουδαίοις ῥαθυμίαν
ἐμποιεῖ· τὸ δὲ διὰ μῦθων τάληθες ἐπικρύπτειν τοὺς μὲν
καταφρονεῖν οὐκ ἔα, τοὺς δὲ φιλοσοφεῖν ἀναγκάζει. 5

Ἄλλὰ διὰ τί μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ πατέρων δεσμὰ καὶ
τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μῦθοις εἰρήκασιν; Ἡ καὶ τοῦτο
ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινόμενης ἀτοπίας εὐθύς
ἢ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἠγήσεται προκαλύμματα, τὸ δὲ 10
ἀληθές ἀπόρρητον εἶναι νομίση;

3,2 σαφές Nock ex Orelli: σοφόν codd. || 3 καὶ add. Orelli || 8 μόνοις nos. add. ||
|| νῶν Nock: νοῶν codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

3 Ahora bien, los mitos imitan a los dioses mismos en cuanto a lo decible y lo misterioso, lo invisible y lo visible, lo manifiesto y lo oculto; y también (imitan) la bondad de los dioses, porque así como a partir de las cosas sensibles ellos hicieron los bienes comunes a todos; y en cambio, los procedentes de lo inteligible, sólo para los sensatos, así los mitos enseñan a todos que los dioses existen; pero quiénes son estos y de qué clase (son), sólo a los que pueden entenderlos.¹¹

Pero también imitan las acciones de los dioses; así, también es posible decir que el mundo es un mito,¹² porque se manifiestan en él los cuerpos y las cosas, pero se ocultan las almas y los intelectos.

4 Además de estas cosas, el querer enseñar a todos la verdad sobre los dioses produce menosprecio en los insensatos¹³ a causa de no poder entender, y la indiferencia en los entendidos; pero el disfrazar lo verdadero por medio de los mitos, no permite a los (primeros) menospreciar y obliga a los (segundos) a filosofar.¹⁴

Pero ¿por qué en los mitos se han contado adulterios y robos y encadenamientos de padres y otras rarezas?¹⁵ ¿acaso esto también es digno de admiración a fin de que por medio de las rarezas mostradas,¹⁶ al punto el alma considere a estas enseñanzas como velos y crea que lo verdadero está prohibido?

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

IV

η'. Ὅτι πέντε εἶδη τῶν μύθων. καὶ ἐκάστου ὑποδείγματα.

1 (η') Τῶν δὲ μύθων οἱ μὲν εἰσι θεολογικοί, οἱ δὲ φυσικοί, οἱ δὲ ψυχικοί· τε καὶ ὕλικοί, καὶ ἐκ τούτων μικτοί. 1

Εἰσι δὲ θεολογικοὶ μὲν οἱ μηδενὶ σώματι χρώμενοι ἀλλὰ τὰς οὐσίας αὐτὰς τῶν θεῶν θεωροῦντες· οἷον αἱ τοῦ Κρόνου καταπόσεις τῶν παίδων· ἐπειδὴ νοερός ὁ θεὸς πᾶς δὲ νοῦς εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει, τὴν οὐσίαν ὁ μῦθος αἰνίττεται τοῦ θεοῦ. 5

2 Φυσικῶς δὲ τοὺς μύθους ἔστι θεωρεῖν ὅταν τὰς περὶ τὸν Κόσμον ἐνεργείας λέγη τις τῶν θεῶν· ὥσπερ ἤδη τινὲς χρόνον μὲν τὸν Κρόνον ἐνόμισαν, τὰ δὲ μέρη τοῦ χρόνου παῖδας τοῦ Ὀλου καλέσαντες· καταπίνεσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοὺς παῖδας φασιν. 1

Ὁ δὲ ψυχικὸς τρόπος ἐστὶν αὐτῆς τῆς ψυχῆς τὰς ἐνεργείας σκοπεῖν, ὅτι καὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν αἱ νοήσεις, κἂν εἰς τοὺς ἄλλους προέλθωσιν, ἀλλ' οὖν ἐν τοῖς γεννήσασι μένουσιν. 5

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

IV

8. Que las especies de los mitos son cinco. También ejemplos de cada una

1(8) De los mitos, unos son teológicos, otros físicos, otros espirituales y materiales y a partir de estos, (otros) los mixtos.¹⁷

Y los teológicos son los que no hacen uso del cuerpo sino consideran las esencias mismas de los dioses, como cuando Cronos se tragó a sus hijos: el mito alude a la esencia del Dios, puesto que el Dios es intelectual y todo intelecto se vuelve hacia sí mismo.¹⁸

2 Es posible considerar a los mitos como físicos cada vez que alguno relata las actividades de los dioses relativas al mundo, tal como ya algunos creyeron que Cronos era el tiempo, y habiendo llamado a las divisiones del tiempo hijos del Todo, dicen que los hijos son engullidos por su padre.

Y el género espiritual es para examinar las actividades del alma misma, porque también los pensamientos de nuestras almas, aunque se proyecten hacia los demás, sin embargo permanecen en quienes los engendraron.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

3 Ὑλικὸς δὲ ἐστὶ καὶ ἔσχατος, ᾧ μάλιστα Αἰγύπτιοι διὰ 1
 ἀπαιδευσίαν ἐχρήσαντο, αὐτὰ τὰ σώματα Θεοῦ νομίσαντες
 καὶ καλέσαντες (καὶ) Ἴσιν μὲν τὴν γῆν, Ὅσιριν δὲ τὸ ὑγρόν,
 Τυφῶνα δὲ τὴν θερμότητα, ἢ Κρόνον μὲν ὕδωρ, Ἄδωνιν δὲ
 καρπούς, Διόνυσον δὲ οἶνον. Ταῦτα δὲ ἀνακεῖσθαι μὲν 5
 Θεοῖς λέγειν ὥσπερ καὶ βοτάνας καὶ λίθους καὶ ζῶα
 σαφρονούντων ἐστὶν ἀνθρώπων, Θεοὺς δὲ καλεῖν μαινο-
 μένων· εἰ μὴ ἄρα ὥσπερ τοῦ ἡλίου τὴν σφαῖραν καὶ τὴν
 ἀπὸ τῆς σφαίρας ἀκτῖνα Ἥλιον ἐν συνηθείᾳ καλοῦμεν.

4 Τὸ δὲ μικτὸν εἶδος τῶν μῦθων ἐν πολλοῖς μὲν καὶ 1
 ἄλλοις ἔστιν ἰδεῖν, καὶ μέντοι καὶ ἐν τῷ συμποσίῳ φασι
 τῶν Θεῶν τὴν Ἐριν μῆλον ῥῖψαι χρυσοῦν, καὶ περὶ τούτου
 τὰς Θεὰς φιλονεικούσας ὑπὸ τοῦ Διὸς πρὸς τὸν Πάριν
 πεμφθῆναι κριθησομένας· τῷ δὲ καλὴν τε φανῆναι τὴν 5
 Ἀφροδίτην, καὶ ταύτῃ δοῦναι τὸ μῆλον. 5 Ἐνταῦθα γάρ
 τὸ μὲν συμπόσιον τὰς ὑπερκοσμίους δυνάμεις δηλοῖ τῶν
 Θεῶν, καὶ διὰ τοῦτο μετ' ἀλλήλων εἰσὶ τὸ δὲ χρυσοῦν
 μῆλον τὸν Κόσμον, ὃς ἐκ τῶν ἐναντίων γινόμενος εἰκότως
 ὑπὸ τῆς Ἐριδος λέγεται ῥίπτεσθαι. Ἄλλων δὲ ἄλλα τῷ 5
 Κόσμῳ χαριζομένων Θεῶν, φιλονεικεῖν ὑπὲρ τοῦ μῆλου
 δοκοῦσιν· ἢ δὲ κατ' αἰσθησὶν ζῶσα ψυχὴ -τοῦτο γάρ
 ἐστὶν ὁ Πάρις- τὰς μὲν ἄλλας ἐν τῷ Κόσμῳ δυνάμεις οὐχ
 ὁράσα μόνον δὲ τὸ κάλλος, τῆς Ἀφροδίτης τὸ μῆλον εἶναι
 φησι. 10

IV,3,3 καὶ delev. Muccio

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

3 Y el género material es también el último, del que sobre todo, a causa de su ignorancia, hicieron uso los egipcios,¹⁹ habiendo creído que los cuerpos mismos eran dioses y habiendo llamado Isis a la tierra, Osiris a lo húmedo, Tifón al calor o Cronos al agua, Adonis a los frutos y Dionisio al vino. Decir que estas cosas están consagradas a los dioses, como también las plantas y las piedras y los animales,²⁰ es propio de los hombres sensatos; pero llamarlas dioses, es propio de dementes,²¹ a no ser que así llamemos, por costumbre, Helios a la esfera solar y al rayo luminoso que surge de su esfera.

4 Por otra parte, es posible observar la clase mixta en muchos de los mitos y entre otros, efectivamente dicen que en el banquete de los dioses la Discordia arrojó una manzana de oro y que las diosas,²² disputando por ésta, fueron enviadas por Zeus ante Paris para ser elegidas, y que a éste Afrodita le pareció bella y que a ella le dio la manzana. 5 Aquí pues, el banquete representa los poderes hipercósmicos de los dioses y por esto están unos con otros; por otra parte, la manzana de oro (representa) al mundo que, creado a partir de cosas contrarias, se dice con razón que es arrojado por la Discordia.²³ Pero los dioses, habiendo obsequiado al mundo unos unas cosas, otros otras, parecen estar disputando por la manzana; y el alma, que vive conforme a la sensación —esto pues es Paris— no viendo otros poderes en el mundo sino sólo la belleza, dice que la manzana es de Afrodita.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

6 Πρέπουσι δὲ τῶν μύθων οἱ μὲν θεολογικοὶ φιλοσόφοις, 1
οἱ δὲ φυσικοὶ καὶ ψυχικοὶ ποιηταῖς, οἱ δὲ μικτοὶ τελεταῖς,
ἐπειδὴ καὶ πᾶσα τελετὴ πρὸς τὸν Κόσμον ἡμᾶς καὶ πρὸς
τοὺς Θεοὺς συνάπτειν ἐθέλει.

7 Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἕτερον μῦθον εἰπεῖν, τὴν Μητέρα τῶν Θεῶν 1
φασὶ τὸν Ἄτιν παρὰ τῷ Γάλλῳ κείμενον ἰδοῦσαν ποταμῷ
ἐρασθῆναι τε καὶ λαβοῦσαν τὸν ἀστερωτὸν αὐτῷ περιθεῖναι
πῖλον, καὶ τοῦ λοιποῦ μεθ' ἑαυτῆς ἔχειν, ὃ δὲ Νύμφης
ἐρασθεὶς τὴν Θεῶν Μητέρα ἀπολιπὼν τῇ Νύμφῃ συνῆν. 5

Καὶ διὰ τοῦτο ἡ Μήτηρ τῶν Θεῶν ποιεῖ μανῆναι τὸν Ἄτιν,
καὶ τὰ γόνιμα ἀποκοψάμενον ἀφείναι παρὰ τῇ Νύμφῃ,
πάλιν δὲ ἀνελθόντα αὐτῇ συνοικεῖν. 8 Ἡ μὲν οὖν Μήτηρ 1

τῶν Θεῶν ζωογόνος ἐστὶ Θεά, καὶ διὰ τοῦτο Μήτηρ καλεῖται.
ὃ δὲ Ἄτις τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός, καὶ
διὰ τοῦτο παρὰ τῷ Γάλλῳ λέγεται εὐρεθῆναι ποταμῷ.
ὃ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον, ἀφ' οὗ τὸ 5
παθητὸν ἔρχεται σῶμα. Τῶν δὲ πρώτων Θεῶν τελειούντων
τοὺς δευτέρους, ἐρᾷ μὲν ἡ Μήτηρ τοῦ Ἄττεως καὶ οὐρα-
νίους αὐτῷ δίδωσι δυνάμεις, τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ πῖλος.

9 Ἐρᾷ δὲ ὁ Ἄτις τῆς Νύμφης· αἱ δὲ Νύμφαι γενέσεως 1
ἔφοροι, πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ῥεῖ· ἐπεὶ δὲ ἔδει στῆναι τὴν
γένεσιν καὶ μὴ τῶν ἐσχάτων γενέσθαι τι χεῖρον, ὃ ταῦτα
ποιῶν δημιουργός δυνάμεις γονίμους ἀφείς εἰς τὴν γένεσιν
πάλιν συνάπτεται τοῖς Θεοῖς. Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν 5
οὐδέποτε, ἐστὶ δὲ αἰεὶ· καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὄρᾳ,
ὃ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

6 Y de los mitos, los teológicos convienen a los filósofos,²⁴ pero los físicos y espirituales, a los poetas, y los mixtos, a los cultos religiosos, puesto que todo culto religioso desea unirnos con el mundo y con los dioses.

7 Pero si aún es necesario exponer otro mito,²⁵ dicen que la Madre de los dioses,²⁶ cuando vio a Atis²⁷ que yacía junto al río Galo,²⁸ se enamoró de él y que tomando el gorro estrellado²⁹ se le puso y que en lo sucesivo mantuvo a Atis con ella; pero él, enamorado de una ninfa,³⁰ luego de abandonar a la Madre de los dioses, se entregó a la ninfa. Y por esto, la Madre de los dioses hizo enloquecer a Atis y que, luego de cercenarse los genitales, los arrojara junto a la ninfa, y que regresara a convivir de nuevo con ella.³¹ 8 Pues bien, la Madre de los dioses es una diosa creadora de vida y por esto es llamada Madre; y Atis es el Demiurgo de las cosas que son creadas y de las que son destruidas, y por esto se dice que fue encontrado junto al río Galo. Galo representa la vía láctea, de donde procede la materia sometida a las pasiones.³² Pues, cuando los dioses primarios completaron a los secundarios,³³ la Madre se enamora de Atis y le regala las potencias celestes –esto pues, es el gorro. 9 Pero Atis se enamora de la ninfa; las ninfas son las que vigilan la creación, pues todo lo creado fluye,³⁴ y puesto que era necesario detener la creación³⁵ para que no se creara algo peor a partir de las últimas cosas (creadas),³⁶ el creador que hace estas cosas,³⁷ luego de arrojar sus potencias genitales hacia la creación, se une de nuevo con los dioses. Por tanto, estas cosas jamás ocurrieron,³⁸ sino que existen siempre; y el intelecto ve todas las cosas a la vez, pero la enseñanza expresa unas primero y otras después.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

10 Οὕτω δὲ πρὸς τὸν Κόσμον οἰκείως ἔχοντος τοῦ 1
μύθου, ἡμεῖς τὸν Κόσμον μιμούμενοι -πῶς γὰρ ἂν μᾶλλον
κοσμηθῆμεν;- ἐορτὴν ἄγομεν διὰ ταῦτα· καὶ πρῶτον
μὲν ὡς καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ
συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμὲν σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας 5
καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα, ἐκάτερα γὰρ ἐναντία
ψυχῇ· εἴτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία ὥσπερ καὶ ἡμῶν
ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον
ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή ὥσπερ ἀναγεννωμένων· ἐφ'
οἷς ἰλαρία καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς Θεοὺς οἶον 10
ἐπάνοδος.

11 Μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ ὁ τῶν δραμένων καιρὸς· περὶ 1
γὰρ τὸ ἔαρ καὶ τὴν ἰσημερίαν δρᾶται τὰ δρώμενα, ὅτε τοῦ
μὲν γίνεσθαι παύεται τὰ γινόμενα ἡμέρα δὲ μείζων γίνεται
τῆς νυκτός, ὅπερ οἰκεῖον ἀναγομέναις ψυχαῖς. Περὶ γοῦν 5
τὴν ἐναντίαν ἰσημερίαν ἢ τῆς Κόρης ἀρπαγὴ μυθολογεῖται
γενέσθαι, οἷς δὴ κάθοδος ἐστὶ τῶν ψυχῶν.

Τοσαῦτα περὶ μύθων εἰποῦσιν ἡμῖν αὐτοὶ τε οἱ Θεοὶ καὶ
τῶν γραψάντων τοὺς μύθους αἱ ψυχαὶ ἴλεω γένοιντο.

10,10 ἰλαρία nos: ἰλαρεία AB ἰλαρεία V.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

10 Y así, estando el mito en estrecha relación con el mundo, nosotros que imitamos al mundo –pues ¿cómo podríamos haber(lo) ordenado de mejor manera?– por esto celebramos una fiesta: en primer lugar como también nosotros mismos caímos del cielo³⁹ y vivimos con la ninfa, estamos en desaliento y nos abstenemos de pan y de alguna otra alimentación pesada e impura, pues una y otra es contraria al alma. Luego, la tala de un árbol⁴⁰ y el ayuno son como si también nosotros cortáramos la procesión que está más allá de la creación; además, la alimentación de leche es como si nos regeneráramos. Por esto existen la alegría⁴¹ y las coronas y como un retorno hacia los dioses.

11 También, la temporada de los sacrificios atestigua estas cosas, pues los sacrificios se hacen hacia la primavera y el equinoccio, cuando las cosas creadas cesan de ser creadas y el día es más largo que la noche, lo que está en relación con las almas que ascienden. Narra el mito que el rapto de Core sucedió en el equinoccio contrario, lo que ciertamente simboliza el descenso de las almas.

Ojalá los mismos dioses y las almas de los que han escrito mitos se manifiesten propicios a nosotros que hemos hablado tantas cosas acerca de los mitos.⁴²

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

V

θ'. Περὶ τῆς πρώτης αἰτίας.

1 (θ') Ακόλουθον δὲ τούτοις ἐστὶ τὴν τε πρώτην αἰτίαν 1
εἰδέναι καὶ τὰς μετ' ἐκείνην τάξεις τῶν Θεῶν, καὶ τοῦ
Κόσμου τὴν φύσιν, νοῦ τε καὶ ψυχῆς τὴν οὐσίαν, Πρόνοιάν
τε καὶ Εἰμαρμένην, καὶ Τύχην, Ἀρετὴν τε καὶ Κακίαν, καὶ
τὰς ἐκ τούτων γινομένας ἀγαθὰς τε καὶ φαύλας πολιτείας 5
ἰδεῖν, καὶ πόθεν ἄρα τὰ κακὰ εἰς τὸν Κόσμον ἀφίκετο.
Τούτων δὲ ἕκαστον λόγων δεῖται πολλῶν καὶ μεγάλων ὥς
δὲ ἐν βραχέσιν εἰπεῖν καὶ πρὸς τὸ μὴ παντελῶς ἀνηκόους
εἶναι οὐδὲν ἴσως λέγειν κωλύει.

2 Τὴν πρώτην αἰτίαν μίαν τε εἶναι προσήκει, παντὸς γὰρ 1
πλήθους ἡγεῖται μονάς, δυνάμει τε καὶ ἀγαθότητι πάντα
νικᾷ· καὶ διὰ τοῦτο πάντα μετέχειν ἐκείνης ἀνάγκη, οὐδὲν
γὰρ αὐτὴν ἄλλο κωλύσει διὰ τὴν δύναμιν, οὐδὲ ἑαυτὴν
ἀφέξει δι' ἀγαθότητα. 5

3 Ἄλλ' εἰ μὲν ἦν ψυχὴ, πάντα ἂν ἔμψυχα ἦν· εἰ δὲ καὶ 1
νοῦς, πάντα νοερά· εἰ δὲ οὐσία, πάντα οὐσίας μετεῖχε, τοῦτο
δὲ ἐν πᾶσιν ἰδόντες τινὲς ἐκείνο οὐσίαν ἐνόμισαν. Εἰ μὲν
οὖν ἦν μόνον τὰ ὄντα, ἀγαθὰ δὲ οὐκ ἦν, ἀληθὴς ἦν ὁ λόγος·
εἰ δὲ δι' ἀγαθότητα ἐστὶ τε τὰ ὄντα καὶ μετείληχεν ἀγαθοῦ, 5
ὑπερούσιον μὲν ἀγαθὸν δὲ εἶναι τὸ πρῶτον ἀνάγκη.
Σημεῖον δὲ μέγιστον τοῦ γὰρ εἶναι διὰ τὸ ἀγαθὸν αἰ
σπουδαῖαι καταφρονοῦσι ψυχαί, ὅταν ὑπὲρ πατρίδος ἢ
φίλων ἢ ἀρετῆς κινδυνεύειν ἐθέλωσι.

Μετὰ δὲ τὴν οὕτως ἄρρητον δύναμιν αἰ τῶν Θεῶν τάξεις 10
εἰσὶ.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

V

9. Sobre la causa primera.

1(9) Y lo que sigue a estas cosas es el conocer la causa primera y las disposiciones de los dioses que la acompañan, y la naturaleza del mundo y la esencia del intelecto y del alma, la Providencia y también el Destino y la Fortuna, la Virtud así como el Vicio, y conocer las buenas y malas constituciones que se hacen a partir de estas cosas; y luego, de dónde los males llegaron al mundo. Y cada una de estas cosas necesita de muchas y largas enseñanzas; pero quizá nada impide hablar, por así decir, de manera breve, también para no ser completamente ignorantes.

2 Conviene que la Causa Primera sea una,⁴³ pues la unidad antecede a toda pluralidad,⁴⁴ vence a todas las cosas por su poder y bondad; y por esto es necesario que todas las cosas participen de aquella (causa primera), pues, por su poder, nada distinto la estorbará, ni ella misma, por su bondad, se alejará.

3 Pero si en verdad (la causa primera) fuera alma, todo estaría animado; y si fuera intelecto, todo sería inteligente; y si fuera esencia, todo participaría de la esencia; pero, viendo esto en todas las cosas, algunos la consideraron esencia. Ahora bien, si las cosas existentes sólo existieran y no fueran buenas, la enseñanza sería verdadera; pero si las cosas existentes existen por su bondad y participan de lo bueno, es necesario que el primer principio sea supersubstancial⁴⁵ y bueno.⁴⁶ Ahora bien, la prueba es muy importante: pues las almas entendidas⁴⁷ menosprecian el existir en razón del bien, cada vez que desean arriesgarse por la patria o por los amigos o por la virtud.

Y así, más allá de este poder misterioso⁴⁸ están las disposiciones de los dioses.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

VI

- ι'. Περὶ τῶν ὑπερκοσμίων Θεῶν.
- ια'. Περὶ τῶν δώδεκα ἔγκοσμίων.
- ιβ'. Ὅτι σφαῖραι δώδεκα.

1 (ι') Τῶν δὲ Θεῶν οἱ μὲν εἰσιν ἐγκόσμιοι, οἱ δὲ ὑπερ- 1
κόσμιοι. Ἐγκοσμίους δὲ λέγω αὐτοὺς τοὺς τὸν Κόσμον
ποιοῦντας Θεούς· τῶν δὲ ὑπερκοσμίων οἱ μὲν οὐσίας
ποιοῦσι Θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς· καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς
ἔχουσι τάξεις καὶ πάσας ἐν τοῖς περὶ τούτων λόγοις ἔστιν 5
εὐρεῖν.

2 (ια') Τῶν δὲ ἐγκοσμίων οἱ μὲν εἶναι ποιοῦσι τὸν 1
Κόσμον, οἱ δὲ αὐτὸν ψυχοῦσιν, οἱ δὲ ἐκ διαφόρων ὄντα
ἀρμόζουσιν, οἱ δὲ ἡρμοσμένον φρουροῦσι· τούτων δὲ ὄντων
τεσσάρων πραγμάτων καὶ ἐκάστου πρῶτα ἔχοντος καὶ μέσα
καὶ τελευταῖα, καὶ τοὺς διοικοῦντας δώδεκα εἶναι ἀνάγκη. 5

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

VI

10. Sobre los dioses hipercósmicos.
11. Sobre los doce encósmicos.
12. Que las esferas son doce.

1(10) Así pues, de los dioses, unos son encósmicos⁴⁹ y otros hipercósmicos. Llamo encósmicos a aquellos dioses que hacen al mundo. De los hipercósmicos, unos hacen las esencias de los dioses, otros el intelecto y otros las almas; y por esto tienen tres disposiciones⁵⁰ y es posible encontrarlas todas en las enseñanzas al respecto.

2(11) De entre los (dioses) encósmicos, unos hacen que el mundo exista, otros lo animan, otros lo armonizan, ya que consta de diversos elementos, y otros lo vigilan cuando ya está armonizado; y existiendo estas cuatro circunstancias y teniendo cada una principio, medio y final, es necesario que también sean doce los que gobiernan (al mundo).

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

3 Οἱ μὲν οὖν ποιοῦντες τὸν Κόσμον Ζεὺς καὶ Ποσειδῶν 1
 εἰσι καὶ Ἥφαιστος· οἱ δὲ ψυχοῦντες Δημήτηρ καὶ Ἥρα καὶ
 Ἄρτεμις· οἱ δὲ ἀρμόζοντες Ἀπόλλων καὶ Ἀφροδίτη καὶ 1
 Ἑρμῆς· οἱ δὲ φρουροῦντες Ἑστία καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρης.
 4 Αἰνίγματα δὲ τούτων ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἔστιν· ἰδεῖν 1
 ὁ μὲν γὰρ Ἀπόλλων λύραν ἀρμόζει, ἄπλισται δὲ ἡ Ἀθηνᾶ,
 γυμνὴ δὲ ἡ Ἀφροδίτη, ἐπειδὴ ἀρμονία μὲν τὸ κάλλος
 ποιεῖ, τὸ δὲ κάλλος ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐ κρύπτεται.
 Τούτων δὲ πρώτως ἐχόντων τὸν Κόσμον, καὶ τοὺς ἄλλους 5
 ἐν τούτοις ἡγητέον εἶναι Θεούς· οἷον Διόνυσον μὲν ἐν Δί,
 Ἀσκληπιὸν δὲ ἐν Ἀπόλλωνι, Χάριτας δὲ ἐν Ἀφροδίτῃ.
 5 (ιβ') Καὶ σφαίρας δὲ τούτων ἔστιν ἰδεῖν· Ἑστίας μὲν 1
 γῆν, Ποσειδῶνος δὲ ὕδωρ, Ἥρας (δὲ) αἴρα, Ἥφαιστου δὲ
 πῦρ, ἐξ δὲ τὰς ἀνωτέρας ἄν' ἔθος νομίζειν Θεῶν· Ἀπόλλωνα
 γὰρ καὶ Ἄρτεμιν ἀνθ' ἡλίου καὶ σελήνης ληπτέον· τὴν 5
 Κρόνου δὲ Διμήτρι δοτέον, Ἀθηνᾶ δὲ τὸν αἰθέρα· ὁ δὲ
 οὐρανὸς πάντων κοινός.
 Αἱ μὲν οὖν τάξεις καὶ δυνάμεις καὶ σφαῖραι τῶν δώδεκα
 Θεῶν οὕτως εἰρηνοταί τε καὶ ὑμνηται.

VI,3,2 εἰσι Nock: ἐστι codd. || 5,2 δε² add. Gale ed. alt. || 5 δε¹ Boll: μὲν codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

3 Por tanto, los que hacen al mundo son Zeus y Poseidón y Hefesto; los que lo animan, Deméter y Hera y Artemisa; los que lo armonizan, Apolo y Afrodita y Hermes; y los que lo vigilan, Hestia y Atenea y Ares. 4 Así, es posible observar alusiones secretas de estos (atributos) en sus estatuas: Apolo pues, templa la lira y Atenea está armada y Afrodita desnuda, puesto que ciertamente la armonía crea la belleza y la belleza no está oculta en los objetos visibles. Pero, aunque éstos tienen primeramente al mundo, también se ha de considerar que los otros dioses están (contenidos) en éstos; por ejemplo, Dionisio está en Zeus, Asclepio en Apolo y las Carites en Afrodita.

5 (12) Y es posible observar las esferas que éstos (tienen): Hestia (tiene) a la tierra; Poseidón, al agua; Hera, al aire; Hefesto, al fuego;⁵¹ y los dioses que es posible considerar por costumbre, a las seis (esferas) más elevadas; así pues, se debe tomar a Apolo y Artemisa en lugar del sol y de la luna; y se debe dar la (esfera) de Cronos a Deméter y el éter a Atenea; pero el cielo es común a todos.

Así pues, las disposiciones, los poderes y las esferas de los doce dioses han sido explicados y cantados así.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

VII

- ιγ'. Περὶ τῆς φύσεως τοῦ Κόσμου καὶ τῆς
ἀιδιότητος.
ιδ'. Ὅτι γῆ μέση, καὶ διὰ τί.

1 (ιγ') Αὐτὸν δὲ τὸν Κόσμον ἀφθαρτὸν τε καὶ ἀγένητον 1
εἶναι ἀνάγκη ἀφθαρτὸν μὲν, ὅτι ἀνάγκη, τούτου φθαρέντος,
ἢ κρείττονα ἢ χείρονα ποιῆσαι ἢ τὸν αὐτὸν ἢ ἀκοσμίαν.
'Ἄλλ' εἰ μὲν χείρονα, κακὸς ὁ ἐκ κρείττονος χεῖρον ποιῶν·
εἰ δὲ κρείττονα, ἀδύνατος ὁ μὴ τὴν ἀρχὴν τὸ κρείττον 5
ποιήσας· εἰ δὲ τὸν αὐτόν, μάτην ποιήσει· εἰ δὲ ἀκοσμίαν,
ἀλλ' οὐδὲ ἀκούειν τοῦτό γε θέμις.

2 Ἀγένητον δὲ ἱκανὰ μὲν δεῖξαι καὶ ταῦτα· εἰ γὰρ μὴ 1
φθείρεται, οὐδὲ γέγονεν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ γινόμενον φθείρεται,
καὶ ὅτι ἀνάγκη, διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητα ὄντος τοῦ
Κόσμου, αἰεὶ τε τὸν Θεὸν ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸν Κόσμον
ὑπάρχειν. Ὡσπερ ἡλίω μὲν καὶ πυρὶ συνυφίσταται φῶς, 5
σάματι δὲ σκιά.

VII,1,1 ἀγένετον A^{pc} || 2 ἀνάγκη legit Muccio in A. || 2,1 ἀγένητον A^{pc}.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

VII

13. Sobre la naturaleza del mundo y su eternidad.
14. Que la tierra es la mitad. También por qué (causa).

1(13) Es necesario que el mundo mismo sea imperecedero e increado;⁵² imperecedero porque, si éste es destruido, es necesario hacer o uno mejor o uno peor, o el mismo, o un caos. Pero si (se hace) uno peor, es malo el que (lo) hace peor a partir de uno mejor; pero si (hace) uno mejor, es incapaz el que no (lo) hizo mejor desde el principio; y si se (hace) el mismo, se hará inútilmente; y si se (hace) un caos, ¡en absoluto es permitido escuchar esto!

2 En cuanto a que es increado, es suficiente mostrar también estas cosas: pues si no es destruido, tampoco ha sido creado, puesto que todo lo creado, se destruye, porque también es necesario que, si el mundo existe a causa de la bondad de Dios, Dios siempre sea bueno y que el mundo exista.⁵³ De la misma manera, la luz coexiste con el sol y con el fuego, y la sombra con el cuerpo.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

3 Τῶν δὲ ἐν τῷ Κόσμῳ σωμάτων τὰ μὲν νοῦν μιμνῆται 1
καὶ κύκλῳ κινεῖται, τὰ δὲ ψυχὴν καὶ ἐπ' εὐθείας. Καὶ τῶν
μὲν ἐπ' εὐθείας, πῦρ μὲν καὶ ἀήρ ἄνω, γῆ δὲ καὶ ὕδωρ
κάτω τῶν δὲ κύκλῳ, ἡ μὲν ἀπλανῆς ἀπ' ἀνατολῆς, αἱ δὲ
ἑπτὰ ἐκ δύσεως φέρονται. Αἰτίαι δὲ τούτου πολλαὶ μὲν καὶ 5
ἄλλαι καὶ τὸ μὴ ταχείας τῆς περιόδου τῶν σφαιρῶν γινο-
μένης ἀτελεῖ τὴν γένεσιν εἶναι.

4 Διαφόρου δὲ τῆς κινήσεως οὔσης, διαφέρειν καὶ τὴν 1
φύσιν τῶν σωμάτων ἀνάγκη καὶ μήτε καίειν μήτε ψύχειν
τὸ οὐράνιον σῶμα μηδὲ ἄλλο τι ποιεῖν ἢ τῶν τεσσάρων
στοιχείων.

5 (ιδ') Σφαίρας δὲ οὔσης τοῦ Κόσμου ὁ γὰρ ζωδια- 1
κὸς δείκνυσι τούτο-, ἐπειδὴ σφαίρας πάσης τὸ κάτω
μέσον ἐστὶ πανταχόθεν γὰρ πλείστον ἀφέστηκε-, τὰ
τε βαρῆα φέρεται κάτω, φέρεται δὲ εἰς γῆν.

Ταῦτα δὲ πάντα ποιοῦσι μὲν Θεοί, τάττει δὲ νοῦς, κινεῖ δὲ 5
ψυχὴ. Καὶ περὶ μὲν Θεῶν ἤδη προεῖρηται.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

3 Y de los cuerpos en el mundo, unos imitan al intelecto y se mueven en círculo, pero otros al alma y se mueven en línea recta.⁵⁴ Y de los que (se mueven) en línea recta, el fuego y el aire (lo hacen) hacia arriba, pero la tierra y el agua hacia abajo;⁵⁵ y de los que se mueven en círculo, la esfera de los astros fijos (se mueve) desde el Oriente, pero los siete (planetas) se desplazan desde occidente.⁵⁶ Las causas de esto son muchas y distintas y para evitar que la generación fuera incompleta si la revolución de las esferas llega a ser rápida.

4 Y así como existe un diferente movimiento, también es necesario diferenciar la naturaleza de los cuerpos y que el cuerpo celeste no se consuma ni se apague ni haga algo distinto a lo que (es propio) de los cuatro elementos.

5(14) Y siendo el mundo una esfera –el zodiaco demuestra esto– ya que de toda esfera lo de abajo es el centro –pues está lo más alejado de todas partes–, las cosas pesadas van hacia abajo, van hacia la tierra.⁵⁷

Los dioses hacen todas estas cosas, el intelecto las acomoda y el alma las estimula. Pero ya se ha hablado acerca de los dioses.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

VIII

ιε'. Περὶ νοῦ καὶ ψυχῆς.

ις'. Ὅτι ἀθάνατος ἡ ψυχὴ.

1 (ιε') Ἔστι δὲ νοῦς δύναμις οὐσίας μὲν δευτέρα ψυχῆς 1
δὲ πρώτη, ἔχουσα μὲν ἐκ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι, τελειοῦσα δὲ
τὴν ψυχὴν, ὥσπερ ἥλιος τὰς ὄψεις.

Τῶν δὲ ψυχῶν αἱ μὲν εἰσι λογικαὶ καὶ ἀθάνατοι, αἱ δὲ 5
ἄλογοι καὶ θνηταί· καὶ αἱ μὲν ἐκ τῶν πρώτων αἱ δὲ ἐκ τῶν
δευτέρων παράγονται Θεῶν.

2 Πρῶτον δὲ ὅτιπέρ' ἐστὶ ψυχὴ ζητητέον. Ὡς τοίνυν 1
διαφέρει τὰ ἔμψυχα τῶν ἀψύχων τοῦτό ἐστι ψυχὴ, διαφέρει
δὲ κινήσει, αἰσθήσει, φαντασίᾳ, νοήσει. Ἔστιν ἄρα ψυχὴ
ἄλογος μὲν ζωὴ αἰσθητικὴ καὶ φανταστικὴ, λογικὴ δὲ 5
αἰσθήσεως καὶ φαντασίας ἄρχουσα καὶ λόγῳ χρωμένη
καὶ ἡ μὲν ἄλογος τοῖς σωματικοῖς ἔπεται πάθεσιν· ἐπι-
θυμεῖ γὰρ ἀλόγως καὶ ὀργίζεται, ἡ δὲ λογικὴ τοῦ τε
σώματος μετὰ λόγου καταφρονεῖ καὶ πρὸς τὴν ἄλογον
μαχομένη κρατήσασα μὲν Ἀρετὴν, ἠττηθεῖσα δὲ Κακίαν 10
ποιεῖ.

VIII, 1, 1 νοῦς Vitelli: τις codd. || 2, 2 ἔμψυχα Naudé: ἀψυχα codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

VIII

15. Sobre el intelecto y el alma.
16. Que el alma es inmortal.

1(15) Y el intelecto es una potencia secundaria a la esencia pero primaria al alma,⁵⁸ que toma su ser a partir de la esencia y que complementa al alma, así como el sol a los ojos.

Y de las almas unas son racionales e inmortales, pero otras irracionales y mortales;⁵⁹ y unas se originan a partir de los dioses primarios y otras, de los secundarios.

2 En primer lugar se debe investigar qué al menos es el alma. El alma es eso por lo que en verdad las cosas animadas se diferencian de las inanimadas, y se diferencian en movimiento, sensación, imaginación y pensamiento. En efecto, el alma irracional es una vida sensitiva e imaginativa, pero la racional es la que domina la sensación y la imaginación, y hace uso de la razón; y la irracional depende de las pasiones corporales, pues irracionalmente desea y se encoleriza, pero la racional menosprecia el cuerpo por medio de la razón y luchando contra la irracional, cuando domina crea la Virtud,⁶⁰ pero cuando es vencida, el Vicio.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

3 (ιζ') Ἀθάνατον δὲ αὐτὴν εἶναι ἀνάγκη, ὅτι τε 1
γινώσκει Θεοὺς θνητὸν δὲ οὐδὲν ἀθάνατον οἶδε, τῶν τε
ἀνθρωπίνων πραγμάτων ὡς ἀλλοτρίων καταφρονεῖ, καὶ τοῖς
σώμασιν ὡς ἀσώματος ἀντιπέπονθε· καλῶν μὲν γὰρ καὶ 5
νέων ὄντων ἀμαρτάνει, γηράντων δὲ ἐκείνων ἀκμάζει. Καὶ
πάντα μὲν σπουδαία ψυχὴ κέχρηται νῶ, νοῦν δὲ οὐδὲν σῶμα
γεννᾷ· πᾶς γὰρ ἂν τὰ ἀνόητα νοῦν γεννήσαι;

4 Ὅργανον δὲ χρωμένη τῷ σώματι οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ 1
ὥσπερ οὐδὲ ὁ μηχανοποιὸς ἐν τοῖς μηχανοποιήμασι· καίτοι
πολλὰ τῶν μηχανημάτων οὐδενὸς ἀπτομένου κινεῖται. Εἰ
δὲ ὑπὸ τοῦ σώματος παραιρέπεται πολλάκις, θαυμά-
ζειν οὐ δεῖ· καὶ γὰρ αἱ τέχναι τῶν ὀργάνων βλαβέντων 5
ἐνεργεῖν οὐκ ἂν δύναιτο.

3,7 γεννήσαι Mullach: γεννήσοι codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

3 (16) Y es necesario que ella sea inmortal,⁶¹ porque conoce a los dioses –lo mortal no conoce lo inmortal– y menosprecia las circunstancias humanas como ajenas y, como incorpórea, ha experimentado efectos contrarios con relación a los cuerpos: pues cuando (éstos) son jóvenes y bellos, se extravía, pero al madurar éstos, alcanza su plenitud. Y en verdad toda alma entendida ha usado del intelecto,⁶² pero ningún cuerpo engendra al intelecto; pues ¿de qué manera lo que carece de entendimiento podría engendrar al intelecto?

4 Y aunque hace uso del cuerpo como instrumento, no está en éste;⁶³ así como el mecánico no está en las máquinas: ciertamente, muchas de las máquinas se mueven aunque nadie las toque.⁶⁴ Pero si frecuentemente (el alma) se altera por causa del cuerpo,⁶⁵ no es necesario admirarse, pues incluso las artes no podrían realizarse, si han sido dañados sus instrumentos.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

ΙΧ

ιζ'. Περί Προνοίας καὶ Εμπαρμένης καὶ Τύχης.

1 (ιζ') Τὴν δὲ τῶν Θεῶν Πρόνοιαν ἔστι μὲν καὶ ἐκ 1
τούτων ἰδεῖν· πόθεν· γὰρ ἢ τάξις τῷ Κόσμῳ· εἴπερ μὴδὲν ἦν
τὸ τάττον·· Πόθεν δὲ τὸ πάντα τινός· ἕνεκα γίνεσθαι, οἷον
ἄλογον μὲν ψυχὴν ἵνα· αἰσθησις ἢ, λογικὴν δὲ ἵνα κοσμηθῆται
ἢ γῆ· 5

2 Ἔστι δὲ καὶ ἐκ τῆς περὶ τὴν φύσιν Προνοίας ἰδεῖν τὰ 1
μὲν γὰρ ὄμματα διαφανῆ πρὸς τὸ βλέπειν κατασκευάσται,
ἢ δὲ ῥίς ὑπὲρ τὸ στόμα διὰ τὸ κρίνειν τὰ δυσώδη, τῶν δὲ
ὀδόντων οἱ μὲν μέσοι ὀξεῖς διὰ τὸ τέμνειν, οἱ δὲ ἔνδον πλατεῖς
διὰ τὸ τρίβειν τὰ σιλία· καὶ πάντα δὲ ἐν πᾶσιν οὕτω κατὰ 5
λόγον ὁράμεν· ἀδύνατον δὲ ἐν μὲν τοῖς ἐσχάτοις τοσαύτην
εἶναι τὴν Πρόνοιαν, ἐν δὲ τοῖς πρώτοις μὴ εἶναι· αἶ τε ἐν τῷ
Κόσμῳ μαντεῖαι καὶ θεραπείαι σωμάτων γινόμεναι τῆς
ἀγαθῆς Προνοίας εἰσὶ τῶν Θεῶν. 3 Τὴν δὲ τοιαύτην περὶ 1
τὸν Κόσμον ἐπιμέλειαν οὐδὲν βουλευομένους· οὐδὲ πονοῦν-
τας τοὺς Θεοὺς ἠγγετέον ποιεῖσθαι· ἀλλ' ὥσπερ τῶν σωμά-
των τὰ δύναμιν ἔχοντα αὐτῷ τῷ εἶναι· ποιεῖ ἢ ποιεῖ· οἷον
ἥλιος φωτίζει καὶ θάλπει αὐτῷ μόνῳ τῷ εἶναι, οὕτω πολὺ 5
μᾶλλον ἢ τῶν Θεῶν Πρόνοια αὐτῇ τε ἀπόνως καὶ τοῖς
προνοουμένοις ἐπ' ἀγαθῷ γίνεται· ὥστε καὶ αἱ τῶν Ἐπικου-
ρείων λέλυνται· ζητήσεις, τὸ γὰρ θεῖον, φασίν, οὐδὲ αὐτὸ
πράγματα ἔχειν· οὐδὲ ἄλλοις παρέχειν.

ΙΧ,3,2 πονοῦντας Gale de. prior: ποιοῦντας codd. || 4 τὰ^{pc} δύναμιν ἔχοντ. A ||
9 ἄλλοις A^{pc}

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

IX

17. Sobre la Providencia, el Destino y la Fortuna.

1(17) Ahora bien, también es posible conocer la Providencia de los dioses a partir de estas cosas: pues ¿de dónde tiene el mundo una disposición si no había ningún (poder) ordenador? y ¿de dónde la totalidad de las cosas existen con una finalidad, como por ejemplo un alma irracional para que exista la sensación, y una racional para que la tierra esté ordenada?

2 Pero también es posible observar a partir de (la acción) de la Providencia sobre nuestra naturaleza: pues en verdad los ojos han sido hechos transparentes para ver; y la nariz (está) por encima de la boca para distinguir los alimentos fétidos; y de los dientes, los centrales son afilados para cortar, pero los de adentro son anchos para triturar el alimento; y vemos entre todas las cosas que cada una es así conforme a la razón; pero es imposible que haya una Providencia tan grande en las cosas más insignificantes y que no exista en las primeras; y tanto las artes adivinatorias como las de la curación de los cuerpos, que se producen en el mundo, son propias de la buena Providencia⁶⁶ de los dioses. 3 Pero se ha de considerar que los dioses, ni deliberando ni afligiéndose, tienen tal preocupación en relación con el mundo; sino que, así como entre los cuerpos, los que tienen un poder, hacen lo que hacen por su mismo existir –como por ejemplo, el sol ilumina y calienta sólo por su mismo existir–, así mucho más la Providencia de los dioses existe por sí misma sin esfuerzo y para bien de las cosas previstas; de suerte que también las investigaciones de los epicúreos encuentran solución, pues dicen que lo divino, ni en sí mismo tiene contrariedades ni las procura a otros.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

4 Καὶ ἡ μὲν ἀσώματος περὶ τε τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς 1
Πρόνοια τῶν Θεῶν ἐστὶ τοιαύτη. Ἡ δὲ ἐκ τῶν σωμάτων
καὶ ἐν τοῖς σώμασιν ἕτερα τε ταύτης ἐστὶ, καὶ Εἰμαρμένη
καλεῖται, διὰ τὸ μᾶλλον (ἐν) τοῖς σώμασι φαίνεσθαι τὸν
εἰρμόν. Περὶ ἦν καὶ ἡ μαθηματικὴ εὔρηται τέχνη. Τὸ μὲν 5
οὖν μὴ μόνον ἐκ Θεῶν ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν θείων σωμάτων
διοικεῖσθαι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα καὶ μάλιστα τὴν
σωματικὴν φύσιν, εὐλογόν τε ἐστὶ καὶ ἀληθές· καὶ διὰ
τοῦτο ὑγείαν τε καὶ νόσον, εὐτυχίας τε καὶ δυστυχίας κατ'
ἀξίαν ἐκεῖθεν γίνεσθαι ὁ λόγος εὐρίσκει. 10

5 Τὸ δὲ ἀδικίας τε καὶ ἀσελείας ἐκ τῆς Εἰμαρμένης 1
διδόναι, ἡμᾶς μὲν ἀγαθοὺς τοὺς δὲ Θεοὺς ποιεῖν ἐστὶ
κακοῦς· εἴ μὴ ἄρα ἐκεῖνο λέγειν ἐθέλοι τις ὡς ὄλω μὲν τῷ
Κόσμῳ καὶ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν ἐπ' ἀγαθῷ γίνεται
πάντα, τὸ δὲ τραφῆναι κακῶς ἢ τὴν φύσιν ἀσθενεστερώς 5
ἔχειν τὰ παρὰ τῆς Εἰμαρμένης ἀγαθὰ εἰς τὸ χεῖρον μετα-
βάλλει, ὥσπερ τὸν ἥλιον ἀγαθὸν ὄντα πᾶσι, τοῖς ὀφθαλ-
μιῶσιν ἢ πυρέττουσι βλαβερὸν εἶναι συμβαίνει. Διὰ τί γὰρ
Μασσαγέται μὲν τοὺς πατέρας ἐσθίουσιν, Ἑβραῖοι δὲ
περιτέμνονται, Πέρσαι δὲ τὴν εὐτεκνίαν σώζουσι; 10

IX,4,4 ἐν add. Orelli || 5,10 εὐτεκνίαν nos: εὐγένειαν codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

4 Y tal es la Providencia incorpórea de los dioses en relación con los cuerpos y con las almas. Pero la que proviene de los cuerpos y está en los cuerpos es distinta a ésta, y es llamada Destino, porque se muestra más la concatenación en los cuerpos. En relación con ésta se ha inventado también la astronomía.⁶⁷ Ahora bien, (creer) que las circunstancias humanas y sobre todo la naturaleza corporal están gobernadas no sólo por los dioses sino también por los cuerpos divinos,⁶⁸ es razonable y verdadero; y por eso, la enseñanza descubre que la salud y la enfermedad, las dichas y las desdichas, se originan de allí conforme nuestro mérito.

5 Pero atribuir al Destino las injusticias y las impudencias, es hacer que nosotros seamos buenos y los dioses, malos; a no ser que alguien deseara explicar esto: que todo se origina para bien del mundo⁶⁹ entero y para lo que se halla conforme a su naturaleza; pero el instruir mal o el tener débilmente la naturaleza, transforma las cosas buenas del Destino hacia lo peor, como sucede con el sol, que es bueno para todos (pero) que es dañino para los que tienen la vista enferma o tienen fiebre.⁷⁰ ¿Por qué entonces, los masagetas en verdad devoran a sus padres,⁷¹ los hebreos se circuncidan⁷² y los persas preservan el tener muchos hijos⁷³?

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

6 Πᾶς δὲ Κρόνον τε καὶ Ἄρην κακοποιούς λέγοντες 1
 πάλιν ποιῶσιν ἀγαθοῦς, φιλοσοφίαν τε καὶ βασιλείαν,
 στρατηγίας τε καὶ θησαυρούς εἰς ἐκείνους ἀνάγοντες· Εἰ
 δὲ τρίγωνα καὶ τετράγωνα λέξουσιν, ἄτοπον τὴν μὲν 5
 ἀνθρωπίνην ἀρετὴν πανταχοῦ τὴν αὐτὴν μένειν, τοὺς δὲ
 Θεοὺς ἐκ τῶν τόπων μεταβάλλεσθαι· τὸ δὲ καὶ πατέρων
 εὐγένειαν ἢ δυσγένειαν προλέγειν ὡς οὐ πάντα ποιούντων·
 τινὰ δὲ σημαινόντων μόνον τῶν ἀστέρων διδάσκει. Πᾶς γὰρ
 ἂν τὰ πρὸ τῆς γενέσεως ἐκ τῆς γενέσεως γένοιτο;

7 Ὡσπερ τοίνυν Πρόνοια καὶ Ἐμαρμένη ἔστι μὲν περὶ 1
 ἔθνη καὶ πόλεις, ἔστι δὲ καὶ περὶ ἕκαστον ἄνθρωπον,
 οὕτω καὶ Τύχη· περὶ ἣ καὶ λέγειν ἀκόλουθον·

Ἡ τοίνυν τὰ διάφορα καὶ τὰ παρ' ἐλπίδα γινόμενα πρὸς 5
 ἀγαθὸν τάττουσα δύναμις τῶν Θεῶν Τύχη νομίζεται· καὶ
 διὰ τοῦτο μάλιστα κοινῇ τὰς πόλεις τὴν Θεὸν προσήκει
 τιμᾶν· πᾶσα γὰρ πόλις ἐκ διαφόρων πραγμάτων συνίσταται.
 Ἐν σελήνῃ δὲ τὴν δύναμιν ἔχει, ἐπειδὴ ὑπὲρ σελήνην οὐδὲ
 ἔν ἐκ Τύχης ἂν γένοιτο.

8 Εἰ δὲ κακοὶ μὲν εὐτυχοῦσιν ἀγαθοὶ δὲ πένονται, θαυμά- 1
 ζειν οὐ δεῖ· οἱ μὲν γὰρ πάντα, οἱ δὲ οὐδὲν, ὑπὸ πλούτων
 ποιῶσι, καὶ τῶν μὲν κακῶν ἢ εὐτυχία οὐκ ἂν ἀφέλοι τὴν
 κακίαν, τοῖς δὲ ἀγαθοῖς ἢ Ἀρετὴ μόνον ἀρκέσει.

6,8 μόνον Gale ed. alt.: μόνων codd. || διδάσκει Mullach e versione Allaci: διδάσκειν codd. || 7,1
 μὲν legit Muccio in A. || 7,6 προσήκει V: προσήκειν AB || 8 in margine prima manu
 μήποτε ἐν τοῖς ὑπὸ σελήνην ὀφείλει γράφεσθαι codd. || 8,2 οὐδὲν ὑπὸ πλούτων codd.: alii alia
 intempestive proposuerant.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

6 Pero ¿cómo los que dicen que Cronos y Ares son maléficos⁷⁴ los hacen buenos nuevamente, adscribiéndoles la filosofía y la realeza, el arte de mandar y los tesoros? Pero si van a enseñar los triángulos y los cuadrados, es absurdo que la virtud humana permanezca la misma en todas partes y que los dioses cambien según su posición;⁷⁵ por otra parte, también presagiar la nobleza o innobleza de los padres enseña que los astros no suscitan todas las cosas, sino sólo manifiestan algunas. Pues ¿cómo lo anterior al nacimiento podría ocurrir a partir del nacimiento⁷⁶?

7 Además, así como la Providencia y el Destino existen por lo que respecta a los pueblos y las ciudades, y también existen para cada hombre, asimismo la Fortuna, acerca de la cual se hablará enseguida

Así, la Fortuna es considerada un poder de los dioses que ordena para bien las cosas diferentes e inesperadas; y sobre todo por esto, conviene que las ciudades la honren en común como una diosa; pues cada ciudad está fundada a partir de elementos diferentes. Y tiene su poder en la luna; en consecuencia, nada podría originarse de la Fortuna por encima de la luna.

8 Y no es necesario admirarse si los malvados prosperan⁷⁷ y los buenos se empobrecen:⁷⁸ pues aquellos hacen todo por la riqueza y éstos nada, y la buena fortuna de los malvados no podría quitarles su maldad, en tanto que la Virtud sólo bastará a los buenos.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

X

ιη'. Περὶ Ἀρετῆς καὶ Κακίας.

- 1 (ιη) Οἱ δὲ περὶ τῆς Ἀρετῆς καὶ τῆς Κακίας λόγοι 1
πάλιν τῶν περὶ ψυχῆς δέονται· τῆς γὰρ ἀλόγου ἰούσης· εἰς
τὰ σώματα καὶ θυμὸν εὐθὺς καὶ ἐπιθυμίαν ποιούσης, ἡ λο-
γικὴ τούτοις ἐφεισθηκυῖα· τριμερῆ ποιεῖ τὴν ψυχὴν ἐκ λόγου·
καὶ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας. Ἀρετὴ δὲ λόγου μὲν φρόνησις, 5
θυμοῦ δὲ ἀνδρεία, ἐπιθυμίας δὲ σωφροσύνη, ὅλης δὲ τῆς
ψυχῆς δικαιοσύνη δεῖ· γὰρ τὸν μὲν λόγον κρίνειν τὰ δέοντα,
τὸν δὲ θυμὸν λόγῳ πειθόμενον· τῶν δοκούντων· δεινῶν· κατα-
φρονεῖν, τὴν δὲ ἐπιθυμίαν μὴ τὸ φαινόμενον· ἡδὺ ἀλλὰ τὸ
μετὰ λόγου διώκειν. 2 Τούτων· δὲ οὕτως ἐχόντων, ὁ βίος 1
γίνεται δίκαιος· ἡ γὰρ περὶ χρήματα δικαιοσύνη μακρόν τι
μέρος ἐστὶν Ἀρετῆς· καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τοῖς πεπαιδευ-
μένοις· πάσας· ἔστιν ἰδεῖν, ἐν δὲ τοῖς ἀπαιδεύτοις ὁ μὲν
ἐστὶν ἀνδρῆος καὶ ἄδικος, ὁ δὲ σώφρων καὶ ἀνόητος, ὁ δὲ 5
φρόνιμος καὶ ἀκόλαστος· ἄσπερ οὐδὲ ἀρετὰς προσήκει
καλεῖν λόγου τε ἐστερημένας· καὶ ἀτελεῖς οὔσας, καὶ τῶν
ἀλόγων· τισὶ παραγινομένας.
- 3 Ἡ δὲ Κακία ἐκ τῶν ἐναντίων θεωρεῖσθω· λόγου μὲν 1
ἄνοια, θυμοῦ δὲ δειλία, ἐπιθυμίας δὲ ἀκολασία, ὅλης δὲ
τῆς ψυχῆς ἀδικία. Γίνονται δὲ αἱ μὲν ἀρεταὶ ἐκ· πολιτείας
ὀρθῆς καὶ τοῦ τραφεῖναι καλῶς καὶ παιδευθῆναι· αἱ δὲ 5
κακίαι ἐκ τῶν ἐναντίων.

X,1,2 ἰούσης Gale de. alt.: οὔσης codd. || 2,2 μακρόν nos: μικρόν codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

X

18. Sobre la Virtud y el Vicio.

1(18) Las enseñanzas acerca de la Virtud y del Vicio⁷⁹ necesitan, a su vez, de las que están relacionadas con el alma; pues, cuando el alma irracional se precipita en los cuerpos suscita inmediatamente el apetito irascible y el apetito concupiscible, el alma racional, presidiendo estas cosas, divide al alma en tres partes dependientes de la razón,⁸⁰ del apetito irascible y del apetito concupiscible. La Virtud de la razón es la sabiduría; la del apetito irascible, la valentía; la del apetito concupiscible, la templanza, pero la del alma entera es la justicia,⁸¹ pues es necesario que la razón distinga las obligaciones, y que el apetito irascible, persuadido por la razón, menosprecie las cosas que parecen terribles, y que el apetito concupiscible persiga no a lo que se muestra agradable sino a lo (que se muestra) por medio de la razón. 2 Y cuando las cosas sean de este modo, la vida se vuelve justa; pues la justicia en los hechos, es una parte importante de la Virtud,⁸² y por esto es posible observar todas (las Virtudes) en los que han sido educados, pero entre los ineducados, uno es valeroso pero injusto; otro, sensato pero insensato; otro, juicioso pero intemperante; y no conviene llamar virtudes a las que están privadas de razón y son imperfectas y que están presentes entre algunos (seres) irracionales.

3 Pero el Vicio debe teorizarse a partir de las cosas contrarias: pues la locura (es el Vicio) de la razón; del apetito irascible lo es la timidez; del apetito concupiscible, la intemperancia, y del alma entera, la injusticia. Las Virtudes se originan de un gobierno recto⁸³ y del instruirse y educarse bellamente,⁸⁴ pero los Vicios, a partir de las cosas contrarias.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XI

1θ'. Περί ὀρθῆς πολιτείας καὶ φαύλης.

1 (1θ') Καὶ αἱ πολιτεῖαι δὲ κατὰ τὴν τριμέρειαν γίνονται 1
τῆς ψυχῆς· εὐκασί· γὰρ οἱ μὲν ἄρχοντες τῷ λόγῳ, οἱ δὲ 1
στρατιῶται τῷ θυμῷ, οἱ δὲ δῆμοι ταῖς ἐπιθυμίαις. Καὶ ὅπου 1
μὲν κατὰ λόγον πράττεται· πάντα καὶ ὁ πάντων ἄριστος 5
ἄρχει, Βασιλεία· γίνεται· ὅπου δὲ κατὰ λόγον τε καὶ θυμὸν 5
καὶ πλείους ἐνὸς· ἄρχουσιν, Ἀριστοκρατίαν εἶναι συμβαίνει· 5
ὅπου δὲ κατὰ ἐπιθυμίαν πολιτεύονται καὶ αἱ τιμαὶ πρὸς τὰ 5
χρήσιμα γίνονται, Τυμοκρατία ἢ τοιαύτη πολιτεία καλεῖται.

2 Ἐναντία δὲ Βασιλεία· μὲν Τυραννίς· ἢ μὲν γὰρ μετὰ 1
λόγου πάντα, ἢ δὲ οὐδὲν κατὰ λόγον ποιεῖ· Ἀριστοκρατία 1
δὲ Ὀλιγαρχία, ὅτι οὐχ οἱ ἄριστοι, ἀλλ' ὀλίγοι κάκιστοι· 1
ἄρχουσι· Τυμοκρατία δὲ Δημοκρατία, ὅτι οὐχ οἱ τὰς 5
οὐσίας ἔχοντες, ἀλλ' ὁ δῆμος κύριός ἐστιν ἀπάντων· 5

XI,1,4 in margine prima manu ζήτησις περὶ ἀρχῆς A.

XI

19. Sobre el correcto e incorrecto gobierno.

1(19) Y las constituciones políticas se hacen conforme a la división tripartita del alma:⁸⁵ los arcontes se parecen a la razón, los soldados a la parte irascible y el pueblo a la concupiscible. Y cuando todo se realiza conforme a la razón y el mejor de todos gobierna, se crea la Monarquía;⁸⁶ pero cuando es conforme a la razón y a la parte irascible y más de uno gobierna, se entiende que es una Aristocracia;⁸⁷ pero cuando los honores son administrados conforme a la parte concupiscible y se hace en razón de la riqueza,⁸⁸ tal constitución política se llama Timocracia.⁸⁹

2 La Tiranía es contraria a la Monarquía:⁹⁰ pues, una hace todo con la razón, pero la otra nada conforme a la razón;⁹¹ y la Oligarquía es contraria a la Aristocracia,⁹² porque no gobiernan los mejores, sino unos pocos, los peores,⁹³ y la Timocracia es contraria a la Democracia⁹⁴, porque no (gobiernan) los que tienen riquezas,⁹⁵ sino el pueblo es el dueño de todas las cosas.⁹⁶

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XII

κ'. Ποθεν τὰ κακά. καὶ ὅτι κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν.

- 1 (κ') Ἀλλὰ πῶς Θεῶν ἀγαθῶν ὄντων καὶ πάντα 1
ποιούντων τὰ κακά ἐν τῷ Κόσμῳ; Ἡ πρώτη μὲν αὐτὸ
τοῦτο ῥητέον ὅτι Θεῶν ἀγαθῶν ὄντων καὶ πάντα ποιούντων
κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν, ἀπουσία δὲ ἀγαθοῦ γίνεται, ὥσπερ 5
καὶ σκότος αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστιν ἀπουσία δὲ φωτὸς γίνεται; 5
2 Ἀνάγκη δὲ εἶπερ ἔστιν ἢ ἐν Θεοῖς εἶναι ἢ νοῖς ἢ ψυχαῖς 1
ἢ σώμασιν. Ἀλλ' ἐν μὲν Θεοῖς οὐκ ἔστιν, ἐπειδὴ πᾶς Θεὸς
ἀγαθός· εἰ δὲ νοῦν τίς φησι κακόν, νοῦν ἀνόητον λέγει· εἰ δὲ 5
ψυχὴν, χεῖρονα ποιήσει σώματος· πᾶν γὰρ σῶμα καθ'
ἑαυτὸ κακίαν οὐκ ἔχει· εἰ δὲ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἄλογον 5
κεχωρισμένα· μὲν μὴ εἶναι κακά συνελθόντα δὲ κακίαν
ποιεῖν.
- 3 Εἰ δὲ Δαίμονάς τις λέγοι κακοῦς, εἰ μὲν ἐκ Θεῶν τὴν 1
δύναμιν ἔχουσιν, οὐκ ἂν εἶεν κακοί, εἰ δὲ ἀλλαχόθεν, οὐ
πάντα ποιοῦσι Θεοί. Εἰ δὲ μὴ πάντα ποιοῦσιν, ἢ βουλό-
μενοί οὐ δύνανται ἢ δυνάμενοι οὐ βούλονται, ὧν οὐδέτερον 5
πρέπει Θεῶν.

XII,2,1 εἶναι V: omis. A

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XII

20. De dónde (proviene) los males. También que la naturaleza del mal no existe.

1(20) Pero ¿cómo siendo buenos los dioses y haciendo todas las cosas (existen) los males en el mundo? o ¿en primer lugar se debe decir esto mismo: puesto que los dioses son buenos y hacen todas las cosas, la naturaleza del mal no existe,⁹⁷ pero se origina por la ausencia del bien, así como también la misma obscuridad no existe, pero se origina por la ausencia de luz? 2 Es necesario que, si en verdad existe, exista o en los dioses o en los intelectos o en las almas o en los cuerpos. Pero ciertamente no existe en los dioses,⁹⁸ puesto que todo Dios es bueno; y si alguien dice que el intelecto es malo, habla de un intelecto no inteligente; pero si (se dice) que el alma (es mala), se la hará peor que el cuerpo: pues todo cuerpo no tiene maldad en sí mismo; pero si (se dice) que (existe) a partir del alma y del cuerpo, es ilógico que el mal no exista cuando están separados, pero que produzcan el mal cuando están reunidos.

3 Por otra parte, si alguien dijera que los démones son malos, no podrían ser malos si obtienen su poder a partir de los dioses, pero si (lo obtienen) de otra parte, los dioses no hacen todas las cosas. Pero si no hacen todas las cosas, o queriendo no pueden, o pudiendo no quieren, de lo que ninguna de las dos cosas conviene a Dios.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

4 Ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἐν τῷ Κόσμῳ φύσει κακὸν ἐκ τούτων 1
ἔστιν ἰδεῖν· περὶ δὲ τὰς τῶν ἀνθρώπων ἐνεργείας καὶ τούτων 1
οὐ πάντων οὐδὲ αἰεὶ φαίνεται τὰ κακά. 5 Ταῦτα δὲ εἰ μὲν 1
δι' αὐτὸ τὸ κακὸν ἡμάρτανον ἀνθρώποι, αὐτὴ ἂν ἦν ἡ φύσις
κακὴ· εἰ δὲ ὁ μὲν μοιχεύων τὴν μὲν μοιχείαν ἡγείται κακὸν
τὴν δὲ ἡδονὴν ἀγαθόν, ὁ δὲ φονεύων τὸν μὲν φόνον ἡγείται
κακὸν τὰ δὲ χρήματα ἀγαθὰ, ὁ δὲ ἐχθρὸν κακῶς ποιῶν τὸ 5
μὲν κακῶς ποιῆσαι κακὸν τὸ δὲ τὸν ἐχθρὸν ἀμύνασθαι
ἀγαθόν, καὶ πάντα οὕτως ἀμαρτάνει ἡ ψυχὴ, δι' ἀγαθό-
τητα γίνεται τὰ κακά, ὥσπερ διὰ τὸ φῶς μὴ εἶναι γίνεται
σκότος φύσει μὴ ὄν· ἀμαρτάνει μὲν οὖν ψυχὴ ὅτι ἐφίεται 10
ἀγαθοῦ, πλανᾶται δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν ὅτι μὴ πρώτη ἐστὶν
οὐσία.

6 Ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ πλανᾶσθαι καὶ πλανηθεῖσαν θερα- 1
πεύεσθαι πολλὰ παρὰ Θεῶν γινόμενά· ἔστιν ἰδεῖν καὶ γὰρ
τέχναι (τε) καὶ ἐπιστῆμαι καὶ μελέται, εὐχαί τε καὶ θυσίαι
καὶ τελεταί, νόμοι τε καὶ πολιτεῖαι, δίκαι τε καὶ κολάσεις 5
διὰ τὸ κωλύειν ψυχὰς ἀμαρτάνειν ἐγένοντο· καὶ τοῦ σώμα-
τος ἐξελθούσας θεοὶ καθάρσιοι καὶ Δαίμονες τῶν ἀμαρτη-
μάτων καθαίρουσι.

5,7 ἰ ψυχὴ A || 6,3 τε nos add. || μελέται nos e Muccio: ἀρεταί codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

4 Ahora bien, es posible conocer a partir de esto por qué nada en el mundo es malo por naturaleza: pues, el mal se muestra en relación con las actividades de los hombres⁹⁹ y no de todos éstos ni tampoco siempre. 5 Según esto, si los hombres incurrieran en el mal por sí mismo, la naturaleza misma sería mala; pero si por una parte, el que comete adulterio considera que el adulterio es un mal pero que el placer es un bien, y por otra, el asesino (considera que) el asesinato (es) un mal, pero el dinero un bien; y el que hace mal al enemigo (considera) por una parte que el hacer mal es malo, pero por otra, que el castigar al enemigo es un bien;¹⁰⁰ y así el alma comete falta en todas las cosas, los males se originan a causa de la bondad, así como la obscuridad, que por naturaleza no existe,¹⁰¹ se origina debido a que no existe la luz; ahora bien, el alma se equivoca porque se aparta del bien, y se confunde respecto al bien, porque no es una esencia primera.

6 Para evitar el error y tratar el error, es posible conocer muchos remedios procedentes de los dioses: las artes, las ciencias y los ejercicios; las plegarias, los sacrificios y los ritos de iniciación; las leyes y las constituciones políticas; los juicios y los castigos se crearon para impedir que las almas cometan falta. También los dioses purificadores y los démones purifican de sus faltas a las (almas) cuando han salido del cuerpo.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XIII

κα'. Πῶς τὰ αἴδια λέγεται γίνεσθαι.

1 (κα') Περὶ μὲν οὖν Θεῶν καὶ Κόσμου καὶ τῶν ἀνθρω- 1
πίνων πραγμάτων τοῖς μῆτε διὰ φιλοσοφίας ἀχθῆναι δυνα-
μένοις· μηδὲ τὰς ψυχὰς ἀνιάτοις ἀρκέσει ταῦτα· περὶ δὲ τοῦ
μὴ γενέσθαι ταῦτά ποτε μηδὲ ἀλλήλων χωρίζεσθαι λείπεται
λέγειν, ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς λόγοις ὑπὸ τῶν πρώτων τὰ 5
δεύτερα εἶπομεν γίνεσθαι.

2 Πᾶν τὸ γινόμενον ἢ τέχνῃ ἢ φύσει ἢ κατὰ δύναμιν 1
γίνεται· τὰ μὲν οὖν κατὰ τέχνην ἢ φύσιν ποιοῦντα πρότερα
εἶναι τῶν ποιουμένων· ἀνάγκη, τὰ δὲ κατὰ δύναμιν μεθ'
ἑαυτῶν συνίστησι τὰ γινόμενα, ἐπειδὴ καὶ τὴν δύναμιν
ἀχώριστον ἔχει, ὥσπερ δὴ ἥλιος μὲν φῶς πῦρ δὲ θερμότητα 5
χιλὼν δὲ ψυχρότητα.

3 Εἰ μὲν οὖν τέχνῃ τὸν Κόσμον ποιοῦσι Θεοί, οὐ τὸ 1
εἶναι τὸ δὲ τοιόνδε εἶναι ποιοῦσι· πᾶσα γὰρ τέχνη τὸ
εἶδος ποιεῖ. Πόθεν οὖν τὸ εἶναι τῷ Κόσμῳ;

Εἰ δὲ φύσει, πᾶν τὸ φύσει ποιοῦν ἑαυτοῦ τι δίδωσι 5
τῷ γινόμενῳ, ἀσωμάτων δὲ τῶν Θεῶν ὄντων ἐχρήν
καὶ τὸν Κόσμον ἀσώματον εἶναι. Εἰ δὲ τοὺς Θεοὺς
σώματα λέγοι τις πόθεν τῶν ἀσωμάτων ἢ δύναμις; Εἰ
δὲ καὶ τοῦτο συγχωρήσαμεν, φθειρομένου τοῦ Κόσμου,
τὸν ποιήσαντα φθείρεσθαι ἀνάγκη, εἴπερ κατὰ φύσιν 10
ποιεῖ.

XIII,2,5 δὴ Naudé: δὲ codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XIII

21. De qué manera se dice que son creadas las cosas eternas.

1(21) Ahora bien, estas cosas sobre los dioses y el mundo y las circunstancias humanas bastarán para los que no pueden ser educados por la filosofía ni son incurables en cuanto a sus almas; pero falta hablar acerca de estas (cosas) que nunca fueron creadas ni están separadas unas de otras, puesto que también nosotros dijimos en (nuestras) enseñanzas que los poderes secundarios fueron creados por los primarios.¹⁰²

2 Todo lo creado es creado o por arte o por naturaleza o conforme a un poder. En efecto, es necesario que las cosas hechas según el arte o la naturaleza sean anteriores a sus efectos; mientras que (las que se hacen) según un poder combinan consigo mismas lo hecho, puesto que también tienen un poder inseparable, del mismo modo que, en efecto, el sol (tiene) la luz, el fuego el calor y la nieve el frío.

3 Ahora bien, si los dioses hacen el mundo por arte, hacen no su esencia sino su forma exterior: pues todo arte hace la forma. Entonces ¿de dónde le (resulta) al mundo su ser?

Si es por naturaleza, todo lo hecho por naturaleza da algo de sí mismo a lo creado, pero siendo los dioses incorpóreos era necesario que también el mundo fuera incorpóreo. Pero si alguien dijera que los dioses (son) cuerpos ¿de dónde surge el poder de los incorpóreos? Pero si también nosotros aprobáramos esto, destruyéndose el mundo, es necesario que el que (lo) hizo se destruya, si es verdad que (lo) hace según su naturaleza.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

4 Εἰ δὲ μὴ τέχνη μηδὲ φύσει τὸν Κόσμον ποιῶσι Θεοί, 1
δυνάμει λείπεται μόνον· πᾶν δὲ τὸ δυνάμει γινόμενον τῷ
τὴν δύναμιν ἔχοντι· συνυφίσταται, καὶ οὐδὲ ἀπολέσθαι ποτὲ
τὰ οὕτως γινόμενα δύνανται, εἰ μὴ τις τοῦ ποιούντος
ἀφέλοι τὴν δύναμιν. Ὡστε οἱ τὸν Κόσμον φθείροντες Θεοὺς 5
μὴ εἶναι λέγουσιν, ἢ Θεοὺς εἶναι λέγοντες τὸν Θεὸν
ποιῶσιν ἀδύνατον. Δυνάμει μὲν οὖν πάντα ποιῶν· ἑαυτῷ
συνυφίστησι πάντα, μεγίστης δὲ τῆς δυνάμεως οὔσης οὐκ
ἀνθρώπου ἔδει καὶ ζῶα μόνα ποιεῖν ἀλλὰ Θεοὺς τε καὶ
'Αγγέλους καὶ Δαίμονας. 10

5 Καὶ ὅσω τῆς ἡμετέρας φύσεως ὁ πρῶτος διαφέρει 1
Θεός, τοσοῦτω πλείους εἶναι τὰς μεταχὺ ἡμῶν τε καὶ κείνου
δυνάμεις ἀνάγκη· πάντα γὰρ πλείστον ἀλλήλων κεχωρισ-
μένα· πολλὰ ἔχει τὰ μέσα.

XIII,4,10 'Αγγέλους nos e Nock: ἀνθρώπους codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

4 Pero si los dioses no hacen el mundo ni por arte ni por naturaleza, sólo queda por un poder: ahora bien, todo lo que es hecho por un poder subsiste juntamente con lo que tiene el poder, y las cosas hechas de éste modo jamás pueden sucumbir, si alguien no separa el poder de su creador. De suerte que los que destruyen al mundo¹⁰³ dicen que los dioses no existen o bien, si dicen que los dioses existen, hacen al Dios impotente. Ahora bien, el que hace todas las cosas por poder hace subsistir juntamente con él a todas las cosas, pues, siendo muy grande su poder, convenía que hiciera no sólo a los hombres y animales, sino también a los dioses, ángeles y démones.¹⁰⁴

5 Y tanto cuanto el primer Dios se diferencia de nuestra naturaleza, es necesario que los poderes entre nosotros y aquél sean más numerosos;¹⁰⁵ pues todas las cosas, cuando se han separado mucho unas de otras, tienen muchos intermediarios.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XIV

κβ'. Πῶς οἱ Θεοὶ μὴ μεταβαλλόμενοι ὀργίζεσθαι
καὶ θεραπεύεσθαι λέγονται.

1 (κβ') Εἰ δὲ τις τὸ μὲν Θεοὺς μὴ μεταβάλλεσθαι 1
εὐλογόν τε ἡγείται καὶ ἀληθές, ἀπορεῖ δὲ πῶς ἀγαθοῖς μὲν
χαίρουσι κακοὺς δὲ ἀποστρέφονται, καὶ ἀμαρτάνουσι μὲν
ὀργίζονται θεραπεύομενοι δὲ ἴλεω γίνονται, ῥητέον ὡς οὐ
χαίρει Θεός -τὸ γὰρ χαῖρον καὶ λυπεῖται-, οὐδὲ ὀργίζε- 5
ται -πάθος γὰρ καὶ τὸ ὀργίζεσθαι-, οὐδὲ δάροις θερα-
πεύεται -ἡδονή γὰρ ἂν ἠττηθείη-, οὐδὲ θέμις ἐκ τῶν
ἀνθρωπίνων πραγμάτων οὔτε καλῶς οὔτε κακῶς ἔχειν τὸ
θεῖον. Ἄλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἀγαθοὶ τέ εἰσιν αἰεὶ καὶ ὠφελουσι
μόνον· βλάπτουσι δὲ οὐδέποτε κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως 10
ἔχοντες.

2 Ἡμεῖς δὲ ἀγαθοὶ μὲν ὄντες δι' ὁμοιότητα Θεοῖς 1
συναπτόμεθα, κακοὶ δὲ γινόμενοι δι' ἀνομοιότητα χωρι-
ζόμεθα· καὶ κατ' ἀρετὰς μὲν ζῶντες ἐχόμεθα τῶν Θεῶν,
κακοὶ δὲ γινόμενοι ἐχθροὺς ἡμῖν ποιοῦμεν ἐκείνους, οὐκ 5
ἐκείνων ὀργιζομένων ἀλλὰ τῶν ἀμαρτημάτων Θεοὺς μὲν
ἡμῖν οὐκ ἐόντων ἐλλάμπειν Δαίμοσι δὲ κολαστικούς συνα-
πτόντων. 3 Εἰ δὲ εὐχαῖς καὶ θυσίαις λύσιν τῶν ἀμαρτη- 1
μάτων εὐρίσκομεν καὶ τοὺς Θεοὺς θεραπεύομεν καὶ μετα-
βάλλομεν, ἀλλὰ διὰ τῶν δροσμένων καὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον
ἐπιστροφῆς τὴν ἡμετέραν κακίαν ἰώμενοι· πάλιν τῆς τῶν 5
Θεῶν ἀγαθότητος ἀπολαύομεν ὥστε ὅμοιον τὸν θεὸν
λέγειν τοὺς κακοὺς ἀποστρέφεσθαι καὶ τὸν ἥλιον τοῖς
ἐστερμημένοις τῶν ὄψεων κρύπτεσθαι.

XIV,1,3 κακοὺς Gale ed. alt.: κακοῖς codd. || 3,2 καὶ¹ καὶ² codd.: alii alia sine jure proposuerant

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XIV

22. De qué manera se dice que los dioses no se transforman, se irritan y se les rinde tributo.

1(22) Pero si alguien considera, con relación a los dioses, que el no transformarse es razonable y verdadero,¹⁰⁶ y duda cómo, por una parte, se alegran con los buenos pero, por otra, se apartan de los malos; y se irritan con los que cometen falta pero se manifiestan benévolos cuando son servidos, se debe decir que Dios no se alegra –pues lo que se alegra también se aflige–, ni se irrita¹⁰⁷ – pues el encolerizarse es también una pasión – ni es honrado con ofrendas – pues podría ser vencido por un placer –, ni está establecido que lo divino esté ni bien ni mal a partir de las circunstancias humanas. Pero aquellos (los dioses) siempre son buenos y sólo son útiles; y no dañan jamás, estando así conforme a sí mismos.¹⁰⁸

2 Así pues, cuando nosotros somos buenos, nos unimos con los dioses por semejanza, pero cuando nos volvemos malos estamos separados por desemejanza; y cuando vivimos conforme a las virtudes nos acercamos a los dioses; pero cuando nos volvemos malos, hacemos que ellos sean enemigos para nosotros, no porque ellos se irriten, sino porque las faltas no permiten que los dioses nos iluminen y nos unen con los démones castigadores. 3 Pero si encontramos la absolución de nuestras faltas con plegarias y sacrificios, y veneramos a los dioses y (los) cambiamos, y entonces a causa de lo que realizamos y de volvernos hacia lo divino, reparando nuestra maldad, disfrutamos de nuevo de la bondad de los dioses; de la misma manera, es semejante decir que Dios se aparta de los malos y que el sol se oculta a los que están privados de la vista.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XV

κγ'. Διά τί άνενδεεῖς ὄντας τοὺς θεοὺς τιμῶμεν.

1 (κγ') Ἐκ δὲ τούτων καὶ ἡ περὶ θυσιῶν καὶ τῶν ἄλλων 1
τῶν εἰς Θεοὺς γινομένων τιμῶν λέλυται ζήτησις. Αὐτὸ μὲν
γὰρ τὸ θεῖον άνενδεές, αἱ δὲ τιμαὶ τῆς ἡμετέρας ὠφελείας
ἔνεκα γίνονται.

2 Καὶ ἡ μὲν Πρόνοια τῶν Θεῶν διατείνει πανταχῆ, 1
ἐπιτηδειότητος δὲ μόνον πρὸς ὑποδοχὴν δεῖται· πᾶσα δὲ
ἐπιτηδειότης μιμήσει καὶ ὁμοίωσι γίνεται, διὸ οἱ μὲν ναοὶ
τὸν οὐρανόν, οἱ δὲ βωμοὶ μιμοῦνται τὴν γῆν, τὰ δὲ ἀγάλ-
ματα τὴν ζωὴν -καὶ διὰ τοῦτο ζωοῖς ἀπείκασται-, αἱ 5
δὲ εὐχαὶ τὸ νοερόν, οἱ δὲ χαρακτῆρες τὰς ἀρρήτους ἄνω
δυνάμεις, βοτάναι δὲ καὶ λίθοι τὴν ὕλην, τὰ δὲ θυόμενα
ζῶα τὴν ἐν ἡμῖν ἄλογον ζωὴν.

3 Ἐκ δὲ τούτων ἀπάντων τοῖς μὲν Θεοῖς πλέον οὐδέν- 1
τί γὰρ ἂν πλέον γένοιτο Θεῶν· ἡμῖν δὲ πρὸς ἐκείνους
γίνεται συναφή.

XV,3,1 τοῖς μὲν Θεοῖς Naudé: τοὺς μὲν Θεοὺς codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XV

23. Por qué honramos a los dioses que están carentes de necesidades.

1(23) Y a partir de estas cosas también está resuelta la cuestión acerca de los sacrificios¹⁰⁹ y de los otros ritos que se hacen a los dioses. Lo divino es en sí mismo carente de necesidades¹¹⁰ y los ritos resultan en nuestro provecho.

2 Y la Providencia de los dioses se extiende por doquier, pero sólo necesita de adecuación para ser recibida: pues toda adecuación nace de la imitación y de la semejanza, por lo que los templos imitan al cielo,¹¹¹ los altares a la tierra y las estatuas a la vida –también por esto fueron representadas como seres vivientes– las plegarias a lo intelectual, los signos a los misteriosos poderes superiores,¹¹² las plantas y las piedras¹¹³ a la materia, y los animales sacrificados a la vida irracional en nosotros.¹¹⁴

3 Pero, de todas estas cosas, los dioses no obtienen nada más –pues ¿qué más podría obtener un Dios¹¹⁵?– pero nosotros obtenemos la unión con ellos.¹¹⁶

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XVI

κδ'. Περὶ θυσιῶν καὶ τῶν ἄλλων τιμῶν. ὅτι Θεοῦς
μὲν οὐδὲν ἀνθρώπους δὲ ὠφελούμεν.

1 (κδ') Ἄξιον' δέ, οἶμαι, περὶ θυσιῶν βραχέα προσθεῖ- 1
ναι. Πρῶτον μὲν ἐπειδὴ πάντα παρὰ Θεῶν ἔχομεν, δίκαιον'
δὲ τοῖς διδοῦσι' τῶν διδομένων ἀπάρχεσθαι· χρημάτων μὲν
δι' ἀναθημάτων, σωμάτων δὲ διὰ κόμης, ζωῆς δὲ διὰ θυσιῶν
ἀπαρχόμεθα. Ἐπειτα αἱ μὲν χωρὶς θυσιῶν εὐχαὶ λόγοι 5
μόνον εἰσίν, αἱ δὲ μετὰ θυσιῶν ἔμπυχοι λόγοι, τοῦ' μὲν
λόγου τὴν ζωὴν δυναμοῦντος τῆς δὲ ζωῆς τὸν λόγον
ψυχούσης. Ἐπι παντὸς πράγματος εὐδαιμονία ἢ οἰκεία
τελειότης ἐστίν, οἰκεία δὲ τελειότης ἐκάστω' ἢ πρὸς τὴν
ἑαυτοῦ αἰτίαν συναφή· καὶ διὰ τοῦτο ἡμεῖς εὐχόμεθα 10
συναφθῆναι Θεοῖς·

2 Ἐπεὶ τοίνυν ζωὴ μὲν πρώτη ἢ τῶν Θεῶν ἐστὶ, ζωὴ δὲ 1
τις καὶ ἡ ἀνθρωπίνη, βούλεται δὲ αὕτη συναφθῆναι ἐκείνῃ,
μεσότητος δεῖται· οὐδὲν γὰρ τῶν πλείστον' διεστώτων
ἀμέσως συνάπτεται. Ἡ δὲ μεσότης ὁμοία εἶναι τοῖς
συναπτομένοις· ὀφείλει· ζωῆς οὖν μεσότητα ζωὴν ἐχρῆν' 5
εἶναι. Καὶ διὰ τοῦτο ζῶα θύουσιν ἄνθρωποι, οἳ τε νῦν
εὐδαίμονες καὶ πάντες οἱ πάλαι· καὶ ταῦτα οὐχ ἀπλῶς
ἀλλ' ἐκάστω Θεῷ τὰ πρέποντα, μετὰ πολλῆς τῆς ἄλλης
θρησκείας. Καὶ περὶ μὲν τούτων ἱκανά.

XVI,1,4 κόμης Nock: κόσμου codd. || 8 εὐδαιμονίας V: εὐδαιμονα A omisit B || 10 post ἡμεῖς
rasura in A

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XVI

24. Sobre los sacrificios y las otras ofrendas.
Que en nada somos útiles a los dioses
pero sí a los hombres.

1(24) Pero es conveniente, creo, añadir breves reflexiones acerca de los sacrificios.¹¹⁷ En primer lugar, puesto que obtenemos todo de parte de los dioses, es justo también dar a los dadores las primicias de sus dones:¹¹⁸ pues hacemos la ofrenda de nuestros bienes por medio de los exvotos; y de nuestros cuerpos, por medio de la cabellera; y de nuestra vida, por medio de los sacrificios. En segundo lugar, sin los sacrificios las plegarias son sólo palabras,¹¹⁹ pero con los sacrificios son palabras vivas,¹²⁰ pues la palabra fortifica la vida; pero la vida anima la palabra. Además, la felicidad de cualquier cosa es su íntima perfección,¹²¹ y la íntima perfección en cada uno es la unión con su propia causa; y por esto, nosotros rogamos estar unidos con los dioses.

2 Puesto que ciertamente la vida primera es la de los dioses, y la humana también es una vida¹²² y ésta desea unirse con aquella, necesita de un mediador:¹²³ pues nada de lo que está muy desunido se une sin un mediador.¹²⁴ Pero el mediador debe ser semejante a las cosas que une: por tanto, era necesario que la vida fuera mediadora de la vida.¹²⁵ También por esto los hombres sacrifican seres animados, tanto los ricos de ahora como todos los antiguos; y estas cosas no se hacen indistintamente, sino las que convienen a cada Dios junto con muchas otras ceremonias religiosas.¹²⁶ Pero sobre esto ya es suficiente.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XVII

κε'. Ὅτι καὶ φύσει ἀφθαρτος ὁ Κόσμος.

1 (κε') Τὸν δὲ Κόσμον ὅτι μὲν οὐκ ἂν Θεοὶ φθεροῦσιν 1
εἴρηται, ὅτι δὲ καὶ τὴν φύσιν ἀφθαρτον ἔχει λέγειν ἀκό-
λουθον· πᾶν γὰρ τὸ φθειρόμενον ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ φθίρεται
ἢ ὑπὸ ἄλλου. Εἰ μὲν οὖν ὑφ' ἑαυτοῦ ὁ Κόσμος φθίρεται,
ἔδει καὶ τὸ πῦρ ἑαυτὸ καίειν καὶ τὸ ὕδωρ ἑαυτὸ ξηραίνειν· 5
εἰ δὲ ὑπὸ ἄλλου, ἢ σώματος ἢ ἀσωμάτου. 2 Ἄλλ' ὑπὸ μὲν 1
ἀσωμάτου ἀδύνατον, τὰ γὰρ ἀσώματα σώζει τὰ σώματα οἷον
φύσις καὶ ψυχὴ, οὐδὲν δὲ ὑπὸ τοῦ φύσει σώζοντος φθίρε-
ται· εἰ δὲ ὑπὸ σώματος, ἢ ὑπὸ τῶν ὄντων ἢ ὑπὸ ἐτέρων.
Καὶ εἰ μὲν ὑπὸ τῶν ὄντων, ἢ ὑπὸ τῶν κύκλων κινουμένων
τὰ ἐπ' εὐθείας ἢ ὑπὸ τῶν ἐπ' εὐθείας τὰ κύκλων. 3 Ἄλλ' 1
οὐδὲ τὰ κύκλων φθαρτικὴν ἔχει φύσιν - διὰ τί γὰρ
μηδὲν ὁράμεν ἐκεῖθεν φθειρόμενον; - οὐδὲ τὰ ἐπ'
εὐθείας ἐκείνων ἄψασθαι δύναται - διὰ τί γὰρ ἄχρι 5
νῦν οὐκ ἠδυνήθη; - ἀλλ' οὐδὲ τὰ ἐπ' εὐθείας ὑπ'
ἀλλήλων φθειρεσθαι δύναται· ἢ γὰρ ἄλλου φθορὰ ἄλλου
γένεσις ἐστὶ, τοῦτο δὲ φθειρεσθαι μὲν οὐκ ἐστὶ, μετα-
βάλλεσθαι δέ. Εἰ δὲ ὑπ' ἄλλων σαμάτων ὁ Κόσμος
φθίρεται, πόθεν γενομένων ἢ ποῦ νῦν ὄντων; Οὐκ ἐστὶν 10
εἰπεῖν.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XVII

25. Que también el mundo es imperecedero por naturaleza.

1(25) Se dijo que los dioses no podrán destruir el mundo,¹²⁷ pero falta decir que tiene una naturaleza imperecedera; pues, todo lo que se destruye, se destruye o por sí mismo o por otro.¹²⁸ Ahora bien, si el mundo se destruye por sí mismo, también sería necesario que el fuego se consuma a sí mismo y que el agua se seque a sí misma; pero si (el mundo es destruido) por otro; (es destruido) o por un cuerpo o por algo incorpóreo. 2 Pero es imposible por algo incorpóreo, pues las cosas incorpóreas, como por ejemplo la naturaleza y el alma, preservan a los cuerpos; y nada es destruido por algo que por naturaleza preserva. Pero si (el mundo es destruido) por un cuerpo, es (destruido) o por los (cuerpos) existentes o por otros. Y si (es destruido) por los cuerpos existentes, los que están en línea recta (son destruidos) por los que se mueven en círculo o viceversa. 3 Pues ni los que se mueven en círculo poseen una naturaleza destructiva —¿por qué entonces no vemos nada que se destruya por esa causa?— ni los que se mueven en línea recta pueden alcanzar a aquéllos —¿por qué entonces hasta ahora no se ha podido?— tampoco los que se mueven en línea recta pueden destruirse unos a otros, pues la destrucción de uno es el nacimiento de otro, y esto no es ser destruido, sino transformarse. Pero si el mundo es destruido por otros cuerpos ¿de qué lugar nacieron o en qué sitio existen ahora? No es posible decirlo.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

- 4 Ἐτι πᾶν τὸ φθειρόμενον, ἢ εἶδει ἢ ὕλη φθείρεται. 1
Ἔστι δὲ εἶδος μὲν τὸ σχῆμα, ὕλη δὲ τὸ σῶμα· καὶ τῶν μὲν
εἰδῶν φθειρομένων, τῆς δὲ ὕλης μενούσης, ἕτερα ὀρώμεν
γινόμενα· εἰ δὲ ὕλη φθείρεται, πῶς ἐν τοσοῦτοις ἔτεσιν οὐκ
ἐπέλιπεν; 5 Εἰ δὲ ἀντὶ τῆς φθειρομένης ἑτέρα γίνεται, 1
ἢ ἐκ τῶν ὄντων ἢ ἐκ τῶν μὴ ὄντων γίνεται· ἀλλ' εἰ μὲν ἐκ
τῶν ὄντων, τῶν ὄντων μενόντων αἰεὶ καὶ ἡ ὕλη ἔστιν αἰεὶ·
εἰ δὲ καὶ τὰ ὄντα φθείρεται, οὐ τὸν Κόσμον μόνον ἀλλὰ καὶ
πάντα λέγουσι φθείρεσθαι. Εἰ δὲ ἐκ τῶν μὴ ὄντων ἡ ὕλη, 5
πρῶτον μὲν ἀδύνατον· ἐκ τῶν μὴ ὄντων εἶναι τι, εἰ δὲ καὶ
τοῦτο γένοιτο καὶ δυνατὸν· ἐκ τῶν μὴ ὄντων εἶναι τὴν ὕλην,
ἕως ἂν ἢ τὰ μὴ ὄντα ἔσται καὶ ἡ ὕλη, οὐ γὰρ δῆποτε καὶ τὰ
μὴ ὄντα ἀπόλλυται.
- 6 Εἰ δὲ ἀνείδεον λέγουσι μένειν τὴν ὕλην, πρῶτον μὲν 1
διὰ τί οὐ κατὰ μέρη ἀλλ' ἐν ὅλῳ τοῦτο γίνεται τῷ Κόσμῳ
Ἔπειτα οὐ τὸ εἶναι τῶν σωμάτων τὸ δὲ κάλλος φθείρουσι
μόνον.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

4 Además, todo lo que se destruye, se destruye o en su forma o en su materia. Forma es la figura; materia es el cuerpo; y nosotros vemos que nacen otras cosas cuando se destruyen las formas, pero permanece la materia;¹²⁹ pero si la materia se destruye ¿cómo no faltó durante tantos años? 5 Pero si otra (materia) nace en lugar de la que se destruye, nace o a partir de lo-que-existe o a partir de lo-que-no-existe; pero si (nace) de lo-que-existe, (mientras) lo-que-existe permanezca siempre, también la materia permanece siempre; pero si también lo-que-existe se destruye, se dice que no sólo el mundo se destruye, sino también todas las cosas. Pero si la materia (nace) de lo-que-no-existe, en primer lugar es imposible que algo exista a partir de lo-que-no-existe, pero si también esto ocurriera y fuera posible que la materia existiera a partir de lo-que-no-existe, mientras haya cosas que-no-existen, existirá también la materia, pues jamás lo-que-no-existe muere.

6 Pero si dicen que la materia permanece informe, en primer lugar ¿por qué sucede esto no a una parte sino en el mundo entero¹³⁰? En segundo lugar, (por eso) no destruyen el ser de los cuerpos, sino sólo su belleza.¹³¹

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

7 Ἐπι πᾶν τὸ φθειρόμενον ἢ ἀφ' ὧν ἐγένετο εἰς ἐκεῖνα
λύεται, ἢ εἰς τὸ μὴ ὄν ἀφανίζεται. Ἄλλ' εἰ μὲν ἀφ' ὧν
ἐγένετο εἰς ἐκεῖνα λυθεῖη, πάλιν γίνεται ἕτερα - διὰ τί γὰρ
τὴν ἀρχὴν ἐγένετο; - εἰ δὲ εἰς τὸ μὴ ὄν ἀπεισι τὰ ὄντα,
τί καλύει καὶ τὸν Θεὸν τοῦτο παθεῖν; Εἰ δὲ ἡ δύναμις
καλύει οὐκ ἔστι δυνατοῦ ἑαυτὸν μόνον σώζειν, καὶ ὁμοίως
δὲ ἀδύνατον ἐκ τῶν μὴ ὄντων γίνεσθαι τὰ ὄντα καὶ τὰ ὄντα
εἰς τὸ μὴ ὄν ἀφανίζεσθαι.

8 Ἐπι ἀνάγκη τὸν Κόσμον, εἰ φθείρεται, ἢ κατὰ φύσιν
φθείρεσθαι ἢ παρὰ φύσιν· οὐδὲ τὸ παρὰ φύσιν πρότερον
ἔχει τῆς φύσεως, εἰ δὲ παρὰ φύσιν, δεῖ ἕτεραν εἶναι φύσιν
τὴν μεταβάλλουσαν τοῦ Κόσμου τὴν φύσιν ὅπερ οὐ
φαίνεται.

9 Ἐπι, πᾶν τὸ φύσει φθειρόμενον, καὶ ἡμεῖς φθείρειν
δυνάμεθα· τοῦ δὲ Κόσμου τὸ μὲν κυκλικὸν σῶμα οὔτε
ἔφθειρέ τις ποτε οὔτε μετέβαλε· τῶν δὲ στοιχείων μετα-
βάλλειν μὲν δυνατόν, φθείρειν δὲ ἀδύνατον.

10 Ἐπι πᾶν τὸ φθειρόμενον ὑπὸ χρόνου μεταβάλλεται
καὶ γηραῖ· ὁ δὲ Κόσμος ἐν τοσούτοις ἔτεσιν ἀμετάβλητος
μένει.

Τοσαῦτα καὶ πρὸς τοὺς ἰσχυροτέρων ἀποδείξεων δεομέ-
νους εἰπόντες, αὐτὸν ἡμῖν εὐχόμεθα ἴλεαν τὸν Κόσμον
γένεσθαι.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

7 Además, todo lo que se destruye, o se resuelve en aquellos elementos a partir de los cuales se hizo, o se desvanece en la nada. Pero si pudiera resolverse en aquellos elementos a partir de los cuales se hizo, habrá otros de nuevo –pues ¿por qué existieron en principio?– pero si lo-que-existe desaparece en la nada ¿que impide que también Dios sufra esto¹³²? Pero si su poder impide (esto), no es propio del que es capaz de preservarse solo a sí mismo;¹³³ y también de modo semejante, es imposible que lo-que-existe se haga a partir de lo-que-no-existe y que lo-que-existe se desvanezca en la nada.¹³⁴

8 Además, es una necesidad que el mundo, si es destruido, o se destruya conforme a la naturaleza o contra la naturaleza;¹³⁵ lo que está contra la naturaleza no es anterior a la naturaleza, y si (es destruido) contra la naturaleza, es necesario que sea otra la naturaleza que transforma la naturaleza del mundo; lo que no parece.

9 Además, también nosotros podemos destruir todo lo que es destruido por naturaleza; pero nadie destruyó alguna vez el cuerpo circular del mundo,¹³⁶ ni lo transformó; pues es posible transformar los elementos, pero es imposible destruirlos.

10 Además, todo lo que se destruye por el tiempo es transformado y envejece, pero el mundo, en tantos años, permanece inmutable.

Y después de haber respondido extensamente a los que están necesitados de demostraciones más sólidas, rogamos al mundo mismo que nos sea propicio.¹³⁷

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XVIII

κς'. Διὰ τί ἀθείαι γίνονται. καὶ ὅτι Θεὸς οὐ
βλάπτεται.

κζ'. Ὅτι αἱ ἀποφράδες διὰ τὸ μὴ δύνασθαι αἰεὶ
τοὺς ἀνθρώπους θεραπεύειν ἐγένοντο.

1 (1κς') Καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ἀθείας περὶ τινὰς τόπους τῆς 1
γῆς γενέσθαι πολλάκις δὲ ὕστερον ἔσεσθαι ἄξιον ταράττειν
τοὺς ἔμφρονας. Ὅτι τε οὐκ εἰς Θεοὺς γίνεται ταῦτα,
ὥσπερ οὐδὲ αἱ τιμαὶ ἐκείνους ὠφελοῦσαι ἐφάνησαν, καὶ διὰ
τὸ ἀδυνατεῖν μέσης οὐσίας οὖσαν τὴν ψυχὴν αἰεὶ κατορθοῦν, 5
καὶ τὸ μὴ δύνασθαι πάντα τὸν Κόσμον τῆς τῶν Θεῶν
Προνοίας ἀπολαύειν ὁμοίως. 2 ἀλλὰ τὰ μὲν αἰωνίως, τὰ 1
δὲ κατὰ χρόνον, καὶ τὰ μὲν πρώτως, τὰ δὲ δευτέρως
μετέχειν ἐκείνης, ὥσπερ καὶ τῶν αἰσθήσεων πασῶν μὲν
ἢ κεφαλῇ, μίᾳ δὲ ὅλον τὸ σῶμα αἰσθάνεται. (κς') Καὶ
διὰ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, οἱ τὰς ἐορτὰς καταστησάμενοι καὶ 5
Ἀποφράδας ἐποίησαν, ἐν αἷς τὰ μὲν ἤργει τῶν ἱερῶν, τὰ δὲ
ἐκλείετο, τῶν δὲ καὶ τὸν κόσμον ἀφήρουν, πρὸς τὴν ἀσθέ-
νειαν τῆς ἡμετέρας ἀφοσιούμενοι φύσεως.

3 Καὶ κολάσεως δὲ εἶδος εἶναι ἀθείαν οὐκ ἀπεικός· τοὺς 1
γὰρ γνόντας Θεοὺς καὶ καταφρονήσαντας εὐλογον ἐν
ἐτέρῳ βίῳ καὶ τῆς γνώσεως στέρεσθαι καὶ τοὺς ἑαυτῶν
βασιλέας ὡς Θεοὺς τιμήσαντας ἔδει τὴν δίκην αὐτῶν
ποιῆσαι τῶν Θεῶν ἐκπεσεῖν. 5

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XVIII

26. Por qué surgen las formas de ateísmo.
También que Dios no es dañino.
27. Que se hicieron los (días) impíos a causa de que es imposible que los hombres siempre rindan tributo (a los dioses)

1(26) En verdad, lo que haya surgido de ateísmo¹³⁸ en algún lugar de la tierra o lo que vaya a surgir frecuentemente,¹³⁹ con posterioridad, en nada es digno para perturbar a los (hombres) sensatos.¹⁴⁰ Porque éstas no afectan a los dioses, de la misma manera que los ritos se mostraron inútiles a aquéllos, como por la imposibilidad de que el alma, que es de esencia media, siempre se rija rectamente y la imposibilidad de que todo el mundo siga de modo semejante la Providencia de los dioses:¹⁴¹ 2 sino porque unas cosas participan de ella eternamente; otras, por un tiempo; unas, en primer lugar; otras, en segundo, así como también la cabeza siente todas las sensaciones, pero el cuerpo entero una sola. (27) Y por esto, como parece, los que instituyeron las fiestas, hicieron los días nefastos, en los que unos templos estaban inactivos y otros cerrados, y también se quitaban de éstos los adornos, en expiación ante la debilidad de nuestra naturaleza.¹⁴²

3 Y no es inverosímil que el ateísmo sea una forma de castigo: pues es razonable que los que conocieron a los dioses y los despreciaron también estén desprovistos de su conocimiento¹⁴³ en otra vida,¹⁴⁴ también era necesario que la justicia hiciera que los que honraron a sus propios reyes como dioses¹⁴⁵ se apartaran de los mismos dioses.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XIX

- κη'. Διὰ τί οἱ ἀμαρτάνοντες οὐκ εὐθέως κολάζονται.
κθ'. Ὅτι διάφοροι αἱ κολάσεις. καὶ πᾶσαι μετὰ τῆς ἀλόγου ψυχῆς διὰ τοῦ σκιοειδοῦς σώματος.

- 1 (κη') Εἰ δὲ μηδὲ τούτων μηδὲ τῶν ἄλλων ἀμαρτημάτων εὐθὺς αἱ δίκαι τοῖς ἀμαρτήσασιν ἔπονται θαυμάζειν οὐ δεῖ, ὅτι τε οὐ Δαίμονές εἰσι μόνον οἱ κολάζοντες τὰς ψυχάς, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἑαυτὴν ὑπάγει τῇ δίκῃ· καὶ ὅτι μένουσι τὸν ἅπαντα χρόνον, οὐκ ἔχουσαν ἐν ὀλίγῳ πάντων τυχεῖν καὶ διὰ τὸ δεῖν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν εἶναι. Εἰ γὰρ τοῖς ἀμαρτήσασιν εὐθὺς ἠκολούθουν αἱ δίκαι, φόβῳ δικαιοπραγοῦντες ἄνθρωποι ἀρετὴν οὐκ ἂν εἶχον. 1
2 (κθ') Κολάζονται δὲ τοῦ σώματος ἐξελεθοῦσαι· αἱ μὲν ἐνταῦθα πλανώμεναι, αἱ δὲ εἰς τινὰς τόπους τῆς γῆς θερμούς ἢ ψυχρούς, αἱ δὲ ὑπὸ Δαιμόνων ταραττόμεναι· πάντα δὲ μετὰ τῆς ἀλόγου ὑπομένουσι, μεθ' ἧσπερ καὶ ἡμᾶρτον δι' ἦν καὶ τὸ σκιοειδὲς σῶμα ὑφίσταται ὃ περὶ τοὺς τάφους καὶ μάλιστα τῶν κακῶς ζησάντων ὁράται. 5

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XIX

28. Por qué los que cometen falta no son castigados inmediatamente.
29. Que los castigos son diversos. También que todos (existen) con el alma irracional a causa de un cuerpo sombrío.

1(28) No es necesario admirarse si ni los castigos de estas ni de otras faltas acompañan inmediatamente a los que cometieron falta, porque no sólo los démones son los que castigan a las almas,¹⁴⁶ sino también ella se lleva a sí misma a juicio: y porque permanece siempre no era necesario que alcanzara todo (su castigo) en poco tiempo; por lo que también es necesario que exista la virtud humana. Porque si los castigos acompañan inmediatamente a los que cometieron falta, los hombres practicando la justicia con miedo, no tendrían virtud.

2(29) Pero (las almas) son castigadas cuando ya salieron del cuerpo: unas errando aquí mismo;¹⁴⁷ otras, hacia algunos lugares calientes o fríos de la tierra y otras siendo perturbadas por los démones;¹⁴⁸ pero soportan todas las cosas con su (parte) irracional, con la que también cometieron falta: por la que también subsiste el cuerpo sombrío¹⁴⁹ que es visto en torno a las tumbas y sobre todo de los que vivieron mal.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XX

- λ'. Περὶ μετεμψυχώσεως, καὶ πῶς εἰς ἄλογα (αἱ ψυχαὶ) λέγονται φέρεσθαι.
λα'. Ὅτι ἀνάγκη μετεμψυχῶσιν εἶναι.

1 (λ') Αἱ δὲ μετεμψυχώσεις εἰ* μὲν εἰς λογικὰ γένοιτο, 1,
αὐτὸ τοῦτο ψυχαὶ γίνονται τῶν σωμάτων, εἰ δὲ εἰς ἄλογα,
ἔξωθεν ἔπονται, ὥσπερ καὶ ἡμῖν* οἱ εἰληχότες ἡμᾶς Δαί-
μονες· οὐ γὰρ μήποτε λογικὴ ἀλόγου* ψυχὴ γένοιτο.
2 (λα') Τὴν δὲ μετεμψύχωσιν ἐκ τῶν ἐκ γενετῆς 1
παθῶν ἔστιν ἰδεῖν - διὰ τί γὰρ οἱ μὲν τυφλοὶ, οἱ* δὲ παρει-
μένοι, οἱ δὲ καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες τίκτον-
ται; - καὶ ἐκ τῆς φύσεως ἐχούσας* ἐν σώματι πολιτεύεσθαι
τὰς ψυχὰς μὴ* δεῖν ἅπαξ, ἐξελθούσας* τὸν* ἅπαντα αἰῶνα 5
μένειν ἐν ἀργίᾳ. 3 Εἰ* γὰρ μὴ πάλιν αἱ ψυχαὶ εἰς σώματα 1
φέρονται, ἀνάγκη ἀπείρους εἶναι ἢ τὸν Θεὸν αἰεὶ ἑτέρας
ποιεῖν*· ἀλλ' οὐδὲ ἀπειρόν τι ἐν τῷ Κόσμῳ - ἐν* γὰρ πεπε-
ρασμένῳ ἀπειρόν τι οὐκ ἂν* γένοιτο -, οὐδὲ ἄλλας γίνεσθαι
δυνατόν* - πᾶν γὰρ ἐν ᾧ* τι γίνεται καινὸν καὶ ἀτελὲς εἶναι 5
ἀνάγκη· τὸν δὲ Κόσμον ἐκ τελείου γενόμενον* τέλειον
εἶναι προσήκει*.

XX,2,4 τῆς Naudé: τοῦ codd. || 5 ἐξελθούσας Mullach: ἐλθούσας codd. || 3,3 οὐδὲ Naudé: οὐδὲν codd.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XX

30. Sobre las metempsicosis. También de que manera se dice que (las almas) son llevadas hacia lo irracional.
31. Que es necesario que exista la metempsicosis.

1(30) Si las metempsicosis¹⁵⁰ ocurrieran en los seres racionales, las almas se vuelven esto mismo de los cuerpos, pero si ocurrieran en los seres irracionales, (las almas) acompañan desde fuera, así como también nos acompañan los démones que nos tocaron por suerte.¹⁵¹ pues jamás un alma racional resultaría la de un ser irracional.¹⁵²

2(31) Es posible observar las metempsicosis a partir de las afecciones congénitas –pues ¿por qué entonces son engendrados los ciegos, los impedidos y los que tienen defectuosamente a su misma alma¹⁵³?– y a partir de que las almas que tienen por naturaleza gobernar en el cuerpo, no necesitan permanecer inactivas por toda la eternidad, una vez que se han marchado. 3 Pues si las almas no regresaran de nuevo a los cuerpos, es necesario que sean infinitas o que Dios esté creando siempre otras; pero nada es infinito en el mundo –pues nada infinito podría existir en lo finito– ni es posible que se creen otras (almas) –pues todo en lo que nace algo nuevo, es necesario que también sea imperfecto– ; pero conviene que el mundo, que se hace a partir de lo perfecto, sea perfecto.

ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

XXI

λβ'. Ὅτι καὶ ζῶντες καὶ τελευτήσαντες εὐδαίμονες οἱ ἀγαθοί.

1 (λβ') Αἱ δὲ κατ' Ἀρετὴν ζήσασαι ψυχὰι τὰ τε ἄλλα 1
εὐδαιμονοῦσαι καὶ τῆς ἀλόγου χωρισθεῖσαι καὶ καθαροὶ
παντὸς γενόμενοι σώματος Θεοῖς τε συνάπτονται, καὶ τὸν
ὅλον Κόσμον συνδιοικοῦσιν ἐκείνοις. 2 Καίτοι καὶ εἰ 1
μηδὲν αὐταῖς τούτων ἐγένετο, αὐτὴ γὰρ ἡ Ἀρετὴ καὶ ἡ ἐκ
τῆς Ἀρετῆς ἡδονὴ τε καὶ δόξα ὅ τε ἄλυπος καὶ ἀδέσπο-
τος βίος εὐδαίμονας ἔρκει ποιεῖν τοὺς κατ' Ἀρετὴν ζῆν 5
προελομένους καὶ δυναθέντας.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XXI

32. Que los buenos son afortunados, tanto los que viven como los que han muerto

1(32) Las almas que vivieron conforme a la virtud,¹⁵⁴ dichosas, entre otras cosas, por haberse separado de su parte irracional y por estar puras¹⁵⁵ de todo cuerpo, también están unidas a los dioses y administran al mundo entero junto con ellos.¹⁵⁶ 2 Sin embargo, aunque ninguna de estas cosas les ocurrieran, ciertamente la misma Virtud¹⁵⁷ y el placer y la gloria de la Virtud y la vida libre y agradable bastó para hacer dichosos a los que eligieron y fueron capaces de vivir conforme a la Virtud.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- ζητεῖν ἄξιον... El infinitivo funciona como sujeto de la oración, mientras que ἄξιον funciona como predicado. Sc.: ἐστί. Cf. Curtius § 536.

³ ὠφελείσθαι τὸ... ζητεῖν... Infinitivos sustantivados, de los que el primero funciona como predicado nominal.

⁴ ἔχειν... Infinitivo sustantivado funcionando como segundo sujeto de la oración completiva.

⁵ ὅτι... Introduce una oración completiva regida por ἔστιν εἰπεῖν.

- ἐκ τῶν χρησαμένων... Participio sustantivado con valor de complemento circunstancial de procedencia.

- ἔστιν εἰπεῖν... Impersonal con infinitivo completivo: “*es posible...*”. El uso de esta expresión impersonal es frecuente en Salustio.

⁶⁻⁷ τῶν ποιητῶν... τῶν φιλοσόφων... Genitivos partitivos.

⁷ οἱ... καταδείξαντες... Participio sustantivado.

III,2

¹ φιλοσοφίας... Genitivo predicado. Sc.: ἐστί traducido aquí como “*es propio de...*”

² πάντα τὰ ὄντα... χαίρει... δὲ ἀποστρέφεται... Construcción ática.

- ὁμοιότητι... Dativo de fuerza o causa eficiente construido con verbo de sentimiento. Cf. Curtius § 439 y nota.

³ ἐχρῆν... Impersonal.

⁴ ἐκείνοις... Dativo de comunidad. Cf. Curtius § 436b.

⁶ ἂν γένοιτο... Optativo potencial.

III,3

¹ κατά... Rige a todos los adjetivos desde ῥητόν hasta el participio κρυπτόμενον y les da matiz de acusativos de relación.

⁵ πᾶσιν... μόνοις τοῖς ἔμφορσιν... Dativos de comunidad regidos por κοινά.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

- ⁷ τίνες... ὅποιοι... Interrogativas indirectas dependientes de λέγουσι.
⁹ ἔξεστι... Impersonal: “*está permitido*”
¹⁰⁻¹¹ σωμάτων... χρημάτων... φαινομένων... Genitivos absolutos.
¹¹ ψυχῶν... καὶ νῶν κρυπτομένων... Genitivo absoluto.

III,4

- ¹⁻² τὸ... ἐθέλειν... Infinitivo sustantivado que funciona como sujeto de διδάσκειν.
² διὰ τὸ μὴ δύνασθαι... Oración causal-circunstancial con infinitivo. Cf. Planques § 224.
⁴ τὸ... ἐπικρύπτειν... Infinitivo sustantivado sujeto de ἔῤ.
⁸ ἄξιον... Es predicado de τοῦτο. Sc.: ἐστί. ἄξιον suele construirse con genitivo: θαύματος. Cf. Curtius § 361,6b y § 414,6.
- διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας... Genitivo absoluto con valor causal. Está reforzado por διὰ.
⁹ ἠγήσεται... Rige dos acusativos: uno de objeto directo (τοὺς λόγους) y otro predicativo (προκαλύμματα). Cf. Curtius § 403. El verbo está en subjuntivo, al igual que νομίση, porque forma parte de la oración final introducida por ἵνα. Cf. Curtius § 530 y ss. Nótese la variación en la construcción de los complementos de τοὺς μὲν λόγους... τὸ δὲ ἀληθές: el primero dentro de un doble acusativo y el segundo con un adjetivo predicativo de εἶναι (ἀπόρρητον).

IV,1

- ¹ τῶν... μύθων... Genitivo partitivo.
³ μηδενὶ σώματι... Dativos instrumentales contruidos con el participio sustantivado χρώμενοι. Cf. Curtius § 438a, nota 1.
² ψυχικοί... Alude al alma o a la vida, de ahí la connotación de “*espiritual*”. Cf. Liddell-Scott, *Greek English Lexicon*, Oxford University Press, 1968, s.v.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

I,1

- ¹ τοὺς... ἐθέλοντας... Participio sustantivado en caso acusativo por ser sujeto de la completiva de infinitivo construida con ἀκούειν.
- δεῖ... Impersonal.
- ² ἤχθαι... Infinitivo perfecto medio-pasivo de ἄγω con valor completivo. La traducción “*estén educados*” refleja el aspecto resultativo del perfecto.
- μὴ... συντρέφεσθαι... Infinitivo final reforzado por μή que equivale a ἵνα μη
- ³ τὴν φύσιν... Acusativo de relación

I,2

- ² ἐρωτηθέντες... Participio circunstancial con valor temporal.
- ³ ὅτι... ὅτι... ὅτι... Introducen oraciones completivas regidas por ἐρωτηθέντες. Figura retórica denominada tricolon.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

⁴ τὸ μεταβαλλόμενον... Participio sustantivado que sirve de sujeto de la oración.

⁶ τὴν ἀρχήν... Acusativo de relación.

II,1

¹ ὁ..... ἀκούων... Participio sustantivado utilizado como sujeto de la oración.

² γινέσθωσαν... Imperativo aoristo de γίνομαι. Expresa el carácter gnómico del aoristo y que se utiliza para normar una acción.

²⁻³ τὰ... ὄντα... Participio sustantivado por el artículo. El participio del verbo εἶναι adquiere, en su neutro plural, el significado de “*las cosas existentes*”, “*lo existente*”.

³⁻⁴ ὅσα... ἔχει... Construcción ática.

⁴ πάσχειν... Infinitivo con valor final.

II,2

³ σωμάτων... Genitivo de pertenencia.

- ἀσώματοι... Sc.: ἐστί

III,1

¹ ἀφέντες... Participio con valor temporal.

² μύθοις... Dativo instrumental construido con ἐχρήσαντο. Cf. Curtius § 438a, nota 1 e *infra* 1.8 del texto griego en donde se encuentra una construcción paralela.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- ζητεῖν ἄξιον... El infinitivo funciona como sujeto de la oración, mientras que ἄξιον funciona como predicado. Sc.: ἐστί. Cf. Curtius § 536.
- ³ ὠφελεῖσθαι τὸ... ζητεῖν... Infinitivos sustantivados, de los que el primero funciona como predicado nominal.
- ⁴ ἔχειν... Infinitivo sustantivado funcionando como segundo sujeto de la oración completiva.
- ⁵ ὅτι... Introduce una oración completiva regida por ἔστιν εἰπεῖν.
- ἐκ τῶν χρησαμένων... Participio sustantivado con valor de complemento circunstancial de procedencia.
- ἔστιν εἰπεῖν... Impersonal con infinitivo completivo: “*es posible...*”. El uso de esta expresión impersonal es frecuente en Salustio.
- ⁶⁻⁷ τῶν ποιητῶν... τῶν φιλοσόφων... Genitivos partitivos.
- ⁷ οἱ... καταδείξαντες... Participio sustantivado.

III,2

- ¹ φιλοσοφίας... Genitivo predicado. Sc.: ἐστί traducido aquí como “*es propio de...*”
- ² πάντα τὰ ὄντα... χαίρει... δὲ ἀποστρέφεται... Construcción ática.
- ὁμοιότητι... Dativo de fuerza o causa eficiente construido con verbo de sentimiento. Cf. Curtius § 439 y nota.
- ³ ἐχρῆν... Impersonal.
- ⁴ ἐκείνοις... Dativo de comunidad. Cf. Curtius § 436b.
- ⁶ ἂν γένοιτο... Optativo potencial.

III,3

- ¹ κατά... Rige a todos los adjetivos desde ῥητόν hasta el participio κρυπτόμενον y les da matiz de acusativos de relación.
- ⁵ πᾶσιν... μόνοις τοῖς ἔμφορσιν... Dativos de comunidad regidos por κοινά.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

- ⁷ τίνες... ὅποιοι... Interrogativas indirectas dependientes de λέγουσι.
⁹ ἔξεστι... Impersonal: “*está permitido*”
¹⁰⁻¹¹ σωμάτων... χρημάτων... φαινομένων... Genitivos absolutos.
¹¹ ψυχῶν... καὶ νῶν κρυπτομένων... Genitivo absoluto.

III,4

- ¹⁻² τὸ... ἐθέλειν... Infinitivo sustantivado que funciona como sujeto de διδάσκειν.
² διὰ τὸ μὴ δύνασθαι... Oración causal-circunstancial con infinitivo. Cf. Planque § 224.
⁴ τὸ... ἐπικρύπτειν... Infinitivo sustantivado sujeto de ἔῃ.
⁸ ἄξιον... Es predicado de τοῦτο. Sc.: ἐστί. ἄξιον suele construirse con genitivo: θαύματος. Cf. Curtius § 361,6b y § 414,6.
- διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας... Genitivo absoluto con valor causal. Está reforzado por διὰ.
⁹ ἡγήσεται... Rige dos acusativos: uno de objeto directo (τοὺς λόγους) y otro predicativo (προκαλύμματα). Cf. Curtius § 403. El verbo está en subjuntivo, al igual que νομίση, porque forma parte de la oración final introducida por ἵνα. Cf. Curtius § 530 y ss. Nótese la variación en la construcción de los complementos de τοὺς μὲν λόγους... τὸ δὲ ἀληθές: el primero dentro de un doble acusativo y el segundo con un adjetivo predicativo de εἶναι (ἀπόρρητον).

IV,1

- ¹ τῶν... μύθων... Genitivo partitivo.
³ μηδενὶ σώματι... Dativos instrumentales contruidos con el participio sustantivado χρώμενοι. Cf. Curtius § 438a, nota 1.
² ψυχικοί... Alude al alma o a la vida, de ahí la connotación de “*espiritual*”. Cf. Liddell-Scott, *Greek English Lexicon*, Oxford University Press, 1968, s.v.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- ⁴ τοῦ Κρόνου... Genitivo posesivo.
⁵ τῶν παίδων... Genitivo objetivo.

IV,2

- ¹⁻² ὅταν... λέγη... Oración temporal iterativa. Cf. Plánque § 235,2.
⁴ καλέσαντες... Participio predicativo de τίνες.
⁴⁻⁵ ὑπὸ τοῦ πατρός... Sujeto agente de καταπίνεσθαι.
⁷ σκοπεῖν... Infinitivo con valor final.
⁷⁻⁸ κἄν... προέλθωσιν... Oración concesiva con subjuntivo.

IV,3

- ¹ ὕλικός... Sc.: τρόπος.
- ᾧ... Pronombre relativo en caso dativo y con valor de instrumental por estar construido con ἐχρήσαντο.
⁶⁻⁷ λέγειν... καλεῖν... Funcionan como sujetos de ἐστίν; λέγειν rige la completiva de ἀνακεῖσθαι. Con καλεῖν, sc.: ταῦτα y ἐστίν ἀνθρώπων en una oración que resultaría casi simétrica a su inmediata anterior, *id est*: ταῦτα δὲ ἀνακεῖσθαι μὲν θεοῖς λέγειν... σωφρονούντων ἐστίν ἀνθρώπων, θεοὺς δὲ (ταῦτα) καλεῖν μαινομένων (ἐστίν ἀνθρώπων), donde σωφρονούντων y μαινομένων son participios predicativos de ἀνθρώπων.
⁸ εἰ μὴ ἄρα... Es prótasis de periodo condicional. Estas partículas enfatizan el sentido irónico en la condición. Cf. Pl. Apol. 17B: εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῆ λέγοντα. Cf. también Curtius § 548,2.
⁹ ἀπὸ τῆς σφαίρας... Complemento circunstancial de procedencia.
- ἐν συνηθείᾳ... Dativo locativo con matiz adverbial: "*por costumbre*". Lit.: "*en la costumbre*".

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

IV,4

- ¹ μικτόν... Adjetivo verbal de μίγνυμι empleado como atributo de εἶδος.
² καὶ μέντοι καὶ... Se utiliza para resaltar un punto en lo que se dice.
Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v. Π,4,d.
⁴ φιλονεικούσας... Participio predicativo de τὰς θεὰς.
- ὑπὸ τοῦ Διὸς... Genitivo agente de πεμφθῆναι.
⁵ κριθησομένας... Participio predicativo de τὰς θεὰς. Tiene valor final: “*para ser elegidas*”.
- τῶ... Tiene valor demostrativo y es complemento indirecto de φανῆναι.
Se refiere a τὸν Πάριον.
- φανῆναι... Infinitivo completivo que sigue dependiendo de φασί.
⁶ ταύτη... Se refiere a τὴν Ἀφροδίτην.
- δοῦναι... Infinitivo completivo que sigue dependiendo de φασί.

IV,5

- ⁴ γινόμενος... Participio predicativo del relativo ὅς cuyo antecedente es τὸν Κόσμον.
⁵ λέγεται... “*se dice*”. Impersonal que se repite poco más abajo en IV,8,4.
- ἄλλων... χαριζομένων θεῶν... Genitivo absoluto. La construcción ἄλλων... ἄλλα es elíptica y en ella se sobrentiende la primera parte de lo expresado. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v. ἄλλος, Π,2.
⁷ ζῶσα... Participio atributivo de ψυχῆ.

IV,6

- ¹ Πρέπουσι... “*tienen relación...*”. Raro con un sujeto. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v. Su significado va de “*resaltar, llamar la atención*” a “*parecerse mucha a...*” de ahí mi traducción.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- τῶν μύθων... Genitivo partitivo.
- ¹⁻² φιλοσόφους... ποιηταῖς... τελεταῖς... Dativos de interés regidos por πρέπουσι.

IV,7

- ² κείμενον... Participio predicativo de τὸν Ἄρτιν.
- ²⁻³ ἰδοῦσαν... τε καὶ λαβοῦσαν... El primer participio tiene valor temporal. Ambos son predicativos de τὴν Μητέρα.
- ⁴ τοῦ λοιποῦ... “*en el porvenir*”. Genitivo con valor temporal.
- ἔχειν... Presente histórico en infinitivo por estar en discurso indirecto regido por φασί.
- ⁵ ἀπολιπών... Participio temporal modificando a ... δὲ que, a su vez, se refiere a Atis.
- τῇ Νύμφῃ... Dativo de compañía.
- συνῆν... Tres posibles traducciones son: “*tuvo relación con...*”, “*se unió a...*”, “*se entregó a...*”, pero siempre con sentido sexual. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v.
- ⁶ ποιεῖ... Presente histórico.
- ⁷ ἀποκοσμάμενον... Participio con valor temporal.
- ⁸ ἀνελθόντα... Participio predicativo de τὸν Ἄρτιν.
- αὐτῇ... Dativo de compañía. Se refiere a ἡ Μήτηρ.
- συνοικεῖν... Infinitivo final que se ha traducido por “*a cohabitar*”, es decir, con el sentido de “*vivir juntamente*” que aquí, a diferencia de συνῆν, no implica una relación sexual.

IV,8

- ³ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων... Genitivos objetivos.
- ⁵ τὸν γαλαξίαν... κύκλον... Salustio es muy enfático al emplear ambos sustantivos, pues uno y otro significan “*vía láctea*”, que es la traducción que aquí hago, aunque otra posible es “*la bóveda celeste de la vía láctea*”.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

⁶ τῶν δὲ πρώτων θεῶν τελειούντων... Genitivo absoluto con valor temporal.

⁷⁻⁸ ἐρᾷ... δίδουσι... Presentes históricos.

IV,9

¹ ἐρᾷ... Presente histórico. Nótese el paralelismo de la construcción de esta oración con la anterior de IV,8,7: ἐρᾷ μὲν ἡ Μήτηρ τοῦ Ἄττεως.

³ τῶν ἐσχάτων... Genitivo de origen o punto de partida.

- μὴ... γενέσθαι... Infinitivo final reforzado por μὴ.

⁴ ποιῶν... Participio atributivo de δημιουργός. Equivale a una oración de relativo.

- ἀφεις... Participio con valor temporal.

⁵ τοῖς θεοῖς... En dativo por el régimen de συνάπτεται.

IV,10

¹ οἰκείως... Lit.: “*teniendo el mito al mundo como propio*”. La traducción “*estando el mito en estrecha relación con el mundo*” es parafrástica.

¹⁻² ἔχοντος τοῦ μύθου... Genitivo absoluto.

²⁻³ πῶς... ἂν... κοσμηθείμην... Lit.: “*ojalá hubiéramos podido disponer lo mejor*”. Es optativo potencial de pasado con matiz desiderativo, pues, las partículas πῶς ἂν con optativo, además de preguntar de qué manera puede realizarse algo, indican el deseo de que suceda una cosa. Cf. Curtius § 516, nota 5.

⁴⁻⁵ ὡς πεσόντες... καὶ... συνόντες... Participios causales reforzados por ὡς.

⁴ τῇ Νύμφῃ... Dativo de compañía.

⁵⁻⁶ σίτου... τροφῆς... En genitivo por el régimen de ἀπεχόμεθα.

⁷ ψυχῇ... Dativo de comunidad.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

⁷⁻⁸ ὡςπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων... Genitivo absoluto con valor comparativo condicional reforzado por ὡςπερ. Cf. en español: “*como si fueras a venir*”.

⁹ ὡςπερ ἀναγεννωμένων... Cf. la nota anterior. Sc. ἡμῶν, del que el participio también es predicado.

⁹⁻¹⁰ ἐφ’ οἷς... Dativo adverbial.

IV,11

¹⁻² τῶν δρωμένων... τὰ δρώμενα... Participios sustantivados.

² δρᾶται τὰ δρώμενα... Construcción ática. Nótese la figura etimológica.

³ τὰ γινόμενα... Participio sustantivado en construcción ática con παύεται.

⁴ τῆς νυκτός... Segundo término de comparación de μείζων.

- οἰκεῖον... Es predicado de ὅπερ. Sc.: ἐστί. οἰκεῖον rige dativo de comunidad: ἀναγομέναις ψυχαῖς. Cf. Curtius § 361,6a,b y § 436b.

⁷ εἰποῦσι... Participio predicado de ἡμῶν que es dativo de interés.

⁸ τῶν γραψάντων... Participio sustantivado utilizado como genitivo de autor.

- Ἰεφ... Predicado nominal de οἱ θεοί y αἱ ψυχαί. Es declinación ática.

- γένοιτο... El optativo solo también se usa para expresar el deseo de que algo suceda y se le denomina optativo desiderativo.

V,1

¹ ἀκόλουθον... Es predicado nominal de ἐστί... εἰδέναι.

²⁻⁶ καὶ... καὶ... Polisíndeton del autor, que se quiso respetar en la traducción.

⁷ ὡς... εἰπεῖν... Infinitivo absoluto o independiente o libre. Cf. Curtius § 564.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

²⁻⁹ πρὸς τὸ μὴ... εἶναι... Oración final con infinitivo.

V,2

¹ προσήκει... Impersonal que rige la completiva de infinitivo con εἶναι.

² δυνάμει τε καὶ ἀγαθότητι... Dativo de causa.

³ ἀνάγκη... Impersonal que rige la completiva de infinitivo con acusativo (πάντα μετέχειν). Esta construcción con ἀνάγκη es frecuente en Salustio.

V,3

¹⁻² εἰ μὲν ἦν... εἰ δὲ (ἦν)... εἰ δὲ (ἦν)... Prótasis de oraciones condicionales irreales (cf. Curtius § 537) cuyas apódosis son: πάντα ἂν ἔμψυχα ἦν... πάντα (ἂν) νοερά (ἦν)... πάντα (ἂν) οὐσίας μετεῖχε... respectivamente. Nótese la construcción ática en la enumeración de las apódosis.

³ εἰ μὲν οὖν ἦν μόνον τὰ ὄντα... Prótasis de oración condicional (cf. nota anterior) cuya apódosis es ἀγαθὰ δὲ οὐκ (ἂν) ἦν... Nótese la construcción ática en ambos miembros.

⁷ τοῦ... εἶναι... Infinitivo sustantivado en caso genitivo por el régimen del verbo καταφρονοῦσι.

- τὸ ἀγαθόν... Adjetivo sustantivado funcionando como complemento circunstancial de causa indicado por διὰ.

²⁻⁹ ὅταν... ἐθέλωσι... Oración temporal iterativa. Cf. *supra* nota IV,2,1-2.

VI,1

¹ τῶν... θεῶν... Genitivo partitivo.

- οἱ μὲν... οἱ δὲ... Artículos con valor de correlativos.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

² ἐγκοσμίους... αὐτοὺς τοὺς... θεούς... Doble acusativo regido por λέγω.

³ τῶν... ὑπερκοσμίων... Genitivo partitivo.

VI,2

¹ τῶν... ἐγκοσμίων... Genitivo partitivo.

³ ἀρμόζουσιν... Este verbo se utiliza en música con el sentido de *“templar un instrumento”*, pero en sentido figurado adquiere la connotación de *“armonizar”*. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v.

³⁻⁴ τούτων δὲ ὄντων... καὶ ἐκάστου... ἔχοντος... Genitivos absolutos.

⁵ τοὺς διοικούντας... Participio sustantivado que funciona como sujeto en acusativo de la completiva de infinitivo con εἶναι: *“que los que gobiernen sean...”*

VI,3

¹ οἱ... ποιοῦντες... Participio sustantivado al igual que los sucesivos: οἱ... ψυχοῦντες... οἱ... ἀρμόζοντες... οἱ... φρουροῦντες... *“los que hacen... los que animan... los que armonizan... los que vigilan...”*.

¹⁻² Ζεὺς καὶ... καὶ... Polisíndeton que se repite en las sucesivas enumeraciones y que se mantiene en la traducción a fin de conservar el estilo del autor.

VI,4

¹ ἔστιν... *“es posible”*. Impersonal en construcción completiva de acusativo con infinitivo.

² ἀρμόζει... Traducido con su significado musical. Cf. *supra* nota VI,2,3.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

⁴ ἐν τοῖς ὁρωμένοις... “en las cosas que se ven...”. Participio sustantivado con valor de dativo locativo.

⁵ τούτων... ἐχόντων... Genitivo absoluto con valor concesivo.

⁶ ἡγετέον... Adjetivo verbal en construcción neutra o impersonal. Cf. Curtius § 596,2.

VI,5

¹⁻² τούτων... Ἐστίας... Ἡφαίστου... Genitivos subjetivos.

³ ὧν... Atracción del relativo al caso de su consecuente (θεῶν). Debía ser οὗς como sujeto de νομίζειν.

- ἔθος... Acusativo de relación: “por costumbre” o “en cuanto a la costumbre”.

- νομίζειν... En infinitivo por depender de un ἔστιν impersonal sobrentendido y que está dado por el contexto: (ἔστιν) νομίζειν... “es posible considerar...”.

- θεῶν... Genitivo subjetivo.

⁴ Ἄρτεμιν... Junto a este acusativo con -ν, también se encuentra Ἄρτέμιδα que mantiene la -δ- del tema: Ἄρτεμις-ῖδος.

- ληπτέον... Adjetivo verbal en construcción impersonal. Cf. Curtius § 596,2.

- τὴν... Sc.: σφαίραν.

⁵ δοτέον... Adjetivo verbal. Cf. Curtius § 596,2 y supra nota VI,5,4.

⁶ πάντων... En genitivo por el régimen del adjetivo κοινός.

VII,1

² ἄφθαρτον... En acusativo por depender del εἶναι ἀνάγκη anterior.

- ὅτι ἀνάγκη... Sc.: ἐστί.

- τούτου φθαρέντος... Genitivo absoluto con matiz condicional. Cf. Planque § 249a.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

³ ποιῆσαι... Infinitivo completivo dependiente de ἀνάγκη (ἔστι).
⁴⁻⁶ εἰ μὲν χείρονα... εἰ δὲ κρείττονα... εἰ δὲ τὸν αὐτὸν... Prótasis de condicionales que sobrentienden el verbo de sus respectivas apódosis, a saber: ποιεῖν.

⁴ ὁ... ποιῶν... Participio sustantivado.

⁵ τὴν ἀρχήν... Acusativo de extensión.

⁶ εἰ δὲ ἀκοσμίαν... Prótasis de oración condicional incompleta.

Sc.: ποιεῖν.

⁷ ἀκούειν... θέμις... Una oración completiva de infinitivo puede depender de expresiones impersonales cuyo predicado sea ἀνάγκη, θέμις, εἰκός, etc. (Cf. Curtius § 361,6b) donde el infinitivo está funcionando como sujeto (Cf. Curtius § 563)

VII,2

¹ ἀγένητον... En acusativo por depender del ἀνάγκη de VII,1,2.

- ἱκανά... Acusativo adverbial.

- δεῖξαι... Infinitivo con valor de imperativo. Cf. Curtius § 577.

² τὸ γινόμενον... "lo creado". Participio sustantivado.

³⁻⁴ ὄντος τοῦ Κόσμου... Genitivo absoluto con valor condicional.

Cf. *supra*, nota VII,1,2.

⁵⁻⁶ ἡλίω... πυρὶ... σώματι... En dativo por el régimen del verbo συνυφίσταται.

VII,3

¹ τῶν σωμάτων... Genitivo partitivo.

² κύκλω... Dativo adverbial.

- ἐπ' εὐθείας... Adjetivo sustantivado utilizado como complemento circunstancial con significación adverbial: "en línea recta". Sc.: γράμμη.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

⁴ ἡ μὲν ἀπλανής... Sc.: ἀστήρ. El uso de este adjetivo es frecuente para referirse a estrellas. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v.

⁵ αἰ... ἐπτά... Sc.: πλάνητες.

⁶⁻⁷ τὸ μὴ... εἶναι... Oración final con infinitivo. Cf. Curtius § 530 y 561.

⁶⁻⁷ τῆς... περιόδου... γινομένης... Genitivo absoluto con valor condicional. περίοδος con el significado de “*revolución*” se utiliza para referirse a los cuerpos celestes en el sentido de “*divinos*”. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v.

VII,4

¹ Διαφόρου... οὔσης... Genitivo absoluto con valor comparativo.

- διαφέρειν... Infinitivo completivo de ἀνάγκη.

²⁻³ καίειν... ψύχειν... ποιεῖν... Infinitivos completivos de ἀνάγκη.

Sc.: ἐστί.

³ ᾧ... Relativo plural neutro. Se sobrentiende su antecedente y el verbo ἐστί.

VII,5

¹ Σφαίρας δὲ οὔσης τοῦ Κόσμου... Genitivo absoluto.

³ πλεῖστον... Acusativo adverbial.

- ἀφέστηκε... Perfecto resultativo de ἀφίστημι.

⁴ τά... βαρέα φέρεται... Construcción ática.

VIII,1

² τὸ εἶναι... Infinitivo sustantivado con valor de objeto directo.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

⁴ τῶν... ψυχῶν... Genitivo partitivo.

VIII,2

¹ ὅτιπέρ... Forma rara construida con ὅστις y el enclítico περ. Introduce una oración interrogativa indirecta.

- ζητητέον... Adjetivo verbal en construcción neutra. Cf. Curtius § 596,2 y Rojas Alvarez, Lourdes. *“Iniciación al griego II”*. México, UNAM, 1997, Manuales didácticos # 4, p.168. Lo que se intenta resaltar es la acción de investigar y no el objeto a investigar.

- Ὡς... Relativo con valor de dativo de medio.

² διαφέρει τά ἔμψυχα... Construcción ática.

- τῶν ἀψύχων... En caso genitivo por el régimen de διαφέρει.

³ κινήσει, αἰσθήσει, φαντασία, νοήσει... Dativos de medida. Cf. Curtius § 440.

⁵ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας... En caso genitivo por el régimen del participio ἄρχουσα.

- λόγῳ... Dativo instrumental de medio y que depende de χρωμένη. Cf. Curtius § 438.

⁹ μαχομένη κρατήσασα... ἡττηθεῖσα... Participios concertados de ἡ λογική y que tienen matiz temporal. μαχομένη está en presente y la traducción intenta mostrar el aspecto durativo de este tiempo: *“está luchando”*. Las traducciones de κρατήσασα: *“cuando domina...”* y de ἡττηθεῖσα: *“cuando es vencida...”*, intentan reflejar el aspecto puntual del aoristo.

VIII,3

²⁻³ τῶν... ἀνθρωπίνων πραγμάτων... En genitivo por el régimen de καταφρονεῖ.

⁴ σώμασιν... Dativo adverbial.

⁴⁻⁵ καλῶν... καὶ νέων ὄντων... γηρόντων... ἐκείνων... Genitivos absolutos con valor temporal.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

⁷ ἄν... γεννήσαι... Optativo potencial. Cf. Curtius § 516, nota 3.

VIII,4

- ¹ ὀργάνῳ... Dativo predicativo de τῷ σώματι.
- τῷ σώματι... Dativo instrumental regido por χρωμένη.
³ οὐδενός ἀπτομένου... Genitivo absoluto con valor temporal.
⁴ ὑπὸ τοῦ σώματος... Complemento circunstancial de causa.
⁵ τῶν ὀργάνων βλαβέντων... Genitivo absoluto con valor condicional.
⁶ ἄν δύναιτο... Optativo potencial.

IX,1

- ² πόθεν... Introduce una oración interrogativa directa. Cf. Curtius § 611b,d.
- τῷ Κόσμῳ... Dativo posesivo. Sc.: ἐστί. La cosa poseida va en nominativo (ἢ τάξις). Lit.: “*el orden hay para el mundo*”, id est: “*tiene el mundo un orden*”.
³ τὸ τάττον... Participio sustantivado: “*lo ordenado*”. Sc.: δύναμις.
- τινὸς ἕνεκα... Lit.: “*en virtud de algo*”.
⁴ ἵνα... ἧ... δὲ ἵνα κοσμηῆται... Oraciones finales coordinadas con verbo en subjuntivo. Cf. Curtius § 531, I, a.

IX,2

² κατασκευάζεται... Pasiva impersonal de verbo intransitivo. Cf. Planque § 182,2,d.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

³ διὰ τὸ κρίνειν... Oración causal circunstancial con infinitivo. Cf. Planque § 224.

³⁻⁴ τῶν ὀδόντων... Genitivo partitivo.

⁴⁻⁵ διὰ τὸ τέμνειν... διὰ τὸ τρίβειν... Oraciones causales circunstanciales. Cf. *supra* nota IX,2,3.

⁶ ἀδύνατον... Impersonal que rige completiva de acusativo con infinitivo. Cf. Curtius § 563 y ἀνάγκη en la nota V,2,3.

⁹ εἰσί... El verbo εἶναι con predicado en genitivo indica pertenencia, *id est*: "ser propio de".

IX,3

²⁻³ βουλευομένους... πονοῦντας... Participios predicados de τοὺς θεοὺς.

⁴ εἶναι... Infinitivo sustantivado por el artículo τῷ y que le da valor de dativo de causa.

⁵ πολὺ... Acusativo adverbial.

⁹ ἔχειν... παρέχειν... Infinitivos completivos de φασίν.

IX,4

⁴ διὰ τὸ φαίνεσθαι... Oración circunstancial causal con infinitivo. Cf. *supra* nota IX,2,3.

⁵ ἦν... Relativo con valor de demostrativo en complemento circunstancial dado por la preposición περὶ. Se refiere a Εἰμαρμένη.

⁶ μὴ μόνον... ἀλλὰ καὶ... Equivale a οὐ μόνον... ἀλλὰ καὶ.

- ἐκ θεῶν... σωμάτων... Genitivos agentes. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v. III,5.

⁷ διοικεῖσθαι... Infinitivo completivo de un verbo sobrentendido.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

IX,5

- ² διδόναι... Infinitivo sustantivado por el artículo τὸ anterior.
- ποιεῖν... Infinitivo predicativo de διδόναι.
- ³ εἰ μὴ ἄρα... ἐθέλοι... Prótasis de periodo condicional con optativo condicional. Cf. Curtius §§ 547.
- ὥς... Los *verba dicendi* pueden construirse con ὅτι, ὥς. El primero indica una idea subordinada real; el segundo, prescinde de la realización. Aquí, ὥς introduce una oración completiva explicativa (Cf. Penagos §§ 315 y 316) en estilo indirecto y con el mismo modo y tiempo que su principal λέγειν ἐθέλοι que está en tiempo primario. Cf. Planque § 217A,1c,d.
- ³⁻⁴ ὄλφ μὲν τῷ Κόσμῳ καὶ τοῖς... ἔχουσιν... Dativos de interés. El participio está sustantivado.
- ⁵ τὸ... τραφεῖν... ἦ... ἔχειν... Infinitivos sustantivados.
- ⁷ ὄντα... Participio completivo dependiente del impersonal συμβαίνει. Equivale a una oración completiva de infinitivo.
- ⁷⁻⁸ πᾶσι, τοῖς ὀφθαλμῶσιν ἢ πυρέττουσι... Dativos de interés. Cf. Curtius § 431,2,a. Los participios están sustantivados.
- ⁸ συμβαίνει... "sucede". Impersonal. Cf. Curtius § 571.

IX,6

- ¹ λέγοντες... Participio sustantivado que rige una oración completiva de acusativo con infinitivo. Sc.: εἶναι.
- ³ ἀνάγοντες... Participio atributivo de λέγοντες. Cf. Penagos § 354.
- ⁴ ἄτοπον... Impersonal con completiva de acusativo con infinitivo: μένειν... δὲ... μεταβάλλεσθαι... Cf. Curtius §§ 562 y 563.
- ⁷ τὸ... προλέγειν... Infinitivo sustantivado.
- ὥς... Introduce una oración completiva subjetiva. Cf. *supra* nota IX,5,3.
- ⁷⁻⁸ ποιοῦντων... τῶν ἀστέρων... Genitivo absoluto.
- ⁸⁻⁹ πῶς γὰρ ἂν... γένοιτο... Con optativo, sirve para preguntar de qué manera puede suceder algo. Cf. Curtius § 516 y nota 3.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

⁹ τὰ... Artículo con valor de demostrativo.

IX,7

¹ τοίνυν... Partícula inferencial usada para continuar un argumento.

Cf. Liddell-Scott, s.v.

³ ἀκόλουθον... Impersonal con infinitivo completivo (λέγειν).

⁵ τάττουσα... Participio atributivo de δύναμις. Equivale a una oración de relativo. Cf. Penagos § 354.

⁶ κοινῇ... Dativo de modo. Cf. Curtius § 441

- τὴν... Artículo con valor de demostrativo. Se refiere a Τύχη.

- θεόν... Acusativo predicativo. Cf. Curtius § 403.

- προσήκει... Impersonal con completiva de acusativo con infinitivo (τιμᾶν).

⁹ ἄν γένοιτο... Optativo potencial. Cf. Curtius § 516.

IX,8

² οἱ μὲν... οἱ δὲ... Artículos con valor de demostrativos.

- ὑπὸ πλούτων... Genitivo de causa.

³ ἄν ἀφέλοι... Optativo potencial.

⁴ τοῖς... ἀγαθοῖς... Dativo de interés.

X,1

² δέονται... Rige genitivo de materia: τῶν, que tiene valor demostrativo.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

- ²⁻³ τῆς... ἀλόγου ἰούσης... καὶ... ποιούσης... Genitivos absolutos con valor temporal. Sc.: ψυχῆς.
- ⁴ ἐφেষτηκυῖα... Participio atributivo de ἡ λογική. Sc. ψυχῆ.
- ⁴⁻⁵ ἐκ λόγου καὶ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας... Genitivos de origen o punto de partida. Cf. Curtius § 574,3.
- ⁵⁻⁷ λόγου... θυμοῦ... ἐπιθυμίας... ψυχῆς... Genitivos posesivos.
- ⁷ δεῖ... Impersonal con oraciones completivas de infinitivo (κρίνειν... καταφρονεῖν).
- τὰ δέοντα... Participio sustantivado. Equivale a “*lo que conviene*”, “*es menester*”, “*lo que es necesario*”; en general: “*lo conveniente*”.
- ⁸ πειθόμενον... Participio predicativo de θυμόν.
- τῶν δοκούντων... Participio sustantivado en caso genitivo por el régimen del verbo καταφρονεῖν. Lit.: “*las cosas que parecen*”, “*lo que parece*”.
- δεινῶν... Predicativo de τῶν δοκούντων. Sc.: εἰσί.
- ⁹ τὸ φαινόμενον... Participio sustantivado.
- τὸ... Sc.: φαινόμενον.

X,2

- ¹ τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων... Genitivo absoluto donde ἔχω significa: “*ser*”. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v. B,II.
- ³ Ἀρετῆς... Genitivo partitivo.
- ἐν... τοῖς πεπαιδευμένοις... Participio sustantivado.
- ⁴ πάσας... Sc.: Ἀρετάς.
- ⁷ ἐστερημένας... οὐσας... παραγνομένας... Participios predicativos de Ἀρετάς.
- ⁸ τῶν ἀλόγων... Genitivo partitivo.
- ⁸ τισί... Dativo locativo.

X,3

- ¹ θεωρεῖσθω... Imperativo presente. Para el uso de este modo, cf. Curtius § 518.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

⁴ ἐκ... τοῦ... τραφῆναι... καὶ παιδευθῆναι... Infinitivos sustantivados por el artículo τοῦ. Equivalen a complementos circunstanciales de punto de partida.

XI,1

² εἰκάσι... Perfecto con significado de presente que rige dativos de comunidad: ..τῷ λόγῳ.. τῷ.. θυμῷ.. ταῖς ἐπιθυμίαις... Cf. Curtius § 436,a.

⁴ πράττεται πάντα... Construcción ática.

⁵ Βασιλεία... El término generalmente significa “*reino*”, pero se traduce por “*monarquía*” (hereditaria) cuando se opone a Τυραννίς. Cf. Liddell-Scott, s.v.

⁶ ἐνός... Segundo término de comparación de πλείους. Tiene, además, matiz de genitivo partitivo.

XI,2

¹⁻⁴ Βασιλεία... Ἀριστοκρατία... Τιμοκρατία... Dativos de comunidad (hostil).

³⁻⁴ ὅτι... ὅτι... Introducen oraciones completivas explicativas.

³ κάκιστοι... Aposición de ὀλίγοι.

⁵ οἱ... ἔχοντες... Participio sustantivado. Sc.: ἄρχουσι.

- ἀπάντων... Genitivo posesivo.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

XII,1

¹⁻² θεῶν... ὄντων καὶ... ποιούντων... Genitivo absoluto. Este mismo se repite más abajo en la línea 3 del texto. Nótese la simetría en las construcciones de este genitivo.

³ ῥητέον... Adjetivo verbal en construcción neutra o impersonal. Rige una oración completiva explicativa. Cf. Curtius § 592,2.

⁴ ἀπουσίᾳ... Dativo de causa.

XII,2

³⁻⁴ εἰ δὲ ψυχὴν... Sc.: φησὶ ψ εἶναι κακόν, *id est*: εἰ δὲ (φησὶ) ψυχὴν (εἶναι κακόν): “*pero si (dice) que el alma (es mala)*”.

⁴ σώματος... Segundo término de comparación de χείρονα.

⁵ εἰ δὲ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος... Sc.: φησὶ y εἶναι, *id est*: εἰ δὲ (φησὶ εἶναι) ἐκ σώματος. Lit.: “*pero si (que) a partir del alma y del cuerpo...*”, es decir: “*pero si (dice) que (existe) a partir...*”.

- ἄλογον... Impersonal que rige oraciones completivas de acusativo con infinitivo.

⁶ κεχωρισμένα... συνελθόντα... Participios predicativos de κακά. Tienen matiz temporal.

XII,3

¹ εἰ δὲ... λέγοι... En optativo por ser prótasis del periodo condicional. Depende de una apódosis con optativo potencial: ...ἂν εἶεν κακοί. Esta

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

construcción hipotética indica que la acción puede realizarse o no. Cf. Curtius § 547 y ss.

¹⁻² εἰ μὲν... ἔχουσι... εἰ δὲ ἀλλαχόθεν... Oraciones condicionales correlativas que dependen de la misma apódosis con optativo potencial: ...ἂν εἶεν κακοί. Para la condicional de ἀλλαχόθεν, sc.: δύναμιν ἔχουσιν porque “cuando dos periodos hipotéticos se contraponen entre sí, algunas veces se abrevia uno de ellos”. Cf. Curtius § 549,1,ss. Esta construcción condicional con prótasis en indicativo y apódosis con optativo potencial señala que una acción es cierta, pero no da a conocer opinión sobre su realización o no. Cf. Curtius § 536.

³⁻⁴ βουλόμενοι... ἢ δυνάμενοι... Participios atributivos de θεοί.

⁴ ὧν... Genitivo partitivo.

⁵ θεῶν... Dativo de interés.

XII,4

¹ φύσει... Dativo instrumental de fuerza o causa eficiente. Cf. Curtius § 439.

XII,5

¹ ταῦτα... Acusativo adverbial.

² ἂν... Con imperfecto de indicativo (ἦν), por ser apódosis de periodo condicional con prótasis en indicativo de tiempo histórico (εἰ... ἡμάρτανον...) y que indica una condición cierta pero que al mismo tiempo duda sobre la realización o no de la proposición principal y “no pudiendo realizarse más que si tiene lugar la condición, dicha proposición contiene algo de no real.” Cf. Curtius § 537.

³⁻⁵ ὁ... μοιχεύων... φονεύων... ποιῶν... Participios sustantivados.

³⁻⁴ ἡγεῖται... Los verbos de pensamiento rigen oraciones completivas de acusativo con infinitivo. Sc.: εἶναι. Nótese el paralelismo del periodo.

⁶ ποιῆσαι... ἀμύνασθαι... Infinitivos sustantivados que funcionan como sujetos de un εἶναι sobrentendido.

⁷ πάντα... Acusativo adverbial.

⁸ γίνεται τὰ κακά... Construcción ática.

- διὰ τὸ φῶς μὴ εἶναι... Oración circunstancial causal.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

⁹ ὄν... Participio atributivo de σκότος. Equivale a una oración de relativo.

XII,6

¹ ὑπὲρ... Con artículo e infinitivo en caso genitivo equivale a una oración final, sobre todo cuando los infinitivos están acompañados de una negación μή. Cf. Curtius § 574,3.

- πλανηθεῖσαν... Es objeto directo de θεραπεύεσθαι.

² γινόμενα... Participio predicativo de πολλά. -

⁵ διὰ τὸ... Con infinitivo (κωλύειν), indica una oración causal real. Cf. Planque § 224. El infinitivo queda sustantivado y rige una oración completiva de infinitivo con acusativo.

- τοῦ σώματος... Genitivo de origen regido por la preposición del participio ἐξελθούσας.

⁶ ἐξελθούσας... Participio predicativo con valor temporal. Sc.: ψυχάς. Cf. Penagos § 359.

XIII,1

² διὰ φιλοσοφίας... Agente de ἀχθῆναι. Para este tipo de agente, véase en Liddell-Scott, *cit.*, s.v., III,a.

- τοῖς δυναμένοις... Participio sustantivado. Es dativo de interés al igual que el sucesivo ἀνιάτοις.

³ τὰς ψυχὰς... Acusativo de relación. Lit.: “para los que no son incurables en cuanto a sus almas”.

³⁻⁴ περὶ... τοῦ μή... Con infinitivo: γενέσθαι... χωρίζεσθαι. Cf. *supra* nota XII,6,1.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XIII,2

¹ ἢ τέχνη ἢ φύσει... Dativos instrumentales de fuerza o causa. Cf. Curtius § 439.

³ τῶν ποιουμένων... Participio sustantivado. Es segundo término de πρότερα. Se parafraseó su traducción para claridad del texto.

- τὰ δὲ... Sc.: ποιῶντα.

⁵ ἔχει... En singular por estar en construcción ática con τὰ δὲ (ποιῶντα).

XIII,3

¹⁻³ τὸ εἶναι... Inicia una serie de tres infinitivos sustantivados.

³ τῷ Κόσμῳ... Dativo posesivo. Sc.: ἐστί.

⁴ τὸ... ποιῶν... Participio sustantivado funcionando como sujeto de la oración.

⁵ τῷ γινομένῳ... Participio sustantivado funcionando como dativo de interés.

- τῶν θεῶν ὄντων... Genitivo absoluto.

- ἔχρην... Impersonal que rige infinitivo completivo. El infinitivo completivo no expresa el tiempo de manera absoluta sino con relación a su verbo principal. Así, el infinitivo presente expresa acción simultánea.

⁸ φθειπομένου τοῦ Κόσμου... Genitivo absoluto con matiz condicional.

⁹ τὸν ποιήσαντα... Participio sustantivado en caso acusativo por ser sujeto de la completiva de infinitivo dependiente de ἀνάγκη.

XIII,4

² δυνάμει... Dativo instrumental.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

³ τῶ... ἔχοντι... Participio sustantivado. Es dativo de comunidad.
Cf. Curtius § 436 y ss.

^{4,5} εἰ μὴ ἀφέλοι... En optativo por ser prótasis de oración condicional.
Cf. Curtius § 574 y ss.

⁴ τοῦ ποιοῦντος... Participio sustantivado funcionando como genitivo de separación.

^{5,6} οἱ... φθειρόντες... ἦ... λέγοντες... Participios sustantivados. Son sujetos de λέγουσιν y ποιοῦσιν, respectivamente.

⁷ ποιῶν... Funciona como sujeto de la oración. Sc.:

⁸ συνυφίστησι... Aquí significa "*hacer existir juntamente*". Nótese el cambio de significado de este verbo entre su voz activa y su voz media empleada poco más arriba en XIII,4,3: συνυφίσταται "*subsistir juntamente*".

- μεγίστης δὲ τῆς δυνάμεως οὔσης... Genitivo absoluto.

XIII,5

¹ τῆς ἡμετέρας φύσεως... Genitivos comparativos regidos por διαφέρει.

³ πλεῖστον... Acusativo adverbial. Cf. Curtius § 401.

- κεχωρισμένα... Participio atributivo de πάντα. Tiene valor temporal.

⁴ ἔχει... En singular por estar en construcción ática con πάντα.

XIV,1

¹ θεοῦς... Acusativo de relación.

² εὐλογον... ἀληθές... Predicados nominales de un εἶναι sobrentendido.

- ἀγαθοῖς... Dativo sociativo.

³ ἀμαρτάνουσι... Participio sustantivado funcionando como dativo sociativo.

⁴ ἴλεω... Predicado nominal de γίνονται. Cf. *supra* nota IV,11,8.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- ⁵ τὸ... χαῖρον... Participio sustantivado.
⁶ τὸ ὀργίζεται... Infinitivo sustantivado.
- δώροις... Dativo instrumental.
⁷ ἡδονῇ... Dativo instrumental.
- ἄν ἡττηθείη... Optativo potencial.
- θέμις... Con el significado de “ley establecida por costumbre” y no “ley estatutaria”. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v. Sc.: ἐστί.
⁸ οὔτε καλῶς οὔτε κακῶς ἔχειν... Expresión en la que el verbo ἔχω significa “ser”. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v., B. II,2.2.
¹¹ ἔχοντες... Con el significado de “ser” o “estar”. Cf. la nota anterior.

XIV,2

- ¹ ὄντες... Participio atributivo de ἡμεῖς. Tiene matiz temporal.
- θεοῖς... En dativo por el régimen del verbo συναπτόμεθα.
³ ἐχόμεθα... Construido con genitivo significa “estar pegado o pendiente de algo”. τῶν θεῶν tiene valor de genitivo partitivo. Cf. Curtius § 419,c.
⁴ ἡμῖν... Dativo de comunidad. Cf. Curtius § 436 y ss.
⁵ ἐκείνων ὀργιζομένων... Genitivo absoluto con valor causal.
⁵⁻⁶ τῶν ἀμαρτημάτων... οὐκ ἐόντων... δὲ... συναπτόντων... Genitivos absolutos con valor causal. οὐκ ἐόντων rige a la completiva de infinitivo: θεοῦς... ἐλλάμπειν.
⁶ Δαίμοσι δὲ κολαστικοῖς... Dativos de comunidad.

XIV,3

- ³⁻⁴ διὰ τῶν δρωμένων... τῆς... ἐπιστροφῆς... Participios sustantivados con valor causal.
⁴ ἰώμενοι... Participio atributivo de un ἡμεῖς sobrentendido.
⁵ ὅμοιον... Sc.: ἐστί.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

⁷ τοῖς... ἑστερημένοις... Participio sustantivado funcionando como dativo de interés.

XV,1

² γινομένων... Participio atributivo de τιμῶν.

XV,2

³ μιμήσει καὶ ὁμοίᾳ... Dativos de comunidad.

⁵ ζῳοῖς... Dativo de comunidad. Cf. Curtius § 436.

⁷ τὰ... θυόμενα... Participio atributivo de ζῳα.

XV,3

¹⁻² τοῖς... θεοῖς... θεῶν... ἡμῖν... Dativos posesivos.

² ἄν... γένοιτο... Optativo potencial.

XVI,1

¹ Ἄξιον... Sc.: ἐστί.

² δίκαιον... Sc.: ἐστί.

³ τοῖς διδούσι τῶν διδομένων... Participios sustantivados. El primero funciona como dativo de interés; el segundo está en caso genitivo por el régimen de ἀπάρχεσθαι. Tiene además matiz partitivo.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

⁶⁻⁸ τοῦ μὲν λόγου... δυναμοῦντος τῆς δὲ ζωῆς.. ψυχούσης... Genitivos absolutos.

⁹ ἐκάστω... Dativo locativo.

¹¹ θεοῖς... Está en caso dativo por el régimen de συναφθῆναι. Tiene además matiz de dativo de comunidad.

XVI,2

¹ ἤ... Sc.: ζωή.

³ πλεῖστον... Acusativo adverbial. Cf. Curtius § 401.

- τῶν... διεστώτων... Genitivo partitivo.

⁵ τοῖς συναπτομένοις... En caso dativo por el régimen de ...ὁμοία.

- ἐχρῆν... Impersonal.

⁶⁻⁷ οἱ νῦν... οἱ πάλαι... Adverbios sustantivados.

⁷ καὶ ταῦτα οὐχ... Sc.: γίνονται.

⁸ τὰ πρόποντα... Participio sustantivado. Es predicado nominal del verbo γίνονται sobrentendido.

XVII,1

¹ ἄν... Con futuro de indicativo (φθεροῦσιν) indica una acción que puede realizarse en el porvenir. Cf. Curtius § 507, nota 2.

² ὅτι... Introduce una oración declarativa en modo personal dependiente de λέγειν. Cf. Planque § 217 y ss.

- ἔχει... Sc.: Κόσμος.

³ ἀκόλουθον... Sc.: ἐστί. Expresión impersonal.

- τὸ φθειρόμενον... Participio sustantivado funcionando como sujeto de φθείρεται.

³⁻⁴ ὑφ' ἑαυτοῦ... ὑπὸ ἄλλου... Genitivos agentes de φθείρεται.

⁵ ἔδει... Impersonal en tiempo imperfecto. Indica algo contrario a la realidad en los juicios que se refieren a la posibilidad o necesidad. Cf. Curtius § 509.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

⁶ εἰ δὲ ὑπὸ ἄλλου... Sc.: Κόσμος φθείρεται, donde ὑπὸ ἄλλου es genitivo agente de φθείρεται.

XVII,2

² ἀδύνατον... Sc.: ἐστί. Expresión impersonal que hace referencia a Κόσμος φθείρεται del párrafo anterior.

- τὰ γὰρ ἀσώματα σῶζει... Construcción ática.

³ ὑπὸ τοῦ... σῶζοντος... Participio sustantivado funcionando como sujeto agente de φθείρεται.

⁴ ὑπὸ τῶν ὄντων... Sc.: φθείρεται. Para el significado del participio, cf. *supra* nota anterior y nota II,1,2-3.

⁵⁻⁶ Καὶ εἰ μὲν... τὰ κύκλῳ. Período sintético en el que se sobrentienden varios elementos. A fin de dar claridad al texto hago una reconstrucción del mismo: Καὶ εἰ μὲν (φθείρεται) ὑπὸ τῶν ὄντων (σωμάτων), ἢ ὑπὸ τῶν κύκλῳ κινουμένων τὰ (κινουμένα) ἐπ' εὐθείας (γράμμης φθείρονται) ἢ ὑπὸ τῶν (κινουμένων) ἐπ' εὐθείας (γράμμης) τὰ (κινουμένα) κύκλῳ (φθείρονται). Lit.: “*Y si (es destruido) por los (cuerpos) existentes, o los que (se mueven) en (línea) recta (son destruidos) por los que se mueven en círculo o los que se mueven en círculo (son destruidos) por los que (se mueven) en (línea) recta.*” Sin embargo, para evitar una posible confusión en el sentido, he traducido la segunda oración disyuntiva simplemente como: “*o viceversa*”. Para ἐπ' εὐθείας, cf. *supra* nota VII,3,2.

XVII,3

² τὰ... ἔχει... Construcción ática.

³ φθειρόμενον... Participio completivo de ... ὀρώμεν.

- τὰ... Sc.: κινουμένα, lo mismos que con el sucesivo τὰ de la línea 5.

⁴ ἐκείνων... En genitivo por el régimen de ἄψασθαι.

⁵ ἠδυνήθη... Pasiva impersonal.

⁵⁻⁶ τὰ... δύναται... Construcción ática.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

⁹ γενομένων... ὄντων... En genitivo por ser atributos de ἄλλων σωματίων.

XVII,4

¹ τὸ φθειρόμενον... Participio sustantivado funcionando como sujeto de φθείρεται.

- εἶδει ἢ ὕλη... Dativos locativos.

²⁻³ τῶν... εἰδῶν φθειρομένων, τῆς... ὕλης μενούσης... Genitivos absolutos con valor temporal.

⁴ γινόμενα... Participio completivo de ...ρῶμεν.

XVII,5

¹ ἑτέρα γίνεται... Sc.: ὕλη.

² ἐκ τῶν ὄντων ἢ ἐκ τῶν μὴ ὄντων... Complementos circunstanciales de origen.

- ἀλλ' εἰ μὲν... Sc.: γίνεται.

³ τῶν ὄντων μενόντων ἀεὶ... Genitivo absoluto con valor temporal reforzado por el adverbio ἀεὶ.

⁵ λέγουσι... Impersonal que rige al infinitivo completivo φθείρεσθαι.

- ἢ ὕλη... Sc.: γίνεται con el significado de "nacer".

⁶ ἀδύνατον... Sc.: ἐστί. Expresión impersonal que rige a la completiva de acusativo con infinitivo de εἶναι τι.

⁶⁻⁷ εἰ... γένοιτο... En optativo por ser prótasis del período condicional. Esta forma se emplea cuando la persona que habla expresa un juicio completamente personal y que puede realizarse o no. Cf. Curtius § 547 y ss.

⁷ δυνατὸν... Sc.: ἐστί. Cf. *supra* nota XVII,5,6. Aquí el adjetivo está rigiendo a εἶναι τὴν ὕλην. Nótese el paralelismo en toda la construcción.

⁸ ἕως ἂν ἦ... Oraciones temporales con matiz concesivo. Cf. Curtius §§ 557b y 545 y ss.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

- τὰ μὴ ὄντα ἔσται... Construcción ática.
- ⁸⁻⁹ τὰ μὴ ὄντα ἀπόλλυται... Construcción ática.

XVII,6

- ¹ λέγουσι... Impersonal que rige oración de acusativo con infinitivo: μένειν τὴν ὕλην.
- ² διὰ τί... γίνεται... Oración interrogativa directa.
- ³ τὸ εἶναι... Infinitivo sustantivado que funciona como objeto directo de φθείρουσι.
- τῶν σωμάτων... Genitivo posesivo. Equivale a: “*que es propio de los cuerpos*”.

XVII,7

- ¹ ἀφ’ ὧν ἐγένετο... Oración de relativo cuyo antecedente es ἐκεῖνα. Es construcción ática.
- ² ἥ... λύεται, ἥ... ἀφανίζεται... Oraciones coordinadas disyuntivas cuyo sujeto es πᾶν τὸ φθειρόμενον.
- ² τὸ μὴ ὄν... El artículo sustantiva al participio. μή es la negación propia del participio.
- ²⁻³ εἰ... λυθείη... Cf. *supra* nota XVII,5,6-7.
- ⁴ τὴν ἀρχὴν... Acusativo de relación.
- τὰ ὄντα... Participio sustantivado. Cf. *supra* nota XVII,2,4.
- ⁶ κωλύει... Sc.: τοῦτο.
- ἔστι... Con genitivo. Cfr *supra* nota IX,2,9.
- ⁷ ἀδύνατον... Sc.: ἐστί.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XVII,8

- ¹ ἀνάγκη... Impersonal. Sc.: ἐστί.
² τὸ... Artículo con valor de relativo. Sc.: ἐστί.
³ ἔχει... Con el significado de “*ser*” o “*estar*”. Cf. *supra* notas XIV,1,8 y 11.
- τῆς φύσεως... Segundo término de comparación de πρότερον.
- εἰ δὲ παρὰ φύσιν... Sc.: Κόσμος φθείρεται.
⁴ τὴν μεταβάλλουσαν... Participio atributivo de φύσιν. Tiene valor de oración de relativo.

XVII,9

- ¹ φύσει... Dativo instrumental. Cf. *supra* nota XII,4,1 y XIII,3,1.
³ τῶν... στοιχείων... En caso genitivo por el régimen de μεταβάλλειν.
⁴ δυνατόν... Sc.: ἐστί.
- ἀδύνατον... Sc.: ἐστί.

XVII,10

- ¹ ὑπὸ χρόνου... Agente de μεταβάλλεται.
⁵ εἰπόντες... Participio predicativo de εὐχόμεθα. Tiene valor temporal.
- ἡμῖν... Dativo de interés.

XVIII,1

- ¹⁻² τὸ... γενέσθαι... δὲ... ἔσεσθαι... Infinitivos sustantivados que funcionan como sujetos de la oración.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

² ἄξιον... Sc.: ἐστί. Rige infinitivo final.

⁴ ὠφελοῦσαι... Participio predicativo de αἰ τιμαί.

⁴⁻⁵ διὰ τὸ ἀδυνατεῖν... Equivale a una oración causal. *Id est: "a causa de no poder" o "por no poder"*. El infinitivo, por efecto del artículo, queda sustantivado. Cf. Planque § 224,1. La expresión es paralela a: ἀδύνατον τὴν ψυχὴν κατορθοῦν "*es imposible que el alma*". La misma construcción con διὰ τὸ ἀδυνατεῖν se repite en la línea siguiente y en ella es equivalente a: ἀδύνατον πάντα τὸν Κόσμον ἀπολαύειν "*es imposible que todo el mundo persiga*".

- οὔσαν... Participio predicativo de τὴν ψυχὴν. Equivale a una oración de relativo.

XVIII,2

¹ ἀλλὰ... Introduce un período adversativo construido con oración de acusativo con infinitivo (μετέχειν) por seguir dependiendo del anterior τὸ μὴ δύνασθαι.

³ τῶν αἰσθήσεων... Genitivo partitivo.

⁵ ἔοικεν... Perfecto con significado de presente.

- οἱ... καταστησάμενοι... Participio sustantivado funcionando como sujeto de ἐποίησαν.

⁶ τῶν ἱερῶν... Genitivo partitivo.

⁷ τῶν... Artículo con valor de demostrativo.

⁸ ἀφοσιούμενοι... Participio sustantivado funcionando como predicativo de καταστησάμενοι.

XVIII,3

¹ ἀπεικός... Sc.: ἐστί.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

¹⁻² τοὺς... γνόντας... καὶ καταφρονήσαντας... Participios sustantivados en caso acusativo por ser sujetos de la completiva de acusativo con infinitivo regida por εὐλογον.

⁴ βασιλέας ὡς θεοὺς... Doble acusativo dependiente de τοὺς τιμήσαντας, que a su vez es participio sustantivado en caso acusativo por depender de ποιῆσαι.

XIX,1

² τοῖς ἁμαρτήσασιν... Participio sustantivado funcionando como dativo de comunidad.

⁴ ὑπάγει... También significa “llevar a juicio”, por lo que el dativo objeto indirecto τῇ δίκη resulta enfático.

⁵ μένουσι... Sc.: αἱ ψυχαί.

- τὸν ἅπαντα χρόνον... Acusativo de extensión. Cf. Curtius § 405.

⁶ διὰ τὸ δεῖν... Infinitivo sustantivado con valor causal. Cf. *supra* nota XVIII,1,5.

⁸ δικαιπραγοῦντες... Participio predicativo de ἄνθρωποι.

- ἃν εἶχον... La partícula μὴ construida con imperfecto de indicativo señala una acción que hubiera podido realizarse en el pasado. Potencial de pasado. Cf. Curtius § 508 y 537.

XIX,2

¹⁻³ ἐξελθοῦσαι... πλανώμεναι... ταραττόμεναι... Participios predicativos de un αἱ ψυχαί sobrentendido.

⁴ μετὰ τῆς ἀλόγου... Sc.: “parte”.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

XX,1

¹ εἰ... γένοιτο... En optativo por ser condicional “potencial” de pasado. Cf. Curtius §§ 508 y 547, especialmente la nota 2.

³ ἔπονται... Presente por futuro.

- ἡμῖν... Dativo posesivo. Sc.: ἐστί. Lit.: “*hay para nosotros*”. Cf. *supra* nota IX,1,2.

- εὐληχότες... Atributivo de Δαίμονες.

⁴ ἀλόγου... Complemento determinativo de un γυεΐ sobrentendido.

- γένοιτο... Optativo potencial.

XX,2

²⁻³ οἱ... παρεμμένοι... οἱ... ἔχοντες... Participios sustantivados.

⁴ ἐχούσας... Participio predicativo de τὰς ψυχὰς.

⁵ μὴ δεῖν... Infinitivo completivo regido por el ἔστιν de la línea 2.

- ἐξελοῦσας... Participio predicativo de τὰς ψυχὰς. Tiene valor temporal.

- τὸν ἅπαντα αἰῶνα... Acusativo de extensión en el tiempo. Cf. Curtius § 405.

XX,3

¹⁻² Εἰ... φέροιτο... En optativo por ser la prótasis del período condicional. Cf. Curtius § 547.

³ ποιεῖν... Damos en la traducción el matiz durativo del presente : “*está creando*”.

³⁻⁴ ἐν... πεπερασμένῳ... El participio perfecto de este verbo (περαίνω) se utiliza frecuentemente en forma sustantivada y con el significado de: “*lo finito*”. Cf. Liddell-Scott, *cit.*, s.v.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- ⁴ ἄν γένοιτο... Optativo potencial. Cf. Curtius § 516 y Planque § 205.
⁵ δυνατόν... Sc.: ἐστί.
⁶ γενόμενον... Atributivo de τὸν Κόσμον. Tiene valor de oración relativa.
⁷ προσήκει... Impersonal.

XXI,1

- ¹ ζήσασαι... Atributivo de ψυχὰι que abre una serie de participios igualmente atributivos: εὐδαιμονοῦσαι... χωρισθεῖσαι... γενόμεναι.
- τὰ... ἄλλα... Acusativo de relación.
² τῆς ἀλόγου... Genitivo partitivo construido con verbo de división: χωρισθεῖσαι. Cf. Curtius § 419b.
³ παντὸς... σώματος... Genitivos posesivos de καθαράι.
³⁻⁴ θεοῖς... ἐκεῖνοις... Dativos de comunidad.

XXI,2

- ¹ Καίτοι καὶ εἰ... La expresión es enfática pues, καίτοι significa “*aunque*” y καὶ εἰ, al introducir la concesiva significa “*aunque si*”. καὶ εἰ está construido con imperfecto de indicativo. Cf. Curtius § 537.
² αὐταῖς... Dativo de interés.
²⁻³ ἐκ τῆς Ἄρετῆς... Genitivo de procedencia.
⁴ ἤρκει... Rige infinitivo final (ποιεῖν). Lit.: “*dio para que...*”. Cf. Curtius § 561 y Planque § 242 y ss.
⁵ τοὺς... προελομένους καὶ δυνηθέντας... Participios sustantivados en caso acusativo por ser predicativos de εὐδαίμονας. El participio aoristo pasivo δυνηθέντας tiene sentido activo.

CLXXX

NOTAS AL TEXTO CASTELLANO

- ¹ Cf. Platón, *República*, II,377ABC; IV,475 D – 480 A; Plotino, III,3; Jámblico, *De mysteriis*, I,3.
- ² Cf. *Περί θεῶν*, III,2,2; Juliano, *Or. IX*, 133 A; Platón, *República*, VI, 508 C.
- ³ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, IV,6.
- ⁴ Esta es una muestra del eclecticismo religioso de la época en que se produce el *Περί θεῶν καὶ Κόσμου*.
- ⁵ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, I,8-III,17.
- ⁶ Cf. *Περί θεῶν*, *infra* XX,2,6.
- ⁷ Cf. Juliano, *Or. IX*, 133 A. Sin duda es una referencia al “divino Platón”.
- ⁸ Como Orfeo, por ejemplo. Cf. Juliano, *Or. IX*, 148 B.
- ⁹ Cf. *Περί θεῶν*, *supra* I,1,4 e *infra* XIV,2,1-2; XV,2,3.
- ¹⁰ Esta es una justificación a la invocación que Salustio hará más adelante en el final del capítulo IV, específicamente en 11,7-8.
- ¹¹ Ramos Jurado piensa que Salustio está haciendo alusión a la polémica entre paganos y cristianos, opinión que no es necesariamente cierta porque, como he anotado en la introducción (cf. p. 107), el que para Salustio los mitos estén elaborados en una forma oscura tiene por objeto hacer pensar a la gente, pues sólo así se valora el contenido de los mitos.
- ¹² Cf. Jámblico, *De mysteriis*, VII,1; Juliano, *Or. VIII*, 161 CD.
- ¹³ Rochefort (cf. p. 28 en la nota 1 a la página 6) ha sugerido que esta palabra es una referencia a los cristianos y que Salustio estaría reafirmando la opinión que sobre ellos se había formado Juliano, quien sostenía que aquellos sufrían de una enfermedad de la inteligencia (cf. *Ep. 42*, 424 AB). Sin embargo, me parece que la palabra puede ser aplicable a todos aquellos que no han reconocido la importancia de los mitos como elementos para el mejor conocimiento de los dioses, y éstos no eran únicamente los cristianos, sino incluso muchos paganos.

NOTAS AL TEXTO CASTELLANO

- ¹⁴ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, III,15. Salustio está reclamando la exégesis alegórica de los mitos.
- ¹⁵ Mitos de adulterios: los que narran las infidelidades de Zeus; mitos sobre robos y raptos: el de Hermes y Apolo, el de prometeo robando el fuego, el de Europa, el de Deméter y Perséfone; mitos de encadenamientos: el de Zeus y Cronos, el de Prometeo encadenado.
- ¹⁶ Cf. Platón, *República*, 378 D; Juliano, *Or. VII*, 217 C y 222 C.
- ¹⁷ Al respecto, véase la introducción p. 63 y nota 183. También p. 108.
- ¹⁸ Cf. Plotino, V,1,7.
- ¹⁹ Misma crítica de Eusebio, *Prep. Ev.*, I,9-II,12 y V,3. Cf. *supra* p. 63 nota 186 de la introducción.
- ²⁰ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, V,23.
- ²¹ Una crítica similar al culto de los elementos la encontramos en San Atanasio, *Contra los paganos*, XXVII.
- ²² Estas diosas son Atenea, Hera y Afrodita.
- ²³ Ya desde Empédocles de Agrigento se consideraba que los elementos formadores de la materia del mundo eran el agua, el aire, la tierra y el fuego. Éstos, según Empédocles, eran puestos en movimiento por dos fuerzas contrarias entre sí y que eran identificadas como Δάιμονες: por una parte Amor (φιλία), y por otra Discordia (νεῖκος). Empédocles creyó que la eterna lucha entre estos *Daimones* no sólo era producto de la casualidad (cf. Frs. 85, 97, 103, etc.) sino que además era necesaria porque representaba el origen y destrucción del mundo (cf. Fr. 35). Ambas situaciones, origen y destrucción, estaban representadas por la forma del mundo, que es una esfera, y por lo que muchas veces se podía observar en él, un desorden (ἀκοσμία).
- ²⁴ Referencia a los mitos empleados por Platón en *Fedro*, 27 y *República*, II,379 A-E.
- ²⁵ Esta es la síntesis del mito de Atis narrado por Juliano en su *Or. VIII*, 161 C. Para Juliano, Atis representa el principio creador de los seres mortales, pues la creación del mundo inteligible es la obra de un Dios supremo.
- ²⁶ Es decir, Cibeles.
- ²⁷ Aunque era un Dios de origen lidio ya en algún momento los griegos lo identificaron con Dionisio, por eso no debe resultar extraño que Salustio incluya este relato mítico, pues seguramente lo consideraba como perteneciente a la más pura tradición helena. Para la asimilación de Atis con el culto a Dionisio, véase: García López, José, "*La religión griega*". Madrid, Ediciones Itsmo, 1975, pp. 116-132. Para el desarrollo del mito de Atis, véase Frazer pp. 26, 27, 31 y 402-407.

DE LOS DIOSES Y DEL MUNDO

- ²⁸ Río de Frigia. Según la tradición, Atis se emaculó a sus orillas. Ovidio (*Fastos* IV,361-365) afirmó que quien bebía el agua del río, enloquecía. En Roma, los sacerdotes de Cibele se llamaban *Galli*.
- ²⁹ Cf. Juliano, *Or. VIII*, 165 B.
- ³⁰ Ovidio la llama *Sagaritis*, cf. *Fastos*, IV,229.
- ³¹ Puede entenderse que la emaculación de Atis representa la purificación del cuerpo para que el alma pueda retornar y cohabitar con los dioses.
- ³² Cf. Juliano, *Or. VIII*, 165 C.
- ³³ Alusión a la doctrina de la emanación propuesta por Platón en su *Filebo*.
- ³⁴ Cf. Plotino, II,1,2.
- ³⁵ Cf. Juliano, *Or. VIII*, 167 BC y 168 BC.
- ³⁶ Cf. Juliano, *Or. VIII*, 167 A.
- ³⁷ Cf. Juliano, *Or. VIII*, 167 D y *Or. IX*, 150 A.
- ³⁸ Cf. Juliano, *Or. VIII*, 170 A.
- ³⁹ Cf. Juliano, *Or. VIII*, 169 B y *Περὶ θεῶν*, XXI,1,2-3.
- ⁴⁰ Cf. Juliano, *Or. VIII*, 168 C y 169 AB. Sobre el culto a los árboles, véase Frazer, capítulo IX.
- ⁴¹ Cf. introducción p. 88 nota 336.
- ⁴² Cf. introducción p. 88.
- ⁴³ Cf. Plotino, V,4,1; Jámblico, *De mysteriis*, VIII,2.
- ⁴⁴ Cf. Plotino, V,3,12; Juliano, *Or. VIII*, 166 B a 167 D.
- ⁴⁵ Cf. Plotino, VI,9,3.
- ⁴⁶ Cf. Plotino, VI,7,23.
- ⁴⁷ Cf. Platón, *República*, V,467 B.
- ⁴⁸ Cf. Plotino, VI,8,8.
- ⁴⁹ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, VIII,8; Juliano, *Or. IX*, 133 B.
- ⁵⁰ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, II,7.
- ⁵¹ Ya Empédocles había asignado los elementos a ciertos dioses: el éter a Zeus, el aire a Hera, el agua a Nestis y la tierra a Edoneo. Cf. García López, p. 232.
- ⁵² Cf. *Περὶ θεῶν infra* XVII,10,5.
- ⁵³ Cf. Platón, *Timeo*, 29 E.
- ⁵⁴ Cf. Platón, *Timeo*, 34 a; Plotino, II,2.
- ⁵⁵ Cf. Platón, *Timeo*, 63 BC.
- ⁵⁶ Es una tradicional descripción del movimiento de los astros. Cf. Juliano, *Or. IX*, 130 C.
- ⁵⁷ Cf. Platón, *Timeo*, 62 DE y 63 E.
- ⁵⁸ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, V,2.
- ⁵⁹ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, VIII,6; Juliano, *Or. IX*, 142 D.
- ⁶⁰ Cf. Plotino, I,1,8.
- ⁶¹ Cf. Platón, *Fedro*, 245 C; *República*, X,608 D; Plotino, IV,7,10.

NOTAS AL TEXTO CASTELLANO

- ⁶² Cf. Platón, *Filebo*, 30 C.
- ⁶³ Cf. Plotino, I,1,3.
- ⁶⁴ Según Rochefort (p. 38, nota 14), Salustio se refiere aquí a las máquinas en el sentido general de la palabra.
- ⁶⁵ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, I,7.
- ⁶⁶ Cf. Juliano, *Or. IX*, 132 C a 134 A.
- ⁶⁷ Es decir ἡ μαθηματικὴ τέχνη.
- ⁶⁸ Se refiere a los astros.
- ⁶⁹ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, I,18; IV,4-6.
- ⁷⁰ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, I,16.
- ⁷¹ Cf. Porfirio, *De abstinentia*, IV,21.
- ⁷² Cf. Herodoto, II,104.
- ⁷³ Cf. Herodoto, I,136.
- ⁷⁴ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, I,18.
- ⁷⁵ Salustio acepta la influencia de los astros (=dioses) en la vida humana, pero rechaza que ésta se deba a la posición que toman en la bóveda celeste, es decir, a su posición geométrica entre ellos; por eso habla de triángulos y cuadrados. Plotino también había criticado esta creencia, cf. II,3: *Sobre el influjo de los astros*.
- ⁷⁶ Al igual que Plotino (II,3,14), Salustio rechaza el determinismo.
- ⁷⁷ Cf. Plotino, III,2,6;7;15.
- ⁷⁸ Cf. Plotino, III,2,15.
- ⁷⁹ Cf. Platón, *República*, IV,441 C a 444 E.
- ⁸⁰ Cf. Platón, *República*, IV,436 AB.
- ⁸¹ Cf. Platón, *República*, IV,441 E a 444 a.
- ⁸² Cf. Platón, *República*, IV,433 AB; I,353 E.
- ⁸³ Cf. Juliano, *Or. V*, 268 C.
- ⁸⁴ Cf. Platón, *República*, IV,441 A.
- ⁸⁵ Cf. Platón, *República*, IV,441 C; Plotino, IV,4,17.
- ⁸⁶ Cf. Platón, *República*, III,412 C.
- ⁸⁷ Cf. Platón, *República*, IV,445 D.
- ⁸⁸ Cf. Platón, *República*, VIII,548 AB.
- ⁸⁹ Cf. Platón, *República*, VIII,548 C.
- ⁹⁰ Cf. Platón, *República*, VIII,565 E a 566 D.
- ⁹¹ Cf. Platón, *República*, VIII,576 C a 579 C.
- ⁹² Cf. Platón, *República*, VIII,550 D a 552 E.
- ⁹³ Cf. Platón, *República*, VIII,553 CD.
- ⁹⁴ Cf. Platón, *República*, VIII,555 B a 558 D.
- ⁹⁵ Cf. Platón, *República*, VIII,565 A.
- ⁹⁶ Cf. Platón, *República*, VIII AB.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- ⁹⁷ Los neoplatónicos consideraban que el Mal no existía por sí mismo. Esta va a ser una opinión compartida con el cristianismo. Cf. por ejemplo San Atanasio, *Contra los paganos*, VI.
- ⁹⁸ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, IV,6.
- ⁹⁹ Cf. Plotino, III,2,3-7.
- ¹⁰⁰ Cf. Platón, *República*, I,355 DE.
- ¹⁰¹ Cf. Juliano, *Or. IX*, 140 B; 141 a.
- ¹⁰² Cf. *Περὶ θεῶν*, *supra* capítulos IV y VI,1,5.
- ¹⁰³ Por ejemplo los estoicos con su doctrina de la *ἐκπίρωσις*. Los cristianos deben quedar excluidos, pues cuando hablaban del fin del mundo no se referían a su destrucción material, sino al término del mundo clásico y de sus tradiciones y creencias paganas.
- ¹⁰⁴ Para la *Demonología* en Salustio, véase el artículo de Gabriel Rochefort: "La demonologie de Salostios et ses rapports avec celle de l'Empereur Julien". *Bulletin de l'association Guillaume Budé XVI*, 4^o serie, 4, diciembre 1957, pp. 53-61.
- ¹⁰⁵ Cf. Platón, *Cratilo*, 397 D. Los intermediarios son para Salustio esencialmente los Démones y los Ángeles.
- ¹⁰⁶ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, I,13; VIII,8.
- ¹⁰⁷ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, I,13.
- ¹⁰⁸ Cf. Platón, *Fedón*, 78 C.
- ¹⁰⁹ Este capítulo, que habla sobre el valor de los sacrificios, amplía y complementa al anterior, particularmente en su fragmento 1,6-11. Es, en general, un resumen de lo que sobre los sacrificio expresó Jámblico en su *De mysteriis*, V,21, 24, 25, 26.
- ¹¹⁰ Cf. Platón, *Timeo*, 29 E.
- ¹¹¹ "Nueva aplicación del dogma de la emanación por simpatía universal, extiende el desarrollo esbozado en VII,3,1. La teúrgia había encontrado las correspondencias apropiadas entre las formas inferiores y las superiores (cf. Jámblico, *De mysteriis*, V,23): el altar —parte esencial del templo que permite al hombre elevarse hasta Dios por medio de las sacrificios— imita al cielo, que asegura la unión entre el mundo sublunar y la esfera de Dios. Cf. Rochefort, p. 48, nota 6.
- ¹¹² Los signos de que habla Salustio son los símbolos mágicos empleados en los ritos teúrgicos, símbolos que estaban conectados con la magia y la astrología y que podían representar a los astros, a los planetas y al zodiaco. Cf. Rochefort, p. 48 nota 8 y Juliano, *Or. VII*, 216 C.
- ¹¹³ Sabemos por Jámblico, *De mysteriis*, V,23, que ciertas plantas y piedras eran utilizadas durante los ritos teúrgicos.
- ¹¹⁴ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, V,14.

NOTAS AL TEXTO CASTELLANO

- ¹¹⁵ Reafirmación condensada de XIV,1,6-11.
- ¹¹⁶ Es repetición de XIV,2,2. Confróntese además, Jámblico, *De mysteriis*, V,21.
- ¹¹⁷ Juliano se hace presente en el texto de Salustio (XV,3,1-2) recordando que *los dioses no necesitan de la aclamación de los hombres* (cf. *Epistolae*, ed. Bidez, nº 176, p. 217). Los sacrificios no pueden ser útiles a los dioses, su realización no es sino en beneficio de los hombres; por una parte, los sacrificios testifican el reconocimiento de los hombres hacia su Creador, y por otra, elevan el alma de los hombres hasta Dios. Cf. Rochefort, p. 48 nota 13.
- ¹¹⁸ Cf. Porfirio, *De abstinentia*, II,34; Jámblico, *De mysteriis*, V,5.
- ¹¹⁹ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, V,26.
- ¹²⁰ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, V,25.
- ¹²¹ Cf. Porfirio, *De abstinentia*, II,34; Jámblico, *De mysteriis*, III,20; 27.
- ¹²² Cf. Platón, *Fedón*, 72 a.
- ¹²³ Así como en XIII,5,2-3 Salustio había manifestado la necesidad de intermediarios entre Dios y los hombres, aquí admite el sacrificio de un mediador vivo para propiciar la comunión del hombre con Dios. Rochefort apunta (cf. p. 49 nota 8) que aunque Platón había dejado un esbozo de la teoría de la mediación, lo que propone Salustio parece estar más influenciado por este dogma esencial del cristianismo, sólo que adaptado a las doctrinas del helenismo.
- ¹²⁴ Repetición reducida de XIII,5,3-4.
- ¹²⁵ Paralelismo con el dogma cristiano. Cf. *supra* nota 123 y Hb. 2,14.
- ¹²⁶ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, V,20.
- ¹²⁷ Este capítulo funciona como corolario de lo expuesto en el VII, donde se trató de la indestructibilidad del mundo (cf. VII,2,1-5).
- ¹²⁸ Es el silogismo que abre el primer argumento de este capítulo sobre la indestructibilidad del mundo. El argumento va de 1,4 a 3,10.
- ¹²⁹ Inicio del segundo argumento. Éste va de 4,1 a 5,9.
- ¹³⁰ Cf. Platón, *Timeo*, 35 A.
- ¹³¹ Cf. Platón, *Timeo*, 41 AB.
- ¹³² Dios es eterno (cf. *Περὶ θεῶν*, *supra* II,1,3-4) y la destrucción del mundo implicaría también la destrucción de Dios (cf. *Περὶ θεῶν*, *supra* XIII,3,7-10).
- ¹³³ La bondad de Dios (cf. *Περὶ θεῶν*, *supra* XII,1,1; 2,1-3) no permite que él sea egoísta y se salve a sí mismo, porque su bondad se extiende a todos los objetos de su Providencia (cf. *Περὶ θεῶν*, *supra* IX,3,7).
- ¹³⁴ Como quedó demostrado en XVII,5,5-9.
- ¹³⁵ Tercer argumento, de 8,1 a 9,4.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- ¹³⁶ Cf. Platón, *Timeo*, 32 B; 31 AB; Juliano, *Or. IX*, 148 CD. La perfección del mundo radica en su forma circular, pues así imita a su modelo.
- ¹³⁷ Salustio, siguiendo la tradición, considera al mundo como un ser divino.
- ¹³⁸ Ya Platón en el libro X de las *Leyes* había establecido tres formas de ateísmo: el que niega la divinidad, el que acepta a las divinidades pero les atribuye desinterés en los asuntos humanos, y el ateísmo que promovía la donación y ofrendas a las divinidades. Los cristianos emplearon el término aplicándolo a los paganos en el tercer sentido platónico. Juliano lo utilizó para acusar a los cristianos de su hostilidad contra la religión de los antepasados y por su rechazo a adorar a los dioses; pero además, también acusó de ateos a los cínicos (cf. *Contra los cínicos incultos*, 199 AB) y a los epicúreos (cf. *Ep.* 89 B y *Ep.* 301 C). Que Salustio usó de este término ha sido entendido por la generalidad de los investigadores como una referencia a los cristianos, lo que no es seguro, pues “*las formas de ateísmo*” es una expresión ambigua aplicable tanto a paganos cínicos, epicúreos y neoplatónicos, como a los cristianos.
- ¹³⁹ Según Rochefort, Salustio está considerando la eventual expansión del cristianismo (cf. p. 52 nota 16). A mi me parece que se refiere a la expansión del ateísmo en general; es decir, a la expansión de la increencia en Dios.
- ¹⁴⁰ Es una referencia a los hombres que han querido educarse en el conocimiento de Dios y no a los *helenos*, por oposición a los cristianos, como ha querido Rochefort.
- ¹⁴¹ Cf. Jámblico, *De mysteriis*, III,12.
- ¹⁴² Cf. Jámblico, *De mysteriis*, I,11.
- ¹⁴³ Para Juliano (cf. *Or. VIII*, 180 B), el principal elemento de bondad en los hombres es su conciencia y conocimiento de Dios, que no pueden ser dados a las almas en su vida actual si pecaron en una vida anterior.
- ¹⁴⁴ Es la primera referencia a la creencia de Salustio en la metempsicosis.
- ¹⁴⁵ Alusión a la antigua divinización de los emperadores. San Atanasio también criticó esta creencia, cf. *Contra los paganos*, X.
- ¹⁴⁶ Cf. Juliano, *Or. VII*, 215 A.
- ¹⁴⁷ Cf. Platón, *Fedón*, 81 D.
- ¹⁴⁸ Cf. Rochefort, *La demonologie de Salostios et ses rapports avec celle de l'Empereur Julien*, p. 59 nota 49.
- ¹⁴⁹ Cf. Platón, *Fedón*, 81 D.
- ¹⁵⁰ El alma puede encarnarse varias veces, por eso Salustio habla en plural. El ascenso definitivo del alma a su Causa primera puede verse retardado según las faltas cometidas, lo que hace que el alma pueda reencarnar varias veces. Cf. Platón, *Fedón*, 114 BC y *Menón*, 81 C; Plotino, III,2,13; IV,3,16.

NOTAS AL TEXTO CASTELLANO

- ¹⁵¹ Cf. Platón, *Fedón*, 107 D; Plotino, III,2,4, *sobre el démon que nos ha tocado*.
- ¹⁵² Contrario a Plotino, que admite la transmigración de las almas a las plantas y animales (cf. III,4,2), Salustio sólo la admite hacia los cuerpos humanos, al igual que Jámblico en *De mysteriis*, I,8.
- ¹⁵³ Cf. Plotino, III,2,13; Jámblico, *De mysteriis*, IV,5.
- ¹⁵⁴ Cf. Platón, *Fedro*, XXIX.
- ¹⁵⁵ Cf. Platón, *Fedón*, 114 BC; Jámblico, *Protréptico*, XIII.
- ¹⁵⁶ Cf. Juliano, *Or. VII*, 234 C. Los cristianos también creían en este concepto, sólo que lo aceptan tras la resurección después de la muerte. Cf. Mateo, 19, 28.
- ¹⁵⁷ Cf. Jámblico, *Protréptico*, IX.

FALTAN PAGINAS

De la: **CLXXXIX**

A la: **CXC**

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES

- *De los Dioses y del Mundo*. En Gilbert Murray, *La religión griega. Cinco ensayos sobre la evolución de las divinidades clásicas*. (Traducción de Santiago Ferrari y Víctor D. Bouilly) Buenos Aires, Editorial Nova, Biblioteca Histórica, 1966, pp. 203-226.
- Mullach, Frédéric-Guillaume, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. III, París, Didot, 1881, pp.28-50.
- Nock, A.-D., *Sallustius—Concerning the Gods and the Universe*. Cambridge, University Press, 1926, CXXIII+47 p.
- *On the Gods and the World*. En Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*. New York, Doubleday Anchor Books, 1951³, pp. 191-212.
- Saloustios, *Des Dieux et du Monde*. Texte établie et traduit par Gabriel Rochefort. París, 1960, Société d'Édition Les Belles Lettres, L+59 p.

GENERAL

- Agustín, Santo, Obispo de Hiponia, *La ciudad de Dios*. (Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Landero) Madrid, Católica, 1962, 1076 pp. Edición Bilingüe.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Núñez, J.M., *El César Juliano y el filósofo Salustio*. Helmántica, XXIX, septiembre-diciembre 1978, 90, pp. 399-402.
- Alsina Clota, José, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, = Autores, Textos y Temas. Filosofía 27, Barcelona, Anthropos, 1989, 159 p.
- _____, *Literatura griega. Contenidos, métodos y problemas*. Barcelona, Ariel, 1983, 454 p.
- Altheim, Franz, *El Dios invicto*. (Traducción de Juan Jorge Thomas) Argentina, Eudeba, serie Lectores de Eudeba 84, 1966, 166 p.
- Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum*. Volum II (Whit an English Translation by John C. Rolfe). Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1963^{3r}, 683 p.
- Atanasio, *Contra los paganos*. Traducción del griego, introducción y notas de Luis Antonio Sánchez Navarro. Madrid, editorial Ciudad Nueva, 1992, 125 pp.
- Athanassiadi, Polymnia, *Julian. An Intellectual Biography*. Londres, Redwood Press Limited, 1992¹, XIX+249 pp.
- Aubeneque, Pierre, *Aristóteles y el Liceo*. En B. Parain, volumen 2.
- Balsdon, D.R.J.P.V.D., *Roma. Historia de un Imperio*. Madrid, Guadarrama, 1970, 254 p.
- Bayet, Jean, *La religión romana: historia política y psicológica*. (Traducción de Miguel Ángel Elvira) Madrid, Cristiandad, 1984, 346 p.
- Burckhardt, Jacob, *Del paganismo al cristianismo*. México, F.C.E., Sección de Obras de Historia, 1982¹, XII+437 pp.
- *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975, XVIII + 1836 p.
- Burnet, John, *La aurora del pensamiento griego*. México, Argos, 1944,

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

XII+462 pp.

- Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM, 1976, CLXXXIV+159 pp.
- Cumont, Franz, *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1963, 339 pp.
- Cumont, Franz, *Salluste le Philosophe*. Paris, Revue de Philologie, XVI, 1892, pp. 49-56.
- Desnier, J L., *Salutius-Salustius*. Revue des Études Anciennes 85, 1983, 1-2, pp. 53-65.
- Dessau, H., *Inscriptiones Latinae Selectae*. T. I., Edidit Hermannus Dessau, Chicago Ill.: Ares, 1979, 5v. Edición facsimil de la de Berlín, 1892,
- Düring, Ingemar, *Aristóteles*. México, UNAM, I.I.F., Colección Estudios Clásicos, 1987, 1031 pp.
- Empédocles, *Sobre la naturaleza de los seres*. (Traducción de José Barrio Gutierrez) Buenos Aires, Aguilar, 1981³⁶, 107 pp.
- Étienne, Robert, *Flavius Sallustius et Secundus Salutius*. Paris, Revue des Études Anciennes, LXV, 1963, pp. 103-113
- Ferro Gay, Federico, *De la sabiduría de los romanos*. México, UNAM, I.I.F., C.E.C., Serie didáctica 14, 1989, 333 pp.
- Frazer, J.G., *La rama dorada. Magia y Religión* (Traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano) México, F.C.E., Sección de Obras de Sociología, 1998¹⁴, 860 pp.
- García López, José, *La religión griega*. Madrid, Ediciones Itsmo, 1975, 375 p.
- Goldschmidt, Víctor, *El estoicismo antiguo*. En B. Parain, volumen 2.

BIBLIOGRAFÍA

- Grenet, Paul-Berard, *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona, Herder, 1969,
- Hadot, Pierre, *El fin del paganismo*. En Henri-Charles Puech. Volumen 5,
- Holsapple, Lloyd B., *Constantino El Grande*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, 424 pp.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, F.C.E., 1985⁷, 1151 pp.
- Jones-Martindale-Morris, *The Prosopography of the later Roman Empire*. By A.H.M. Jones, J.R. Martindale & J. Morris, Volume I. A.D. 260-395 (Cambridge, 1971).
- Jamblique, *Les Mystères d'Égypte* (Texte Établi et Traduit par Édouard des Places S. J.). Paris, Les Belles Lettres, 1966, 225 pp.
- Jámblico, *Protréptico a la filosofía. Capítulos 1 al 5*. Introducción, traducción y notas de José Molina Ayala, Tesis de licenciatura, México, UNAM, 1996, XIII+139 pp.
- Juliano, *Discursos I-V*: Introducción, traducción y notas de José García Blanco. Madrid, B.C.G., número 17, 1979, 350 pp.
- Juliano, *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Introducción, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid, Gredos, B.C.G., número 47, 1982, 351 pp.
- Juliano, *Discursos VI-XII*. Introducción, traducción y notas de José García Blanco. Madrid, B.C.G., número 45, 1982, 286 pp.
- Julien, *Lettres et fragments*. (Texte Revu et traduit par J. Bidez) L'Empereur Julien, Oeuvres Complètes, Tome I, 2^o partie, Paris, Les Belles Lettres, 1972, 258 pp.
- Kovaliov, S.I., *Historia de Roma*. Tomo II, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1964,

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- Labriolle, Pierre de, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*. Paris, L'Artisan du Livre, 1934, 519 p.
- Le Goff, Jacques, *El cristianismo medieval en occidente desde el concilio de Nicea (325) hasta la reforma (principios del siglo XVI)*. En Henri-Charles Puech, volumen 7.
- Libanius, *Selected Works*. T.I. (Whit an English Translation by A. F., Norman) Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1969,
- López Eire, Antonio, *Semblanza de Libanio*. México, UNAM, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 42, 1996, 302 pp.
- Maier, Franz Georg, *Las transformaciones del Mundo Mediterráneo. Siglos III/VIII*, en *Historia Universal Siglo Veintiuno*, Volumen 9. Madrid, Siglo XXI, 1972, 413 pp.
- Millares Carlo, Agustín, *Historia de la literatura latina*, México, Breviarios del F.C.E., número 33, 1981, 326 pp.
- Marrou, Henri-Irénée, *Historia de la educación en la antigüedad*. (Traducción de Yago Baraja de Quiroga) Madrid, Akal, 1985, 541 pp.
- Momigliano, Arnaldo, *De paganos; judfos y cristianos*. (Traducción de Stella Mastrangelo) México, Breviarios del F.C.E., número 518, 1996¹, 537 pp.
- Murray, Gilbert, *La religión griega. Cinco ensayos sobre la evolución de las divinidades clásicas*. (Traducción de Santiago Ferrari y Víctor D. Bouilly) Buenos Aires, Editorial Nova, Biblioteca Histórica, 1966, 235 pp.
- _____, *Five Stages of Greek Religion*. New York, Doubleday Anchor Books, 1951³, XVI+221 pp.
- Parain, Brice, *Historia de la filosofía* (volumen 26 de la «Encyclopédie de la Pléiade»). *Siglo veintiuno. Volumen 2, La filosofía griega* (Traductores: Santos Juliá, Miguel Bilbatúa) México, Siglo XXI, 1997¹⁹, 347 p.

BIBLIOGRAFÍA

- _____, *Historia de la filosofía* (volumen 26 de la «Encyclopédie de la Pléiade»). Siglo veintiuno. Volumen 3, *Del mundo romano al Islam. Roma – Bizancio – El neoplatonismo – La filosofía judía medieval – La filosofía islámica* (Traductores: Pilar Muñoz, José M^a Álvarez, Pilar López Máñez), México, Siglo XXI, 1990⁸, x+406 p.
- Petit, Paul, *Historia de la antigüedad*. Barcelona, Labor, 1973³, 386 pp.
- Piganiol, André, *L' Empire Chrétien. (325-395)*. Paris, P.U.F., Collection Hier, 1972¹², 501 pp.
- Platón, *Cratilo*. Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, México, UNAM, BSGRM, 1988, CXLVII+90 pp.
- Platon, *Phèdre*. Oeuvres complètes, tome IV, 3^e partie. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris, 1947, Société d'Édition Les Belles lettres. CLXXXV+281.
- Platón, *República*. Versión, introducción, y notas de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, BSGRM, 1971, CLXXXVI+382.
- Platon, *Timée*. Oeuvres complètes, tome X. Texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, 1949, Société d'Édition Les Belles lettres, 121 pp.
- Plotino, *Selección de las Enéadas*. México, S.E.P., 1988¹, 472 pp.
- Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero/Pseudo Plutarco. El antro de las ninfas de la Odisea/ Porfirio. Sobre los dioses y el mundo/Salustio*. Introducciones, Traducciones y notas del Sobre la vida y poesía de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid, Gredos, 1989, (Biblioteca Clásica número 133), 324 p.
- Porfirio, *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid, Gredos, B.C.G., número 69, 1984, 233 pp.
- Porfirio, *Vida de Plotino. Eneadas I-II*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1982, 538 p.

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

- Puech, Henri-Charles, *En torno a la gnosis, I. La gnosis y el tiempo y otros ensayos.* (Versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez) Madrid, Taurus Ediciones, 1982, 355 p.
- _____, *Historia de las Religiones.* (volumen 34 de la «Encyclopédie de la Pléiade»). Colección a cargo de Henri-Charles Puech. Siglo XXI, Volumen 5, Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo, I. (Traducción de Lorea Barruti, J.L. Ortega Matas, Alberto Cardin Garay) Madrid, Siglo XXI, 1993⁶,
- _____, *Historia de las Religiones.* (volumen 34 de la «Encyclopédie de la Pléiade») bajo la dirección de Henri-Charles Puech. Siglo XXI. Volumen 7, Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes, I. (Traducción de Manuel Mallofet) México, Siglo XXI, 1990⁴, p. 72.
- Ramos Jurado, E. Á., *La teoría política de Salustio prefecto de Juliano.* Habis 18–19 (1987–1988), pp. 93-100
- Rémondon, Roger, *La crisis del Imperio romano. De marco Aurelio a Anastacio.* Barcelona, Labor, 1967, 310 p.
- Rostovtzeff, M., *Roma. De los orígenes a la última crisis.* Buenos Aires, Eudeba, 1970²,
- Rochefort, Gabriele, *Le Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου de Saloustio et l'influence de l'Empereur Julien.* Revue des Etudes Grecques, LXIX, 1956, pp. 50-66.
- Rochefort, Gabriel, *La demonologie de Salostios et ses rapports avec celle de l'empereur Julien.* Bulletin de l'association Guillaume Budé, XVI, 4^e serie, 4, diciembre 1957, pp. 53-61.
- Socratis, Scholastici, Heremiae. Sozomini et denuo recognoscente J. P. Migne. Turnholti, Belgium, Brepolis, 1990, 1723 p. (Patrologia graeca, 67) Reimpresión de la impresión original de Paris 1859. Texto en latín y griego. 1. Sócrates Escolástico, *Historia Eclesiástica*. 2. Iglesia Católica – Historia de los primeros tiempos. 3. Sozomenos, Salamanes Hermenios, *Historia Eclesiástica I*.

BIBLIOGRAFÍA

- Trocmé, Étienne, *El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea*. En Henri-Charles Puech, volumen 5.
- Trouillard, Jean, *El neoplatonismo*. En Brice Parain, volumen 3.
- Varrón, *De las cosas del campo*. Introducción, versión y notas de Domingo Tirado Benedí, México, UNAM, 1945, LXXXV+166 p.
- Wahal, Jean, *Platón*. En Brice Parain, volumen 2.
- Zeller, Eduard, *Fundamentos de la filosofía griega*. (Traducción de Alfredo Llanos) Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1968, 333 p.
- Zeller, Eduard, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico. Parte III, La filosofía post-aristotelica. Volumen VI. Giamblico e la scuola di Atene. A cura di Giuseppe Martano. (Traduzione di Ervino Pocar), Firenze, La Nuova Italia, 1968 (1ª ristampa),*

DE LOS DIOS Y DEL MUNDO

Índice

Prólogo.....	IX
I. El contexto histórico	
1.1. Constantino y la iglesia.....	XV
1.2. De la muerte de Constantino al ascenso de Juliano.....	XVII
1.3. La reacción religiosa de Juliano.....	XXIV
1.4. La ley escolar de Juliano.....	XXXIII
II. Los antecedentes ideológico-culturales	
2.1. La metamorfosis del paganismo.....	XXXIX
2.2. La teología pagana y el neoplatonismo.....	LVI
III. El Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου	
3.1. La identificación del autor.....	LXXI
a) Saturnino Secundo Salustio.....	LXXV
b) Flavio Salustio.....	LXXXI
3.2. El autor del Περὶ Θεῶν.....	LXXXV
3.3. Fuentes, contenido y objetivo del Tratado.....	XCV
3.4. Manuscritos, ediciones y traducciones.....	CXXV
Epílogo.....	CXXXVII
Textos griego y castellano.....	1
Notas al texto griego.....	CXLIII
Notas al texto castellano.....	CLXXXI
Bibliografía.....	CXCI