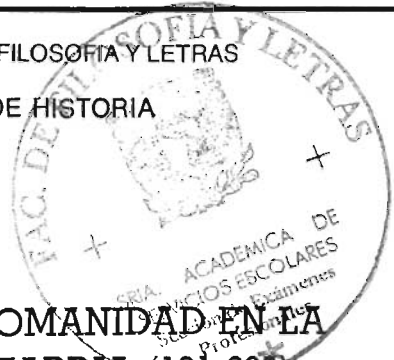




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA



LA IDEA DE LA ROMANIDAD EN LA  
ANTIGÜEDAD TARDIA (161-395)

**T E S I S**

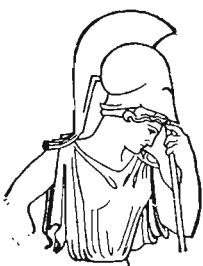
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A

MIGUEL ANGEL RAMIREZ BATALLA

ASESOR: LIC. ERNESTO SCETTINO MAIMONE



CIUDAD UNIVERSITARIA

2005

m341712



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.

## ÍNDICE.

Introducción	4
<b>LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE LO ROMANO</b>	
Capítulo 1. El carácter político de la identidad romana	12
1.1. La cuestión de la identidad	12
1.2. La concepción política de lo romano	18
1.3. La consolidación de la identidad romana	21
1.3.1. La ciudadanía romana	21
1.3.2. La incorporación de las élites de las ciudades	28
1.3.3. La paz romana	32
1.3.4. El culto del emperador y de Roma	35
1.4. El apego y la fidelidad al Imperio	39
Capítulo 2. Los espacios sociales de lo romano	46
2.1. La ciudad en el mundo antiguo	46
2.2. El orden senatorial y el Senado en la cúspide de la pirámide social	59
2.3. La actitud del orden senatorial hacia los demás	63
2.3.1. La plebe	63
2.3.2. El eunuco y el cortesano	66
2.3.3. El liberto	69
2.4. EL fenómeno de la movilidad social	71
Capítulo 3. La creación del otro: el bárbaro	82
3.1. Imágenes opuestas del bárbaro: la bestia amenazante y el buen salvaje	82
3.2. Transformaciones en el mundo bárbaro. El papel de Roma	89
3.2.1. La unificación del mando	91
3.2.2. El comercio	93
3.2.3. Los asentamientos en territorio imperial	94
3.2.4. Los bárbaros y el ejército romano	96
3.3. La intensificación de la imagen negativa	99
<b>LA ROMANIDAD EN TÉRMINOS CULTURALES</b>	
Capítulo 4. La cultura en el mundo clásico	113
4.1. La retórica	119
4.2. La filosofía	123
4.3. La aspiración de la cultura clásica	128
4.4. Los valores de la cultura antigua frente al cristianismo	132

Capítulo 5. Las posturas cristianas ante la cultura clásica	143
5.1. El rechazo y la hostilidad al conocimiento antiguo	143
5.2. Valoración del saber clásico	149
5.2.1. Reconocimiento de la sapiencia antigua	149
5.2.2. Crítica de la cultura antigua	159
5.2.3. La justificación del trato con el legado grecorromano	165
5.2.4. El diálogo con la literatura	167
5.2.5. El diálogo con la filosofía	174
5.2.6. El cristianismo y la cultura clásica	185
Capítulo 6. El papel de las costumbres: entre la tradición y la innovación	192
6.1. La cuestión de la tradición	192
6.2. Los cristianos frente a la tradición	203
6.3. La permanencia de las costumbres como característica histórica	213
6.4. La historia como mejoramiento y cambio	223
Epílogo	237
Bibliografía	240

## INTRODUCCIÓN

El ascenso de Marco Aurelio a la púrpura imperial en 161, junto con Lucio Vero, marcó un hito en la historia romana. La paz y prosperidad del periodo de Antonino Pío dio paso a una etapa caracterizada por ataques bárbaros, inestabilidad política y problemas económicos, entre otros factores, que marcaron una crisis en el Imperio romano y que modificaron su composición en lo que se ha denominado como Bajo Imperio. Ante tal panorama el mundo romano vivió una serie de transformaciones tendientes a amoldarlo a los nuevos eventos. No obstante, aunque el cambio fue un elemento presente en esta época, las continuidades estuvieron presentes en la sociedad imperial que buscaba adaptarse a las transformaciones, pero sin renunciar a la tradición. Esta compleja relación entre cambio y continuidad se manifestó no sólo en la política, la economía y la sociedad del Imperio, sino también en el campo de las ideas, de la religión y de la cultura en general.

El objetivo de este estudio es conocer las formas en que la romanidad fue concebida entre los años 161 y 395, en el periodo conocido como la Antigüedad Tardía. Para ello se han visto algunas cualidades, valores y características que eran señalados como parte de la romanidad. En esta misma línea se ha enfatizado en los debates y problemáticas existentes entre algunos personajes destacados que intentaron definir algún aspecto de tal concepto. Para abordar el estudio de esta idea fueron fundamentales tres nociones. La primera es que cada sociedad genera sus propias imágenes de acuerdo al momento histórico que la rodea. La segunda es que este desarrollo no es lineal debido a la multitud de opiniones. La tercera es que la interacción entre cambio y continuidad es clave para explicar la aparición de ideas ambivalentes en torno a la romanidad. Debido a esto, la investigación no pretende precisar lo romano desde una óptica moderna ni dar una definición tajante y monolítica como si las ideas fueran eternas y no obedecieran a un contexto histórico particular, además el tamaño

y la duración del Imperio romano harían difícil tal pretensión. Aunado a esto, en las propias fuentes hay una diversidad de opiniones que dependían del grupo social al que el autor pertenecía y a su ideología, por lo que toda reflexión sobre lo romano se construye sobre un tipo ideal, abstracto y parcial. Por tales motivos, el estudio intenta ser un análisis sobre la construcción de este concepto y algunos de sus problemas, los diversos factores envueltos en este fenómeno, y las ideas y tendencias dominantes sobre el tema. Teniendo en cuenta que las actitudes ambiguas y contradictorias jugaron un papel importante en los intentos de definir lo romano, los debates suscitados acerca de la romanidad tienen un lugar relevante en este trabajo, pues su visión obedece a los intereses y circunstancias de los autores.

Es conveniente explicar ciertos puntos que esclarezcan los criterios de los que parte esta tesis. Primeramente el término romanidad. Se pudiera objetar este concepto, empero, la gran variedad del pasado hace que el historiador necesite conceptos para volver inteligible una realidad que se presenta diversa. Algunos términos pueden tender a una concepción simplificadora que impone una unidad artificial sobre la complejidad del pasado; pese a esto, el historiador no puede prescindir de ciertos conceptos si desea fijar su objeto de estudio y presentar un desarrollo coherente del mismo, pero sin olvidar los alcances y los límites de diverso orden que toda investigación tiene. Aunque obras recientes han puesto énfasis en los rasgos distintivos de los pueblos existentes en el Imperio, este estudio ve la romanidad como una idea que ayuda a entender cómo los autores antiguos veían su mundo. Por ello no se entiende por romano la pertenencia a una etnia, sino una condición política y jurídica que se relaciona estrechamente con aspectos culturales. En esta línea el uso de esta noción tiene un sentido similar a los términos “clásico” o “antiguo”. En el aspecto político, desde los tiempos de su expansión por la península itálica, Roma concertó pactos y alianzas con sus vecinos, en los que la extensión de la ciudadanía romana tuvo un papel decisivo. Ser ciudadano romano conllevaba el acceso a un derecho que regulaba las relaciones jurídicas, comerciales y patrimoniales; daba la posibilidad de ocupar las magistraturas y tenía privilegios legales. La ciudadanía romana proporcionaba un status político y jurídico al individuo independientemente del lugar de origen; por lo que ser romano no implicaba solamente haber nacido en Roma, volviéndose un elemento unificador en el Imperio.

De igual forma, durante su desarrollo como potencia, Roma hizo propios muchos rasgos de la cultura griega, los cuales consideraba parte de la civilización misma. Así, por

ejemplo, muchos romanos se preocupaban por aprender la lengua, la literatura y la filosofía griegas; las manifestaciones artísticas y las competiciones atléticas tenían un gran influjo de lo griego. Por otro lado los griegos, entre otras cosas, recibieron las innovaciones de la arquitectura romana, los juegos gladiatorios y el circo. Igualmente, a grandes rasgos, la organización urbana era la misma en el Imperio, pues cada ciudad contaba con un cuerpo encargado del gobierno y un orden del cual salían los miembros que podían participar de él. Asimismo la literatura, la retórica y la filosofía son elementos definitorios de la cultura clásica, sea en lengua latina o griega, y cualquier persona culta debía conocer las obras de los autores antiguos. Si bien cada pueblo que vivía en el territorio imperial tuvo el cuidado de preservar sus propias tradiciones, había una cultura que compartían los habitantes del Imperio y que no solamente atañía a los griegos; alguien que formara parte de esa cultura no se romanizaba o helenizaba, sino se civilizaba. El Imperio romano se mostraba como el escenario en el que esta cultura subsistía y que hacía posible que las manifestaciones culturales florecieran, por lo que aparecía como el garante de la existencia de la cultura que Grecia había forjado, pero que Roma consideró como la civilización. Comúnmente esta cultura se ha denominado clásica o antigua, en este trabajo se prefiere llamarla romana.

Respecto al marco temporal, tradicionalmente se había considerado a la Antigüedad Tardía, frente a las glorias de épocas precedentes consideradas más racionales, como un período de decadencia en todos los sentidos y como una mera preparación a la Edad Media vista como una etapa de oscuridad cultural e intelectual. Esta visión se basaba en la idea de que lo razonable es esperar que las sociedades se mantengan indefinidamente en un mismo estado. En este sentido se suponía la existencia de una entidad, la de la Antigüedad clásica, inasequible al cambio; empero, las sociedades no existen en el vacío. A partir de la segunda mitad del siglo XX hubo estudios que modificaron esta visión y percibieron la Antigüedad Tardía como una etapa cargada de manifestaciones espirituales con una unidad estética y temática que, por encima de las diferencias religiosas, subyace en las creaciones culturales de la época. Las investigaciones indicaron que este periodo presencié varias modificaciones y, sin embargo, fue testigo de muchas continuidades. Este entorno permitió que chocaran y se influyeran mutuamente diversas religiones, mentalidades y modos de vida.

En el presente estudio han sido fundamentales dos razones para abordar esta época: la primera es que se trata de una etapa coyuntural en la historia romana, pues la paz romana

que se había extendido de Augusto a Antonino Pío se resquebrajó ante los ataques bárbaros y las frecuentes guerras civiles por la púrpura imperial; las dificultades económicas y sociales se presentan con gran fuerza, lo cual obliga a sentar el Estado romano sobre nuevas bases. Estos cambios influyen en el mundo de las ideas y en la manera en que los romanos ven su entorno. La segunda corresponde a la consolidación del cristianismo como fuerza espiritual y organización eclesiástica que atrae a algunos de los hombres más preparados de la época y que, incluso, se constituye en un medio de poder y prestigio. Esto hace que su análisis sea indispensable para quien quiera acercarse a este periodo en cualquiera de sus posibles líneas de estudio. Aunque toda división histórica es arbitraria, es necesario fijar límites precisos para definir un objeto de análisis. El 161 es el año del ascenso de Marco Aurelio al poder imperial y en su mandato se empiezan a notar los primeros signos de la crisis romana con las incursiones de grupos bárbaros, la sublevación de Avidio Casio en Siria, la devaluación de la moneda y el azote de la peste traída por el ejército de la campaña parta bajo el mando de Lucio Vero. Estos hechos se repitieron en mayor escala después de su mandato y tomaron tintes alarmantes para quienes los presenciaron. Asimismo, por ese tiempo, comienzan los primeros ataques ideológicos serios contra el cristianismo por parte de intelectuales paganos que lo veían como una amenaza a la cultura; al mismo tiempo, el contacto de los cristianos con la cultura clásica se vuelve más frecuente como lo muestra la elaboración de los escritos de Justino y en la posterior literatura cristiana que tendrá influjo de los autores antiguos. El año 395 es cuando Teodosio realiza la división del Imperio, que resultaría definitiva al seguir Oriente y Occidente diferentes caminos debido a sus previos desarrollos. De igual modo, mientras que los paganos estaban a la defensiva, refugiándose en el prestigio de sus tradiciones e historia, algunos cristianos habían realizado un esfuerzo por aprovechar la cultura de su tiempo. Este panorama, junto a las difíciles condiciones de la época, motivó reflexiones acerca de la obra del Imperio por parte de paganos y cristianos que evidencian su sentir sobre la significación histórica de Roma.

Al pretender dilucidar las ideas dominantes sobre algún aspecto de la romanidad, este trabajo se ha basado en el análisis de las principales obras de algunos de los autores paganos y cristianos más representativos de la época. Empero, también se tocan rasgos primordiales referentes a su contexto social, religioso y cultural, ya que las cuestiones ideológicas no se desarrollan por sí solas al hallarse entrelazadas con otros factores. Al



apoyarse básicamente en fuentes literarias se ha puesto atención secundaria a los aportes de campos como el arte o la arqueología -las cuales son muy valiosas y que por sí solas darían pie a una investigación- debido al interés por delimitar la temática planteada y ofrecer una visión a partir de esas fuentes, situación que se reconoce como un límite en esta tesis. Asimismo, ante la magnitud de las fuentes -tan sólo la patología de Migne contiene 166 volúmenes relativos a este periodo- no fueron abarcados todos los autores de la época, sino se hizo una selección de los mismos buscando que fueran lo más representativo posible. Aunque la literatura de esta etapa es muy variada y rica en matices, resulta poco viable pretender incluir a todos los autores por su gran número y su extenso número de obras, por lo que se recurrió a escritores influyentes que pudieran dar elementos suficientes para ayudar a cumplir los objetivos de este estudio. A través de sus obras se pueden conocer y entrever las ideas más significativas sobre el tema, por lo cual no se pretende tocar todas las nociones posibles que de las fuentes emanan, ni cubrir todas las posibles líneas de estudio que se derivan de ellas, sino algunas que se centran principalmente en los campos político, social y cultural. Si bien se puso atención en estos rubros, lo cual no quiere decir que no tengan otras implicaciones y que tales obras no sean propensas a otros análisis, este trabajo, como todos, al no poder tratar todos los aspectos deja cosas en el tintero para concentrarse en los contenidos trazados. Por lo tanto, además de abordar el tema planteado, esta tesis es un primer contacto con cuestiones que se perfilan como temas de ulteriores investigaciones.

En algunos aspectos de la tesis los autores paganos y cristianos son manejados como un solo grupo lo cual obedece a que frecuentemente pertenecen a las mismas clases sociales y participan de los mismos parámetros culturales. El diálogo y confrontación entre paganos y cristianos se dio como un enfrentamiento entre iguales, especialmente desde el siglo II cuando los cristianos se aproximan de modo más serio y constante al conocimiento clásico. En los siglos III y IV es claro que los cristianos se han servido del legado antiguo, lo que se evidencia en la erudición de muchos cristianos, en la respuesta a los escritos anticristianos como los de Celso y Porfirio, y en la irritación cristiana cuando Juliano les prohíbe ejercer como profesores. Los antecedentes parecidos en cuanto a educación y origen social de cristianos y paganos cultos propician que ambos pertenezcan a una élite intelectual. Esta situación, aunada a intereses, preocupaciones y aspiraciones similares junto a un ambiente espiritual común, explica que compartan puntos de vista en muchas cuestiones. Esto no

significa que las diferencias fueran pocas o insignificantes, sin duda las hubo y fueron muy importantes, pues trataban de temas fundamentales que separaban sus visiones del mundo. Algunas de esas diferencias influyeron en el debate tendiente a definir algún rasgo del tema aquí estudiado, por lo que las discusiones y desencuentros tienen un importante lugar en este trabajo. Aunque las fuentes utilizadas comparten ciertos rasgos que justifican su trato como grupo, esto no quiere decir que la uniformidad sea total, ni siquiera entre miembros de una misma comunidad, ya que las posturas de los autores dependen de su momento histórico, sus intereses y talentos. En varias ocasiones esto creaba conflictos entre un autor y sus contemporáneos o dudas en su interior, pues se trataba de conciliar diversas visiones, por ello este proceso fue complejo, ambivalente y contradictorio; de ahí su riqueza y valor.

Cabe aclarar un punto más. La literatura de esta época es en su mayor parte obra de la aristocracia o de personajes cercanos ideológicamente a ella, lo que refleja sus prejuicios e ideales. Los autores estudiados aquí no son la excepción, por lo que sus obras, en mayor o menor medida, expresan los intereses de una clase cultivada. Al basarse este trabajo en fuentes literarias, y al ser éstas producto de un grupo culto que no tenía como principal interés dar a conocer las actitudes y opiniones de otras clases, si bien no pocas ocasiones sí lo hacen aunque sea de forma indirecta y conservando algunos prejuicios, se sigue que los autores analizados enuncian los pensamientos de una élite educada. Debido a esto, a pesar de que no se ahonda en el sentir de otros grupos sociales, se abordan algunos aspectos en los que otras colectividades tuvieron un importante papel en la disputa para definir algún rasgo de la romanidad. Sin embargo, esta tesis no pretende agotar todos los puntos que puedan tener relación con el tema escogido, como sería el análisis de las formas en que las clases sociales bajas asimilaban y adaptaron la cultura de las clases superiores, la influencia de la cultura popular en tal fenómeno, o la actitud de grupos cristianos heréticos o gnósticos hacia el Imperio, entre muchos otros que destacan por su complejidad y atractivo, sino busca destacar los elementos relevantes en las fuentes escogidas de acuerdo a los intereses y objetivos previamente delimitados. En cuanto a la traducción de las fuentes primarias y secundarias, se recurrió preferentemente a las ediciones existentes en español, cuando esto no fue posible se tradujo de las lenguas originales.

El presente trabajo está dividido en dos grandes apartados. El primero se concentra en las maneras en que la romanidad era concebida en las vertientes política y social, el

segundo aborda sus implicaciones culturales. El primer capítulo usa el término “romano” para definir una condición política y jurídica que establecía la pertenencia al Estado romano con derechos y obligaciones. Para esto se ven algunos medios de muy diversa naturaleza por los que el Imperio se valió para lograr la cohesión de los distintos territorios que lo formaban y, de esta forma, crear una identidad nueva que respetaba las demás identidades, sin que implicara forzosamente eliminarlas o excluirlas. Aquí tienen gran importancia las discusiones surgidas a raíz de los intentos de la nobleza romana por identificar lo romano con los habitantes de la *Urbs*, y las razones de quienes defendían la integración de más elementos a la esfera romana.

El segundo capítulo trata los aspectos sociales de tal cuestión. El mundo antiguo estuvo vinculado a las ciudades; su función y composición ayudan a ver la sociedad clásica. La vida urbana se relacionó a tal grado con la Antigüedad clásica que la ciudad fue uno de sus elementos definitorios, por lo que las transformaciones urbanas alteraron también las condiciones del mundo romano. No obstante, a pesar de que los ciudadanos romanos tenían los mismos derechos, esto no suprimía las diferencias sociales. En la cúspide de la pirámide social estaba la aristocracia, la cual imponía sus valores y su moral a las demás clases sociales. Estos valores se volvían el parámetro que la definía como lo mejor de su sociedad, por lo que se tocan las cualidades con las que la nobleza se identificaba para justificar su preeminencia social. Sin embargo, se analiza cómo esta imagen chocaba con la realidad cambiante que favorecía la movilidad social dando riqueza y poder a otros grupos, lo que propició que éstos, ante su nueva posición, idearan sus propios motivos de orgullo.

En el tercer capítulo se aborda la figura del “bárbaro”. Para que un grupo pueda definir las cualidades con las que quiere identificarse, necesita verse en el espejo de otro que reúna los rasgos indeseables que lo ubican como inferior respecto al modelo ideal que constituye quien realiza esta comparación. A pesar de los cambios en las sociedades bárbaras, cambios en los que la participación romana fue decisiva, el retrato que hicieron los autores clásicos del bárbaro fue negativo y sirvió para marcar las virtudes del mundo romano. A medida que la relación de Roma con los bárbaros era más difícil, su imagen negativa se recrudeció, por lo que los prejuicios y estereotipos fueron más relevantes en la representación del bárbaro que el análisis de sus modificaciones y el replanteamiento de la visión que se tenía de ellos.

El cuarto capítulo da una visión general de la importancia y el papel que tenía la cultura en el mundo clásico, concentrándose en materias centrales como la filosofía y la literatura, lo que hacía que los hombres de la época consideraran esa cultura como la mejor y más refinada. Además se tratan las razones que intelectuales paganos como Celso y Juliano, en distintos tiempos, usaron para mostrar el profundo abismo que existía entre la cultura clásica, vista como racional e inquisitiva, respecto del cristianismo como una fe irracional y bárbara.

El quinto capítulo señala las posturas cristianas ante tales aseveraciones, una de las cuales fue adversa a todo acercamiento al legado antiguo, en el que se veían tonterías, blasfemias y necesidades, rechazando toda manifestación de esa cultura; empero, otra tendió hacia la valoración y apropiación del saber antiguo, tomándolo como porción de la verdad e instrumento que ayudaba a asentar el dogma cristiano sobre bases racionales, lo cual era el principal rasgo que los paganos adjudicaban a la cultura antigua. Para esto se analizan los motivos aducidos por los cristianos cultos que veían con gusto este fenómeno para defender su postura ante los paganos que negaban tal pretensión y ante los cristianos reacios a este trato; este proceso de adaptación fue complejo y arduo, pero fructífero.

El sexto capítulo señala la discusión entre cristianos y paganos en torno al valor y la autoridad de las costumbres. Tal disputa se ve en dos niveles, el primero sobre la validez que el pagano le daba a las tradiciones como factor de cohesión e identidad de los pueblos, por lo cual el abandono cristiano a la costumbre patria se ve como subversivo de diversas formas, y los argumentos cristianos que respondían a esa acusación. El segundo nivel trata este tema en su significación histórica. Los paganos veían que la historia romana se había caracterizado por el apego a la tradición, la cual era identificada con los viejos cultos, por lo que el éxito de Roma se basaba en la continuidad de la tradición. En oposición a esto, los cristianos señalaban las incongruencias de tal razonamiento e insistieron que la historia de Roma se distinguía por el cambio y por tomar lo mejor de los demás.

## LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE LO ROMANO

### 1. El carácter político de la identidad romana.

En el mundo antiguo, como en toda sociedad, existían diversos criterios y categorías para definir la pertenencia a un grupo determinado. El sentido de pertenencia que un grupo crea depende de varios factores y se refleja en una multitud de expresiones como pueden ser la lengua, el vestido, la educación y otros. El Imperio romano, no se puede olvidar, cubría un inmenso territorio que estaba poblado por grupos humanos heterogéneos que tenían sus propias lenguas, costumbres y organización. La migración de pueblos provocó no sólo el desplazamiento físico de personas, sino también la preservación de elementos culturales que definían su existencia como grupos humanos, situación que fue constante en el mundo antiguo. Es en este contexto, donde el contacto y la convivencia entre pueblos hicieron que salieran a relucir las diferencias y similitudes que había entre ellos, en el que la aparición de Roma como potencia produjo un nuevo panorama en el que las identidades existentes se redefinirían y surgirían nuevas identidades.

#### 1.1. La cuestión de la identidad.

La formación de una identidad es un proceso que depende de muchos factores de diversa naturaleza. La identidad es un modo de elaborar la idea de quien es uno, de cuáles son las relaciones que nos unen con otros y de cómo es el mundo en el que se vive para ubicarse en él. Esta noción establece dos posibles vías de comparación: similitud y diferencia, por lo que su construcción es un proceso de definición en el que un grupo humano resalta las diferencias con otros y las similitudes al interior, por lo que supone la asociación de uno

mismo con algo o alguien a quien parecerse para diferenciarse de otros. Debido a esto, la identidad es un fenómeno social y cultural, pues se construye en interacción con otros seres humanos. Sin embargo, las características con las que un grupo humano se define no son eternas o naturales, sino que son formuladas continuamente dependiendo de su contexto histórico y están basadas en criterios objetivos y subjetivos.<sup>1</sup> Por ello la identidad no debe verse como algo estático, sino como un asunto dinámico en el que están envueltos intereses políticos y aspectos ideológicos, entre otros; por lo cual no es algo dado de una vez y para siempre, sino es una cuestión que se vincula estrechamente con la forma en que un grupo humano se ve a sí mismo y a los demás dependiendo de sus condiciones y necesidades. Según Benedict Anderson, los miembros de un grupo humano mayor que una aldea no conocen a todos los que conforman ese grupo, pero en sus mentes está la idea de que son parte de una misma comunidad.<sup>2</sup> Estas comunidades se articulan con base en la creación de unos rasgos que se consideran propios y que son compartidos por un conjunto de personas como un medio para percibir el mundo y hallar su lugar en él. Empero, las identidades son flexibles y se amoldan a distintos escenarios; un individuo se puede identificar con tal o cual grupo, inclusive con varios, dependiendo de las circunstancias en las que se encuentre.

Un campo en donde se percibe esta definición de la identidad es el étnico, esto es, la creencia de un grupo de hombres en que pertenecen a una misma raza. Este aspecto juega un papel importante, pues marca los atributos que se consideran propios y define a una comunidad como grupo social cuyos miembros tienen un origen común. Un proceso similar sucede cuando un pueblo ve a los otros, aunque con la particularidad que los rasgos con los que se identifica a los demás pueblos son percibidos, generalmente, como indeseables. En la Antigüedad hubo una tendencia en la que, a pesar del gran número de rasgos individuales que podía tener un miembro en su comunidad, un pueblo se veía y veía a los demás en un número limitado de características.<sup>3</sup> Éstas pueden tener alguna base real, pero de ahí no se deriva su importancia. Tomados en conjunto, los atributos forman una imagen estereotipada que se transmite a través del tiempo y que llega a tener una fuerte presencia cuando un

---

<sup>1</sup> Rebecca Preston, "Roman questions, Greek answers: Plutarch and the construction of identity", en Simon Goldhill, ed., *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p.87. Almodena Hernando, *Arqueología de la identidad*, Madrid, Akal, 2002, p.17 (Akal Arqueología, 1)

<sup>2</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas, Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 1ª. reimp., trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p.23 (Popular, 498)

<sup>3</sup> Nicholas Petrochilos, *Roman attitudes to Greeks*, Atenas, Universidad de Atenas, 1974, p.35

pueblo se relaciona con otros, lo que da como resultado actitudes que se manifiestan en una serie de reacciones que van desde la curiosidad hasta la hostilidad.

El mundo antiguo tuvo una gran fascinación por marcar las cualidades étnicas de los pueblos. Los escritores de la época no dudaban en dar explicaciones de los actos de algunos individuos porque reflejaban las características de sus pueblos. De esta manera Herodiano define a los alejandrinos como naturalmente proclives a realizar “mordaces comentarios caricaturescos o chistes, y dirigen contra los poderosos frecuentes pullas, que a ellos les parecen graciosos, pero que resultan molestas a los afectados”; a los ilirios como hombres capacitados para el combate pero “en lo tocante a su inteligencia, son obtusos y cerrados”; y a los mauritanos como sanguinarios que desprecian la muerte.<sup>4</sup> Esas cualidades no se creían accidentales, sino se concebían como naturales o esenciales, por lo que estos autores las repetían constantemente para marcar los rasgos que distinguían a un pueblo, lo cual hacía que los atributos cobraran más fuerza y que se extendieran a través del tiempo, lo que los convertía en lugares comunes. Por eso no es extraño que Herodiano, quien vivió en la primera mitad del siglo III, señale que los sirios son “por temperamento muy aficionados a las fiestas, y en especial los habitantes de Antioquia...que celebran fiestas casi durante todo el año, tanto en la misma ciudad como en su comarca”<sup>5</sup>, y que un siglo después el príncipe Juliano comparta su opinión. El desdén de Juliano hacia los juegos y espectáculos provocó un conflicto con los antioquenos, lo que lo hizo objeto de críticas y burlas. El emperador atribuía este choque a la búsqueda de placeres a los que los antioquenos estaban habituados, por lo que le parecía lógico este desencuentro. Los habitantes de Antioquia se comportaban según su naturaleza y su forma de vida reflejaba los rasgos heredados de sus mayores, quienes se distinguieron por sus excesos. Que sus costumbres respondían a su esencia como pueblo era evidente, “pues del mismo modo que en las plantas es natural que se transmitan durante mucho tiempo las características, e incluso que los nacidos posteriormente sean absolutamente semejantes a aquellos de los que germinaron, así también es natural que las características de los sucesores sean semejantes a los de sus antepasados.”<sup>6</sup> La enumeración de estos atributos “naturales” y su repetición formaban un estereotipo que se manifestaba

---

<sup>4</sup> Herodiano, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, trad. e introd. de Juan J. Torres Esbarranch, Madrid, Editorial Gredos, 1985, IV.9.2; II.9.11; III.3.5 (Biblioteca Clásica Gredos, 80)

<sup>5</sup> *idem*, II.7.9

<sup>6</sup> Juliano, “Discurso de Antioquia o enemigo de la barba (Misopogon)”, 348b en *Discursos*, trad. e introd. de José García Blanco, Madrid, Editorial Gredos, 1979 (Biblioteca Clásica Gredos, 17)

en descripciones que extendían ciertos rasgos y en la formación de prejuicios arraigados, los cuales funcionaban para delimitar lo propio y, por consiguiente, lo ajeno.

Otra forma en que se precisa la pertenencia a un grupo es la relación que hay con la cultura. En este sentido los griegos dieron muestras de cómo se conceptuaban a sí mismos. Los griegos se mostraban orgullosos de su cultura y su historia, y no perdían oportunidad para proclamar su individualidad como pueblo. Esta situación se acentuó al verse privados de la libertad política a partir de Filipo de Macedonia y, más tarde, cuando se sometieron al dominio romano. Al no poder desenvolverse como lo hacían antaño, cuando las ciudades griegas se gobernaban con plena autonomía, los griegos volvieron la mirada a su pasado y su herencia cultural para enfatizar y preservar los elementos que los distinguían como pueblo. En los siglos II y III esta actitud se plasmó en diversos campos como la oratoria, la escritura de la historia y el cuidado de la lengua; esta intensa actividad cultural fue llamada por Filóstrato como segunda sofística.<sup>7</sup> Si bien la labor de los sofistas tenía aspectos prácticos, por ejemplo podían ser embajadores de una ciudad ante el príncipe para la obtención de privilegios, su tarea como oradores y pensadores se centraba en temas de la época clásica como las guerras contra Persia, el conflicto entre Esparta y Atenas, o la vida de Alejandro. Mediante estos temas, los griegos sometidos al poder romano procuraban exaltar las glorias pasadas y cuidar los aspectos culturales que les daban identidad.

A la par de la preferencia hacia los temas antiguos por parte de los sofistas, las obras de los autores de la época muestran que se apreciaba el uso correcto del griego ático, el cual se consideraba como el griego más puro. Filóstrato relata que Herodes Ático encontró a un hombre que afirmaba que la región del Ática era la más adecuada para aprender el ático y conservar su pureza, puesto que en otras regiones se contaminaba por el contacto con los bárbaros.<sup>8</sup> La destreza para expresarse en ático era valorada porque era una muestra del interés por la herencia griega y, además, distinguía a las clases altas y educadas del modo de hablar de la gente iletrada. Este interés por mantener la integridad del legado griego se manifestaba en múltiples detalles como la elaboración de genealogías que se remontaban a los fundadores de la ciudad, la adjudicación de la fundación de una ciudad a un personaje

---

<sup>7</sup> E. L. Bowie, "Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística", en M. I. Finley, ed, *Estudios de Historia Antigua*, trad. de Ramón López, Madrid, Akal, 1981, p.187-193 (Akal Universitaria, 8)

<sup>8</sup> Filóstrato, *Vida de los Sofistas*, trad. e introd. de María Concepción Giner Soria, Madrid, Editorial Gredos, 1982, II.553 (Biblioteca Clásica Gredos, 55)



célebre y el uso de nombres griegos; así Filóstrato recalca que Apolonio de Tiana criticaba la utilización de nombres romanos cuando se redactaban documentos para la administración local de las ciudades griegas<sup>9</sup>. Esta actitud ante el pasado no era pasiva ni tenía sólo por objetivo recordar la gloria de los antepasados, sino tenía la mira puesta en el presente, pues las clases altas griegas se proclamaban herederos de quienes construyeron la cultura griega, lo cual servía para legitimar su prestigio y posición sociales en sus respectivas ciudades. Muchos sofistas eran miembros influyentes y respetados de sus sociedades, y provenían de familias reconocidas que tenían una participación importante en los asuntos internos de sus ciudades. De esta forma el afán por mantener los elementos culturales que distinguían una comunidad, en este caso la griega, se entrelazaba con el interés de los grupos sociales privilegiados por conservar su posición política al interior de sus ciudades, con lo que la cuestión de la identidad no respondía únicamente a aspectos culturales, sino también a propósitos definidos que correspondían a necesidades del presente.

Sin embargo, no basta con enfatizar los aspectos comunes a un grupo, también hay que compararse con otros haciendo hincapié en las diferencias. Así se pueden resaltar las propias cualidades y verlas como positivas, mientras que los otros sirven como referencia de forma negativa, pues destacan las características que se consideran indeseables. Un ejemplo claro de este fenómeno es el proceso por el cual los romanos se definieron como pueblo. Los escritores romanos no dudaban en servirse de la comparación con otros pueblos y, en este sentido, utilizaron a los griegos. Salustio valoraba los hechos griegos como sobresalientes, pero no dudaba en reconocer los propios como superiores. A su juicio, el mérito que tenían los griegos era que sus autores eran muy hábiles para narrar sus hazañas aunque éstas no siempre correspondieran a la realidad. Con los romanos, en cambio, no pasó lo mismo porque preferían efectuar las acciones en vez de escribirlas. En contraste con Grecia, Roma no disfrutó de escritores elocuentes “porque los más sabios eran al mismo tiempo los que con mayor ahínco se daban a los negocios públicos.”<sup>10</sup> En la misma línea, Cicerón muestra su orgullo romano al afirmar que los romanos no necesitaron conocer la filosofía griega para producir grandes hombres. Declara que los romanos “o lo inventaron

<sup>9</sup> Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, trad. e introd. de Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Editorial Gredos, 1979, IV.5 (Biblioteca Clásica Gredos, 18)

<sup>10</sup> Salustio, *La conjuración de Catilina*, trad. y pról. de Agustín Millares Carlo, México, UNAM, 1944, VIII.2-5 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

todo por sí mismos más sabiamente que los griegos, o las cosas recibidas de aquéllos, las hicieron mejores, al menos las que habían determinado como dignas de trabajar en ellas”<sup>11</sup>. Cicerón admite el papel de Grecia como creadora de las artes y es consciente de que Roma ha heredado múltiples conocimientos de los griegos; no niega que ellos son paradigmas y maestros que han educado a Roma, por lo que admite la deuda que los romanos tienen con los helenos. Empero, su estimación por lo griego no lo lleva a negar los atributos romanos que son o igualmente valiosos o superiores a los griegos. Este sentimiento lo liga a su pasado y le hace valorar la historia romana junto con sus leyes e instituciones, las cuales no fueron fruto del genio de un solo hombre, sino de la experiencia de siglos; por lo cual afirma que en Roma “las costumbres y normas de vida y las cosas domésticas y familiares, nosotros, a buen seguro, las protegemos mejor y más esplendorosamente; por cierto, nuestro mayores organizaron la cosa pública tanto con leyes como con instituciones ciertamente mejores.”<sup>12</sup> Al valorar de esta forma el pasado de su pueblo, Cicerón aprecia su presente porque fue resultado de una historia tan grande. De igual manera Virgilio refleja la forma en que los romanos se veían y querían que se les viera al mostrar al orgulloso Eneas observando a sus descendientes: los reyes albanos a partir de Silvio, el fundador Rómulo, el piadoso Numa, el belicoso Tulo, los héroes republicanos que se distinguen por su valor y hazañas (los Decios, los Drusos, Camilo, Catón, los Escipiones), y por último César y Augusto que llevan el poderío romano hasta los confines de la tierra.<sup>13</sup> Las cualidades con las que los romanos gustaban definirse son bien conocidas, como la disciplina, el valor y la constancia, y constituyeron un motivo para enorgullecerse y sacudirse el sentimiento de inferioridad que podían tener frente a la cultura e historia prestigiosas de los griegos. El que los griegos conocieran la retórica, la filosofía y las artes antes que los romanos no era motivo de vergüenza ni un obstáculo para que los romanos desarrollaran cualidades dignas de alabanza, las cuales se lograron por naturaleza y no por las letras. Debido a esto, la reacción romana a los atributos griegos y su cultura ayudó a determinar su actitud hacia ellos mismos, la cual era positiva, y en reconocer el valor de su pasado y sus tradiciones.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Cicerón, *Disputas Tusculanas*, trad. e introd. de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1979, I.1.1 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

<sup>12</sup> *idem*, I.1.2.

<sup>13</sup> Publio Virgilio Maron, *Eneida*, trad. e introd. de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1972, VI, 756-859 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

<sup>14</sup> Petrochilos, *op.cit.* p.197

No obstante, los escritores romanos no sólo usaron al griego del pasado para compararse, sino al del presente. En este caso, pintaron a los griegos contemporáneos con tonalidades oscuras con el fin de remarcar sus características negativas, las cuales les resultaban bastante odiosas, y para dejar patente que las cualidades romanas eran superiores a los vicios de los degradados griegos. Por ello, Tito Livio atacaba su afeminamiento, su gusto por los placeres y la arrogancia de su pasada grandeza; únicamente les reconocía su habilidad artística.<sup>15</sup> Por su parte Tácito censuraba el etnocentrismo de los griegos, el cual los llevaba a ignorar los sucesos de los demás pueblos y no interesarse por ellos, dando el ejemplo del jefe bárbaro Arminio, quien era “desconocido por los historiadores griegos, que sólo admiran sus propias cosas.”<sup>16</sup> Los términos negativos con que se identificaban a los griegos, que se relacionaban más a prejuicios y lugares comunes, les servían a los romanos para afirmar sus propios rasgos que los elevaban por encima de los helenos. Los griegos eran vistos como mentirosos, taimados, afeminados, adornados en el lenguaje y arrogantes, entre otros defectos, lo cual demostraba su estado decadente y quedaba plasmado en los distintos significados del diminutivo despectivo *graeculus*.<sup>17</sup> Los romanos no se negaban a reconocer la herencia cultural que habían recibido del glorioso pasado griego, pero también había una separación consciente del presente poco preclaro del griego de su época; para los romanos, los griegos actuales resultaban herederos y representantes poco dignos de su historia y un recordatorio del grado de decadencia a la que un pueblo podía llegar.

## 1.2. La concepción política de lo romano.

Desde que Roma empezó a expandir su influencia por otros territorios, creó una nueva modalidad de identidad al dejar abierta la posibilidad de acceder a la ciudadanía romana. Del mismo modo en que los griegos podían definirse a partir de ser habitantes y ciudadanos de las ciudades griegas o mediante adoptar la cultura griega como propia, a pesar de haber nacido en otro sitio; los romanos podían relacionarse con los habitantes de la *Urbs* o con quienes tenían la ciudadanía romana. En el Imperio romano se produjo un fenómeno en el

---

<sup>15</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, trad. e introd. de José Antonio Villar Vidal, Madrid, Editorial Gredos, 1990, XXXI.14.6; XXIV.49.4 (Biblioteca Clásica Gredos, 174)

<sup>16</sup> Cornelio Tácito, *Anales*, trad. e introd. de José L. Moralejo, Madrid, Editorial Gredos, 1979, II.88, (Biblioteca Clásica Gredos, 19)

<sup>17</sup> Para un análisis de esta cuestión, *vid. Petrochilos, op.cit. p.48-53*

que múltiples identidades se encontraban y debían redefinirse dependiendo de los intereses de un grupo o individuo dentro del nuevo marco político que supuso la existencia de Roma como potencia hegemónica. Debido a esto, la aparición y consolidación del poder romano en Occidente y Oriente creó una nueva identidad que interactuó con las ya existentes.

La forma en que se conceptuaba esta nueva modalidad de identidad romana fue muy compleja y dependió mucho de la persona que la recibía. No obstante, se puede ver que uno de los aspectos más importantes era la caracterización política que tenía el término romano. Elio Aristides es uno de los autores que mejor comprendió este matiz y supo caracterizar la construcción de lo que era ser romano en términos políticos en el siglo II, tiempo en el que tener la ciudadanía romana implicaba privilegios sobre los no ciudadanos. La ciudadanía hacía que se pudiera ser romano sin que esto implicara necesariamente el nacimiento en Roma. Ante este panorama, Elio se dirige a Roma y le reconoce que

Buscaстеis una población digna de ella y convertisteis el ser romano, no en ser miembro de una ciudad, sino en el nombre de un cierto linaje común, pero no de un linaje cualquiera de entre todos, sino en el contrapeso de todos los restantes. Pues no separáis ahora las razas entre helenas y bárbaras, ni les habéis presentado una división ridícula al construir una ciudad más populosa que toda la estirpe helénica, por así decirlo, sino que las habéis dividido en romanos y no romanos: hasta tal grado habéis llevado el nombre de la ciudad. Establecida así la división, muchos, en sus respectivas ciudades, son conciudadanos vuestros no menos que sus congéneres, aunque algunos de ellos no hayan visto jamás la ciudad de Roma.<sup>18</sup>

Elio Aristides concibe de esta manera la identidad romana, lo cual puede llevar a cuestionar por qué se expresó así. No se puede decir que haya olvidado su origen griego, al contrario, es un griego orgulloso de serlo y no lo niega, pero que también ha llegado a la conclusión de que el Imperio es el único marco posible para la cultura griega y por ello debe ser aceptado. A través de su discurso reconoce el fracaso político de los griegos al haber sido presos de la desunión y la rivalidad y habla del intento frustrado de Alejandro que no tuvo tiempo para estructurar su imperio y mostrar sus dotes como gobernante. El sofista usa tres criterios para calificar a un imperio: su extensión, el uso del poder y el provecho que tienen los gobernados; el Imperio romano sale vencedor en todos. Los beneficios del dominio romano son realzados y los griegos pueden verlos: el auge de las ciudades, los festivales, el comercio. Para Elio no tenía sentido pensar en independizarse de Roma, puesto que había

---

<sup>18</sup> Elio Aristides, "Discurso a Roma", 63 en *Discursos*, trad. e introd. de Juan Manuel Cortés Copete, Madrid, Editorial Gredos, 1997 (Biblioteca Clásica Gredos, 238)

preparado el escenario en el que las virtudes griegas resurgieron y en el que la identidad griega recibió un renovado impulso. Además el Imperio romano era el mejor escenario para Grecia, pues se había declarado su heredero y había llevado las manifestaciones culturales griegas a los lugares donde el Imperio se había expandido. Así, el ciudadano de Esmirna, el sofista que defendía la concordia de las ciudades griegas y que proclamaba las excelencias de la cultura griega, y el ciudadano romano que admiraba la obra del Imperio que ha hecho posible este entorno conviven en Elio.

Este escenario se explica al recordar el hecho de que las identidades son flexibles y se pueden amoldar dependiendo del escenario. Existen diversas fuentes de identidad, como el lugar de nacimiento, la posición social, la ocupación laboral y otras, por lo que una persona puede tener distintos sentidos de pertenencia. La adopción de una identidad se da en varios niveles que dependen del lugar en el que se ubica una persona, así un individuo puede sentirse parte de cierta comunidad cuando está dentro de ella, pero también puede sentirse integrante de otro grupo. Esto no implica que se deseche una identidad cuando se acepta otra, ya que una identidad se ajusta cuando entra en contacto con otras; se pueden tener múltiples identidades al mismo tiempo. Este hecho explica que los griegos sintieran orgullo de los rasgos que los caracterizaban, pero también había algunos, especialmente quienes eran parte de las élites urbanas que tenían la ciudadanía romana y que obtenían beneficios de ello, que se reconocían como romanos por ser parte de una entidad política mayor que las de sus ciudades. Elio Arístides supo captar este sentir de los principales griegos por los bienes que recibían del dominio imperial y la importancia de la ciudadanía en el siglo II cuando dijo que “lo que una ciudad es para sus propias fronteras y territorios, eso es esta ciudad [Roma] para toda la ecúmene, como si se presentase como el núcleo urbano a todo el territorio.”<sup>19</sup> El Imperio creó una nueva identidad que podía ser motivo de orgullo y que interactuó con otras preexistentes, pero no intentó suprimirlas. Desde el punto de vista político cualquier habitante del Imperio que tuviera la ciudadanía romana y luchara por los intereses de Roma se podía considerar romano, sin embargo, en una óptica étnica y cultural podía considerarse sirio, griego, hispano o ilirio sin que una excluyera a las otras.

Juliano es un ejemplo claro de esto. Había pasado más de un siglo desde que la ciudadanía romana se había extendido a los habitantes libres del Imperio por Caracalla en

---

<sup>19</sup> *idem*, 61

212. Este hecho no evitó que, en más de una ocasión y siendo emperador romano, Juliano se proclamara heleno y considerara esto como el mayor elogio posible. Durante su vida sintió una gran admiración por la literatura y el conocimiento griegos, a los que veía como la muestra más refinada de cultura. En un discurso el príncipe hace descender a los romanos de los griegos, como lo hiciera antes Dionisio de Halicarnaso, y afirma que los romanos “no sólo son de raza griega, sino que también han establecido y guardado leyes divinas y la confianza en los dioses desde el principio hasta el fin como algo griego, además no fueron inferiores a ninguna de las ciudades mejor gobernadas en lo referente a la organización de su ciudad, por no decir que fueron superiores a todos los demás regímenes usados.”<sup>20</sup> El origen griego de Roma explicaba la perfección en cuanto a su organización política y la formación de sus instituciones religiosas. Empero, en el mismo discurso se ve a sí mismo entre los descendientes de Rómulo y Eneas, y llama “nuestros antepasados” a quienes vivieron en tiempos de Numa. En otro discurso señala a la ciudadanía romana como el vínculo político que mantiene unido al Imperio, ya que cualquiera podía ser considerado romano “por el hecho de participar de la ciudadanía y de utilizar las costumbres y las leyes que desde allí [Roma] se nos muestran”.<sup>21</sup> La relación entre estas identidades es compleja, pero no se percibe que significara un problema grave ni evitaba que se tuviera preferencia por alguna. Sin duda Juliano se consideraba a sí mismo como griego y no tenía empacho en admitirlo, pero también reconocía el carácter romano del Imperio, entendiéndose en su acepción política.<sup>22</sup> Distintos sentidos de pertenencia pueden convivir en la misma persona o grupo sin que se tenga que elegir forzosamente uno en detrimento del otro.

### 1.3. La consolidación de la identidad romana

#### 1.3.1. La ciudadanía romana

Este reconocimiento de lo que significaba ser romano y el apego que se sentía por esta condición se produjo gracias a varios factores. Como se ha mencionado, uno de ellos fue la

<sup>20</sup> Juliano, “Al rey Helios”, 152d-153a

<sup>21</sup> Juliano, “Elogio del emperador Constancio”, 5c

<sup>22</sup> En ocasiones la admiración por lo griego hacía que Juliano fuera mal visto en Roma, lo que explica la nula relación entre el emperador deseoso de revivir los viejos cultos y la nobleza romana pagana. En *Los Césares* crítica a los príncipes romanos y muestra los prejuicios culturales por lo griego en la persona de Alejandro; sin embargo, reconoce que la obra de Roma superó al macedonio.

ciudadanía romana. A medida que el Imperio se extendía la ciudadanía romana tenía una creciente importancia, pues conllevaba numerosos privilegios en varios campos. En el terreno político, gracias a las luchas entre patricios y plebeyos de los siglos V y IV A.C. los ciudadanos podían votar en las asambleas, ocupar las magistraturas y efectuar el *cursus honorum*, con el que se tenía la posibilidad de acceder al mando de una provincia o llegar a ser senador, aunque con el establecimiento del Imperio personal la obtención de los puestos públicos dependía mucho de la voluntad del príncipe. En el campo jurídico el ciudadano tenía un derecho que regulaba sus relaciones personales, patrimoniales y comerciales. Asimismo podía establecer tratos comerciales (*ius commercii*); aunque, a partir de la ley Claudia del 218 A.C. se prohibió el comercio a los senadores, con lo que este campo fue primordialmente ocupado por caballeros y libertos. De igual manera tenía una serie de privilegios legales como el derecho a un juicio y apelación, la prohibición de ser torturado y la aplicación de penas más suaves que el no ciudadano.<sup>23</sup> Respecto a la composición del ejército, las legiones exclusivamente se formaban de ciudadanos, quienes eran movilizados en tiempo de guerra. Conforme Roma sostenía guerras más prolongadas y que se llevaban más lejos de Italia, se hizo necesario contar con un ejército profesional y permanente, lo cual condujo a la reforma militar de Mario a fines del siglo II A.C. Además se recurrió a las tropas auxiliares formadas por no ciudadanos, quienes podían tomar la ciudadanía romana al término de su servicio. Debido a los privilegios inherentes del ciudadano romano, la ciudadanía romana proveyó poderosos alicientes para luchar por el Estado romano; los ciudadanos sentían apego por el Imperio que les daba varios privilegios y los no ciudadanos hacían méritos para obtenerla teniendo en cuenta que Roma estaba dispuesta a brindar su ciudadanía a individuos y pueblos que le habían prestado servicios y que le eran leales.

El proceso por el cual la ciudadanía romana se extendió fue largo y complejo. Durante la República, se mantuvo una actitud que aceptaba y controlaba la concesión de la ciudadanía en diferentes grados, con lo que Roma abrió a los pueblos y tribus de Italia la posibilidad de formar parte del sistema político romano. Desde el siglo IV A.C. Roma

---

<sup>23</sup> Sin embargo, había ciertos privilegios dependiendo el orden social. En tiempo de Augusto, un senador sólo podía ser juzgado por sus iguales. Asimismo la concesión de ciudadanía en 212 hizo que los privilegios que distinguían al ciudadano del peregrino pasaran al *honestior*. Los *honestiores* eran miembros de los órdenes senatorial, ecuestre y curial, y estaban exentos de la tortura, suplicios y la muerte infamante. Los *humiliores* eran el resto de la población y sufrían penas más severas por el mismo delito. Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano*, trad. de Juan Miquel, 1ª. reimp., Barcelona, Ariel, 1989, p.81-82 (Ariel Derecho)

fomentó la unificación de sus dominios mediante la firma de tratados y alianzas con los vecinos vencidos y la creación de una red de comunidades con diferente status jurídico: los aliados con soberanía (*socii*); comunidades con ciudadanía romana, pero sin derecho a participar en la elección de magistrados romanos (*civitates sine suffragio*); ciudades en las que las capas dirigentes tenían la ciudadanía y autonomía para gobernarse (*municipia*) y las colonias de ciudadanos (*coloniae*).<sup>24</sup> Asimismo se crearon las formas de la ciudadanía y el derecho latinos que servían como un status intermedio entre el ciudadano romano y el peregrino. Empero, en el caso de los aliados, entre quienes sólo los principales tenían la ciudadanía, fue evidente su malestar porque llevaban las cargas de la alianza con Roma. Esta situación, aunada a la negativa por parte de Roma de conceder más generosamente la ciudadanía romana, provocó la guerra social entre Roma y sus aliados del 91 al 89 A.C., cuyo resultado fue la victoria romana y que los itálicos que se sometieron pudieran obtener la ciudadanía en forma definitiva. Aunque fue necesaria esta guerra para que se concediera la ciudadanía romana, los lazos forjados por la alianza y por una organización política similar hicieron más rápido este proceso. Respecto a las provincias, a partir de la crisis republicana, se dieron los primeros pasos para integrar a los provinciales en la esfera política romana. Así se otorgaba la ciudadanía romana a los estratos superiores indígenas en Occidente y a los principales de las ciudades griegas. En este periodo, la concesión de la ciudadanía fue favorecida por personajes como César, quien mantuvo una actitud muy abierta a la hora de brindar la ciudadanía romana. Sus motivos respondían a un fin político, pues recompensaba a sus seguidores y estos nuevos ciudadanos, por los favores recibidos, le brindaban una importante base de apoyo. Además de reducir el descontento entre los provinciales, provocado, entre otras cosas, por los abusos de los funcionarios romanos, era un modo de cohesionar políticamente a los diversos elementos que habitaban los territorios romanos.<sup>25</sup> Esto se tradujo en acciones que fomentaban la creación de colonias romanas de veteranos en Italia y las provincias, así como otorgar el derecho romano a los aliados; también concedió la ciudadanía romana a la Galia Cisalpina en el 49 A.C. Es significativo que concediera la ciudadanía a quienes practicaran la medicina o alguna arte liberal en Roma; de igual modo es revelador que una forma en que sus enemigos querían asestarle un

<sup>24</sup> A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, 2a. ed, Oxford, Oxford University Press, 1973, p.190-218

<sup>25</sup> Lidia Storoni Mazzolani, *The idea of the city in Roman thought. From walled city to spiritual commonwealth*, trad. de S.O. Donell, Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1970, p.40



golpe político, tras sus brillantes campañas galas, fue retirar la ciudadanía romana que César había concedido a los colonos de Nuevo Como.<sup>26</sup> Esta actitud propicia a la concesión de la ciudadanía a los provinciales es la que prevalecería en el Principado. Augusto también fomentó la fundación de colonias de veteranos y otorgó la ciudadanía en sus diferentes grados a quienes habían hecho méritos suficientes, aunque preservó la preeminencia de Italia porque de la península itálica había obtenido un gran apoyo durante las guerras civiles y una concesión masiva de la ciudadanía podría interpretarse como un desprecio a Italia y Roma, argumentos que había utilizado en su lucha contra Antonio.<sup>27</sup> Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo, el otorgamiento de la ciudadanía se hacía más común. Claudio se distinguió por su postura abierta al conceder la ciudadanía a muchas personas y ciudades, especialmente las galas. A la par los Flavios, quienes provenían de una familia municipal italiana y que debían la púrpura imperial a un ejército provincial, apoyaron la concesión de la ciudadanía a los provinciales occidentales. Los Antoninos, descendientes de familias italianas asentadas en Galia e Hispania, fueron los primeros emperadores provinciales y otorgaron generosamente el derecho de ciudadanía a personas de todas las regiones del Imperio, especialmente de las provincias danubianas y orientales. El africano Septimio Severo siguió el mismo proceder al favorecer la concesión de la ciudadanía a provinciales africanos. El momento culminante de esta evolución fue la *Constitutio Antoniniana* de Caracalla en el 212 D.C. en la que se concedía la ciudadanía romana a todos los habitantes libres del Imperio.

La concesión de la ciudadanía no fue una cuestión sencilla, sino que fue algo muy debatido y tuvo una gran cantidad de problemas y momentos críticos, pues al sector más conservador de la sociedad romana le parecía poco conveniente que se diera la ciudadanía romana a otros pueblos y personas en una forma más generosa. Primeramente los aliados latinos pidieron la ciudadanía romana en 338 A.C., a lo que los romanos se negaron. Esta negativa, entre otras razones, provocó una guerra entre Roma y los latinos que desembocó en la victoria romana y en la preservación de los derechos y la ciudadanía de los latinos,

<sup>26</sup> Suetonio, *Vidas de los Doce Césares*, trad. de Rosa María Aguado Cubas, introd. de Antonio Ramírez de Verger, Madrid, Editorial Gredos, 1992, Julio César, 42; 28 (Biblioteca Clásica Gredos, 167)

<sup>27</sup> M. Rostovtzeff, *Roma. De los orígenes a la última crisis*, trad. de Tula Nuñez de la Torre, 7ª. ed, Buenos Aires, EUDEBA, 1993, p.128 Octavio criticaba los elementos orientales que Antonio había adoptado, lo que confrontaba a ciudadanos libres contra bárbaros esclavos. Según Mazzolani, el éxito de Augusto respondía a su capacidad de adoptar parcialmente ideas extranjeras y adaptarlas a la mentalidad romana, además de ponderar el carácter itálico de una ciudad que se adueñaba del mundo. Mazzolani, *op.cit.* p.126-131

siguiendo la propuesta conciliadora de Lucio Camilo.<sup>28</sup> En 216 A.C., después de la derrota de Cannas, Carvilio, viendo la falta de senadores y ciudadanos que tuvieran los requisitos para ocupar esos puestos, propuso al Senado que otorgara la ciudadanía romana a senadores de las ciudades del Lacio para que ocuparan los puestos en el Senado, a lo que Tito Manlio y Fabio Máximo se opusieron. Igualmente, dentro de sus reformas, Cayo Graco propuso la concesión de la ciudadanía a los aliados lo cual fue usado políticamente en su contra. En el 125 A.C. el cónsul Marco Fulvio Flaco, percibiendo el descontento creciente de los aliados, intentó en vano una extensión de la ciudadanía romana a los itálicos; de igual manera fue rechazada en el 92 A.C. la misma propuesta ahora por iniciativa del tribuno Marco Livio Druso, lo que fue un detonador de la guerra social.<sup>29</sup> Los itálicos habían tenido un papel destacado apoyando a Roma en las guerras que mantuvo, no obstante, tenían una posición desventajosa. Los aliados no tenían la posibilidad de defenderse de los abusos cometidos por los funcionarios romanos, en la guerra tenían una posición desfavorable a la hora de repartir el botín, y eran objeto del desprecio y la arrogancia de los romanos. Como se ha mencionado, sólo después de la guerra social pudieron obtener la ciudadanía romana. Una situación similar sucedió con los provinciales, pues durante la República se vio a las provincias como simples posesiones romanas, por lo que eran susceptibles al saqueo de quienes las administraban.

Estos hechos tuvieron sus correspondencias en el plano ideológico, y se reflejaron en prejuicios ocasionados por el orgullo y el temor de los romanos más conservadores de perder sus privilegios. A lo largo de su historia política y social, estos romanos intentaron justificar su renuencia a conceder la ciudadanía romana de una forma más liberal mediante el uso de argumentos patrióticos encaminados a restringir la categoría de romano a los muros de la Ciudad. En el año 338 A.C. los aliados latinos pidieron la concesión de la ciudadanía romana, participación en el Senado y que de ellos proviniera un cónsul alegando los servicios prestados y la lealtad mostrada hacia Roma. El grupo conservador del Senado, encabezado por Tito Manlio, se opuso rotundamente a la tentativa aduciendo que los latinos eran solamente extranjeros que mancillarían la curia romana, por lo que Tito Manlio dijo: “Escucha Júpiter estas infamias; escuchad, divinidades del derecho humano y divino.

---

<sup>28</sup> Tito Livio, *Historia de Roma*... VIII.5.13

<sup>29</sup> Géza Alföldy, *Historia social de Roma*, trad. de Victor Alonso Troncoso, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p.103-104 (Alianza Universidad, 482)

¿Tendrás que ver, Júpiter, unos cónsules extranjeros y un senado extranjero en tu templo consagrado, cautivo y bajo la opresión tú mismo?”<sup>30</sup> Fabio Máximo, ante la propuesta de Carvilio, arguyó razones de seguridad, pues los aliados pedirían más prerrogativas, lo cual no era conveniente tras el estado incierto provocado por la batalla de Cannas. Los nobles romanos conservaron sus prejuicios contra los advenedizos y su renuencia a extender la ciudadanía romana, junto con sus privilegios y oportunidades, durante mucho tiempo, por lo que Salustio explica que una razón que aducía Catilina para enfrentar las acusaciones de Cicerón era que él provenía de una ilustre familia, lo que “le daba derecho a esperar el más brillante porvenir; que no pensarán que un noble como él, a quien como sus antepasados debía la plebe muchísimos beneficios, tuviera en interés arruinar la república, y en que viniese a salvarla un forastero advenedizo [Cicerón] en la ciudad de Roma.”<sup>31</sup> Igualmente algunos senadores veían con recelo que Cicerón ocupara el consulado porque no tenía antepasados nobles y no había nacido en Roma, pues provenía de Arpino. De modo similar Suetonio comenta el asombro y el rechazo con el que algunos aristócratas romanos vieron que César había elevado a la dignidad de ciudadanos y hasta de senadores a algunos galos. Esta situación era reprensible a sus ojos porque no creían dignos a los galos de esos honores al considerarles bárbaros.<sup>32</sup> La visión de Italia como una unidad y sus lazos con Roma es clara cuando el príncipe Claudio propuso la entrada de los galos al Senado. Los senadores se opusieron aduciendo que Italia no estaba tan decaída como para no poder proporcionar miembros al Senado, que los galos eran extranjeros descendientes de aquellos que habían azotado Roma en 390 A.C. y de quienes había luchado contra César en las guerras de las Galias. Concluían, no sin cierta resistencia producida por su orgullo de haber nacido en Roma o en Italia, que los galos gozaran del título de ciudadanos, “pero que no pretendieran rebajar las insignias del senado y los honores de los magistrados.”<sup>33</sup> Con estos argumentos, en diferentes episodios históricos, se pretendió identificar lo romano con los habitantes de la *Urbs*, con lo que la clase dirigente romana buscaba asegurarse que los privilegios de la ciudadanía quedaran restringidos a un limitado número de personas.

<sup>30</sup> Tito Livio, *Historia de Roma*... VIII.5.8 Las peticiones de los latinos eran muy precisas, pues dejan claro la comunión de intereses con los romanos y su intento por participar de los beneficios de la ciudadanía romana. Según Tito Livio, pedían que se hiciera “un solo pueblo, un solo Estado; y con el fin de que la sede de este imperio sea la misma y el mismo nombre para todos...romanos”. *idem*, VIII.5.6

<sup>31</sup> Salustio, *La conjuración*...XXXI.7

<sup>32</sup> Suetonio, *Vidas*...Julio César, 76

<sup>33</sup> Tácito, *Anales*...XI.23.4

Sin embargo, en el periodo que va de la crisis republicana a la época imperial se hizo presente con mayor fuerza la tendencia de no poner muchos frenos a la concesión de la ciudadanía y de hacer partícipes de sus beneficios a otros. La justificación ideológica de esta actitud se hallaba, según sus defensores, en la historia romana. En este sentido Salustio menciona los argumentos con los que César defendía su postura abierta a los cambios, en la que la concesión generosa de la ciudadanía ocupaba un lugar importante. Ante el Senado César afirmaba que la asimilación de elementos extranjeros fue una práctica común entre los romanos del pasado, quienes “nunca carecieron de sensatez e iniciativas, ni era tanta su soberbia que les impidiese imitar las instituciones extranjeras, con tal de que fuesen buenas...cuanto por doquier parecíales idóneo entre los enemigos o aliados, introduciéndolo en su patria con la mayor diligencia, prefiriendo más imitar los buenos ejemplos que no enviarlos.”<sup>34</sup> Paradójicamente, César hacía de la adopción de lo ajeno, siempre que fuera bueno, la clave de la historia romana y un rasgo relevante de la romanidad, por lo que apelaba a las costumbres de los mayores para cimentar su talante abierto a los cambios. Un siglo después, Tácito relata que el emperador Claudio se expresó de un modo parecido al señalar que su propuesta de incluir a los galos en el Senado no era un hecho desconocido en la historia romana. Alegaba que Roma se había caracterizado por la gran apertura a los extranjeros: su antepasado más antiguo era sabino y fue admitido como ciudadano, al igual que los Julios que provenían de Alba, los Porcios de Tusculum y muchos itálicos que formaban parte del Senado. Estos precedentes lo empujaban a ser congruente con la historia romana, hecho que lo llevaba a “proceder con parejos criterios en el gobierno del estado, trayendo aquí a lo que de sobresaliente ha habido en otro lugar...para que no sólo individualmente, sino también tierras y pueblos se unieran a nuestro pueblo.”<sup>35</sup> Claudio añadía que la presencia de colonias y municipios había propiciado la aparición de muchos provinciales valerosos y fieles a Roma como los hispanos Balbos, quienes habían sido los primeros provinciales en ocupar el consulado y obtener el triunfo. Esta fidelidad debía reconocerse porque era justo y era una forma de asegurar la pervivencia y fuerza de Roma, pues el reconocimiento a los provinciales hacía que éstos se sintieran más apegados a Roma y sus intereses. El emperador sostenía que su opinión era producto de la enseñanza de la

---

<sup>34</sup> Salustio, *La conjuración...* LI. 37-38

<sup>35</sup> Tácito, *Anales*, XI.24.1-2

historia de pueblos extranjeros y de la propia historia romana, por lo que hacía la siguiente reflexión: “¿cuál otra fue la causa de la perdición de lacedemonios y atenienses, a pesar de que estaban en plenitud, sino a que los vencidos los apartaban como extranjeros? En cambio nuestro fundador Rómulo fue tan sabio que a muchos pueblos en un mismo día los tuvo como enemigos y luego como conciudadanos.”<sup>36</sup> Claudio repetía que con sus acciones no tendía a innovar, sino que seguía los hábitos y métodos que se habían mostrado útiles en el fortalecimiento del poder romano, los cuales aseguraban su prolongación, por lo que no había razón para rechazar a quienes habían hecho méritos suficientes y habían dado pruebas de lealtad. Si bien los galos fueron enemigos de Roma, también lo habían sido los volscos, equos, etruscos y samnitas, hecho que no evitó la entrada de senadores descendientes de esos pueblos. Insistía en que su proceder se sustentaba en la historia romana y en las acciones de los mayores, por lo que concluyó su discurso diciendo que todas las cosas “que ahora se consideran muy antiguas fueron nuevas: los magistrados plebeyos tras los patricios, los latinos tras los plebeyos, los de los restantes pueblos de Italia tras los latinos. También esto se hará viejo, y lo que hoy apoyamos en precedentes entre los precedentes estará algún día.”<sup>37</sup>

### 1.3.2. La incorporación de las élites de las ciudades.

Otro factor que explica la aceptación del orden romano y su vinculación a él es el trato que el Imperio tuvo con los principales de las ciudades conquistadas. En el primer momento de su expansión por la península itálica, Roma se mostró capaz de incluir en su esfera política a las ciudades itálicas que derrotaba. Lo hizo al concertar tratados con sus distintos aliados en los que les pedía soldados para sus empresas militares, con lo que hacía menor el peso de su dominio en tiempos de paz y los ataba en tiempos de guerra. Esta situación se explica por una organización social y política similar que compartían Roma y sus vecinos. Los grupos dirigentes romanos eran muy parecidos a los de sus aliados, lo que hacía viable la concesión de la ciudadanía romana a las élites itálicas con quienes compartían intereses, por

<sup>36</sup> *idem*. XI. 24.3-4 Estos argumentos son muy parecidos a los que Canuleyo usa para proponer el matrimonio entre clases, según el relato de Tito Livio. *Historia de Roma*...IV.2.5 No sería raro el influjo de la obra de Tito Livio sobre Claudio teniendo en cuenta el interés del emperador por la historia y la relación entre el historiador y el joven Claudio.

<sup>37</sup> Tácito, *Anales*, XI.24.7

lo que era conveniente para Roma que preservaran el poder en sus ciudades.<sup>38</sup> Este entorno fue reafirmado por Roma al respetar la organización al interior de las ciudades aliadas, en la que no se entrometía si no había alguna amenaza a su hegemonía. Además Roma hizo suyos los intereses económicos de sus aliados como lo muestra el hecho que sus objetivos comerciales coincidieran con los de las ciudades griegas del sur de Italia en el momento del conflicto con Cartago. La comunión de intereses y la fortaleza de la alianza son visibles en el hecho de que hubo pocas defecciones de ciudades italianas contra Roma durante la segunda guerra púnica, cuando Aníbal llevó la guerra a Italia.<sup>39</sup> A pesar de la actitud arrogante de los romanos y de los abusos cometidos a los aliados, éstos no pensaban en independizarse cuando se embarcaron en la guerra social contra Roma a principios del siglo I A.C., sino en obtener todos los privilegios de la ciudadanía romana, en lo que se puede ver la integración de Italia con Roma.

Un caso parecido sucedió en el caso de las ciudades griegas. En un primer momento los griegos, cansados del dominio macedónico, buscaron el apoyo romano para hacer frente a Filipo V. Como este panorama se ajustaba a sus intereses y Filipo había abierto un frente de guerra contra Roma durante la segunda guerra púnica, los romanos combatieron contra el rey y lo derrotaron en la segunda guerra macedónica en 197 A.C. El papel de Roma en la “liberación” de Grecia quedó simbolizado cuando el filoheleno Flaminio celebró los juegos ístmicos en Corinto y declaró la libertad de las ciudades griegas. Sin embargo, viendo que los romanos no tenían planes de irse de Grecia, algunos dirigentes griegos se desilusionaron por la continua intervención romana en los asuntos de sus ciudades y dirigieron sus esfuerzos contra Roma. Esto provocó que fueran los principales promotores de la oposición a Roma hasta que el cónsul Mumio tomó y destruyó Corinto en 146 A.C. Después de estos sucesos los romanos sacaron las consecuencias prácticas de estos sucesos y buscaron llegar a acuerdos con las élites griegas, en los que se procuraba la confluencia de intereses: Roma obtendría los tributos necesarios sin grandes problemas y respetaría la posición preeminente de los principales griegos, mientras que los griegos aceptarían la hegemonía romana y vigilarían que no surgieran amenazas al poder romano en sus ciudades. Además se llegó al convencimiento de que las capas superiores locales, que por estos motivos eran adictas a

---

<sup>38</sup> Rostovtzeff, *op.cit.* p.34. Tito Livio, *Historia de Roma...* VIII.5.13

<sup>39</sup> Rostovtzeff, *op.cit.* p.52-53

Roma, podían ser asociadas al nuevo sistema mediante la concesión de ciudadanía y actuar así como puntales del nuevo orden político.<sup>40</sup> Estas condiciones explican que las capas dirigentes griegas se volvieran paulatinamente en baluartes del dominio romano y que no intervinieran en los sucesos relacionados a la guerra de Mitrídates, en el 88 A.C., cuando las capas sociales bajas de las ciudades griegas tuvieron un papel activo en la matanza de comerciantes y recaudadores de impuestos romanos, símbolo del dominio y la opresión de Roma. Así las élites griegas mantuvieron la postura de someterse y apoyar a Roma por el consenso al que habían llegado y los beneficios mutuos que recibían. En la época imperial esto se tradujo en múltiples beneficios y privilegios otorgados por los emperadores a las ciudades griegas, lo cual fue más claro durante el siglo II con los filohelenos Antoninos, y en que los dirigentes griegos hicieran gala de su adhesión y fidelidad al Imperio.

Roma también mantuvo esta actitud al momento de su expansión en Occidente. Los dirigentes indígenas fueron asimilados al dominio romano y se respetaron sus posiciones en el nuevo sistema; lo mismo sucedió con la aparición de las nuevas ciudades fundadas por los romanos, pues estas ciudades continuaron las estructuras romanas al tener élites que se ocupaban de los asuntos de las ciudades y que estaban vinculadas con Roma por intereses políticos y económicos. De esta manera los dirigentes de las ciudades vieron confirmada su autoridad y preeminencia en la medida en que se habían mostrado leales a Roma, lo que hacía posible que el Imperio consiguiera un control más eficaz de sus territorios. En el siglo III el senador e historiador griego Dion Casio, viendo retrospectivamente este proceso, afirmaba que fue una estrategia romana el atraerse de esta forma a los principales de las ciudades. En un discurso que le atribuye a Mecenas, éste le sugiere a Augusto que trate a los provinciales como iguales a los romanos y que les conceda autoridad, ya que así “ellos pueden ser nuestros aliados fieles, viviendo como si se estuviera en una sola ciudad, es decir la nuestra, y considerando que en verdad esta es una ciudad mientras que sus propios lugares de origen son el campo y las aldeas.”<sup>41</sup> Dion Casio vio muy bien la importancia y la trascendencia de la postura romana de llegar a acuerdos con los aristócratas locales, quienes comprendieron que su posición estaba ligada al destino del Imperio. El Estado romano

---

<sup>40</sup> Alföldy, *op.cit.* p.102-103

<sup>41</sup> Dio, *Roman History*, trad. de Ernest Cary, Londres y Cambridge, Loeb, 1927 (The Loeb Classical Library) LVII.19.3. “They may be our faithful allies, living as it were in a single city, namely our own, and considering that this is in very truth a city, whereas their own homes are but the countryside and the villages.”

estaba interesado por la recaudación de tributos e impuestos, y por el mantenimiento del orden público; mientras estos problemas estuvieran resueltos las cuestiones restantes eran manejadas por los principales de las ciudades con gran autonomía. Este proceso no fue automático, sino que provino de la experiencia que Roma había obtenido de sus tratos con las ciudades itálicas y de la certidumbre que era una buena forma de asegurarse la lealtad de los dirigentes locales. A su vez, esto no se desarrolló sin problemas, pues Roma se aseguró de intervenir en cuestiones internas de las ciudades cuando, a su juicio, surgían problemas que podían poner en peligro la tranquilidad en alguna región del Imperio.<sup>42</sup> Sin embargo, tanto en Occidente como en Oriente, la afinidad de intereses entre el poder central y los aristócratas de las ciudades fue notable y tuvo un papel crucial para que lucharan por preservar y defender al Imperio que los unía bajo el nombre común de romanos.

En ambos procesos, la concesión de la ciudadanía y la aceptación de los dirigentes de las ciudades, existió una evolución parecida. Frente a los intentos por identificar como romanos a los habitantes de Roma o de Italia, estaba otra corriente que entendía lo romano como una situación política y jurídica que se extendía hasta los bordes del Imperio, y que señalaba la asimilación de extranjeros como una actitud típicamente romana. Por ello, se podía conceder la ciudadanía romana a quien mostrara fidelidad a Roma y defendiera sus intereses, no importando el lugar de origen. A pesar de las dificultades y las opiniones adversas, el sistema político romano se mostró lo suficientemente flexible para otorgar la ciudadanía en momentos cruciales a diversos grupos, lo que fue fundamental para enlazar a las distintas partes del Imperio.<sup>43</sup> Desde los primeros contactos con las ciudades itálicas, se prefirió la asimilación y la confluencia de intereses con las élites en forma de tratados y alianzas a la conquista directa, con lo que mostraron una capacidad de absorción y sentido político superior a cualquier ciudad griega. En un primer momento la integración política de los itálicos fue el precedente de lo que habría de ocurrir con los provinciales. Una vez rota la barrera que veía a los romanos dentro de los límites de Roma, también se vino abajo el monopolio de los puestos políticos que tenía la primitiva nobleza romana, la cual desde

---

<sup>42</sup> Los dirigentes griegos se preocupaban de que los problemas entre ciudades y entre individuos no rebasaran la esfera local y así no dar motivos al gobierno imperial para que interviniera mediante los gobernadores de provincia. Preston, "Roman questions...en Goldhill, *op. cit.*, p.91

<sup>43</sup> Según Grimal, Roma fundó su Imperio porque absorbió a los vencidos "en una 'ciudad' indefinidamente ensanchada, lo bastante flexible para acoger a sus enemigos de la víspera tanto como a los aliados y para respetar su autonomía." Pierre Grimal, *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*, trad. de J.C. de Serra, Barcelona, Paidós, 1999, p.297 (Paidós Orígenes, 7)



su origen también era cambiante; ahora tanto provinciales como itálicos destacados tenían la opción de acceder a las más altas magistraturas. Como consecuencia a partir de los siglos I y II D.C. se observa un proceso gradual en el que los oriundos de las provincias tienen una presencia cada vez mayor en las altas esferas de la administración imperial. Esto hizo posible que el Senado albergara un número creciente de miembros provenientes de las provincias, lo que llevó a que formaran la mayoría en el periodo Antonino. En este periodo se hace más patente el carácter político y unificador del término romano, ya que implica principalmente un título de ciudadanía, y no sólo indica nacimiento en Roma, sino la participación en la comunidad humana conocida por el nombre de la Ciudad. El lugar de origen pasa a un segundo término y palabras como romano, latino y peregrino designan un status jurídico, no étnico. Por ende, la concesión de la ciudadanía romana y la integración de las capas dirigentes urbanas se constituyeron en aspectos decisivos en la conformación de la identidad romana.

### 1.3.3. La paz romana.

Esta identificación política con lo romano mediante la ciudadanía se vio reforzada por otros factores. La labor que Roma efectuó al brindar un poder político estable fue un gran logro. Es necesario recordar que el establecimiento y consolidación del poder romano, conseguido mediante una política imperialista, produjo un estado de paz inusitado en el mundo antiguo. Esta situación, comúnmente denominada como “paz romana”, se sobrepuso al estado de guerra permanente en el que se hallaba el Mediterráneo con las constantes disputas entre las ciudades griegas, el conflicto por el poder en Judea y la debilidad del imperio seleúcida en los siglos II y I A.C. entre otros fenómenos. Además, tras el fin de las guerras serviles, sociales y civiles, el Estado romano estaba en condiciones de hacer que esa paz diera frutos tangibles. El comercio fue un rubro que se benefició de las nuevas condiciones imperantes. La eliminación de la piratería realizada por Pompeyo bajo el encargo del Senado entre 67 y 63 A.C., problema que había adquirido tintes alarmantes, constituyó un paso decisivo para que la navegación se volviera más segura y el tráfico de mercancías se desarrollara sin mayores percances; el número creciente de calzadas y vías, construidas primeramente para fines militares, fueron utilizadas para la transportación de productos y para hacer posible la

comunicación entre los territorios del Imperio.<sup>44</sup> De igual forma la formación de nuevos mercados en las provincias recién conquistadas y los nuevos centros de consumo que eran las ciudades fundadas, y la restauración de Cartago y Corinto fueron algunos elementos que resultaron de la paz. Esta situación hizo posible el fortalecimiento de redes comerciales a larga distancia que llegaban hasta China e India para la importación de artículos de lujo. No menos importante era el comercio de productos básicos que se desarrollaba al interior del Imperio, entre Italia y las provincias y de estas entre sí; lo que explica la prosperidad de las ciudades portuarias. Al comienzo del Principado, Italia tenía una posición privilegiada en la balanza comercial, pero gradualmente las provincias desarrollaron sus propias mercancías y productos para intercambiar con otras partes del Imperio, lo que se volvió más claro en el tiempo de los Flavios y Antoninos. En estas circunstancias el hecho de vivir en el mundo romano significaba vivir en paz, lo cual era una experiencia inusual para la mayoría de los habitantes del Mediterráneo.

De igual forma, en el comienzo del Principado, las provincias fueron beneficiadas pues, de ser tierras vistas como fuente de riqueza y propensas al saqueo por quienes las gobernaban, pasaron a ser consideradas partes del Imperio, lo cual condujo a la progresiva mitigación de la opresión que sufrían los provinciales. La separación entre provincias senatoriales e imperiales, pacificadas y no pacificadas, comenzada por César y proseguida por Augusto, hizo que las segundas fueran gobernadas en nombre del emperador y las primeras bajo su supervisión constante. La consolidación de la paz hizo que terminaran las contribuciones extraordinarias, muchas veces forzadas, que provocaban que las ciudades fueran presas de los abusos del gobierno provincial y de los prestamistas romanos. También se intentó acabar con la sangría de las provincias mediante el establecimiento de un sistema fiscal para que los ingresos del Estado aumentaran y las provincias no fueran despojadas, por lo cual las compañías particulares encargadas de cobrar los impuestos fueron sustituidas por una burocracia imperial especializada, y gradualmente aumentada, que se ocupaba de la recaudación.<sup>45</sup> De manera similar, para impedir que se repitieran casos tristemente célebres como el de Verres, inmortalizado por los discursos de Cicerón, el sistema judicial permitía

---

<sup>44</sup> Mijail Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, trad. de Luis López Ballesteros, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, v.1, p.131 (Austral)

<sup>45</sup> El nuevo punto de vista lo simboliza Tiberio, quien, al ser cuestionado por qué no aumentaba los impuestos, respondió que un buen pastor trasquilaba sus ovejas, no las desollaba. Suetonio, *Vidas... Tiberio*, 32

que los provinciales tomaran medidas contra las acciones abusivas de los gobernadores. En caso de conflicto con el gobernador, los provinciales podían hacer llegar sus reclamos al emperador mediante los embajadores de las ciudades. Además sabían que el príncipe podía enterarse de lo que sucedía en los territorios por medio de los procuradores, lo cual fue reforzado por Claudio con sus *officia*, lo que permitía que el emperador conociera los problemas de las provincias y los atendiera más prontamente.<sup>46</sup>

De igual modo, el clima de paz propició una oleada de fundaciones de ciudades y el embellecimiento de sus edificios en las provincias orientales y occidentales, provocando rivalidades entre las urbes por alcanzar un mayor esplendor en la época de los Antoninos.<sup>47</sup> El arco y la bóveda de la arquitectura romana fueron ampliamente utilizados para las construcciones urbanas de todo tipo; las técnicas de la decoración, como el mosaico, fueron ejecutadas con maestría; la pintura y la escultura, que tendía a atrapar los aspectos reales, conocieron un gran auge así como el trabajo de los distintos materiales fue realizado con precisión y elegancia. Aunque muchas técnicas habían sido ampliamente desarrolladas en el periodo helenístico, el dominio romano y su consolidación propiciaron su conocimiento, difusión y demanda en tierras que no las conocían y en proporciones no antes vistas. Esto fue acompañado por un florecimiento cultural en ambas partes del Imperio: la literatura latina, a partir de Augusto, tuvo magníficos exponentes en sus distintos géneros (sátira, poesía, oratoria, etc.) que supieron sacar todas las potencialidades de la lengua latina y la elevaron a grandes alturas.<sup>48</sup> Del mismo modo, la literatura griega conoció un renacimiento que se reflejó en la proliferación de obras que estudiaban los distintos rasgos de la cultura griega y que se convirtieron en modelos para las generaciones posteriores. Es importante recordar que el aprecio a los filósofos y rétores fue una constante, así como el apoyo a las manifestaciones artísticas durante el Principado. Las expresiones artísticas sirvieron como conducto para hablar de la paz en la que se vivía. En tiempos de Adriano y Antonino Pío se acuñaron series de monedas en las que se representaban los genios de las provincias, no en posición de sometimiento, sino como entidades que participaban plenamente de la unidad del mundo romano. De igual forma proliferaron obras artísticas y literarias que declaraban

---

<sup>46</sup> Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, v.1, p.115

<sup>47</sup> Elio Aristides, "Sobre la concordia de las ciudades". Este discurso atestigüa la rivalidad de las ciudades griegas por superar en magnificencia a las demás y conseguir mayores honores y privilegios en esta época.

<sup>48</sup> Grimal, *op.cit.* p.168-174

la armonía y los logros del Imperio: las imágenes de la cornucopia y del *Orbis terrarum* hablaban del bienestar y la extensión del Imperio romano al que se asemejaba con el mundo entero, igualmente se referían a las provincias como miembros integrantes del Imperio y partes esenciales de él.<sup>49</sup> La unión del mundo romano fue simbolizada por las visitas de Adriano a las provincias en tiempo de paz, hecho poco común si se tiene en cuenta que normalmente el emperador sólo acostumbraba salir de Roma para efectuar una guerra. Este ambiente propició en el Imperio un orgullo por pertenecer a una civilización común que se extendía por los límites imperiales con dos lenguas: el latín y el griego; que Roma recibiera mucha influencia griega en distintos campos y que Grecia adopte los juegos y las carreras de circo. No había problema que un romano como el emperador Adriano fuera arconte en Atenas y que el sofista griego Herodes Ático ocupara el consulado. No se intentó imponer la lengua latina o el derecho romano en los territorios que se anexaban; frecuentemente la iniciativa por adquirir las costumbres y la ciudadanía romanas, lo que se ha denominado como romanización, provenía de los propios habitantes de las provincias. Este fenómeno fue claro en Occidente donde grandes territorios y numerosos pueblos estaban fuera de la órbita de influencia del mundo clásico, lo que hizo que varios provinciales fueran atraídos por el modo de vida antiguo y desearan ser partícipes del Imperio y su cultura por los beneficios obtenidos. En Oriente las élites urbanas se interesaron en la ciudadanía romana; empero, el Imperio propició las condiciones para que resurgieran las expresiones culturales griegas, así como el orgullo por ser parte de la Hélade como lo atestiguaría Elio Aristides.

#### 1.3.4. El culto del emperador y de Roma.

Otro factor no menos importante fue el culto al emperador y Roma; se debe recordar que el poder no sólo se basa en cuestiones prácticas, sino también en creencias. Este culto tuvo sus orígenes en las ciudades griegas, en las que había algunos antecedentes. En el pensamiento griego existía la idea de que un hombre no sólo podía descender moralmente a la condición de bestia, sino que algunos podían alzarse por encima de la condición humana y recibir honores divinos. Los hombres que habían sobresalido en alguna obra a favor de su pueblo podían ser considerados como poseedores de algún atributo divino. De esta manera los

---

<sup>49</sup> Mazzolani, *op.cit.* p.187-191

reyes seleúcidas y lágidas, estos últimos aprovechando que en Egipto había existido el culto a los faraones, pudieron denominarse Sotér (Salvador), Everguetés (Benefactor), y Epífanes (Manifiesto); cualidades con las que se solía llamar a los dioses.<sup>50</sup> Los reyes helenísticos se beneficiaron de estas condiciones haciéndose objetos de culto; si bien los intelectuales tuvieron sus reservas para creerlos emparentados con las divinidades, el pueblo recibió sin mayores problemas este culto. Debido a esta situación, no fue raro que el culto que solía dárseles a los reyes helenísticos fuera traspasado a algunos gobernadores romanos, en un principio, y a los emperadores tan pronto surgieron como sucedió en el caso de Augusto, a quien rápidamente le fueron ofrecidos honores divinos y templos; además fue un rasgo común que se prefiriera ofrecer votos y sacrificios a los emperadores que vivían. En el caso del culto a Roma como divinidad, éste se desarrolló rápidamente en Grecia a partir del siglo II A.C. Los licios fueron los primeros en erigir templos y altares al pueblo romano en los que les agradecían el favor y la bondad mostrados a ellos. En Mileto la diosa Roma no sólo recibía sacrificios en fechas relacionadas a Roma, sino en acontecimientos locales en los que contaba con sacerdotes especiales y sacrificios regulares.<sup>51</sup> De esta manera los griegos incorporaron gradualmente a Roma en su mundo cultural y religioso.

En Roma el culto al emperador significó la transferencia a la esfera pública de los cultos privados asociados a los honores rendidos a los muertos, a los lares y a los genios personales. En la época republicana algunos hombres como Mario y Sila fueron asociados con cualidades divinas, y ellos mismos se consideraban favoritos de la divinidad. Poco tiempo después, César afirmaba que era descendiente de Venus por vía materna y en la cima de su poder llegó a tener altares y estatuas al lado de las de los dioses, además de sacerdotes para su culto.<sup>52</sup> Aunque muchas acciones brotaron de su propia iniciativa, la reacción que tuvo el pueblo romano a estas medidas fue muy positiva. Esta actitud continuó tras su muerte, pues hubo un gran número de expresiones populares a favor de la divinidad de César, lo cual se reflejó en su posterior deificación.<sup>53</sup> Augusto no pretendió detener estas

<sup>50</sup> John Ferguson, *Le religioni nell'impero romano*, trad. de Cecilia Gatto Trocchi, Laterza, Roma-Bari, 1974, p.75-77 (Biblioteca de Cultura Moderna, 756)

<sup>51</sup> Mary Beard, John North y Simon Price, *Religions of Rome*, 3a. reimp, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, v.1, p.158-160

<sup>52</sup> Suetonio, *Vidas... Julio César*, 51; 76

<sup>53</sup> Suetonio comenta que, después de la muerte de César, se erigió una columna en el Foro en su honor, donde mucha gente hacía sacrificios, votos y juramentos. Añade que una estrella se presentó durante siete días

manifestaciones hacia César, sino que promovió activamente su culto y lo aprovechó para sí al denominarse “hijo del divino Julio”. Esta situación hizo que los emperadores quedaran en una encrucijada: por una parte algunas ciudades pedían permiso para erigirles templos y estatuas, y no era conveniente rechazar tales honores cuando el régimen unipersonal surgía, y por otra debían calmar las suspicacias de la élite romana que podía interpretar esta aceptación de honores como la adjudicación por parte del emperador de ser una divinidad personal, lo cual les resultaba odioso como lo muestran los casos de Calígula y Domiciano. La forma en que solucionaron esto fue asociar el culto del que era objeto el emperador al de Roma y de los dioses, o únicamente permitir sacrificios a su genio o numen y así evitaban la imputación directa de ser una divinidad personal, con lo que lograban llevar los ritos del culto imperial a la esfera política.<sup>54</sup> Aún así, los emperadores no se disgustaron con estas muestras de lealtad que, de forma espontánea o dirigida, les eran ofrecidos como símbolo de adhesión. Sin embargo, a diferencia de Oriente, en la parte occidental del Imperio se subrayó más el culto a los emperadores deificados y no al que vivía.

El culto imperial tuvo una gran importancia por muchas razones. Una fue que el culto del emperador constituía una manifestación de lealtad y apego al Imperio, pues la persona del príncipe encarnaba el poder romano. La participación en el culto imperial implicaba apoyo a Roma y el deseo que su majestad y dominio se mantuvieran incólumes. Además el poder imperial se asoció cada vez más al culto de los dioses y de Roma, con lo que se establecía un vínculo estrecho entre el poder del emperador y el de los dioses. A partir de la época de Augusto se insistió en que era voluntad divina que Roma extendiera su dominio por todo el orbe, por lo que el reconocimiento del poder romano equivalía a aceptar la voluntad de los dioses; cuyo culto era preservado y fomentado por Roma. Otra razón fue que el culto imperial remarcaba las ventajas que tenía la dominación romana y en el papel sobresaliente que el emperador jugaba en esta situación. El valor simbólico de las manifestaciones del culto se plasmaba en las procesiones, los sacrificios y las fiestas, y subrayaba la supremacía del emperador y los beneficios del régimen existente; además el

---

consecutivos y fue creencia popular que era el alma de César. Reitera que el dictador fue deificado “por voluntad expresa de los senadores, que contaron, además, con el convencimiento del pueblo.” *idem*, 85; 88.2

<sup>54</sup> Beard, North y Price, *op.cit.*, v.1, p.352-356. Augusto insistió en que no se le dedicaran templos, a no ser que fuese a nombre de Roma y al suyo. Suetonio, *Vidas... Augusto*, 52. Por su parte, Tiberio rechazó un templo que los hispanos le ofrecían, aduciendo que sería una muestra de vanagloria y soberbia y que se contentaba con ser humano y ocupar el primer lugar; el único templo que quería era un buen recuerdo. Tácito, *Anales*, IV. 37-38

hecho que un emperador visitara alguna ciudad constituía un suceso relevante, por lo que se trataba de mantener el recuerdo de este acontecimiento tan importante para los dirigentes locales y el pueblo.<sup>55</sup> El emperador era visto como fuente de beneficios y preservador del orden, era quien podía reparar los agravios y a quien se podía acudir en caso de que se fuera objeto de alguna injusticia; sus estatuas y las monedas con su imagen daban a entender que estaba presente en todos los lugares.

Aunque gran parte de estas manifestaciones fueron espontáneas y producto de la iniciativa de las ciudades, con frecuencia eran propiciadas por el poder imperial, como en Occidente donde los gobernadores promovieron activamente el culto para atraer la lealtad de los provinciales al nuevo orden. También respondían a otros motivos concretos, como la actitud de algunas ciudades griegas que habían apoyado a Antonio de ofrecer honores divinos a Augusto para congraciarse con él. Empero, las variaciones del culto, como las que existían en las procesiones, estatuas, juegos, altares y templos, muestran la iniciativa local de las demostraciones de lealtad, al grado que las ciudades competían por hacer este culto más magnífico esperando llamar la atención del emperador y obtener su favor, y que muchos estuvieran dispuestos a hacerse cargo del sacerdocio del culto imperial aunque significara grandes gastos en juegos y espectáculos.<sup>56</sup> La variedad de las prácticas también se reflejaba en que se podían asociar al culto imperial a los dioses del panteón clásico y a dioses locales, remarcando el carácter distintivo de la ciudad que ofrecía los honores, lo que ocasionaba que se vieran prácticas propias de la comunidad. De esta manera se observa que el culto imperial no fue, en principio, una imposición, sino que tuvo una gran repercusión porque existían sentimientos y creencias que se acoplaban a tales muestras. De igual forma, estas manifestaciones tenían una repercusión a nivel local, ya que los dirigentes de las ciudades buscaban los honores que más gloria les diera a la vista del emperador y del pueblo que tomaba parte en las festividades relacionadas al príncipe, confirmando su preeminencia y posición sociales. Los encargados del sacerdocio (*Augustales*) adquirían un gran prestigio social, lo que se notaba en signos visibles de rango. Esto fue especialmente claro en el caso de los libertos pudientes, ya que el sacerdocio era uno de los pocos campos

---

<sup>55</sup> Keith Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, trad. de Marco Aurelio Gilmorini, Barcelona, Editorial Península, 1981, p.237-239. (Historia, Ciencia, Sociedad, 169) Algunas ciudades comenzaron el año el día en que Augusto las visitó. Suetonio, *Vidas...Augusto*, 59

<sup>56</sup> Hopkins, *op.cit.* p.241-244

en los que podían sobresalir socialmente en sus comunidades en una forma oficial, pues tenían la posibilidad de inscribir sus nombres en construcciones relacionadas al culto imperial, y adquirir notoriedad y respeto.<sup>57</sup> En las ceremonias oficiales todos los integrantes de la ciudad ocupaban sus puestos respectivos, reconocían el papel del emperador y de Roma, y les manifestaban lealtad. De esta manera el culto imperial junto al de los dioses se convirtió en un elemento definitorio del sistema político y religioso de Roma, lo cual permitía a un romano distinguir a otro romano como miembro de una sociedad, y reconocer el hecho de que pertenecían a una comunidad mayor. Era un símbolo de pertenencia tan importante que compartían todas las clases sociales en cada rincón del Imperio que Dion Casio, en el siglo III D.C., se dio cuenta de esto y llegó a considerarlo como un factor significativo de unificación entre todos los habitantes del Imperio.<sup>58</sup> El impacto del culto al emperador fue tal que, en los siglos I y II, no tomar parte de este culto fue considerado como una muestra de deslealtad hacia Roma y el príncipe, lo que provocó que fuera una causa importante de las persecuciones locales contra los cristianos dentro del Imperio.

#### 1.4. El apego y la fidelidad al Imperio.

Esta situación explica, aunada a la afectación de los intereses de las élites, la aparición de muestras de lealtad y admiración por el Imperio cuando éste pasaba por serios problemas. Cuando parecía que el régimen imperial se desplomaba en el siglo III, debido a los ataques bárbaros, la inestabilidad gubernamental, la anarquía militar y la segregación de territorios en Galia y Oriente, los habitantes del Imperio mostraron gran tenacidad para defenderlo.<sup>59</sup> En este periodo sobresalen príncipes como Decio, Valeriano y Galieno, quienes ejecutaron grandes esfuerzos por repeler los ataques bárbaros y tomaron medidas conducentes para adecuar el aparato imperial a las nuevas circunstancias. Los emperadores ilirios como Claudio Gótico, Aureliano y Probo, continuaron con esta ardua labor al realizar una intensa actividad militar contra los bárbaros y demostraron que estaban comprometidos con el destino de Roma al grado que muchas de sus acciones y medidas sirvieron de base para el

<sup>57</sup> Beard, North y Price, *op.cit.* p.357-358

<sup>58</sup> Dio, *Roman History*, LI.20.8. cfr al respecto Hopkins, *op.cit.* p.262-264

<sup>59</sup> Es significativo que los usurpadores y pretendientes a la púrpura imperial no pensaron en fragmentar el Imperio, ni siquiera el llamado imperio galo intentó independizarse. El único caso que constituye un intento relativo de separación en la larga historia del Imperio fue el proyecto de Zenobia en Palmira (267-273)



trabajo posterior de reconstrucción efectuado por Diocleciano y Constantino. Tampoco deben despreciarse los esfuerzos realizados posteriormente por Valentiniano y Teodosio para mantener el mundo romano a salvo de las dificultades que lo aquejaban. A pesar de las convulsiones internas y externas, el Imperio demostró tener una gran fortaleza ante los problemas que se presentaban, lo que le permitió sobrevivir por más tiempo.

Esta época turbulenta vio cómo algunos provinciales dejaron testimonios sobre la fidelidad al Imperio y los sentimientos que podía inspirar a sus integrantes. En tiempo de Constantino un orador galo se enorgullecía de descender de un pueblo que fue uno de los primeros aliados de los romanos. Añadía que los eduos fueron los aliados más fieles de Roma y que tenían los gérmenes de las cualidades romanas al grado que fueron nombrados hermanos del pueblo romano por el Senado, por lo que su alianza fue sostenida sin mayores problemas. El orador dice que “cuando de los demás pueblos, escalonados desde el Ródano hasta el Rin, no se podía ni siquiera esperar la paz, como no fuera una paz sospechosa, tan sólo ellos llegaron a envanecerse de este título que arguye lazos de sangre.”<sup>60</sup> Al mismo tiempo aduce como parte de sus méritos la ayuda militar prestada a César, a pesar de las intimidaciones de sus vecinos, el recurrir a Roma para la resolución de sus conflictos y el haber sido el más firme sostén de la conquista de las Galias. Además declaraba que la ciudad de Augustodunum (Autun) se había mantenido leal al Imperio, pues en el siglo III, frente al imperio galo, había propugnado por la unificación imperial. En tal repaso histórico se da una mezcla de orgullo por la ciudad de nacimiento y por Roma, ya que considera propias tanto la historia de su ciudad antes de su incorporación al Imperio como la historia romana con sus constantes alusiones a personajes y sucesos pertenecientes a ella. Por la forma en que se expresaba se nota que el orador estaba asimilado al modo de vida romano, que compartía sus categorías mentales y que se reivindicaba plenamente como miembro del mundo romano. De manera similar, el orador Eumenio, dirigiéndose a Constancio Cloro tras sus victoriosas campañas en Britania y su apoyo a las ciudades galas, se refería a la calma en mar y tierra, a las ciudades restauradas, y a los bárbaros vencidos como muestras de la inmensidad del territorio romano y el poder de los príncipes. Esta situación probaba la grandeza y la unidad del Imperio que hacía ufanarse a sus habitantes, y los motivaba a

---

<sup>60</sup> “Discurso de acción de gracias dirigido a Constantino Augusto por un orador anónimo”, II.4 en *Biógrafos y panegiristas latinos*, trad. de Francisco de P. Samaranch, introd. de Víctor José Herrera Llorente, Madrid, Aguilar, 1969

pensar que una ciudad, que un Imperio era el mundo entero.<sup>61</sup> En este texto se ve que, en medio de los ataques y saqueos bárbaros que causaban grandes problemas a las ciudades, el Imperio era visto como el guardián de las ciudades y los intereses de sus élites al combatir a los bárbaros y propiciar las condiciones necesarias para el bienestar de las ciudades. Este punto de vista del orador galo expresa muy bien el parecer y sentir de los miembros de las élites urbanas y explica la admiración y el orgullo que podía despertar la majestuosidad del Imperio en el orador y su auditorio.

Este sentimiento de unidad fue reconocido en épocas críticas como la que precedió al derrumbe de la parte occidental del Imperio. Este tiempo produjo reconocimientos y análisis del papel de Roma en la historia. El alejandrino Claudiano, quien fue panegirista de Honorio y Estilicón, se expresaba en términos favorables sobre Roma en los comienzos del siglo V, un tiempo en el que las incursiones bárbaras asolaban al Imperio. Motivado por el difícil panorama que tenía el Imperio, Claudiano expresó su opinión sobre la importancia histórica de Roma. Señala que Roma había partido de un principio modesto para extenderse y construir un gran imperio; se había enfrentado a numerosos enemigos sin dejar que los tropiezos la detuvieran. Como ya lo había hecho Elio Aristides, afirmaba que no había abusado de su poder y su dominación no había sido opresiva para los gobernados, sino que había producido innumerables beneficios, por lo que había superado a los reinos anteriores. El poeta alejandrino hizo una valoración positiva de la trascendencia de Roma en la historia y en los aportes que había realizado a los pueblos que había sometido, por lo que la llama madre de las leyes y las virtudes. A través de la extensión de su ciudadanía, los beneficios obtenidos de su dominio y la transmisión de la cultura, Roma había forjado lazos entre sus territorios que se plasmaban en la unidad y la duración del Imperio. Así “esta [Roma] es la única que recibió a los vencidos en su seno, acogió al género humano con un nombre común; a la manera de madre, no de señora, llamó ciudadanos a quienes domó y unió partes distantes con un lazo piadoso...porque todos somos un pueblo.”<sup>62</sup> Claudiano no desconocía los graves problemas que vivía el Imperio y tampoco es un idealista ingenuo, pues en otros trabajos se refiere a Roma como una madre que pide ayuda y no como una guerrera, pero

<sup>61</sup> Eumenio, “Discurso a favor de las escuelas de Autun”, XX-XXI en *idem*

<sup>62</sup> Claudian, “De consulatu Stilichonis”, III.150-159, trad. de Maurice Platner, 1ª. reimp., Londres y Cambridge, Loeb, 1956 (The Loeb Classical Library) “haec est in gremium victos quae sola recepit/ humanumque genus communi nomine fovit/ matris, non dominae ritu civesque vocavit/ quos domuit nexuque pio longinqua revinxit/ ...quod cuncti gens una sumus.”

encontró en su pasado glorioso, lleno de héroes que eran el orgullo de los romanos y fuente inagotable de ejemplos en una época que los necesitaba, el consuelo a un presente turbulento y la esperanza de un futuro mejor. Este análisis fue el producto del conocimiento de la literatura latina, por la cual se conocía a la Roma del pasado que se sobrepuso a graves peligros y que abría la posibilidad de que esto volviera a suceder. Aunque era un panegirista que usaba lugares comunes para desarrollar sus obras, Claudiano retrata bien el apego hacia la Roma Eterna, una idea que, a pesar de los problemas de su tiempo, estaba lejos de morir.

Aproximadamente en el año 413 un galo como Rutilio expresaba un punto de vista similar. En un poema que no ha llegado íntegro, el poeta galo expresa su amor a la ciudad que construyó un Imperio y cuya majestad no se borrará de la mente de los hombres. Con nostalgia y admiración exclamaba que el mayor logro de Roma fue expandir la cultura a donde llegaba, dando a sus dominios un sentimiento de unidad e identidad que superaba los límites de la ciudad, y un sentido de pertenencia a una comunidad más grande. Añadía que el comportamiento romano fue ejemplar al mitigar el poder de sus armas con su clemencia, pues fue misericordioso cuando se debía y severo cuando las circunstancias lo ameritaban. A medida que las victorias romanas se conseguían y su dominio se extendía, también se expandía un derecho común y sus leyes, las cuales beneficiaban a los pueblos incorporados en un mundo civilizado, lo cual se traducía en que había hecho conciudadanos a los que antes habían sido enemigos. Como buen romano, decía que las guerras fueron justificadas y la paz fue obtenida sin cometer abusos, por lo que superó a otros imperios. Al igual que Claudiano, Rutilio se expresa del Imperio romano como la mayor construcción política que el mundo había conocido. Esta situación hacía que el galo llegara a conclusiones parecidas a las del alejandrino y que expresara la unidad del Imperio conseguida a través del tiempo al reconocerle a Roma que “cuanto la naturaleza viva se extendió a los polos, tanto la tierra abierta a tu virtud, hiciste una patria de diversos pueblos: beneficiaste a los pueblos sin ley que has conquistado con tu dominio, mientras ofreces a los vencidos participación de tu propio derecho, hiciste una ciudad de lo que antes era el mundo.”<sup>63</sup> También Rutilio sabía

---

<sup>63</sup> Rutilius Namatianus, “De reditu suo”, 1.63-66 en *Minor Latin Poets*, trad. e introd. de J. Wight Duff y Arnold M. Duff, 3ª. ed., Cambridge y Londres, Loeb, 1961 (The Loeb Classical Library) “quantum vitalis natura tetendit in axes/ tantum virtuti pervia terra tuae/ fecisti patriam diversis gentibus unam/ profuit inustus te dominante capi/ dumque offers victis propii consortia juris/ urbem fecisti quod prius orbis erat.”

las dificultades que había sorteado Roma para imponerse, lo cual le daba base para esperar que saliera adelante de los problemas de su tiempo. La historia le decía que los enemigos de Roma, aunque en ocasiones salieron victoriosos, habían sido derrotados; el desastre que había destruido a otros, hacía renacer a Roma. Sin embargo, pasara lo que pasara, el galo se mostraba fiel a las tradiciones romanas y reconocía la herencia de Roma legada a los pueblos que sometió y el carácter distintivo de su obra que consiguió grandes muestras de lealtad y una cohesión que no tuvo imperio alguno antes de él. La singularidad del Imperio y los medios por los que consiguió la unión de sus dominios son dos de los temas preponderantes de estos poemas; por lo que sus autores buscaron realzar la tarea civilizatoria y unificadora de Roma, situación que tenía un valor independiente del presente incierto. La profundidad de sentimiento que mostraron estos autores es patente, al igual que es reflejo del fuerte apego y atracción que el Imperio ejercía en estos personajes.

Los autores cristianos también tuvieron motivos para destacar el papel de Roma en la historia, pues algunos escritores vieron en el Imperio una medida divina para la salvación del hombre. Eusebio se enfrentaba a la pregunta de por qué Cristo no apareció en otro tiempo y responde que el mundo no estaba preparado para recibir el Evangelio, pues se encontraba en un estado primitivo. El plan divino se manifestó en el pacto de Dios con los hebreos, el cual propició un avance en el conocimiento de los propósitos divinos mediante la ley de Moisés. El punto culminante de este proceso es el comienzo del Imperio romano, pues brindó las condiciones necesarias para el advenimiento de Cristo. Esto se vuelve más claro en una cita que hace Eusebio de la obra de Melitón, un apologista del siglo II, que abordaba la feliz coincidencia entre el imperio de Augusto y el nacimiento de Cristo. Dirigiéndose al emperador Marco Aurelio, Melitón afirma que

Pues esta secta de filosofía que profesamos floreció primero entre los bárbaros. Mas luego habiendo brillado en las provincias de tu imperio, durante el principado del gran Augusto, que fue el primero de tus mayores, llegó a ser para el Imperio Romano augurio próspero y fausto. Puesto que desde aquel tiempo se incrementó la majestad del Imperio Romano, del cual tú has disfrutado como heredero y sucesor, y gozarás juntamente con tu hijo, con los auspicios de todos; con tal que tú quieras proteger a aquella secta que fue educada con el Imperio e invocada juntamente con Augusto, y a la que tus mayores honraron juntamente con las demás religiones. Efectivamente nuestra religión ha crecido para el bien público juntamente con el imperio que felizmente había comenzado, es argumento certísimo que, desde el principado de Augusto, nada adverso sino antes, por el contrario, todas las cosas han sucedido con prosperidad y magnificencia según el parecer y deseos de todos.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, trad. de Luis M. de Cádiz, introd. de Luis Aznar, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950, IV.26

En esta perspectiva el Imperio fue el marco providencial para la expansión del Evangelio, con lo que fue instrumento divino para hacer cumplir sus propósitos. En este sentido, el Imperio no era como los demás, sino había sido permitido y deseado por Dios, con lo que los destinos del Imperio y la Iglesia parecían ir de la mano. Esta visión positiva de Eusebio, animada por el soporte de Constantino hacia los cristianos después de la persecución bajo la Tetrarquía, hizo que muchos cristianos vieran la prosperidad del Imperio como una señal divina de aprobación que se entrelazaba con el bienestar de la Iglesia que era apoyada por un emperador. El éxito de Roma se debía a su papel fundamental en el plan divino, por lo que había sido recompensada con múltiples conquistas; así Imperio y cristianismo eran dos entidades unidas. Aunque los sucesos del siglo V parecían contravenir esta visión, algunos cristianos insistieron en que el Imperio había surgido por voluntad divina. Orosio afirmaba que el Dios “que gobierna los cambios de imperio y de épocas, que castiga también los pecados, ha elegido lo que es débil en el mundo para confundir a lo que es fuerte, y ha fundado el Imperio romano... Ese Imperio, que se mantuvo largo tiempo en manos de reyes y cónsules, tras apoderarse de Asia, África y Europa, cayó toda su administración en manos de un solo emperador, poderosísimo él y clementísimo.” Más adelante insiste en que el poder de Augusto y la llegada de Cristo son sucesos íntimamente relacionados que tienden hacia el mismo fin. El dominio de Roma sobre varios pueblos y la consecuente paz hicieron posible que se propagara “sin peligro y rápidamente la gloria de la buena nueva y la rápida fama de la anunciada salvación, e incluso también para que, al ir sus discípulos por todas partes y repartir además los bienes de la salvación entre todos, tuviesen como ciudadanos romanos que eran, segura libertad para acercarse y discutir entre ciudadanos romanos.”<sup>65</sup> Para Orosio no bastaba con decir que Dios había permitido el Imperio, sino debía probarse que lo quiso para que cuando alcanzase su momento más alto naciera Cristo. Así la historia de Roma era su progresivo encumbramiento hasta la época de Augusto y Cristo; era un imperio deseado por Dios, y su dominio que había llevado la unificación política del mundo era el equivalente de la potestad divina sobre la Tierra.

En estos textos se destaca la unidad que había logrado el Imperio a través del tiempo y los mecanismos que había utilizado para conseguirla. Aunque reflejan el pensamiento de

---

<sup>65</sup> Orosio, *Historias*, trad. e introd. de Eustaquio Sánchez y Salor, Madrid, Editorial Gredos, 1982, VI.1.5-8 (Biblioteca Clásica Gredos, 53,54)

un grupo educado y cultivado con intereses comunes a la clase dirigente, y que ocultaban los obstáculos con los que se enfrentó este proceso de asimilación, evidencian aspectos muy reales que explican la duración del Imperio. Esta unidad se vio propiciada por el carácter jurídico y político que tenía la palabra “romano”, pues designaba un status, no un origen étnico. Este rasgo fue muy importante, pues dejaba intactos los apegos que las personas tenían por sus lugares de origen, a la vez que podían sentir admiración y lealtad por una entidad mayor. La aparición del Imperio romano hizo necesario definir una nueva identidad para una comunidad que rebasaba los límites de la *Urbs* y que interactuaba con identidades locales. Esta identidad fue generándose durante mucho tiempo, y su evolución no estuvo exenta de dificultades y conflictos. Sin embargo, pudo aglutinar a personas pertenecientes a diferentes pueblos y dejó un gran legado a la historia posterior. La caracterización política de lo romano hizo posible que los emperadores orientales de Constantinopla siguieran denominando a sus territorios como Imperio romano y se llamaran a sí mismos romanos, mientras que el término heleno se utilizó para designar a quien seguía los cultos paganos. En Occidente, los reinos bárbaros tendieron a conservar e imitar la administración, títulos e instituciones del Imperio, así como la lengua y el calendario, con el fin de aprovechar las estructuras preexistentes para su dominio. También la promulgación de códigos legislativos formó parte de la conversión de tribus en reinos por influencia directa de Roma. Estos sucesos indican que, a pesar de los múltiples cambios en este tiempo, la admiración por lo que se consideraba romano y por el Imperio continuó, lo que hizo posible que la valoración de la obra de Roma tuviera como resultado que Roma y lo romano como idea trascendiera más allá de su dominación política.

## 2. Los espacios sociales de lo romano.

En el mundo antiguo existían varios planos para definir lo romano, los cuales dependían de las circunstancias históricas en las que se hallaban los que pretendían delinear esta peculiar categoría. En este sentido no se debe perder de vista quiénes son los que proporcionan esta imagen, qué intereses y qué preocupaciones tienen. La mayoría de los escritores de la época pertenecen a los sectores cultivados de su sociedad, tienen acceso a la mejor educación que se podía proporcionar, con frecuencia tienen ligas con el poder político y están relacionados a los estratos económicos elevados. La percepción que tienen de su entorno está vinculada con estos factores, lo cual se refleja en sus escritos y en lo que se podría denominar como ideas y prejuicios, que adquieren mayor fuerza en la medida en que constantemente se repiten. Empero, también debe tenerse presente que esta imagen puede variar dependiendo del autor y las circunstancias en las que se halla; puede ser ambigua o contradictoria cuando rebasa el discurso, pero no por ello necesariamente pierde su lugar en la mentalidad de esta época histórica.

### 2.1. La ciudad en el mundo antiguo

Para el mundo clásico el concepto de ciudad juega un papel muy importante. Desde los primeros tiempos de la colonización griega fue usual la fundación de ciudades, mientras que la discusión sobre las formas de gobierno y organización política ocupó un relevante lugar en las reflexiones de los filósofos. El concepto de ciudad conlleva la noción de Estado y era considerada como la forma óptima de sociedad; sus rasgos esenciales eran extensión territorial limitada, para que sus habitantes se conocieran; independencia económica, que produjera lo que necesitaba; e independencia política, con órganos de gobierno y justicia

que hicieran posible la participación de los ciudadanos y la convivencia entre ellos. Por ello, la ciudad fue vista como algo estrechamente vinculado con la vida plenamente humana y como natural en el hombre. Aristóteles la concibe como la comunidad política suprema que ha “llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida.”<sup>1</sup> Le parece evidente que la ciudad existe por naturaleza de la misma forma en que considera al hombre como un animal político, ya que la ciudad es anterior al individuo porque éste no podría bastarse a sí mismo ni desarrollar todas sus potencialidades solo. A pesar de que existen otras formas de organización, considera que algo característico en el hombre, más allá de su tendencia general a relacionarse con otros hombres, es la convivencia con sus semejantes en la forma de asociación que garantiza una vida ordenada y que se conoce como ciudad.

La importancia de la ciudad en la Antigüedad radicó mayormente en su componente político. Si bien Grecia concibió a la ciudad como el espacio político por excelencia; Roma, siendo ella misma una ciudad-Estado en sus orígenes, siguió con esta práctica en la medida en que ensanchaba sus dominios. Como se ha dicho, desde los primeros momentos de su expansión, Roma preservó las ciudades itálicas que sometía y entabló distintos tipos de alianza con ellas. De igual forma fundaba colonias de ciudadanos en los nuevos territorios que reproducían la estructura política y social romana, las cuales servían para mantener la presencia romana en esos territorios, y que funcionaban como baluartes de sus intereses; situación que facilitó la posterior unificación de Italia.<sup>2</sup> El Occidente, donde extensiones territoriales inmensas no habían conocido la civilización urbana clásica, fue integrado por Roma a la zona cultural del mundo antiguo. Siguiendo un proceso similar al acontecido en Italia, la conquista romana fue acompañada por la urbanización de extensas zonas desde los últimos tiempos republicanos, cuando personajes como César aprovecharon las provincias occidentales, especialmente Galia e Hispania, para asentar a los veteranos en colonias. No obstante, estos establecimientos organizados no fueron los únicos, pues hubo itálicos que se desplazaban a las provincias occidentales huyendo de las guerras civiles y buscando un mejor entorno, ya que tampoco Oriente ofrecía un panorama más halagador en este tiempo.

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Política*, trad. e introd. de Antonio Gómez Robledo, 2ª. ed., México, UNAM-Coordinación de Humanidades. 2000. 1252b (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

<sup>2</sup> Sherwin-White, *op.cit.* p.159-173. Alföldy, *op.cit.* p.48. Según este autor, con las nuevas ciudades y las aliadas, Roma se aseguraba reservas de tropa y armamentos, con lo que, aunado a la concesión de ciudadanía, tenía ventaja sobre sus rivales y tendía a la unificación de Italia en un mismo marco político.



Por otra parte Augusto continuó con la política de colonización en Italia y las provincias para asentar a sus veteranos. Sin embargo, también apoyó la formación de nuevas ciudades en los antiguos emplazamientos indígenas, en las que los aristócratas locales de Hispania, Galia y África, atraídos a las formas de vida romana que se vinculaban estrechamente con la estructura urbana, estimulaban las fundaciones de nuevas ciudades en las que tenían un rol destacado junto con los romanos que llegaban.<sup>3</sup> Claudio siguió el mismo proceder, convencido que era una buena forma de expandir la influencia romana en las provincias, premiando con la concesión del derecho romano o latino a las ciudades destacadas. Los Flavios propiciaron la fundación de nuevas ciudades en las provincias menos desarrolladas y más recientes, como Germania e Iliria, aunque sin descuidar las provincias occidentales que habían sido el centro de tal proceso, mostrándose más dispuestos a acelerar la elevación de las ciudades existentes al derecho romano. Asimismo los Antoninos prosiguieron este desarrollo en una época en la que la visión de la unidad del orbe romano tomaba fuerza y en la que se buscaba propagar los beneficios del dominio imperial a las provincias. Debido a esto, muchas ciudades de Europa occidental tienen su origen en fundaciones romanas.

En Oriente, donde la tradición urbana era fuerte, el panorama fue otro. Oriente no tuvo la misma atención de los emperadores por fomentar la urbanización en sus territorios; además no lo requerían mucho dado que los griegos habían realizado esa tarea en forma considerable. César y Augusto crearon pocas colonias romanas para asentar a proletarios y veteranos en Asia. A los príncipes les interesaba más estabilizar la situación desastrosa que imperaba en Oriente, el cual fue escenario de guerras, matanzas, saqueos e incursiones de piratas a lo largo de los siglos II y I A.C. Empero, debido a esta preocupación del poder central romano, las ciudades existentes resultaron beneficiadas de la paz que se plasmó en la disminución de contribuciones extraordinarias, subvenciones dadas por los emperadores a causa de desastres y la reactivación del comercio, entre otras cosas, por lo que conocieron un nuevo auge durante el Principado y, en general, bajo el Imperio. Además los núcleos urbanos en Oriente eran superiores en número y estaban más poblados que las ciudades de Occidente, producto de la colonización griega hasta la época helenística.<sup>4</sup> Augusto y sus sucesores no hicieron más que propulsar esta evolución en territorios donde no existían

---

<sup>3</sup> Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, v.1, p.117-118

<sup>4</sup> *idem*, p.116

ciudades y pusieron mayor énfasis en crear las condiciones necesarias para su prosperidad. Esto no quiere decir que no se hubieran fundado ciudades en Oriente, pues, aprovechando el ambiente de paz, los Antoninos dieron un gran impulso a la creación de nuevas ciudades en las provincias orientales. Trajano y Adriano fomentaron la fundación de ciudades en Siria, Asia Menor, Cirenaica y Grecia. Cuando surgió esta oleada de fundaciones, se hizo bajo el modo griego de acuerdo con la cultura predominante de la región, pues el poder central nunca tuvo la intención de latinizar sus estructuras.<sup>5</sup> En las ciudades griegas, la ciudadanía romana era conseguida en forma individual por sus dirigentes, quienes eran los principales beneficiarios del dominio romano, por la que podían ocupar puestos en la administración imperial, ateniéndose al pacto tácito al que Roma había llegado con las elites griegas. Así la urbanización constituyó una política común para los emperadores que también se distinguieron por conceder la ciudadanía romana, cuestión que no es casualidad.

Para la administración romana un rasgo distintivo de la ciudad era la existencia o no de instituciones de gobierno propias, por lo que la población o el tamaño de la ciudad no eran elementos que definieran ese status, aunque no era raro que se tomaran en cuenta. Por definición la ciudad clásica tenía un conjunto de instituciones de gobierno y leyes que regulaban su vida interna y que respondían al proceso histórico particular, además las ciudades estaban a cargo de los senados locales o consejos formados por los aristócratas locales. Roma se interesó en mantener tal estructura para ejercer un dominio indirecto sobre las ciudades que sometían. Como se ha dicho, en Oriente la autoridad romana mantuvo a la clase dirigente de las ciudades griegas porque convenía a los intereses de ambos. Roma fue el sostén más firme de los aristócratas griegos y éstos se hicieron responsables de mantener el orden público y cumplir con los deberes fiscales que les imponía el gobierno central.<sup>6</sup> Se respetaron las formas de organización de las ciudades y sus leyes, los asuntos internos podían arreglarse según las costumbres y las reglas de las ciudades, siempre y cuando no chocaran con los intereses de Roma. Por otra parte, en Occidente, donde la urbanización romana tuvo el mayor peso, fue normal que la fundación de ciudades fuera acompañada por la reproducción de la organización política de Roma, la cual era identificada como la forma óptima de gobierno. Fueran municipios o colonias, las nuevas ciudades se gobernaban

---

<sup>5</sup> Perry Anderson, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, trad. de Santos Julia, 22ª. ed. México, Siglo XXI Editores, 1997, p. 61

<sup>6</sup> J.H.W.G. Liebeschuetz, *Decline and Fall of the Roman City*, Londres, Oxford University Press, 2001, p.2-3

autónomamente con sus constituciones, magistrados y senados, en los que tenían un papel importante los aristócratas indígenas; la ciudad como la entidad política por excelencia de la Antigüedad clásica fue algo que Roma no modificó. De esta forma, Roma se aseguró la fidelidad de los principales de las ciudades y el control eficiente de las mismas; los propios contemporáneos visualizaron bien esta situación. Elio Arístides plasmó el sentir de los dirigentes de las ciudades y la utilidad que el Imperio obtenía de ello, cuando en la mitad del siglo II señaló que, gracias a esta política, en el Imperio no había “ninguna necesidad de guarniciones que ocupen las acrópolis, sino que las personas más importantes y poderosas de cada ciudad guardan sus respectivas patrias en vuestro nombre [Roma].”<sup>7</sup> A pesar de las divergencias que respondían a los orígenes y tradiciones locales, las ciudades del Imperio tenían una serie de elementos políticos que hacían que fueran muy parecidas en cuanto a su organización; al mismo tiempo que los grupos dirigentes de las ciudades imperiales tenían intereses y aspiraciones afines que los hacían brindar un gran apoyo a Roma.

El establecimiento de ciudades también tenía una razón económica. Los miembros de las elites ciudadanas, conocidos como decuriones o curiales, se configuraban en cada ciudad como una organización independiente formada por los miembros del consejo y los magistrados. A pesar de las diferencias en la manera en que las ciudades reclutaban a los decuriones, éstos generalmente compartían ciertos derechos y obligaciones. Entre las cosas que se esperaban de ellos era que se hiciesen cargo de la mayor parte de los gastos de la ciudad, como la organización de juegos y festivales, la construcción y el remozamiento de edificios públicos, la provisión de los elementos necesarios para el mantenimiento del culto de los dioses, entre otros servicios. De igual forma se encargaban de realizar la recaudación de impuestos en su ciudad, mantener el orden público en el ámbito urbano y en los lugares aledaños, asegurar el funcionamiento de la administración de justicia, proveer el abasto de alimentos y, en tiempos de escasez, suministrar grandes cantidades de trigo para evitar el hambre y, con ello, los motines.<sup>8</sup> La función de los decuriones suponía un alivio para el gobierno imperial, pues se hacían responsables de la administración local. De esta manera, la existencia de las ciudades fue un factor importante para asegurar el buen funcionamiento del Imperio, por lo que el bienestar de las ciudades estuvo ligado a la estabilidad del orden

---

<sup>7</sup> Elio Arístides, “Discurso a Roma”, 64

<sup>8</sup> Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, v.1, p.305

romano. Paralelamente la expansión romana propició la transportación a través de enormes distancias de diversos productos, los cuales llegaban a las ciudades recién formadas que se erigían en centros de consumo y, a su vez, estimulaban la provisión de bienes y servicios.<sup>9</sup>

Las repercusiones sociales de este fenómeno se manifestaron en distintas formas. El orgullo por formar parte de la ciudad se mostraba en la ambición con que los puestos de decuriones eran buscados desde el comienzo del Principado hasta la era de los Antoninos. La posición preeminente de los decuriones en las ciudades les atraía un gran prestigio social y tenía signos visibles de su importancia como el ocupar los primeros puestos en el teatro. Esto hizo que los curiales estuvieran dispuestos a ocuparse de las tareas antes enumeradas que acompañaban a su rango, aun cuando esto suponía el desembolso de fuertes cantidades de dinero.<sup>10</sup> Originalmente estas responsabilidades no eran obligatorias, pero los decuriones las realizaban con gusto para mantener su lugar en la curia. Del mismo modo, el puesto en la curia no era hereditario, pero al ser común que los hijos recibieran la herencia paterna era frecuente que los miembros de una misma familia continuasen por varias generaciones en la curia de la ciudad. Con todo y la pesada carga económica, muchas veces debía pagarse una cantidad por ocupar un puesto honorífico, el esfuerzo bien valía la pena por llegar a ser miembros de la élite de la ciudad. Esto significaba privilegios tales como poder inscribir su nombre en los monumentos públicos, ocupar las preciadas magistraturas, como sucedía con el arcontado en Atenas, lo que podía ayudar en la proyección de una carrera política hacia Roma. La importancia de estas acciones es más evidente cuando se nota que los ciudadanos acaudalados emprendían obras que iban más allá de sus obligaciones como decuriones. Los más ricos se mostraban dispuestos a sufragar los gastos que tendían al embellecimiento de las ciudades, como lo muestra que muchos de los imponentes edificios que se levantaron en el Principado fueron regalos de los miembros más ricos y prominentes de las curias. En tiempos de escasez procuraban los medios necesarios para alimentar a la población que no podía obtener trigo. En etapas prósperas daban grandes sumas para aumentar el esplendor de los juegos o para organizar luchas de gladiadores; en algunas ocasiones incluso proveían el dinero para la construcción de los edificios para la realización de esos eventos, como circos, teatros y anfiteatros.<sup>11</sup> Frecuentemente brindaban banquetes a sus conciudadanos o

---

<sup>9</sup> Liebeschuetz, *op.cit.* p.10

<sup>10</sup> Alföldy, *op.cit.* p. 174-179

<sup>11</sup> Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, v.1, p.308

daban presentes en dinero, alimentos o vino. Asimismo solían invertir ciertas cantidades cuyas ganancias se dedicaban a la construcción de templos y al sostenimiento de los cultos públicos, así como a la alimentación de huérfanos o el pago de los maestros de retórica y filosofía. El hecho que grandes cantidades de dinero se dedicaran para estos asuntos indica la prosperidad de tales hombres que se habían beneficiado por la paz de los siglos I y II D.C., lo que redundaba en el prestigio de estos personajes frente a su comunidad, y muestra la importancia dada a este hecho. Esto también señala el orgullo y el apego que las ciudades despertaban en sus habitantes, por lo que no es raro que estos siglos fueran testigos del mayor desarrollo urbano durante el Imperio.<sup>12</sup> Los casos más célebres fueron Opramoas y Herodes Ático por la inmensidad de sus recursos; empero, hubo una cantidad enorme de otros ejemplos en ciudades más pequeñas que también recibían donaciones de acuerdo a la capacidad económica de sus habitantes, lo que revela que estas muestras fueron constantes en todas las ciudades.

La proliferación de ciudades y su embellecimiento no solamente testimonia la paz que se gozaba y el esplendor de los primeros dos siglos del Principado, sino también realza otras cuestiones. A pesar de los contrastes en importancia política, población, riqueza y tamaño, las ciudades del Imperio compartían ciertos rasgos. Para su buen funcionamiento, la mayoría de las ciudades tenían un sistema de alcantarillado, el suministro regular de agua potable que era traída por acueductos que aún hoy se yerguen como piezas maestras de la arquitectura, el trazado cuadrangular de las calles, y mercados en donde la población obtenía diversos productos, entre otras cosas. Para la ejecución de los ritos religiosos estaban los templos y altares. Para el desarrollo de la vida política servían los foros, las basílicas y las curias. También había construcciones para el esparcimiento e instrucción de los habitantes como termas, teatros, circos, anfiteatros, estadios, arenas, auditorios y bibliotecas; edificios que hacían placentera la vida en la ciudad. Además, ésta era el escenario en donde se podía obtener educación, pues ahí se hallaban los profesores, retores y filósofos, y existían las cátedras que estaban a cargo de las curias o del emperador.<sup>13</sup> Estos elementos comunes enmarcados en la diversidad no sólo deben ser vistos como un intento del poder central

---

<sup>12</sup> Grimal, *op. cit.* p.287

<sup>13</sup> Elio Aristides se había percatado que los beneficios del régimen imperial a las ciudades se veían en el gran número de edificios y su magnificencia, muestra que las ciudades se apoyaban en Roma para su esplendor, esto le había dado un carácter unificador al Imperio. Elio Aristides, "Discurso a Roma", 92-103

romano por establecer una uniformidad, sino también obedece a una visión compartida en la Antigüedad de la ciudad como espacio público que se relacionaba con los aspectos antes vistos y que eran una continuación de la tradición urbana que tenía sus raíces en el mundo griego; situación que ilustra la civilización común que compartían el Occidente y el Oriente clásicos. Empero, Roma hizo importantes aportaciones como los foros, arcos de triunfo, anfiteatros y termas que fueron diseñados según los modelos romanos en todas las ciudades del Imperio. Estos edificios, junto a los templos capitolinos, se erigían como símbolos de la romanidad que llegaban a cada rincón del Imperio y denotaban la unidad de los territorios romanos.<sup>14</sup> En el caso de Oriente, esta adopción de elementos romanos era una forma de estrechar lazos con el poder central y de sentirse parte de una entidad política mayor; en Occidente se constituía como un proceso de imitación y asimilación en que los dirigentes de las nuevas ciudades buscaban que estos núcleos urbanos tuvieran estructuras políticas y construcciones que reproducían las existentes en Roma y, así, incorporarse al mundo de las grandes ciudades. La romanización de la ciudad fue un elemento decisivo que estuvo ligado a otras actitudes favorables a Roma, como la lealtad al Imperio, todo lo cual daba la sensación que se vivía en un mundo común: el romano.

Roma aprovechó esta situación, así como las muestras de orgullo por las ciudades para fomentar el sentimiento de que se pertenecía a un mundo común. El bienestar que guardaban las ciudades, el orgullo cívico, la cohesión social y la lealtad al Imperio fueron expresados simbólicamente mediante grandes festivales religiosos, competiciones atléticas y artísticas, y el culto al emperador y a Roma, entre otros. Estas festividades se usaban para mostrar la gloria de las ciudades y para obtener mayores privilegios que se reflejaban en la rivalidad por ser la primera en tener un templo al emperador o hacer fiestas más grandes. En estas manifestaciones donde se expresaba el orgullo por la ciudad a la que se pertenecía, había importantes alusiones a Roma y su obra pacificadora que hacía posible esta situación de prosperidad, lo que se visualizaba en inscripciones que recordaban a los descendientes aquellos antepasados ilustres que habían tenido algún cargo curial o imperial, y en la importancia que se le daba a sumar el estado de ciudadano romano a los títulos ostentados en la ciudad y el uso de nombres romanos.<sup>15</sup> En el caso griego, el Estado romano promovía

---

<sup>14</sup> Grimal, *op. cit.* p. 290-292

<sup>15</sup> Sherwin-White, *op. cit.* p.402-404

la formación de instituciones como el Panhellenion y el otorgamiento de títulos honoríficos con el fin de animar y encauzar el orgullo heleno por su cultura, situación que provocaba fuertes disputas entre las ciudades lo que llegó a provocar que el príncipe fuera considerado el árbitro, como pasó en el conflicto entre Cirene y Ptolemaida por la primacía en Cirenaica en la que Adriano debió actuar como juez;<sup>16</sup> más tarde este tipo de conflictos se proyectaría en la idea de primacía de las iglesias en el ámbito cristiano. Esta difusión de instituciones y la rivalidad de las ciudades, siempre y cuando no rebasaran ciertos límites, no significaban problemas para Roma. Según Sherwin-White, el apoyo que los emperadores dieron a estas manifestaciones de orgullo local muestra que ellos sabían que Roma no tenía que temer a este tipo de particularismo local.<sup>17</sup> Roma consintió estas expresiones porque, a la vez que producían sentimientos de apego a las tierras de origen, también servían para propiciar la unidad imperial, por lo que la fidelidad expresada en ellas no se quedaba solamente en sus ciudades, sino se proyectaba hasta Roma.

Estos factores se vieron afectados por la crisis del siglo III. La realización de festivales que expresaban el orgullo cívico disminuyó así como la construcción de edificios. Las invasiones bárbaras y las guerras civiles golpearon terriblemente a las tierras de los decuriones, especialmente las de quienes vivían en las fronteras; de igual forma se resintió la disminución de la actividad comercial y artesanal. A diferencia del Senado que gozaba de exenciones fiscales, los curiales soportaron una gran carga fiscal para cubrir los gastos del gobierno imperial. A partir de Septimio Severo, los servicios que hacían los decuriones dejaron de ser voluntarios para ser reglamentados.<sup>18</sup> Se debían ocupar del abastecimiento de víveres y agua a la ciudad, el arreglo de las calles y los baños, la celebración de los juegos, transportar y almacenar las provisiones para el ejército, cobrar los impuestos, realizar las levadas y dar donaciones al momento de tomar posesión de las magistraturas, entre otras cosas. No se podían evitar estas obligaciones; en caso que un decurión quisiera salir de la ciudad debía solicitar permiso, si no lo hacía así el gobernador estaba obligado a traerlo de regreso; en caso de que se ausentasen más de cinco años sus propiedades eran confiscadas. Todo individuo que tuviera la suma mínima requerida debía ingresar a la curia y soportar sus cargas, lo que condujo que el cargo fuera hereditario, pues los hijos de los decuriones

---

<sup>16</sup> Preston, "Roman questions...en Goldhill, *op.cit.* p.86

<sup>17</sup> Sherwin-White, *op.cit.* p.408

<sup>18</sup> Alföldy, *op.cit.*, p. 227

debían ocupar forzosamente el lugar de sus padres. Además las curias, que anteriormente habían presidido unas ciudades rebosantes y orgullosas, ahora eran objeto de una creciente supervisión cuando se nombraron a los curadores, quienes eran funcionarios dedicados a supervisar la correcta recaudación de impuestos. Sobre este renglón, las nuevas condiciones marcaron la responsabilidad curial de la recaudación de impuestos; lo que significaba que si no se recaudaba la cantidad estimada según el censo, los decuriones estaban obligados a pagar el restante de sus propios recursos.<sup>19</sup> De esta manera el antes codiciado puesto curial, en muchos casos pasó a ser un estado indeseable, y sus atribuciones cargas obligatorias que ya no significaban prestigio y honores. A pesar de que los primeros síntomas se vieron en los últimos años de los Antoninos, en los que los decuriones pedían que se extendiera el cargo a más personas y la disminución de sus tareas, la situación llegó a ser tan pesada durante los siglos III y IV que los curiales pedían la liberación de sus obligaciones y la condonación de sus deudas.<sup>20</sup> Este panorama no significa que las curias quedaran vacías y que no hubiera personajes capaces de ocupar esos deberes, ya que hubo miembros que se ocupaban de tales tareas incluso en ciudades pequeñas, como Hippo Regio en las que un ciudadano patrocinó los estudios de algunos jóvenes en Cartago, entre ellos Agustín, pero marca un deterioro progresivo en el status curial y la vida municipal en varias regiones. Si bien, mientras subsistió el aparato imperial y el modelo de la ciudad antigua permaneció hubo decuriones que se hicieron cargo de sus responsabilidades, la situación de muchos de ellos no era muy boyante. Esto hizo que los curiales buscaran diversas formas para acceder a un estado que los librara de esas cargas. Algunas maneras para evadir sus deberes fueron escalar al orden senatorial mediante la intervención de algún personaje influyente, ingresar a la jerarquía eclesiástica cristiana o entrar a la burocracia imperial; estos campos eran exentos de las obligaciones curiales y en este tiempo se convertían en parcelas de poder que

---

<sup>19</sup> Anderson, *op.cit.* p.90. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, v.2, p.805-819. En el análisis de este proceso, Rostovtzeff habla de la supremacía de los intereses del Estado sobre los individuos como la causante del problema, lo que muestra el fuerte influjo de los sucesos de la revolución rusa sobre la obra de este historiador.

<sup>20</sup> Los panegiristas galos destacan y agradecen la política de Constancio Cloro de rebajar los impuestos a las ciudades que habían sufrido ataques bárbaros. v. gr. Eumenio, "Discurso en favor...IV-V. Misma actitud tuvo otro orador respecto al proceder de Constantino de condonar deudas a las ciudades galas. "Discurso de acción de gracias a Constantino Augusto", XI-XIV. En otra época, Juliano rebajó las aportaciones de las ciudades galas; hecho que explica una causa de la simpatía y fidelidad que hubo de los galos hacia Juliano. Claudio Mamertino, "Al emperador Juliano", VIII.4. El que estos y otros autores, como Amiano, Libanio y Procopio, defendieran la causa de las ciudades y sus curias frente al gobierno imperial indica, además de los problemas de los decuriones, el importante papel social asignado a los curiales en el mundo antiguo.



brindaban exenciones, honores y prestigio.<sup>21</sup> Los emperadores se esforzaron continuamente por convencer y obligar a los curiales de ocuparse de la administración de las ciudades para que cumplieran con sus deberes hereditarios; no obstante, la reiteración de las leyes de Valentiniano, Arcadio y Teodosio II muestra su fracaso en esta tentativa, lo que evidencia el abismo entre teoría y práctica. Como sucede en otros tiempos, las leyes de esta época solían ser una consecuencia que intentaba reglamentar una práctica social que las rebasaba.

Aunado a esto, el abandono físico de las ciudades fue un fenómeno más frecuente. En los niveles sociales más bajos, había pequeños artesanos que abandonaban las ciudades en búsqueda de seguridad y de trabajo en las fincas de los grandes terratenientes en el campo, a pesar de los decretos que prohibían tales desplazamientos. Esta forma de ponerse bajo el resguardo de algún poderoso con el fin de rehuir a los deberes fiscales fue conocida como patronato. Los grandes propietarios de tierra tenían propiedades que fungían como unidades políticas y económicas autosuficientes, en las que tenían inmensos poderes sobre sus colonos, podían fungir como jueces y aplicar castigos. Debido a la inestabilidad política y económica, se procuraba que la villa funcionara autárquicamente al cubrir la demanda de productos recurriendo a la producción propia y no al comercio, lo que supuso un gran golpe al comercio y a la producción artesanal en las ciudades.<sup>22</sup> También la creciente importancia de la villa, que se relaciona con el abandono de las ciudades a causa de las altas tasas impositivas y el riesgo de invasión, hizo que los latifundistas crearan ejércitos particulares encargados de la defensa y seguridad contra ataques externos; resultando en ocasiones más eficaces que las fuerzas imperiales para detener a bárbaros y salteadores. La protección de los bárbaros y de los recaudadores hizo que varias personas se pusieran bajo el resguardo de un latifundista con autoridad local, de carácter religioso o secular, a quien, a cambio de la protección recibida, le pagaban con dinero, aunque a veces se hacía el pago en especie o con trabajo. Así la villa se volvió un centro judicial, político y administrativo que contaba con talleres, baños, bibliotecas, templos y todas aquellas comodidades que hacían la vida

---

<sup>21</sup> El obispo Sinesio le pide al gobernador Hesiquio que no ponga en la lista de los curiales de Cirene a su hermano Evoptio. Sinesio de Cirene, Carta 95. 3-15 en *Cartas*, trad. e introd. de Francisco Antonio García Romero, Madrid, Editorial Gredos, 1995 (Biblioteca Clásica Gredos, 205) Por otro lado, para tratar de impedir su huida, Constancio pedía las dos terceras partes de los bienes de los curiales que abrazaran el sacerdocio; una ley similar fue expedida por Justiniano dos siglos después. En la misma línea, Teodosio II legisló contra los curiales que intentaban obtener un puesto en la administración imperial.

<sup>22</sup> Javier Arce, "Otium et negotium: the great estates, 4th-7th century", en Michelle Brown y Leslie Webster, eds, *The transformation of the Roman world*, Londres, British Museum Press, 1997, p.21-22. Anderson, *op.cit.*, p.91

placentera con lo que se convirtió en una ciudad en el campo.<sup>23</sup> Esta relación de patrocinio surgió en Egipto y Siria a mediados del siglo IV, pero rápidamente pasó a Occidente. El patrocinio hacía que grandes villas quedaran fuera del control del Estado, por lo que los príncipes intentaron frenarlo en la idea que era una forma de evasión de responsabilidades por parte de sus habitantes y una apropiación ilegítima de poder y autoridad por quienes se la arrogaban. Estos intentos se plasmaron en la figura del *defensor plebis*, encargado de proteger a las comunidades de los abusos de los funcionarios, y en sucesivas leyes cuya repetición muestra su fracaso. El que no sólo campesinos libres se adscribieran a un patrono sino ciudades enteras se pusieran bajo el patrocinio de algún poderoso, evidencia la fuerza de atracción de este contrato y la seguridad que podía dar. Al mismo tiempo señala un cambio de papel de algunas ciudades como sostenes de la sociedad antigua, ya que de esta manera quedaban fuera del control del gobierno imperial, pues no era raro que los dueños de las fincas rurales fueran tan fuertes como para negarse a cubrir sus propios deberes y los de sus protegidos.<sup>24</sup> La discrepancia entre los intereses de estos patronos, de los pobres y los del Estado, creó un panorama de confrontación que afectó la condición de algunos núcleos urbanos.

También la ciudad vio el surgimiento del poder de los obispos cristianos, lo cual le dio un elemento que no conocía, así como la atracción que la Iglesia tenía para los curiales que querían librarse de sus obligaciones. A partir del edicto de Constantino en 332, el poder e influencia de los obispos creció considerablemente y rebasó su esfera puramente religiosa al concederles inmunidad de la autoridad secular; además podían fungir como mediadores en los conflictos entre particulares y recibían donaciones para caridad. El obispado fue un elemento central en las ciudades, pues quien lo ejercía era electo con alguna participación popular, controlaba grandes recursos y tenía el apoyo de la comunidad cristiana; la persona del prelado era sagrada, procuraba justicia y podía servir como intercesor de los débiles

---

<sup>23</sup> Un buen análisis de la villa en sus diversos aspectos lo constituye el citado artículo de Arce. Por otro lado, la figura del terrateniente como patrono que ejerce su influencia para proteger y representar al hombre común influyó en la imagen del santo cristiano como proyección celeste de este rasgo de la vida social romana. Los santos se volvieron patronos, al igual que el latifundista que vinculaba a amplias capas de la población a su patrocinio, al convertirse en protectores de los hombres e intermediarios entre Dios y ellos. Peter Brown, *The world of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres, Thames and Hudson, 1971, p.67

<sup>24</sup> Averil Cameron, *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía (395-600)*, trad. de Teófilo de Loyosa, Barcelona, Crítica, 1998, p.106-107. (Historia de las civilizaciones clásicas) Alföldy, *op.cit*, p.284-286. Incluso la Iglesia tenía ciudades bajo su protección, lo cual le fue permitido por una ley imperial del 415 a cambio de que pagaran todas sus contribuciones; empero Marciano y León intentaron prohibir esta práctica.

frente a los poderosos. Estos privilegios crecieron en la medida que la administración civil encontraba mayores problemas para poder efectuar sus tareas.<sup>25</sup> Su posición privilegiada hizo que tuvieran una enorme influencia en las ciudades, como lo dejan ver los ejemplos de Basilio en Cesarea, Ambrosio en Milán, Juan Crisóstomo en Constantinopla y Cirilo en Alejandría, entre otros. Esto no evitaba que surgieran conflictos con el poder secular como los casos de Juan Crisóstomo con Arcadio, Basilio con Valente y Ambrosio con Justina; pero el hecho que el arriano Valente no pudiera sacar a Basilio de su sede y que Ambrosio se negara a la pretensión de la emperatriz Justina de ceder su iglesia a los arrianos muestra cuanta fuerza podían tener. La convulsión política que se extendió en el siglo V hizo que los obispos frecuentemente tomaran atribuciones que en otro tiempo eran de los curiales. Por ello no fue raro que fueran embajadores ante gobernadores o emperadores, tal fue el caso de Sinesio de Cirene, organizando la defensa de la ciudad frente a los bárbaros o negociando con ellos, abasteciendo víveres en tiempo de hambre y remozando los edificios. Las inmunidades que gozaban y su cercanía a círculos de poder, combinado con habilidad y esfuerzo, hacían que el obispado fuera muy atractivo.<sup>26</sup>

Además las ciudades tuvieron cambios en su fisonomía con la aparición de edificios imponentes para el culto cristiano que rivalizaban con los templos paganos. El propio emperador o algún personaje destacado podían ser los patronos de las nuevas iglesias; en ocasiones antiguos templos paganos eran convertidos en iglesias o éstas se asentaban en terrenos de templos destruidos. Un proceso análogo sucedió con el traspaso de las reliquias de los santos cristianos a las iglesias de las ciudades, hecho novedoso para una sociedad que tenía delimitado el mundo de los muertos fuera del de los vivos. Por tales factores se ha indicado que estos cambios estructurales en la ciudad antigua tienen una gran trascendencia histórica: “La historia de la ciudad en la Antigüedad Tardía envuelve el fin de una tradición política, el fin de un modelo de diseño urbano relacionado a la tradición política, el fin de un ideal particular de lo que se hace por una buena vida, el fin de un ideal secular de educación y, en muchos casos, un descenso de población.”<sup>27</sup> Por supuesto, todos estos cambios no sucedieron al mismo tiempo y en todas las ciudades; las sedes de los miembros

<sup>25</sup> Liebeschuetz, *op. cit.*, p.137-144

<sup>26</sup> Cameron, *op. cit.*, p.71-73.

<sup>27</sup> Liebeschuetz, *op. cit.*, p.415 “The story of the city in Late Antiquity involves the end of a political tradition, the end of a pattern of urban design related to the political tradition, the end of a particular ideal of what makes for the good life, the end of a secular ideal of education, and in many cases a shrinkage of population.”

de la tetrarquía gozaron del favor imperial con nuevas construcciones y el embellecimiento de las existentes, así como Constantinopla fue objeto del mayor programa urbanístico de la época. Aunque con problemas, muchas ciudades se mantuvieron en pie y sus miembros prominentes cumplían con sus deberes tradicionales. En términos generales Oriente tuvo mayor éxito en conservar la vida de las curias durante más tiempo, debido a que las ciudades de Oriente eran más numerosas y estaban más pobladas; a pesar de haber surgido ahí los sistemas de patrocinio y colonato no estuvieron muy extendidos porque las aldeas mantuvieron su libertad y la pequeña propiedad rural subsistió de mejor manera. Los propietarios rurales constituían una nobleza media, vinculada a las ciudades y excluida en su mayor parte del poder político central; su riqueza era más moderada, su poder local menos opresivo y su lealtad mayor al Estado. En contraste, Occidente tenía menos ciudades y estaban menos pobladas; el patrocinio y el colonato estuvieron más extendidos, lo que propició la absorción de los pequeños propietarios con la consiguiente aparición de grandes latifundios en pocas manos. Los terratenientes tenían propiedades más grandes, mayor riqueza y poder, lo que les permitió evadir sus deberes con más facilidad frente al Estado; incluso esto era más usual si el latifundista tenía un puesto en la administración.<sup>28</sup> Aunque el alcance de esos cambios variaba de una región a otra, marcaron una tendencia que habría de señalar el cambio de la ciudad antigua a la ciudad medieval. Así la ciudad y los rasgos cercanos a ella tuvieron un rol significativo en la evolución de la sociedad clásica.

## 2.2. El orden senatorial y el Senado en la cúspide de la pirámide social.

A partir de la *Constitutio Antoniniana* del 212, desde el punto de vista jurídico, se podría considerar como romana a la gran mayoría de los habitantes del Imperio. De igual manera, por lo dicho sobre la ciudad, y por la preeminencia de la *urbanitas* sobre la *rusticitas*, se podría pensar que vivir en una ciudad era el criterio definitorio para ser considerado como un integrante pleno de la sociedad antigua. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. No se debe olvidar que estas categorías no eran las únicas, y que no borraban las diferencias socioeconómicas que tenían un gran peso en la Antigüedad. La sociedad romana pertenecía

---

<sup>28</sup> Anderson, *op.cit.* p.96-100. Brown, *op.cit.* p.43-44. Cameron, *op.cit.* p.97-98. Estos autores concuerdan en estas diferencias entre Oriente y Occidente, a pesar de que parten de posturas diversas y que las conclusiones que extraen de esta situación difieren.

al mundo preindustrial que era un mundo de categorías jurídicas definidas, lazos personales y valores aristocráticos. El mundo antiguo albergó una sociedad que se dividía en órdenes y en la cúspide de la pirámide social estaba el orden senatorial.<sup>29</sup> Aunque fue cambiando históricamente, este orden era el más rico, pues sus miembros conservaron un gran número de tierras en su poder y tenían un gran prestigio al pertenecer al rango social más elevado, a pesar de que habían perdido poder político en el Imperio ya que los príncipes ocuparon preferentemente a libertos y caballeros en la burocracia y el ejército. Al estar en el punto más alto de la pirámide social, el orden senatorial construyó, a partir de estereotipos, una imagen que lo distinguía como lo mejor de su sociedad. Esto se notaba en la capacidad económica de llevar un estilo de vida lleno de lujos, en el reconocimiento de su prestigio social con signos visibles como un atuendo distintivo y la posesión de privilegios legales; lo que daba la capacidad de acceder a una buena educación, participar en la vida pública, apreciar el arte, etc.<sup>30</sup> Estas características se convertían a su vez en criterios que cualquiera que perteneciera, o que intentara pertenecer al orden senatorial, debía tener. Este panorama conformaba una serie de comportamientos y actitudes que les daba un sentido de clase y los definía como élite; esto es, un conjunto restringido de individuos, los cuales poseen en una medida más elevada que el resto de la población ciertos rasgos que ésta valora positivos. De esta manera, los criterios y valores que defendía el orden senatorial, sin considerar las acciones que cometían sus elementos, se convertían en la medida de los otros órdenes.

Los escritores antiguos como Tácito y Dion Casio pertenecían al orden senatorial y, a través de sus obras, permiten ver el importante papel que sus miembros tenían en la sociedad de su tiempo y la imagen que se construyeron de sí mismos: Dion Casio opinaba que los “más nobles, los mejores y los más ricos” debían pertenecer al orden senatorial, cuyos miembros tenían que ocupar los mejores puestos en el régimen imperial; mientras que Herodiano tendría una opinión similar al criticar a los advenedizos del orden ecuestre o de condición servil que tenían una mayor influencia sobre los príncipes que la nobleza

---

<sup>29</sup> Siguiendo la línea de sus predecesores, como Adriano, de favorecer al orden ecuestre, Galieno confió los altos mandos militares a los miembros de este orden en 260 D.C. mientras que Diocleciano prefirió a los caballeros para los puestos en la administración civil, con lo que el orden senatorial se vio parcialmente desplazado de su posición central en la esfera política. Constantino hizo entrar a los caballeros al orden senatorial y convirtió en senatoriales los cargos públicos ecuestres más elevados, con lo que los órdenes senatorial y ecuestre se fusionaron. Alfoöldy, *op.cit* p. 256-261. Anderson, *op.cit*. p. 83-86

<sup>30</sup> Janet Huskinson, “Elite culture and the identity of empire”, en Janet Huskinson, ed., *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Londres, Routledge-The Open University, 2000, p103-106

senatorial y los senadores, como lo muestra la experiencia de Cómodo.<sup>31</sup> De forma parecida expresaba la ideología senatorial Claudiano al afirmar que era abominable que en Oriente un despreciable eunuco como Eutropio fuera cónsul, y contrasta este hecho con el Imperio de Occidente donde “el consulado es concedido a hombres valientes, sólo es digno de ser desempeñado por los senadores y nunca le va a producir a Roma vergüenza;” en la misma línea Rutilio se expresaba en términos favorables del orden senatorial y los senadores, a los que se sentía identificado porque provenía de la aristocracia gala, y los señalaba como un grupo privilegiado y respetable que merecía los honores correspondientes a su status.<sup>32</sup> Las obras de este tiempo también veían en el Senado el lugar honorable donde se encontraba la tradición política romana y a la que el orden senatorial se sentía ligado. El ejemplo de esto lo constituye la *Historia Augusta*. En esta obra se percibe una tendencia pro senatorial que analiza a los diferentes emperadores a la luz de sus acciones, especialmente respecto al Senado. Los buenos emperadores son quienes tratan con respeto al Senado, lo consultan y llevan una relación armoniosa con él; los senadores, a su vez, viven tranquilos pues no son condenados a muerte ni sufren confiscaciones de bienes. Por el contrario los emperadores malos son tiranos con todos los vicios conocidos (cruels, lujuriosos, violentos, etc.) que desprecian y humillan al Senado y los nobles.<sup>33</sup> Además, el príncipe bueno es caracterizado por sus virtudes personales, por ser elegido por sus méritos y con la aprobación del Senado, por no recibir la púrpura por herencia, por su cercanía a los gobernados y por sus empresas políticas y militares. Toda la obra tiene el enfoque de que el Senado reúne a lo mejor de la sociedad romana y que el Imperio ha gozado de prosperidad cuando el Senado ha tenido la rienda de la política y el respeto de los príncipes pues, en este tipo de aristocracia, se han evitado los riesgos de la tiranía. Por ello aboga porque el Senado recupere poder dentro del sistema político romano, el que había perdido desde la instauración del Principado, y que el orden senatorial provea los elementos que ocupen los puestos en el Imperio con preferencia a los demás órdenes.

---

<sup>31</sup> Dio, *Roman History*, 52.19.2. Herodiano, *Historia*...1.6.1-6.

<sup>32</sup> Claudiano, “Panegfrico en honor del cónsul Manlio Teodoro”, 266-269 en *Poemas*, trad. e introd. de Miguel Castillo Bejarano, Madrid, Editorial Gredos, 1993 (Biblioteca Clásica Gredos, 180) Rutilius, “De reditu suo”, I.1.17.

<sup>33</sup> *Historia Augusta*, trad. e introd. de Vicente Picón y Antonio Cascón, Madrid, Akal, 1989, Caro, Carino y Numeriano, 3.1-8 (Akal Clásica, 16) Galieno es muy vilipendiado en esta obra, muestra del resentimiento del orden senatorial por haber sido desplazado de los puestos militares por este emperador, lo que servía para ensalzar a su sucesor Claudio Gótico, supuesto antepasado de Constantino.

Esta visión fue compartida por Lactancio, quien vio en la agresión al Senado un elemento que definía a los emperadores perseguidores dentro de la clásica contraposición entre emperadores buenos y malos. Lactancio se identifica con las virtudes e ideales de la nobleza representados por el orden senatorial y el Senado. Esto explica que una de las cosas que más le critica a Galerio, quien es muy vilipendiado y caracterizado con todos los vicios del mal emperador en la historiografía cristiana, es que no respetaba las diferencias de clase al infringir castigos a los miembros del orden senatorial que no les correspondían; la misma acusación la hace contra Maximino, de quien resalta su aversión a la nobleza romana y al Senado, siendo rasgos típicos del tirano.<sup>34</sup> Además a Galerio le atribuye un odio irracional contra el Senado y la tentativa de eliminarlo; mientras que, para demostrar la codicia de Maximiano, afirmaba que le gustaba hacerse de los bienes confiscados por lo que “no le faltaban riquísimos senadores a los que testigos sobornados acusasen de optar al Imperio. En consecuencia, eran cegadas continuamente las lumbres del Senado.”<sup>35</sup> Si bien estas características son comunes en la literatura antigua para definir a los malos emperadores, en estos pasajes se puede ver el resentimiento del viejo orden por la política antisenatorial llevada a cabo por los miembros de la Tetrarquía y la indignación de quienes simpatizaban con tal estrato. Además Lactancio tiene otros objetivos, el primero es hacer coincidir al príncipe malo con el perseguidor, para lo que varía la lista de emperadores malos, en la que incluye a Decio y Valeriano, y omite a Cómodo, Caracalla y Heliogábalo. El segundo es realzar las figuras de Constancio Cloro y Constantino, quienes no fueron perseguidores, sobre los emperadores perseguidores y antisenatoriales. En el caso de Constantino esto es más claro porque recibió el reconocimiento del Senado como Augusto y volvió a dar participación a los miembros del orden senatorial en los puestos públicos. En todo el relato hay una identificación de Lactancio con los intereses del estrato senatorial; en este sentido es significativo el hecho que comparta el aprecio de dicho orden y sus ideales aristocráticos con otros autores de la época y su auditorio.

<sup>34</sup> Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, trad. e introd. de Ramón Teja, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 21 3-4; 40.1-4 (Biblioteca Clásica Gredos, 46)

<sup>35</sup> *idem.* 8.3-4; 27.2. Este hecho es más relevante cuando, en contraste con estos emperadores, Lactancio dice que Constantino libró a los senadores de las vejaciones que sufrían por parte de Majencio. Éste fue filocristiano, pero, al ser rival de Constantino, su figura fue desplazada por los autores cristianos, por lo que realzan sus defectos. Entre ellos está su maltrato al Senado, lo cual es algo que Lactancio comparte con otros autores de la época, tanto paganos como cristianos, lo que muestra la fuerza del argumento. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, IX.9. “Panegírico en honor de Constantino”, II-IV. En ambos textos Constantino es el liberador de los romanos

### 2.3. La actitud del orden senatorial hacia los demás.

#### 2.3.1. La plebe.

El repaso de las actitudes que tenían los miembros de las clases cultivadas respecto de otros puede ilustrar cómo su imagen se fortalecía comparándose con los demás. Un objeto del desprecio por parte de quienes se identificaban con el orden senatorial fue la plebe de las ciudades. Salustio desprecia el afán de placeres y la búsqueda de subvenciones de la plebe romana, a la cual se le temía porque podía ser manipulada pues “en la sociedad los que nada tienen odian a los hombres de provecho, exaltan a los ruines, detestan las antiguas instituciones, ansían otras nuevas, y descontentos de la propia condición, todo quieren cambiarlo, alimentándose de tumultos y sediciones sin miedo a las consecuencias, ya que en ellos poco tiene que perder su pobreza.”<sup>36</sup> En este pasaje Salustio muestra la perspectiva aristocrática frente a las actitudes de la plebe romana. En su tiempo la plebe constituía un factor que podía usarse dependiendo los recursos de los dirigentes ambiciosos de la época de la crisis republicana. En su mente estaban frescos los sucesos referentes a los Graco y la lucha entre optimates y populares. Bajo su perspectiva, la plebe era un conjunto ocioso, voluble e ignorante que no hacía nada para remediar su situación; únicamente prestaba su atención a quien le ofreciera favores y estaba satisfecho con la provisión de juegos y trigo. Sin embargo, reconocía que era un grupo cuyos miembros eran conscientes que no tenían propiedad alguna, en oposición a los “hombres de provecho” que pertenecían a las clases superiores y que estaban interesados en preservar el estado social y político tal y como estaba. Poco menos de cuatro siglos después, Amiano, en dos conocidos pasajes, hace una descripción semejante del pueblo romano con el mismo sentido clasista: su vida transcurre en las tabernas y calles “riñendo por los juegos, haciendo ruidos vergonzantes con sus narices ruidosas al sorber el aire, y si no, lo que es el mayor de sus afanes, se agotan desde el amanecer hasta el anochecer, ya haga sol o llueva, examinando cuidadosamente cada detalle de las cualidades o de los defectos de los aurigas y sus caballos.”<sup>37</sup> Sobre Amiano da la impresión que el antioqueno, que al final de su obra se define como soldado y griego, se siente más romano que los habitantes de Roma, por la que manifiesta su más profunda

---

<sup>36</sup> Salustio, *La conjuración*....XXVII. 2-4

<sup>37</sup> Amiano Marcelino, *Historia*, trad e introd. de María Luisa Harto Trujillo, Madrid, Akal, 2002, 14.6.25-26; 28.4.28-35. (Akal Clásica, 66)



admiración y respeto en varias ocasiones. La desocupación, pereza y malos hábitos con que la plebe era identificada se contrastaban con las buenas costumbres, el refinamiento y la riqueza que el grupo aristocrático hacía suyas. Para un mundo como el romano, donde la posición social tenía un papel relevante y la capacidad económica acompañaba tal posición, la plebe era la reunión de individuos anónimos sin fortuna ni oportunidades y era vista como la hez de la sociedad, mientras que los miembros pudientes que tenían prestigio y recursos formaban lo mejor de su sociedad. Haciendo un lado la realidad de estas imágenes, su repetición en las fuentes muestra que la percepción que tenían las clases cultivadas por la plebe urbana era totalmente negativa, producto del desprecio y los prejuicios ocasionados por la animadversión común.

Tanto peso tenían estos prejuicios que tanto paganos como cristianos los usaron. En el siglo II D.C. el filósofo Celso comenzaba su crítica al cristianismo marcando el origen social bajo de Jesús, al señalar que era hijo de una mujer pobre “que se ganaba la vida hilando y de haber tenido que abandonar por pobreza su patria y puestóse a trabajar de jornalero en Egipto.”<sup>38</sup> Los discípulos que había escogido y le habían seguido no eran más sobresalientes que él: recaudadores, pescadores y marineros. Por tal situación se entiende que los cristianos reclutaran a sus adeptos de los estratos sociales más bajos y se dedicaran a los oficios más despreciables como zapateros, recaudadores, tejedores, etc. Tal reunión de ignorantes y necios explicaba que ningún letrado tuviera cabida en su culto; solamente se preocupaban por atraer a la gente de su misma condición, lo que mostraba que sólo podían persuadir a figuras de segundo orden del mundo clásico: mujeres, niños y esclavos. Celso añadía que este tipo de gente podía ilustrar bien qué clase de doctrina era la cristiana, por lo que merecía únicamente desprecio. El cristiano Orígenes, en su *Contra Celso*, se esforzaba por mostrar que el cristianismo no era cosa de tontos, sino que había mucha gente culta que era cristiana. Orígenes era una de las personas más instruidas de su época, de ahí el apremio en negar una excesiva relación del cristianismo con las clases inferiores. Mencionaba que era normal que gente de la plebe predominara en la religión cristiana, pues era la mayoría en la sociedad antigua. Incluso hacía eco de los mismos prejuicios clasistas al decir que Celso usaba sus argumentos “a la manera de mujerzuelas que chillan en las calles sin otro

---

<sup>38</sup> Orígenes, *Contra Celso*, trad e introd. de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Editorial Católica, 1967, 1.29 (Biblioteca De Autores Cristianos, 271)

fin que insultarse unas a otras” y mencionar que el rencor que este filósofo sentía por los cristianos era característico de la plebe; a la vez que afirmaba que “ni el más vulgar alabaría sin distinción a los pobres, la mayor parte de los cuales son de malísimas costumbres.”<sup>39</sup> En el mismo tenor Prudencio, en boca del mártir Román, hablaba despectivamente de la plebe adjudicándole ignorancia, servilismo, ociosidad y otros defectos. Decía que las creencias religiosas paganas eran tan absurdas que eran propias del vulgo y sus ritos eran cosas más de esclavos que de nobles. Por ello afirmaba que esos ritos sólo eran ajustados al carácter de “las fatuas gentes del vulgo que se asustan con un trozo de lana de distinto color sobre un tronco, a quienes engaña a menudo un embaucador donoso, para los que es santo todo aquello cuyo temor vino aconsejado por las rancias cantilenas de los viejos desdentados.”<sup>40</sup> Los cristianos no eran hostiles a la plebe, pero tanto Orígenes como Prudencio eran gente ilustrada en el conocimiento clásico con estrechas ligas a los círculos educados y sus prejuicios; además se dirigían a auditorios que tenían una imagen negativa de ella. En estas circunstancias no era conveniente presentar la doctrina cristiana como algo exclusivo del vulgo, ya que esto constituiría una ofensa, sino era preferible presentar su dogma a la altura de sus rivales; lo que los hacía compartir puntos de vista similares con los paganos sobre la plebe.

Los reproches no sólo iban dirigidos hacia la plebe, sino también a quienes se comportaban como ellos. Por ejemplo, la afición a los placeres no era privativa de la plebe, sino que miembros de las clases superiores también gustaban de los entretenimientos que ofrecía la ciudad. En la misma época Juliano y Amiano coincidían en este punto. En un escrito en el que Juliano critica severamente a los habitantes de Antioquia, el emperador atribuye las diferencias que tuvo con ellos a que su aspecto desaliñado se diferenciaba del cuidado que los antioqueños dedicaban a sus cuerpos; su apego a la lectura, provocado por la influencia que tuvo su educación en la formación de su personalidad, contrastaba con el gusto por ver a bailarines y mimos, por la afición a las orgías y a la vida nocturna. Si esta actitud licenciosa era reprochable en la plebe, cuanto más en los principales de la ciudad que compartían estos gustos y no se distinguían de la ralea urbana. Juliano decía que los nobles de la ciudad “eran más renombrados entre todos por el dinero que gastan en estas fiestas

<sup>39</sup> *idem*. III.52; VI.16

<sup>40</sup> Prudencio, “Libro de las coronas”, X.300-310 en *Obras*, trad. e introd. de Luis Rivero García, Madrid, Editorial Gredos, 1997 (Biblioteca Clásica Gredos, 241)

que el ateniense Solón por su entrevista con Creso.”<sup>41</sup> De forma parecida Amiano, en una descripción memorable y conocida, caracteriza desfavorablemente a algunos aristócratas romanos porque muestran poco interés por cultivar sus espíritus y, en lugar de preocuparse por la virtud, se esmeran por construirse estatuas y tienen una actitud prepotente para con los visitantes. Sus excesos se revelan en grandes carrozas, exagerados peinados, banquetes sin moderación, y en la preferencia que tienen por actores, cantantes y flautistas por encima de oradores y filósofos. Por ello indica que “aunque ellos se creen muy serios y auténticos modelos de virtud, si se enteran de que se anuncia la llegada de algunos caballos o de algún auriga, se lanzan sobre él como si fueran sus antepasados cuando rodeaban admirados a los hermanos Tantáridas, que hicieron que cundiera en Roma la alegría por las victorias conseguidas.”<sup>42</sup> En estos textos se distingue el tema tan gustado por la historiografía clásica de la degeneración de las virtudes y la introducción de los vicios con una marcada intención moral. Ambos autores tienen en mente a los griegos y romanos del pasado, que para ellos eran el modelo de vida por excelencia; por lo que sus escritos sirven para amonestar a sus contemporáneos que resultan los vergonzosos descendientes de esas estirpes en otro tiempo orgullosas. Por ello es patente la crítica a quienes no se comportaban de acuerdo a los ideales que su propia clase había forjado, lo que los asemejaba a la odiada plebe. Aunque los aristócratas que tienen este comportamiento reprochable son censurados, los rasgos con los que se identifica a cada grupo sigue un parámetro clasista: las cualidades indeseables son propias de las clases bajas y las buenas costumbres pertenecen a las clases cultivadas.

### 2.3.2. El eunuco y el cortesano.

El tratamiento que en las obras antiguas se les dio a ciertas figuras puede confirmar este punto de vista. Los eunucos y cortesanos son personajes especialmente vilipendiados en las fuentes. En numerosas ocasiones Amiano reprocha a estos cortesanos y eunucos por ser aduladores, mentirosos, calumniadores y ávidos de dinero, como Pablo Cadenas, por lo que llegan a inventar delitos para quedarse con los bienes confiscados; además los culpa de ser los principales causantes del odio de Constancio hacia Juliano. Los defectos más graves de

<sup>41</sup> Juliano, “Discurso de Antioquia o el enemigo de la barba”, 324c

<sup>42</sup> Amiano, *Historia*, 28.4.11

eunucos y cortesanos eran de carácter moral y se contraponían a las virtudes aristocráticas. A pesar de que podían tener alguna cualidad, Amiano señala que todo eunuco o “era rapaz o despreciable por su ferocidad, o propenso a causar daño, o demasiado adulator hacia los gobernantes, o demasiado engreído por su posición.”<sup>43</sup> En contraste con los sirvientes de Constancio, sólo alaba al eunuco Euterio que servía a Juliano, sobre quien dice que fue “siempre sobrio y serio entre los primeros, cultivó tanto la lealtad, la moderación y otras nobles virtudes que nunca fue acusado de revelar algún secreto a no ser para salvar alguna vida, ni de haberse consumido por la ambición, hecho que sí le ocurría a otros.”<sup>44</sup> Sin embargo, se debe notar que hace esta alabanza con asombro y remarcando que es un suceso insólito en la historia antigua. En el mismo tenor la *Historia Augusta* atribuye muchas de las malas decisiones de los príncipes a la influencia de los eunucos y cortesanos, por lo que señala que una de las características de los buenos emperadores es no aceptar la compañía de tales sujetos. Censura que estos personajes propicien que el emperador descuide sus obligaciones, que no permitan que nadie se le acerque, y distorsionen los hechos para ser ellos quienes tomen las principales decisiones; situaciones que aprovechan para adquirir gran poder y riquezas. En esta obra se hace una pregunta que refleja muy bien la visión de las clases altas respecto a los eunucos desde una perspectiva moral y clasista: “¿qué pueden saber ellos de lo recto, si no son más que objetos comprados y esclavos?”<sup>45</sup> De la misma manera, a finales del siglo IV, Claudiano presenta al eunuco Eutropio como corrupto, lujurioso y traidor. Este eunuco es desagradecido con quienes lo favorecieron, trata mal y asesina a miembros ilustres que son un estorbo para sus objetivos. Se ha dedicado a confiscar propiedades de los nobles y, lo que es el colmo, es cónsul en Oriente. El poeta afirma que es irritante que quien en una casa es un esclavo, en el palacio imperial sea un señor, pues “lo que es honorable para los hombres es un crimen para el eunuco.”<sup>46</sup> Afirma que es preferible que una mujer fuera cónsul y añade que es inaceptable que Roma haya expandido su dominio por el mundo para que un eunuco sea el beneficiario.

¿Qué es lo que ocasionó esta situación? Debe reconocerse que la corte y los eunucos fueron un factor que provocó dificultades en el gobierno imperial, en el caso de Constancio

---

<sup>43</sup> *idem*, 16.7.8

<sup>44</sup> *idem*, 16.7.4-10

<sup>45</sup> *Historia Augusta*, Alejandro Severo, 66.4.

<sup>46</sup> Claudian, “In Eutropium”, 1.297-298. “quodcumque virorum est decus, eunuchi scelus est.”

y Juliano, y que la discordia entre las cortes ocasionó problemas y falta de entendimiento entre los imperios de Oriente y Occidente tras la muerte de Teodosio. Los autores conocían bien estos conflictos y tomaron una postura ante ellos, lo que se trasluce en sus escritos.<sup>47</sup> Además no debe olvidarse lo tendencioso de las fuentes que atribuyen a los cortesanos y eunucos una serie de perjuicios que los hace objetos de animosidad y culpables de diversos males. El hecho que ganaran poder, riqueza e influencia hicieron que se volvieran figuras de primer orden y propensas a la envidia, entre otras cosas, por su condición servil, pues frecuentemente exigían pagos para conseguir una audiencia con el emperador y tenían una gran influencia en las decisiones que tomaban. Ellos ocupaban una posición intermedia entre el emperador aislado y quienes querían entrevistarse con éste para conseguir un favor; además eran el medio por el cual el príncipe se enteraba de las cosas que le interesaban. Ni siquiera el que los caballeros y senadores quedaran englobados en el rango de clarísimos los salvó de sus ataques; la única base de su poder era su cercanía con el emperador y su respaldo, pues carecían de otros lazos, por lo que ocupaban lugares más altos que muchos nobles.<sup>48</sup> Esto correspondió a la tendencia del siglo III de separar al emperador de los demás mortales y condujo a la elaboración de la corte al estilo oriental, influido por el ceremonial persa, lo que coincidió con la política religiosa y administrativa de Diocleciano. Calígula y Domiciano habían intentado implantar este tipo de ceremonial, pero las formas y sentimientos republicanos aún eran muy fuertes. En el siglo III Septimio Severo enfatizó el carácter sacro de su familia, con el fin de cimentar una dinastía, y Aureliano introdujo algunos elementos orientales en la corte que posteriormente la tetrarquía de Diocleciano retomaría. Al hacerse rodear de un gran número de servidores, el príncipe buscaba realzar su figura para enfatizar lo inaccesible de su personalidad; además su persona era imaginada sacra. Ante los paganos era un dios, para los cristianos gobernaba por la gracia de Dios, especialmente Constantino. Una medida para fortalecer este sistema fue despojar de los mandos militares a los aristócratas y poner a hombres adictos al emperador; por ello los

<sup>47</sup> Amiano no sólo usa los prejuicios contra los eunucos como portavoz de una clase desplazada, sino que explota este tema para hacer una crítica de Constancio. Este emperador es dominado por eunucos y cortesanos ambiciosos y crueles; Juliano, por su parte expurga de la corte a estos seres, lo que se ve como un acierto. Aquí adquiere su relevancia la dicotomía Constancio-Eusebio y Juliano-Euterio. Shaun Taugher, "Ammianus and the eunuchs", en Jan Willen Drijvers y David Hunt, eds. *The late Roman World and its historian. Interpreting Ammianus Marcellinus*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999, p.69-71 Respecto a Claudiano, Eutropio se oponía a la pretensión de Estilicón, mecenas del poeta, de ser el regente de ambas partes del Imperio, por lo que se hizo el blanco de los ataques del alejandrino.

<sup>48</sup> Hopkins, *op.cit.* p.205-209

eunucos y cortesanos desempeñaban tareas que requerían la confianza de éste, servían como contrapeso al poder aristocrático y recibían las críticas en vez del príncipe, pues se les culpaba de sus malas decisiones.

### 2.3.3. El liberto.

Otra figura muy vituperada en las fuentes antiguas es el liberto. A través de las obras de esta época se puede ver el recelo que se tenía hacia estos personajes. Herodiano muestra su desconfianza hacia los advenedizos que habían sido esclavos y que, como libertos, tenían un gran poder e influencia que la aristocracia reprobaba. Menciona con indignación que Heliogábalo había llenado algunos puestos imperiales de mimos, aurigas y actores, y añade como algo reprochable que “a sus esclavos y libertos, en la medida que cada uno destacaba en actividades vergonzosas, les confiaba el mando de las provincias proconsulares.”<sup>49</sup> De forma similar Filóstrato alaba la conducta de los emperadores que preferían castigar a los libertos que a sus patronos por el mal influjo que tenían sobre ellos, de esta forma excusa los defectos de los patronos a costa de los libertos, mientras que la *Historia Augusta*, al igual que otras fuentes como Suetonio y Tácito, reprocha al emperador Claudio por poner a libertos en puestos estratégicos de la administración.<sup>50</sup> Se repiten lugares comunes para describir a estos personajes: viciosos, codiciosos, aduladores y responsables de los excesos imperiales. Se les presenta como arribistas que ambicionan la posición y la riqueza de los nobles; son ávidos de poder y cuando lo llegan a tener lo usan excesivamente asesinando y robando a quienes están por encima de ellos. Se aprovechan de la debilidad de carácter de algunos emperadores para aumentar su influencia y poder; muchos de ellos, al ocupar una posición privilegiada, hacen gala de los excesos cometidos en su vida pública y privada. La principal acusación que se hace contra ellos es que, teniendo los defectos que las clases altas les imputaban, ocupasen sitios de mayor peso que los nobles. Estos atributos son muy similares a los de los eunucos y cortesanos y confirman el desprecio que los aristócratas sentían por quienes no pertenecían a su selecto grupo y llegaban a tener importantes puestos de poder que no les correspondían.

<sup>49</sup> Herodiano, *Historia...* V.4.7.

<sup>50</sup> Filóstrato, *Vida de los sofistas*, II.561. *Historia Augusta*, Alejandro Severo, 65.5

El origen de estas desavenencias con los libertos proviene de sus mismos orígenes serviles ya que, cuando eran esclavos eran considerados como objetos, en algunos casos podían tener mejores oportunidades que muchos libres.<sup>51</sup> Los libertos se encontraban en la encrucijada de diversas líneas; algunas tendían a su integración en la sociedad, otras tendían a aislarlo. Habían sido esclavos, lo que ni ellos ni quienes los conocían podían olvidar; además el status de liberto les daba la misma ciudadanía que su ex amo, pero los sometía a ciertas reglas que los diferenciaba de los nacidos libres. Sin embargo, si la distancia entre ingenuos y libertos no existiera, significaría la inclusión total de los libertos en la sociedad, pero al mismo tiempo también representaría el fin de sus privilegios y de sus posibilidades de promoción social. Los libertos podían heredar recursos y relaciones provenientes de sus antiguos amos, lo cual les abría amplias opciones de desarrollo, primordialmente si sus patronos tenían una buena posición social y económica. Esta cuestión fue más evidente en el caso de los libertos imperiales pues, al ser el emperador su patrono, tenían acceso a un nudo de relaciones muy importante. El emperador les encomendaba asuntos de confianza, ya que, al carecer de un sentido de clase aristocrático, eran leales y adictos a su persona.<sup>52</sup> Por ello algunos libertos llegaban a gozar un estado envidiable dentro del sistema imperial, pues tenían gran poder y amasaban grandes fortunas, lo que hizo posible la aparición de libertos influyentes como Pallas, Narciso y otros libertos de Claudio, quienes se volvieron célebres en la literatura antigua por este hecho, pero no fueron los únicos. Este entorno produjo que los aristócratas los vieran con recelo, pues tenían una posición privilegiada y contactos con personajes influyentes, como el emperador, que muchos nobles no tenían. Algunos patronos querían la posibilidad de volver a la esclavitud a los libertos presuntuosos e irrespetuosos, por lo que, en tiempo de Nerón, se puso a debate esta propuesta. Quienes eran contrarios a esta resolución afirmaban que no había que castigar a todos los libertos por unos cuantos y daban razones de la utilidad de los libertos, ya que de ellos se reclutaban “las decurias, las tribus, los servidores de los magistrados y sacerdotes e incluso las cohortes alistadas en la Ciudad; además, la mayoría de los caballeros y muchos senadores

---

<sup>51</sup> El hecho que se le pidiera a un esclavo el deber moral de hacer bien su trabajo, siendo jurídicamente un objeto, y que un esclavo al ser manumitido pasara de ser una cosa a un ciudadano, entre otras situaciones, muestra la complejidad de su condición. Hopkins, *op.cit.*, p.120-126. Moses Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, trad. de Antonio Prometeo Moya, Barcelona, Crítica, 1982, p.128-130; 154-159

<sup>52</sup> Jean Andreau, “El liberto”, en Andrea Giardina, ed. *El hombre romano*, trad. de Jimena Castaño Vejarano, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p.207

no tenían otro origen.”<sup>53</sup> El Senado resolvió en contra de la propuesta de la vuelta a la esclavitud y recomendó que los amos valoraran los méritos de quienes pensaban manumitir y no se apresuraran a dar algo que después no podrían quitar. No obstante, ante la posición preeminente de algunos libertos, los aristócratas se reservaban el derecho de recordarles su anterior posición, de calificarlos de esclavos y tratarlos, a veces, como esclavos. El orgullo de los nobles estaba lastimado por la posición ventajosa de algunos libertos que sobresalían por encima de ellos, por lo que no perdían la oportunidad de exigirles a los libertos que no olvidaran su status y no pretendieran acceder al grupo dirigente celoso de sus privilegios. A pesar de este cuadro, los libertos ricos se convirtieron en benefactores de sus ciudades y fueron reconocidos por ello; además había libertos que se ocupaban del culto al emperador, lo que les redundaba prestigio en el ámbito local.<sup>54</sup> Así, los parámetros que imponía la aristocracia tenían validez y funcionaban en el discurso, pero a menudo chocaban con la realidad que no siempre se ajustaba a sus deseos y valores.

#### 2.4. El fenómeno de la movilidad social.

Como se ha dicho, el orden senatorial dictaba los rasgos que definían la nobleza y dignidad de los miembros de la sociedad antigua. El sentido de grupo insinuaba que sus elementos eran los únicos que reunían las condiciones de un genuino integrante de la sociedad romana e implícitamente lo negaban a los demás, que así se convertían en un tipo de ciudadanos o personas de segunda categoría. Sin duda, muchos aristócratas concordaban con la opinión de Cicerón sobre los oficios dignos e indignos para el hombre. Entre los oficios indignos estaban la recaudación de impuestos, los trabajos por un salario, el trabajo en el circo; en resumen, todas las actividades manuales que un noble no tenía necesidad de efectuar por su posición social y económica. El trabajo que requería ciertos conocimientos y habilidades eran respetable según la condición social de quien lo ejerciera. Este punto de vista se refleja bien en una observación interesante que Cicerón hace sobre el comercio en pequeña escala

<sup>53</sup> Tácito, *Anales*, XIII.27.1 Claudio había decidido reducir a la esclavitud a algunos libertos acusados de ingratitud, pero éste fue un suceso inusual y que no tuvo repercusiones. Suetonio, *Vidas... Claudio*, 25

<sup>54</sup> Valerie Hope, “Status and identity in the roman world”, en Huskinson, *op.cit.* p.128-132. Debe recordarse que cada liberto disfruta de una situación específica que responde a sus antecedentes. Los libertos que no tenían tanta fortuna y realizaban oficios modestos eran ignorados y despreciados por los nobles por pertenecer a un grupo social bajo. Sin embargo, estos libertos mostraban su orgullo por usar los tres nombres, ponderar su condición de ciudadanos y reivindicar su papel social en sus propias representaciones.



si es en pequeño, ha de tenerse como vil, si es en gran escala, importando grandes cantidades procedentes de todas partes, distribuyéndolas a muchos sin fraude, no es enteramente vituperable. Y también si...emplea su dinero en comprar una hacienda, parece que hay que elogiarlo con toda justicia. De todas las cosas que se obtiene una ganancia, no hay nada mejor, ni más provechoso, ni que proporcione mayor gozo, ni más digno del hombre libre que la agricultura.<sup>55</sup>

Aparte de que esta era una justificación para sus propias actividades, Cicerón y muchos nobles tenían negocios comerciales aunque la ley lo prohibiese a los senadores, y aunque Cicerón tenía orígenes ecuestres, esta explicación refleja bien la ética senatorial. Al pequeño comerciante se le achaca que actúa como revendedor e intermediario, y que su principal pretensión es engañar para sacar el máximo beneficio posible. Frente a ello está el modelo ideal de la conciencia nobiliaria que se proyecta sobre los miembros de la sociedad y que exige no sacar ventajas y ser honesto en el trato comercial. Los nobles afirmaban que el comercio a gran escala era una empresa que implicaba muchos riesgos, lo que justificaba la ganancia; además podía practicarse sin engañar a los demás, inclusive se podía alabar al comerciante que traía productos desde lugares lejanos para aprovisionar a las ciudades. Si el comerciante invertía sus ganancias en tierras, la condición de terrateniente era símbolo de prestigio, su situación social mejoraba. Esta posición preeminente se debe al prestigio que gozaba el orden senatorial, cuyos miembros más eminentes se enorgullecían de sus linajes antiguos y ocupaban una posición influyente en el Senado. Este prestigio se basaba en el papel clave de dicho orden en la historia romana. Las continuas victorias militares a partir de la caída de la monarquía y el control político que tenía tal orden le proveyó una gran experiencia y poder. En el siglo II A.C., los triunfos de Roma en Cartago y Oriente brindaron un gran prestigio a los aristócratas que así validaron su posición rectora en la sociedad romana; de ellos provenían los magistrados, de sus filas normalmente salían los senadores, tenían una gran riqueza y su ejercicio de las magistraturas les daba una enorme experiencia en la vida política. Por esta razón cubrieron los puestos más importantes y se mostraron más renuentes a permitir la entrada de elementos ajenos al estamento; lo cual se evidencia en que entre 191 A.C. y 107 A.C. solamente dos hombres nuevos ocuparon el consulado, mientras que miembros de los linajes más antiguos ocuparon un gran número de veces el consulado durante ese periodo, con lo que el estamento senatorial conservaba su

---

<sup>55</sup> Marco Tulio Cicerón, *Sobre los deberes*, trad. e introd. de José Guillén, Madrid, Taurus, 1989, I.151, (Clásicos del pensamiento, 64) Un buen estudio de la figura del comerciante en el mundo romano y los valores que ponderaba es el artículo de Andrea Giardina, "El comerciante" en Giardina, *op.cit.*, p.289-318

actitud exclusivista.<sup>56</sup> Este sentimiento se preservó a través del tiempo, a pesar de que la caída de la República propició la aparición de nuevas condiciones políticas, pues seguían manteniendo sus privilegios y la condición de estar en lo más alto de la sociedad.

Un criterio fundamental que enarbolaron durante la historia romana, y que conservó su fuerza, fue el nacimiento noble. A pesar de que la mayoría de hombres nuevos pronto se hacían los defensores de la moral aristocrática, como lo muestran en distintas épocas Catón, Cicerón y Tácito, la aristocracia oponía al origen oscuro de los advenedizos las glorias de su abolengo. Salustio mencionaba el recelo que los nobles tenían sobre la posibilidad que Cicerón fuera cónsul, pues creían que “era profanar dicha magistratura consentir que la ocupase un hombre nuevo.”<sup>57</sup> Para especificar la pertenencia a un estrato superior, el origen de la persona ocupaba un lugar central en una sociedad estamental como la romana. El joven proveniente de un linaje distinguido tenía poco que hacer para mantener su posición y era un rasgo que siempre lo acompañaba; la noble cuna daba grandes ventajas y proveía el acceso a un círculo social que tenía el mayor prestigio y que mostraba un fuerte sentido de clase. Durante toda la historia romana los aristócratas se enorgullecían de sus renombrados linajes y presumían los bustos de sus antepasados, signos de su pertenencia a lo más selecto de la sociedad antigua. La importancia de este criterio es visible en los conceptos que un orador galo vertió sobre el origen de Constantino, a quien le dice que “tienes el privilegio de haber nacido emperador, y es tal la nobleza de tu origen que...la fortuna no puede prevalecerse ante ti de lo que te pertenece en propiedad, sin intrigas y sin recomendaciones. No ha sido el acuerdo accidental de los hombres ni un soplo súbito del favor lo que ha hecho de ti un príncipe: mereciste el imperio en virtud de tu nacimiento.”<sup>58</sup> Estas palabras adquieren más luz si se recuerdan las condiciones en que Constantino accedió al poder imperial y que no pertenecía a un linaje ilustre, si bien su padre había sido emperador, por lo cual el panegirista se esmera en explicar un nacimiento digno para el hijo de Constancio Cloro. Así el nacimiento noble continuó teniendo un peso significativo para definir el papel de un individuo en su comunidad. Por el contrario, un origen bajo era una mancha y motivo

<sup>56</sup> Alföldy, *op.cit.* p.68-70 Este acaparamiento de los puestos más importantes de la nobleza más encumbrada provocó fuertes disputas con los miembros menos prominentes del orden y del Senado en los siglos II y I A.C.

<sup>57</sup> Salustio, *La conjuración...*XXIII. 5-6

<sup>58</sup> “Panegírico de Constantino”, II.5-III.1. Herodiano dice que Cómodo se jactaba de haber recibido el Imperio en virtud de su nacimiento. *Historia...*I.3.5. La fuerza de tal criterio se ve en que, en contraste con el origen digno de Constantino, Lactancio denostaba a Galerio y Maximino por su origen bajo. *Sobre la muerte...*19.5

de desprecio por parte de los integrantes de los estratos superiores; el origen servil impedía la adscripción formal a un orden superior, el origen libre bajo era un estigma. Esta situación quedó plasmada en la imposibilidad de los libertos de acceder a las magistraturas romanas más importantes y quedar excluido de los órdenes senatorial y ecuestre.<sup>59</sup> Los libertos ricos imperiales podían tener mucho poder y dinero, pero su anterior condición servil les impedía acceder legalmente a un status mayor; se debe recordar que el ascenso a un orden superior era un acto oficial simbolizado con la entrega del caballo en el caso de los caballeros y el uso de la laticlavia para el orden senatorial. Esto explica que los libertos que fungían como benefactores de una ciudad lo hacían en calidad de honorarios, pero no ocupaban un lugar en la curia. Aunque nada impedía honrar oficialmente al liberto por los servicios prestados a la ciudad, había una distancia entre los libertos y sus hijos.<sup>60</sup> Se aceptaba que hubiera senadores descendientes de libertos, pero no había duda que un liberto nunca podría ser senador, y en el ámbito privado senadores y caballeros se negaban a compartir la mesa con libertos, aunque admitían a sus hijos. A pesar de esto, cuando un noble de cepa se hastiaba con un descendiente de libertos integrado a las clases altas, podía recordarle su bajo linaje. El caso de los libertos es emblemático del peso que tenía la noble cuna como criterio de status, pero algo similar puede decirse de quienes descendían de cambistas, zapateros, gladiadores y cualquier otro personaje cuyo oficio y origen no fuera el que la aristocracia definía como honorable.

Sin embargo, el orden senatorial que se presentaba como el guardián de la moral aristocrática ignoró dos fenómenos. El primero lo constituyen los cambios que el orden sufrió y que conllevó a compartir sus atribuciones en distintos momentos. El inicio de estos cambios se sitúa en la lucha entre patricios y plebeyos que desembocó en una serie de leyes que otorgaban importantes derechos a los plebeyos, como la canuleya que admitía la unión de patricios y plebeyos, la licinia-sextia que permitía a los plebeyos el acceso al consulado y la hortensia que daba a los plebiscitos fuerza de ley. En 312 A.C., en la censura de Apio Claudio se admitió la entrada de plebeyos en el Senado, con lo que se sentó un precedente que este cuerpo recibía miembros no pertenecientes a la nobleza privilegiada; después de

<sup>59</sup> Andreau, "El liberto", en Giardina, *op.cit.* p.221. Hope, "Status and identity...en Huskinson, *op.cit.* p.138

<sup>60</sup> Andreau señala que, en tiempo de Antonino Pío, por haber dado unos juegos públicos, un liberto recibió un asiento especial en el teatro, una conexión a la red municipal de agua y los adornos de decurión, así como la entrada de sus hijos a la curia; empero, aclara que las fuentes no dicen nada respecto a que fuera invitado a las cenas de los notables de la ciudad ni invitado a ser curial. Andreau, "El liberto" en Giardina, *op.cit.* p.218-219

esto fue común que nobles y plebeyos instauraran relaciones mediante lazos matrimoniales. Durante los siglos IV y III este nuevo orden senatorial también se alimentó de familias itálicas que se asentaban en Roma como los Plaucios de Tibur, los Fulvios de Tusculo, y los Otacilios de Benevento que se unieron a los linajes más antiguos de las gentes Fabia, Emilia, Cornelia, Claudia y Valeria.<sup>61</sup> En el siglo I A.C., las guerras civiles trajeron consigo el exterminio de muchos miembros del Senado, y su sustitución por personas adictas al general en turno. Por la misma época, tras las guerras sociales, el conjunto de los itálicos quedó plenamente integrado al sistema político romano y los elementos más destacados de las ciudades itálicas tuvieron mayores posibilidades de ingresar al orden senatorial y ocupar un puesto en el Senado; Augusto confirmó este hecho como un premio a Italia que le había jurado fidelidad y brindado su apoyo en la lucha contra Antonio. A raíz del intento del gobierno central por integrar a las provincias, los provinciales destacados comenzaron a ingresar a ese orden con más fuerza. Claudio permitió la entrada de la nobleza de la Galia Narborensis al Senado y al orden senatorial; con Vespasiano hubo un número creciente de miembros de Hispania, Galia, África, Asia y Galacia; con los Antoninos los provinciales llegaron a ser la mayoría del orden senatorial y en el Senado.<sup>62</sup>

El segundo es que el orden senatorial no sería el único en brindar oportunidades y beneficios. Esto obedece a que la evolución social del Imperio hizo que, a partir del siglo III, a la par de la concesión de la ciudadanía, cuyo valor se veía mermado por este hecho, se recrudecieran las distinciones entre *honestiores* y *humiliores*; además la centralización del gobierno y el poder del ejército rompió el monopolio de privilegios de los nobles, quienes se vieron desplazados de las posiciones clave. Según palabras de Hopkins, la movilidad social provocó “un proceso de disonancia o discrepancia de estatus, que es una situación en la que un tipo de gente es catalogada altamente en una o dos dimensiones, pero no en otras.”<sup>63</sup> Las figuras analizadas anteriormente como el liberto, el cortesano y el eunuco, son un buen ejemplo de este cuadro de disonancia de status. Estos personajes, cuando estaban en el servicio imperial, fueron vilipendiados por su origen servil, pero la fidelidad y eficacia mostradas en su trabajo les hacía sobresalir; lo que resultaba en que bajo el criterio de buen nacimiento resultaran bajos, pero en los de eficiencia y capacidad fueron calificados altos.

<sup>61</sup> Alföldy, *op.cit.* p.46-55

<sup>62</sup> Rostovtzeff, *Roma...*p.102-109

<sup>63</sup> Keith Hopkins, “Movilidad de la elite en el Imperio Romano”, en Finley, *Estudios sobre...*p.122

El hecho que no tuvieran un status oficial alto no les obstruía para tener poder, influencia y riqueza que sobrepasaban las de muchos aristócratas. El resentimiento de las clases altas por esta situación en la que sobresalían miembros no pertenecientes a los estratos elevados, muestra las diversas formas en las que las personas eran vistas y evaluadas, y la molestia porque estos arribistas reunían condiciones que sólo debían pertenecer al orden senatorial.<sup>64</sup> La Antigüedad Tardía presencia con mayor fuerza el hecho que riqueza, influencia, poder, educación y otros elementos que habían sido privativos del estrato senatorial en los tiempos republicanos, y que garantizaban su posición privilegiada y rectora en la sociedad romana, ya no necesariamente coincidían en los miembros de dicho orden. Ahora tales ventajas estaban presentes en personas pertenecientes a otros grupos que no gozaban de ese status, pero que habían sabido aprovechar las circunstancias de su tiempo y escalar posiciones, por lo que la movilidad social fue un hecho normal durante esta época de la historia romana.

A partir de la instauración del Principado, el orden senatorial fue perdiendo lugares en el esquema político romano. Aunque aún se seguía usando a los elementos senatoriales en el periodo que va de Augusto a Marco Aurelio, los emperadores preferían a caballeros y libertos para la burocracia imperial, pues los senatoriales pretendían mantener una esfera de poder. Esta situación provocó conflictos con príncipes recelosos como Nerón, Calígula y Domiciano. A pesar de la buena relación de los Antoninos con el orden senatorial, estos emperadores, especialmente Adriano, no dudaron en servirse de caballeros para los mandos militares y civiles.<sup>65</sup> A partir del siglo III este fenómeno se agudizó, pues, debido a las difíciles condiciones de la crisis, era necesario usar órganos más efectivos que el Senado y emplear a personas mejor preparadas para las nuevas circunstancias. De esta manera, el Senado fue excluido paulatinamente de la toma de decisiones importantes y la burocracia imperial ocupó su lugar; a la vez que miembros del orden senatorial eran frecuentemente desplazados de los puestos claves. Este entorno se refleja en que el Senado normalmente se limitaba a consentir los dictados del emperador y aceptar al príncipe elegido por el ejército, si bien hubo ocasiones en las que tomaron la iniciativa como en el caso de los Gordianos, Pupieno y Balbino, y Tácito. Muchos senatoriales ya no ansiaban la vida militar llena de privaciones, por lo que los ecuestres, quienes se mostraron más capacitados para la milicia,

---

<sup>64</sup> Hope, "Status and identity...en Huskinson, *op.cit.* p.143-144

<sup>65</sup> Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, v.2, p.783-784

sobresalieron como generales; inclusive hubo quienes de los puestos más bajos ascendieron hasta vestir la púrpura imperial. Esta evolución iniciada por Adriano fue continuada por los sucesivos emperadores hasta las medidas de Galieno y Diocleciano que favorecían al estrato ecuestre, lo que ciertamente no condujo a que el orden senatorial fuera totalmente privado de poder, pues tenían su riqueza e influencia, si bien su papel dirigente sufrió un duro revés. Los caballeros ponían empeño en obtener los puestos más altos del servicio imperial, pues eran fuentes de prestigio y poder. No obstante, los campos que permitían la movilidad social eran muchos; la milicia y la burocracia, que consentían el ascenso de posiciones, sólo fueron dos escenarios que atraían a personas de varios status.<sup>66</sup> La oratoria y la escritura fue una forma en que se podía obtener un buen estado, poniéndose bajo el mecenazgo de una persona influyente o impartiendo clases en una cátedra, pues destacarse en estas artes que eran muy apreciadas significaba reconocimiento y prestigio como lo muestra la estima que las ciudades tenían por quienes lograban sobresalir en estos rubros y los puestos que podían ocupar gracias a ello. La jurisprudencia era un campo que permitía acceder a posiciones relevantes, la escuela de derecho en Berito fue célebre, así como alcanzar puestos políticos importantes, como pasó con los jurisconsultos bajo los Antoninos y Severos. La Iglesia, por las razones antes vistas, era una dispensadora de privilegios, lo que atrajo a personas que podían escalar en su jerarquía y obtener una gran influencia no sólo en la vida espiritual, sino en la del Imperio; incluso su fuerza de atracción sedujo a miembros de la nobleza que también se distinguían por sus inclinaciones intelectuales, por lo que fue un imán de hombres capaces que hubieran ocupado puestos políticos en otro tiempo. El orden senatorial fue incapaz de cubrir todos esos espacios, por lo que se abrieron varios campos que permitían el acceso a los honores y privilegios que anteriormente sólo la aristocracia tenía y que quedaron abiertos a elementos que no provenían de sus filas.

Así, el principio del mérito coexistía con el del nacimiento. El nacimiento noble fue algo que siguió siendo apreciado, como lo muestra el que los príncipes de origen humilde buscaran enlazarse a la aristocracia, pero la lealtad política, la habilidad militar y el servicio burocrático cobraron una creciente relevancia. La época imperial presenció cómo la valía personal, la habilidad y buena formación adquirían un papel decisivo en el posicionamiento social del individuo. No obstante, la Antigüedad Tardía fue una etapa decisiva en la que el

---

<sup>66</sup> Hopkins, "Movilidad de la élite... en Finley, *Estudios sobre...* p.123-127

mérito podía modificar la importancia de otros factores a la hora de fijar la preeminencia. La corte tenía un papel más influyente que los senatoriales, la burocracia imperial requería miembros eficientes, y el consistorio, que era el consejo del príncipe, estaba formado por los generales más sobresalientes, servidores de confianza y altos dignatarios eclesiásticos. Muchos de estos personajes no eran nobles, pero tenían prestigio, riqueza y poder basados en otros criterios; por lo que estos factores no dependían necesariamente de la pertenencia a un estrato determinado. La opinión que tenían de sí mismos quienes ascendían de un bajo origen y los argumentos que esgrimían para defender su posicionamiento se pueden ver en las fuentes. Así Herodiano, en un discurso que atribuye al emperador Macrino al acceder a la púrpura imperial, menciona que las aptitudes de la persona justificaban la elevación de hombres sin abolengo por encima de los nobles, pues “la nobleza y la riqueza y otros bienes semejantes son objeto de envidia pero no de elogio, porque se han recibido de otra persona, mientras que la moderación y la honradez, a la vez que son objeto de admiración, son motivo de elogio para el hombre de recta conducta...quienes han llegado al imperio desde una condición modesta lo tratan con cuidado como algo adquirido con esfuerzo.”<sup>67</sup> El trabajo y la capacidad los hacía capaces de asumir funciones importantes, mientras que la nobleza no tenía estas características, pues estaba habituada a recibir las cosas por herencia y ser indolentes en sus actividades. De la misma manera un orador galo alaba a Diocleciano y Maximiano por no haber sido educados en el ocio y en la afición a los placeres, sino que, por haber nacido en una provincia de frontera, estaban acostumbrados a las fatigas y al trabajo arduo que requería la vida agreste y difícil de una tierra expuesta a los ataques bárbaros y a las inclemencias del tiempo.<sup>68</sup> Esto podía ser aplicado a muchos soldados que provenían de zonas fronterizas del Imperio, que escalaban los grados militares y podían conseguir los mandos más altos; de hecho muchos emperadores eran oriundos de estas regiones. A menudo estos personajes poco cultos se esforzaban por hacer suyos los ideales romanos de trabajo y esfuerzo, lo que los llevaba a creer que eran los auténticos sucesores de los grandes romanos del pasado. La revisión de sus méritos era motivo de orgullo para quienes habían alcanzado posiciones de poder, por lo que aducían criterios diferentes a los

---

<sup>67</sup> Herodiano, *Historia*... V.1.5-7

<sup>68</sup> Mamertino, “Discurso aniversario en honor de Maximiano Augusto” III.9. En este discurso se enfatiza el orgullo panonio por dar un gran número de soldados valientes al servicio de Roma, a la que se llama “señora de naciones” y Panonia es objeto de grandes elogios, pues el orador afirma que, por su valor y servicios, era tan merecedora de ser señora de los pueblos como lo era Italia por su vieja gloria. *idem*, II.2.

de los aristócratas, como la valentía mostrada en el campo de batalla y el trabajo en la burocracia imperial.

En forma paralela algunos cristianos hacían declaraciones que alteraban los motivos tradicionales de orgullo. Aunque había cristianos que pertenecían a una élite culta y que compartían sus parámetros ideológicos, la Iglesia reunía a personas de todos los estratos sociales. Si bien la Iglesia no pretendió subvertir el orden social, algunos rasgos de su mensaje beneficiaban a las clases bajas. El culto cristiano se desarrollaba en comunidad, lo que no sucedía con el trabajo de los filósofos que era de carácter introspectivo e individual. A diferencia del carácter clasista de la especulación filosófica, el culto cristiano se mostraba como algo que todos podían entender y abrazar independientemente de su origen social.<sup>69</sup> Este aspecto lo realizaban los autores cristianos como Orígenes, quien, aunque había tenido una buena educación y participaba de algunos prejuicios, distinguía al creyente preparado del que se complacía con lo básico. Señalaba que para que todas las personas profundizaran en los misterios de la fe era necesario dedicarse en forma exclusiva a ello, lo cual era imposible pues “ora por razón de las necesidades de la vida, ora también por la flaca inteligencia de los hombres, pocos de los cuales se dedican con ahínco a la reflexión.”<sup>70</sup> Reconoce que no todos podían dedicarse a un estudio concienzudo del dogma cristiano, pero ello no impedía que el hombre simple pudiera obtener el conocimiento divino. Incluso notaba que las personas menos educadas eran purificadas y mejoraban sus hábitos gracias al influjo que el Evangelio tenía sobre ellas. A diferencia de algunos cultos orientales que dirigían su atención a ciertos sectores, la doctrina cristiana pudo entrar en distintas capas sociales debido a que respondía inquietudes de diverso tipo, incluidas las intelectuales, y ofrecía un lugar a todos los estratos sociales. La expansión del cristianismo era evidente y una razón importante para ello radicaba en su capacidad para dirigirse a las capas sociales más diversas usando distintos métodos que se adaptaban a las necesidades del auditorio. Así, la disposición del cristianismo de adecuarse daba una muestra de lo que podía hacer.

Esto se vio reflejado en la manera en que Prudencio se expresa de la gente que proviene de los estratos inferiores, pero que es cristiana. En boca de Román dice “lejos eso

---

<sup>69</sup> Peter Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, trad. de Teófilo de Loyza, Barcelona, Crítica, 1997, p.36-37 (La construcción de Europa)

<sup>70</sup> Orígenes, *Contra Celso*, I.9. Después Sinesio dijo algo similar al expresar que no todos podían profundizar en el saber divino, pues “¿qué tiene que ver el vulgo con la filosofía? La verdad de lo divino debe ser algo inefable, la masa necesita un procedimiento distinto.” Carta 105.92-94



de que sea la sangre de mis ancestros, o una ley de la curia las que me hacen noble; es el biennacido credo de Cristo el que ennoblece a los hombres... Todo aquel que le sirve es auténticamente noble, el que es rebelde al Padre se muestra un malnacido.”<sup>71</sup> Si bien el cristianismo nunca eliminó, ni pretendió hacerlo, las diferencias sociales y las actitudes clasistas, el poeta aprovecha todos los recursos retóricos para mostrar que quien es cristiano goza de una buena condición y tiene un puesto en la Iglesia. En contraste con la cultura clásica que era fundamentalmente elitista, el cristianismo dirigía su mensaje a toda clase social, incluyendo a grupos marginales en el mundo antiguo como esclavos y mujeres. Los dichos de Jesús que declaraban lo difícil que era para un rico alcanzar el reino de los cielos, y que bendecía a los pobres porque a ellos pertenecía el reino de Dios, en el sermón del monte, trajeron consigo un cambio de actitud respecto de ciertos colectivos que el ámbito pagano apenas había prestado atención, como los pobres. A pesar de que había cristianos de los estratos superiores que conservaron sus prejuicios clasistas, también se percataron que muchos cristianos provenían de las clases inferiores y que debían respetar su posición en el culto cristiano. Además esto se vio confirmado por acciones concretas que hacían sentir al cristiano proveniente de las clases inferiores que pertenecía a una comunidad.<sup>72</sup> Al menos en principio, a pesar de la relación existente entre la beneficencia clásica y la caridad cristiana, ésta iba dirigida a los pobres propiamente dichos, de cuya existencia casi no había sido consciente la élite clásica. Gracias a limosnas y donaciones, la Iglesia realizaba actos de caridad, alimentaba a los pobres, se encargaba de las viudas, sepultaba a los muertos, cuidaba a los huérfanos, pagaba rescates para quienes eran capturados por los bárbaros, etc. Estas medidas realizadas desde los orígenes del cristianismo se vieron fortalecidas gracias al apoyo económico y las exenciones fiscales dadas a la Iglesia a partir de Constantino y continuadas por sus sucesores cristianos; tal situación provocó una fuerte atracción en una gran cantidad de personas al cristianismo y un gran sentido de grupo, pues se sentían parte de un colectivo en el que recibían protección y cuidados.<sup>73</sup> A la par que los cristianos más

<sup>71</sup> Prudencio, “Libro de las coronas”, X.123-130

<sup>72</sup> Brown, *The world of Late Antiquity*, p.69-70. Cameron, *op.cit.* p.151

<sup>73</sup> Para el impacto de la caridad cristiana, *vid.* Eusebio, *Historia Eclesiástica*, IX.8. Juliano se dio cuenta de lo atractivo que hacía esto al cristianismo pues escribió “cada uno de vosotros [los antioquenos] permite a su mujer llevar desde su casa todo a los galileos, y, alimentando ellos con nuestros bienes a los pobres, producen una enorme admiración del ateísmo en los necesitados de estos bienes, que creo que es la situación del linaje más numeroso de los hombres” “Discurso de Antioquia”, 155d. Incluso Juliano intentó adoptar este tipo de caridad, pues creía que era una forma eficaz para que la gente se mantuviera en la antigua religión.

educados podían hacer gala de su preparación y ser partícipes de la ideología aristocrática, también daban un espacio a personas de otras clases.

Al contrario de lo que sugieren las legislaciones imperiales de Diocleciano, Constantino, Valentiniano y Teodosio, al decretar leyes para que cada quien se mantuviera en su estrato social, lo que se había interpretado como la instauración de una sociedad de castas, el Bajo Imperio se caracterizó por un alto grado de movilidad social.<sup>74</sup> Las repetidas leyes de los emperadores, más que una intrusión autoritaria en la vida social, era un intento de reglamentar una situación que se escapaba de control, pues los fenómenos de la crisis del siglo III coadyuvaron decisivamente a que esta época albergara un grado alto de movilidad social. La nobleza no pudo cubrir los diversos campos que daban prestigio y poder, pues giraban en varias direcciones y cada uno de ellos podía ser fuente de múltiples beneficios. Esta situación fue el reflejo de la ambigua y contradictoria relación que hubo entre los distintos criterios que justificaban la elevación social en la mentalidad romana y muestra la adaptación de las ideas sobre este asunto. La historia social antigua vio cómo persistía “el principio aristocrático de la preeminencia en virtud del nacimiento noble, y en términos generales, la determinación social por el status social por la cuna, pero al mismo tiempo se ofrecía un margen de juego a las cualidades y ambiciones del individuo.”<sup>75</sup> Esto no evitó el resentimiento del orden senatorial, por lo que no se cansaban de repetir los rasgos reales y ficticios que proyectaban sobre los demás. Estas caracterizaciones se hicieron más patentes cada vez que el fenómeno de ascenso social era más frecuente, lo que sucedió sobre todo a partir de la crisis republicana, propiciando que esas imágenes tomaran fuerza y que los valores que enarbolaban la nobleza fueran el modelo a seguir. Los miembros del grupo con una moral aristocrática no consideraban como elementos plenos de la sociedad antigua a las clases inferiores porque no cumplían con los atributos que habían impuesto y construido. Quienes ascendían de los estratos bajos defendieron su posición, erigieron sus identidades con sus propios criterios y arguyeron otros valores como el esfuerzo y el trabajo para defender sus opiniones y declararse como miembros plenos de la sociedad romana.

<sup>74</sup> Hopkins, “Movilidad de la elite...en Finley, *Estudios sobre...*p.120-121

<sup>75</sup> Alföldy, *op.cit.* p.158. Idea parecida en Hope, “Status and identity...en Huskinson, *op.cit.* p.147. Parece ser que lo ideal era la combinación de ambos criterios, según las palabras atribuidas a Pupieno sobre los méritos de Balbino y los suyos para ser emperadores: “El pueblo y el senado romano decidieron elegimos a causa de nuestra noble cuna y por nuestras actuaciones a lo largo de una dilatada carrera en la que hemos ascendido gradualmente hasta llegar a la dignidad de emperador.” Herodiano, *Historia...*VIII.7.4

### 3. La creación del otro: el bárbaro

Cualquier grupo humano no sólo se mantiene unido debido a razones económicas o políticas, las cuestiones ideológicas cobran una gran importancia en este sentido. De la misma manera en que una comunidad procura resaltar las similitudes que tienen sus miembros y minimizar las diferencias al interior para fortalecer su unidad, también requiere hacer una tarea similar respecto a quienes viven fuera de la comunidad. Una colectividad necesita verse en el espejo de otra para ver los atributos que se consideran como propios y las características que son imaginadas como ajenas y que pertenecen a otros pueblos. De esta manera, un grupo puede definirse mediante una serie de cualidades positivas que provocan un sentido de pertenencia en sus integrantes y que son vistas como el parámetro para observar a quien no es como uno. Así, la forma en que se concibe al otro suele darse en términos negativos para construir una imagen ficticia de él, de tal modo que quien realiza esta comparación se enorgullezca por pertenecer a su grupo y vea a quien no está dentro de él como diferente. Como sucede al interior de un grupo que define sus rasgos, la mayoría de las particularidades que caracterizan al otro son creaciones que responden a prejuicios, los cuales adquieren una gran fuerza y presencia en la mente de los hombres en la medida en que se repiten constantemente.

#### 3.1. Imágenes opuestas del bárbaro: la bestia amenazante y el buen salvaje.

El mundo grecorromano no fue inmune a esta situación. Primero los griegos y luego los romanos idearon al bárbaro como un ser completamente distinto a ellos. El entorno griego, expuesto a conflictos internos y externos, elaboró ideas respecto al trato con otros pueblos. Los griegos elaboraron un sentido de unidad en base a la lengua, las costumbres, la religión

y un origen étnico común, los cuales eran confrontados con los no griegos imaginarios y reales para dotar de significado a su identidad como pueblo distinto a los demás. En su expansión como potencia hegemónica, Roma asimiló y heredó gran parte del legado griego para fortalecer su imagen y justificar su dominio sobre otros pueblos.<sup>1</sup> Una vez que se consolidó política e ideológicamente el Imperio, éste se presentó como el oasis en que la civilización clásica era preservada y defendida de los demás pueblos que constituían el inverso de los valores que el Imperio protegía. De aquí se presentan dos posiciones hacia los bárbaros que habrían de dominar el pensamiento clásico: el rechazo hostil, en el que se ve al bárbaro como un enemigo amenazante dotado de los peores vicios; y la curiosidad etnológica, que toma al bárbaro como motivo de reflexión y crítica de la cultura propia. Es por esto que las actitudes que griegos y romanos tenían hacia los bárbaros son contrastantes y dependían del escenario en el que se encontraba el autor y lo que pretendía probar.

Aunque el significado primigenio del término bárbaro es el de extranjero, ya que los griegos lo definieron como alguien que pertenecía a otro grupo humano y hablaba una lengua diferente al griego, rápidamente adquirió otras connotaciones que resultaron en una caracterización negativa. Los griegos, a pesar de que reconocían que los demás pueblos tenían sus propias formas de organización política y elementos culturales que los definían, creían en la superioridad de su cultura, lo cual se evidenciaba en sus instituciones políticas. Además tenían la certeza de que pertenecían a una sociedad superior que se basaba en la ciudad, la cual era considerada por la teoría política clásica como el escenario óptimo de la convivencia humana, y en su capacidad para crear leyes y obedecerlas en términos morales y cívicos. Una consecuencia de esta capacidad era la habilidad individual de controlar las pasiones y subordinar sus deseos a la ley escrita, lo cual era la garantía de una sociedad organizada. Claudiano, dirigiéndose figurativamente a la Justicia personificada, resalta este punto al exclamar “tú hiciste salir al hombre de la primera de sus grutas en los bosques y apartaste a la especie humana de su horrible modo de vivir. Gracias a ti honramos las leyes y nos hemos despojado de las costumbres de las fieras.”<sup>2</sup> En cambio, una característica fundamental de los bárbaros era su incapacidad de desarrollar un sistema de coexistencia

<sup>1</sup> Minerva Algonza Roldán y Francisco A. Muñoz, “La confluencia de culturas en el Mediterráneo Antiguo”, en Francisco A. Muñoz, ed, *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada, 1993, p.48-53 (Eirene, 2)

<sup>2</sup> Claudiano, “Panegírico en honor...190-193 en *Poemas*.

social basado en leyes, lo que inevitablemente los llevaba a un estado de servidumbre. Bajo esta percepción, los bárbaros eran incapaces de lograr una modificación interna del hombre en el campo moral y, por consiguiente, una prolongación del dominio humano sobre la naturaleza.<sup>3</sup> La mayoría de los bárbaros eran considerados como seres nómadas que se ubicaban en el estrato más bajo del desarrollo humano y, por ello, no participaban de sus beneficios. Al contrario, muchos bárbaros eran guerreros errantes cuya principal ocupación para obtener el sustento era la caza y los frutos silvestres, no conocían el arado, por lo que no obtenían sus productos del trabajo en los campos, base de la vida sedentaria. Esto hacía que sus formas de organización política fueran primitivas y simples, pues tenían alcances muy limitados, la administración de justicia no se basaba en preceptos legales establecidos y escritos que reglamentaran la convivencia de los miembros de la sociedad.<sup>4</sup> Para todo miembro de la sociedad clásica, sería inadmisibles identificar la vida nómada y sin leyes como algo relacionado al modo de vida civilizado. Aunque tuvieran leyes escritas, como era el caso de los persas, éstas estaban encaminadas a subyugarlos a la autoridad despótica del rey de reyes. Este hecho llevó a Aristóteles a considerar a los bárbaros en una condición similar a la de la servidumbre, la cual los destinaba a someterse y a servir a los griegos.<sup>5</sup>

El medio en el que el bárbaro vive lo incapacita para que logre elevarse de su condición primitiva, pues carece de los valores y la educación clásica, lo cual facilita el que sea presentado con características negativas. Así como en la antigüedad se consideraba que había algunos atributos que pertenecían a ciertos pueblos y que los caracterizaban, las particularidades con las que el bárbaro es dibujado son concebidas como naturales, esto es que responden a una esencia inmutable, y como lo opuesto a las cualidades de un romano. Un ejemplo de esto es la manera en que Julio César describe a los bárbaros que habitan las Galias y Britania. César les atribuye una propensión a los cambios y al disimulo, razones por las que explica sus constantes levantamientos. Son seres pérfidos a los cuales no les importa romper los tratados que han celebrado con Roma; además son ingratos al no tomar en cuenta los grandes beneficios y prerrogativas con los que habían sido privilegiados al ser declarados aliados del pueblo romano por el Senado. La resistencia que ofrecen los grupos galos es calificada de injuria, locura y perfidia; su tenacidad de no someterse al dominio

---

<sup>3</sup> Mazzolani, *op.cit.* p.18

<sup>4</sup> Amiano, *Historia*, 14.4.3-6

<sup>5</sup> Aristóteles, *Política*, I.3

romano es vista como rebelión. Son mentirosos y traicioneros al no respetar los acuerdos y se aprovechan de ardidés para atacar a los romanos; así en plena campaña gala, César les recuerda estas actitudes a los embajadores helvecios cuando les pregunta: “¿podía entonces también deponer la memoria de las recientes injurias? ¿Que oponiéndose él, intentaran por la fuerza su camino a través de la provincia; que a los heduos, que a los ambarros, que a los alóbroges hubieran vejado? El que tan insolentemente se gloriaran de su victoria y el que admiraran que él por tanto tiempo soportara impunemente sus injurias, atañía lo mismo.”<sup>6</sup> Cuando hace descripciones de las costumbres de los pueblos galos y germanos, sobre todo recalca aquellos hábitos lejanos a la mentalidad romana para enfatizar el abismo que existía entre ambas sociedades. Sus costumbres son vistas con extrañeza y orientadas a fortalecer la fama del carácter bélico de los pueblos galos, lo que explica el hábito de los suevos de dejar vacíos los campos circundantes de los pueblos vecinos, igual fin tenía la costumbre de los germanos de no dedicarse a la agricultura y basar su alimentación en leche y carne para forjar hombres cuyos cuerpos los preparen para los combates. En sus comentarios sobre su estructura social y económica, un aspecto que sobresale es la inexistencia de la propiedad privada en tales sociedades, que los campos sean compartidos por todos y la tierra sea cultivada por distintas personas en periodos determinados; además la existencia de la poligamia es vista con asombro y desconcierto.<sup>7</sup> César tenía en mente los hábitos romanos, tomándolos como parámetros cuando analiza los de los galos. El general romano pinta un cuadro que destaca el carácter belicoso y hostil de estos pueblos, también remarca sus costumbres como atrasadas respecto a los romanos y su actitud frente al dominio romano como justificación a su sometimiento. Julio César era un escritor cuidadoso e inteligente que conocía la voluntad gala de defenderse y que reconocía que sus intentos iban orientados a mantener su libertad, lo cual admite muchas veces en su relato, pero los conceptos que maneja en el mismo no debieron distar mucho de los de sus lectores habituados a ver al bárbaro como un ser completamente opuesto a ellos. Empero, aprovecha estos prejuicios para justificar su empresa y dejar claros los rasgos que distanciaban a los romanos de estos pueblos incultos, lo que derivaba en que las cualidades identificadas como romanas eran calificadas como positivas frente a los hábitos bárbaros.

---

<sup>6</sup> Julio César, *Guerra Gálica*, trad. e introd. de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1994, I.14 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

<sup>7</sup> *idem*, IV.3; VI.22; V.14

Esta idea fue adquiriendo fuerza en la medida en que el Imperio se presentaba como el escenario de la cultura en medio de una multitud de pueblos bárbaros. Este punto de vista provocaba que se identificara al Imperio romano con el mundo civilizado y sus dominios fueran referidos como la tierra habitada; de la misma manera, en las obras de los autores, en la acuñación de monedas y en múltiples construcciones urbanas se exclamaba que Roma había llegado a los confines del mundo y que había sojuzgado a toda la tierra. A decir de Veyne, los grupos humanos pueden observar el mundo desde dos perspectivas: se le puede ver en su totalidad desde una óptica estrictamente geográfica o tomando como referencia un sitio determinado en el que los acontecimientos se cataloguen como relevantes a partir de su cercanía o lejanía con tal punto. La primera elección responde más a la realidad física, la segunda corresponde a una necesidad de observar el entorno en el que se vive como algo significativo.<sup>8</sup> Los romanos eran conscientes que había muchas tierras, salvajes o exóticas, que estaban fuera de su ámbito de control, que los conocimientos geográficos demostraban que había territorios sin explorar y que el mundo entero estaba lejos de ser suyo. Empero, frecuentemente los romanos eligieron la segunda opción, al tomar la parte del mundo que dominaban y a Roma que era su centro como el mundo entero. Así se explica que la historia del mundo se relacionara a los hechos en los que Roma aparece en la escena mundial y se convierte en la protagonista del acontecer histórico, por lo que el campo de acción que llama la atención se modifica en cuanto los demás pueblos y los lugares que habitan tengan algo que ver con las acciones romanas, como en el caso de la obra de Polibio. Las tierras y pueblos restantes no resultaban muy atractivos para la mayoría de los escritores antiguos; si bien hubo algunos preocupados por conocer la vida de otros pueblos, el orbe que interesaba a los romanos se centraba en los territorios en que la autoridad romana estaba presente, ese era el universo plenamente humano.

Sin embargo, los pensadores clásicos no siempre seguían esta actitud etnocentrista. Gracias a los contactos comerciales sabían que había otras culturas más allá de las fronteras imperiales como Persia y China. Con frecuencia llegaban noticias de pueblos que tenían costumbres que tenían poco que ver con las del mundo clásico. Cuando los romanos no se hallaban conformes con su sistema político, las condiciones sociales y los acontecimientos de su época, se cuestionaban sobre los logros de su propia cultura y volteaban a ver a los

---

<sup>8</sup> Paul Veyne, "Humanistas": los romanos y los demás" en Giardina, *op.cit.*, p.400

bárbaros para reflexionar sobre su propia condición. Con todos sus beneficios y bondades, la civilización también podía tener consecuencias negativas como el debilitamiento de las fuerzas, lo cual llevaba en sí el germen de la decadencia. César afirmaba que los belgas eran los más fuertes de los galos “porque del modo de vida y la humanidad de la provincia distan muchísimo y con mínima frecuencia acuden a ellos los mercaderes e importan lo que atañe a afeminar los ánimos, y están próximos a los germanos que habitan más allá del Reno, con quienes de continuo mueven guerra.”<sup>9</sup> De manera parecida Tácito mencionaba que una táctica que Julio Agrícola utilizó para pacificar Britania fue mostrar los placeres romanos a los hijos de los jefes britanos. De esta manera a los britanos les comenzó a gustar el estudio de la lengua latina y el uso de la vestimenta romana, lo que hizo que poco a poco fueran sojuzgados por “los encantos de los vicios, los paseos, los baños y las exquisiteces de los banquetes. Ellos, ingenuos, llamaban civilización a lo que constituía un factor de esclavitud.”<sup>10</sup> Bajo estas opiniones surgían algunas preguntas: ¿la vida civilizada provocaba la relajación de las costumbres? ¿La civilización era sinónimo de decadencia? Los romanos contemplaban la probabilidad de que la paz que el hombre buscaba era la causante de que la apatía y la tranquilidad sustituyeran al valor y al deseo de libertad, que los productos que se conseguían mediante el comercio ocasionaran el gusto por el lujo y el desprecio de la vida sencilla y la moderación, y que la búsqueda de placeres y comodidades explicara la codicia y el abandono de hábitos sanos. Esta posibilidad de que la civilización significara realmente la degeneración de la sociedad hizo que el hombre antiguo pensara que tal vez el costo que el ser humano tenía que pagar por acceder a una forma más cómoda de vida y con más conocimientos era que otras cualidades se vieran mermadas al verse tocadas por una cultura más refinada.

Esta inquietud llevó a ver al bárbaro como el ente que se había mantenido puro de los excesos de la vida cultivada. Se suele ver a Tácito como uno de los autores que creó esta imagen y como el precursor de lo que se ha denominado “el buen salvaje.” Él enumeraba las cualidades físicas y morales de los germanos: eran fuertes y acostumbrados a las fatigas, no les importaba el oro ni la plata, preferían usar el trueque como medio de cambio, los reyes no ejercían un poder absoluto y los jefes militares eran apreciados por su

<sup>9</sup> Julio César, *Guerra Gálica*, I.1

<sup>10</sup> Cornelio Tácito, *Agrícola*, 21.2 en *Agrícola-Germania-Dialogo sobre los oradores*, trad. e introd. de J.M. Requejo, Madrid, Editorial Gredos, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, 36)



valor, gozaban de gran libertad en las asambleas y participaban en la toma de decisiones, los libertos no tenían influencia pública ni privada. Entre ellos no había grandes banquetes ni espectáculos, el matrimonio era respetado y el adulterio poco frecuente, y la usura era desconocida.<sup>11</sup> Al hacer esta descripción, Tácito no sólo busca narrar aspectos referentes a la organización política, económica y social de los germanos como un simple tratado de corte etnográfico, sino tiene otros objetivos. Tácito imagina un bárbaro y sus virtudes -que son la antítesis del romano y sus vicios- con una intencionalidad moral: oponer la vida sana y las costumbres de los germanos a la degeneración de la moral de la sociedad romana de su tiempo que estaba alejada de los valores republicanos. Como varios romanos antes y después, estaba inquieto por el estado que guardaba Roma después de haber hecho grandes conquistas e instaurado el régimen unipersonal de poder. La aristocracia, con la que él se identificaba, estaba resentida por el poder de los Césares que los desplazaba de su antigua posición política y consideraba las guerras púnicas como el fin de la época de oro romana; después las antiguas virtudes romanas se degradaron, la riqueza y el lujo de las conquistas trajeron la ambición y la avaricia con la consiguiente ruina de las costumbres que hicieron grande a Roma. Esto era visible en la crítica que el líder britano Calgaco hacía de la conducta romana en la guerra, al señalar que “los romanos son los únicos que codician con igual ansia las riquezas y la pobreza. A robar, asesinar y asaltar llaman con falso nombre imperio, y paz al sembrar la desolación.”<sup>12</sup> Por el contrario, los britanos mantienen su apego a la libertad y guardan intactas las cualidades que los hacen fuertes y vigorosos en los planos físico y moral. En estas palabras se observan conceptos referentes a la teoría política clásica que difícilmente un bárbaro podría expresar por ser ajenos a su mentalidad; por ello, Tácito aprovecha los dichos del britano para hacer una crítica de la sociedad de su tiempo, al oponer el ansia de libertad de los bárbaros al servilismo con el que los senadores se conducían ante el emperador. Además esta actitud se vio reforzada porque los antiguos sabían que existían pueblos muy antiguos, como los caldeos e indios, que tenían una gran cultura y un saber muy avanzado, al grado que algunos personajes célebres como Pitágoras, Apolonio de Tiana y Jámblico se habían servido de estos conocimientos ancestrales. Esto

<sup>11</sup> Tácito, *Germania*, 5-14; 19-26 en *idem*

<sup>12</sup> Tácito, *Agrícola* 30.4 en *idem*. Para la forma en que los romanos expresaban sus opiniones en boca de otros *vid* Paula James, “The language of dissent”, en Huskinson, *op.cit.* p.277-279; Para la historiografía moral y crítica romana *vid* Domenico Musti, “Il pensiero storico romano”, en Guglielmo Cavallo, Paolo Fedelli y Andrea Giardina, *Lo spazio letterario di Roma antica*, 3ª ed, Roma, Salerno Editrice, 1998, v.1, p.216-222

llevaba, además de considerar al bárbaro como un ser puro o menos desarrollado, a la idea de que los pueblos tenían costumbres e instituciones propias que debían respetarse y que les daban su identidad como colectivos humanos. Los escritores clásicos se movían desde una perspectiva de superioridad respecto a las otras culturas, en donde lo desconocido o poco conocido se define como inferior respecto al modelo, pero ello no implicaba que procuraran cambiar las costumbres de los demás para imponer las propias.<sup>13</sup> Se aceptaba que todos los pueblos tenían sus instituciones que respondían a las características físicas o a razones ambientales, por lo que se comprendía que un pueblo tuviera sus costumbres particulares, las cuales, frecuentemente, tenían muchos siglos de antigüedad. Los autores clásicos se sirvieron de la figura del bárbaro para meditar sobre su propia cultura y no para pretender imponérsela a los otros pueblos. Esta idea estaba muy alejada de su pensamiento ya que consideraban que cada pueblo tenía su propia cultura y estaba bien que así fuera.

### 3.2. Transformaciones en el mundo bárbaro. El papel de Roma.

Sea como el ente salvaje o como el hombre de costumbres puras, la imagen del bárbaro servía para que los romanos tomaran distancia de estos seres a quienes se les veía como distintos. Obviamente los romanos resultaban mejores en la comparación que hacían frente a los bárbaros. Sin embargo, cualquier visión que se tuviera de los bárbaros daba como resultado una imagen atemporal y fija que no permitía modificaciones; el bárbaro era uno y el mismo desde que el mundo clásico tuvo contacto con él. Como suele ocurrir cuando se elabora el perfil de un grupo étnico, los atributos que se relacionaron a los bárbaros se concibieron como pertenecientes a una naturaleza inmutable que se reproduce a través del tiempo. Los cambios tienen un lugar marginal en estas descripciones, interesan poco, lo relevante es que las características que se atribuyen al otro sigan relacionándose a él para que su imagen negativa se consolide. De esta manera, las mutaciones ocupan un lugar secundario a la hora de fijar las cualidades que definen una identidad.

La visión del bárbaro ignoraba los cambios que se produjeron en las sociedades que, por el hecho de no participar de la cultura clásica, merecían este adjetivo por parte de los

<sup>13</sup> Jesús María García González, "Los griegos y el otro, ¿"racismo" o indiferencia?" en Jesús María García González y Andrés Pociña Pérez, eds. *Pervivencia y actualidad de la cultura clásica*, Granada, Universidad de Granada-Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1996, p.131-133 (Biblioteca de Estudios Clásicos, 7)

romanos. Los grupos bárbaros que asolaron el Imperio en el siglo II, desde la incursión de los marcomanos bajo Marco Aurelio, y en siglos posteriores no eran los mismos que César y Tácito vieron. Los grupos bárbaros de allende el Rin y el Danubio en el siglo I tenían una estructura en la que no había grandes diferenciaciones sociales entre familias y clanes, en el que el rey o jefe no tenía una autoridad absoluta y en el que la propiedad de la tierra era comunal. No obstante, a partir del siglo II, y en algunos grupos bárbaros desde antes, fue cada vez más visible el surgimiento de dirigentes que pertenecían a linajes prestigiosos dentro de las tribus y que se hacían rodear de séquitos de guerreros.<sup>14</sup> Estos jefes guerreros se mantenían de las tierras que ahora se asignaban de manera individual, lo cual permitió una creciente diferenciación social que favorecía a los integrantes de la aristocracia que dominaba la vida de la tribu. Las disputas entre los grupos bárbaros y la imposición de un grupo sobre otros, especialmente a partir del siglo III, hicieron posible la formación de confederaciones de tribus que entrarían en conflicto con el Imperio y que habrían de ser una constante molestia para Roma, lo cual se vio acelerado por la inmigración hacia Europa de grupos procedentes de Asia Central que empujaban a los bárbaros vecinos de las fronteras romanas. Los nuevos grupos bárbaros tenían una autoridad central política en la figura de un rey y un grupo social privilegiado que era producto de las divisiones sociales internas. Respecto a la frontera oriental, después de las victorias de Trajano y Lucio Vero sobre los partos, la primera de ellas de carácter ofensivo y la segunda de orden defensivo, el clima de tranquilidad cedió a una situación de amenaza. El imperio parto, debilitado por múltiples conflictos internos, fue derrotado por los persas bajo el mando de Ardashir. El nuevo rey se proclamó heredero de los antiguos soberanos persas y le dio nueva vida al imperio persa. Reforzado por reformas conducentes a centralizar su imperio y animado por la religión mazdeísta, el imperio persa llevó a cabo una política hostil a Roma al reclamar varias veces derechos históricos sobre el Cercano Oriente y Asia Menor, que eran territorios romanos.<sup>15</sup> La política exterior persa estuvo encaminada a recuperar estos territorios, por lo que estuvo en conflicto constante con el Imperio romano, alternando periodos de guerra y paz. Los romanos tuvieron que hacer frente a este entorno turbulento, lo cual les atrajo innumerables dificultades.

---

<sup>14</sup> Anderson, *op. cit.* p.105-106

<sup>15</sup> Las fuentes antiguas atestiguan esta actitud agresiva persa. Herodiano, *Historia...*IV.2.2. Amiano, *Historia*, 17.5.3-8. Estos conflictos no terminarían hasta la conquista musulmana del imperio persa en el siglo VII.

### 3.2.1. La unificación del mando.

Paradójicamente los romanos tuvieron mucho que ver con la transformación de los grupos bárbaros de su frontera norte. La interacción que hubo con los bárbaros se realizó en varios aspectos. Uno fue la intervención en su vida política al favorecer, e incluso imponer, a reyes y líderes locales. Desde los primeros tiempos del Imperio fue algo habitual en la política exterior romana apoyar a algunos individuos en los grupos bárbaros para que tomaran el lugar de reyes y, así, establecer cierto control sobre ellos. Frecuentemente se exigió la entrega de los hijos de los jefes bárbaros como rehenes para asegurarse su lealtad y para que sus hijos tuvieran una educación romana y después, ya como reyes, colaboraran con Roma. Fuera de esta forma o recurriendo a la coerción, los romanos favorecieron a los jefes con los que podían llevar una relación de cooperación y rechazaban a quienes se mostraban hostiles.<sup>16</sup> La interacción creciente entre Roma y las tribus bárbaras aceleró la aparición de un dirigente visible y fuerte que se distinguiera de los demás, pues los romanos preferían a una sola persona para hacer los tratados y, mediante éste, mantener controlado al grupo en cuestión. Mediante esta política, y los diversos cambios internos en los grupos bárbaros, la primitiva división entre reyes y jefes militares daba paso al surgimiento de un rey que tenía el mando militar y la toma de decisiones. Para asegurar la estabilidad de los reyes propicios a Roma y que éstos pudieran defender los intereses romanos en el mundo bárbaro, los romanos solían brindarles apoyo militar y político, y subvenciones financieras. Estos subsidios también fueron usados como un medio diplomático para finalizar la guerra y asegurar la paz en caso de que los grupos bárbaros se hubieran lanzado a la guerra contra Roma. Cuando se hacían en condiciones favorables, estos pagos eran llamados regalos; cuando se efectuaban en una situación desventajosa, eran calificados como subsidios. Los pagos realizados, generalmente en cierta cantidad de oro, servían para diferentes cosas; una de ellas era que, a cambio del subsidio, Roma se aseguraba una posición dominante en la vida de las tribus bárbaras y obtenía protección de sus fronteras, pues los bárbaros estaban obligados a proveer soldados cuando Roma lo requiriera y a defender los límites imperiales

---

<sup>16</sup> El gran número de ejemplos de esta práctica que dan los autores antiguos de distintas épocas hablan de lo frecuente que era y de lo normal que lo veían. Suetonio, *Vidas... Augusto*, 48; Tiberio, 37. Tácito, *Anales*, XI.16-18. Mamertino, "Panegírico de Maximiano Augusto", X.3-5. "Hechos del divino Augusto", 31-32. *Historia Augusta*, Probo, 14.3-6.

del ataque de otros grupos.<sup>17</sup> Además era una forma para desviar ataques bélicos y sobornar a los dirigentes bárbaros, como muestra la actitud del Imperio de Oriente en el siglo V al pagar subsidios al visigodo Alarico para que no atacara sus territorios y, en vez de ello, se dirigiera a Occidente; algo similar pasó ante el huno Atila en la mitad del siglo V. Mientras tanto, los reyes bárbaros que realizaban estos tratados se beneficiaban al fortalecer su posición en sus tribus debido a la riqueza que obtenían gracias al Imperio y el prestigio que les daba tratar con él. Debido a ello, el rompimiento de la entrega de subsidios solía dar paso al enfrentamiento bélico entre Roma y los bárbaros. No obstante, desde Marco Aurelio este tipo de política fue ampliamente desarrollado por los emperadores, siendo común que, dependiendo las circunstancias, se alternaran las amenazas, los ataques, la diplomacia y los subsidios hacia los bárbaros. A pesar de ser una política común, esto no evitó que, a partir del siglo III, la élite romana viera como una muestra de cobardía y falta de honor que se pagara a los bárbaros por mantener la paz, lo cual causaba reclamos y rechazo hacia los emperadores que seguían esta política de subsidios. Así, por ejemplo, Herodiano muestra su inconformidad hacia Cómodo al no proseguir las campañas de Marco Aurelio contra los marcomanos y, en vez de eso, preferir la vida tranquila y llena de lujos en Roma; también señala el enojo de los soldados hacia Alejandro Severo por haber firmado la paz con los germanos a cambio de subsidios, por lo que tales actitudes son interpretadas como cobardía y falta de interés en los asuntos del Imperio.<sup>18</sup> También Amiano, en la misma línea, escribe que Juliano veía como algo vergonzoso y poco digno la política filobárbara de subsidios llevada a cabo por Constantino y Constancio, a la que oponía su propia actividad bélica hacia los bárbaros. El emperador añadía que una causa por la que el Imperio sufría penurias económicas era “debido a aquellos que, para aumentar su propio patrimonio, enseñaron a los príncipes a comprar la paz a los bárbaros a cambio de oro.”<sup>19</sup> Con esta declaración, Juliano contrastaba su propio deseo por vencer a los bárbaros y eliminar las subvenciones otorgadas a ellos con la actitud mezquina y cobarde de sus predecesores de estar dispuestos a pagar por la paz.

---

<sup>17</sup> Pat Southern, *The Roman Empire from Severus to Constantine*, Londres y Nueva York, Routledge, 2001, p.192-194

<sup>18</sup> Herodiano, *Historia...*I.6.8-9; VI.7.9-10.

<sup>19</sup> Amiano, *Historia*, 24.3.4.

### 3.2.2. El comercio.

Otra manera en que la influencia romana se dejó sentir sobre los bárbaros fue el comercio. Las relaciones comerciales entre romanos y bárbaros tuvieron lugar desde los primeros contactos. César refería que los aquitanos estaban acostumbrados a efectuar tratos con los romanos mientras que los belgas se mantenían alejados de este tipo de comercio; del mismo modo, Tácito distinguía a los pueblos germanos que estaban en la frontera, y que estaban acostumbrados a efectuar transacciones comerciales en los que obtenían dinero y bienes romanos, de quienes no tenían estos tratos y mantenían el sistema de trueque.<sup>20</sup> El ejército tuvo un papel importante en esta evolución, ya que las legiones estacionadas cerca de las fronteras solían tener tratos comerciales con los bárbaros. Esto sucedió con más frecuencia desde las reformas del ejército de Diocleciano y Constantino, algunas de las cuales fijaban el pago en especie a los soldados, por lo que se dejaban unas tropas cerca de las ciudades para su aprovisionamiento. Algunas ciudades romanas estaban próximas a la frontera, por lo que era común que obtuvieran productos al otro lado del territorio romano.<sup>21</sup> El comercio a través de la frontera fue un factor que impulsó la estratificación interna de los pueblos bárbaros, pues, para comprar los artículos del otro lado de la frontera, los jefes bárbaros atacaban a otros grupos con el fin de capturar esclavos para introducirlos en el mercado romano. Tales intercambios fueron importantes para los líderes de las tribus bárbaras, ya que el control del comercio les proveyó una gran influencia a estos jefes y sus familias dentro de sus grupos. La creciente relevancia de estas relaciones comerciales se observa en las restricciones que los emperadores pusieron al comercio con los bárbaros y la especificación de lugares donde se podía realizar. Una hipótesis señala que una razón por la que Adriano mandó construir el muro de Britania fue para controlar el comercio con los bárbaros, asimismo Marco Aurelio restringió el número de lugares en los que marcomanos y cuados podían comerciar con el Imperio, Diocleciano señaló a Nisibis como el lugar donde se efectuaría el comercio con los persas cuando se firmó el tratado de paz en 299, de igual manera Roma recurrió como un medio eficaz al bloqueo comercial como arma de

<sup>20</sup> Julio César, *Guerra Gálica*, I.1. Tácito, *Germania* 5.3-5 en *Agrícola*....

<sup>21</sup> Rostovtzeff, *Roma*...p.233-234; Cameron *op.cit.* p.62-64. Una situación que muestra lo cotidiano que eran las actividades comerciales entre romanos y bárbaros es que se dijera que, en tiempos del emperador Macrino, Maximino Tracio aprovechara vivir en la frontera para dedicarse al comercio con godos y alanos. *Historia Augusta*, los dos Maximinos, 4.4-5

guerra contra los visigodos en el siglo IV.<sup>22</sup> Estas restricciones tenían varios motivos, uno fue de orden fiscal, pues era más fácil llevar el control de las transacciones e impuestos en puntos específicos. También se hacía por razones de seguridad, pues los bárbaros no podían recabar mucha información sobre el Imperio si sólo se acercaban a un lugar determinado, por lo que no se les permitía el paso a las provincias sino sólo a los campamentos, ya que los romanos sabían del valor militar de la información que los comerciantes podían proveer. Estas medidas fueron reforzadas por leyes que, desde el siglo III, prohibían la exportación de armas, caballos, bestias de carga, grano y metales que pudieran servir para fabricar armas bajo pena de muerte por atentar contra la seguridad del Imperio.<sup>23</sup> Sin embargo, esto no evitó la imitación de las armas romanas que conducía al mejoramiento del armamento de los enemigos, y que daba gran prestigio a quien las poseía, ni la existencia de contrabando que se presentó con mayor fuerza desde el siglo III. Debido a estas causas, el comercio fue un medio más que propició el aumento de poder de los principales de las tribus bárbaras y una mayor diferenciación social al interior de sus sociedades; solamente los jefes podían obtener los bienes más apreciados que se conseguían del lado romano.

### 3.2.3. Los asentamientos en territorio imperial.

Otra forma en que los bárbaros entraron en contacto estrecho con el Imperio fue la política de asentamientos. Al estudiar este proceso, deben verse los distintos tipos de concesiones efectuadas por los emperadores, así como los diversos motivos que llevaban a efectuar estos establecimientos. Desde los primeros tiempos del Principado era frecuente mover poblaciones enteras al interior de los territorios imperiales.<sup>24</sup> Empero, esto se hizo más recurrente desde el siglo II cuando las migraciones de pueblos procedentes de Asia Central empujaron a los bárbaros hacia las fronteras romanas. Comúnmente los grupos trasladados fueron usados para cultivar tierras despobladas en las fronteras, con la obligación, al mismo tiempo, de defender las regiones en las que se asentaban. El ejemplo más conocido fue la

<sup>22</sup> Southern, *op.cit.* p.196-197. Anderson, *op.cit.* p.107

<sup>23</sup> E.A. Thompson, *Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1982, p.11-14 (Wisconsin Studies in Classics). Este tipo de leyes fueron mantenidas hasta los tiempos de los emperadores Marciano y Justiniano.

<sup>24</sup> En sus campañas germanas, Augusto derrotó a suevos y sicambros y los trasladó a Galia dotándoles de tierras cercanas a las fronteras. Mismo proceder siguió Tiberio al derrotar a cuarenta mil germanos para asentarlos en Galia. Suetonio, *Vidas...* Augusto, 21; Tiberio, 9

política de Marco Aurelio de asentar a bárbaros como federados dentro del Imperio después de las guerras contra ellos. Sin embargo, no fue el único en realizar tales medidas. Probo reubicó a pueblos bárbaros en tierras romanas tras sus campañas militares en la frontera norte; de igual manera un orador galo menciona la política seguida por la Tetrarquía de trasladar a los bárbaros vencidos a territorio romano para trabajar y defender las tierras en calidad de colonos.<sup>25</sup> Este proceder obedeció a la ruina que habían provocado tanto los *bagaudae* como los bárbaros en los campos galos, de cuya sublevación se había encargado Maximiano a finales del siglo III por encargo de su colega, lo que hizo necesario sustituir a los hombres que se habían perdido para cultivar las tierras. Igualmente en el siglo IV los emperadores Valente y Teodosio permitieron la entrada de los visigodos en el Imperio.

Estos permisos imperiales distinguían varios tipos de establecimientos que dependían de las circunstancias en que se habían dado los tratados; en ocasiones, estas diferencias radicaban en matices que resultaban claros para los contemporáneos, pero que han sido difíciles de interpretar para los autores modernos. No obstante, a grandes rasgos, algunas categorías importantes fueron los *gentiles*, quienes podían ser tribus libres más allá de las fronteras o bárbaros instalados en el Imperio; los *laeti*, que eran bárbaros instalados en tierras y obligados a proveer hombres para el ejército; y los *foederati*, que eran grupos bárbaros con los que se hacía un pacto que estipulaba que lucharían a favor de Roma bajo sus propios generales a cambio de subsidios, aunque también había unidades multiétnicas englobadas en este rubro.<sup>26</sup> Ante la falta de brazos que trabajaran los campos, la abundancia de grupos bárbaros que podían servir para tareas de cultivo y defensa, y la preferencia por concertar tratados con los bárbaros a enfrentarlos militarmente, los príncipes recurrían más al traslado de los bárbaros dentro del Imperio. Las causas de estos asentamientos podían ser muy variadas e iban desde la invasión y posterior concesión de tierras por parte del príncipe hasta el establecimiento en el territorio imperial en pago por el servicio prestado en el ejército. Además estas decisiones se tomaron porque, en contraste con los grupos nómadas recién llegados, los bárbaros vecinos estaban habituados a la agricultura y tenían métodos agrícolas similares a los romanos. El contacto mantenido con Roma en tiempos de paz y guerra hizo que los bárbaros que permanecían al otro lado de la frontera y los trasladados al

<sup>25</sup> "Panegírico de Constancio César", IX. La misma política aparece como algo normal y frecuente en *Historia Augusta*, Probo, 15

<sup>26</sup> Karen Dixon y Pat Southern, *The Late Roman army*, Londres, Routledge, 2000, p.47-49



Imperio se familiarizaran con el trabajo agrícola y que imitaran las estructuras romanas, pues los pueblos recién llegados solían adoptar las costumbres de la población provincial.

A este panorama se añade que había bárbaros impresionados con el mundo romano, especialmente al entrar en contacto con las ciudades y la vida urbana. En una especie de “sueño romano” muchos bárbaros pensaban que en los dominios romanos había abundancia de todo lo imaginable: vino, trigo y oro; lo que despertó su ansia por vivir en esas prósperas tierras.<sup>27</sup> Estos factores explican que los visigodos, cuando se enfrentaron a la migración hunna, pidieran permiso para establecerse dentro del Imperio. Los asentamientos llevaban el riesgo de formación de grupos bárbaros independientes dentro del Imperio, a los que no siempre se podía controlar porque eran fieles a sus reyes y porque habían recibido un gran influjo por parte de los romanos. Asimismo los grupos asentados minaban el control de Roma sobre sus territorios, lo que para el siglo V, sobre todo en Occidente, paulatinamente propició que grandes extensiones de tierras fueran ocupadas por los bárbaros y en las que la autoridad romana era nula, lo que dio pie a los reinos bárbaros.<sup>28</sup> La entrada masiva de los bárbaros en el Imperio no fue algo abrupto ni repentino, sino fue un fenómeno gradual y muchas veces alimentado por la propia Roma, la cual esperaba que se dedicaran al cultivo del campo y la defensa de los territorios. El número de establecimientos creció en los siglos IV y V debido a las incursiones de más tribus y a la debilidad interna del Imperio, por lo que éste no pudo controlar más las migraciones y tuvo que ceder para que pueblos bárbaros se situaran dentro de sus fronteras.

### 3.2.4. Los bárbaros y el ejército romano.

Otro medio por el cual los pueblos bárbaros tuvieron contacto con Roma fue el ejército. El Imperio romano conocía ampliamente la utilización de tropas auxiliares en su organización militar. Así, por ejemplo, Tácito relata que en tiempos de Claudio, Roma aprovechó las discordias entre bárbaros, por lo que usó a los vangiones y nemetos en contra de los catos; posteriormente utilizó a los queruscos, contra quienes los romanos ya habían combatido

<sup>27</sup> Cameron, *op. cit.* p.58-59. Thompson, *op. cit.* p.5-6

<sup>28</sup> Estaba también el riesgo que los bárbaros sólo se sentían obligados con el emperador con quien efectuaron el tratado y que, al morir éste, abandonaran el pacto. En este sentido está la actitud de los osroenos que se rebelaron contra Maximino por la muerte de Alejandro Severo y el apoyo de los godos a Procopio, quien se decía pariente de Juliano, frente a Valente. Herodiano, *Historia...* VI.7.8. Amiano, *Historia*, 27.5.1

antes y hecho un tratado.<sup>29</sup> Los bárbaros del norte tenían fama de ser buenos guerreros, por lo que su uso se fue volviendo más frecuente y su participación más importante a fines del siglo II. Desde las invasiones, se hizo más recurrente que se hicieran pactos con los bárbaros en calidad de federados para que brindaran servicios militares bajo las órdenes de Roma. A partir de esta época la presencia de bárbaros en el ejército es algo común; podían aparecer como grupos federados dirigidos por sus propios generales o en forma individual como miembros del ejército imperial. El poder de atracción del ejército romano hacia los bárbaros era muy grande: les daba la posibilidad de paga, ya sea mediante la distribución oficial de trigo o en efectivo y materias primas, la opción de escalar grados militares, la obtención de prestigio y poder que no podían obtener dentro de sus tribus, y el acceso al modo de vida romano que se traducía en una elevación de su anterior vida en sus pueblos. Los contactos mantenidos a través de los combates y del servicio en la milicia imperial hicieron que los bárbaros entraran en contacto con las técnicas de combate y armas romanas, lo que les dio la posibilidad de presentarse como adversarios o aliados temibles. El valor de los elementos bárbaros y la estima de su capacidad se refleja en el hecho que escalaran posiciones rápidamente y en que se les prefiriera a los soldados que provenían de los territorios imperiales; así Herodiano cuenta que los germanos ocuparon un sobresaliente papel en el ejército del emperador senatorial Pupieno y que formaron su guardia personal, lo cual fue algo común para muchos príncipes.<sup>30</sup> En el mismo tenor, normalmente después de un tratado de paz Roma exigía que se dieran hombres al ejército romano, por lo que no era raro ver a bárbaros defendiendo tierras que antes habían desolado. Pacato destaca este asunto, al mismo tiempo que ve como algo normal que Teodosio usara bárbaros en sus campañas; sobre el ejército que usó contra Máximo decía que “se podía ver marchar, a las órdenes de jefes romanos y bajo sus estandartes, a los antiguos enemigos de Roma; se les veía ir en pos de las enseñas contra las que ellos habían combatido, y las ciudades de Panonia, donde había poco habían provocado una total evacuación de la población en el transcurso de innumerables depredaciones, las llenaban con sus soldados.”<sup>31</sup> En otro tiempo estos soldados habían sido reclutados fuera del Imperio, pero los sucesivos asentamientos bárbaros hicieron que Roma utilizara cada vez más a los grupos que ya estaban en sus

<sup>29</sup> Tácito, *Anales*, XII.27-30

<sup>30</sup> Herodiano, *Historia*... VIII.7.8

<sup>31</sup> Pacato, “Panegrico en honor de Teodosio Augusto”, XXXII.4. cfr al respecto, Dixon, *op.cit.* p.46

provincias, a tal grado que el ejército de los siglos III y IV vio crecer el número de bárbaros que servían en sus filas, por lo que tuvieron un papel crucial en la constitución de la milicia del Bajo Imperio.

Emperadores de todos talantes recurrían a la introducción de bárbaros en las tropas, incluso podían favorecer a ciertos grupos. Ello suponía un peligro político, pero desde que se permitió y fomentó el asentamiento de bárbaros en territorio romano, las fronteras dejaron de ser un freno para ellos y su presencia fue creciendo dentro del Imperio. Aunado a esto, la actividad de caudillos como Gáinas y Alarico que actuaban a nombre de Roma, sin que ello les impidiera azotar las provincias, hizo que su enrolamiento en el ejército fuera una alternativa muy usada. Esta situación provocó la “barbarización” del ejército romano y que cada vez más la defensa del Imperio dependiera de los bárbaros, ya fueran federados o reclutados individualmente, por lo que el ejército bajoimperial parece ser un ejército de mercenarios bárbaros.<sup>32</sup> Asimismo, dado que dentro del Imperio había una gran cantidad de bárbaros, usarlos en el ejército fue una manera práctica de aprovechar su fuerza; además esto no interfería con el interés de los poderosos terratenientes que se negaban a deshacerse de los colonos que trabajaban sus tierras para cederlos al llamado a filas. Además los bárbaros solían usarse indistintamente para atacar a otros bárbaros, aprovechando las discordias internas, aunque provinieran de los mismos pueblos, o para sofocar revueltas sociales al interior del Imperio, siendo su fidelidad y eficacia cuestiones no sólo discutidas por los autores antiguos, sino también por los modernos.<sup>33</sup> Empero, su utilidad se refleja en que, desde el siglo IV, hay bárbaros que ocupan los más altos cargos militares y civiles como el consulado; por ejemplo, Silvano con Constancio, Nevita con Juliano, Argobasto con Teodosio, y Estilicón con Honorio. Estos jefes se sintieron atraídos a la vida romana al grado que efectuaron brillantes carreras militares y no dudaron en enfrentarse contra tropas de sus propios pueblos; sus esfuerzos estuvieron encaminados a obtener gloria dentro del aparato imperial y sus ambiciones e intereses se relacionaban al estado que guardaba el

<sup>32</sup> Ferdinand Lot, *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media*, trad. de José Amorós Barra, México, UTEHA, 1956, p. 202-208 (La evolución de la Humanidad, 47) La composición peculiar del ejército de Severo Alejandro y Maximino habla por sí sola: persas, osroenos, godos, germanos y partos. *Historia Augusta*, los dos Maximinos, 11.7.9

<sup>33</sup> Piganiol opinaba que una de las causas de la caída de Occidente fue el gran número de bárbaros en el ejército. Andre Piganiol, *Historia de Roma*, trad. de Ricardo Anaya 4ª. ed, Buenos Aires, EUDEBA, 1976, p.471. Por el contrario, Lot, *op.cit.* p.204. Cameron, *op.cit.* p.64. y Southern, *op.cit.* p.200 afirman que los bárbaros federados y los jefes que sobresalieron en la milicia fueron leales y eficaces al servicio del Imperio.

Imperio. Así hubo líderes bárbaros que llegaron a tener un gran influjo en la vida política en el siglo V cuando los príncipes ya no dirigían personalmente a las tropas. Este entorno provocó múltiples problemas y desafíos para las cortes oriental y occidental que buscaban limitar la influencia de los bárbaros, conflictos que caracterizaron la historia de ese siglo.

### 3.3. La intensificación de la imagen negativa.

A pesar de los cambios presentados en las sociedades bárbaras y que el bárbaro estaba muy lejos de ser ese ente de rasgos inamovibles y atemporales que pretendían los ideólogos romanos, su imagen no se modificó en términos sustanciales. Desde la época de Marco Aurelio, en que los enfrentamientos con los bárbaros se hicieron más frecuentes y duros, el perfil que tenían a los ojos romanos se fue haciendo cada vez más severo y los rasgos negativos que se les atribuían cobraron mayor fuerza. La visión del buen salvaje que tenía las cualidades primitivas de la humanidad y que se mantenía libre de los excesos de la civilización se fue difuminando y prácticamente desaparece de la literatura antigua desde el siglo II. Los problemas que traían consigo los ataques bárbaros y las derrotas infringidas a los ejércitos romanos no eran fáciles de olvidar y eran motivo frecuente de rencor y temor. Sucesos como la muerte de Decio enfrentando a los godos en 251, la captura de Valeriano por los persas en 259 y la derrota de Valente frente a los visigodos en 378 en Adrianópolis, entre otros, fueron eventos muy dolorosos para los romanos. Estos hechos hacían recordar antiguas derrotas como las sufridas ante los galos en 390 A.C., o la de Cannas ante Aníbal; precisamente para denotar la importancia de la derrota en Adrianópolis y sus consecuencias funestas, pues había vivido lo suficiente para verlas, Amiano no encuentra mejor símil que Cannas.<sup>34</sup> Además los ataques bárbaros en Occidente y las incursiones persas en Oriente provocaron la ruina de varias ciudades, la pérdida de bienes y cosechas, la captura de habitantes y la pérdida de territorios. En la mente de los pensadores romanos ya no había sitio para el bárbaro de costumbres puras; al contrario, los rasgos con los que se identificaba se reafirmaron como malos y contrarios a los romanos, siendo ese retrato el que perdure.

Los escritores del Bajo Imperio acentuaron las características negativas que ya había dibujado César respecto a los galos. Un aspecto que recalcan es el carácter nómada de los

---

<sup>34</sup> Amiano, *Historia*, 31.13.19

bárbaros que los ubica en el estrato más bajo en la escala humana, pues no participan de los beneficios de la cultura. Amiano habla de distintos pueblos que tienen los mismos atributos, así, a los sarracenos los describe como guerreros que se desplazan de un lugar a otro, sus posesiones son pocas y se preocupan por tener caballos veloces para la guerra, son seres errantes sin hogar ni ley que se dejan llevar por sus impulsos; una descripción similar hace de los hunos y los alanos, al afirmar que no les interesa tener residencia fija, pues sus campamentos son móviles y modestos para facilitar el desplazamiento a otros lugares, por lo que no es extraño que nazcan, crezcan y mueran en distintos lugares, tampoco cultivan los campos ni edifican ciudades. De sus hábitos alimenticios se expresa de la siguiente forma: “Con aspecto humano a pesar de su rudeza, llevan una vida tan agreste que no precisan fuego, ni alimentos sabrosos, sino raíces de hierbas salvajes. Se alimentan con carne de cualquier animal casi cruda, ya que sólo la calientan ligeramente colocándola entre sus piernas y los lomos de sus caballos.”<sup>35</sup> La descripción de sus hábitos van en el mismo tenor: las relaciones sexuales no tienen restricciones, hombres y mujeres se reúnen por poco tiempo, los jóvenes son acostumbrados a las privaciones para ser buenos guerreros, visten ropas paupérrimas que los dejan semidesnudos, la caza de animales es la fuente primordial de alimento y no edifican templos. En estos trazos el historiador antioqueno tiene en mente las costumbres del mundo clásico que para él resultan las aceptables, lo que se refleja en que la mayoría de las veces que se refiere a los bárbaros use imágenes del mundo animal, por lo cual los hábitos extraños de estos pueblos hacen que los califique como nefastos y groseros. En un tono parecido, Sinesio, hablando de los godos, aducía su nomadismo como una muestra de su falta de cultura; no tenían grandes ciudades ni una organización política que siquiera se acercara a la que había conocido el mundo antiguo; son entes primitivos que tienen una educación diferente y costumbres propias que son vistas como atrasadas y que tienen más en común con las bestias que con los hombres.<sup>36</sup> La ciudad y las leyes son considerados criterios indispensables para quien se precie de llevar una vida civilizada y humana, por ello se considera a los bárbaros que no tienen estos dos elementos como seres que viven sin ley y como una especie que está por debajo de la vida plenamente humana, lo que hace que el Imperio romano sea superior por participar de una cultura avanzada.

---

<sup>35</sup> *idem*, 14.4; 31.2

<sup>36</sup> Sinesio de Cirene, “Al emperador. Sobre la realeza”, 25a en *Himnos-Tratados*, trad. e introd. de Francisco Antonio García Romero, Madrid, Editorial Gredos, 1993 (Biblioteca Clásica Gredos, 186)

Otras características negativas que los romanos veían en los bárbaros pertenecían al orden moral: mientras más atacaban los bárbaros al Imperio, más eran vistos con vicios que se consideraban congénitos. Mientras que Herodiano afirma que los britanos agresores del Imperio eran belicosos y sanguinarios por carácter y costumbres; el orador Nazario define a los francos como feroces, salvajes e indómitos que llevan a cabo devastaciones y matanzas mediante la espada y el fuego. Sobre el proceder de otros pueblos bárbaros se preguntaba “¿Para qué recordar a los bructeros? ¿Para qué a los chamavos? ¿Para qué a los cheruscos, lanciones, los alamanos y tubantes? Todos estos nombres suenan a guerra y en las palabras mismas la crueldad de los bárbaros inspira terror”.<sup>37</sup> Amiano añade los calificativos de “enemigos crueles y persistentes” a los germanos; “pueblo de crueldad reconocida” a los alamanos; y “bestias excitadas por el olor a sangre” a los godos; el común denominador de estos adjetivos es que esos pueblos se deleitan en infringir daño y sufrimiento a los demás teniendo una conducta semejante a la de las bestias.<sup>38</sup> Claudiano resume en el moro Gildón, quien se había rebelado contra el Imperio de Occidente, las particularidades típicas de los bárbaros: asesino, lascivo y torturador en las siguientes palabras: “lo que ha arrebatado su insondable avaricia lo derrocha con una corrupción peor todavía. Amenaza terriblemente a los vivos, es el heredero de los muertos, raptor de doncellas, repugnante adúltero de los tálamos. No tienes descanso ninguno: cesando la rapiña surge la lujuria; el día es temible para los ricos y la noche para los maridos.”<sup>39</sup> El proceder de los bárbaros revela su fiereza innata como lo deja ver la opinión de Jerónimo, quien comenta la actitud desalmada de los bárbaros que asolaban territorios y destaca la crueldad que mostraban. Estando en Belén le llegaban cartas de sus amigos avisándole que “diariamente la sangre romana es derramada entre Constantinopla y los Alpes Julios. Godos, sármatas, cuados, alanos, hunos, vándalos y marcomanos devastan, asolan y saquean Escitia, Tracia, Macedonia, Tesalia, Dardania, Dacia, Epiro, Dalmacia y ambas Panonias. ¡Cuántas matronas, cuántas vírgenes de Dios y personas libres y nobles fueron juguete de estas bestias!”<sup>40</sup> Sobre la toma de Roma por

<sup>37</sup> Herodiano, *Historia*...III.14.8. Nazario, “Panegírico de Constantino Augusto” XVII.1; XVIII.1.

<sup>38</sup> Amiano, *Historia*, 21.11.2; 26.5.7; 31.15.2.

<sup>39</sup> Claudiano, “Guerra contra Gildón”, 163-168 en *Poemas*.

<sup>40</sup> Jérôme, Carta 60.16 en *Lettres*, trad. de Jérôme Labourt, París, Les Belles Lettres, 1949 (“Inter Constantinopolim et Alpes Julios cotidie sanguis romanus effunditur: Scythiam, Thraciam, Macedoniam, Thesaliam, Dardaniam, Daciam, Epiros, Dalmatiam, cuntasque Panonnias. Gothus, Sarmata, Quadus, Alanus, Huni, Vandali, Marcomani, vastant, trahunt, rapiunt. Quot matronae, quot virgines Dei et ingenua nobilioque corpora his beluis fuere ludibrio!”)

Alarico le llegaban informes que “la salvación de los ciudadanos era comprada con oro, despojados y una vez más rodeados para que, después de los bienes, perdiesen también la vida. Se me hunde la voz y los sollozos interrumpen las palabras que dicto. Conquistada la Urbe que conquistó el orbe entero; más bien perece por el hambre antes que por la espada, y apenas los pocos que fueron encontrados, eran capturados.”<sup>41</sup> Igualmente, Rutilio, quien sufrió en carne propia las devastaciones bárbaras en sus propiedades de su natal Galia, dibuja un cuadro parecido al señalar a los godos como invasores violentos que crean terror por donde pasan, devastando y saqueando territorios romanos de una forma despiadada.<sup>42</sup> A medida que los conflictos militares con los bárbaros se agudizaban, los romanos recalcan los estereotipos negativos con los que percibían a sus enemigos y sus juicios se volvían más severos. Las derrotas ocasionadas por los bárbaros y las ocupaciones de tierras dentro del Imperio fueron un golpe muy duro para los escritores antiguos, quienes veían en estos sucesos un peligro inminente para la supervivencia del poder romano y el reflejo de la situación grave del Imperio. La necesidad de diferenciarse de los invasores hizo que esos mismos autores recrudescieran su imagen negativa y enfatizaran los elementos que los asemejaban a las bestias, como entes que por naturaleza no eran completamente humanos y que estaban a una gran distancia de los valores que el Imperio representaba.

Otras actitudes de los bárbaros confirmaban la opinión que se tenía de ellos, las fuentes dan ejemplos numerosos de los defectos que se veían en los incómodos enemigos. Herodiano resalta su naturaleza ambiciosa al decir que “por el oro se dejan convencer los germanos, ya que son codiciosos y continuamente están negociando la paz por dinero.”<sup>43</sup> De igual forma Amiano destaca que los bárbaros estaban dispuestos siempre a realizar rápidas incursiones en los territorios romanos, en los que las matanzas y los saqueos son las constantes, lo que explica que sus hábitos guerreros estén en consonancia con sus medios principales de obtener sus bienes: el robo y la rapiña. Su principal táctica de ataque era el combate rápido y por sorpresa pues no se atrevían a sostener una batalla abierta sabiendo su

<sup>41</sup> Carta CXXII.12. “et auro salutem civium redimi, spoliatosque rursum circumdari, ut post substantiam vitam quoque amitterent. Haeret vox et singultus intercipiunt verba dictantis. Capitus Urbs, quae totum cepit orbem; immo fame perit antequam gaudio, et vix pauci qui caperentur, inventi sunt” En otro contexto Orosio resalta la ausencia de violencia excesiva por parte de los godos en la toma de Roma, como lo hiciera Agustín, para destacar el proceder cristiano de Alarico. Esta afirmación radica en el tono polémico de la obra, la cual pretendía mostrar que los desastres ocurridos después de Cristo eran menores a los de los tiempos precedentes y paganos, siendo muestra que las ideas se adaptan al tiempo y circunstancias del autor. *Historias*, VII.39.3

<sup>42</sup> Rutilio, “De redivo suo”, II.141.

<sup>43</sup> Herodiano, *Historia*...IV.15.6

inferioridad en conocimientos militares.<sup>44</sup> Otras características es que eran pérfidos y falsos al no respetar los tratados firmados y romper los acuerdos de paz; del mismo modo se les presentaba como traicioneros y simuladores que no respetaban la palabra empeñada y que se valían de trucos y ardidés para atacar a los romanos. Amiano destaca estos rasgos en los hunos de quienes decía que

Son desleales y volubles en los acuerdos porque se dejan llevar por el más mínimo soplo de una nueva esperanza, achacando esto a su carácter impetuoso. Semejantes a animales irracionales, no distinguen en absoluto entre lo honesto y lo deshonesto. Sus palabras son ambiguas y enrevesadas, y jamás han respetado una creencia o una religión. Por ello, como arden en deseos de conseguir oro, y son tan volubles e irascibles, en ocasiones, llegan a romper en un mismo día varios acuerdos con algún aliado y, sin que nadie intervenga, se reconcilian con él.<sup>45</sup>

Los autores añaden que los bárbaros son arrogantes, orgullosos y soberbios al comenzar una batalla, cuando estaban en ventaja y al ejecutar cualquier acción, pero su actitud era otra cuando las condiciones eran desfavorables. Las fuentes hablan que “siempre había sido costumbre de los bárbaros desanimarse y abandonar con facilidad si no conseguían algún éxito en los primeros encuentros”; sobre su disciplina militar se dice que “no tienen lealtad alguna, no tienen disposición ordenada de columnas: las armas para ellos son una carga, la huida su defensa.”<sup>46</sup> Estas caracterizaciones hacían aparecer a los bárbaros como seres timoratos, cobardes y faltos de orden. En contraste se ponderaban la disciplina y el orden del ejército romano y el uso de la diplomacia en las ocasiones que lo requerían como los elementos que daban sentido a las continuas victorias que habían llevado a Roma a la conquista de grandes territorios.<sup>47</sup> Los romanos sabían que habían sufrido derrotas a manos de los bárbaros pero preferían adjudicar estos reveses a la incapacidad de un general, a la mala ejecución de una maniobra o a los vicios que veían en el ejército de su tiempo. No contemplaban la posibilidad de que los bárbaros hubieran desarrollado armas y tácticas militares, muchas de ellas ocasionadas por el contacto frecuente con el ejército imperial, capaces de contender contra Roma. Preferían censurar actitudes que ellos mismos usaban en la guerra y fomentar una caracterización que estaba enfocada a degradar todo aspecto del bárbaro para, de paso, justificarse a sí mismos.

<sup>44</sup> Amiano, *Historia*, 28.6.4

<sup>45</sup> *idem*, 31.2.11

<sup>46</sup> Herodiano, *Historia*...VI.7.9. Claudiano, “Guerra contra Gildón”, 435-443 en *Poemas*

<sup>47</sup> Amiano, *Historia*, 16.12. Mamertino, “Panegírico...III



Los persas compartían muchos de los vicios que los romanos adjudicaban a los bárbaros, como la fiereza y la soberbia en el trato, especialmente cuando pretendían obtener territorios romanos, y la actitud cobarde e indisciplinada de sus soldados. Sin embargo, hay ciertas particularidades que se consideraban privativas de los persas. Se censuraba el boato de la corte y el ceremonial persa que estaba encaminado a establecer un abismo entre el soberano y sus gobernados. Los lujos de la corte acarrearán consecuencias funestas como los placeres del cuerpo, las diversiones vacías y el debilitamiento del espíritu. Las intrigas eran comunes en la corte, lo que provocaba que el gobierno se debilitara y diera lugar a confiscaciones, conjuras y manipulaciones, de las que los principales beneficiarios eran los cortesanos. La debilidad de carácter y espíritu del gobernante, ocasionada por el ceremonial y los placeres de la corte, lo hacía presa fácil de los cortesanos que le mentían e incitaban a cumplir todos sus deseos. Al reflexionar sobre los efectos nocivos de estas prácticas y sus orígenes, Sinesio decía que “ninguna otra cosa le ha hecho tanto mal al Imperio Romano como esa teatral pompa en torno a la persona del emperador y estos aprestos, que incluso a vosotros se os mantienen en secreto, como si se tratara de la celebración de ceremonias sagradas, y también esa forma de exhibirse ante vosotros a la manera de los bárbaros.”<sup>48</sup> Por ello anima a Arcadio a seguir el ejemplo de los reyes antiguos que se preocupaban por practicar el arte de la guerra y ser camarada de sus soldados, a dejar los lujos de la corte y a ver que la grandeza de los mandatarios no está en su vestimenta, pues los reyes del pasado “por ser soberanos no en virtud de su atavío sino de su alma, se diferenciaban de la masa en su interior, pero por fuera su aspecto era semejante al de los hombres corrientes.”<sup>49</sup> Los escritores de la época hacen una feroz crítica de estas prácticas aberrantes bajo sus visiones, así como de la influencia que llegaron a tener en el mundo romano, la cual se dejó sentir especialmente a finales del siglo III. Estas costumbres eran vistas como un alejamiento de los ideales republicanos y los valores aristocráticos que habían hecho grande al Imperio y que todos estos autores compartían de uno u otro modo.<sup>50</sup> Además había otro pernicioso efecto de la adopción de los usos persas, pues era opinión común que esas costumbres provocaban que el soberano tratara a los demás como un amo a sus esclavos; lo cual era normal para un bárbaro que estaba habituado a tales actitudes serviles, pero era inadmisibles

<sup>48</sup> Sinesio, “Al emperador...14c en *Himnos-Tratados*

<sup>49</sup> *idem*, 18b

<sup>50</sup> Amiano, *Historia*, 22.4. *Historia Augusta*, Los tres Gordianos, 23.7. Claudiano, “In Eutropium”, 400-416

para un romano. Como cristiano y romano, Lactancio critica el abandono de las antiguas costumbres que respetaban la libertad y lo relacionaba estrechamente con la aceptación de los hábitos persas por parte de los emperadores perseguidores. Para esto tocaba el tema de las estructuras sociales persas como expresión de la relación despótica del señor con sus súbditos que los emperadores perseguidores querían implantar, para afirmar que entre los persas “es norma y costumbre que los súbditos se entreguen al servicio de los reyes como esclavos y que los reyes se sirvan de su pueblo como si se tratase de esclavos de su propia casa.”<sup>51</sup> Juliano tenía una opinión similar respecto a los efectos nocivos de la autoridad despótica del rey persa, al afirmar que las victorias romanas en contra de los persas se conseguían gracias al coraje de unos soldados que no estaban habituados a la esclavitud, como lo estaban los persas, sino a ser mandados libremente.<sup>52</sup> Paradójicamente Juliano afirmó esto cuando las influencias persas habían entrado en el sistema político y social romano y la antigua libertad que se asociaba con la etapa republicana junto con la figura del ciudadano existían sólo en la mente de los autores, a pesar de los ideales del emperador pagano; empero, muestra qué cualidades se relacionaban con lo romano y lo bárbaro.

Igualmente estas características del bárbaro eran reprochables cuando sucedían en suelo romano y eran un elemento para explicar el carácter de los malos emperadores. La *Historia Augusta* y Herodiano hacen una caracterización de Maximino Tracio en la que, resaltan que este emperador por carácter y aspecto era un bárbaro. Maximino había nacido de padres bárbaros y ese estigma no se lo pudo quitar, además que no procedía del orden senatorial ni del ecuestre cuando accedió a la púrpura imperial. Los autores retratan muy bien el sentimiento de inferioridad que esta situación le produjo y que le hacía creer que todos lo despreciaban por su origen. Su personalidad violenta y cruel, que es el rasgo más importante que las fuentes antiguas le imputan y que se reflejaba en confiscaciones, tratos brutales y ejecuciones de personas eminentes, fue atribuida una y otra vez a su origen no romano.<sup>53</sup> Igualmente su desprecio por el Senado, tópico de los “malos” emperadores, y por

<sup>51</sup> Lactancio, *Sobre la muerte...*21.2. Igualmente Claudiano decía que el origen de los males del Imperio se dio “después que Partia corrompió nuestras costumbres y las sustituyó con el fasto regio arsacio.” (“Arsacio postquam se regio fastu sustulit et nostros Parthia mores corruptit”) “In Eutropium”, 415. Estos dichos recordaban el viejo prejuicio griego sobre los persas, de quienes Aristóteles decía que soportaban el gobierno despótico sin desagrado. Aristóteles, *Política*, 1285 a.6

<sup>52</sup> Juliano, “Sobre la realeza”, 28c. Debido a esas ideas y al deseo de distanciarse políticamente de Constancio, Juliano, al ser único emperador, despidió a los cortesanos y rechazó el título de *Dominus*.

<sup>53</sup> Herodiano, *Historia...*VII.1-3. *Historia Augusta*, Los dos Maximinos, 8-10

la ciudad de Roma es algo que se explica como algo natural en los bárbaros. En la misma línea, Lactancio trata a los emperadores perseguidores como Maximino y Galerio. Sobre Maximino dice que era un semibárbaro que procedía de los bosques y que se ocupaba de rebaños; mientras que de Galerio se expresa con las siguientes palabras: “esta bestia estaba dotada de una barbarie innata y una fiera ajen a la sangre romana...su cuerpo se correspondía con sus costumbres: de alta estatura y carnes abundantes que hacían de él una horrenda masa hinchada y rebosante.”<sup>54</sup> Según el autor cristiano, las persecuciones a los cristianos, el odio al Senado y el uso despótico del poder, así como los vicios típicos como la avaricia, la lujuria, la crueldad, etc. tenían un elemento explicativo muy importante en el origen bárbaro de estos emperadores. Especialmente sobre Galerio resalta su origen bárbaro para explicar sus intentos por gravar con impuestos a Italia y a Roma, lo que es visto como casi un sacrilegio, lo que evidencia las actitudes malignas de los emperadores “bárbaros” y la aversión que sentían por ellos los viejos romanos como Lactancio. Justamente su apego a la grandeza de Roma hace de él un defensor de la religión cristiana frente a los príncipes paganos, y de la romanidad frente a los emperadores bárbaros, fusionando cristianismo y romanidad. Para muchos escritores del Bajo Imperio, la procedencia revelaba la esencia de una persona: si se nacía bárbaro se tenían todos sus defectos concomitantes a esa condición y no había manera de renunciar a ellos. Si estos emperadores tomaban una buena decisión o tenían una actitud elogiada, se creía que era por influencia de un tercero o por simulación e hipocresía. Los aspectos “bárbaros” de los emperadores servían para criticarlos y resaltar su bajo origen, lo que muestra la importancia de estas categorías en esa época.

Frente a esta tipología de bárbaro, no es extraño que se enfatice cada vez más en el carácter civilizado del Imperio y en la necesidad de preservarlo de las incursiones de estos salvajes entes. Poco antes de que comenzaran los ataques bárbaros, Elio Arístides hacía una identificación clara y persistente del mundo romano con el mundo civilizado como si estas dos esferas fueran realmente indivisibles. Al lado de Roma los demás pueblos importan poco, cuando se les menciona son vistos como insignificantes e insensatos por no participar del universo romano al que se iguala a la tierra habitada.<sup>55</sup> De modo parecido, el filósofo Celso hacía ver a los cristianos que su negativa de cumplir con los deberes cívicos y formar

<sup>54</sup> Lactancio, *Sobre la muerte*...9.2-4; 18.13; 19.6

<sup>55</sup> Elio Arístides, “Sobre la concordia de las ciudades”, 3

parte del ejército era una cuestión que se relacionaba estrechamente con la seguridad de Roma y el orbe civilizado. Celso menciona las consecuencias del rechazo de los cristianos a comprometerse con el Imperio y el riesgo que significaba que otros siguiesen su proceder, al decir que si el cristiano continuaba sin servir a la causa de Roma “con razón te castigará el emperador; pues si todos obraran como tú, nada impediría que aquel se encontraría sólo y abandonado y el gobierno de la tierra caería en manos de los bárbaros más sin ley y salvajes, y entonces ni de tu religión ni de la verdadera sabiduría quedaría noticia entre los hombres.”<sup>56</sup> Empero, la situación no se mantendría así, ya que esta distancia entre Imperio e Iglesia se cerraría definitivamente y de manera palpable gracias a los sucesos posteriores a la batalla de Puente Milvio. Después del apoyo ofrecido por Constantino durante todo su mandato a los cristianos, muchos de ellos abandonaron las posturas rigoristas y entraron en las estructuras de poder, lo que resultó en un compromiso con el destino del Imperio y sus gobernantes y en la visión de Roma como un escenario privilegiado y único que estaba amenazado por los incultos y brutos bárbaros. Para esto brindaron pruebas de lealtad que estaban dirigidas a fortalecer los lazos de unión con el Imperio, al cual se ajustaron en todos los aspectos. En el siglo V Prudencio ve las victorias de Estilicón sobre los bárbaros que atacaban territorio romano como los triunfos que la civilización logra frente a la barbarie de los invasores. Los beneficios de la cultura eran preservados cuando Roma salía victoriosa sobre sus enemigos; si éstos vencían no habría algo positivo. Esto es claro cuando el poeta hace decir a Roma los propósitos reales de Alarico en su campaña del 402: “Intentó hacer poco un tirano geta destruir Italia y vino desde su Histro patria después de haber jurado asolar estos alcázares, deshacer con las llamas mis techos dorados, vestir con zamarras a mis próceres togados.”<sup>57</sup> Una y otra vez los autores llegan a identificar al mundo romano con el género humano, dando a entender que quien está fuera de su ámbito difícilmente podría ser considerado humano. Así los integrantes del Imperio cerraban filas en torno a la seguridad de Roma y dejaban ver que la lucha entre el orbe romano y el bárbaro implicaba cuestiones fundamentales. No era un conflicto entre iguales, sino una disputa entre la luz de los valores positivos que Roma representaba y la oscuridad que le sobrevendría al mundo si los bárbaros se imponían con sus vicios y hábitos salvajes.

---

<sup>56</sup> Orígenes, *Contra Celso*, VIII.66

<sup>57</sup> Prudencio, “Contra el discurso de Símaco”, II.700-705

La visión de muchos cristianos sobre los bárbaros no se diferenciaba de la de un pagano, aunque sufrió algunas modificaciones dependiendo del momento histórico. En los episodios más cruentos de las persecuciones del siglo III, algunos cristianos veían a los bárbaros como los causantes de la caída de la Roma pagana e idólatra, llevando a cabo el castigo divino al Imperio que perseguía a sus siervos.<sup>58</sup> Las obras de Hipólito y Comodiano se ubican en esta época en que la dureza de las persecuciones de Decio y Valeriano motivó a algunos cristianos a no tener una buena imagen del Imperio y a desear su fin, por lo que los bárbaros son vistos como el potencial instrumento divino para realizar esta tarea. Pero esta situación no duraría mucho. El fin de las persecuciones con Constantino y Licinio hizo que los cristianos no pensarán más en los bárbaros como los destructores del Imperio y que se esforzaran en consolidar su nueva posición en el mundo romano. De hecho lograron este propósito al recibir apoyo de los sucesores de Constantino, con la excepción de Juliano, entre quienes sobresalieron Constancio, Graciano y Teodosio. Al margen de esta situación, los intentos de la Iglesia por evangelizar a los bárbaros fueron de alcance limitado.<sup>59</sup> La existencia de comunidades cristianas más allá de los límites romanos fue fruto de iniciativas personales de misioneros que hacían su labor conforme a sus habilidades y aprovechando los medios disponibles. De ahí que la evangelización de los bárbaros fue obra de misioneros imbuidos de celo y por cristianos expulsados del Imperio por motivos religiosos, lo que se refleja en que muchos grupos cristianos fuera del Imperio eran de tendencia diferente a la católica, la cual era la corriente ortodoxa y oficial del Imperio. Estas misiones también tenían un fin político, ya que su conversión podía facilitar el entendimiento entre romanos y bárbaros, lo cual hacía pensar a algunos cristianos que la paz entre Roma y los bárbaros era un gran beneficio que podía obtenerse de su conversión. Había cristianos que juzgaban que la conversión era condición para civilizar a los bárbaros y resaltaban los efectos del cristianismo en ellos, en un cuadro que no deja de ser exagerado, pues los bárbaros dejaban las armas para dedicarse a la agricultura y vivir en paz con los romanos.<sup>60</sup> Sin embargo, la Iglesia tardó un tiempo considerable para enviar obispos que se hicieran responsables de las

<sup>58</sup> Santo Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, trad. de Blanca L.P. de Caballero, México, UTEHA, 1961, p.33-36 (Manuales, 94)

<sup>59</sup> E.A. Thompson, "El cristianismo y los bárbaros del Norte" en Arnaldo Momigliano, ed. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, trad. de Marta Hernández Iñiguez, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p.80-83 (Alianza Universidad, 614) No obstante Orosio señala que, a petición expresa de los godos, el emperador Valente envió misioneros arrianos para que predicaran el Evangelio. *Historias*, VII.33.53

<sup>60</sup> Orígenes, *Contra Celso*, VIII.68. Lactancio, *Sobre la muerte...*3.5. Orosio, *Historias*, VII.41.7.

comunidades existentes que lo pedían, como en Etiopía e Irlanda. Además esto no quitaba la actitud poco favorable de algunos cristianos hacia la capacidad de entendimiento y los hábitos de los bárbaros. Así Thompson cita la opinión de un romano arriano que, aunque admitía que Dios llamaba tanto a romanos como bárbaros, tenía dudas que el mensaje cristiano pudiera dar frutos entre “poblaciones incultas, indisciplinadas y bárbaras, que ni lo solicitan ni lo escuchan con juicio y que tienen el nombre de cristianos pero los modos paganos.”<sup>61</sup> En algunas ocasiones es evidente la persistencia de los prejuicios contra los bárbaros, hecho que se reflejó en la opinión de algunos cristianos romanos respecto a ellos.

Los romanos tuvieron muchos problemas para tratar con los bárbaros cuando éstos tomaron un papel relevante en los asuntos del Imperio. A pesar de los contactos mantenidos con los bárbaros, las élites romanas mantuvieron su imagen en la que se mostraban más racionales respecto a los invasores, lo que se evidenciaba en el control de las pasiones y la obediencia a las leyes. Los bárbaros mantenían sus rudos hábitos y seguían sus impulsos, además eran incapaces de realizar un sistema político complejo. En el plano ideológico, los romanos no estuvieron dispuestos a ver a los bárbaros como sus iguales aunque tuvieran la necesidad de tratar con ellos. Prudencio enuncia claramente la opinión que él y muchos de sus contemporáneos tenían de ellos cuando afirmaba que “distan lo romano y lo bárbaro como separación hay entre un cuadrúpedo y un bípedo o entre lo mudo y un ser dotado de habla.”<sup>62</sup> Si se tiene en cuenta esta visión, no sorprende las dificultades que los miembros del Imperio tuvieron a la hora de negociar con los bárbaros. Las suspicacias que se tenían hacia ellos se reflejaban en la actitud y en las acciones de los contemporáneos. En Oriente como embajador que defendía los intereses de su ciudad, Sinesio recomendaba al príncipe Arcadio que, en vez de confiar el mando a generales extranjeros, dirigiera él mismo al ejército y que lo limpiara de bárbaros, ya que su gran número podía incitarlos a que se levantaran contra Roma, por lo que era mejor reclutar a habitantes del Imperio. A semeja los bárbaros a lobos que esperan el momento propicio para atacar, por lo que ve como un error que se les confíe la seguridad del Imperio y se exente el servicio militar a campesinos y artesanos romanos. Por ello invitaba a “recuperar aquellos altos sentimientos de los

<sup>61</sup> Thompson, “El cristianismo y los bárbaros del Norte”, en Momigliano, *op.cit.* p.85

<sup>62</sup> Prudencio, “Contra el discurso de Simaco”, II.816-819. cfr. al respecto Peter Heather, “The barbarian in Late Antiquity: image, reality and transformation.” en Richard Miles, ed. *Constructing identities in Late Antiquity*. Londres y Nueva York, Routledge, 1999, p.236-238

romanos y acostumbrarnos a conseguir por nosotros mismos las victorias, sin contentarnos con ser meros partícipes, sino desdeñando al elemento bárbaro en cualquier lugar que se encuentre.”<sup>63</sup> Además considera aberrante que bárbaros ocupen y ultrajen las magistraturas romanas, pues es algo absurdo que los miembros de una raza, a la que considera que “desde antiguo se ha mostrado a los ojos de los romanos como muy apta para la esclavitud y la más merecedora de ella”,<sup>64</sup> tengan mandos civiles y militares y que posean mayor prestigio que muchos romanos nobles. Las presiones de este tipo que se alimentaban de los prejuicios y la imagen negativa del bárbaro por Sinesio y Juan Crisóstomo, entre otros, llevaron a que en Oriente el partido contrario a los bárbaros triunfara sobre quienes deseaban llegar a un acuerdo con ellos. Los germanos fueron excluidos de los puestos estratégicos en la milicia y en la administración, aún así Oriente tuvo que servirse de los isaurios en el ejército y valerse de subsidios para desviar a los invasores. En Occidente la situación fue parecida, pues la corte era el escenario en el que los partidos pro y anti bárbaro discutían el proceder a seguir, lo cual fue alimentado por la presencia de Estilicón, quien fungía como tutor del emperador Honorio. El que los bárbaros desviados de Oriente se dirigieran a Occidente en búsqueda de tierras y subsidios, provocó una situación incómoda. La disputa entre ambas posturas se refleja en la obra de Rutilio, quien acusa a Estilicón de traidor y concertador con los bárbaros por buscar pactos con ellos y le reprocha su complicidad y simulación.<sup>65</sup> La historia posterior de Occidente presencié muchos enfrentamientos entre jefes bárbaros, aristócratas romanos y una tímida participación de los príncipes orientales. Aunque los bárbaros no se irían de Occidente, la tenaz actitud negativa de los romanos hacia ellos y su propensión a ver el problema bárbaro en términos de buenos y malos, dificultó llegar a acuerdos con ellos y la posibilidad de su total integración en la sociedad romana. Incluso Juan Crisóstomo y Ambrosio aprovecharon el sentimiento antibárbaro de su época para oponerse a la existencia de iglesias para los godos arrianos en sus sedes; en el caso del primero esto llevó a la matanza de godos en Constantinopla. Por otra parte, Orosio no creía que fueran capaces de desarrollar un sistema coherente de leyes y una organización política

<sup>63</sup> Sinesio, “Al emperador... 23c-25a en *Himnos-Tratados*.

<sup>64</sup> *idem*, 23d. Más tarde los ataques bárbaros en su tierra natal harían que Sinesio dijera: “Que los malvados, los malditos bárbaros perecieran de mala manera, es lo que yo había pedido a Dios.” “Discurso”, I.305d en *Himnos-Tratados*

<sup>65</sup> Rutilius, “De reditu suo”, II.141-146. La disputa entre ambas partes resultó en la caída del vándalo y en la negativa de la elite romana de tratar con los bárbaros, a quienes consideraban esclavos; ante este rechazo Alarico respondería con el saqueo de Roma en 410. cfr. al respecto Lot, *op.cit.*, p.175-177

avanzada, a la vez que explicaba el papel que debían tener en el Imperio. Así, dice que Ataúlfo deseaba suplir al Imperio, pero “cuando la experiencia probó que ni los godos, a causa de su desenfrenada barbarie podían en absoluto ser sometidos a leyes, ni convenía abolir las leyes del Estado, sin las cuales un Estado no es Estado, prefirió buscar su gloria mediante la recuperación total y el engrandecimiento del Imperio Romano con la fuerza de los godos y ser reconocido por la posteridad como el autor de la restauración de Roma, después de no haber podido ser su sustituto.”<sup>66</sup> A pesar de los constantes tratos con los bárbaros y que éstos habían dejado de ser entes lejano, la mentalidad romana no dejó, sino recrudesció, la contraposición superior-inferior cuando tuvieron que tratar con quienes consideraban seres inferiores.

Cuando el Imperio Occidental se desplomaba y el Oriental resolvía los desafíos internos y externos, las características atribuidas a los bárbaros no cambiaron a pesar de la instauración de reinos bárbaros en Occidente. Éstos adoptaron instituciones del Imperio, promulgaron códigos legislativos e imitaron la administración imperial; incluso se basaron en formas de integración social propias del Imperio a menor escala.<sup>67</sup> Empero, en Oriente se les seguía considerando bárbaros, pues el Imperio se creía el único sostén de la tradición romana e inventó así la teoría de la *translatio imperii* para justificar su papel. Al persistir la idea de un imperio unificado, el Imperio concedía títulos a los reyes bárbaros en la noción de que existían por permiso imperial, cuya dinámica respondía a la relación patrono-cliente, inclusive los propios reyes no veían mal tal proceder. En Occidente, las elites locales y los obispos tomaban diversas decisiones dependiendo del contexto, en ocasiones organizando la defensa contra los bárbaros, en otras llegando a acuerdos con ellos. Sin embargo, muchos romanos siguieron hablando de los bárbaros en términos familiares de la literatura clásica. A pesar de que los líderes bárbaros vivían en las mismas villas con todos los lujos y habían adoptado hábitos de los romanos pudientes, se insistió en que eran rudos e incultos. Tales conceptos implicaban que los bárbaros sólo podían ser aliados subordinados a Roma, pero no socios o amos; en esta línea Orosio decía que la función de Alarico era “luchar fielmente a favor del emperador Honorio y gastar las fuerzas godas en defensa del Estado romano.”<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Orosio, *Historias*, VII.43.6.

<sup>67</sup> Liebeschuetz, *op. cit.* p.355-363. Walter Pohl, “The barbarian successor states”, en Brown y Webster, *op. cit.* p.33-37

<sup>68</sup> Orosio, *Historias*, VII.43.3.



Cuando los reinos bárbaros se establecieron, los nobles romanos vieron la necesidad de justificar esta situación en el plano ideológico. Una forma fue la que usó el obispo galo Sidonio Apolinario en la mitad del siglo V. Según Heather, Sidonio resalta las virtudes de los visigodos porque se asemejaban a las de los romanos, incluso su rey se interesaba por el derecho y la literatura latina. Para explicar la cooperación de la nobleza gala con los visigodos, decía que éstos eran cada vez menos bárbaros y estaban accediendo a la fase superior de romano.<sup>69</sup> El obispo Salviano de Marsella, quien escribía por el mismo tiempo que Sidonio, indicaba que había romanos que se refugiaban con los bárbaros porque estaban cansados de los abusos cometidos en territorio romano, por lo que buscaban entre los bárbaros la humanidad romana porque no soportaban la inhumanidad bárbara entre los romanos. El obispo galo criticaba a la sociedad romana de su tiempo por sus vicios, en contraste con las cualidades que mostraban los bárbaros, aunque fueran arrianos.<sup>70</sup> Sin embargo, nótese que lo romano se asemeja a lo humano y lo bárbaro a lo inhumano; se critica que los romanos muestren características bárbaras y no muestren las virtudes que se consideran concomitantes a ellos. El prestigio del nombre romano es patente, así como los atributos con los que era identificado, lo que motivó al rey Teodorico a afirmar que un godo deseaba ser como un romano y sólo un romano pobre querría ser godo.<sup>71</sup> Esta reputación fue recuperada por el obispo africano Víctor de Vita al usar la oposición romano-bárbaro y añadir la de católico-arriano en el marco del destierro de católicos por parte de los arrianos en la África vándala. Tiempo después el jefe britano Corotico, con motivo de la misión de Patricio en Irlanda, decía que los bárbaros irlandeses no podían aspirar a ser considerados conciudadanos de los romanos. En muchos casos, las cualidades de los romanos siguieron considerándose superiores y la imagen negativa del bárbaro continuó propagándose a través del tiempo y adjudicándose a otros, lo que ha desembocado en que la imagen del bárbaro con sus vicios y defectos que construyeron griegos y romanos se reprodujera, con algunas variaciones, en distintas épocas, únicamente cambiaron los sujetos de tal recreación.

---

<sup>69</sup> Heather, "The barbarian in Late Antiquity...en Miles, *op.cit.* p.243-248

<sup>70</sup> Alfoldy, *op.cit.* p.287

<sup>71</sup> citado por Brown, *El primer milenio...*p.60

## LA ROMANIDAD EN TÉRMINOS CULTURALES.

### 4. La cultura en el mundo clásico.

Algunos aspectos fundamentales que definen a una sociedad son aquellos que se relacionan con las formas culturales de un pueblo. Los diversos elementos que conforman la cultura de un grupo humano y la manera en que son concebidos por parte de ese grupo dicen mucho sobre la importancia que tales elementos tienen en la vida de la comunidad. La cultura que una colectividad crea se convierte en parte integrante de ella y un componente relevante que precisa su identidad frente a otras colectividades que tienen sus culturas y sus propias formas de concebirlas. Debido a que las expresiones culturales antiguas son múltiples y diversas, se enfatizarán algunos campos importantes en el mundo clásico como la literatura, la retórica y la filosofía. Del mismo modo, la presentación de la cultura clásica que se hace es muy general, pues no pretende dar un desarrollo exhaustivo de un fenómeno complejo y de muchos siglos; por lo que se concentra principalmente en aspectos literarios. En el Imperio romano existía una cultura compartida que se entrelazaba con aspectos políticos, económicos y sociales, a pesar de las diferencias étnicas y culturales que existían en los diversos pueblos que constituían el Imperio, y que marcaba los criterios para precisar quien era una persona educada y quien no. Adoptar esta cultura y formar parte de ella era una vía por la que una persona se integraba de una forma más plena al Imperio que defendía esa cultura. Los valores que representaba la cultura clásica eran valores con los que el mundo antiguo se identificaba y que ayudaban a establecer la identidad de los habitantes cultos del Imperio romano.

Como se ha mencionado anteriormente, la cultura de la sociedad clásica tiene lugar principalmente en el entorno urbano. Desde la aparición de las ciudades, éstas fueron el

escenario donde se desarrollaba la vida política y cultural de los griegos. El ciudadano tenía una serie de derechos y obligaciones que lo integraban en la vida política de la ciudad y lo facultaban para la toma de decisiones.<sup>1</sup> Este elemento individualista provocó un cambio de mentalidad que se reflejó en la obra de los poetas que sentarían las bases de la identidad cultural griega y cuyo rasgo principal fue la libertad creativa para abordar cualquier tema, siendo Calínico, Alcón, Solón, Safo y Alceo algunos autores sobresalientes de la Grecia arcaica. A la par de la literatura, hubo manifestaciones artísticas como la arquitectura y la escultura que conocieron un gran desarrollo. En la filosofía surgieron los presocráticos que mantenían una actitud inquisitiva y crítica, por la que buscaban explicar diversas cuestiones que preocupaban al hombre desde una óptica racional y objetiva. Mientras tanto, la meta que perseguían las ciudades griegas era explotar las potencialidades físicas y espirituales del hombre para beneficio de la comunidad. En un primer momento esa meta expresaba la supremacía del valor guerrero, por lo que se preferían las cualidades de valentía, fortaleza y esfuerzo. Esta situación estaba dirigida esencialmente al sector aristocrático, que tenía los medios sociales y económicos para mantener su estado privilegiado en el cuerpo social y para hacerse cargo de las posiciones dirigentes, aunque no era exclusiva de ella, pues se esperaba que todos los ciudadanos cumplieran su papel de acuerdo a su posición social. Atenas y Esparta buscarían este objetivo a su manera y de acuerdo a sus propios medios. Esparta puso el acento en el aspecto físico para hacer ciudadanos esforzados, disciplinados y leales que respetasen las leyes tanto en la guerra como en la paz. Para tal efecto la educación de los niños quedaba en manos del Estado que les inculcaba valores basados en la moderación y frugalidad. Por esta situación se ponía poca atención en los aspectos intelectuales, se acotaba el contacto con el exterior para evitar la entrada de hábitos que contaminaran las costumbres propias y se propiciaba la vida en comunidad.<sup>2</sup> Por su parte Atenas admitía la iniciativa personal en la formación del desarrollo colectivo e individual, lo que daba paso a la responsabilidad privada que sirve a la esfera pública. Esta visión conservaba un talante aristocrático pues la educación mejoraba y ennoblecía a la persona, lo que lo hacía un digno representante de su clase y le añadía méritos al linaje. Sin embargo,

---

<sup>1</sup> Emilio Redondo y Javier Laspalas, "La paideia griega", en Emilio Redondo, coord, *Introducción a la historia de la educación*, Barcelona, Ariel, 2001, p.124-127 (Ariel Educación)

<sup>2</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, trad. e introd. de Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Editorial Gredos, 1985, Licurgo, VII-XX, (Biblioteca Clásica Gredos, 77)

la cultura no quedó restringida a la nobleza ya que, a la par de la concesión de derechos políticos hecha por Solón y Pericles, también se propició que las manifestaciones culturales estuvieran al acceso de más personas como lo evidencia el que Pericles apoyara la contribución a los pobres para que pudieran asistir al teatro. En este contexto es donde aparece la influencia de los sofistas y Sócrates que tanta repercusión tendrían.

La época helenística presenció el fenómeno de la expansión de la cultura griega a lugares que rebasaban los antiguos límites geográficos griegos. Las conquistas de Alejandro hicieron posible que inmensos territorios fueran susceptibles a la influencia griega y que se dieran nuevas fundaciones de ciudades acompañadas de las formas culturales helenas, lo que de hecho era la continuación de la actividad previa de colonización griega, política que fue proseguida por los reinos helenísticos de los diádocos. Las actividades físicas tenían lugar dentro del gimnasio y el teatro era el sitio en donde se hacían las representaciones de las obras de los poetas. En esta época los elementos literarios tienen un lugar preponderante en la cultura, así como la preocupación por temas de índole moral. Debido a esta situación, en el periodo helenístico fue común el trabajo exhaustivo de recopilar y copiar textos de los autores más importantes, cuyas obras eran imprescindibles para quien se preciara de tener un conocimiento literario adecuado. Entre los poetas, el aprendizaje de Homero y Hesíodo era indispensable; respecto a los líricos estaban Píndaro y Calímaco, entre otros; los autores de teatro trágico destacados eran Esquilo, Sófocles y Eurípides, mientras que en la comedia figuraban Menandro y Aristófanes. Herodoto, Tucídides y Jenofonte eran los historiadores más respetados y en la oratoria sobresalían Demóstenes e Isócrates.<sup>3</sup> La rivalidad entre los imperios helenísticos se reflejó en la búsqueda de innovaciones artísticas y técnicas, en el patrocinio de actividades culturales y en el apoyo que particulares daban para dotar de maestros a sus ciudades. Alejandría fue un destacado foco de cultura al albergar el Museo y la famosa Biblioteca, mientras que Pérgamo sobresalió en el teatro, las artes plásticas y la pintura, además tenía una biblioteca importante. El prestigio de la preparación literaria fue acompañado por el avance de ciencias como la medicina con Herófilo y Erasístrato, el desarrollo de las matemáticas con Euclides y Nicómaco de Gerasa, y la labor de Arato en la astronomía. En la filosofía surgieron y se reafirmaron las corrientes de pensamiento a la

---

<sup>3</sup> Henri-Irenee Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. de Yago Barja de Quiroga, Madrid, Akal, 1983, p.196-200

sombra de Platón y Aristóteles a través de la Academia y el Liceo, al igual que las escuelas de estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos. La lista de nombres y aportaciones obtenidas en diversos campos del saber en las etapas clásica y helenística es enorme, los mencionados anteriormente son sólo una pequeña parte, y en ellos se observa el interés por mantener un espíritu crítico en sus estudios. Cabe aclarar que las fronteras del conocimiento no estaban cerradas y que quien era considerado filósofo bien podía ser a la vez rétor o matemático, o realizar estudios en otras disciplinas; tal vez el ejemplo más emblemático sea la obra de Aristóteles. El objetivo de la persona culta era obtener el saber más completo y, para obtenerlo, la mejor forma era educarse en distintas áreas que eran motivo de orgullo para el griego; lo que dio como resultado lo que Marrou denomina como la religión de la cultura.<sup>4</sup>

En el momento de su expansión por el Mediterráneo, Roma se enfrentó al prestigio de la cultura griega. La influencia cultural griega provocó una seria disputa en la sociedad romana entre quienes veían con agrado el influjo heleno y quienes lo rechazaban. Entre estos últimos Catón personificó la defensa de las virtudes romanas que habían llevado a la Ciudad a realizar grandes conquistas. Catón veía en los griegos una multitud de vicios que se reflejaban en su pedantería y verbosidad con la que trataban sus asuntos, a sus ojos los griegos no tenían cosas que decir pero sí muchos modos de expresarse, y en su carácter degenerado que los había llevado a un estado decadente. La mayor parte del saber griego lo creía vano si se ponía al servicio de una causa indigna y socavaba las antiguas tradiciones romanas, lo que podía tener una influencia perniciosa en Roma.<sup>5</sup> Sin embargo, gracias a la intervención de personajes influyentes, entre ellos los filohelenos Escipiones, la tendencia que se impuso fue la de adoptar la cultura griega y servirse de ella. Atraídos por la cultura griega, muchos romanos, sobre todo de la nobleza senatorial, aprendían griego y estudiaban retórica y filosofía en la misma Grecia; siendo que el conocimiento de la cultura griega era requisito obligatorio para quien se considerara culto y quisiera participar de los beneficios de esa cultura. Además usaron las técnicas artísticas provenientes del mundo griego para realizar numerosas obras que reflejaban el gusto y los temas predilectos de la época, y utilizaron sus conocimientos técnicos para levantar enormes construcciones. No obstante, los romanos también se aprovecharon de Grecia para realizar sus propias formas culturales,

---

<sup>4</sup> *idem*, p.120

<sup>5</sup> R.H. Barrow, *Los romanos*, trad. de Margarita Villegas de Robles, 22ª. reimp, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.65-68. (Breviarios, 38) Alföldy, *op.cit.* p.90-91

ya que utilizaron modelos helenos para formar su propia literatura y hacer del latín una lengua literaria. Del mismo modo los temas filosóficos preferidos por los romanos eran los relativos a la moral y el gobierno, y la retórica se aprovechó para influir en la opinión pública.<sup>6</sup> Los romanos adaptaron la herencia griega a sus necesidades e inquietudes de corte práctico; por lo que su actitud ante la cultura griega fue una mezcla de admiración, aunque no dejaban de ponderar los propios como mejores, y la crítica a otros aspectos.

De esta manera al comienzo del Principado existía una cultura común: los romanos estudiaban a los mismos autores que los habitantes de la parte oriental del Imperio con métodos parecidos, los motivos artísticos eran compartidos así como las carreras de circo y las representaciones teatrales. El mundo imperial era bilingüe, ya que, además de que el objetivo de los romanos era conseguir un dominio eficaz y la obtención de recursos, y no la imposición de su lengua, pensaban que quien era culto debía dominar el latín y el griego, por lo que, aunado a esto, no tuvieron interés en imponer el latín a los griegos al poder dirigirse a ellos en su propio idioma y al estar conscientes de su prestigio como lengua. Aunque pocos griegos estudiaron la literatura y lengua latinas, como Plutarco y Dionisio de Halicarnaso, el latín era preciso para quien deseara realizar una carrera en la administración imperial y hacer una carrera pública, en el estudio del derecho y en el ejército.<sup>7</sup> Esta cultura era apreciada por los habitantes del Imperio y fue fomentada por el gobierno imperial mediante diversas formas. Augusto fue un importante patrocinador de la cultura y las artes, asimismo la promoción de cátedras imperiales de retórica y filosofía, independientes de las cátedras municipales, fue llevada a cabo por Vespasiano y los Antoninos. En la época de éstos, Elio Aristides exclamaba la satisfacción de un grupo culto por esta promoción de la cultura, lo que era una ventaja del orden romano, pues decía que “como si estuviera celebrando un festival, toda la ecúmene se ha despojado de su antiguo atavío, el del hierro, y se ha vuelto a la belleza y hacia todos los placeres con plena libertad... Todo está lleno de gimnasios, fuentes, propileos, templos, obras de arte, escuelas, y sabiamente es posible decir que la ecúmene que había estado enferma desde el principio, se ha recobrado.”<sup>8</sup> Estas

<sup>6</sup> Emilio Redondo, “La educación romana”, en Redondo, *op.cit.* p.186-91

<sup>7</sup> El emperador Claudio había felicitado a un bárbaro porque podía expresarse en “nuestras dos lenguas”. Suetonio, *Vidas...Claudio*, 42. Todavía en el siglo VI en el Imperio Oriental predominantemente griego el latín era llamado lengua nacional por Justiniano, había escuelas para enseñarlo y con cierta regularidad era usado en el ejército y en la corte como lo muestra el panegírico latino de Coripo para el emperador Justino II.

<sup>8</sup> Elio Aristides, “Discurso a Roma”, 97

palabras recuerdan que la ciudad antigua no fue solamente un centro político, sino también un espacio donde podía obtenerse la educación necesaria para quien quisiera cultivarse. Las ciudades vieron como el apoyo a las escuelas y a la dotación de profesores fue acompañado por exenciones de impuestos a los maestros; cuestión que, en mayor o menor grado, fue sostenida por diferentes príncipes durante toda la época imperial. Esta situación hizo que la unidad cultural, aunada a la afinidad de intereses políticos y económicos, fuera un factor cohesivo relevante para las élites urbanas del Imperio. El Imperio estaba regido por un grupo de una cultura y lengua comunes, pues las altas esferas de Oriente y Occidente se expresaban de igual forma y leían a los mismos autores. Tal hecho hacía que el lugar de nacimiento pasara a un plano secundario, ya que estos elementos hacían que las élites de las ciudades se sintieran más ligadas entre sí.<sup>9</sup> Así, en esta época el mundo griego se había hecho parte del romano y participaba cabalmente en la vida imperial, por lo tanto eran leales al Imperio, como lo atestigua Elio Aristides. Además la cultura daba la posibilidad de acceder a puestos en la administración imperial en un etapa caracterizada por la movilidad social y en la que la educación, si bien no estaba reservada a los nobles, constituía un factor aristocratizante.<sup>10</sup> Los príncipes no escatimaban honores para quienes se destacaban en alguna arte, y eran consideradas personas cultas, como lo muestran los privilegios y puestos políticos otorgados a Herodes Ático y Frontón, por citar únicamente dos ejemplos, y, en siglos posteriores, a personajes como Temistio, Libanio, Prudencio y Claudiano. A pesar del estado adverso tras la crisis del siglo III que ocasionó una separación gradual de las dos partes del Imperio, dando como resultado que en el terreno cultural cada vez fuera más difícil que un latino dominara el griego y viceversa, es notable el acento que pusieron los emperadores por propiciar las condiciones necesarias para el restablecimiento del Imperio, siendo una parte importante la promoción de la cultura. Las ciudades importantes contaban con las cátedras de retórica y gramática en ambas lenguas, en Berito la enseñanza del derecho se hacía en latín, y en Constantinopla, al ser el Imperio Oriental el único que subsistía, se procuraba la enseñanza de las dos lenguas. Aunque cada vez resultó más difícil mantener esa cultura, el ideal de la unidad cultural del Imperio persistió por mucho tiempo.

<sup>9</sup> Brown, *The world of Late Antiquity*, p.11-16

<sup>10</sup> Liebeschuetz, *op.cit.* p.223. Eumenio, "Discurso a favor de las escuelas de Autun", III-VI

#### 4.1. La retórica.

La visión que los hombres antiguos tenían de su cultura evidencia la importancia que tenía en su sociedad y el papel relevante que le asignaban. Debido al gran número de expresiones de esa cultura, se analizan aquí solamente algunas de ellas. La retórica es un buen ejemplo. En la época clásica hubo un gran interés por hablar bien ante los demás, lo que no sólo constituía una simple manifestación de sociabilidad y elegancia, sino que era usado para fines más altos. La retórica nació en el marco de las ciudades griegas, en donde tenía un rol preponderante el ciudadano que participaba en la toma de decisiones y que era capaz de exhibir su opinión de la forma más conveniente para influir en otros ciudadanos. Cuando el arte retórico tuvo contacto con Roma cayó en terreno fértil dadas las condiciones existentes. Durante la República, el estudio de la retórica fue un elemento decisivo para quien deseara tener una buena posición política. Conocer los secretos retóricos era un arma fundamental para poder desenvolverse de la mejor forma en la arena política y presentar sus argumentos de forma persuasiva. Con la instauración del Principado, las decisiones eran tomadas por el emperador, pero eso no significó que los rétores desaparecieran o que la retórica resultara inútil, pues los rétores no declamaban únicamente en las ceremonias, fiestas y juegos, sino realizaban tareas políticas en ciertos casos. Cuando una ciudad o provincia sufría alguna desgracia natural o abusos del gobernador, no era raro que el consejo enviara a un rétor destacado como portavoz de sus inquietudes y necesidades, Filóstrato atestigua tal práctica con mucho éxito en varios casos.<sup>11</sup> Mediante esta elección la ciudad se aseguraba que su causa fuera mejor defendida y sus pruebas más eficaces; además el prestigio personal del orador, fundado en el valor reconocido de su arte y en su propio ejercicio, le aseguraba la atención y el respeto de sus oyentes. Un buen orador que supiera escribir y hablar bien, producto del contacto con las obras literarias antiguas, era causa de honor y prestigio para la ciudad en que radicaba; asimismo toda ciudad importante tenía algún rétor renombrado y una cátedra que fuera ocupada por alguien calificado para tal puesto, no siendo raro que personajes importantes de la ciudad ocuparan tales cargos. Había provincias occidentales como Galia y África que se jactaban de poseer particularidades de estilo y los oradores se

---

<sup>11</sup> Filóstrato, *Vida de los sofistas*, I.520-521. cfr. al respecto Bowie, "Los griegos y su pasado...en Finley, *Estudios de...* p.228-231



contaban entre sus más distinguidas figuras, mientras que en Oriente los rétores eran personajes respetados e influyentes de sus comunidades y seguían disfrutando de la estima que tradicionalmente tenían.<sup>12</sup> El reconocimiento de tales personajes se tradujo en que la administración imperial otorgó importantes exenciones fiscales y privilegios, a la vez que patrocinó la formación de cátedras y extrajo funcionarios especializados en retórica. En parte esta tradición retórica fue proseguida por la Iglesia cuyos elementos cultos recibían una preparación esmerada en la retórica, por lo que dominaron sus tácticas para llegar a todo público al estar conscientes de la importancia de este hecho. Siendo la retórica el centro de la educación clásica, estos cristianos revestían el nuevo contenido con la forma tradicional que no podía desecharse.

La retórica desempeñaba un papel definitorio en la cultura antigua, por la cual era apreciada. Elio Aristides evidencia la valía de la retórica para el hombre clásico y su aporte a la vida civilizada. Comienza señalando que, frente la existencia de fuertes y débiles y la posibilidad de abusos por parte de los primeros, los dioses inventaron algo que contuviera las pasiones y garantizara la justicia. De ahí que la retórica surgió para

que los asuntos no se decidieran por la fuerza ni por las armas ni por tomar la delantera ni por el número ni por el tamaño ni por otra circunstancia desigual, sino que la razón determinara lo justo en un clima de paz. Así que este es el origen, naturaleza y deseo de la retórica: salvar a todos los hombres y alejar la violencia por medio de la persuasión. Tras ser inventada por tales y grandes razones, es la única que ha hecho que la vida pueda vivirse, porque lleva a la concordia los asuntos públicos y privados de las ciudades con sus propios poderes, porque siempre establece para todos la enseñanza y la educación como un bien, y porque es la primera que ha enseñado a odiar y a huir en todas partes de la irracionalidad y la confusión.<sup>13</sup>

Este es un testimonio elocuente del reconocimiento que gozaba la retórica en la sociedad clásica. Elio Aristides realzaba varias cualidades de la retórica como la templanza, el valor, la justicia y la inteligencia. De ello resultaba que la retórica se inventó “gracias a la inteligencia para servir a la justicia, mientras que la templanza y el valor de los oradores son los que salvan a las ciudades. Tienen templanza porque prefieren una vida ordenada a otra en desorden, y valor porque no se pliegan ante la adversidad.”<sup>14</sup> Por esto, la retórica hacía que las cosas no estuvieran sujetas a la ley del más fuerte y creaba las condiciones

<sup>12</sup> Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, 2ª reimp, trad. de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p.269-270 (Sección de obras de Historia)

<sup>13</sup> Elio Aristides, “Contra Platón: en defensa de la retórica”, II.210-211

<sup>14</sup> *idem*, II.235-236

indispensables para el diálogo mesurado entre los hombres. De igual manera destacaba que el carácter racional de la retórica hacía que el hombre despejara la irracionalidad de su ser y contribuía a que la justicia y la ley imperaran mediante la palabra, lo que propiciaba una vida más avanzada y, en última instancia, más humana. Esta situación ayudaba a que el hombre antiguo se diferenciara en gran manera del carácter violento de las bestias y del estado sin ley de los bárbaros. Debido a esto, la retórica contribuía a dirimir las disputas en las ciudades y entre los individuos, asegurando que los hombres no fueran presos unos de otros y que la raza humana no se aniquilara; así cumplía un rol salvador, lo que justificaba que se le tuviera como un regalo de los dioses. Lo que la educación física y la medicina era para el cuerpo, la retórica lo era para el alma y para la vida de las ciudades; el hecho que se usara para fines indignos, como Platón acusaba, no le quitaba mérito.

Un siglo después, a finales del siglo III, el orador galo Eumenio se expresaba en términos similares de la retórica. Al igual que Aristides, Eumenio resalta las cualidades intrínsecas de la oratoria, pero también se refiere a los valores que son propiciados gracias a su cultivo y los aspectos prácticos que se sacan de ello. El orador galo felicitaba al príncipe Constancio Cloro por el interés personal mostrado por los estudios literarios y que estimara “no menos la ciencia del bien hablar que la del bien obrar, y que la divina inteligencia de su alma eterna siente que las letras son el fundamento de todas las virtudes, una escuela de templanza, moderación, vigilancia y paciencia. Y cuando todas estas virtudes han llegado a constituir un hábito desde la más tierna edad, se van fortaleciendo para hacer frente a todas las obligaciones que luego impone la vida.”<sup>15</sup> Eumenio subraya a la retórica como un rasgo fundamental de la cultura clásica por las virtudes que hacía aflorar en quienes se acercaban a su estudio. Empero, este no es el único aspecto que sobresale de su discurso. El orador hablaba en una época en que Galia había sido azotada por las invasiones bárbaras y las incursiones de los *bagaudae*, por lo que los tetrarcas habían realizado grandes esfuerzos por restablecer el orden imperial. En este contexto, los emperadores habían tomado decisiones conducentes a reanimar a las ciudades devastadas mediante medidas fiscales y patrocinios directos. Si bien alababa la reconstrucción de las ciudades y la exención de impuestos a sus habitantes como buenas disposiciones, no era menos su alegría por el ahínco con que los príncipes apoyaban la reapertura de las escuelas y confirmaban los privilegios concedidos a

---

<sup>15</sup> Eumenio, “Discurso a favor de las escuelas de Autun”, VIII

los profesores. Hacía notar que el restablecimiento de las ciudades conllevaba el apoyo para que las actividades culturales conocieran un nuevo esplendor, de esta manera afirmaba que la estabilidad política y el apogeo cultural no eran fenómenos separados, sino que estaban estrechamente vinculados al decir que “el único medio de hacer revivir esta época alejada en que, según la historia, Roma ejerció la hegemonía en la tierra y en los mares, es hacer que florezca de nuevo a la vez el poder y la elocuencia romanas.”<sup>16</sup> Eumenio notó muy bien este fenómeno, pues la vida cultural tuvo los medios favorables para prosperar cuando el Imperio gozaba de buena salud. Además el gobierno imperial conocía la utilidad de estos apoyos, ya que los alumnos sobresalientes de las escuelas eran potenciales elementos que podían ocupar puestos en la burocracia que necesitaba a personas capacitadas. Esos factores hacían concluir a Eumenio que la retórica era un componente esencial de la cultura y un factor distintivo del Imperio frente a los salvajes bárbaros de allende las fronteras.

De esta manera, la retórica es vista como un aspecto definitorio del mundo antiguo que ayuda a germinar las mejores virtudes del hombre y que se relaciona con los sucesos del presente. Debido a esto, el rétor antioqueno Libanio se lamentaba que muchos jóvenes prefirieran el estudio del derecho a la retórica; además señalaba que la opresión fiscal que sufrían los curiales se veía en la decadencia de las curias, lo que repercutía en la retórica, pues había poca gente con los suficientes recursos para apoyar su estudio. El orador se dirigió al emperador Teodosio para mostrarle que, si ayudaba a restablecer la condición de los curiales, ayudaría a la retórica. Sostenía que la retórica sufría “ruina y destrucción junto a las curias, así como cuando éstas eran grandes también aquélla era llena de honor y tenía muchos devotos a ella. Mi deseo es que tu reino debería ser recordado no sólo por las campañas y las batallas, los trofeos y las victorias, sino también por la educación y la elocuencia de las que Grecia es madre, o, para ponerlo de otra forma, cuyos padres son los hijos de Grecia.”<sup>17</sup> De este modo, exhibe a la retórica como uno de los frutos más acabados,

<sup>16</sup> *idem*, XIX; Tácito ya había notado que la paz romana fue acompañada por la adopción de la retórica y otros elementos de la cultura clásica, los cuales eran considerados inseparables, y el encanto que ejercían sobre quienes se integraban al Imperio. Así decía que los hijos de los britanos que “antes rechazaban la lengua romana se apasionaban por su elocuencia. Después empezó a gustarles nuestra vestimenta y el uso de la toga se extendió.” *Agrícola*, 21.2 en *Agrícola-Germania...*

<sup>17</sup> Libanius, “To the emperor, for the city councils”, XLIX.32F, en *Selected Works*, trad e introd. de A.F. Norman, Londres y Cambridge, Loeb, 1969 “ruin and destruction along with the councils, just as, when the councils were great, it too was held in honour and had many devoted to it. My desire is that your reign should be renowned not merely for campaigns and battles, trophies and victories, but also for education and eloquence of which Greece is the mother, or, to put in another way, the sons of Greece are the sires.”

valiosos y preciosos del saber antiguo; ha nacido del genio clásico y sólo en ese contexto adquiere su completo significado. Para Libanio fue una obsesión el cultivo de la retórica y la creación de las condiciones propicias para su estudio. Sabía el valor de la retórica y durante su vida aplicó sus conocimientos de diversas formas en las cuales mostró el papel tradicional del orador como intercesor. Así defendió tanto a sus amigos como a sí mismo, a las curias y a los campesinos oprimidos; igualmente su arte sirvió para excusar la actitud de sus conciudadanos frente a Juliano, para protestar contra los ataques cristianos a los templos en tiempo de Teodosio, para expresarse contra el patronato y para quejarse de los abusos de los funcionarios y de la situación lastimera de las cárceles. Debido al relevante papel de la retórica, el antioqueno subrayaba reiteradamente que debería apoyarse junto a las curias; de nuevo le decía a Teodosio: “Devuelve a las ciudades su vigor y la gloria de antes y oírás mi elogio, coloca a la oratoria de nuevo en su lugar previo y entonces puedes requerirle cantar las alabanzas del presente.”<sup>18</sup> De esta forma, la retórica en su sentido más noble, más allá de sutiles y complicadas armonías, era la expresión de ideas vivas que, sin desdeñar los tradicionales usos, se ponían al servicio de un ideal. Además el arte de expresarse y la belleza de la forma eran elementos apreciados y constituían un medio por el que el culto se distinguía del iletrado. El orgullo que despertaba la retórica en los antiguos es un hecho que Burckhardt y Marrou han destacado como rasgo característico del mundo antiguo, que iba más allá de la verbosidad, y relacionado con los valores de belleza y estilo tan caros a la sociedad clásica.<sup>19</sup> Debido a esto, la retórica era una expresión del genio del mundo clásico y una muestra de la originalidad y riqueza que marcaba a la cultura en la que el Imperio se desenvolvía como una de las mejores obras del espíritu humano.

#### 4.2. La filosofía

Otro elemento importante de la cultura antigua fue la filosofía. Siendo una de las creaciones más originales del pensamiento clásico fue motivo frecuente de orgullo para ese mundo. Los primeros filósofos fueron conocidos principalmente por sus análisis sobre aspectos

<sup>18</sup> “To those who called him tiresome”, II.F259. “Restore to the cities their vigor and glory of old and you will hear my recantation, place oratory back in its former place, and then you can require it to sing the praises of the present.”

<sup>19</sup> Burckhardt, *op.cit.* p.271. Marrou, *op.cit.* p.398-399

físicos y el origen del mundo. A partir de los sofistas y Sócrates, el peso de la especulación filosófica recayó en la ética, lo que explica que la cuestión de la definición y búsqueda de la virtud ocupara un lugar central en las discusiones. Los problemas referentes al cosmos, al mundo, el hombre, la felicidad, la virtud y el alma, entre muchos otros, fueron ampliamente abordados por las distintas escuelas filosóficas, de las cuales la Academia, el Liceo, el estoicismo y el epicureísmo fueron las que gozaron con el mayor prestigio e influencia.<sup>20</sup> Cada escuela buscaba en las enseñanzas y preceptos dejados por el insigne fundador la respuesta a los problemas que el hombre enfrentaba, enfatizando ciertos puntos por encima de otros: las Ideas, el concepto de Dios y la doctrina del alma de Platón; el problema de la felicidad y la lógica aristotélica; la relación de Dios con el mundo, la providencia divina y su relación con la ética en los estoicos; la negación de los dioses y la concepción atomista del mundo natural de Epicuro. Durante el resto de la Antigüedad existieron filósofos que continuaron con la tradición de estas escuelas al defender la originalidad de sus propuestas, enriqueciendo sus postulados y, en época imperial, recibiendo muchas veces el patrocinio imperial mediante la dotación de cátedras de filosofía en las ciudades más importantes.

Sin embargo a partir de la época imperial, especialmente desde el siglo III, se presentó un fenómeno en que las distintas posturas filosóficas se influyen mutuamente y en el cual el eclecticismo es una constante. Este ambiente se reflejó en las condiciones que rodearon la aparición del neoplatonismo como sistema dominante, siendo sus más insignes figuras Amonio, Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, entre otros, cuyos principales centros de estudio fueron Alejandría y Atenas. El neoplatonismo había heredado la seguridad de que Dios existe, que es inmutable, bueno y no causa mal; estas normas se mezclaron con una corriente hacia la exégesis alegórica y una gran preocupación moral. Esto hizo que el neoplatonismo fuera una filosofía ecléctica de orientación religiosa, deseosa de retomar a las fuentes, en búsqueda constante de autoridades que el tiempo había vuelto sagradas y con el deseo de concordancia entre ellas, pues quería respetar la tradición de los antepasados y de salvar no sólo a Platón, sino a toda la literatura antigua.<sup>21</sup> Para ello los neoplatónicos idearon su propio sistema de enseñanza filosófica en el que armonizaban las doctrinas de

<sup>20</sup> Olof Gigon, *La cultura antigua y el cristianismo*, trad. de Manuel Carrión Gútez, Madrid, Editorial Gredos, 1970, p.59 (Biblioteca Universitaria Gredos, 17)

<sup>21</sup> E.A. Ramos Jurado, "Mito y religión en la filosofía griega a fines del mundo antiguo", en José Luis Calvo Martínez, ed, *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, Universidad de Granada, 1998, p.224-225 (Biblioteca de Estudios Clásicos, 8)

Aristóteles, los estoicos y Pitágoras, cuya figura adquirió caracteres casi divinos, como se refleja en la biografía hecha por Porfirio y por su gran influencia en el neoplatonismo, con los de Platón; por ello no sorprende que Simplicio y Porfirio escribieran comentarios a la obra aristotélica. Al tener un cariz religioso profundo resultaba difícil ver el límite preciso entre filosofía y religión. El neoplatonismo deseaba revelar la naturaleza de lo divino y hacer una teología que la estudiara; tenía prácticas contemplativas y ascéticas, que no eran privativas de los monjes cristianos, y empleaba formas de invocar a los dioses que fueron conocidas como teurgia. A pesar de la oposición de Plotino, en mayor o menor medida, los neoplatónicos recurrían a elementos mágicos como la poesía órfica, la teosofía hermética y los oráculos caldeos; los cuales podían proporcionar revelaciones interrogando al alma de Platón, cuya vida y obra tomaban rasgos divinos como había pasado con Pitágoras.<sup>22</sup> Creían que el alma era una emanación directa de la divinidad, cuya principal meta era librarse del cuerpo y poder unirsele; los dioses mitológicos estaban subordinados al dios supremo y eran intermediarios entre los hombres y él; recurrían a la explicación alegórica para obtener verdades ocultas de los mitos. Tal uso del mito revela el carácter del neoplatonismo ya que, generalmente, los primeros filósofos tendían a criticar la teología mítica y las creencias populares derivadas de ella. Empero, debido a las condiciones del siglo III, se aceptó la posición crítica respecto al mito cuando de ella brotara la justificación de la visión pagana del cosmos. Por ello el neoplatonismo se esforzó por integrar el mito a su sistema mediante el uso alegórico del mismo con el fin de armonizar el legado filosófico con la tradición mítica para salvaguardar y justificar el culto y la religión tradicionales para el común de la gente; desde esta posición no había contradicción entre Homero y Platón, sino eran formas diversas de decir lo mismo.<sup>23</sup> Para varios neoplatónicos la exégesis del mito se distinguía porque un elemento podía tener varios significados y por su función introductoria a la filosofía. El mito era un instrumento eficaz para la instrucción del alma al ser externamente ficticio e interiormente intelectual, por lo que mientras más absurdo era más profundo; por

---

<sup>22</sup> Cameron, *op.cit.* p.145-146. Los testimonios acerca de la reverencia a Platón son elocuentes: Amiano lo califica como "el más ilustre de todos los creadores de insignes teorías", mientras que Libanio afirma que una de las causas por las que Juliano había sido llevado al aprecio de los dioses era por el estudio de Platón. Amiano, *Historia*, 23.6.32. Libanio, "An adress to Julian," XIII. F68

<sup>23</sup> Pierre Hadot, "El fin del paganismo", en Henri-Charles Puech, dir, *Historia de las religiones. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. Formación de las religiones universales*, trad. de Lorea Borruti, J.L Ortega Matas y Alberto Cardín, México, Siglo XXI Editores, 1979, v.5, p.118-121  
Burckhardt, *op.cit.* p.210-215. Brown, *The world of Late Antiquity*, p.74-75

ello su comprensión no era accesible a la masa ignorante, sino sólo a los letrados. Esto hizo que, gracias a sus lecturas neoplatónicas, Juliano dijera que con “lo que hay de inverosímil en los mitos, con eso mismo se abre camino hacia la verdad, porque cuanto más paradójico y prodigioso es el enigma, tanto más parece atestiguar no la fe en sus propias palabras, sino la búsqueda de lo oculto y no rendirse antes de que, bajo la guía de los dioses, su descubrimiento inicie o, mejor, perfeccione nuestra inteligencia, y lo que hay en nosotros superior a la propia inteligencia.”<sup>24</sup> El neoplatonismo ejerció gran influjo en los cristianos: los teólogos discutían la naturaleza de Cristo basándose en las ideas platónicas sobre la relación entre Dios y el mundo; el dogma trinitario se asentó en las hipóstases de Porfirio; Agustín se libró del maniqueísmo gracias a obras neoplatónicas; en general las nociones neoplatónicas sobre el mundo, el cosmos y Dios tuvieron gran influjo en autores cristianos.

A pesar de esta evolución, los filósofos siempre presentaron a la filosofía como un medio humano cuyo objetivo tendía a alcanzar la verdad mediante el uso de la herramienta que distinguía al hombre de las bestias: la razón. Esta era la mayor gloria de la filosofía y por la cual los antiguos se enorgullecían de su carácter original y humano. Además exigía no solamente una formación intelectual, sino un ideal de vida que tocara todo aspecto de la existencia del hombre que se reflejara en su pensamiento, su conducta y actitud ante los demás. No obstante, debido a la naturaleza de esta noble meta y a la dificultad de obtener los conocimientos necesarios para absorber las verdades filosóficas, su estudio conservó un carácter elitista por el que los espíritus más dispuestos y las mentes más brillantes tenían más ventajas y posibilidades de penetrar en la filosofía.<sup>25</sup> En cuanto a su aprendizaje, era más fácil para las clases altas iniciarse en la filosofía y efectuar los estudios en las escuelas de retórica, gramática y filosofía. La introspección y análisis que realizaba el filósofo era de naturaleza estrictamente personal y cuyos resultados provenían de un esfuerzo intelectual intenso, pues no se inclinaban a las explicaciones sencillas ni fáciles, sino que exploraban las inquietudes que llevaban al conocimiento del hombre, del cosmos y la esfera divina. La filosofía gozó de la estima y respeto como una parte esencial de la cultura clásica porque había surgido en su seno y extraía de la razón humana el conocimiento sobre las cuestiones fundamentales que atañían al hombre; en este sentido no tenía parangón con otra ciencia.

<sup>24</sup> Juliano, “Contra el cínico Heraclio”, 217c-d. Sobre la exégesis alegórica en el neoplatonismo y los diversos tipos de mito, cfr. Ramos Jurado, “Mitología y religión...en Calvo Martínez, *op.cit.* p.230-235

<sup>25</sup> Cameron, *op.cit.* p.145. Brown, *El primer milenio...*p.36

Ante las formas por las que la filosofía indagaba los problemas importantes del hombre y los resultados de sus investigaciones, no resulta extraña la opinión que se tenía de ella y su papel en la cultura. Para Amiano resultaba un don divino que hacía que el hombre llevara una vida mejor y observara una buena conducta. El antioqueno destacaba que la filosofía era de sumo provecho para los gobernantes que querían tomar buenas decisiones y buscaban la felicidad del Imperio y sus habitantes. Ello en buena parte explicaba el éxito de Juliano como gobernante, su sentido de deber hacia los asuntos imperiales y su buen juicio que se reflejaba en la moderación. Debido a esto, criticaba que Valentiniano se mostrara cruel e injusto en sus decisiones, al no tomar en cuenta que “según enseñan los filósofos, el objetivo de una autoridad justa es el bienestar y la salvación de los súbditos.”<sup>26</sup> De igual forma, frente al proceder violento de Valente, quien no se distinguía por su cultura, Amiano señalaba sobre la filosofía: “Cuántos desmanes habrías podido corregir en esa época tan tenebrosa si hubieras enseñado a Valente que el poder, como piensan los sabios, no es otra cosa que la preocupación por la vida de los demás, y que lo que debe hacer un buen mandatario es moderar su poder, resistirse a los placeres y a la cólera implacable.”<sup>27</sup> Amiano observa a los sucesores de Juliano bajo el prisma de éste, por lo que los rudos emperadores que le siguieron no gozaban de sus simpatías, pero esto no quita que el estudio de la filosofía no fuera un bien apreciado y que le diera respeto a quien fuera atraído por ella. El historiador antioqueno, como muchos de sus contemporáneos, consideraba que la filosofía ejercía una sana influencia en quien se acercara a ella, lo que era especialmente aplicable para los gobernantes, por lo que era una característica importante a la hora de evaluar a éstos. La mayoría de los emperadores “buenos” de la historiografía antigua fueron afectos, en mayor o menor grado, a la filosofía y a su promoción; por lo que esto fue un aspecto que influyó en su apreciación como emperadores.

Juliano no veía de manera diferente a la filosofía. Proponía como algo necesario y básico que el gobernante siguiera los preceptos de la filosofía. Sobre la cuestión de si era mejor la vida contemplativa o la de acción, se inclina por la primera porque estaba llena de razonamientos e inteligencia. Aunque los reyes ejecuten grandes conquistas, es inadmisibles sugerir que los filósofos lleven una vida improductiva porque no tengan posesiones o no

---

<sup>26</sup> Amiano, *Historia*, 30.8.14

<sup>27</sup> *idem*, 29.2.18



lleven el mando de ejércitos. Así Sócrates no fue menos que Alejandro, pues sus doctrinas iluminaron a muchos y propiciaron la formación de numerosas escuelas, mientras que el macedonio no templó su carácter debido a sus victorias. Por ello la filosofía no tenía un lugar insignificante en la vida humana, sino que ayudaba a desarrollarla de forma plena. En una carta a Temistio, Juliano remarcaba el papel de la filosofía, el medio por el que su influencia era más eficaz y las condiciones que la hacían convincente. Afirmaba que, al formar filósofos, hacía “un mayor bien a nuestra vida que muchos reyes juntos. No está el filósofo al frente de una parte insignificante ni, como dices, es dueño tan solo del consejo sobre los asuntos públicos, ni su acción se limita a las palabras, sino que, afirmando sus palabras con la acción y mostrándose tal cual quiere que los demás, se puede hacer mucho más convincente y, en lo que respecta a la acción, más eficaz que los que lanzan a las bellas acciones bajo una orden.”<sup>28</sup> Juliano enumeraba los beneficios que la filosofía traía cuando se abrazaban sus preceptos con sinceridad y convicción. El príncipe era proclive a los estudios y su interés por los temas intelectuales era grande, consideraba a la filosofía una dadora de virtudes y lo veía reflejado en quien fue un modelo para él, Marco Aurelio. Su vida y objetivos estuvieron claramente influidos por la filosofía de su tiempo, lo que se nota en el proceder que tuvo ante el contexto histórico en el que vivió. En su línea más noble, la filosofía, más que una enumeración de doctrinas e ideas, era una postura que se reflejaba en un proceder congruente que abarcaba todo rasgo de una vida que buscaba ser más humana.

#### 4.3. La aspiración de la cultura clásica.

La cultura clásica por sus medios y objetivos tuvo un lugar privilegiado en la sociedad antigua. Esta cultura estaba encaminada a la completa formación del hombre y a desarrollar todas sus aptitudes. La especialización y división del conocimiento no fue un fenómeno que se presentara con tanta fuerza en la época clásica como en posteriores tiempos. Aunque disciplinas como la medicina, el derecho o la retórica exigían un grado de especialización, los antiguos que se dedicaban a ellas no pensaron limitarse exclusivamente a su estudio, sino que se interesaron por otras parcelas del saber; los filósofos no prescindieron de la retórica para presentar sus teorías de la forma más atractiva posible y los rétores reclamaron

<sup>28</sup> Juliano, “Carta al filósofo Temistio,” 266b-c.

el título de filósofos para formar su ideal de orador. Los pensadores antiguos insistieron en que cualquier actividad específica no resultara un fin en sí mismo, sino que toda acción debía estar subordinada a un valor que estaba por encima de todos: volver al hombre más humano. Debido a este fin de la cultura antigua se desprende el hecho que los romanos no encontraran un término mejor para traducir la palabra griega *paideia* por la de *humanitas*.<sup>29</sup> A pesar de que en la práctica fue muy difícil alcanzar este ideal, no por ello perdió su fuerza y tampoco el hombre que vivía inmerso en esa cultura renunció a él. Marco Aurelio percibió esta situación y, con palabras de profunda admiración, reconoce y agradece haber adoptado este hermoso ideal por parte de sus padres, abuelos, filósofos, gramáticos y oradores que participaron activamente en su educación y que le inculcaron tan preciado valor que él se esforzó por alcanzar durante su vida.<sup>30</sup>

Debido al enfoque humano al que aspiraba la cultura clásica, se entiende que tuviera preferencia por los temas morales y por dar pautas de normas de conducta para el hombre que vivía en una sociedad con leyes. La Antigüedad tuvo una gran predilección por resaltar los momentos y los personajes pertinentes con una marcada intención moral: ofrecer los ejemplos buenos para que quien los observara se sintiera inclinado a la virtud y presentar los malos ejemplos para producir repulsión hacia ellos y así huir de los vicios. La división entre buenos y malos le debe mucho a esta percepción de las cosas, así como el análisis por desentrañar en qué consistía la virtud y por dilucidar la mejor forma de gobierno; los cuales resultaban problemas que atañían directamente al conocimiento ético del hombre.<sup>31</sup> Por esta inclinación humana y ética se desprende que la cultura grecorromana estuviera basada en los libros y las letras. El aspecto literario, como se puede deducir, tuvo una gran relevancia por el hecho de que los autores se volvieron modelos de estilo y lenguaje a seguir en sí mismos, y de que sus obras contenían valiosos conceptos, ideas y teorías que versaban sobre problemáticas fundamentales. La preparación de Marco Aurelio habla por sí sola; en ella la gramática, la retórica, la filosofía y el derecho tuvieron los puestos principales como correspondía a un hombre culto de su época.<sup>32</sup> Esta inclinación por los aspectos literarios y la especulación intelectual ha sido vista como una causa del desdén aristocrático por la

<sup>29</sup> Marrou, *op.cit.* p.284-295. Redondo, "La educación romana", en Redondo, *op.cit.* p.193

<sup>30</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. de Ramón Bach Pellicer, introd. de Carlos García Gual, Madrid, Editorial Gredos, 1977, I (Biblioteca Clásica Gredos, 5)

<sup>31</sup> Gigon, *op.cit.* p.60-61

<sup>32</sup> *Historia Augusta*, Marco Aurelio, 2-4

investigación técnica. En el plano ideológico, la cultura antigua contraponía la filosofía y la técnica, a ésta la veían como consecuencia del lujo y exaltaba a la filosofía como la máxima expresión del intelecto; así el ideal aristocrático situaba en la especulación abstracta el mayor fruto de la reflexión humana que se ocupaba de temas trascendentes, por lo que no debía contaminarse con las aplicaciones prácticas.<sup>33</sup>

Por objetivos y vías de conseguirlos, la cultura grecorromana engendraba resultados magníficos y se mostraba a la altura del ideal que perseguía. Era una cultura compartida por las clases altas de las ciudades que veían en esta formación y en sus ideales comunes un elemento que los unía y que los hacía hablar un mismo lenguaje. Herodiano mencionaba la preocupación por la cultura de Marco Aurelio, a la cual, según el historiador, debía en gran parte su carácter moderado y buen gobierno, situación que lo hizo un paradigma para otros emperadores y que explica su buena imagen en la literatura antigua; además sostenía que el que Alejandro Severo recibiera una educación “griega y romana” lo había salvado de las excentricidades, locuras y excesos de Heliogábalo y lo había ayudado a que sus virtudes innatas tuvieran mayor fuerza.<sup>34</sup> Amiano y Libanio concordaban en la benéfica influencia de la cultura sobre la personalidad y las acciones de Juliano, pues ambos afirmaban que su preparación en los autores clásicos lo había estimulado al cultivo de las virtudes, las cuales jugaron un papel relevante en su desempeño en el Imperio y en su visión de gobernante. Debido a esto, su ascenso al Imperio estaba justificado, pues como persona privada tuvo una excelente preparación y un espíritu culto que lo empujaron hacia las cualidades que lo facultaron para afrontar las responsabilidades del gobierno imperial; a diferencia de algunos emperadores que no tuvieron más mérito que el de la cuna, la cultura hizo a Juliano el mejor gobernante.<sup>35</sup> El mismo emperador era consciente de ello al explicar su talante por la influencia que había recibido de los libros, en contraste con el carácter desordenado de su hermano Galo que no había gozado de tal beneficio, y reprochaba a Constantino porque, a su juicio, no se había preocupado de la educación de sus hijos. A sus ojos, la cultura antigua

<sup>33</sup> Francesco de Martino, *Historia económica de la Roma antigua*, Madrid, Akal, 1985, v.2, p.631-636. (Akal Universitaria, 73) de Martino afirma que el desdén por la técnica se debía principalmente al esclavismo. Aunque hubo innovaciones durante el Imperio, éstas no tuvieron un peso relevante en la estructura económica por la abundancia de esclavos, su bajo precio y los pocos medios de consumo de la mayoría de la gente.

<sup>34</sup> Herodiano, *Historia... V.7.5*

<sup>35</sup> Amiano, *Historia*, 25.4. Libanio, “An address to Julian,” XIII.F65. Para la visión de Amiano sobre Juliano, vid R.C. Blockey, *Ammianus Marcellinus. A study of his Historiography and political thought*, Bruselas, Latomus, 1975, 95-103

era tan profunda y completa que producía grandes hombres en cualquier actividad, por ello les decía a los impíos galileos que “un hombre bien dotado por naturaleza y que ha recibido la educación de nuestras enseñanzas es sencillamente un don de los dioses, ya se aplique a la luz del conocimiento, o interprete un tipo de construcción, o ponga en fuga numerosos enemigos o recorra una gran extensión de tierra o de mar y por ello se muestre como un hombre heroico.”<sup>36</sup> El emperador mostró en estas líneas el concepto que los hombres cultos tenían de su legado cultural, hecho que no cambió durante el Bajo Imperio.

Este prestigio de la cultura hizo que los emperadores propiciaran el florecimiento de la cultura en la medida en que las circunstancias se los permitían. La reputación por ser una persona culta no disminuyó a pesar de que las principales fuentes de poder y riqueza eran el ejército, la corte y la burocracia. La presencia de rétores, poetas y filósofos en la corte no fue rara; incluso un rudo emperador como Valentiniano le confió la educación de su hijo Graciano al poeta Ausonio y el general bárbaro Estilicón le procuró una formación basada en los cánones clásicos a su hija María. Además, a partir del siglo III, los elementos que accedían a los puestos dominantes y que provenían de los estratos inferiores necesitaban ciertos conocimientos de la historia romana, ya que debían convivir con la aristocracia tradicional que conocía la historia y tradiciones romanas, por lo cual requerían breviarios. También los miembros de las élites orientales, como el del Senado de Constantinopla, no sabían mucho de historia romana y latín, lo que explica que el breviario de Eutropio fuera rápidamente traducido al griego.<sup>37</sup> Asimismo la educación podía ser una herramienta eficaz para ascender socialmente, pues el aparato imperial extraía a funcionarios de las escuelas de retórica y derecho, por lo que destacarse en esas áreas podía ser el comienzo de una vida social ascendente; por ejemplo el historiador Aurelio Víctor provenía de una familia de campesinos africanos y llegó a posiciones políticas importantes gracias a su desempeño y a su cultura. Para estos hombres nuevos al servicio de la burocracia, la formación intelectual suponía un medio de acercamiento hacia la nobleza. A pesar de los cambios existentes en esta época, la formación en los clásicos era un bien apreciado. En Oriente la tradición clásica acompañó los renacimientos culturales y durante mucho tiempo se siguió copiando

<sup>36</sup> Juliano, *Contra los galileos*, 228b en *Contra los galileos-Cartas y fragmentos-Testimonios-Leyes*, trad. e introd. de José García Blanco, Madrid, Editorial Gredos, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, 47)

<sup>37</sup> Arnaldo Momigliano, “Historiografía pagana e historiografía cristiana en el siglo IV D.C.”, en *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, 1ª reimp., trad. de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p.100-101 (Sección de obras de Historia)

y estudiando a los autores antiguos, mientras que el desmoronamiento imperial en la parte occidental no fue obstáculo para que la reputación del saber antiguo se mantuviera como un bien cada vez más raro, pero no menos estimado, en los reinos bárbaros. Así Amalasueta, hija del rey ostrogodo Teodorico, a la vez que quería dar una educación clásica a su hijo, exponía ante el senado romano los méritos de Teohadado para convertirse en su esposo. Para tal fin, ostentó sus sobresalientes virtudes intelectuales en palabras que reflejaban conceptos e ideales que bien podían haberse oído siglos antes. Decía que a otras virtudes que tenía, se añadía “su envidiable erudición literaria, que confiere un nuevo brillo a una naturaleza ya de por sí loable. En ella halla el hombre sabio medios para hacerse más sabio; el guerrero halla con qué medios fortalecer su valor; el príncipe aprende a administrar su pueblo con equidad; y no hay situación en la vida que no mejore gracias al glorioso conocimiento de las letras.”<sup>38</sup>

#### 4.4. Los valores de la cultura antigua frente al cristianismo.

Cuando el cristianismo surgió en el marco del Imperio romano, la cultura clásica se erguía como una muestra magnífica del espíritu humano. Para el mundo grecorromano era motivo de orgullo y prestigio por los altos valores que representaba y por las venerables y antiguas tradiciones de las que era guardiana, así como por los prístinos conocimientos que había conseguido. Algunos pensadores educados en la tradición clásica mostraron en sus escritos cuáles eran los méritos que distinguían y enaltecían a la cultura antigua frente a la doctrina cristiana y su pretensión de poseer la verdad. Estos autores se esforzaron por resaltar los rasgos fundamentales que separaban y ponían por encima a la civilización antigua de otras formas de concebir el mundo, en especial la cristiana. La posición de la cultura clásica y sus valores como el sistema ideológico dominante en la época imperial fue el escenario donde los diferentes escritores cristianos se educaron dentro de los cánones establecidos por esa cultura; frente a la que tuvieron que establecer un diálogo, fijar sus posturas y opiniones, e instaurar las relaciones que el cristianismo podía y debía tener respecto a esa cultura.

El primer autor que en forma sistemática y seria puso en evidencia las excelencias del saber antiguo y las diferencias insalvables, a su juicio, con el cristianismo fue el filósofo

<sup>38</sup> Casiodoro, *Variae*, X.3 citado en Cameron, *op.cit.* p.143

platónico Celso. Su obra *El discurso verdadero*, redactada durante el gobierno de Marco Aurelio, fue la materialización de la defensa de los valores de la cultura clásica frente al cristianismo, cuya fuerza y expansión ya era notoria en su tiempo y que amenazaba los ideales identificados con la sociedad grecorromana. Los fragmentos de su obra exhiben a un escritor de amplia formación que tomó como base a Platón y sus ideas para presentar sus propios argumentos y rebatir los errores en que, en su opinión, incurrieran los cristianos. En líneas generales Celso fijó las directrices del debate entre los defensores de la antigua cultura y los cristianos, y sentó las bases para quienes estaban cercanos ideológicamente a él y abordaron empresas similares contra el cristianismo como Porfirio y Juliano.<sup>39</sup> Celso no sólo utilizó su erudición y dominio de la literatura antigua para demostrar la excelencia del conocimiento clásico, sino que se informó acerca de las doctrinas cristianas y sus libros sagrados para hallar contradicciones en sus enseñanzas, lo que complementó con su pluma mordaz y punzante que sabía localizar los momentos adecuados para hacer sentir su fuerza.

Las opiniones adoptadas por Celso reflejan la forma en que algunos intelectuales veían el cristianismo. El primer punto destacable es que la doctrina cristiana fomentaba la incultura y despreciaba toda sabiduría. Criticaba el proselitismo cristiano y la clase de gente a la que iba dirigida su predicación y que constituía el grueso de los cristianos. Como se ha mencionado anteriormente, mostrando la presencia de prejuicios clasistas, Celso hacía notar que las prédicas cristianas únicamente lograban convencer a las clases bajas e incultas de la sociedad antigua, entre zapateros y rentistas o mujeres y esclavos, quienes eran “gentes simples, groseras y perdidas por sus costumbres, que constituyen la clientela habitual de los charlatanes y de los impostores, de modo que la gente que se entregó a esta doctrina nos permite ver qué crédito conviene darle.”<sup>40</sup> Además, los cristianos se dirigían a las personas desprovistas de educación porque eran las más susceptibles de engaño, pero si alguna persona instruida se acercaba a oír su mensaje inmediatamente guardaban silencio, aduciendo que esas personas estaban imposibilitadas para entender la doctrina cristiana por su propia sabiduría. Celso deja ver, en una máxima que atribuía a los cristianos, la visión que tenía sobre la predicación cristiana y su rechazo al saber: “Lejos de aquí todo el que poseyera alguna cultura, alguna sabiduría, o algún discernimiento; son más recomendables

<sup>39</sup> Gígon, *op.cit.* p.147

<sup>40</sup> Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, trad. e introd. de Serafín Bodelón, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 5 (El libro del bolsillo, 1324)

nuestros ojos: pero si alguno fuera ignorante, simple, inculto, pobre de espíritu, que venga a nosotros con valentía.”<sup>41</sup> El escritor platónico veía con desagrado esta situación, pues consideraba que no había algo malo en ser alguien educado y reputado como sabio, ya que constituía la base para quien quisiera acercarse a conocimientos más elevados. Al denegar la posibilidad a los sabios de acercarse a la doctrina cristiana y admitir que sólo los ignorantes lo merecían, se demostraba que los cristianos solamente querían y podían atraer a tal tipo de gente. El hecho que los cristianos pretendieran conocer la verdad y que la compartieran sólo con los más necios mostraba lo ridículo de esta afirmación, por lo que Celso sostenía que, en cuanto a métodos para seducir a los demás y a la clase de seguidores, los cristianos no eran diferentes a los miembros de las religiones místicas que recurrían al engaño y a la palabra fácil “con las cabezas impregnadas de sus extravagancias y fraudes. Lo mismo acontece con los cristianos. Ninguno de ellos quiere ofrecer o escrutar las razones de las creencias adoptadas.”<sup>42</sup> Debido a esto, asemejaba a los cristianos a los falsos médicos que prometían la curación a los incautos y los alejaban de los verdaderos; la verdadera forma de adquirir conocimiento se obtenía de las fuentes de la cultura clásica.

Otro punto atacado es la pretendida originalidad del cristianismo, cuyos principios y dogmas se mostraban como algo completo y novedoso. Celso destacaba que las ideas que los cristianos aseguraban como propias eran comunes a muchos pueblos más reconocidos y venerables. El nacimiento divino de Jesús tenía sus equivalencias griegas en los personajes de Perseo, Eaco y Minos. Celso hacía notar la inconsecuencia cristiana al insistir en que se tuviera a Jesús por un ser excepcional aparecido en un acontecimiento único y negarse a reconocer en Hércules y Esculapio, entre otros, a hombres que habían sido elevados a la categoría de dioses por sus hazañas, por lo que tenían derecho de reclamar honores divinos; lo que era admisible para Jesús debía serlo para otros.<sup>43</sup> Los milagros que se le atribuían eran comunes en magos sin que esto fuera suficiente para considerarlos seres divinos. Su resurrección no era algo que no se hubiera oído antes, sino que tenía sus correspondencias en los relatos sobre Zalmoxis, Orfeo, Hércules y Teseo. De esta manera, resaltaba que este tipo de narraciones eran comunes en la literatura antigua, en la que se conocieron casos de hombres que realizaron obras más importantes que Jesús, pero esto no fue motivo para que

<sup>41</sup> *idem*, 37

<sup>42</sup> *idem*, 38-39

<sup>43</sup> *idem*, 11, 28, 36. cfr al respecto Gigon, *op.cit.* p.161

se les considerara en el mismo nivel que Zeus. Para Celso, Jesús “fue solamente un hombre. La experiencia nos obliga a verlo así y la razón nos convence de ello.”<sup>44</sup> Igualmente pasaba con los relatos judíos de los que los cristianos habían adoptado muchas ideas. Al igual que los cristianos, los judíos aducían que gozaban de la especial predilección de Dios y que tenían una sabiduría superior, pero Celso remarcaba que costumbres y creencias judías no eran excepcionales: la circuncisión era una práctica egipcia; la abstención de comer carne de ciertos animales era también practicado por los egipcios y Pitágoras había hecho algo similar; su visión de las cosas celestiales estaba emparentada con la de los persas, mientras que con escitas, libios y persas compartían el rechazo a las estatuas e imágenes. Si argüían que tenían profecías, el mundo clásico tenía los oráculos que no habían hecho menores servicios y que habían ayudado a numerosas personas y naciones.<sup>45</sup> Estas observaciones que señalaban los parecidos que había entre los usos y relatos cristianos con los de otros pueblos eran una afrenta muy grande para una religión que se preciaba de ser única.

A pesar de estas semejanzas, las enseñanzas provenientes de la Antigüedad clásica eran mejores que las cristianas, no sólo porque eran más elevadas o mejor elaboradas, sino que también estaban mejor presentadas. Celso afirmaba que los cristianos habían recogido extractos de sabiduría que, por ignorancia, habían estropeado al no haber podido entender los principios fundamentales. Señalaba que la frase cristiana que decía que el conocimiento humano era una locura para Dios fue una idea mejor expuesta por los filósofos Heráclito y Sócrates, quienes supieron distinguir con mucha precisión la sabiduría divina de la humana. De igual forma, puntualizaba que el dicho de Jesús sobre que era más fácil que un camello pasara por el ojo de una aguja que un rico entrara al reino de Dios fue directamente extraído y mal plagiado de las palabras de Platón, al señalar que era imposible ser extremadamente rico y virtuoso al mismo tiempo. Del mismo modo expresaba su opinión sobre el precepto cristiano de ofrecer la otra mejilla, al decir que era “una vieja máxima ya dicha y mucho mejor antes que ellos. Sólo la vulgaridad de la fórmula les pertenece. Escuchad a Platón, haciendo conversar entre sí a Sócrates y a Critón.”<sup>46</sup> Celso ofrecía algunas citas evangélicas acerca del conocimiento y la caridad, y las comparaba con las frases e ideas de los filósofos para demostrar que estas últimas tenían más claridad, profundidad y fuerza; además que

---

<sup>44</sup> Celso, *El discurso verdadero*, 28

<sup>45</sup> *idem*, 59, 86

<sup>46</sup> *idem*, 94



habían sido formuladas sin el tono profético y la pretensión de ser revelaciones divinas como lo hacían los cristianos.<sup>47</sup> Es algo muy importante que Celso resaltara la vulgaridad e imperfección del modo de expresión cristiano como una objeción de las personas cultas, lo cual no debe ser subestimado. El cristianismo era a los ojos de muchos intelectuales una religión vulgar. Sus seguidores eran reclutados de las clases más bajas e incultas de la sociedad antigua, además sus libros estaban escritos en una forma tosca que chocaba con las personas que comprendían las minucias del griego de Homero y Demóstenes y del latín de Virgilio y Cicerón, a cuyo estudio habían dedicado mucho tiempo. La educación antigua tenía en alta estima a la retórica, el arte de hablar y escribir correctamente, y los hombres de esa época consideraban de igual valor tanto la forma como el contenido. En tal atmósfera mental era difícil para toda persona educada en el respeto a los filósofos, poetas y oradores de Grecia y Roma mirar con agrado el mensaje cristiano y su forma, pues, bajo los patrones clásicos eran considerados prosaicos.<sup>48</sup>

El principal rasgo que diferenciaba a la cultura clásica del cristianismo, en el punto de vista de Celso, era la forma por la que se llegaba al conocimiento. Las fuentes de las que el cristianismo bebía no eran las apropiadas, sino que estaban contaminadas. Los cristianos habían errado en seguir a los judíos, pues éstos habían adoptado mal las ideas de pueblos más antiguos y venerables. Ante las tradiciones de egipcios, indios, persas y griegos, los judíos eran muy inferiores; Moisés hizo malas interpretaciones de relatos griegos para forjar los propios: el mito de Deucalión para el diluvio de Noé, la leyenda de los Aloaídas para la torre de Babel, la historia de Sodoma y Gomorra del mito de Faetón, y el concepto de Satanás de la lucha entre los dioses y los titanes. Al no comprender bien estos relatos, se deducía que Moisés no era alguien preparado y que los judíos eran un hato de ignorantes e incautos que se dejaron seducir. La causa de este desconocimiento fue que los judíos “por ignorantes en letras, jamás habían oído que tales cosas habían sido contadas otrora por Hesíodo, y por otros poetas divinamente inspirados.” Más adelante, decía a los cristianos que los autores que seguían eran guías poco confiables y los retaba con las siguientes

---

<sup>47</sup> Ante la arrogancia cristiana de ser revelación divina, Celso oponía y mostraba como superior la actitud de Platón, quien, aunque había enseñado cosas útiles “no impregnó sus libros de prodigios, ni tapa la boca a los que quieren averiguar lo que él promete, ni ordena que se crea que Dios es esto o aquello, que tiene un hijo de tal naturaleza, y que ese hijo, enviado expresamente, conversó con él. *idem*, 67

<sup>48</sup> A.H.M. Jones, “El trasfondo social de la lucha entre paganismo y cristianismo”, en Momigliano, *El conflicto...*p.34-35

palabras: “¿Queréis por el contrario buenos guías? Dirigíos a los viejos poetas divinamente inspirados a los sabios, a los filósofos y a Platón, el maestro más capaz de esclareceros en esa materia”<sup>49</sup> De aquí se desprende que los cristianos sólo fueran capaces de crear dogmas ridículos y pueriles como la resurrección de los cuerpos, que parecía repugnante e irracional a los griegos; la creación de seis días, a la que se le oponía la explicación del Timeo platónico; la encarnación que chocaba con la omnisciencia y omnipotencia de Dios; el origen del mundo creado de la nada; las profecías que ofrecían un determinismo rígido; el juicio final que era una doctrina que únicamente servía para espantar a los necios. Algunas de estas ideas eran producto de la mala interpretación de viejas tradiciones y otras chocaban con el pensamiento clásico. Celso oponía una gran serie de objeciones provenientes del razonamiento filosófico que cuestionaban tales ideas que daban una visión muy pobre e impía de Dios, el hombre y el mundo, las que más tarde serían profundizadas y aumentadas por autores ideológicamente afines a él, y que eran contrarias a la razón.<sup>50</sup>

Precisamente la razón era el elemento de la cultura clásica que les faltaba a los cristianos, y debido a su ausencia habían llegado a conclusiones equivocadas. Debido a la falta de la razón en los cristianos, éstos no eran capaces de ofrecer argumentos serios para sostener sus puntos de vista, ni querían hacerlo. Esto era despreciable para Celso, pues consideraba que las creencias profesadas debían sustentarse en la razón; sin embargo, los cristianos sólo ofrecían una fe irracional y grosera que creía todo, incapaz de brindar explicaciones razonables. No era suficiente que, para afrontar una objeción, dijeran que para Dios todo era posible, pues Celso estimaba que Dios no era el ejecutor de las fantasías del hombre, sino que era “la razón de todo lo que existe, el Logos del cosmos, y no puede obrar contra la razón como no puede obrar contra sí mismo.”<sup>51</sup> Los cristianos carecían de este valioso rasgo que, para Celso, constituía la principal característica del conocimiento antiguo y que enaltecía a la cultura clásica y al Imperio por encima de otras sociedades y culturas. Por ello decía que “los bárbaros, ciertamente, son capaces de inventar dogmas;

<sup>49</sup> Celso, *El discurso verdadero*, 45, 92

<sup>50</sup> Para las objeciones paganas al cristianismo y sus alcances, vid Pierre Courcelle, “Polémica anticristiana y platonismo cristiano”, en Momigliano, *El conflicto...* p.175-181

<sup>51</sup> Celso, *El discurso verdadero*, 58. A diferencia de los cristianos, quienes decían que todos podían obtener el saber divino, Celso mostraba el carácter intelectual y elitista de la reflexión filosófica al establecer que dicho saber no se podía transmitir a todos ni de una forma fácil por palabras, sino que “después de un largo trato y una meditación asidua, cuando él brota súbitamente como una chispa y se torna en alimento para el alma y la sostiene por sí solo y sin otra ayuda... Mas creo que tales enseñanzas sólo convienen al pequeño número de los que, con leves indicaciones, saben descubrir por sí mismos tales enseñanzas.” *idem*, 67

pero la sabiduría bárbara vale poco en sí misma, si no la corrige, depura y ultima el logos o razón griega, de la cual Roma se siente heredera.”<sup>52</sup>

Otro autor que resaltó los puntos por los que la cultura clásica era superior a otros sistemas fue Juliano. Educado como cristiano, fue profundamente afectado por la matanza de su familia después de la muerte de Constantino. Sus inquietudes intelectuales lo llevaron a interesarse por el conocimiento antiguo, lo que, acompañado por la influencia de maestros y filósofos, le hicieron inclinarse hacia los viejos cultos, la filosofía neoplatónica y las prácticas adivinatorias.<sup>53</sup> A pesar de sus relaciones tormentosas con Constancio, éste lo asoció al Imperio donde demostró sus dotes como administrador y general. Al verse sólo en la púrpura imperial, emprendió con ahínco la restauración de los principios de la antigua cultura y el culto de los dioses. En su época el cristianismo era una fuerza considerable que tenía un poder e influencia crecientes, y que gozaba del apoyo de los hijos de Constantino, aunque sometido a debates internos por asuntos doctrinales. Juliano vio en el cristianismo al mayor enemigo de la cultura antigua y como el causante de las desgracias que le acaecían al Imperio. La doctrina cristiana atentaba contra los valores culturales del Imperio de una forma peligrosa, por lo que debía ser detenido. Aunque en todos sus escritos hace críticas al cristianismo, fue en su obra *Contra los Galileos*, escrita antes de su campaña persa, en la que Juliano manifestó sus principales discrepancias con el credo cristiano. El emperador conocía a fondo los dogmas cristianos, por lo que pudo atacarlos mejor, y estaba versado en los principales elementos de la cultura antigua, a la que apreciaba en gran manera, como lo atestiguan sus escritos, cartas y discursos; su capacidad fue altamente reconocida por sus contemporáneos.<sup>54</sup>

Juliano matizó y profundizó algunas observaciones mencionadas por Celso. De esta manera contrastaba la cosmogonía judía con la expuesta por Platón, destacando la pobreza del relato hebreo de la creación y sus lagunas como la creación de los ángeles y si la materia fue creada u ordenada, mientras que Platón abordaba filosóficamente la aparición de los entes invisibles y visibles. Si se tomaban literalmente las narraciones judías como el jardín de Edén y la torre de Babel, entonces daban una visión blasfema de Dios. Si Dios había creado a la mujer que sería la causante de la caída, si negaba el conocimiento del bien

<sup>52</sup> *idem*, 2

<sup>53</sup> Amiano, *Historia*, 22.1.1-2; 25.4.17

<sup>54</sup> *idem*, 16.1. Libanius, “An address to Julian”, XIII. F76

y el mal a los hombres y evitaba el acceso al árbol de la vida, entonces Dios era un ser lleno de envidia y celos, lo que ni siquiera era admisible para un hombre. La forma en que se pintaba a Dios en sus tratos con Israel mostraban a una divinidad airada, violenta y cruel, lo que era impío mostrar a Dios de esa manera y demostraba la poca inteligencia de quienes lo imaginaron así. Además, si se tomaban en forma literal estos relatos, Juliano no veía la razón por la que judíos y cristianos se negaban a aceptar igualmente los poemas de Homero y Hesíodo, siendo ambos relatos fantasiosos si no se les consideraba como mitos.<sup>55</sup> Juliano recuperaba el argumento que la originalidad hebrea no existía, por lo que mencionaba que las leyes del Decálogo no eran algo inaudito, sino leyes comunes a muchos pueblos. Esto motivó a Juliano a concluir que, explicando alegóricamente, las narraciones judías y griegas revelaban verdades similares. Para Juliano los preceptos judíos eran muy parecidos a los de los demás pueblos; incluso afirmaba que judíos y griegos en lo único en que no coincidían era el concepto del Dios único, “puesto que en lo demás tenemos en común los templos, los santuarios, los lugares de sacrificio, las purificaciones y algunas prescripciones, sobre las cuales no nos diferenciamos, o nos diferenciamos poco unos de otros.”<sup>56</sup>

Juliano fue más allá en su análisis de la tesis cristiana de ser el pueblo elegido por Dios. Judíos y cristianos pensaban que el único Dios los había escogido como su pueblo en el mundo al que le brindaba innumerables bendiciones y beneficios; fuera de este panorama sólo había pueblos sumidos en el error y la ignorancia. Sobre este punto Juliano señalaba que no había motivos serios para creer que Dios había prestado su atención exclusivamente a los judíos y se hubiera desatendido de los demás. Si los judíos argüían que les Dios les había enviado profetas, los hechos mostraban que también Dios había proporcionado sabios y dioses a todos los pueblos y que, incluso, se había visto más generoso con griegos y romanos al brindarles los bienes del alma y del cuerpo para que destacaran en las empresas bélicas e intelectuales.<sup>57</sup> Esto se reflejaba en la historia, por lo que pregunta a los cristianos sobre su renuencia a adorar a los dioses: “¿Acaso por qué los dioses concedieron reinar a Roma y a los judíos ser libres por poco tiempo, mas estar siempre sometidos a esclavitud y vivir como extranjeros?...Desde entonces primero han sido esclavos de los asirios, después de los babilonios, finalmente de los persas y ahora de nosotros mismos, y el por vosotros

<sup>55</sup> Juliano, *Contra los galileos*, 58b, 66a, 94a en *Contra los galileos...*

<sup>56</sup> *idem*, 306b

<sup>57</sup> *idem*, 148b, 171d

pregonado Jesús fue uno de los súbditos de César.<sup>58</sup> Aquí Juliano no sólo habla como el filósofo piadoso y orgulloso de los logros culturales grecorromanos, sino como el hombre que tenía a su cuidado el Imperio romano. El emperador cree tener la obligación de salvar al Imperio con sus antiguas tradiciones frente al cristianismo, cuyas innovaciones lo están hundiendo. Por ello establecía las enormes diferencias que separaban al Imperio que controlaba el mundo y el pueblo hebreo que siempre había estado sometido a la hegemonía de potencias extranjeras. Juliano se regodeaba al enumerar a grandes filósofos, oradores, legisladores y generales de la historia de Grecia y Roma, quienes realizaron grandes obras, frente a los cuales la tradición judía no tenía mayor cosa que ofrecer. Desafía a los cristianos que le enseñen “un solo general como Alejandro, uno solo como César, entre los hebreos. No existe entre vosotros. Sin embargo, por los dioses, sé muy bien que insulto a esos hombres, pero los recordé porque son famosos. En efecto, los que son inferiores a ellos son desconocidos por la mayoría, pero cada uno de ellos, sin embargo, es más admirable que todos los nacidos entre los hebreos.”<sup>59</sup> Si se comparaban los logros y personajes de la historia clásica ante judíos y cristianos, se veía qué tan abajo estaban los últimos y que no habían sobresalido en ningún conocimiento. La ley judía era inferior a las legislaciones de atenienses, espartanos y romanos; los proverbios del sabio rey Salomón eran menores a las máximas de los filósofos; sobre los cristianos, Jesús ni siquiera había convencido a sus familiares.<sup>60</sup> Igualmente hacía una valoración de los libros sagrados de judíos y cristianos y los comparaba con las obras clásicas para establecer el abismo que había entre ellas: “la diferencia respecto a la inteligencia de vuestras escrituras comparadas con las nuestras, y cómo gracias a las vuestras nadie se hizo un hombre excelente, ni siquiera bueno, mientras que gracias a las nuestras todo hombre podría superarse a sí mismo aunque esté totalmente desprovisto de cualidades naturales.”<sup>61</sup> Estos hechos hacían que Juliano concluyera que si algo probaba la historia era que los judíos eran un pueblo abandonado del favor divino y no los favoritos de la deidad, pues estaban lejos de poseer los conocimientos más valiosos. Establecidas estas condiciones y siendo los hebreos base de los cristianos, Juliano deducía que el conflicto entre la cultura clásica y la doctrina cristiana era, en última instancia, la

---

<sup>58</sup> *idem*, 209d-213a

<sup>59</sup> *idem*, 218c

<sup>60</sup> *idem*, 176a, 194d

<sup>61</sup> *idem*, 228b

lucha entre civilización y barbarie.<sup>62</sup> No había razón por la que el cristianismo fuera la fuerza dominante del Imperio, pues estaba claro que el Imperio con su cultura y sus valores eran muy superiores a los de los incultos galileos.

A pesar de rechazar las pretensiones hebreas, Juliano tenía en alta estima algunas prescripciones y ritos judíos a causa de que consideraba que Abraham pertenecía al pueblo de los caldeos, expertos en teúrgias. Los cristianos habían traicionado las herencias judía y clásica; de los primeros habían tomado el rechazo de la adoración a los dioses y de los segundos la actitud irreverente a ellos. Al igual que Celso, establecía que los cristianos defendían ideas irracionales que no tenían sustento serio; sus creencias eran absurdas. Le resultaba inconcebible que los cristianos afirmaran que todo hombre podía acceder al saber divino sin un estudio previo ni una formación concienzuda. Para resaltar lo ridículo de esta visión y lo ilógico de la aserción que un pecador podía volverse fácilmente en una persona virtuosa, Juliano comentaba irónicamente un pasaje paulino sobre la conversión y el bautismo cristiano: ¿“Ves como afirma que esos hombres han nacido así [llenos de vicios], pero se han santificado y purificado, siendo suficiente el agua para poder lavar y limpiar lo que ha penetrado hasta el alma? ¿Y la lepra del leproso no sé la quitará el bautismo, ni las úlceras, ni las pústulas, ni las verrugas, ni la disentería, ni la hidropesía, ni el panadizo, ningún defecto del cuerpo sea grande o pequeño?”<sup>63</sup> Para Juliano este modo de abordar el problema del conocimiento era irrazonable porque no entendía que la búsqueda y obtención del saber era un proceso largo en el que se veía envuelto el uso de la razón y la reflexión humana. El cristianismo representaba la antítesis de este proceso, pues carecía de los elementos fundamentales como la razón y la introspección, que tan bien usaban griegos y romanos, y de los tutores apropiados. Sobre este asunto le decía a los cristianos: “sois tan desgraciados e insensatos que consideráis divinos aquellos tratados por los que nadie podría hacerse más sensato ni más valiente ni mejor a sí mismo; en cambio, aquéllos por los que es posible adquirir la valentía, la inteligencia y la justicia los devolvéis a Satanás.”<sup>64</sup> Como se deduce de su opinión sobre los escritos sagrados de los judíos, Juliano no consideraba que

<sup>62</sup> Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, trad. de José Carner, 2ª. reimp, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.262 (Sección de obras de Historia)

<sup>63</sup> Juliano, *Contra los galileos*, 245c-d en *Contra los galileos...* El perdón de pecados que ofrecía la doctrina cristiana le causaba repulsión a Juliano, en lo que veía permisividad para la gente de vicios, según se ve en su percepción de Constantino en los *Césares*. Igualmente observó que la Iglesia hacía caso omiso de los abusos de su tío porque fue su principal protector, lo que fue una causa que Juliano abandonara el cristianismo.

<sup>64</sup> *idem*, 230a

tales preceptores fueran los profetas y los apóstoles; había que buscarlos en otro sitio. Ese lugar lo formaban el conjunto de la cultura clásica y los autores que le dieron forma; según se desprende cuando dijo: “No despreciéis las controversias, ni descuidéis la retórica, ni el contacto con los poetas. Sea vuestra aplicación a las ciencias mayor aún, y que todo vuestro esfuerzo sea al conocimiento de las doctrinas de Platón y Aristóteles. Esta sea vuestra tarea, ésta la base, el fundamento, el edificio, el techo.”<sup>65</sup> En la opinión de Juliano el cristianismo siempre fue la reafirmación de la sin razón y la negación de los valores grecorromanos, lo cual los volvía en los entes contrarios al hombre clásico. La superioridad de la cultura antigua quedaba plasmada en los comentarios que hacía sobre las cualidades de su amigo Salustio y de las cuales carecían los cristianos. Le escribía a Salustio que era “un hombre digno de figurar entre los primeros griegos por tu justicia y restantes virtudes, excelso en la oratoria y no inexperto en la filosofía, en la que sólo los griegos han logrado la primacía, buscando la verdad con razón, como es natural, y no permitiéndonos prestar atención a increíbles relatos ni a prodigios irracionales, como la mayoría de los bárbaros.”<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Juliano, Carta 8.441c en *idem*

<sup>66</sup> Juliano, “Consolación a sí mismo por la marcha del excelente Salustio”, 252a-b en *Discursos*. Antes Marco Aurelio había percibido como irracional el afán cristiano por el martirio. Marco Aurelio, *Meditaciones*, XI.3

## 5. Las posturas cristianas ante la cultura clásica.

El cristianismo tuvo que enfrentarse a la cultura clásica y su prestigio, pues esa cultura era un elemento importante que formaba parte de la identidad del mundo grecorromano. La relación entre la cultura clásica y el cristianismo no carecía de dificultades; los valores y las creaciones intelectuales de esa cultura aparecían, en primera instancia, como opuestas y refractarias al Evangelio. Sin contar con el hecho de que manifestaciones culturales como la literatura y el arte se mostraban ligados al culto de los dioses, la cultura antigua aparecía como una rival de la religión cristiana, pues también pretendía resolver, con sus propias formas, el problema del hombre, de Dios y el mundo.<sup>1</sup> En este contexto, la conversión al cristianismo requería del hombre educado en el aprecio y cultivo de las obras clásicas un esfuerzo para que reconociera los límites de esa cultura y la colocara en el sitio que realmente le correspondía. Dos fueron las principales tendencias que se presentaron frente a la antigua cultura; una fue la total negación de la civilización grecorromana y sus valores y otra que intentó una apropiación de lo más valioso que podía obtener de ella.

### 5.1. El rechazo y la hostilidad al conocimiento antiguo.

Los autores representativos de esta tendencia pertenecieron a la segunda mitad del siglo II, cuando la religión cristiana empezó a mantener sus primeros contactos serios con la cultura de su tiempo. Hermias y Teófilo de Antioquia son un buen ejemplo de la corriente que vio con mucho recelo las expresiones culturales antiguas. Por el contenido de sus escritos, se nota que estos autores tuvieron un conocimiento respetable de las materias que componían la cultura antigua. Su propósito fue defender los postulados del cristianismo y realzarlos

---

<sup>1</sup> Marrou, *op.cit.* p.390



frente al ideal que representaba la civilización grecorromana, por lo que no escatimaron recursos para bajarla de su pedestal. Un rasgo criticado fue la retórica a la que se le tildaba de vana y embaucadora; el estilo y verbosidad de los escritos y los discursos presentaban la causa más perversa como buena, a los rétores no les interesaba defender causas justas, sino imponerse a sus rivales. Del estilo, por el que se ufanaban los hombres antiguos, Teófilo decía que “las explicaciones de filósofos, historiadores y poetas parecen dignas de crédito por estar adornadas de bella dicción, sin embargo, su fondo se ve que es necio y vacío, pues no contienen sino muchedumbre de tonterías y no se halla ni sombra de verdad... toda su verbosidad se ve que es pura inanidad y más bien daño para quien las cree.”<sup>2</sup> Igualmente sobre los poetas reputados y estimados de la antigüedad, cuyas escritos eran considerados obras de arte y poseedores de invaluable conocimientos, Teófilo notaba sus impiedades y lo superficial de sus escritos, pues presentaban a los dioses como seres que se comportaban en forma desvergonzada y con una multiplicidad de vicios. Así los poetas eran culpables de dar una imagen negativa e impía al presentar de esa forma a los dioses y, además, alentaban la conducta insolente de sus lectores, pues los seguidores de los dioses solían comportarse como sus divinidades.<sup>3</sup> Tal acusación sobre los poetas no era nueva, pues tenía sus orígenes en las críticas hechas por Jenófanes, Heráclito y Platón a los relatos de los poetas, y en las observaciones del judío Josefo sobre el mismo tema. En otro tiempo, pero empujado por similares motivos, Josefo había dado su opinión sobre algunos rasgos de la cultura griega; su obra fue profusamente leída y sus argumentos aprovechados por los cristianos. Josefo criticaba que los griegos llenaran su mitología de dioses adúlteros, asesinos, traidores e incestuosos que cometían crímenes y guerras. Los poetas empleaban refinadas técnicas para presentar elegantemente a los dioses como sujetos de las más bajas pasiones y deseos. Ante ello preguntaba “¿Qué hombre sensato no se sentirá impulsado a reprender a los que han imaginado todo esto y a censurar la estupidez de los que lo admiten?”<sup>4</sup> Por este tipo de observaciones y reflexiones, Josefo se convirtió en una fuente recurrente de la apologética cristiana.

<sup>2</sup> Teófilo, “Los tres libros a Autólico”, II.12 en *Padres apologetas griegos (S.II)*, trad. e introd. de Daniel Ruiz Bueno, 2ª. ed, Madrid, Editorial Católica, 1979 (Biblioteca de Autores Cristianos, 116)

<sup>3</sup> *idem*, III.5

<sup>4</sup> Josefo, *Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*, 247 en *Autobiografía-Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*, trad. e introd. de José Ramón Busto, 2ª. reimp, Madrid, Alianza Editorial, 1998 (El libro del bolsillo, 1273)

Sin embargo, el principal punto de ataque fue la filosofía, pues aspiraba a regir la vida humana mediante una búsqueda racional que condujera a la obtención de una visión coherente del mundo y una ética acorde a ella. Teófilo hacía notar que las enseñanzas de los filósofos estaban llenas de tonterías y errores que sólo provocaban que sus discípulos se confundieran con doctrinas malsanas. Acusaba a Diógenes de promover la antropofagia, a Platón de fomentar la comunión de mujeres y la doctrina de la reencarnación, a Epicuro de animar al incesto, a Demócrito de enseñar que el mundo está compuesto de átomos, y a Pitágoras de negar la providencia divina.<sup>5</sup> Hermias añadía que la multiplicidad de escuelas filosóficas y la disensión de sus doctrinas en puntos capitales mostraban la incapacidad de la filosofía de proveer alguna certeza, por lo que no era una guía confiable; sus sofismas, que para él eran necedades y locuras, sólo eran adornos que no buscaban la verdad. Este panorama le hacía ver cuán lejos estaba la filosofía de acercarse a la verdad y confirmaba su principal tesis que señalaba la inutilidad de su estudio debido a que “la contradicción que existe en las doctrinas de los filósofos y la investigación de las cosas los llevan hacia lo infinito e indeterminable, y su objeto es improbable e inútil, pues no se conforma por hecho alguno evidente ni por razonamiento alguno claro.”<sup>6</sup> En última instancia, este juicio se reservaba para toda la literatura antigua, porque, al igual que la filosofía, sólo trataba cosas superfluas. Así como el cinismo de Diógenes, el ateísmo de Epicuro y las enseñanzas de Platón no tenían valor ni sentido; tampoco lo tenían los poemas de Homero y Hesiodo, las tragedias de Sófocles y Eurípides, las comedias de Menandro y Aristófanes y los relatos de Herodoto y Tucídides. Por objetivos y medios, los autores antiguos no merecían que se les prestara atención; el juicio de Teófilo es claro cuando dijo que los escritores clásicos “ambiciosos todos estos de vana gloria, ni conocieron ellos la verdad ni condujeron o incitaron a otros a ella.”<sup>7</sup> La verdad era un elemento ausente en la literatura antigua, puesto que sus autores no estaban realmente interesados en encontrarla, sino estaban preocupados en recibir alabanzas. Si no eran capaces de encontrar la verdad entonces las fábulas, guerras y teorías que llenaban los libros de poetas, historiadores y filósofos eran inservibles y no tenían razón de ser el ocuparse de asuntos que, para estos cristianos, eran insubstanciales.

<sup>5</sup> Teófilo, “Los tres libros... III.5

<sup>6</sup> Hermias, “El escarnio de los filósofos paganos”, 19. Otra objeción a la filosofía era que tenía su origen en la apostasía de los ángeles, por lo que sus enseñanzas eran demoníacas. *idem*, 1. Teófilo, “Los tres libros...”, II.8

<sup>7</sup> *idem*, III.4

No obstante, fue Taciano el autor que llevaría el rechazo de la cultura a sus últimas consecuencias. Este escritor sirio fue pagano y educado en las disciplinas antiguas, después abrazó el cristianismo y llegó a ser discípulo de Justino; aunque, poco después de la muerte de su maestro, fundaría un grupo con fuertes influencias gnósticas. Taciano representó la corriente más hostil hacia la cultura clásica, cuyas pretensiones le parecían profundamente adversas al Evangelio, y resaltó sus aspectos oscuros de una manera apasionada y extrema. Taciano rechazó la cultura antigua en su totalidad y presentó objeciones a cada una de sus expresiones. Atacaba el orgullo que los antiguos sentían por la originalidad de su cultura al denunciar como vana la presunción griega de ser los creadores de las ciencias y artes, ya que, en realidad, no había institución o arte que los bárbaros no hubieran creado antes, simplemente eran imitadores.<sup>8</sup> Del mismo que los autores antes mencionados, atacaba los logros de la cultura porque eran vacíos de contenido. La retórica y la gramática eran vana palabrería que trataba asuntos superfluos y eran usadas para los peores objetivos como la calumnia y la injusticia, pues presentaban lo justo como injusto. La poesía usaba formas complejas para celebrar los actos impúdicos de dioses que eran obra de la imaginación humana, y representados por materiales creados para servir al hombre. La religión era un cúmulo de impiedades y obscenidades al adorar a dioses falsos que eran asesinos, lascivos y crueles; tales divinidades cometían los peores excesos y crímenes y todavía eran dignos de adoración. La filosofía no era mejor tratada, pues los filósofos tenían grandes defectos: Diógenes fue un fanfarrón, Aristipo un disoluto, Platón un glotón, Heráclito un soberbio, Aristóteles un mal maestro, Zenón un ignorante y Empédocles un charlatán. En su variedad de opiniones veía que la filosofía no daba certeza alguna; en el carácter de los filósofos notaba inconsistencia y afán de gloria. Debido a esto advertía que el cristiano no debía ser arrastrado “por estas bandas de gentes, antes bien amantes del barullo que del saber, que dogmatizan cosas contradictorias y cada uno dice lo que le viene a la boca. Los choques que entre ellos se dan son muchos, pues el uno aborrece al otro sentando doctrinas opuestas por pura fanfarronería, aspirando a los puestos eminentes.”<sup>9</sup>

Igualmente se lanzó en contra de otras manifestaciones culturales de la forma de vida clásica. El teatro era el escenario donde los actores se burlaban de los dioses y tenían

<sup>8</sup> Taciano, “Discurso contra los griegos”, I. Josefo había hecho un señalamiento parecido. cfr. al respecto *Sobre la antigüedad...*10

<sup>9</sup> Taciano, “Discurso contra los griegos”, 3

licencia para representar actos impúdicos e inmorales, al poder verse adulterios, asesinatos y engaños. El circo, con sus espectáculos como los combates de gladiadores, era el lugar en donde se derramaba la sangre de hombres que se vendían para ello y que eran comprados por quienes pretendían hacer un servicio a la ciudad y obtener reconocimiento por ello. Debido a esto, los cristianos debían abstenerse de presenciar actos que eran una invitación al vicio y al pecado.<sup>10</sup> Mediante estas aseveraciones, Taciano revelaba las inquietudes de algunos conversos que sintieron el cristianismo como la vía que les revelaba el camino de la salvación, lo que la cultura antigua fue incapaz de brindarles. Por ello vieron la necesidad de romper con ella y negar los fundamentos en que estaba sustentada, pues lo que habían encontrado en el cristianismo se veía como la superación de los valores clásicos, al haber hallado el único camino por el que se conocía a Dios y el sentido de la vida del hombre. Por ello, el escritor sirio ponderaba los valores cristianos y realzaba el origen bárbaro del cristianismo porque significaban algo diametralmente opuesto, en objetivos y medios, a los cimientos en que se basaba la civilización antigua. Esto es claro cuando Taciano comenta su propia conversión: “Y hube de creerles [a los escritos cristianos] por la sencillez de su dicción, por la naturalidad de los que hablan, por la fácil comprensión de la creación del universo, por la previsión de lo futuro, por la excelencia de los preceptos, y por la unicidad de mando en el universo. Y enseñada mi alma por Dios mismo, comprendí que la doctrina helénica me llevaba a la condenación; la bárbara, en cambio, me libraba de la esclavitud del mundo y me apartaba de muchos señores y de tiranos infinitos.”<sup>11</sup> Los mismos elementos que le parecían inadmisibles a un hombre culto, como la tosquedad de los libros cristianos y su origen bárbaro, eran los que hacían que Taciano aceptara el mensaje cristiano. Como el conocimiento antiguo no podía llegar a la verdad ni ofrecer la salvación a los hombres, se entendía que era obra de demonios que alimentaban doctrinas falsas para desviar al género humano del verdadero sendero que revelaba tales secretos. El saber clásico era inútil y sus creaciones, de las que tanto se ufanaban griegos y romanos, eran absurdas. Si lo que a Taciano le interesaba era la salvación, entonces preguntaba: “¿de qué me sirve la dicción ática, los sorites de los filósofos, y las conclusiones verosímiles de los silogismos, las medidas de la tierra, las posiciones de los astros y las carreras del sol?”<sup>12</sup> Por tales razones

---

<sup>10</sup> *idem*, 22-25

<sup>11</sup> *idem*, 29

<sup>12</sup> *idem*, 27

el cristianismo no debía tener tratos con la cultura antigua, pues ésta no tenía nada valioso que ofrecer, salvo ideas refractarias y opuestas al Evangelio.

Esta visión negativa de la cultura por algunos cristianos entusiasmados por aferrarse a su nueva religión, siguió presentándose tiempo después. Estos cristianos interesados en preservar la pureza del cristianismo veían en la cultura una invitación a la idolatría y un obstáculo a la salvación, así como la postulación de valores contrarios que estaban llenos de vicios. Debido a esto, tomaron una decisión radical: las Escrituras, por ser mensaje revelado por Dios, eran la única lectura apropiada para el cristiano, quien así no se vería incitado por materias inútiles y perjudiciales para la fe. Al cristiano no le hace falta otro apoyo, como lo observaba un escrito del siglo III.

Rechaza todos los libros paganos. En efecto, ¿qué te importan la doctrina y las leyes extranjeras o los falsos profetas, que además alejan de la fe a las personas poco firmes? Pues, ¿qué te falta en la ley de Dios, para que te vuelvas hacia los mitos paganos? ¿Quieres leer libros históricos? Ahí tienes los de los Reyes. Como escritos sapienciales y proféticos tienes los Profetas, Job, el autor de los Proverbios; allí encontrarás más inteligencia que en todas las obras poéticas y sapienciales, porque son los oráculos de Dios, el único Dios sabio.<sup>13</sup>

Esta postura extremista tomaba a pecho algunos dichos de Jesús que indicaba que el reino de Dios pertenecía a los pobres de espíritu y las citas paulinas que prevenían de la filosofía y la sabiduría humana que podían desviar al cristiano de la salvación, pues el saber divino pertenecía a los necios de este mundo. Tal postura negaba toda posibilidad de intercambio con la cultura antigua, ya que el cristianismo era lo único benéfico para el destino del hombre, por lo que lo más conveniente era alejarse de esa cultura para mostrar su apego total al mensaje cristiano. Para estos cristianos, la aceptación del Evangelio implicaba forzosamente la negación de todo conocimiento previo que buscara resolver las cuestiones a las que el cristianismo había dado una respuesta definitiva, por lo que el total rechazo fue la respuesta de quienes sólo veían peligros en los rasgos culturales que daban identidad al mundo antiguo. Pervivieron reminiscencias de esta forma de abordar la relación con la cultura en algunas actitudes. En el siglo VI, el obispo romano Gregorio criticaba que se enseñara retórica, pues no se podían combinar las alabanzas de Cristo con las de Júpiter. En el siglo X, un monje aquitano de Cluny prevenía a sus compañeros del peligro de las letras

<sup>13</sup> Constitución Apostólica, 1.6.1-5 citado por Redondo y Laspalas, "La educación paleocristiana", en Redondo, *op.cit.*, p.234

profanas. Para esto contaba la historia de un monje entregado al estudio de los poetas en Ravena. Orgulloso por sus conocimientos, fue seducido por demonios que habían tomado la forma de Virgilio, Horacio y Juvenal, quienes le agradecían el amor profesado hacia ellos. Esta situación lo hizo caer en herejía, pues decía que debía creerse en las palabras de los poetas. El monje comentaba que se encontraron a numerosas personas que seguían esta herejía en Italia.<sup>14</sup>

## 5.2. Valoración del saber clásico.

La afirmación de la cultura clásica como la muestra más elevada del espíritu humano implicaba, para los paganos, el desprecio del cristianismo por sus métodos y doctrinas que eran opuestas al modo antiguo de vida. Por otra parte, la persistencia de algunos cristianos por ponderar el carácter único de su religión hizo que rechazaran totalmente la cultura antigua por considerarla hostil e incompatible con el mensaje cristiano. Frente a esta actitud que negaba cualquier tipo de acercamiento que no fuera el abandono de la propia posición, hubo otra postura cristiana que buscó el diálogo con la civilización antigua y propició la crítica y la apropiación de la misma en términos positivos. Este proceso fue muy rico en matices y propuestas, por lo que se analizarán algunas de ellas que fueron significativas y que muestran el grado de asimilación e intercambio entre cristianismo y cultura clásica realizado por ciertos autores cristianos. Cabe aclarar que este fenómeno no fue lineal y que las opiniones de estos cristianos fueron influidas por múltiples factores como el talante personal, las inclinaciones culturales y el momento histórico. Esta situación explica que no sea raro que un autor modifique su punto de vista sobre un mismo aspecto dependiendo el matiz que quiera recalcar y de acuerdo a los objetivos que persiga.

### 5.2.1. Reconocimiento de la sapiencia antigua.

En primer lugar está el concepto que se tiene de la cultura clásica en su totalidad o alguna de sus manifestaciones. Sobresale la figura de Justino, quien tenía una inclinación especial

---

<sup>14</sup> Raoul Glaber, *Historias*, II.23 citado por Georges Duby, *El Año Mil*, trad. de Irene Agof, 5ª. reimp. Barcelona, Gedisa Editores, 1996, p.42 (Hombre y Sociedad. Serie Cladema)

por la filosofía, especialmente la platónica, y su aprecio por ella no disminuyó cuando abrazó el cristianismo; de hecho antes de ser cristiano buscó la respuesta de las principales inquietudes sobre Dios y el hombre en diferentes escuelas filosóficas. Justino vivió en la época de los Antoninos, periodo en que la tolerancia hacia los cristianos se veía amenazada por ataques paganos a ellos en las ciudades y la circulación de rumores que denigraban las costumbres y creencias cristianas.<sup>15</sup> Justino fue parte de los apologistas del siglo II que escribieron obras dirigidas a la población pagana culta con el fin de defender su religión frente a los rumores paganos, y se destacó por su formación intelectual y su actitud positiva frente a la cultura de su tiempo. Esta postura se ve reflejada en su opinión sobre la filosofía, orgullo de la antigüedad clásica, a la que calificaba como “el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, al cual ella es la que nos conduce y recomienda... Porque sin la filosofía y la recta razón no es posible que haya prudencia. De ahí que sea preciso que todos los hombres se den a la filosofía y a ésta tengan por la más grande y más honrosa obra, dejando todo lo demás en segundo y tercer lugar.”<sup>16</sup> Justino estaba inmerso en su época y había recibido una educación retórica, cuyos artificios usaba en sus escritos. Sabía que tenía que encontrar una base común con sus interlocutores para entablar una verdadera discusión, lo que en su tiempo sólo se podía hacer dentro de los marcos de la cultura antigua, por lo que el reconocimiento de la filosofía es una constante en sus obras.<sup>17</sup> No cabe duda que Justino tenía un real aprecio hacia la filosofía; su estimación sincera se observa en las múltiples alusiones positivas hacia ella, en que conservó la vestimenta de filósofo cuando se convirtió al cristianismo y en que no daba a cualquiera el apelativo de filósofo. Así, hablando sobre un adversario pagano, decía que “no merece el nombre de filósofo un hombre que sin saber una palabra sobre nosotros nos calumnia sólo para complacer los deseos mórbidos de la masa... Así este cínico no muestra ningún interés desinteresado por saber, lo que es señal del verdadero filósofo.”<sup>18</sup> Debido a esta valoración positiva sobre la antigua cultura, Justino marcó la pauta para quienes pensaban que el cristianismo, lejos de huir del conocimiento antiguo, podía salir beneficiado de este contacto.

---

<sup>15</sup> Marta Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*, trad. de Amanda Rodríguez Fierro, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988, p.70-73 (Ensayos, 49). Cristóbal González Román, “Tolerancia y helenización en las relaciones entre cristianismo e Imperio en época antonina”, en Muñoz, *op.cit.* p.83-85

<sup>16</sup> Justino, “Diálogo con Trifón”, 2.2-6

<sup>17</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y *paideia* griega*, trad. de Elsa Cecilia Frost, 8ª. reimp, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.44-45 (Breviarios, 182)

<sup>18</sup> Justino, “Apología”, II.10.8

En la misma línea se encuentran los alejandrinos Clemente y Orígenes. Estos dos hombres tuvieron un cercano trato con la cultura clásica, como dejan ver sus escritos, a la que apreciaron como algo valioso. Clemente había gozado de una buena preparación dentro del canon clásico de educación, por lo que tuvo un acercamiento en los distintos sistemas filosóficos, especialmente con la doctrina de Platón, antes de abrazar el cristianismo bajo la influencia de Panteno. Esta situación le dejó una huella imperecedera que se reflejó en sus dotes filosóficas y su talante intelectual, los cuales fueron factores esenciales para que ocupara un lugar sobresaliente como maestro cristiano en lo que se ha denominado como la escuela teológica de Alejandría.<sup>19</sup> Estos aspectos ayudan a explicar la postura positiva sobre la filosofía que aparece en su pensamiento. En Clemente subyace la idea que Dios concedió la filosofía a los griegos; en varias ocasiones insiste en su carácter divino y en la buena influencia que ha ejercido en la humanidad privada de Cristo. Por ello admitía los valiosos aportes de algunos filósofos en cuanto al conocimiento de Dios, al ataque de la idolatría y los errores de la mitología. Esta situación probaba que Dios había intervenido en tales descubrimientos de los filósofos y la fragilidad de éstos por no alcanzar la verdad, pues “si los griegos recibieron especialmente algunos destellos de la palabra de Dios y proclamaron unas cuantas cosas de la verdad, testimonian que su poder no está oculto y se acusan a sí mismos de débiles, por no ir al encuentro del fin.”<sup>20</sup> Esta actitud ayuda a explicar que Clemente rechace la posición de algunos cristianos que veían en la filosofía un obstáculo para la fe y una fuente de errores. Para Clemente la filosofía era un tesoro que debía ser apreciado por las personas cultas y su desprecio pertenecía a gente iletrada, pues si los filósofos habían dicho algo sabiamente no se les debía rehuir. Como Clemente, Orígenes también sintió una fuerte predilección por los estudios filosóficos y, además, fue discípulo del célebre neoplatónico Amonio. Eusebio remarcaba que su ardua preparación en las obras clásicas no era menor que su interés por los escritos cristianos, lo que hizo que no se conformase con la lectura literal de las Escrituras y se apoyara en el método alegórico para buscar significados profundos en ellas, lo que lo hizo destacar al grado que se hizo responsable de los estudios de las Escrituras en Alejandría por encargo directo del obispo

---

<sup>19</sup> Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, V.10-11

<sup>20</sup> Clemente de Alejandría, *Protréptico*, trad e introd. de María Consolación Iriart Hernández, Madrid, Editorial Gredos, 1994, VII.75.1 (Biblioteca Clásica Gredos, 199) Jaeger indica que Clemente no aceptaba que los filósofos alcanzaran parte de la verdad sin ayuda divina. Frente a sus logros reconocía que la filosofía era el Antiguo Testamento de los paganos, sin importar si tuvieron contacto con los hebreos. *op.cit.* p.91



Demetrio.<sup>21</sup> Orígenes sobresalió en la filosofía y mostró gran aprecio por el saber clásico, ya que observó que los filósofos poseían conocimientos valiosos que eran edificantes y contribuían al fortalecimiento del intelecto, lo cual no era opuesto al cristianismo. Debido a esto, hacía la misma acusación a Celso que Justino le había hecho a su rival Crescencio: Celso no podía considerarse un filósofo, pues no buscaba la verdad en forma desinteresada, lo que era la característica esencial del filósofo.<sup>22</sup> Este aprecio lo llevó a manifestarse sobre la filosofía de una forma que bien pudo haber compartido con un pagano culto, según lo relató uno de los discípulos que tuvo en Cesarea, ciudad a la que debió ir por desavenencias con Demetrio y donde prosiguió su enseñanza. Gregorio contaba de Orígenes: “Nos alababa de un lado la filosofía y a los amadores de ella con largos y repetidos discursos, muy acertados por cierto, y decía que sólo viven realmente los que se deciden a vivir la vida que dice con seres racionales, los que viven rectamente; los que, en primer lugar, saben quienes son ellos mismos; luego, cuáles son los verdaderos bienes que el hombre debe perseguir y cuáles los verdaderos males de los que debe huir.”<sup>23</sup> Clemente y Orígenes eran conscientes que si el cristianismo quería dejar de ser visto como una religión iletrada y proletaria, como lo denunciaban intelectuales a la manera de Celso, debía alejarse de las posturas contrarias a la cultura clásica y acercarse a las fuentes del saber antiguo.

De modo parecido se expresaban dos hombres que vivieron en una época en que el cristianismo había dejado atrás las persecuciones y había alcanzado una buena posición en el Imperio: Agustín y Sinesio. Es bien conocida la gran influencia que tuvo sobre Agustín la lectura del *Hortensio* de Cicerón para que se interesara en el estudio de la filosofía, y el contacto con el neoplatonismo a través de las obras de Plotino y Porfirio para separarse gradualmente de las concepciones maniqueas. El interés por la filosofía lo había llevado a acercarse a los tratados filosóficos de Cicerón y a leer las *Categorías* de Aristóteles, obra traducida por el cristiano Mario Victorino; posteriormente en Milán se acercaría a obras neoplatónicas facilitadas por paganos y cristianos que veían con agrado esa filosofía.<sup>24</sup> Esta peculiar relación con la filosofía hizo que, al acordarse del impacto que le produjo la lectura del *Hortensio*, Agustín se expresara bien de la filosofía, pues, recuerda el africano sobre tal

<sup>21</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VI.2. Marrou, *op.cit.* p.418

<sup>22</sup> Orígenes, *Contra Celso*, I.6

<sup>23</sup> Gregorio Taumaturgo, “Discurso de acción de gracias dirigido a Orígenes”, VI en *idem*

<sup>24</sup> Peter Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, trad. de Santiago Tovar y María Rosa Tovar, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p.112-116

libro: “aquellas páginas me empujaban bien hacia ella. Hay quienes engañan por medio de la filosofía, coloreando y encubriendo sus errores con un nombre tan grande, dulce y honorable.”<sup>25</sup> De manera parecida admitía que su interacción con los escritos filosóficos lo había preparado para poner en duda sus ideas maniqueas y desligarse de ellas, para después empezar su camino que lo llevaría a aproximarse al cristianismo, cuando dio su punto de vista sobre los filósofos y sus doctrinas en comparación con los dogmas maniqueos: “me parecían más probables las cosas que dijeron los filósofos, personas de tanta valía que llegaron a conocer las cosas del mundo, aunque no descubrieron a su Creador.”<sup>26</sup> Empero, de los autores aquí estudiados, Sinesio fue quien dejó la constancia más elocuente sobre el concepto que un cristiano tenía de la cultura antigua. Sinesio sentía un gran placer en el ocio y el estudio de los autores antiguos, a los cuales se dedicó por influjo de su maestra neoplatónica Hipatia, a quien se refería como “madre, hermana, maestra, benefactora mía en todo lo que para mí tiene valor en dichos y hechos”<sup>27</sup>. Sin embargo, las circunstancias hicieron que ese ocio creador cediera el paso en muchas ocasiones a tareas que no le eran muy gratas como encabezar la embajada de Cirene ante el emperador Arcadio, organizar la defensa de la ciudad ante los bárbaros y ocupar el obispado de Ptolemaida para defender sus intereses materiales y espirituales ante las autoridades correspondientes. Sin embargo, su preparación en los autores antiguos hizo que tuviera en alta estima la cultura clásica, aprecio que se deja ver en sus escritos. Sobre el filósofo destacaba su ardua preparación y los motivos que lo llevaba hacia ella: “Lo que yo encarezco es que el filósofo en nada sea torpe ni rudo, sino un iniciado en los misterios de las Gracias, un griego cabal, esto es, que sea capaz de tener tratos con los hombres sin ignorar ninguna obra escrita de importancia. Y es que, según creo, no hay otro preámbulo a la filosofía sino el afán de conocimiento.”<sup>28</sup> Sinesio apreciaba la literatura antigua, especialmente a Dion de Prusa y Elio Aristides por su estilo y por su papel como rétores defensores de sus ciudades, rol con el que se sentía identificado, por lo que trazaba las cualidades de los escritores y los frutos que daba la cultura clásica, algo que no podía captar quien no entendiera tales conocimientos. De esta

<sup>25</sup> Agustín, *Las Confesiones*, trad. e introd. de Olegario García de la Fuente, Madrid, Akal, 1986, III.4.8. (Akal Clásica, 1)

<sup>26</sup> *idem*, V.3.3

<sup>27</sup> Sinesio, Carta 16.2-4 en *Cartas*. Sobre la relación de Sinesio e Hipatia, *vid* Marrou, “Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino”, en Momigliano, *El conflicto...* p.145-147

<sup>28</sup> Sinesio, “Dion o sobre su norma de vida”, 42b en *Himnos-Tratados*

manera dejó constancia de lo que pensaba de la antigua cultura y sus detractores, al decir que el filósofo

estará en comunión consigo mismo y con Dios por medio de la filosofía, y lo estará con los hombres por medio del poder subyacente de la palabra. Así tendrá la autoridad de un filólogo, pero, como filósofo, juzgará a cada uno en parte y todas las cosas en general. Esos obstinados despreciadores de la retórica y de la poesía no me parece que lo sean por voluntad propia, sino que por deficiencia de su naturaleza son ineptos incluso para lo pequeño; de ellos antes podrás ver su corazón que lo que está dentro de su corazón, al estar incapacitada su lengua para expresar su pensamiento.<sup>29</sup>

El segundo elemento constituye la postura sobre la razón y su relación con la fe. Un obstáculo muy grande para que un pagano culto aceptara el cristianismo era la diferencia entre razón filosófica y fe cristiana. Para un pagano la fe pertenecía a un grado inferior de conocimiento, el cual era propio de los iletrados incapaces de apoyar sus creencias con razones; para los cristianos constituía el fundamento auténtico de la vida cristiana. Lo que sorprendía a los paganos era la confianza total que los cristianos tenían en asuntos no probados y su determinación a morir por cosas indemostrables.<sup>30</sup> Los cristianos se oponían al saber, profesaban creencias irracionales y ponían el acento en creer. Ante tal percepción, algunos cristianos interesados en conciliar fe y razón se dieron a la tarea de cambiar esta visión y se esforzaron en probar que el cristianismo tenía a la razón en alta estima. Así Clemente señalaba que el mensaje cristiano implicaba tener fe, pero esto no significaba que la razón fuera despreciada, sino que era un elemento valioso para captar el Evangelio: “Esta luz que ilumina todo y resplandece de lejos, ilumine también a los que se agitan en las tinieblas y libre a los hombres del error extendiendo su derecha poderosa, la inteligencia, para su salvación.”<sup>31</sup> El método que Clemente usaba para atraer a los hombres a Dios era la búsqueda racional, ya que el hombre es un ser racional. Muchas veces concibe al intelecto como criterio superior de conocimiento y estima los valores de la razón con la intención de unir al hombre clásico, con su confianza en la razón y su afán de conocer, al cristianismo. Por ello invitaba a los paganos cultos a que comprobaran por sí mismos que la doctrina cristiana no era irracional y que sus preceptos se sostenían con razones. De la misma forma

<sup>29</sup> *idem*, 43b

<sup>30</sup> E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad. de J. Valiente Malla, Madrid, Cristiandad, 1975, p.159-160 (El libro de bolsillo Cristiandad, 25) Hadot, “El fin del paganismo”, en Puech, *op. cit.*, p.122-123

<sup>31</sup> Clemente, *Protréptico*, I.2.3

Orígenes insistió en que la razón tenía un lugar en el cristianismo. En contra de Celso, que afirmaba que el mundo existía para todos sus miembros y que el hombre no era superior a los animales con el fin de negar la pretensión cristiana de ser el centro de la atención divina, ponderaba el carácter racional del hombre que lo distinguía de las bestias. Para Orígenes era obvia “la gran ayuda que se nos ha dado en la inteligencia, muy superior a toda arma que parezcan tener las fieras.”<sup>32</sup> Esta razón no era incompatible con la doctrina cristiana, ya que su mensaje proveniente de Dios no podía ser contrario a la característica esencial del hombre: la racionalidad. Orígenes se distinguió por enfatizar que la razón sustentaba los dogmas cristianos y que no era incompatible con la fe, sino que constituían elementos complementarios. Su insistencia en este punto servía para remarcar a la razón como un factor decisivo para llegar al conocimiento divino; por ello su discípulo Gregorio afirmaba que Orígenes censuraba a “todos los que, a manera de bestias, ciegos de inteligencia, no se conocen siquiera a sí mismos y andan errantes como irracionales.”<sup>33</sup>

En contraste con las religiones místicas y los gnósticos, los cristianos cultos, al igual que los intelectuales paganos, se consideraban representantes de un modo racional de entender los problemas que rondaban la mente del hombre. Debido a esto, debían demostrar que el cristianismo podía ser entendido y expuesto en los términos culturales clásicos, lo que significaba que el mensaje cristiano debía presentarse a la luz del supremo concepto con el que los griegos habían contribuido a la vida superior del hombre. De esta forma, la absorción de la razón y su reconocimiento por parte de los cristianos fue una forma de ponerse en pie de igualdad con los paganos y, al mismo tiempo, de apropiarse de su valioso legado por medio de hombres que habían sido educados en el saber antiguo y que eran grandes conocedores de tal saber. Si querían que se les considerara cultos, los cristianos no podían desdeñar la razón ni hablar en su contra, pues la razón acompañaba al conocimiento, especialmente al divino, por lo que Sinesio decía que no era “lícito creer que la verdad sea cosa de ignorantes y ningún razonamiento admitirá que lo irracional sea sabio.”<sup>34</sup> Para Agustín los misterios y dogmas cristianos eran verdades ocultas que le abrían la puerta a la razón, por consiguiente se esforzó en destacar los aspectos positivos de tal situación. A quienes pensaban lo contrario, les recordaba que “Dios está muy lejos de odiar en nosotros

<sup>32</sup> Orígenes, *Contra Celso*, IV.78

<sup>33</sup> Gregorio Taumaturgo, “Discurso de...VI

<sup>34</sup> Sinesio, “Dion o sobre su norma de vida”, 51d en *Himnos-Tratados*

esa facultad que por la que nos creó superiores al resto de los animales. El nos libre de pensar que nuestra fe nos incita a no aceptar ni buscar la razón, pues no podríamos ni aun creer si no tuviésemos almas racionales.”<sup>35</sup> Para el obispo africano la capacidad de amar y entender iban de la mano, pues nadie puede creer lo que no conoce; nadie ama lo que no tiene perspectiva de entender, por lo que el conflicto entre razón y fe le parecía inadmisibile.

Otra forma de acercarse de los cristianos a la razón fue utilizar las herramientas que la cultura antigua daba para probar sus aseveraciones. Justino marcaba las semejanzas de algunas ideas cristianas con nociones del mundo antiguo para mostrar que no había cosas absurdas en los dogmas cristianos, a la vez que usaba argumentos filosóficos. Aduce que la Sibila y los estoicos habían hablado que todo sería consumido por el fuego; Platón había sostenido que todo fue hecho y ordenado por Dios, así como la inmortalidad del alma; la conflagración universal era doctrina estoica; Menandro había invitado a que no se adoraran ídolos. Además hacía notar que existían nociones que indicaban que Dios tenía hijos, que había dioses en agonía, la posibilidad del nacimiento virginal y la ejecución de milagros. Por lo tanto, los paganos no podían aducir que las ideas cristianas eran imposibles de probar, pues, si lo hacían, entonces también tendrían que rechazar sus propios relatos que abordaban temas similares.<sup>36</sup> De forma parecida Orígenes usó sus conocimientos sobre la literatura antigua para fundamentar las posturas cristianas. En su escrito contra Celso se sirvió de sus habilidades dialécticas para responder a las acusaciones del filósofo platónico echando mano de diversos autores y doctrinas de talante estoico, aristotélico y platónico, que dominaba gracias a su preparación. Gregorio señala que también usaba esas habilidades en la enseñanza, en la cual Orígenes “no consideraba sólo lo que salta a los ojos de todos y se ve por simple aparición, sino que ahondaba y trataba de llegar hasta lo más íntimo, proponiendo y preguntando y escuchando las respuestas...A estilo muy socrático nos impresionaba a veces y otras nos derribaba al suelo con su discurso.” Añadía que cuando alguien asentía sin pensar lo que decía o que reflexionaba poco, “procuraba corregirlo con los razonamientos antedichos y otros varios; pues multiforme es este campo de la filosofía, cuyo objeto es acostumbrarnos a no lanzar nuestro asentimiento al azar y venga lo que

<sup>35</sup> Agustín, Carta 120.1.2-3 en *Cartas*, trad. e introd. de Lope Cirelluelo, Madrid, Editorial Católica, 1951, (Biblioteca de Autores Cristianos, 69) cfr. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, p.368-369

<sup>36</sup> Justino, “Apología”, 1.20-22. Más adelante especificará que algunas semejanzas en las prácticas religiosas entre paganos y cristianos fueron burdos plagios de los demonios. “Apología”, 1.54

viniere, y luego retraerlo...De este modo educaba racionalmente aquella parte de nuestra alma a la que atañe juzgar sobre dicciones y razones.”<sup>37</sup> De esta forma Orígenes, quien no se mostraba inferior en ningún rasgo respecto a sus rivales paganos, procuraba exponer el cristianismo a la clase culta como una doctrina intelectualmente respetable y se convencía a sí mismo de que el cristianismo no era una fe irracional. Igualmente algunos cristianos, haciendo gala de sus conocimientos y habilidades en el saber antiguo, marcaban que el diálogo entre cristianos y paganos no era un encuentro entre iletrados y cultos, sino una discusión entre iguales. Al mismo tiempo que seguían apelando a la Ley y los Profetas hebreos para hacer su tarea de interpretación del cristianismo, los cristianos intentaron adaptar su mensaje a las formas y contenidos clásicos para hacerlo aceptable al mundo grecorromano, como antes lo había intentado Filón para el judaísmo.<sup>38</sup> Debido a esto, el obispo alejandrino Atanasio, célebre por su vida llena de destierros, su oposición a arrianos y paganos, y su papel en el concilio de Nicea, intentaba demostrar el sentido de la vida y muerte de Jesús de una manera convincente al utilizar silogismos y razonamientos, pues estaba convencido que no había algo absurdo ni ridículo en la doctrina cristiana. Igualmente daba argumentos para probar que la existencia del Logos en el mundo era posible, así como su vinculación con Jesús, incluso citaba a Platón para dar fuerza a sus razones. Mediante este proceder, afirmaba el alejandrino, “también los griegos serán conmovidos por nosotros con estas razonables consideraciones...al menos sobre hechos que son visibles a todos.”<sup>39</sup> Así el cristianismo, que había nacido en el seno del judaísmo, se nutría gradualmente de las ideas grecorromanas y adoptaba sus formas y métodos.

De esta manera, los cristianos afirmaban que ellos eran quienes seguían doctrinas que estaban de acuerdo a la razón, por lo que no dudaron en retorcer el argumento pagano al afirmar que la característica de los paganos era tener actitudes irracionales. Educado en la argumentación filosófica, Orígenes remarcaba continuamente que Celso no sustentaba sus dichos con razones, sino que, incapaz de dar pruebas, las suplía con insultos y burlas. Según Orígenes, su deber era “atacar nuestras razones objetivamente; pero, dando de mano a los argumentos objetivos, se entretiene en burlas e injurias...y no ve que tal manera de

---

<sup>37</sup> Gregorio Taumaturgo, “Discurso de...VII. También Eusebio habla de la forma en que Orígenes empleaba estos métodos en el análisis de los textos cristianos. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VI.19

<sup>38</sup> Dodds, *op. cit.* p.141-143. Jaeger, *op. cit.* p.58

<sup>39</sup> Atanasio, *La encarnación del Verbo*, trad. de José C. Fernández Sahelices, introd. de Fernando Guerrero Martínez, Madrid, Ciudad Nueva, 1989, 45 (Biblioteca de patristica, 6)

conducir sus razonamientos pugna con su propio propósito de hacernos abandonar el cristianismo y que sigamos sus doctrinas. Si éstas las hubiera tomado más en serio, acaso fueran más persuasivas; mas como no hace sino burlarse, reírse y hacer el bufón, diremos que, por falta de razones serias, que ni tenía ni sabía, vino a parar en estas charlatanerías.”<sup>40</sup> Orígenes veía esta actitud con desdén y la asemejaba al nivel de discusión que mantenía la gente inculta, en la que no había razones. En otro sentido, pero con el mismo fin, Lactancio señalaba el carácter irracional de las persecuciones y la forma en que se intentaba que los cristianos abandonaran su religión. Lactancio fue un destacado rétor latino, llamado por Diocleciano a Nicomedia para hacerse cargo de la cátedra de retórica latina, antes de ser cristiano. En sus obras utiliza todas las herramientas de su arte para dar fuerza a sus escritos y crear el efecto que desea por lo cual, aunque no hay testimonios que sufriera en las persecuciones de los tetrarcas, capta el sentir cristiano ante tal fenómeno. Para el africano, la postura de los perseguidores no brindaba razones, lo cual los asemejaba a bestias, pues “la religión no puede ser impuesta por la fuerza; el asunto debe tratarse más con palabras que con azotes, para que haya asentamiento. Que afilen la punta de sus inteligencias; si sus razones son verdaderas que se diga. Estamos dispuestos a escuchar, si nos enseñan; si se callan, no les creemos, de la misma forma que no cedemos cuando se ensañan con nosotros. Que nos imiten a nosotros, exponiendo las razones de su causa.”<sup>41</sup> Mediante esta posición, destacaba que los cristianos eran quienes tenían la razón de su lado, así como una actitud racional al abordar los problemas que se les proponía, pues estaban dispuestos a presentar argumentos de sus creencias, mientras que los paganos no brindaban pruebas contundentes de sus ideas. Los cristianos estaban convencidos que sus doctrinas eran más demostrables y racionales que las concepciones paganas sobre lo divino, ya que una característica básica del cristianismo era no aceptar creencias sin previo examen, lo que eximía a los cristianos de profesar conceptos absurdos al igual que los paganos. Así, para escarnio de los paganos cultos, estaban los cristianos que se consideraban los mejores representantes de la razón, la mayor gloria del mundo clásico.

<sup>40</sup> Orígenes, *Contra Celso*, VI.74

<sup>41</sup> Lactancio, *Instituciones Divinas*, trad e introd. de Eustaquio Sánchez Salor, Madrid, Editorial Gredos, 1990, V.19.11-12 (Biblioteca Clásica Gredos, 137) Una observación similar en Prudencio, “Libro de las coronas”, X.170-175. Aunque en otro contexto, Agustín se expresaba sobre la base racional del cristianismo, en el cual “se mandaba creer con más moderación y sin falacia alguna lo que no se demostraba”, mientras que los maniqueos “obligaban a creer una infinidad de cosas sumamente pueriles y absurdas que no podían demostrarse.” *Las Confesiones*, VI.5.7.

### 5.2.2. Crítica de la cultura antigua.

Los cristianos cultos se mostraban dispuestos a adoptar ciertos campos del conocimiento antiguo que les resultaban útiles para apoyar sus creencias. Educados de una forma similar y estudiando con los mismos profesores que los paganos, estimaron la cultura de su época y la ponderaron de acuerdo a sus talentos e intereses. Esto no implicaba que aceptaran al pie de la letra cuanto leían, cosa que muchos paganos cultos tampoco hacían. Sin embargo, a medida que el cristianismo se afianzaba en el Imperio y tomaba actitudes más agresivas hacia quienes no abrazaban la nueva religión, algunos paganos tendieron a enfatizar que se debía admitir la cultura clásica en su totalidad si se quería formar parte de ella. Celso sugirió esta postura cuando el cristianismo aún no tenía una buena posición y le siguieron algunos neoplatónicos en sus alegatos contra los cristianos. Empero, Juliano sería quien mejor expresaría esta idea en su ley escolar y en su intento de dar nuevo impulso al culto tradicional. Para Juliano el estudio de los clásicos, más que una cuestión utilitaria de adquirir habilidades y técnicas, se trataba de la íntima relación entre cultura y vida.<sup>42</sup> El emperador pensaba que quien quisiera disfrutar de los beneficios de la cultura tenía que comprometerse con ella como un todo, pues solamente así se aseguraba su continuidad y valor como forma y concepto de vida que la distinguía de formas bárbaras e irracionales. Debido a esta situación era impropio que no se considerara de tal forma a la cultura clásica y que sólo sirviera como medio de ornato, lo cual era más censurable en quien estaba a cargo de la instrucción de los jóvenes. Juliano se expresaba sobre este punto: “Una correcta educación creemos que no es una fastuosa armonía en las palabras y en la lengua, sino la sana disposición de una inteligencia razonable y las opiniones verdaderas sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo; así, quien piensa una cosa, pero enseña otra cosa a sus alumnos, ése creo que está tan lejos de la educación como de ser un hombre honrado.” Decía que en cuanto a estilo podía haber variaciones, pero en lo fundamental no; por lo que el profesor debía enseñar lo que creía. Aludiendo a los cristianos, afirmaba que debían convencer a sus alumnos de la realidad de los dioses; si no lo hacían, mostraban su avaricia por obtener un pago. Subrayaba la asociación entre literatura y religión al recalcar que “sin duda para Homero, Hesíodo, Demóstenes, Herodoto y Tucídides, Isócrates y Lisias, los dioses son

---

<sup>42</sup> Norris Cochrane, *op.cit.* p.284. Marrou, *Historia de la educación...*p.410



guía de toda educación; ¿no se creían los unos consagrados a Hermes y los otros a las Musas? Opino que es absurdo que los que interpretan sus obras deshonren a los dioses por ellos honrados.” Juliano relacionaba estrechamente la cultura con la religión, pues, para él, eran componentes inseparables del modo de vida clásico. Los profesores cristianos no podían efectuar la noble tarea de perpetuar la cultura y exponer sus preciados textos según los parámetros del emperador, por lo que debían abandonar la enseñanza si persistían en sus creencias o creer en los dioses de los autores antiguos. Si seguían pensando que no existían, entonces irónicamente los remitía “a las iglesias de los galileos y que interpreten a Mateo y Lucas.”<sup>43</sup> Juliano ponía en una difícil situación a los cristianos y su pretensión de poseer una revelación divina, si los escritos cristianos tenían todo lo que se debía saber, entonces preguntaba “¿por qué roéis vosotros en la enseñanza de los griegos, si la lectura de vuestras escrituras es suficiente?”<sup>44</sup> No obstante, aceptaba a los jóvenes cristianos en las escuelas con el objetivo de que se instruyeran bajo este concepto de cultura.

Los cristianos deseosos de participar de los frutos de la cultura clásica tuvieron que hacer frente a esta directriz que marcaba que se debía adoptar esa cultura en su totalidad. Rechazaron esta aseveración y, para evitar su exclusión del mundo cultural de su época y salvaguardar su religión, efectuaron una ardua tarea de crítica y valoración de ese legado, en cuyo proceso adoptaban ciertos aspectos y desechaban otros. Para lograr este objetivo no dudaron en criticar algunos aspectos de la civilización antigua. Respecto a la retórica, es significativo que algunos personajes educados como rétores, por lo que sabían de lo que hablaban, recuperaran argumentos que habían esgrimido los cristianos opuestos a cualquier compromiso con el conocimiento antiguo. Se enfatizaba su carácter engañoso que hacía que la peor causa apareciera como la mejor, y su búsqueda de la elegancia y la belleza por encima del criterio de verdad. Ante esto, Lactancio decía que “la elocuencia sirve a este mundo, procura campar entre el vulgo y agradar incluso en las cosas malas, ya que muchas veces intenta saltar por encima de la verdad, con tal de mostrar su fuerza; busca riquezas, desea honores, anhela en fin el mayor escalón de la gloria.”<sup>45</sup> Se destacaba que los estudios retóricos perseguían muchas veces asuntos vanos y que el orador era más alabado mientras

<sup>43</sup> Juliano, “Sobre los profesores”, 422a; 423a; 423d en *Contra los galileos...*

<sup>44</sup> Juliano, “Contra los galileos”, 229c en *Contra los galileos...*

<sup>45</sup> Lactancio, *Instituciones Divinas*, V.1.19. Josefo había ponderado esta faceta en su crítica de los escritores griegos, pues “no se esforzaron por la verdad, a pesar de lo fácil que resulta encontrar en ellos esta promesa, sino que intentaban mostrar su talento de escritores. *Sobre la antigüedad de los judíos...*1.24

más mintiera. La retórica era reconocida por su valor en los tribunales y en actos oficiales, y por su cercana relación con la belleza y la buena composición, lo que la hacía agradable y útil; no obstante, si se llevaba sin tener un fin noble, se constituía en un símbolo del orgullo y la vanagloria humana. Agustín mencionaba otro factor relevante de este tema al referirse al principal objetivo que perseguían los estudiantes de retórica, pues de niño se le había propuesto “como norma de una vida recta obedecer a los que me aconsejaban ser famoso en este mundo y sobresalir en las artes de la lengua que me proporcionarían la honra de los hombres y las falsas riquezas.”<sup>46</sup> Agustín conocía esta atracción por experiencia propia, ya que reiteradamente en su relato señala que, motivados por tales deseos, realizó muchas acciones conducentes a sobresalir en su arte y granjearse el aplauso de los demás. Por ello se acercó a personas influyentes, como gobernadores y oradores reconocidos, para obtener cátedras en ciudades como Cartago, Roma y Milán y así mejorar su posición económica y social con el fin de tener los medios necesarios para casarse con una mujer de buena familia y aspirar al gobierno de una provincia.<sup>47</sup> Estas ambiciones no eran imaginarias, pues en la Antigüedad Tardía el gobierno imperial extraía parte de sus funcionarios de las escuelas de retórica y derecho, lo que abría el paso a personas de bajo origen social que deseaban aprovechar tal vía de movilidad social, como fue el caso de Agustín quien era hijo de un curial de Tagaste. Igualmente se reconocía que la retórica concedía gran importancia a la forma, por lo que muchos paganos educados en las exquisiteces del estilo rechazaban la tosquedad de los escritos sagrados cristianos. En juicio de Lactancio, estas personas “no pueden aceptar nada que no agrade a sus oídos; lo que les parece sórdido, lo consideran vano, absurdo y vulgar.”<sup>48</sup> Como se ha dicho, este no era un obstáculo menor en la mente de una persona culta que estaba familiarizada con los grandes escritores, por lo que los cristianos buscaban acotar esta cuestión y remarcar que el estilo de las palabras no debía ser el criterio definitorio a la hora de examinar un texto y evaluar el mensaje cristiano.

Ciertos aspectos de la filosofía también fueron criticados por autores que no eran hostiles a ella. Sobresalen las objeciones que indicaban los límites y alcances de la filosofía, por ejemplo, la diversidad de ideas de los filósofos que ocasionaba incertidumbres y

<sup>46</sup> Agustín, *Las Confesiones*, I.9.14

<sup>47</sup> *idem*, III.14.21; VI.2.19; VI.8.13. Brown, *Biografía...* p.21-22

<sup>48</sup> Lactancio, *Instituciones Divinas*, V.1.17. Tiempo después, Agustín reconocería que, en un primer trato durante su juventud con los libros sagrados cristianos, los rechazó porque su estilo tosco no podía compararse con la elegancia de Cicerón. *Las Confesiones*, V.5.9

desacuerdo en cuestiones fundamentales. Tertuliano señala las opiniones divergentes que las escuelas filosóficas tenían sobre la naturaleza de Dios, el mundo y el alma. Toca ampliamente el tema de si Dios era corporal o incorporeal, si era inmanente o trascendente al mundo, y si se preocupaba de los asuntos humanos o era indiferente a ellos. Sobre el mundo se discutía si fue creado u ordenado, si era eterno o tendría fin. Sobre el alma no se ponían de acuerdo si era de naturaleza divina y eterna, o creada y disoluble. El carácter titubeante de las respuestas de los filósofos ante las preguntas fundamentales no aportaba certeza alguna, por lo que Tertuliano dice estar pasmado por “la sabiduría de los filósofos cuya debilidad queda testimoniada desde el principio con la variedad de opiniones, procedente de la ignorancia de la verdad.”<sup>49</sup> En la misma línea Atanasio subraya que había fuertes divisiones dentro de las propias escuelas filosóficas, y que, si bien aun después de la muerte de los fundadores de las escuelas “sus sofismas han mantenido su fuerza de persuasión; pero, incluso durante su vida, la doctrina que tenían como segura suscitó entre ellos luchas y sus discusiones acabaron en querellas.”<sup>50</sup> Esta situación contrastaba, según estos autores, con la unidad del credo cristiano que ofrecía un estado de concordia entre los creyentes. Es significativo que estas afirmaciones de armonía cristiana referente a los dogmas como signo distintivo frente al desacuerdo de los filósofos se den en momentos en los que la corriente que después sería la ortodoxa intentaba imponerse.<sup>51</sup> Tertuliano escribió contra los grupos gnósticos que tuvieron una gran presencia en el ambiente espiritual de una época en que no estaba clara la frontera entre ortodoxia y herejía, lo que queda de manifiesto con el propio Tertuliano, quien posteriormente se uniría al montanismo que tenía rasgos rigoristas tan caros a los círculos cristianos africanos. Por su parte, Atanasio vivió en el tiempo en que nicenos y arrianos se disputaban la ortodoxia; tuvieron que pasar varios años, concilios e intervenciones imperiales favoreciendo a uno u otro bando para que Nicea se impusiera.

Otro aspecto censurable era la contradicción y la obra de los filósofos. Nuevamente Tertuliano, basándose en Taciano, destaca que los filósofos habían tenido graves defectos al

---

<sup>49</sup> Tertuliano, *A los gentiles*, II.2.1. en Tertuliano, *Apologético-A los gentiles*, trad. e introd. de Carmen Castillo García, Madrid, Editorial Gredos, 2001 (Biblioteca Clásica Gredos, 285) Las observaciones de las opiniones de los filósofos están en *Apologético*, 47.5.8. *A los gentiles*, II.2-6.

<sup>50</sup> Atanasio, *La encarnación del Verbo*, 50. Josefo era una fuente de esta opinión, ya que aducía que la unidad del judaísmo daba mejores resultados que la disensión de los filósofos. *Sobre la antigüedad...* II.180

<sup>51</sup> La división cristiana en grupos y la discusión sobre el dogma fue algo que se oponía a su pretensión de tener la verdad, lo cual Celso había percibido y explotado; por lo que, para rebatir tal objeción, se intentó definir la ortodoxia y su historia. Gigon, *op.cit.* p.96

haber sido dominados por la lujuria, el afán de poder, la arrogancia, la adulación y la gula, entre otros vicios. Igualmente señala que muchos dichos y hechos de los filósofos eran motivados por el ansia de gloria, lo que hizo que Lactancio resaltara que esta vanidad se reflejaba en su conducta y actitud, cuando afirmó que los filósofos “o bien no saben nada y lo poco que saben lo tienen como elevada ciencia, o bien no entienden lo que saben, o bien, al creer que saben lo que no saben, dicen absurdas y arrogantes tonterías.”<sup>52</sup> El objetivo que buscaban estos autores era marcar la superioridad del cristianismo, por ser más congruente en unir acción y palabra, frente a la incapacidad de los filósofos por seguir sus propias reglas. A esta observación se añadía que los cristianos, sin la arrogancia y la búsqueda de gloria, se mostraban más capaces de amoldar su modo de vida con la doctrina que muchos filósofos que se vanagloriaban de su intelecto superior. Reconocidos autores por su aprecio a los filósofos, como Justino y Orígenes, ponderaban tal hecho, al afirmar que cristianos incultos y de bajo origen social moldeaban sus vidas de acuerdo a los preceptos cristianos con plena convicción y estaban dispuestos a afrontar maltratos y la muerte por sus ideas.<sup>53</sup> De este modo superaban en virtudes como la constancia y el valor a muchos filósofos que invitaban a la práctica de esas cualidades. Esta confrontación la realizó Tertuliano, ya que los filósofos, al burlarse de la verdad, “la desprecian, portándose como enemigos suyos, simulan la verdad, y al simularla, la destruyen porque van tras la gloria; los cristianos necesariamente la buscan y la ofrecen íntegramente, puesto que se preocupan de su salvación.”<sup>54</sup> La falta de coherencia entre acción y palabra de los filósofos contrastaba, según los cristianos, con el proceder cristiano que se revelaba más congruente.

Sobre la religión, es conocido el rechazo de los cristianos tuvieron a adorar a otro dios que no fuera el suyo. Independientemente de su actitud ante la cultura, los cristianos remarcaban el carácter inmoral de la mitología y la conducta poco honorable de los dioses, al ser dominados por una serie de vicios graves. Estas divinidades no merecían ser dignas de adoración ni de recibir honores divinos, porque realizaban acciones indignas incluso para un hombre. Aprovechándose del análisis de obras de poetas y filósofos que ponían en entredicho la mitología y la concepción que daba de los dioses, los cristianos no estaban dispuestos a adorar a dioses que, o bien eran producto de la imaginación y el error humano,

---

<sup>52</sup> Tertuliano, *Apologético*, 46.8-16. Lactancio, *Instituciones Divinas*, VI.18.1

<sup>53</sup> Justino, “Apología”, II.10.8. Orígenes, *Contra Celso*, II.42

<sup>54</sup> Tertuliano, *Apologético*, 46.7

hombres deificados por sus obras en un tiempo lejano, o demonios que exigían culto para extraviar al género humano.<sup>55</sup> Muchos autores cristianos que debatieron con los paganos tocaban estos temas para negar la existencia de los dioses y para no establecer compromiso con supuestas divinidades que tenían muchos defectos.

Un aspecto censurable que los cristianos veían en la religión oficial clásica y que Lactancio pudo expresar enfáticamente fue el acto repetitivo y vacío de los sacrificios. En la religión antigua, decía, “no se enseña nada que sirva para cultivar las buenas costumbres y regular la vida; además, ese culto no conlleva búsqueda alguna de la verdad, sino sólo un conjunto de ceremonias que exige, no ayuda de la mente sino una participación del cuerpo. Y, por lo tanto, eso no debe ser considerado como verdadera religión, ya que, al no tener preceptos que lleven a la justicia y a la virtud, ni enseña ni hace mejores a los hombres.”<sup>56</sup> Bajo la perspectiva cristiana, la escrupulosidad puesta en las ceremonias y en la ejecución de los sacrificios no implicaba un compromiso mayor que se viera en cambios que llevaran a un perfeccionamiento moral del individuo, por lo que la religión quedaba simplificada en un acto mecánico y sin sentido, desprovisto de convencimiento y fe. Este signo vacío era la característica que algunos cristianos veían en la cultura antigua como ideal de búsqueda independiente de conocimiento. Al enfatizar sus rasgos más negativos y señalar que podía emplearse con fines vanos, sugerían que prometía mucho y daba poco. La superficialidad y vanidad con que podía usarse el antiguo legado daba pie a confusiones que, lejos de brindar certezas, creaba incertidumbres.<sup>57</sup> Agustín conocía esta cara oscura de la cultura y alertaba sobre sus peligros cuando afirmaba que se ponía más atención en aprender temas y técnicas que en reflexionar sobre la propia conducta. Igualmente los relatos de los poetas invitaban a las pasiones y presentaban como modelo las acciones viles de los dioses que eran imitadas por sus seguidores; criticaba que los temas de composición persiguieran más el aplauso que la verdad y la preponderancia dada a la forma sobre el contenido. En suma era una cultura que mal usada “toma toda clase de precauciones para que no se le escape por error de su lengua la expresión incorrecta *inter hominibus*, y, en cambio, no se preocupa lo más

---

<sup>55</sup> La influencia de Evemero fue muy grande para remarcar que los dioses fueron hombres y la tradición judía dio el argumento que los demonios se hacían pasar por dioses. Los pasajes sobre estos temas son numerosos, entre ellos Justino, “Apología”, I.54. Tertuliano, *Apologético*, 10-12; 22-23. Clemente, *Protréptico*, III. Orígenes, *Contra Celso*, VII.35; VIII.3. Prudencio, “Contra el discurso de Simaco”, I.40-48

<sup>56</sup> Lactancio, *Instituciones Divinas*, IV.3.1-2

<sup>57</sup> Norris Cochrane, *op.cit.* p.383-384

mínimo en quitar a un hombre de en medio de los hombres (*ex hominibus*) por medio del furor de su mente.”<sup>58</sup>

### 5.2.3 La justificación del trato con el legado grecorromano.

Identificados los elementos oscuros de la cultura, los cristianos deseosos de crear un diálogo fructífero con ella justificaron su interés y aprecio por esa cultura ante sí mismos, ante los cristianos reacios a ese acercamiento y ante paganos que se declaraban como los únicos custodios de ese legado. Para esto se valieron de diversos argumentos, entre los que sobresale el del *Logos spermatikos*, para señalar que la sabiduría pagana era fruto de la atención divina al mundo. De origen estoico, esta tesis sostenía que el Logos era la razón divina del mundo, la fuerza vital que todo lo animaba y el germen a partir del cual todo se desarrollaba, por lo que se hablaba de semillas de verdad y justicia diseminadas en los hombres que llevaban al perfeccionamiento social y moral de la humanidad. Había algunos autores con influencias platónicas que concebían estos gérmenes como formas distintas de la divinidad trascendente. El judío Filón aprovechó esta idea para definir al Logos como intermediario entre Dios y el mundo y el instrumento que posibilitaba la acción de Dios.<sup>59</sup> Justino se benefició de estas definiciones para identificar al Logos con Cristo y señalar su influjo benéfico en las doctrinas de los gentiles, pues “cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía afinidad, por la parte del Verbo seminal divino que les cupo; pero es evidente que quienes en puntos muy principales se contradijeron unos a otros, no alcanzaron una ciencia infalible ni un conocimiento irrefutable...Y es que los escritores sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita.”<sup>60</sup> Desde este punto de vista, era manifiesto que cuanto bueno y sabio había en las ideas de filósofos, poetas y oradores, había sido por mediación del Logos, que después había tomado forma humana en Cristo, siendo fuente de todo conocimiento y arte, incluido el clásico. Debido a esto, se entiende su simpatía por Sócrates, Heráclito, Platón y algunos estoicos, pues, al mostrarse receptivos a la acción del Logos, idearon conceptos similares a los cristianos.

<sup>58</sup> Agustín, *Las Confesiones*, I.16.26

<sup>59</sup> Juan de Churruca, “La conciencia social de los cristianos en los dos primeros siglos.” en *Cristianismo y mundo romano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998, p.151-152

<sup>60</sup> Justino, “Apología” II.13.5 Sordi enfatiza lo atrevido que esta afirmación proveniente de un grupo marginal y calumniado debió parecerles a los paganos cultos que presumían una cultura original. Sordi, *op.cit.* p.152

Esta idea fue bien recibida en el medio alejandrino por Clemente y Orígenes, quienes defendieron que los hombres podían llegar a obtener un conocimiento adecuado de Dios porque previamente había puesto semillas de verdad en ellos. Igualmente compartían que las ideas más provechosas del mundo clásico fueron obtenidas gracias a la intervención de Dios, sin el que era imposible llegar a conclusiones tan brillantes como a las que habían llegado algunos escritores antiguos, lo que exhibía la providencia divina al brindar atención a pueblos que no lo adoraban.<sup>61</sup> También Lactancio, quien siendo rétor fue educado en el aprecio de los autores antiguos, hacía eco de estas nociones cuando se refería a personajes que estimaba como Cicerón y Séneca, y a algunas ideas suyas que tenían parecidos con las cristianas. Hablando sobre una observación de Cicerón respecto al sentido de las leyes, preguntaba: “¿Quién, aun conociendo el misterio de Dios, podría describir la ley divina tan puntualmente como lo hizo este hombre, que estaba lejos de conocer la verdad? Yo, por mi parte, pienso que esos que dicen verdades sin darse cuenta deben ser considerados como si estando inspirados por algún espíritu, hicieron profecías.”<sup>62</sup> Mediante estas observaciones, los cristianos ansiosos por beber de las fuentes del conocimiento clásico declaraban que las doctrinas saludables del mundo antiguo, junto con la capacidad racional para elaborarlas fueron una dádiva del Logos identificado con Cristo. Al leer a los clásicos no estaban indagando ideas ajenas, sino sólo recuperaban nociones que les pertenecían y que fueron producidas por la actividad del Logos, al que los cristianos rendían culto.

Íntimamente ligado al argumento del Logos, estaba la idea del uso que los autores antiguos habían hecho de la literatura hebrea. Josefo sirvió de base para esta noción, pues sostenía que la supuesta semejanza de algunas ideas entre judíos y griegos obedecía a que los helenos habían copiado a los hebreos. De este hecho se desprendería que la similitud que existía, según Josefo entre las leyes y costumbres de los judíos y los griegos se debía a que los griegos habían bebido de las fuentes judías para elaborar sus constituciones. Afirmaba que, en la concepción de su república, Platón copió a Moisés en varios aspectos como los relativos al aprendizaje de las leyes y la vigilancia de los extranjeros. Además decía que las costumbres equilibradas de los griegos se debían a la buena influencia de los conceptos hebreos. De esta manera, escribía Josefo, los filósofos habían seguido “a Moisés en sus

---

<sup>61</sup> Clemente, *Protréptico*, I.12. Orígenes, *Contra Celso*, III.47

<sup>62</sup> Lactancio, *Instituciones Divinas*, VI.8.10

escritos y en su filosofía, teniendo opiniones semejantes a las suyas acerca de Dios y enseñando la sencillez de la vida y las buenas relaciones de unos para con los otros.”<sup>63</sup> Este concepto tuvo una buena recepción en el medio cristiano y fue muy usado para señalar que los griegos dependían de los hebreos. Mientras que Justino insistía en que las concepciones paganas que los cristianos reconocían como valiosas y cercanas a su mensaje provenían de los judíos; Orígenes sostenía que Platón, el filósofo más admirado e influyente de su tiempo, había tomado parte de sus doctrinas de los judíos: “no dudo de que Platón aprendió de algunos hebreos las palabras que escribe en el *Fedro*, o que, como algunos han escrito, después de leídos los escritos proféticos, cito de ellos...”<sup>64</sup> Empero, en la visión cristiana, los sabios antiguos no pudieron entender cabalmente los escritos judíos porque todavía no había aparecido Cristo, por lo que cada quien interpretó como entendió, siendo una causa por la que surgieron doctrinas opuestas. Para Tertuliano era tan evidente que los paganos habían tomado ideas de los judíos que no se ocupó en ahondar sobre este asunto, sino que subrayó los motivos por los que los gentiles no entendieron bien. Para él, los filósofos habían tomado de los escritos hebreos lo que los asemejaba con las doctrinas cristianas, pero, llevados por el afán de gloria y engañados por la simplicidad de su estilo, fueron incapaces de aceptar lo que leían como mensaje divino y trasladaron sus pensamientos en lo que leyeron.<sup>65</sup> Este lugar común en la apologética cristiana, a la vez que servía para negar que los hebreos habían tomado y adulterado ideas griegas, brindaba apoyo a quienes defendían el uso de los escritores antiguos. Si éstos se basaron en los hebreos para realizar sus propias ideas, los cristianos podían aprovechar sus escritos y ver confirmadas sus creencias que, debido a este tronco común, eran las mismas, sin el temor a tal contacto.

#### 5.2.4. El diálogo con la literatura.

Los paganos cultos estaban resueltos a identificar el ideal cultural clásico con los viejos cultos. Estaban decididos a no perder la herencia cultural que les daba la razón de ser del hombre en el cosmos, por lo cual no podía ser sencillamente una educación literaria que

<sup>63</sup> Josefo, *Sobre la antigüedad...* II.281

<sup>64</sup> Justino, “Apología”, 1.44.9. Orígenes, *Contra Celso*, VI.19. En este pasaje responde a la acusación de Celso que decía que los hebreos habían tergiversado citas griegas, por lo que Orígenes recurrió a este argumento, el que, de otra forma, difícilmente hubiera expuesto por la admiración que le tenía a Platón.

<sup>65</sup> Tertuliano, *Apologético*, 47.2.4



diera motivos para adornar una composición, sino debía entrever aspectos religiosos. De este modo proveía la única vía segura para el verdadero conocimiento y para la correcta interpretación de la realidad. Estas cuestiones que estaban implícitas en el debate entre paganos y cristianos, las explotó Juliano en su restauración del paganismo y las hizo objeto de ley en su exclusión de los cristianos como maestros y en sus medidas de apoyo a los cultos. Empero, un grupo importante de cristianos antes y después de Juliano mostraron que no sólo se fijaban en los aspectos más negativos de la cultura, sino que también podían asimilar sus rasgos loables y positivos para realizar un diálogo fructífero entre cristianismo y cultura clásica. Los cristianos con mayor ambición cultural no desecharon la cultura en bloque, sino supieron distinguir los elementos más provechosos para ponerlos al servicio del cristianismo. Fuera de la religión oficial, con la que no deseaban comprometerse, campos como la literatura, la filosofía y la retórica, entre otros, ofrecían facetas valiosas que, mediante un análisis concienzudo y adecuado, podían ser aprovechadas por el cristiano.

De las observaciones hechas sobre este proceso de detección y apropiación de los rasgos valiosos de la cultura, sobresale la figura de Basilio. Basilio provenía de una familia cristiana y culta de Cesarea en Capadocia, lo que dio la posibilidad de ir a Atenas a estudiar retórica y filosofía. Esta educación le dio la posibilidad de conocer a los grandes autores, lo que se refleja en su capacidad de enumerar citas y obras que había analizado. Gracias a este conocimiento mantuvo una actitud equilibrada respecto a las obras clásicas, de las que se podía obtener gran provecho sabiendo servirse de ellas. Considerando que para el cristiano su principal interés era la otra vida, ofrecía una directriz clara: cualquier cosa que favorezca tal fin debía ser aceptado. Si había alguna afinidad entre los libros gentiles y los cristianos entonces resultaría provechoso el contacto. Sobre la lectura de los poetas le decía a un joven cristiano que “siempre que relaten las hazañas de los buenos hombres, debes apreciar y emularlos e intentar ser, hasta el punto que sea posible, como ellos; pero cuando traten de hombres malos debes evitar tal ejemplo, bloqueando tus oídos no menos que Odiseo, de acuerdo a lo que esos mismos poetas dicen cuando evitó los cantos de las sirenas.”<sup>66</sup> Si bien los poetas tocaban rasgos espinosos, como los amoríos de los dioses y sus conflictos, no por

---

<sup>66</sup> Basil, “to young men, on how they might derive profit from pagan literature”, IV.1-2 en Basil, *The letters*, trad. e introd. de Roy. J. Deferrafi, Londres y Cambridge, Loeb, 1950 (The Loeb Classical Library) “Whenever they recount for you the deeds of good men, you ought to cherish and emulate these and try to be as far as possible, like them; but, when they treat of wicked men, you ought to avoid such imitation, stopping your ears no less than Odysseus according to what those some poets say when he avoided the songs of Sirens”

ello debían ser pasados por alto. Comparaba la labor de depuración cristiana de los textos clásicos con el trabajo de las abejas que obtienen polen de las flores; al igual que las abejas, el cristiano podía obtener beneficios de los ejemplos de la literatura antigua para moldear su conducta de acuerdo a la virtud. Para Basilio, el cristiano podía seleccionar cuanto bueno y loable le ofrecía el conocimiento antiguo para ponerlo al servicio del mensaje cristiano cuando aseveraba que “deberíamos examinar cada una de las divisiones del conocimiento y adoptarlo a nuestro fin, de acuerdo al proverbio dórico: trayendo la piedra a la línea.”<sup>67</sup> Basilio da varios ejemplos en los que se invita a la virtud y al saber: Homero y Hesíodo se declaran contra el vicio, Solón prefiere la virtud a las riquezas, Sócrates soportó los ultrajes con entereza y Platón dijo que la peor injusticia es aparentar ser justo, entre otros, por lo que concluye que el cristiano debe asociarse con “los poetas, escritores de prosa, oradores y con todos los hombres de quienes exista una posibilidad de beneficio con referencia al cuidado de nuestra alma.”<sup>68</sup> Para Basilio, la literatura clásica tiene su lugar en la educación y, cuando son apropiadamente escogidos y enseñados, son benéficos; lo cual deja clara la postura selectiva y el carácter conciliatorio de este cristiano culto.

Jerónimo fue otro autor que tuvo una actitud parecida y que, frente a las acusaciones de usar profusamente los libros antiguos que le hacían algunos contemporáneos adversos a ello, señaló otras ventajas del contacto con los escritores antiguos. Primeramente indicaba que, al seguir este proceder, el cristiano estaba imitando a personajes de la historia bíblica que se acercaron a las letras profanas. Incluso, para reforzar su argumento, llega a decir, en contra del lugar común de la apologética cristiana, que Moisés y los profetas tomaron ideas de los autores paganos cuando pregunta “¿en efecto, quien desconoce las cosas tomadas de los libros de los gentiles en las obras de Moisés y los profetas, y que Salomón propuso varias preguntas y respondió algunas a los filósofos de Tiro?”<sup>69</sup> También aducía que Pablo había utilizado autores griegos para defender su postura ante los filósofos con los que discutió en Atenas. Cita una gran cantidad de autores cristianos griegos y latinos que usaron profusamente las obras gentiles con profundidad y ahínco para mostrar que su postura

<sup>67</sup> *idem*, IV.10 “we should examine each of the branches of the knowledge and adopt it to our end, according to the Doric proverb, bringing the stone to the line.”

<sup>68</sup> *idem*, VII.7 “with poets and writers of prose and orators and with all men from whom there in any prospect of benefit with reference to the care of our soul.”

<sup>69</sup> Jérôme, Carta 70.2 “quis enim nesciat et Moysi ac prophetarum uolominibus quaedam adsumpta de gentilium libris, et Salomonem philosophis Tyris et proposuisse nonnulla et aliqua respondisse?”

estaba acorde con la actitud de otras personas que habían disfrutado del favor divino. Otra razón era que, en la controversia con los paganos, era más eficaz el uso de la literatura clásica que la consulta a las obras cristianas, porque estas últimas eran desdeñadas por los gentiles, lo que no pasaba con los libros antiguos. Jerónimo encontró un antecedente en el ejemplo de Cipriano, quien, al no emplear las obras clásicas en una polémica con un gentil, fue reprendido “porque escribiendo contra Demetriano, había utilizado los testimonios de los profetas y los apóstoles que para aquél eran ficticias e imaginarias, y no mejor los de los filósofos y poetas, a cuya autoridad, como gentil, no podía ir en contra.”<sup>70</sup> El dominio del conocimiento antiguo era inevitable para el cristiano que debía hacer frente a las objeciones paganas. Siendo hermoso el saber gentil y su lenguaje elegante, el cristiano podía valerse de tales rasgos, los cuales no tenían nada de idolátricos. Desde esta óptica, Jerónimo pensaba que el contacto con la literatura antigua no era algo pernicioso; al contrario, se constituía en una herramienta valiosa para entender los argumentos del otro y refutarlos eficazmente, a la vez que podía usarse para presentar el cristianismo de una mejor manera. Para Jerónimo y otros cristianos educados en el respeto y la admiración a los clásicos, el cristiano no debía ser arrogante por poseer los escritos divinos al grado que desdeñara los aportes de las obras antiguas y las inmensas posibilidades que les abría su estudio, tanto en sus alegatos con los paganos como en el cultivo de la mente. De esta manera, había que servirse de los rasgos valiosos que ofrecía la tradición literaria que tenía temas y autores nada despreciables. Bajo esta postura, Jerónimo se ubicaba en la corriente que defendía Orígenes y que habría de ser la característica de su vida intelectual y la de quienes se sentían atraídos a aplicarse a la cultura: “También nosotros, si alguna vez por casualidad encontramos algo sabiamente dicho por los paganos, no debemos despreciar las palabras junto con el nombre de su autor, ni conviene, por el hecho de poseer la ley de Dios, hincharnos de soberbia y despreciar las palabras de los prudentes, sino como dice el Apóstol: probándolo todo, retened lo bueno.”<sup>71</sup> Así como los israelitas tomaron el oro egipcio cuando salieron de la tierra de cautiverio, los cristianos debían hacerse de lo más precioso del legado cultural de su tiempo.

---

<sup>70</sup> *idem*, 70.3.11-16 “cur adversus Demetrianum scribens testimoniis usus sit prophetarum et apostolorum quae ille ficta et commenticia esse ducebat, et non potius philosophorum ac poetarum quorum auctoritati ut ethnicus contra ire non poterat”

<sup>71</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Éxodo*, trad de Ángel Castaño Félix, introd. de María Ignacia Danieli, Madrid, Ciudad Nueva, 1992, XI.6 (Biblioteca de patristica, 17)

Esta situación propició que los cristianos fueran capaces de apreciar las obras antiguas por sus méritos literarios. Al haber sido educados en la valoración del estilo y la composición de los grandes autores, y prevenidos contra sus aspectos más reprobables, no rechazaron su buena estructura. Orígenes admiraba no sólo la profundidad y los alcances de las ideas de Platón, sino también el modo elegante en que expresaba su pensamiento, cuyos matices sólo podían ser captados por alguien capacitado para ello; no hay duda que sabía estimar este rasgo en los autores que había estudiado.<sup>72</sup> Igualmente Sinesio, quien no tenía empacho en mostrar su admiración por la cultura antigua, alababa las formas literarias de los escritores griegos y trataba de reproducir el modo de escribir ático de los representantes de la segunda sofística. Sus percepciones son muy elocuentes, de la obra de Elio Arístides decía que “los ritmos de sus discursos están sujetos a moderación y su profundo sentido moral es cual conviene al consejero y educador de una ciudad entera que yace en un estado de locura.”<sup>73</sup> Su manera de escribir, tan elogiada por los bizantinos, era producto de su estudio de las obras antiguas, sin lo cual hubiera sido imposible expresarse de esa manera. Por ello reconocía su deuda hacia estos maestros de la pluma, cuyo conocimiento y aprecio le provocaba gran orgullo y placer. Aunque los cristianos cultos ponderaban la sencillez de las Escrituras, no pensaron que todo debía ser compuesto de tal manera; estaban al tanto de los peligros del ornato, pero no exaltaron la composición ruda por sí misma como si el valor de un texto dependiera de eso. Agustín, quien se había mostrado muy crítico hacia la retórica que él mismo había cultivado y enseñado, no iba al extremo de negar los valores artísticos. Su posición se revela equilibrada, reminiscencia de su anterior educación, cuando proclama que, si bien no es falso lo que se diga sin elegancia, “tampoco es verdad una cosa porque se diga sin gracia ni falsa porque el estilo sea brillante. En realidad, la sabiduría y la necesidad pueden servirse en palabras elegantes o triviales, como los alimentos que siendo buenos o malos pueden servirse en platos estupendos o corrientes.”<sup>74</sup> De esta forma la literatura, cuando no estaba bajo el estigma del error, podía ser objeto del reconocimiento y admiración de los cristianos cultos.

Reconocer el valor de la literatura antigua en contenido y estilo no fue fácil para estos cristianos, quienes tuvieron que hacer frente a las objeciones de sus correligionarios

---

<sup>72</sup> Orígenes, *Contra Celso*, VII.42

<sup>73</sup> Sinesio, “Dion o sobre su norma de vida”, 41a en *Himnos-Tratados*

<sup>74</sup> Agustín, *Las Confesiones*, V.6.10

adversos a este fenómeno y a su propia conciencia que dudaba si era lo correcto. Había un escenario complicado, pues la estima por el estilo clásico iba de la mano con la prevención por las referencias paganas, y el apego al lenguaje bíblico, a su vez, con la conciencia de su aspereza. El ejemplo más claro lo constituye el famoso sueño de Jerónimo. Éste tenía a la mano su biblioteca y la consultaba a menudo, por lo que se lamentaba: “Y así, miserable de mí, ayunaba para leer a Tulio. Después de las numerosas vigiliass de las noches, después de las lágrimas, las que el recuerdo de los pecados pasados extraía de mis profundas entrañas, tomaba a Plauto en mis manos. Si alguna vez yo había comenzado a leer al profeta, me estremecía su lenguaje inculto.”<sup>75</sup> Perturbado por esta situación, posteriormente soñó que estaba siendo juzgado ante el tribunal de Dios, donde se fijaron los cargos y su decisión: “Interrogado sobre mi condición, respondí que era cristiano. Y aquél que estaba sentado dijo: ‘mientes, eres ciceroniano, no cristiano; donde está tu tesoro ahí está tu corazón’... Yo, retenido por un breve momento, quería prometer además cosas mayores, empecé a jurar y a decir su nombre: ‘Señor, si alguna vez tengo libros profanos, si los leo, te he negado’<sup>76</sup> De esta manera, según él mismo decía, Jerónimo se dedicó con más ahínco a las Escrituras, lo cual no significó la anulación del aprendizaje pretérito. A pesar de su alejamiento de la literatura antigua, conservó las habilidades y conocimientos que había logrado y a los que no podía renunciar u olvidar. Mantuvo el orgullo de quien sabe que ha conseguido algo con esfuerzo y lo ha llegado a dominar, lo que exclamaba cuando tenía la oportunidad como en su debate con Rufino. Su aprecio por el estilo hizo que lamentara que su latín se estropeará por el aprendizaje del hebreo, en el cual tenía como maestro a un judío converso, pues se dio la tarea de conocer esa lengua “para que, después de la agudeza de Quintiliano, la fluidez de Cicerón, la gravedad de Frontón y la suavidad de Plinio, aprendiese el alfabeto y meditase en las palabras estridentes y exhalantes.”<sup>77</sup> Su relación con la literatura le atrajo dudas y conflictos bastante fuertes, pero, aun así, no pudo deshacerse de su apego por los autores antiguos y sus obras; valoraba la buena escritura y el contenido de sus libros más

<sup>75</sup> Jérôme, Carta 20.30 “Itaque ego miser lecturus Tullium ieiunabam. Post noctium crebras vigiliass, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumetatur in manibus. Si quando in memet reuersus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus.”

<sup>76</sup> *idem*, “Interrogatus condicionem, Christianus me esse respondi. Et ille qui residebat, ‘mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi est cor tuum’... Ego qui tanto constrictus articulo vellem etiam maiora prometerere, deiurare coepi et nomen eius obtentans dicere: ‘Domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi’

<sup>77</sup> Carta 125.12 “Ut post Quintilianii acumina, Ciceronisque fluias, gravitatem Frontonis, et lenitatem Plinii, alphabetum discerem, stridentia anhelantiaque verba meditarer”

allá de lo que explícitamente decía en sus escritos. Este trato ambivalente no evitó que su dominio de la literatura lo influyera en diversas formas como su manera de escribir cartas, su labor de traductor de textos griegos al latín y la realización de su célebre Vulgata.

Esta forma de acercarse a la literatura antigua y apreciar sus cualidades dejó una huella importante en los cristianos afectos a ella, lo admitieran o no. En el caso de Agustín, Brown señala que la forma de analizar las obras clásicas fue un factor decisivo, ya que el mundo grecorromano ponderaba la perfección de un escrito que era tejido con rigor en todas y cada una de sus partes. El obispo africano trataba de la misma manera a la Biblia como si todo estuviera en el lugar indicado y dicho con las palabras exactas.<sup>78</sup> Otro aspecto relevante de la cuestión fue que, al aceptar la postura que representaban Jerónimo y Basilio se podían neutralizar los elementos religiosos y mitológicos de los libros antiguos. La categoría de clásicos y su aceptación cristiana provocó lo que tanto temía Juliano, que sirvieran como cultura común y que su estudio no conllevara necesariamente la aceptación total de lo que decían. Difícilmente se podían encontrar equivalencias claras entre los escritos clásicos y los bíblicos, pero de cualquier manera era necesario conocer las obras que hacían culto a un hombre. La tradición literaria se basaba en estos textos que gozaban de un enorme prestigio por lo que leerlos formaba parte de la formación general y, quien fuera a ejercitarse en la pluma, debía tomarlos por modelos estilísticos por cristiano que fuera.<sup>79</sup> Todo autor cristiano importante en la Antigüedad Tardía, lo admitiera o no, conocía los clásicos y los aprovechaba para sus fines. Este fenómeno, en el que se veía neutralmente los contenidos de las obras, es patente en los poemas de Claudiano y Marciano Capella, que están llenos de elementos mitológicos y alusiones a los dioses, lo que no provocaba escozor en sus auditorios cristianos. Las convenciones literarias exigían este tipo de temas que formaban parte de un lenguaje figurado que podía ser interpretado de muchas formas y eran una concesión al buen gusto y al conocimiento de quienes sabían reconocer los personajes de la obra. Por ello no debía tenerse un temor infundado a los relatos antiguos y, en la medida de lo posible y del gusto del escritor, debía hacerse uso de sus temáticas y estilos de acuerdo al género. Entre los cristianos hubo quienes supieron usar los géneros y sus reglas, descollando en la poesía Hilario, Prudencio y Claudiano, quienes pusieron la métrica al

---

<sup>78</sup> Brown, *Biografía...* p.42-43

<sup>79</sup> Gígon, *op.cit.* p.98-99. Liebeschuetz, *op.cit.* p.227-230

servicio de temas bíblicos y cristianos. Aunque los cristianos no se interesaron en realizar historias sobre temas políticos y económicos, con la excepción de Lactancio, quien toca con alguna profundidad estos aspectos con un espíritu senatorial en *Sobre la muerte de los perseguidores*; no obstante, se ocuparon en escribir historias eclesiásticas y hagiografías, estas últimas deben ciertos rasgos a las vidas de los filósofos.<sup>80</sup> Adoptaron el género epistolar, el cual tenía un importante papel en la formación retórica y era reconocido como una forma de prosa artística, para tratar temas de disciplina y doctrina. Su estilo apreciado no sólo los hizo inestimables para sus destinatarios, sino se volvieron valiosos documentos para la posteridad como lo atestiguan los epistolarios de Cipriano, Basilio, Gregorio de Nisa, Jerónimo y Agustín, entre otros muchos ejemplos. Los cristianos pudieron expresar los dogmas en los sermones que escribían y predicaban de un modo fácil y sencillo para todo público; además podían usar las herramientas retóricas que habían aprendido durante su formación para hacer lo que toda obra retórica pretendía: mover sentimientos y provocar reacciones en el auditorio. De varias formas los cristianos se valieron de modelos antiguos y reconocidos, así como de su conocimiento de la literatura antigua para adaptar su mensaje a las convenciones literarias del momento, haciéndolo con maestría y elevando la literatura cristiana a niveles muy altos; así el nuevo contenido se revestía con la forma tradicional. Al poner el vino nuevo en odres viejos, pero al fin y al cabo necesarios y apreciados, los cristianos letrados mostraron en el cuidado puesto en sus obras su aprecio por la forma de expresión; la adopción de las habilidades literarias es un reconocimiento del influjo de la literatura antigua en los autores cristianos, lo cual hizo que algunos se convirtieran en escritores reconocidos de su tiempo.

#### 5.2.5. El dialogo con la filosofía.

Respecto a la filosofía, el cristianismo también realizó una depuración de lo que era útil para absorberlo. El cristianismo precisaba los principios y definiciones filosóficos para expresar su mensaje en un lenguaje intelectual y hacerlo aceptable a las personas cultas de la época, tenía que demostrar que la razón filosófica concordaba con la fe cristiana y manifestar una actitud positiva ante las escuelas filosóficas que tuvieran ideas afines al

---

<sup>80</sup> Momigliano, *Ensayos de historiografía...*p.102-106

cristianismo. Por esto debían admitir que los filósofos engendraron doctrinas sanas y que el mensaje cristiano podía servirse de ellas. En este contexto Lactancio señalaba la postura racional cristiana de examinar las doctrinas filosóficas, la cual aceptaba que en todas las escuelas había elementos de verdad, en un pasaje que lleva implícita la idea del *Logos spermatikos*. Para él era fácil “demostrar que casi toda la verdad se encuentra dividida entre las distintas sectas filosóficas. Y es que nosotros no prescindimos de raíz de toda filosofía, como suelen hacer los académicos que se propusieron contestar a todo, lo cual es más bien cavilar y satirizar, sino que enseñamos que no hubo ninguna secta filosófica tan descarriada ni ninguna filosofía tan vacía que no viera algo de verdad.”<sup>81</sup> Si querían quitarse la etiqueta de incultos por el uso de dogmas groseros e irracionales, los cristianos debían perder el miedo de ser extraviados por la filosofía, reconocer su valor y verla con ojos críticos. Gregorio menciona que Orígenes tenía esta actitud equilibrada y selectiva cuando enseñaba filosofía a sus discípulos con un método que lo había llevado a apreciarla. Reconociendo la valía de las escuelas filosóficas, cuenta el Taumaturgo, el alejandrino “no nos conducía a una sola doctrina filosófica, ni tenía tampoco por bien atacar una; a todas nos llevaba y no quería que dejáramos de probar ningún dogma helénico... Todo lo que de provechoso y verdadero hallaba en cada filósofo, lo recogía y nos lo exponía.”<sup>82</sup> Así, para poder captar lo valioso de la filosofía, primero había que tener una actitud positiva hacia ella, lo que los cristianos con mayor visión y ambición cultural estaban dispuestos a hacer. Empero, hubo una escuela con la que los cristianos no establecieron un diálogo: el epicureísmo. El mismo Gregorio decía que Orígenes no tocaba “las obras de los ateos, que, saliéndose a la vez de los pensamientos humanos, dicen no haber Dios o providencia (estas obras decía él no merecer siquiera ser leídas, para evitar que ni en lo mínimo se manchara nuestra alma, que debe ser piadosa y no oír palabras contrarias al culto de Dios).”<sup>83</sup> Su visión materialista del cosmos, su aserción que los dioses no se interesaban en los asuntos humanos y su acento en el placer, que muchas veces era visto como una invitación al desenfreno, fueron doctrinas

---

<sup>81</sup> Lactancio, *Instituciones Divinas*, V.15. Después Jerónimo justificará el trato con la filosofía al decir que “en el exordio de los proverbios se aconseja entender los discursos de la prudencia y los artificios de las palabras, el sentido oscuro y las parábolas, los dichos y los enigmas de los sabios, lo que es propio de los dialécticos y filósofos.” (in exordium Proverbiourm commonet ut intellegamus sermones prudentiae versutiasque verborum, parabolas et obscurum sermonem, dicta sapientum et enigmata quae proprie dialecticorum et philosophorum sunt.) Carta 70.2

<sup>82</sup> Gregorio Taumaturgo, “Discurso de...XIV

<sup>83</sup> *idem*, XIII



que representaban lo opuesto al cristianismo. Por su visión atomista y atea, el epicureísmo no fue una escuela que disfrutara de la simpatía de los hombres de esa época, quienes eran más atraídos a las ideas estoicas y platónicas. A pesar de que su concepto del placer era mucho más profundo que la burda imagen que se tenía de él, el epicureísmo no tuvo gran aceptación en los medios intelectuales griegos y romanos, siendo en estos últimos típica la actitud de Cicerón de rechazo, a pesar de la notable excepción de Lucrecio. Este panorama hostil explica la pretensión de Orígenes de presentar al platónico Celso como epicúreo para desprestigiarlo. El cristianismo vio como un enemigo irreconciliable al epicureísmo, por lo que no perdió oportunidad de prevenir contra él a la manera de Jerónimo, quien decía que en todos los libros gentiles había mucha sabiduría exceptuando a los de Epicuro.<sup>84</sup>

El estoicismo y el platonismo fueron las escuelas con los que los cristianos tuvieron un mayor contacto. Del estoicismo fue muy atractiva la idea de la providencia divina que rige al cosmos y que insiste en que no hay cosa alguna que no sea abarcado por la divinidad que todo lo gobierna, lo que se ajustaba al concepto cristiano de la divinidad que está al tanto del estado de su creación. El acento ético de la doctrina estoica que defendía la virtud como el máximo bien, la posesión de la virtud como requisito para ser feliz y la imagen del sabio como el hombre por excelencia, fueron los aspectos más alabados y apreciados en la Antigüedad, por lo que los cristianos los recibieron con agrado y supieron aprovecharse de tales ideas para sus fines.<sup>85</sup> La imagen del mártir que resiste a las vejaciones y la invitación al cristiano para que soporte la injusticia de la que es objeto tiene fuertes reminiscencias estoicas. También tuvo resonancia la idea de que el mundo sería consumido por el fuego, lo cual fue un rasgo que los cristianos señalaron que fue una prefiguración del cristianismo; además la idea del Logos como expresión de Dios y ciertas tesis sobre el alma. Por ello, algunos cristianos no dudaron en ponderar estas cualidades del estoicismo y el buen influjo que podía tener sobre el cristiano. Relativo a esto, Justino hablaba sobre algunos estoicos, de quienes “sabemos que han sido odiados y muertos, pues por lo menos en la ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en determinados puntos, por la semilla del Verbo que se halla ingénita en todo el género humano,” mientras que Orígenes destacaba el

---

<sup>84</sup> Jerónimo, Carta 70.5. La fama de Epicuro de negar la existencia y la providencia de los dioses hicieron que incluso Juliano prohibiera su lectura a los sacerdotes en su intento de revivir los viejos cultos. Carta 89.301a en *Contra los galileos...*

<sup>85</sup> Gigon, *op.cit.* p.81-83

valor de algunos personajes estoicos, como Epicteto y Musonio, frente a las adversidades como ejemplos para el cristiano, a la vez que explica que la providencia divina del dios cristiano tiene muchos puntos en común con la enseñanza estoica.<sup>86</sup> Igualmente Tertuliano tenía en alta estima a Séneca y algunas ideas estoicas por el contenido ético de sus tratados, que usaba para enfatizar algunos rasgos de la doctrina cristiana, y Lactancio, admirador de Séneca por el contenido de sus tratados morales, lo llamaba “casi inspirado por Dios.”<sup>87</sup> En estos autores latinos se puede ver una influencia del medio intelectual romano, que había recibido bien el estoicismo por estas directrices morales que se ajustaban a las cualidades que los romanos apreciaban y que aplicaban para sí mismos.

Igualmente el platonismo tuvo una gran influencia en el medio cristiano, por el prestigio de Platón y los alcances de sus ideas. Los autores cristianos no fueron inmunes al platonismo, en el que vieron una enorme ayuda para formular algunas ideas cristianas en términos filosóficos. Ideas platónicas muy atractivas fueron la de Dios como el Uno y el Bien, la teoría de las ideas y su contraste con el mundo sensible, la preponderancia del alma sobre el cuerpo y la inmortalidad del alma. Esto hizo que Platón fuera muy apreciado por el acento que ponía en los temas espirituales y en el acercamiento a lo divino. La filosofía, especialmente la platónica, era necesaria para la discusión de temáticas religiosas, por la preeminencia que otorgaba a los problemas teológicos y cómo el hombre podía trascender su efímera existencia en la Tierra y acercarse a la realidad divina. Tal panorama es evidente en la plática entre Justino y el judío Trifón. Justino cuenta que la conversación con el judío empezó cuando Trifón ve a Justino con su vestimenta de filósofo y supone, por este hecho, que se ocupa de Dios. El judío pregunta “¿Acaso no se dirige a Dios todo el afán de los filósofos, y acaso no se dirigen sus investigaciones siempre al gobierno del universo y a la providencia, o puede negarse que la tarea de la filosofía sea examinar el problema de lo divino?”<sup>88</sup>, Justino no lo niega y se apresura a confirmarlo. Esta preocupación aumentó desde el tiempo de Marco Aurelio cuando los problemas políticos y económicos adquirían proporciones alarmantes, lo que motivó una irrupción de religiones soteriológicas y de misterios y, en la caso de la filosofía una mayor atención en los aspectos religiosos. En esta

<sup>86</sup> Justino, “Apología”, II.7.1. Orígenes, *Contra Celso*, III.66; VI.1

<sup>87</sup> Tertuliano, *Apologético*, 12.6. Lactancio, *Instituciones Divinas*, VI.24.13. **Sobre la influencia estoica en Tertuliano** vid Jean-Claude Fredoville, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Etudes Augustiennes, 1972, p.363-410

<sup>88</sup> Justino, “Dialogo con Trifón”, 3.1

época de ansiedad, como la llamaba Dodds y que se caracterizó porque cristianos y paganos tuvieron ideas comunes basadas en una espiritualidad semejante, el carácter turbulento del mundo sensible hizo que el pensamiento filosófico pusiera más énfasis en que la meta final del hombre no estaba en este mundo cambiante, sino en la asimilación con Dios.<sup>89</sup> En este medio ecléctico, el platonismo absorbió elementos de la lógica aristotélica, la ética estoica y el pensamiento religioso pitagórico, lo que para el siglo III hizo surgir el neoplatonismo; el cual predominaría en los ambientes cultos paganos hasta el fin de la Antigüedad Tardía. Era una filosofía plagada de espiritualidad que se ocupaba del alma humana y el mundo interno del hombre, lo que tenía múltiples puntos de contacto con lo que buscaban los cristianos, teniendo al célebre Platón como principal guía en la vía que iba de la realidad material y sensible hasta el cosmos inmaterial. Hubo muchas ideas, cuyo análisis rebasa el propósito de esta investigación, ricas en matices que los cristianos adoptaron. Entre ellas estaban el que los sentidos pueden captar lo bueno y lo bello y de ahí deducir realidades de principios eternos; el conocimiento como un proceso ascendente en el que juegan un papel importante el intelecto y el razonamiento; el bien como una fuerza activa, el mundo como un todo armónico, la pluralidad en la unidad; el origen del mal y la idea de Dios.<sup>90</sup>

El uso de la alegoría fue otro factor que los cristianos aprovecharon. Tenían como antecedente la labor de Filón, quien usó la especulación filosófica para sostener en términos racionales la religión judía, y los estoicos. Mientras que Platón había rechazado a los poetas como base de la educación por sus retratos indignos de los dioses, los estoicos sostenían que Homero y Hesiodo tenían significados ocultos que debían obtenerse por medio de la alegoría, por lo que defendían de la acusación de blasfemia a la tradición griega escrita y mantenían a los poetas como base de la formación literaria que caracterizaba al mundo antiguo. Con esta interpretación los lectores podían acercarse a los poetas teniendo en cuenta las verdades que escondían sus relatos, los cuales, a fin y al cabo, equivalían a las concepciones de los filósofos. Esta forma de tratar a las obras antiguas fue bien recibida por los neoplatónicos del siglo III, quienes se esforzaron por integrar la tradición mítica al legado platónico para armonizarlos de tal manera que defendían que no había contradicción

<sup>89</sup> Dodds y Burckhardt señalan los elementos compartidos por cristianos y paganos en lo relativo a puntos de vista e inquietudes sobre el mundo, la condición humana, los demonios, los milagros, entre otros aspectos provocados por un mismo ambiente cultural y espiritual. Dodds, *op. cit.* p.22-40. Burckhardt, *op. cit.* p.179-239

<sup>90</sup> Para la relación de las ideas neoplatónicas con las cristianas. Norris Cochrane, *op. cit.* p.414-420. Brown, *Biografía...* p.119-123

entre ellas.<sup>91</sup> Esta forma de adaptación fue acogida por los cristianos que deseaban salvar a la Biblia de la acusación de tener relatos groseros y absurdos, por lo que defendieron que tenía distintos niveles de lectura y significados: literal, histórico y espiritual. Orígenes justifica en múltiples ocasiones el uso de la alegoría cuando analiza pasajes bíblicos con el fin de encontrar significados oscuros que estaban a la altura de los conceptos filosóficos. A la vez que los neoplatónicos usaban estos métodos para estudiar a Homero, y en contraste con la escuela de Antioquía que insistía en la lectura literal de la Biblia, Orígenes recurría a ellos y los aplicaba a las fuentes de la religión cristiana, cuya actividad le provocaba gran satisfacción y a la que le dedicaba mucho tiempo, según cuenta Eusebio.<sup>92</sup> No obstante, los libros cristianos no fueron el único objeto de este tipo de lectura, también los gentiles eran leídos así. Para obtener afinidades con los textos antiguos y usar plenamente las categorías filosóficas, los cristianos recurrían a este análisis, ya que, de otro modo, hubiera sido difícil hallar claras similitudes entre dos tradiciones diferentes. Leían con ojos cristianos los textos antiguos y extraían conclusiones de acuerdo a su propio pensamiento, de la misma forma en que los paganos veían a Platón y Homero. De este modo Orígenes analiza a su admirado Platón, del que obtiene conceptos relativos al vínculo entre el Padre y el Hijo; mientras que Agustín, como muchos cristianos aficionados a los neoplatónicos, leía sus obras en clave cristiana. Sobre esas obras y su relación con las doctrinas cristianas, Agustín decía que había leído “no con las mismas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, defendido con muchas y diversas razones”; para después señalar que fue felicitado por un cristiano por tener ese tipo de lecturas y por no encontrarse “con los escritos de otros filósofos, llenos de falacias y engaños de acuerdo con la ciencia de este mundo, sino por haber con éstos, donde se insinúa de mil maneras a Dios y a su Palabra.”<sup>93</sup>

La especulación filosófica sería la base para sustentar racionalmente las doctrinas cristianas y hacerlas comprensibles en términos intelectuales; los cristianos debían actuar así para quitarse el estigma de ser una religión que se basaba únicamente en la fe crédula. La filosofía y el pensamiento racional constituían una defensa de la fe cristiana al permitir su mejor comprensión. Aunque eran escépticos frente a su infalibilidad, estos cristianos

<sup>91</sup> Jaeger, *op.cit.* p.71-72. Ramos Jurado, “Mito y religión... en Calvo Martínez, *op.cit.* p.226-230

<sup>92</sup> Orígenes, *Contra Celso*, IV.44; VII.10. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VI.2

<sup>93</sup> Orígenes, *Contra Celso*, VI.9. Agustín, *Las Confesiones*, VII.9.13; VIII.2.3. Dodds afirma sobre esto que “cristianos y paganos eran por igual eruditos; no eran capaces de desafiar la autoridad de los textos antiguos y no tenían otra escapatoria que tratar de leer en ellos sus propias ideas.” *op.cit.* p.171

salvaban la filosofía porque defendía un orden y daba los utensilios que le suministraba al hombre capacidad para aprehenderlo.<sup>94</sup> Este elemento de reflexión lo unía con lo que el mundo clásico defendía como rasgo principal, sin el cual todo caería en una fe subjetiva, vulgar y adversa a cualquier raciocinio. Para Justino el acercamiento con la filosofía lo hizo valorarla, pues daba directrices para seguir una vida recta y obtener una esperanza. Su paso por las distintas escuelas filosóficas le había dado elementos que lo prepararon para aceptar el cristianismo. Por su parte, el diálogo con la filosofía le dio a Orígenes la aptitud para mostrarse como un polemista consumado en los matices filosóficos en su alegato contra Celso y mostrar que podía ahondarse en el mensaje cristiano, el cual tenía significados profundos y, así, llevarlo a la altura de la reflexión filosófica. Además negaba los dichos paganos en el sentido que el cristianismo era una religión irracional, por lo que decía que su mensaje podía ser llevado con éxito al tribunal de la razón. Debido a esto, si se quería ver al cristianismo en su vertiente intelectual y penetrar en sus misterios, Gregorio recordaba que Orígenes defendía que “ni la religión misma puede en absoluto practicarla, decía, y decía bien, el que no haya cultivado la filosofía.”<sup>95</sup> En la misma línea, mientras que Sinesio criticaba a quienes menospreciaban el valor de la cultura, y sostenía que quien quisiera ocuparse en los conocimientos máspreciados debía llamar a la filosofía como aliada para emprender ese arduo y largo camino; Agustín comprendió que la alianza entre cristianismo y platonismo le daba a la razón filosófica un lugar importante, pues de otro modo sería abandonar la concepción racional y darle el paso a una creencia simple. Por ello declaraba que, por medio de la relación entre las ideas cristianas y platónicas, habían quedado apoyadas juntamente “la cumbre de la autoridad y la lumbre de la razón en este único nombre salvador y en su única Iglesia para rehacer y reformar el género humano.”<sup>96</sup>

Así la filosofía podía ser un gran auxiliar para el conocimiento del cristianismo. En opinión de Orígenes, el papel de la filosofía era brindar las herramientas necesarias para cultivar la fe de una manera eficaz. Le decía a Gregorio que tomara “de la filosofía griega las materias que pudieran ser como iniciaciones o propedéutica para el cristianismo...De este modo los que dicen que profesan la filosofía, que tienen la geometría y la música, la gramática y la retórica y hasta la astronomía por auxiliares de la filosofía, lo podremos

<sup>94</sup> Norris Cochrane, *op.cit.* p.374-375

<sup>95</sup> Justino, “Diálogo con Trifón” 8. Gregorio, “Discurso de...VI

<sup>96</sup> Sinesio, “Dion o sobre su norma de vida”, 52b en *Himnos-Tratados*. Agustín, Carta 118.V.33

decir nosotros de la filosofía misma respecto del cristianismo.”<sup>97</sup> El propio Orígenes lo hizo así y muchos cristianos caminaron por la misma senda, seleccionando los aspectos que más se ajustasen a sus propósitos, lo cual no era difícil si buscaban las verdades esparcidas entre los filósofos. Estas verdades, por ser racionales y producto del influjo del Logos en la Tierra, estaban en consonancia con el mensaje cristiano según Lactancio cuando reflexionó que “si hubiera existido alguno que hubiese agrupado y recogido en un corpus la verdad esparcida entre cada uno de los filósofos y difundida por las sectas, ése no se diferenciaría sin duda de nosotros. Pero si alguien por casualidad lo consiguiera, ése practicaría una filosofía verdadera y, si bien no podría defenderla con los testimonios divinos, la propia verdad resplandecería, sin embargo con su propia luz.”<sup>98</sup> Posteriormente Agustín insistió en los beneficios de acercar a la filosofía y sus conocimientos con el mensaje cristiano al aseverar que no había conflicto entre fe cristiana y razón filosófica; para esto definía el rol que tenían en el cristianismo. Aunque la fe era requisito indispensable para obtener el saber y precedía, por este hecho, a la razón, ésta era la guía para entender y conocer los misterios cristianos, incluso la fe buscaba el entendimiento, por lo que “la razón nos avisa desde fuera, mientras que la verdad misma nos ilumina interiormente. La fe desempeña el papel que a ella le toca y, gracias a esta preparación, la razón subsiguiente encuentra alguna de las verdades que buscaba.”<sup>99</sup> Para estos cristianos, la insistencia en la fe no significaba la negación de la racionalidad, sino que el entendimiento era la recompensa de la fe y no podía ser contraria a ella. Aunque la fe era el paso previo y necesario para entender, fe y razón no eran elementos irreconciliables, sino resultaban ser complementos necesarios para obtener el saber divino, lo cual explica que para los cristianos cultos no era una opción renunciar a la filosofía y las inmensas posibilidades que abría para definir el dogma y para hacer del cristianismo una religión acorde con el entendimiento.

Este contacto con la filosofía no dejó de tener conflictos y su relación tuvo que ver con el contexto. Comúnmente se ha visto a Tertuliano como el adversario irreconciliable de la filosofía, pero debe matizarse tal observación. Tertuliano no es enemigo de la filosofía en sí, sino por las circunstancias en un clima de defensa frente a los filósofos y herejes. Le

<sup>97</sup> Orígenes, “Carta a Gregorio Taumaturgo”, I en *Contra Celso*

<sup>98</sup> Lactancio, *Instituciones Divinas*, VII.7.4-5. En esta línea Jerónimo afirmaba que todas las doctrinas cristianas estaban, de una u otra forma, diseminadas en los preceptos de los más insignes filósofos. Carta 70.4

<sup>99</sup> Agustín, Carta 120.2.8. Sobre este asunto *vid* Norris Cochrane, *op.cit.* p.390-392. Brown, *Biografía...* p.368

interesaba preservar la originalidad y especificidad del cristianismo en la época de los Severos, que se caracterizó por el sincretismo cultural y religioso que podía absorber al cristianismo en su seno; por lo que Tertuliano destaca las diferencias fundamentales que hacían único al cristianismo. Esto es claro en el pasaje del *Apologético* en el que pregunta “¿en qué se asemejan el filósofo y el cristiano, el discípulo de Grecia y el del cielo?”, donde el contexto de esta antinomia es responder a quienes dicen que el cristianismo “de ningún modo se trata de un asunto divino, sino más bien de una doctrina filosófica.”<sup>100</sup> Tertuliano se apresura a negar esto, por lo que enuncia sus objeciones a la filosofía en cuanto a su diversidad de opiniones y la contradicción entre dichos y hechos en la vida de los filósofos, y las contrasta con el cristianismo para realzar su carácter divino. Su aparente anti razón se explica por su deseo de subrayar la trascendencia divina más allá de la razón, para lo cual exalta la necesidad de confesarse ignorante para acceder al conocimiento divino. Por otro lado ve con suspicacia el papel de la filosofía en los sistemas gnósticos por el uso que han hecho los herejes de ella, pues, en su opinión, las ideas gnósticas se basaban en las escuelas filosóficas, y es receloso de la curiosidad filosófica a la que ve como el origen de doctrinas encontradas y absurdas. Sin embargo, cuando los filósofos habían dicho cosas cercanas al cristianismo, Tertuliano no dudaba en recurrir a la filosofía al verla como una forma de aproximarse al saber divino, pues aunque incompleta, era útil. Criticaba la relación de los herejes con la filosofía, pero detrás de esta afirmación estaba el hecho que los herejes habían empleado mal la filosofía, lo cual era lo que había ocasionado el error.<sup>101</sup> Las obras de Fredouille y Barnes suministran evidencia que Tertuliano buscaba puntos de contacto con la filosofía para fundamentar las ideas cristianas; debido a esto, su cristología muestra lenguaje y conceptos filosóficos, y el estoicismo le proporciona elementos de índole moral para constituir una ética cristiana. Además la filosofía le daba su sustento racional a la teología, por lo cual era posible la cooperación entre filosofía y cristianismo más allá de las circunstancias históricas, lo que aun no admitiéndolo abiertamente, Tertuliano hizo.

---

<sup>100</sup> Tertuliano, *Apologético*, 46.18; 46.2. Para las fuentes de esta argumentación de Tertuliano, *vid*, Fredouille, *op.cit.*, p.317-319. Para el ambiente sincretico en la época de los Severos, *vid* Sordi, *op.cit.* p.85-91

<sup>101</sup> Timothy David Barnes, *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p.205. Sobre la relación de un grupo herético con la filosofía, Eusebio decía que algunos de ellos “cultivan empeñosamente la *Geometría* de Euclides. Aristóteles y Teofrasto son recibidos por ellos con suma admiración; Galeno es adorado asimismo por algunos. Por consiguiente abusan de las artes de los infieles para estabilizar la opinión de su herejía, adulteran la fe sencillísima de las divinas Escrituras con la astucia vil de hombres impíos.” *Historia Eclesiástica*, V.28

Por otro lado, Sinesio tuvo problemas al chocar algunas nociones filosóficas con los dogmas cristianos. Estas diferencias relucieron cuando le fue propuesto el obispado de Ptolemaida, cuyo ejercicio amenazaba su ideal de vida, por lo que le escribió a su hermano: “Es difícil, por no decir de todo punto imposible, sacudirse las doctrinas que han llegado a ser demostradas científicamente y sabes también que muchas veces, la filosofía choca de plano contra esas otras doctrinas más divulgadas. Seguro que yo nunca sostendré la creencia de que el origen del alma es posterior al del cuerpo. No admitiré que al cosmos y sus partes les espera una destrucción conjunta. La tan traída y tan llevada resurrección la considero algo sagrado e inefable y lejos estoy de coincidir con la opinión de la masa.”<sup>102</sup> La conversión de Sinesio no era de las que negaban todo su pasado, sino que tenía presente su educación neoplatónica; era sincero en advertir las dificultades que estos dogmas tenían con los conceptos filosóficos. El alma debía verse como parte de un orden eterno y divino; la objeción al fin del mundo dependía de la idea platónica sobre su eternidad; acerca de la resurrección era un absurdo vulgar en oposición a toda filosofía.<sup>103</sup> Sinesio mantiene sus dudas que, en gran parte, pertenecían a las inquietudes de algunos cristianos cultos por sustentar racionalmente tales misterios, los cuales eran un obstáculo para que los doctos aceptaran el cristianismo. Con cierta condescendencia admite esas doctrinas, en especial la de la resurrección, como misterios divinos, pero no deja de verlas como propias de personas simples e incapaces de visualizar cuestiones espirituales, El Cireneo aceptó el cargo, pero dejó testimonio de las ideas profesadas con base en la filosofía.

A pesar de las dudas y los conflictos, los cristianos más cultos no tenían duda en presentar su fe como la filosofía por excelencia, la única que respondía satisfactoriamente a las preguntas fundamentales del hombre y que conducía a un estilo de vida que era acorde a los principios y aspiraciones que los filósofos habían ideado. Esta idea del cristianismo como la máxima filosofía influyó en Justino para seguir vistiendo el manto característico de los filósofos, pues, tras haber pasado por múltiples escuelas, halló en el mensaje cristiano las respuestas a las cuestiones que la filosofía había propuesto.<sup>104</sup> Por esto, el cristianismo merecía más que nadie el que se le llamase filosofía. En cuanto a la conducta y sapiencia de

<sup>102</sup> Sinesio, Carta 105.73-80 en *Cartas*

<sup>103</sup> Jay Bergman, *Synesius of Cyrene. Philosopher-bishop*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, p. 135-138 (*The teachers of the classical heritage*, 2)

<sup>104</sup> Justino “Diálogo con Trifón”, 7.2. Incluso Taciano, en este tenor, las únicas dos veces que habla bien de la filosofía lo hace en referencia al cristianismo, al decir que los cristianos filosofan. “Discurso...33



los eruditos cristianos, se insistía en que no eran menores a los de los filósofos. Eusebio señala la inclinación por el estudio de Orígenes y sus dotes intelectuales puestos al servicio del cristianismo de una manera que le hace recordar a los filósofos ilustres y su insistencia en seguir sus preceptos. Por ello, no extraña que continuamente use términos filosóficos para calificar la vida de Orígenes. Empieza afirmando que “sus actos parecían obras acabadísimas de una verdadera filosofía y de una disciplina admirable”, para después añadir que “perseveró muchos años en esa disciplina y verdaderamente filosófica manera de vivir”, y terminar diciendo que, respecto al estudio de la Biblia, se había ceñido “cuanto le era posible a las leyes y hábitos de los filósofos.”<sup>105</sup> Esta forma de aplicarse a los estudios bíblicos se vio como un proceso similar al que el filósofo usaba para profundizar en sus ideas. El estudio de las doctrinas cristianas y la relación que tenía con la conducta ética que se derivaba de ella eran rasgos que iban de la mano, y el acto de dedicar la vida para profundizar en la fe se asemejaba a llevar una vida filosófica. Sinesio se consolaba de su nombramiento como obispo diciendo que “el sacerdocio no supone un distanciamiento de la filosofía, sino un encumbramiento a ella.”<sup>106</sup> De forma similar, Agustín concibió su estancia en Casiciaco, tras ser bautizado y renunciar a su cátedra en Milán, como un retiro para dedicarse a la filosofía. Esta estancia le confirmó a Agustín que había encontrado en la Iglesia un campo de actividad intelectual congruente con los misterios y dogmas, al hallar las verdades que los filósofos buscaban. Supo ver lo valioso que la filosofía le ofrecía, así como sus errores, por lo que no creía que la filosofía fuera estéril, ni sus métodos fueran perniciosos. De otro modo, no se entendería que reprendiera a otro cristiano que insistía en que el dogma cristiano sólo debería justificarse por fe. Si se seguía tal postura se arriesgaba a caer en una credulidad grosera incapaz de ofrecer un análisis serio, por lo que era forzoso captar el dogma cristiano en términos racionales, ya que “quien ni siquiera desea entender y opina que basta creer las cosas que debemos entender, no sabe aún para que sirve la fe, ya que la fe piadosa no quiere estar sin la esperanza y sin la caridad... Ama intensamente el entender. Ni siquiera las Sagradas Escrituras (que imponen la fe en grandes misterios antes de que podamos entenderlos) podrán serte útiles si no las entiendes rectamente.”<sup>107</sup> Como Agustín, los cristianos cultos confiaban en la capacidad de desplegar el intelecto dentro del

---

<sup>105</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VI.3

<sup>106</sup> Sinesio, Carta 11.16 en *Cartas*

<sup>107</sup> Agustín, Carta 120. 2.8-.3.13

cristianismo así como la certeza de que alguien diestro en filosofía podía pensar en forma creativa, que era un rasgo de la vida del filósofo, dentro de la Iglesia.

#### 5.2.6. El cristianismo y la cultura clásica.

La ventaja del cristianismo sobre la filosofía radicaba en su procedencia divina, lo que hacía que su mensaje fuera la respuesta definitiva a las preguntas de los filósofos. Éstos habían fallado en buscar las verdades desde una perspectiva humana basándose sólo en la razón; no habían percibido que la búsqueda debía efectuarse indagando hacia fuera, en Dios. Los filósofos pensaban que, mientras la fe era subjetiva, la razón lograba trascender los límites de la subjetividad y lo sensible para aprehender lo objetivo. Tal pretensión se caía al ver los desacuerdos entre ellos y sus diversas opiniones sobre un mismo hecho. Habían errado en desdeñar la fe verdadera que era complemento de la razón que se apegaba a ella, pues la fe no sustituía el conocimiento, sino era su condición. Para los adversarios del cristianismo, éste era una religión de escape que, con su insistencia en la fe, buscaba refugio ante el mundo exterior. La única forma era buscar racionalmente las respuestas a las dudas del hombre; empero, los cristianos sostenían que la razón no podía proporcionar por sí misma esas respuestas, pues esta búsqueda independiente de conocimiento se revelaba infructuosa y condenada al fracaso porque excluía a Dios como principio trascendente. Para los cristianos, fuera de su religión había intentos loables, pero que fracasaban si se tomaban en sí como maneras de adquirir conocimiento. Orígenes insistía en que, a pesar de las ideas loables de los filósofos, “la vida futura bienaventurada sólo se dará a quienes hubieren abrazado la religión de Jesús y practicado para con el Creador del universo una piedad sincera y pura, sin mezcla de nada creado.”<sup>108</sup> Ante la vanidad pagana de poner a la razón como criterio definitorio de verdad, los cristianos señalaban que, si sólo debía creerse en lo totalmente comprobado y cognoscible, únicamente ciertos elementos podían ser conocidos, mientras que la gran masa de lo que se considera verdadero depende de alguna clase de autoridad. En el caso de la religión, esta autoridad era la Iglesia que era la depositaria de la verdad y garante de la fe. Por ello, aunque Agustín reconocía el beneficio obtenido del neoplatonismo, también prevenía sobre el peligro de apoyarse sólo en ellos y desdeñar el

---

<sup>108</sup> Orígenes, *Contra Celso*, III.81.

carácter divino del cristianismo, ya que “si hubiera persistido en aquel sentimiento saludable que me había invadido, hubiera pensado que también a través de aquellos libros podría haberlo conseguido cualquiera que no hubiera leído más que los libros aquellos.”<sup>109</sup>

La autonomía intelectual que presumían los paganos y que no admitieran auxilios de otro tipo, separaba a los cristianos de las escuelas filosóficas y su pretensión de captar por sí mismos la realidad. Los cristianos estaban seguros que habían encontrado una base firme en la religión revelada por Dios que, según ellos, era compatible con la razón tomada de la forma correcta. Fuera del cristianismo no había opción de acceder al conocimiento divino, lo cual es un aspecto que Justino destaca de su conversión, pues aclara que no se debía a una oposición a los filósofos, cuando dijo: “Yo confieso que mis oraciones y mis esfuerzos todos tienen por blanco mostrarme cristiano, no porque las doctrinas de Platón sean ajenas a Cristo, sino porque no son del todo semejantes, como tampoco las de los otros filósofos, estoicos, por ejemplo, poetas e historiadores.”<sup>110</sup> Del mismo modo Lactancio, a la vez que admitía los aportes de la filosofía al mensaje cristiano, remarcaba lo que les había faltado a los filósofos. El cristianismo se situaba por encima de la filosofía y producía mejores frutos que los seguidores de la filosofía, pues, si bien, “Platón y Aristóteles, con muy digna buena voluntad ciertamente desearon defender la justicia y hubieran conseguido algo si sus loables intentos, su elocuencia y considerable inteligencia hubiesen ido acompañados de las cosas divinas... Nuestra doctrina, sin embargo, tiene necesariamente una base más segura, porque tenemos como maestro a Dios.”<sup>111</sup> Mientras los esfuerzos de los filósofos eran de naturaleza puramente humana, los cristianos tenían un mensaje trascendente que, por su propio origen divino, se hallaba por encima de cualquier empresa humana. Esta situación le aseguraba el éxito en responder las inquietudes del hombre y brindar una norma segura de conducta que fuera congruente con lo que Dios exigía. Lo que para los filósofos eran pasos inciertos, para el cristiano era una vida regida por preceptos que no estaban propensos al cambio o al error, pues era una revelación divina de una vez y para siempre.

Por lo tanto, la procedencia divina del cristianismo era la piedra angular en la que basaba su autoridad para mostrarse como la depositaria del saber que abarcaba todo aspecto de la vida. Esta cualidad la hacía accesible para todos, no importando cuan cultos fueran. El

<sup>109</sup> Agustín, *Las Confesiones*, VII.20.26

<sup>110</sup> Justino, “Apología”, II.13.2

<sup>111</sup> Lactancio, *Instituciones Divinas*, V.17.25

mensaje cristiano podía tener vertientes que satisfacían tanto la curiosidad del intelectual, que deseaba profundizar en los misterios de la fe, como al inculto que tenía una fe simple y que seguía las directrices de sus superiores. La catequesis se adaptaba para quien quisiera investigar arduamente las Escrituras y tuviera las condiciones para ello, o para quien se conformaba con los elementos básicos de la fe. Ante la denuncia de vulgaridad de los textos cristianos por Celso, Orígenes intenta mostrar que, mientras Platón sólo sirve a quienes pueden entenderlo por la sublimidad de sus ideas, el Evangelio penetra en el corazón y mente de cualquiera porque está escrito en un lenguaje asequible para todos. Con esto Orígenes no desea criticar a Platón, sólo señala que su expresión beneficia a quienes tienen las posibilidades y la preparación para penetrar en su estudio; por su parte, el cristianismo es una doctrina para doctos y simples, por lo que ha tenido un influjo mayor y más benéfico que los filósofos. Por ello Orígenes dice que el creyente culto prueba la doctrina de Cristo por medio de todo tipo de argumentos “ora las tome de las Escrituras divinas, ora de la ilación de los razonamientos; más el creyente ordinario y sencillo, que no es capaz de seguir las especulaciones variadísimas del conocimiento de Dios, menester será que se entregue a sí mismo a Dios y al Salvador de nuestro linaje, y contentarse con su ‘él lo dijo’ más bien que con cualquier otra autoridad.”<sup>112</sup> Los autores cristianos resaltaron el hecho que el Evangelio penetraba en todas las capas sociales y que tenía la capacidad de reformar los hábitos licenciosos y degradantes de los humildes para llevarlos a una vida dictada por los principios de la fe, cuya exposición de los preceptos básicos podían dar.<sup>113</sup>

Mientras que Celso y Juliano atacaban la idea de la conversión, por considerarla pueril y casi imposible, los cristianos recuperaban los ejemplos de conversiones filosóficas y abrían este fenómeno a toda persona. Los filósofos habían tenido una influencia limitada

---

<sup>112</sup> Orígenes, *Contra Celso*, IV.9. Para Dodds, en estos pasajes Orígenes sugiere que el cristianismo es un platonismo para todos. *op.cit.* p.155

<sup>113</sup> Justino, “Apología”, II.10.8. Tertuliano, *Apologético*, 46.8. Atanasio, *La encarnación del Verbo*, 50. Prudencio, “Libro de las coronas”, X.161-165. Empero, en ocasiones advertían las continuidades paganas en el actuar cristiano. Había cristianos que golpeaban a sus esclavos, eran aficionados a las luchas de gladiadores y las carreras, iban a los banquetes paganos y usaban los mismos cementerios y ritos, ejercían magistraturas y participaban en fiestas y procesiones. José Fernández Ubiña, “Espiritualidad pagana y cristiana en el mundo mediterráneo en el Bajo Imperio.” en Muñoz, *op.cit.* p.59-63. Las carreras siguieron siendo populares en Constantinopla, las Lupercales se celebraban a la vieja usanza en Roma a principios del siglo VI, y las fiestas de las calendas de enero eran tan comunes en Cartago que los musulmanes conquistadores del siglo VII las consideraban festividades cristianas. Esto revela que la cristianización de la sociedad antigua no ocurrió tan rápido como lo sugieren las fuentes cristianas, por lo que resulta difícil valorar la realidad de las convicciones basándose en fuentes que presentan una caricatura del paganismo. Muchos cristianos conservaban creencias y prácticas paganas y el campo albergaba paganos como lo atestigua la evangelización del mismo

porque su forma de conocimiento era muy individual y elitista; por su parte el cristianismo le daba un rol importante a la comunidad, donde las personas cambiaban sus costumbres, y estaba abierto a las clases bajas. En opinión de sus adeptos, el cristianismo era la filosofía dada por Dios y una escuela de virtud para que el hombre transformara su vida, por lo que había logrado aquello que los filósofos habían buscado sin éxito. Además el cristianismo era la filosofía completa en otro sentido, pues tenía repercusiones en todo rasgo de la vida y reunía campos que estaban aislados en el mundo antiguo. Lactancio comenta esto al ver la nula relación de la religión oficial con otros aspectos, ya que los paganos “no ofrecen a sus dioses nada íntimo, nada propio, ni integridad de mente, ni reverencia, ni temor; tras hacer unos sacrificios vanos dejan en el templo y con el templo toda su religión como la habían encontrado; y de ella no se llevan consigo ninguna ayuda, ni recompensa. De ahí se sigue que las religiones de este tipo no pueden hacer hombres buenos, ni ser firmes e inmutables y los hombres son fácilmente apartados de ella ya que allí no se aprende nada referente a la vida, ni a la sabiduría, ni a la fe.”<sup>114</sup> En la visión cristiana, la ética, la filosofía y los ritos eran facetas íntimamente relacionadas, elementos de la religión que tenían su significado real en la Iglesia. Fuera de ella pertenecían a esferas diferentes, según los cristianos; la búsqueda de la verdad era propia de los filósofos, la filosofía y la moral no le debían nada a la religión. Eran acciones humanas aprendidas y efectuadas por hombres; en el cristianismo la filosofía se basaba en la revelación y la ética se ligaba al culto.<sup>115</sup> El perfeccionamiento moral y el compromiso con el mensaje cristiano eran obligatorios y posibles para todo miembro, fuera culto o iletrado, por lo que se aceptaba que hubiera diversos miembros con distintos grados de entender el Evangelio, según la profundidad con el que lo estudiaran.

Aunque Jerónimo dijera que en el juicio final “verdaderamente entonces el ardiente Júpiter será exhibido con su prole, el necio Platón será llevado con sus discípulos y los argumentos de Aristóteles no tendrán efecto”, en sus escritos aparecen una y otra vez citas y referencias a los autores clásicos como ejemplos a seguir para el cristiano y para reforzar sus puntos de vista.<sup>116</sup> A pesar de las suspicacias que podían tener respecto a la cultura clásica, los cristianos no pensaron que un sabio o erudito podía prescindir de tal instrucción.

<sup>114</sup> Lactancio, *Instituciones Divinas*, V.19.27-28

<sup>115</sup> Brown, *El primer milenio...* p.39

<sup>116</sup> Jérôme, Carta 14.11. “exhibebitur cum prole sua vere tunc ignitus Iuppiter; adducetur et cum suis stultus Plato discipulis; Aristoteli argumenta non proderunt”

Agustín menciona a las personas simples que se complacían con la instrucción cristiana básica y les reconoce la pureza de su fe, pero los alude como “ellos” en oposición a un “nosotros” culto de los que Agustín se siente parte y que son capaces de penetrar en el estudio de las Escrituras; en el mismo tenor Sinesio se ubica entre los letrados que celebran la cultura frente a quienes niegan su valor, cuando dice que ha compuesto su Dion “en defensa de las Musas contra los incultos, quienes, de un modo maligno, intentan escapar a la acusación de ignorancia recurriendo al vituperio de lo que desconocen.”<sup>117</sup> Para entrar en la cultura de su tiempo, los cristianos tuvieron que ir a donde se impartía la educación para dominarla. Si bien hubo voces cristianas que negaban el contacto con la cultura antigua, incluso ir a la escuela o ejercer como profesor, los cristianos con mayores miras no vieron como un peligro ejercitarse en el saber profano, como cuenta Eusebio sobre el célebre Orígenes. El alejandrino había sido iniciado en las primeras letras cuando su padre estaba vivo, pero, dice Eusebio, se había “entregado con mayor vehemencia, después de la muerte de aquél, a los estudios liberales de tal manera que pareciese haber alcanzado la práctica y la pericia del arte de la gramática.”<sup>118</sup> Muchos padres cristianos no sintieron que estaban poniendo en peligro a sus hijos al mandarlos a la escuela bajo un profesor pagano. El que Orígenes fuera alumno de Amonio, Libanio fuera maestro de Basilio, Juan Crisóstomo y Gregorio de Nisa, y que Agustín y Jerónimo aprendieran retórica, entre otros ejemplos, no parece que creara conflicto alguno en los padres que esperaban que sus hijos conocieran el legado clásico y que esto no sería obstáculo para que fueran buenos cristianos.<sup>119</sup> Estos cristianos comprendieron las puertas que se abrían con la adquisición de tal sapiencia y no cedieron frente a sus compañeros reacios a ello ni ante los paganos que reclamaban esa herencia como exclusiva. De otro modo carecería de sentido que Juliano prohibiera la enseñanza a los cristianos si a éstos no les interesaba instruirse en la cultura de su tiempo, pero notó que un buen número de ellos tenía intenciones de apropiarse de esa cultura para sus fines. Por su parte, los cristianos más cultos percibieron el peligro del intento del emperador, pues la privación de beber de las fuentes del saber antiguo hubiera significado llevar al cristianismo al estado en el que Celso, Porfirio y Juliano decían que le era propio:

<sup>117</sup> Agustín, *Las Confesiones*, VIII.6-8. Sinesio. “Dion o sobre su norma de vida”, 54b en *Himnos-Tratados*

<sup>118</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VI.2

<sup>119</sup> Agustín dice que su piadosa madre estaba convencida que su educación retórica le sería de gran ayuda para ser un buen cristiano. *Las Confesiones*, II.3.8

una religión proletaria e iletrada. Estos cristianos no estaban dispuestos a aceptar esto, por lo que presentaban a su religión como culta y en la que habían sobresalido hombres sabios. Jerónimo decía que supieran los “que creen que la cristiandad no ha tenido filósofos, ni oradores, que no ha tenido maestros, de cuántos y cuáles personajes pusieron sus cimientos, la elevaron y la embellecieron; dejen de afirmar que nuestra fe es sólo propio de estúpidos ignorantes, y mejor reconozcan su desconocimiento.”<sup>120</sup> Los cristianos no dejarían que se hablara de su fe en otros términos que no fueran los que ellos mismos querían darse.

Que para ser erudito se necesitaba la cultura antigua, era tan claro para los cristianos como que se requería esa cultura para ahondar en el cristianismo y ser un sabio cristiano. Orígenes decía que “la enseñanza común del conocimiento razonable llega a casi todo entendimiento, instruye a todos y favorece si se encuentra en ella algún espíritu viril, que quiere buscar las cosas celestiales y seguir las cosas divinas, gracias al cuidado y protección de este tipo de enseñanza llegará mejor preparado a la inteligencia de las cosas divinas.”<sup>121</sup> Lo que los cristianos pretendieron fue que esta cultura no se convirtiera en un fin en sí mismo, sino que estuviera al servicio del cristianismo. Por ello Basilio aconsejaba a un joven respecto a lo valioso de la literatura antigua que “desde que estos ejemplos tienden de cerca al mismo fin como nuestros preceptos, mantengo que esto es de gran valor para que los imiten aquellos de tu edad.”<sup>122</sup> La educación era forzosa para el profundo conocimiento de los misterios cristianos, por lo que Sinesio critica a aquéllos que negaban el valor de la antigua sabiduría: quienes han sido identificados con los practicantes de teurgias, los cínicos que veían la cultura como inútil o los sofistas ambulantes con sus discursos vacíos. Igualmente reprendía a los monjes porque, aunque tenían nobles ideales y una vida contemplativa, manifestaban rudeza en su práctica y concepto de virtud. Sólo excepcionales hombres podían llegar al conocimiento divino y prescindir de la cultura por su nobleza de espíritu como Antonio, Zoroastro o Hermes Trismegisto, pero era imposible para los demás actuar así. A éstos les decía que hacían bien en desear la sabiduría, “pero no en intentar la búsqueda sólo por vosotros mismos, pues no estáis ejercitados y corréis el peligro de caer y perecer en un abismo de “pamplinas”, lo que también temió Sócrates, y ese temor no lo

<sup>120</sup> Jerónimo, “Sobre personajes ilustres”, en *Biografías literarias latinas*, introd. de Yolanda García, Madrid, Editorial Gredos, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos, 81)

<sup>121</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Éxodo*, II.2

<sup>122</sup> Basilio, “to young men...VII.7 “since these examples tend to nearly the same end as our own precepts I maintain that this is of great value for those of your age to imitate them.”

ocultó a sus amigos Parmenides y Zenón. Sin embargo, aquel era Sócrates y vosotros sois lo que sois, y aun así es formidable vuestra osadía al pretender lanzaros sobre dogmas inefables, y eso mediante términos triviales.”<sup>123</sup> Sinesio consideraba a la cultura como indispensable para el conocimiento, pues el método clásico era superior al bárbaro, y era el más sólido fundamento con el que se podía construir y preservar la relación entre el hombre y Dios. Los cristianos no podían cortar los nudos que los unían con la cultura de su tiempo ni despreciar la educación, pues de otra forma no hubiera sido posible que su fe, judía de nacimiento, fuera aceptada en el mundo antiguo. Lo reconocieran o no, se nota su aprecio por la cultura, con la cual tuvieron una relación crítica y positiva para que el cristianismo apareciera como heredero del legado clásico. Sobre Tertuliano, Barnes dijo que “había reconciliado el cristianismo y la cultura clásica. Usó los beneficios de la educación tradicional y los frutos de su erudición pagana para defender y propagar lo que consideraba la verdad.”<sup>124</sup> El juicio fue sobre el africano, pero, en mayor o menor medida, es aplicable a los autores aquí vistos.

---

<sup>123</sup> Sinesio, “Dion o sobre su norma de vida” 52a en *Himnos-Tratados*. Sobre la crítica a los impugnadores de la cultura, Bergman, *op.cit.* p.130-132. Marrou, “Sinesio de Cirene...” en Momigliano, *El conflicto...*p.165

<sup>124</sup> Barnes, *op.cit.* p.210 “He had himself reconciled Christianity and classical culture. For he used the benefits of a traditional education and the fruits of his pagan erudition to defend and to propagate what he considered the truth.”



## 6. El papel de las costumbres: entre la tradición y la innovación.

A pesar de las objeciones de los defensores del antiguo modo de vida y la oposición de algunos cristianos al trato con la cultura clásica, un grupo influyente de cristianos con ambiciones culturales pudo realizar un diálogo fructífero con el legado grecorromano para sustentar un cristianismo fuertemente influido por los conceptos de aquella. Muy ligado a este enfrentamiento entre los intelectuales paganos y los cristianos deseosos de participar de la antigua cultura, hubo otro factor muy importante que estuvo en discusión y que propició el desencuentro de ambas posiciones. Este elemento es la postura referente a la tradición y su papel en la sociedad antigua. El respeto a la tradición constituía un valor muy apreciado para los sabios gentiles y tenía implicaciones de diverso tipo en distintas áreas; de estas implicaciones serán analizadas las que, a los ojos antiguos, se relacionaban con los rasgos que se identificaban como característicos y constitutivos del mundo clásico. Ante esta situación, los cristianos tuvieron que hacer frente a la tradición clásica y a quienes pensaban que los cristianos rompían con ella, y ofrecieron diversas respuestas dependiendo del contexto, como rechazar, adoptar o transformar tal criterio con el mismo ahínco con el que se apropiaron de la cultura clásica.

### 6.1. La cuestión de la tradición.

El apego a las costumbres y leyes de cada pueblo era algo esencial en el ideario antiguo. A través del contacto comercial y la guerra, los griegos habían entrado en contacto con otros pueblos, lo cual les había ayudado a formar su propia identidad y a apreciar la de sus vecinos. A pesar de que creían en su propia superioridad, los griegos eran conscientes de la variedad cultural entre los pueblos. Se daban cuenta de que las características físicas de los

distintos pueblos obedecían a razones ambientales y que sus valores eran diferentes, lo que conducía a un pluralismo cultural y a la aceptación de esas diferencias como naturales. Herodoto es un autor que demuestra una actitud de admiración y curiosidad cuando analiza otras culturas, aunque mantiene el ideal griego como el óptimo, lo cual explica que recurra a razones climáticas y geográficas cuando aborda las divergencias de costumbres.<sup>1</sup> El historiador de las guerras entre griegos y persas formuló con gran precisión la postura antigua sobre la existencia de diferentes costumbres, instituciones y leyes, y la validez de esto. Decía que “si alguien propusiera a todos los hombres, mandando elegir de entre todas las costumbres las costumbres más hermosas, habiendo analizado, escogerían cada uno las propias; tanto considera cada uno ser las propias costumbres mucho muy hermosas. Es, pues, natural, que no otro, sino un hombre maniático, ponga tales cosas como irrisión.”<sup>2</sup> A pesar del desprecio o falta de entendimiento que el mundo clásico podía tener respecto a las normas de otros pueblos, lo cual no fue privativo de ellos al ser una actitud común en toda sociedad, se consideraba que la multiplicidad de culturas era un fenómeno que correspondía al orden natural igualmente diverso y que la creencia en la preponderancia que todo pueblo cree tener era algo comprensible.

En el momento de su expansión, Roma se apropió de este pensamiento y mantuvo una postura similar a la griega hacia las otras culturas. Al igual que los griegos, los romanos se pensaban a sí mismos como los poseedores de una cultura más sobresaliente que la de otros pueblos y se enorgullecían por esta situación. A pesar de este hecho, el Imperio exigía únicamente sumisión y recursos a los conquistados, pues no era su objetivo modificar los hábitos de los sometidos ni tenía un programa definido y consciente que tendiera a imponer su cultura a los demás. Esto es claro cuando se ve que Tito Livio y Virgilio apoyándose en la imagen y la opinión que se tenía del Imperio en la época de Augusto, insisten en que el destino de Roma es expandir su dominio por toda la tierra y convertirse en la señora de los pueblos. Mientras que el historiador dice que Rómulo manifestó que su deseo era que el poder romano se extendiera por el mundo, el poeta hace decir a Anquises que el destino de Roma es “regir con tu imperio los pueblos. Éstas serán tus artes: imponer de la paz la

---

<sup>1</sup> García González, “Los griegos y el otro... en García González y Pociña Pérez, *op.cit.* p.131. Alganza Roldán y Muñoz, “La confluencia de culturas... en Muñoz, *op.cit.* p.50

<sup>2</sup> Herodoto, *Historias*, trad. e introd. de Arturo Ramírez Trejo, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1976, III.38 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

costumbre, perdonar a sujetos y domar a soberbios.”<sup>3</sup> Los dos autores enfatizan que la autoridad romana sería primordialmente política y militar, por lo que dejan de lado otros aspectos que no eran de gran interés para el Imperio. Aunque hubo muchos romanos que concibieron la expansión de Roma como una empresa en la que los valores romanos se diseminaban a donde llegaba, y a pesar de la actitud de desprecio o curiosidad que podían tener por las leyes de los bárbaros que sometían, no pensaron que fuera tarea primordial cambiar las costumbres, los hábitos sociales y la religión, por aludir algunos rasgos, de los sometidos. Los romanos respetaron tales aspectos y no tuvieron inclinación por influir sobre ellos, por lo que el Imperio estaba en el sentir que reflejó Celso cuando, al reflexionar sobre las costumbres de los pueblos, decía que: “La variedad es grande en los diferentes pueblos, e incluso cada uno considera sus costumbres como las mejores.”<sup>4</sup> De ello se desprende que si tal actitud se manifestaba frente a los otros pueblos, no era menor la importancia que el mundo grecorromano atribuía a sus propias tradiciones que les daban identidad. Las distintas ciudades concedían gran relevancia a la celebración de festivales, juegos y cultos, los cuales ayudaban a estrechar los lazos entre los habitantes y fortalecía su sentido de identidad. En esta línea Juliano afirmaba, parafraseando a Pericles, que se tenía que “honrar también la ciudad donde hemos nacido porque es ley divina y obedecer lo que nos ordene sin tratarla violentamente.”<sup>5</sup> Igualmente en el medio romano había una gran atención a las costumbres de los mayores que representaban el legado por el cual los romanos basaban su identidad y que los había llevado a apoderarse del orbe. Por lo tanto, la validez de las costumbres descansaba en la autoridad que sólo daban los años y que llegaba a formar una noble y prestigiada tradición, por lo que el quebrantamiento de tal orden significaba el desprecio y el rompimiento con la comunidad; hecho que jugó un papel fundamental en el nudo de relaciones sociales del mundo antiguo.

Debido al importante rol que tenían las costumbres fue que Celso usó ampliamente este aspecto en su polémica contra los cristianos. Celso aborda este problema aprovechando el origen judío del cristianismo y conservando la opinión que se tenía de los judíos en el ámbito clásico; de quienes, aunque se negaban a participar en el culto de los dioses y de que se les consideraba raros y fanáticos, se admitía que sus ritos eran antiguos, por lo que era

<sup>3</sup> Tito Livio, *Historia de Roma*, I.16.7. Virgilio, *Eneida*, VI.851-853

<sup>4</sup> Celso, *El discurso verdadero*...59. Josefo tenía una opinión similar. *Sobre la antigüedad*...II.73

<sup>5</sup> Juliano, “Consolación a sí mismo por la marcha del excelente Salustio”, 426b en *Discursos*

normal que cuidaran las costumbres de sus antepasados como lo hacían los demás pueblos.<sup>6</sup> Celso se apega a tal punto de vista cuando dice que los judíos “hace largos siglos que se constituyeron en nación y se dotaron de leyes conforme a sus costumbres y que respetan todavía hoy. La religión de sus padres es la que siguen, valga lo que valiere o digan lo que dijieran... Y además, es bueno que así sea, no sólo porque los diferentes pueblos se dotaron de leyes diferentes, y que es preciso que en cada Estado los ciudadanos sigan las leyes establecidas.”<sup>7</sup> Empero, no admitía la descalificación de otras costumbres y el abandono de las propias, para lo cual se basa en la idea de la relatividad cultural, que se desprende de un pasaje de Herodoto. El ateniense contaba que el rey persa Darío les propuso a algunos griegos comerse a sus padres muertos, a lo que se negaron rotundamente; después el rey, frente a los mismos griegos, invitó a unos hindúes que tenían la costumbre de comerse a sus parientes muertos a incinerar a sus padres, a lo que ellos respondieron horrorizados que no se les hiciera tal propuesta. Este hecho lo motivó a decir que la fuerza del hábito era muy grande y a concordar con Píndaro en que “la costumbre es reina de las cosas.”<sup>8</sup> Bajo esta óptica, Celso criticaba que los judíos se jactaran de poseer una tradición más venerable que otras; además ponía de relieve lo reprobable de esta postura cuando expresaba que si los judíos tan sólo “se limitasen a conservar celosamente las propias leyes, no habría lugar para que los censuráramos, pero sí a los que abandonaran las costumbres en las que fueron educados para adoptar las de los Judíos.”<sup>9</sup> Tal reproche estaba más dirigido a los cristianos, pues los judíos eran al fin y al cabo un pueblo antiguo con una personalidad jurídica y cultural, cosas que no tenían los cristianos, quienes rompían con todas las leyes de sus respectivas patrias, por lo que eran un peligro para su existencia. Aunque algún tiempo el cristianismo disfrutó el trato que tenían los judíos debido a que se le consideraba una secta judía, apenas fue evidente que se trataba de un grupo diferente, era claro que los cristianos no podían tener las prerrogativas judías al no ser un pueblo y carecer de los criterios de

---

<sup>6</sup> La opinión adversa hacia los judíos en el mundo clásico no influyó en la autoridad romana que se basó en criterios políticos. César y Augusto les permitieron conservar sus usos, instituciones y religión para no herir su susceptibilidad, asegurarse su lealtad y evitar problemas políticos. Los emperadores actuaban dependiendo de las circunstancias: algunas ocasiones permitían ataques a los judíos, en otras los evitaban, y cuando había rebeliones actuaban con firmeza. El problema por el culto oficial se arregló al no poner imágenes en el templo y ofrecer sacrificios por el emperador. Churruca, “La actitud de los judíos de la diáspora en los dos primeros siglos del Principado”, en *op.cit.* p.42-43. Barrow, *op.cit.* p.180-181. Josefo, *Sobre la antigüedad...*11.78

<sup>7</sup> Celso, *El discurso verdadero...*59

<sup>8</sup> Herodoto, *Historias*, III.38

<sup>9</sup> Celso, *El discurso verdadero...*59

autoridad y antigüedad tan preciados en la sociedad clásica. Celso señala este rasgo de los cristianos cuando les pregunta “de donde vienen, a qué ley nacional obedecen. No podrán alegar ninguna porque tienen su origen en los Judíos.”<sup>10</sup> Juliano añadía que tampoco a ese legado fueron fieles porque no seguían las prescripciones y sacrificios de la ley mosaica, ni tenían pruebas que señalaran a Jesús como el Mesías; igualmente traicionaron el rígido monoteísmo hebreo al adorar a Jesús y llamar a María madre de Dios. Así, el dios hebreo, a quien Juliano confiesa reverenciar, “no tiene nada que ver con vosotros [los cristianos].”<sup>11</sup> Para Juliano los cristianos eran desertores de las leyes y una amenaza a las costumbres, que eran el cimiento de toda sociedad, siendo despreciable su doctrina por carecer de autoridad.

Empero, las costumbres no eran un asunto puramente humano, sino se relacionaba estrechamente con el mundo divino. Los cristianos se negaban a adorar a los dioses, lo cual era inadmisibles al atentar en contra de la tradición religiosa, siendo parte fundamental de las costumbres. Con base en ideas platónicas, Celso aducía que los dioses no pertenecían a una misma categoría, más bien se debía hablar de una jerarquía. Había una pluralidad de dioses particulares subordinados al Dios supremo, quien les había encomendado distintas tareas. De la misma manera a los daimones, que también tenían su lugar en el pensamiento platónico, se les había otorgado el cuidado de las cosas de la tierra y quien viva en ella debe estar dispuesto a honrar y respetar a los daimones para asegurarse su generosidad. Ante esto Celso cuestiona “¿será que todo lo que se hace en el mundo, sea por obra de un Dios, sea por medio de ángeles, sea por medio de daimones (demonios), o por medio de héroes, no está ello reglamentado por las leyes del Dios supremo? ¿Será que no fue él quien promovió a cada función particular a cada uno de esos seres que escogió e invistió del poder correspondiente? Será por lo tanto justo que quien adora a Dios, venere también a los seres a los cuales él delegó el gobierno de las cosas de acá abajo.”<sup>12</sup> Celso equipara este respeto

<sup>10</sup> *idem*, 61. En el siglo II, Tácito se refería del cristianismo como “detestable superstición” y Suetonio decía que los cristianos eran “hombres llenos de supersticiones nuevas y malignas.” *Anales*, XV, 44. *Vidas... Nerón*, 16. Por otro lado, Galerio, en su edicto de tolerancia, dijo que la persecución de los tetrarcas a los cristianos se hizo “siempre por el bien y el interés del Estado... con el intento de amoldar todo a las leyes tradicionales y a las normas de los romanos”, pues los cristianos no seguían “las costumbres de los antiguos, costumbres que quizá sus mismos antepasados habían establecido por vez primera, sino que se dictaban a sí mismos, de acuerdo únicamente con su libre arbitrio y a sus propios deseos, las leyes que debían observar y se atraían a gentes de todo tipo y de los más diversos lugares.” Lactancio, *Sobre la muerte... 34.1-2*

<sup>11</sup> Juliano, *Contra los galileos*, 253b-291b en *Contra los galileos... No eran palabras vacías, pues Juliano ordenó la reconstrucción del templo de Jerusalén como muestra auténtica de la tradición judía, aunque el proyecto no prosperó por terremotos que echaron abajo las obras iniciales. Amiano, Historia, 23.1.2-3*

<sup>12</sup> Celso, *El discurso verdadero... 98. cfr al respecto, Gigon, op. cit, p. 164-165*

con el que se daba a los gobernadores provinciales que tenían el derecho de recibir honra, lo cual de ninguna forma restaba la reverencia al emperador; del mismo modo la reverencia dada a los daimones no atentaba contra la soberanía del supremo Dios. Para Celso, esas fuerzas fueron encargadas por Dios “para gobernar en su nombre la naturaleza entera y la vida del hombre, capaces de ayudar o de perjudicar. Dos vías se presentan: o es preciso renunciar por completo a vivir y no venir al mundo; o, visto que fuimos echados acá abajo en estas condiciones, dar gracias a los demonios encargados de presidir las cosas de la tierra, ofrecerles preces y primicias, mientras vivamos, a fin de tornármolos favorables.”<sup>13</sup> A causa de su negativa a seguir las costumbres, los cristianos rompían con los hábitos que ayudaban a mantener una buena relación con esos seres, volviéndose enemigos del orden establecido. Para Celso, el cristianismo constituía el rompimiento de la autoridad basada en la tradición, la cual se reflejaba en las formas en que los pueblos tenían ciertos usos que los diferenciaban de otros. Esto obsesionó a Juliano, pues consideraba a la religión cristiana como una subversión de los valores conocidos, situación reprensible si se le veía como una novedad que no tenía que ofrecer frente al prestigio de la tradición clásica. Debido a esto, decía sobre su actitud sobre los hábitos: “soy precavido como nadie y huyo de la novedad en todo, por decirlo así, y en lo particular en lo referente a los dioses, creyendo que es necesario guardar desde el principio las leyes tradicionales.”<sup>14</sup> Al admitirse que esas normas fueron constituidas para mantener propicias a las fuerzas espirituales, entonces debían seguirse las costumbres por el bien de la comunidad y por causa de la piedad.

Juliano añadía otro rasgo importante de la relación entre las costumbres y el orden divino, ya que los dioses tenían un papel importante en la asignación de cualidades de la naturaleza humana, lo cual influía en la sociedad, carácter y leyes de los pueblos. Para Juliano era claro, al igual que para Celso, que “el creador es el padre y rey común de todos y que lo demás ha sido repartido por él a los dioses nacionales de los pueblos y protectores de ciudades, cada uno gobierna su propio lote de acuerdo a su propia naturaleza.”<sup>15</sup> Esto aclaraba la diferencia de caracteres que hacían que galos y germanos fueran fieros; griegos y romanos fueran políticos y humanitarios, a la vez que firmes y guerreros; los egipcios

<sup>13</sup> Celso, *El discurso verdadero*... 103

<sup>14</sup> Juliano, Carta 89.453b en *contra los galileos*... Según Amiano, esto lo llevó a criticar a Constantino por su abandono de la vieja religión y su autoridad “tildándole de revolucionario y destructor de las leyes antiguas y de las costumbres tradicionales.” Amiano, *Historia*, 21.10.8

<sup>15</sup> Juliano, *Contra los galileos*, 115d en *Contra los galileos*...

inteligentes y los sirios afeminados. Esta situación reflejaba la influencia de los dioses particulares sobre sus pueblos, así como en sus leyes, pues donde los hombres eran brutales tenían leyes de acuerdo a ese rasgo y si eran civilizados su legislación era de tal talante. Debido a esto, cada pueblo adoraba al dios que se amoldaba a su carácter y que le era suyo; así Ares dominaba a los guerreros, Atenea a los prudentes y Hermes a los artistas. La actitud judía de hacer a su dios único le parece inaceptable, pues no podía explicar por qué lo escogió por encima de otros, lo cual lo lleva a concluir que es un dios que tiene un dominio limitado con otros dioses. Por ello defendía que su posición explicaba de un modo más coherente esto, pues “es mejor reconocer, como nosotros creemos, al dios del universo, sin dejar de reconocer a aquel dios [hebreo], que honrar a quien ha obtenido la hegemonía en una mínima parte en vez de al creador de todas las cosas.”<sup>16</sup> El emperador pedía que se aceptara la existencia de una jerarquía de divinidades que culminaba en el Dios supremo, quien les había delegado diversas tareas a los dioses nacionales sobre sus pueblos. Así como ayudaba a explicar la diversidad de costumbres y leyes, este ideario tendía a poner a las deidades locales bajo la égida del único Dios, lo cual incluía subordinar al dios judío.<sup>17</sup> Juliano decía que si se aceptaba el relato de la torre de Babel, también debía admitirse que Dios podía dar diversas costumbres y caracteres a los diferentes pueblos bajo el encargo de distintos dioses así como hizo con las lenguas. También hacía ver los problemas de sostener lo contrario, si únicamente prestó atención a los judíos, y por ende a los cristianos, entonces su providencia no tocaba a los demás, haciéndolo un ser limitado. Bajo tal perspectiva, Dios “no se ocupa de nuestras vidas, ni de nuestros caracteres, ni de nuestras costumbres, ni de un buen gobierno, ni de nuestras instituciones políticas, ¿y todavía conviene que reciba honores de nuestra parte?...Si despreció nuestros bienes del alma y tampoco se preocupó de nuestras condiciones naturales, ni nos envió maestros o legisladores igual que a los hebreos como Moisés y los profetas posteriores a él, ¿de qué tenemos que estarle realmente agradecidos?”<sup>18</sup> Según el emperador, la postura cristiana era absurda e impía para con Dios, mientras que su posición se apegaba a la piedad y a los hechos.

La tendencia cristiana de quebrantar la tradición se reflejaba igualmente en las divisiones entre los propios cristianos. Ante la pretendida unidad cristiana, Celso señalaba

<sup>16</sup> *idem*, 148c

<sup>17</sup> Norris Cochrane, *op.cit.* p.274-275

<sup>18</sup> Juliano, *Contra los galileos*, 138c-d en *Contra los galileos...*

el gran número de grupos en que se dividían y las actitudes que manifestaban; su espíritu de facción se ve en que “cuando no pasaban de un pequeño número, estaban todos animados por los mismos sentimientos; después que se tomaron multitud, dividiéronse en sectas y cada una de ellas pretende formar un grupo aparte, como ellos hicieron primitivamente.”<sup>19</sup> Celso demuestra que está informado sobre la existencia de estos grupos y sus enseñanzas; por lo cual intencionalmente enumera ideas de diversos grupos gnósticos en conjunto, algunas de ellas francamente opuestas entre sí, para mostrar la incompatibilidad entre ellas y la falta de unidad de la doctrina cristiana. Este hecho evidencia que, a los ojos paganos, estaba lejos la composición de una corriente ortodoxa que se remontara a Jesús y a los apóstoles. Aunque reconoce a la “gran iglesia” como el grupo más numeroso y organizado, esto no evita que considere cristianos a grupos con fuertes influencias gnósticas que se nombraban así y evidencia el desacuerdo en sus doctrinas; incluso señala que no es raro que modificaran el texto del Evangelio para acomodarlo a sus creencias, pues en su tiempo todavía no estaba establecido el canon. Para Celso, el espíritu faccioso cristiano también se percibe en su actitud intolerante y recelosa hacia otros cristianos con quienes divergían en puntos doctrinales, ya que “se injurian hasta la saciedad los unos a los otros con todas las afrentas que les pasan por las mentes, rebeldes a la menor concesión en son de paz, y están animados de un mutuo odio mortal.”<sup>20</sup>

Tal hecho también lo realizó Juliano al hablar de la intromisión de Constancio en pro de los arrianos, los conflictos entre nicenos y arrianos en Alejandría a causa de la sede episcopal y de los destierros de Atanasio, así como el ataque a valentinianos. Se expresaba de Atanasio y Jorge de Capadocia como obispos sedientos de poder que se valían de todo medio para que su partido triunfara. El cristianismo no sólo llevaba el germen de división que lo impelia a fraccionarse en grupos, sino tenía un ánimo intransigente que no buscaba acuerdos y que se evidenciaba en ataques provocados por sus adeptos en el afán de imponer su opinión, siendo incapaces de formular una doctrina y apegarse a ella.<sup>21</sup> Aunque la opinión adversa de Juliano hacia los cristianos es bien conocida, un observador más neutral

<sup>19</sup> Celso, *Discurso verdadero*...33

<sup>20</sup> *idem*, 65.

<sup>21</sup> Juliano, *Contra los galileos*, 206a en *Contra los galileos*... Juliano castigó a algunos cristianos por hostigar a otros de diferente tendencia, desterró a Atanasio de Alejandría por los desordenes que ocasionaba, incluso, no intervino en las disputas cristianas. Sobre esta actitud, Amiano decía que lo hizo para “no temer luego a un grupo único, pues sabía por experiencia que ninguna fiera es tan peligrosa para los hombres como los propios cristianos entre sí.” Amiano, *Historia*, 22.5.4



como Amiano concordaba en este punto. Si bien admitía el valor de algunos obispos por su carácter moderado, también criticaba la lucha por el obispado de Roma, la cual había sido motivada por el deseo de la riqueza y la influencia concomitante a ese cargo; por lo que “Dámaso y Ursino deseaban ardientemente hacerse con la dignidad de obispo de Roma y se enfrentaron entre sí con gran violencia, haciendo que también sus partidarios se enfrentaran y llegando a causar heridos y muertos.”<sup>22</sup> Este enfrentamiento produjo 137 muertos. Para los paganos, este fenómeno de segregación mostraba la ruptura cristiana con toda autoridad y su intolerancia con los disidentes, quienes eran objeto de un vituperio similar al de los paganos. A pesar del interés de los emperadores cristianos por fijar la ortodoxia, las luchas entre cristianos fueron constantes en el Imperio, pues sobrevivieron varios grupos en su interior, el arrianismo se arraigó entre los bárbaros y el nestorianismo en Persia. Incluso la cuestión del monofisismo, cuyos adeptos no aceptaron las resoluciones del concilio de Calcedonia, jugó un rol crucial en la pérdida de Egipto y Siria a la llegada de los árabes.

Otro aspecto preocupante de la postura cristiana era que desechaban las tradiciones de la comunidad, por lo que ponían en peligro su identidad y existencia. Al no someterse a las reglas establecidas, los cristianos socavaban la autoridad y la unidad de los pueblos, con lo que se convertían en apátridas y en una amenaza a su supervivencia. Celso enfatiza esto, ya que en su tiempo había muchos cristianos que se negaban a ejercer cargos públicos en sus ciudades, no participaban en los banquetes y fiestas, ni hacían sacrificios a los dioses, tampoco se presentaban a los festivales y juegos, y se negaban a enrolarse voluntariamente al ejército. Esta actitud era interpretada como un odio al género humano, lo que los hacía apartarse de sus semejantes y de las actividades humanas. Este proceder era criticable porque iba en contra de la convivencia entre los hombres y quebraba los lazos sociales formados a través de los años. Ante esta falta de compromiso con su sociedad, Celso decía que los cristianos tenían dos opciones:

Rehusar seguir las ceremonias públicas y rendir homenaje a los que las presiden; visto que renuncian a la toga viril, a casarse, a ser padres, a cumplir las funciones de la vida, que se marchen todos juntos para lejos... Y el otro camino es, que si quieren casarse, tener hijos, comer los frutos de la tierra, participar de las cosas de la vida, tanto de sus bienes como de sus males, es necesario que presten las honras debidas a los que están encargados de administrarlo todo. Es necesario que se enfrenten a todos los deberes de la vida hasta que estén libres de los lazos que les atan a ella.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> *idem*, 27.3.12

<sup>23</sup> Celso, *El discurso verdadero*... 110

El cristianismo, especialmente en corrientes rigoristas como el montanismo, era un peligro para la cohesión social, pues hacía caso omiso de las prácticas antiguas. Para hacer frente a esta acusación, el cristianismo tuvo que ceder en ciertos aspectos y alejarse de posiciones rigoristas por lo que, en ocasiones, tuvo una postura laxa respecto a algunos fenómenos. A partir del siglo III fue común que cristianos ejercieran cargos públicos a todos los niveles, lo que se volvió más recurrente a partir de Constantino en el siglo IV; además participaban en algunas festividades cívicas y eran aficionados a las carreras.<sup>24</sup> A medida que la religión cristiana tomaba un cariz respetable y se plegaba a las estructuras del Imperio, hubo rasgos mentales, espirituales y religiosos del mundo pagano que la permearon, a pesar de las protestas de algunos cristianos que veían mal esto. Sin embargo, Juliano vio algo que Celso no tuvo ocasión de apreciar: la aparición del monacato. Juliano decía que había máximas cristianas que, si se tomaban al pie de la letra, atacaban los fundamentos de la sociedad clásica. En la misma línea de Celso por destacar la segregación cristiana, se expresaba de “quienes persiguen los desiertos en lugar de las ciudades, y eso que el hombre es por naturaleza un animal ciudadano y civilizado, entregados a demonios malvados que los conducen hacia esa misantropía. La mayoría de ellos han inventado cadenas y grilletes que aprisionan los cuellos: hasta tal punto los empuja por doquier el perverso demonio al que se han entregado voluntariamente, renegando de los dioses eternos y salvadores.”<sup>25</sup> Ellos encarnaban el desprecio a las costumbres y al ideal político de la ciudad con todas las responsabilidades que conllevaba y que definían a la ciudad antigua. Los cristianos habían desertado de la herencia antigua para abrazar una vida bárbara y servil que se reflejaba en su veneración a un hombre muerto y rechazaban la razón clásica para llevar prácticas irracionales; además los monjes iban más allá de los hábitos de los cínicos, pues algunos tenían raras formas de mortificación, dietas muy austeras y un modo de vida que estaba fuera de toda convención. El monacato tuvo una enorme influencia en la sociedad del Bajo Imperio; muchos monjes llevaban su espiritualidad a grandes extremos y buscaban lugares apartados para vivir, con lo que se aislaban de la sociedad, a pesar de que en ocasiones eran movilizados por los obispos para presionar como ocurrió en la destrucción del Serapeum de Alejandría. Los ideales ascéticos atrajeron a un gran número de personas como lo muestra

<sup>24</sup> Como un ejemplo, el enorme gusto por tales actividades del pueblo de Antioquia, cristiano en su mayoría, provocó el desencuentro con Juliano durante su estancia antes de partir a la guerra con los persas.

<sup>25</sup> Juliano, Carta 89.288b en *Contra los galileos...*

el éxito de Jerónimo por fomentar el ideal monacal en miembros de la clase senatorial; así, por ejemplo Paulino de Nola y su esposa cedieron sus propiedades y decidieron no sostener relaciones sexuales para llevar una vida ascética; también Melania vendió sus bienes para llevar una vida así.<sup>26</sup> El que algunos miembros de las capas sociales más altas tomaran esta decisión supuso una honda fisura en los hábitos sociales y provocó algunos problemas en la sucesión hereditaria y en el mantenimiento de la riqueza en el seno familiar. Esta situación ocasionó un resentimiento en los miembros paganos de la nobleza que veían esto como una traición a la tradición familiar y ciudadana del mundo clásico. Rutilio expresa este sentir al criticar a los monjes por su deseo fanático de vivir lejos de los demás y por los castigos excesivos a los que se sometían.<sup>27</sup> Su orgullo por pertenecer a la élite gala y por haber sido prefecto de Roma lo lleva a repudiar a quienes han abandonado sus deberes cívicos y muestra el fuerte choque entre dos ideales.

Por último, otro rasgo censurable era la negativa cristiana, de origen judío, a adorar a los dioses y jurar por el genio del emperador. La adoración de los dioses era una práctica piadosa para honrar a quienes protegían a los hombres y para propiciar su benevolencia; mientras que jurar por el genio imperial era un acto de reconocimiento al gobernante del Imperio que había recibido la autoridad por parte de los dioses, por lo que ambos actos tendían a admitir el carácter divino del Imperio y a asegurar su pervivencia. Los cristianos decían que no podían participar en tales actividades porque iba en contra del único Dios, a lo que Celso replicaba que tal proceder era propio de “facciosos que quieren hacer grupo aparte y separarse del común de la sociedad. Los que así se expresan atribuyen a Dios sus propios prejuicios...Pero, en lo que Dios respecta, a quien prejuicio ni afrenta pueden alcanzar, es absurdo juzgar como si de un hombre se tratase.”<sup>28</sup> Nuevamente sale a relucir el carácter faccioso del cristianismo para hacer resaltar que su actitud era una amenaza contra el Imperio, al hacer peligrar el favor de las fuerzas espirituales propicias al Estado romano, sus instituciones y tradiciones. Para Celso el espíritu de sedición contra el Estado era la razón por la que los cristianos se hubieran separado de los judíos y de sus múltiples escisiones. Celso muestra intencionalmente la historia y origen del cristianismo como una

<sup>26</sup> Cameron, *op.cit.* p. 158-159. Alföldy, *op.cit.* p.263. El epistolario de Jerónimo con mujeres romanas que habían ido a Belén para hacer vida monacal es numeroso.

<sup>27</sup> Rutilio, “De redivo suo”, I.439-448

<sup>28</sup> Celso, *El discurso verdadero...*99

sucesión de rupturas que no respeta autoridad alguna, por ello los judíos se separaron de los egipcios, los cristianos de los judíos y ellos mismos en varias ramas. Esto era de interés para un Imperio preocupado por eliminar los elementos desestabilizadores, por lo que Celso hace al cristianismo un enemigo del Estado. Además si todos seguían la doctrina cristiana y negaban el juramento y apoyo al príncipe, no habría defensa de Roma y quedaría a merced de sus enemigos. Frente a la pretensión cristiana de expandirse por todo el mundo, Celso vuelve al tema de las costumbres y replica que es imposible, pues si “fuese posible que todos los pueblos que habitan Europa, Asia y África, tanto Griegos como Bárbaros, hasta los confines del mundo, fuesen unidos por la comunidad de una misma fe, tal vez el estilo de una tentativa como la vuestra tuviese probabilidades de éxito; pero eso es pura quimera, dada la diversidad de poblaciones y de sus costumbres.” Ante esto el Imperio debía hacer lo posible por evitar que tal doctrina acabara con él; en vista de los problemas internos y externos que el Imperio vivía desde Marco Aurelio y al proceder de muchos cristianos, Celso les inducía: “Apoyad al emperador con todas vuestras fuerzas, compartid la defensa del Derecho; combatid por él, si lo exigen las circunstancias; ayudadlo en el control de sus ejércitos. Por ello, cesad de hurtaros a los deberes civiles y de impugnar al servicio militar; tomad vuestra parte en las funciones públicas, si fuere preciso, para la salvación de las leyes y de la causa de la piedad.”<sup>29</sup> El que los cristianos no adoraran a los dioses, no juraran por el emperador y se negaran a afrontar sus obligaciones, era inaceptable. Frente a los bárbaros, los cristianos debían admitir su pertenencia al mundo de la ley y la piedad tradicional, y defender al Imperio con su cultura y sus dioses junto con los representantes de las antiguas tradiciones.

## 6.2. Los cristianos frente a la tradición.

Bajo esta óptica, los cristianos eran culpables de romper con ideas muy apreciadas en el mundo antiguo. Traicionaban la autoridad sustentada en los siglos que brindaba identidad y cohesión a un grupo humano, y que tenía su correspondencia en el mundo divino, pues el Dios supremo había delegado en dioses subordinados las cualidades, costumbres y formas de culto a cada pueblo. Los cristianos rompían con estas venerables tradiciones y ponían en

---

<sup>29</sup> *idem*, 116

peligro la buena voluntad de los dioses al negarse a rendirles culto, lo que iba directamente en contra de los intereses del Imperio, cuyo aprecio a los dioses hacía que éstos aceptaran su existencia. Además, al rechazar jurar por el emperador, no reconocían que los dioses lo habían puesto en ese lugar y, por lo tanto, tampoco el carácter divino del Imperio del cual era la cabeza visible, lo que equivalía a desafiar su autoridad y hacerse enemigos de Roma. Su negativa a participar de la vida social y política iba en detrimento del orden imperial, pues privaba a los hombres de sus deberes cívicos, los cuales servían como fundamento de tal orden. No siendo parte de ningún pueblo, los cristianos iban en contra de los hábitos de los pueblos e incitaban a abrazar doctrinas que impedían la continuidad de la tradición. Su proselitismo era una actitud agresiva que propiciaba que los demás desertaran de sus costumbres y un desafío a la autoridad, lo que adquiriría rasgos de sedición contra el Estado.

Ante este panorama, los cristianos tuvieron que afrontar estas cuestiones y formar una posición. Sobre el criterio de antigüedad que daba autoridad a quienes lo exaltaban, los cristianos ofrecieron una solución peculiar. Como señala Maravall, cuando un grupo desea sacudirse la autoridad presente, puede hacerlo apelando a la mayor antigüedad de otros para hacer ver a quienes hacen esta observación como los continuadores de una tradición más antigua y, por ello, más venerable. Igualando verdad y antigüedad, los cristianos se basaron en la antigüedad judía para distanciarse del mundo clásico y proclamar la supremacía de ese saber más vetusto.<sup>30</sup> Con este fin, Josefo fue una fuente preciosa para probar que el pueblo judío era antiguo y admirable en sus costumbres, leyes e instituciones. Frente a los judíos, el mundo clásico era reciente y había tomado muchos elementos de ellos, lo que después sería lugar común en la apologética cristiana. Josefo alude a varios escritores para probar la antigüedad de los judíos y que Moisés era anterior a los legisladores y sabios griegos para que, a la manera de Apión y los detractores de la cultura hebrea, dejaran de ofender a su pueblo.<sup>31</sup> Tertuliano aprovechó las aportaciones de Josefo, mediante la obra de Taciano, para demostrar este mismo punto. Valiéndose de cómputos y numerosas fuentes hace a Moisés anterior a Dánao, a Saturno y a la guerra de Troya; fue contemporáneo de Iñaco y anterior a Príamo y Homero. Por ello concluye que “los principales contenidos y todos los

<sup>30</sup> José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*, 2ª. reimp, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p.142 (Alianza Universidad, 458)

<sup>31</sup> Josefo, *Sobre la antigüedad*...1.73-118 Su objetivo era “rebatir el resentimiento y las falsedades que expresan voluntariamente nuestros detractores como para vencer la ignorancia de otros, instruyendo así sobre nuestra antigüedad a quienes quieren conocer la verdad.” *idem*, 1.4

materiales, las fuentes, la ordenación, la inspiración de cualquier escrito vuestro y, además, la mayor parte de los pueblos y las ciudades famosas por sus historias y venerables por sus leyendas...son superados en siglos por los escritos de un único profeta, en el que parece estar depositado el tesoro de toda la religión judaica, y por tanto también la vuestra.”<sup>32</sup> Orígenes, Lactancio y Eusebio, sabiendo que la tradición clásica daba gran importancia a la antigüedad como símbolo de fiabilidad y compartiendo la certeza del valor de lo antiguo, hacen al cristianismo heredero de una tradición más antigua y verdadera, de la que bebieron distintos pueblos como los griegos, sólo que la deformaron. La bondad de sus costumbres, la firmeza de sus instituciones y la notoriedad de sus profetas sirvieron para ponderar la cultura judía. Se expresaron en términos positivos de los hebreos para remarcar que los cristianos no debían sentirse inferiores a los paganos, pues eran herederos de un legado más vetusto que los colocaba en un nivel superior.<sup>33</sup>

Los cristianos criticaron la validez del concepto de autoridad y antigüedad para tomar una postura sobre los hábitos sociales y culturales. En primer término, destacaron la insuficiencia de este criterio para determinar el valor de las actitudes humanas, pues no por el hecho de que algo fuera antiguo y heredado por los antepasados quería decir que fuera correcto y conveniente. Antes de que Celso hubiera puesto el tema en discusión, Justino había señalado que las costumbres heredadas eran convenciones humanas sujetas a error, por lo que el seguirlas no era cuestión de piedad o respeto para con el pasado que las legó, sino que debían ser examinadas a la luz de la razón para ver si eran provechosas. Por ello dijo que quienes eran “piadosos y filósofos, manda la razón que, desechando las opiniones de los antiguos, si no son buenas, sólo estimen y amen la verdad.”<sup>34</sup> Clemente aprovechó y extendió este argumento para realzar el contraste racionalidad-irracionalidad que subyace en el debate sobre la costumbre vista como herencia que es necesario continuar. Ante la antigüedad defendida por los paganos porque daba unión a una comunidad, el alejandrino decía que esa afirmación no pasaba un examen racional bajo ningún punto de vista. Desde una óptica biológica o social esa opinión no se sostenía, pues remarcaba que esta actitud era contradictoria. Si se mantuviera tal punto de vista, entonces quedaría cerrada la posibilidad de progreso humano y social, pues todas las cosas se quedarían tal y como estaban. Por ello

<sup>32</sup> Tertuliano, *Apologético*, 19.2. La cronología pormenorizada la encontró en Taciano, “Discurso...40.

<sup>33</sup> Orígenes, *Contra Celso*, IV.31. Lactancio, *Instituciones Divinas*, IV.3. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, I.4

<sup>34</sup> Justino, “Apología”, I.2.1. Lactancio tenía una opinión similar, *Instituciones Divinas*, VI.9.5

afirmó: “Decís que no es razonable cambiar una costumbre que hemos recibido de nuestros padres. ¿Y por qué ya no utilizamos el primer alimento que nos dieron, la leche? A ella nos acostumbraron las nodrizas desde que nacimos. ¿Por qué aumentamos o disminuimos la herencia paterna y no la conservamos igual que la recibimos? ¿Por qué no babeamos ya en el regazo de nuestros padres o hacemos todas las demás cosas que mientras éramos niños nos alimentaban nuestras madres, nos provocaban la risa?”<sup>35</sup> En todo el capítulo X de su *Protréptico*, Clemente reiteradamente utiliza las frases “costumbres malvadas” y “hábito enemigo” para mostrar que la idea de costumbre tan apreciada por los antiguos no tiene justificación ni peso, puesto que no corresponde con la conveniencia y la verdad. Sobre todo destaca que no es una actitud racional e inteligente, pues los paganos no reaccionan ante las pruebas que se les dan; aceptan la costumbre por sí misma, lo que es propio de insensatos e ignorantes. Asimismo, Orígenes continuó destacando este rasgo al hablar de la irracionalidad de la religión egipcia que daba culto a animales salvajes que atacaban a los hombres. Por otro lado, indicaba el problema de si la costumbre patria había que seguirla en todo sitio o adoptar los hábitos del lugar donde se radicaba en caso de ser extranjero, arriesgándose a ser considerado impío en caso de no hacerlo; además señalaba que no era raro que los filósofos, al seguir sus propias reglas, rompieran con los usos tradicionales, por lo que el cristiano podía actuar con la misma libertad que los filósofos.<sup>36</sup> La postura cristiana veía a la costumbre como una construcción humana proclive al cambio y, por lo tanto, no era criterio definitorio para calificar el valor de una acción; cambiarla o rechazarla no era traicionar un legado, sino un examen que se hacía según postulados racionales que tendían a amoldarlo a la razón

Además este criterio se ataca en otro plano. El cristianismo se siente heredero de cuanto valioso le ofrecía la sabiduría clásica, pero es, ante todo, una religión revelada por Dios. Esta situación la colocaba por encima de cualquier tradición humana y con el pleno derecho de juzgar y adoptar lo bueno que había en ella y desechar lo corrompido y hostil a su mensaje. El cristianismo no buscaba sencillamente coexistir con otros credos, sino procuraba atraer más adeptos; su pretensión más grande consistía en presentarse como la respuesta a todas las preguntas fundamentales del hombre, por lo cual era una religión que

---

<sup>35</sup> Clemente, *Protréptico*, X.89

<sup>36</sup> Orígenes, *Contra Celso*, V.35-37

abarcaba todo aspecto de su vida, lo que era algo novedoso en el mundo grecorromano.<sup>37</sup> El tradicionalismo que defendían los intelectuales como Celso sostenía el mismo valor para las diferentes costumbres, lo que abría paso a la relatividad de las virtudes. Para una mente cristiana, cuyo credo dictaba las normas válidas para toda sociedad, esto era inaceptable. Orígenes no creía que fuera igualmente bueno que los escitas mataran a sus padres, los persas permitieran el matrimonio entre parientes, o los sacrificios humanos de los libios, ya que “si la religión, la santidad y la justicia entran en el número de las cosas relativas, de suerte que lo mismo pueda ser piadoso o impío según las disposiciones y las leyes, es de ver si no será también, consiguientemente, relativa la templanza, la fortaleza, la prudencia, la ciencia y demás virtudes. No podría darse absurdo mayor.”<sup>38</sup> El cristianismo tenía el derecho de definir lo bueno y malo porque era una revelación divina, por lo que los valores no eran cuestión que debían ser sancionados por la tradición cultural de cada pueblo.

Ante la ley escrita y la costumbre heredada, los cristianos apelaban a la ley que provenía de Dios y que era la única verdadera; cuando había un conflicto entre ambas normas el cristiano debía apearse a la ley divina y hacer caso omiso de la ley humana. Por ello Orígenes rechazaba el dicho de Píndaro que afirmaba que la costumbre reina todo para definir la postura cristiana sobre este asunto. Decía que “los cristianos, que hemos conocido la ley que, por naturaleza, es reina de todos, que es la misma ley de Dios, conforme a ella procuramos vivir, dando un total adiós a las leyes que no son leyes.”<sup>39</sup> La costumbre no podía ser un criterio definitivo para marcar la validez de las cosas, pues cada pueblo se dio leyes diferentes de acuerdo a sus propios intereses. Agustín amplió este matiz y lo puso en términos históricos cuando hizo notar que la creación de hábitos sociales correspondía a un tiempo y espacio específicos. Por ello censuraba a los maniqueos que veían todo de acuerdo a sus propios parámetros, por lo que criticaban algunas prácticas de los patriarcas hebreos que habían caído en desuso. Advertía que los tiempos no eran iguales y que la vida humana era breve para observar la forma en que se cumplían los designios de Dios, por lo que todo ha sido conveniente en su época. El valor de la costumbre radicaba en su carácter cohesivo, pero no tenía una validez absoluta. La ley y el hábito dependían de la ley de Dios, por lo que ésta era la única autorizada para definir el valor de las costumbres y, si era necesario,

---

<sup>37</sup> Gigon, *op.cit.* p.19. Maravall, *op.cit.* p.138

<sup>38</sup> Orígenes, *Contra Celso*, V.28

<sup>39</sup> *idem*, V.40



cambiarlos o desecharlos de acuerdo al plan divino, por lo cual llegaba a una conclusión similar a la de Orígenes. Agustín concluía que

los pecados contra las costumbres humanas hay que evitarlas según la diversidad de las costumbres para que el concierto mutuo entre pueblos y naciones, confirmado por la costumbre o la ley, no sea violado por ningún capricho del ciudadano o el extranjero, ya que es indecorosa la parte que no se acomoda al todo. Pero cuando Dios manda algo en contra de cualquier costumbre o pacto, ha de hacerse lo que manda, aunque no se haya hecho nunca en aquel lugar, y si se dejó de hacer hay que restaurarlo, y si no estaba establecido, hay que establecerlo.<sup>40</sup>

Sobre que la asignación de costumbres dependía de los dioses o daimones, los cristianos se negaban a admitirlo. Cualquier apelativo que tuvieran, eran realmente ángeles caídos que tenían como objetivo extraviar a los hombres y alejarlos de Dios. En una esfera espiritual plagada de seres benignos y malignos compartida por paganos y cristianos, éstos últimos reconocían la existencia de ángeles y demonios, pero había grandes contrastes entre ellos. Los demonios eran maléficos por esencia; estaban en todo lugar y podían provocar enfermedades, sequías y otros males a los hombres, para después remediar esas desgracias y ser adorados por ello, pues les eran gratos la sangre y el olor de las víctimas. Su poder era grande, pues profetizaban el futuro mediante sus sirvientes y podían dominar los elementos naturales de acuerdo a sus intereses; además intentaban obstruir la labor cristiana, mediante tentaciones o incitando las persecuciones, por lo que el cristiano no podía honrar ni adorar a los enemigos de Dios, ni siquiera debía comer cosa sacrificadas a ellos.<sup>41</sup> Sin embargo, ante la crisis que afectó a partir del siglo III al mundo romano, los paganos querían que los cristianos cerraran filas en torno al destino del Imperio en todos los modos posibles, lo cual incluía adorar a los dioses. El gobierno imperial puso énfasis en lograr mayor cohesión en los momentos críticos, por lo que había que atraer a las fuerzas que se habían mostrado propicias al Imperio mediante las formas que habían probado su eficacia para tal efecto.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Agustín, *Las Confesiones*, III.8.15. Lactancio había hecho una observación similar respecto a que las leyes y costumbres diferentes de cada pueblo respondían a sus diversos intereses. *Instituciones Divinas*, VI.9.3

<sup>41</sup> Tertuliano, *Apologético*, 22-23. Orígenes, *Contra Celso*, VIII.26-45

<sup>42</sup> Antes del siglo III, los rescriptos imperiales daban un gran margen de acción al criterio del gobernador. Por esto si no había una tendencia persecutoria en la provincia, el gobernador no hacía algo para despertarla, pero si el sentimiento anticristiano era fuerte tomaban decisiones dependiendo las circunstancias, ya que si no hacía lo que se esperaba se volvía impopular y el descontento podía traducirse en motines. Empero, no hacían acciones extremas y evitaban aplicar los castigos más drásticos para no producir mártires. Tertuliano mostró lo inconsistente y ambiguo de los rescriptos al atacar el nombre cristiano y no los delitos particulares en *Apologético*, 2-3. Después del siglo III, por los problemas del Imperio, las persecuciones venían del gobierno imperial y buscaban atacar al clero y hacer desertores. La persecución de Decio fue la más fructífera, con el

No obstante, para el cristiano, cualquier compromiso con deidades ajenas a la suya era inaceptable. El choque de estas visiones se ejemplifica con el diálogo sostenido entre el prefecto de Alejandría y el obispo Dionisio con motivo de la persecución de Valeriano. El prefecto le hacía ver la razón de la persecución al decir que los príncipes “os dieron potestad de retener vuestra salvación, con tal de que os dejéis llevar por aquello que es conforme a la naturaleza, adoréis a los dioses que son custodios del imperio de aquellos y olvidéis las cosas que repugnan a la misma naturaleza.” Ante esto, el obispo replicó que “no todos los dioses son adorados por todos, sino que cada uno adora a los que estima dioses. Nosotros damos culto y adoramos a un solo Dios, creador de todas las cosas, que dio el imperio a los sacratísimos Augustos Valeriano y Galieno.” El prefecto señaló que no era razón suficiente para negarse a adorar a los dioses, pues “¿quién os prohíbe que adoréis a ése, si realmente es Dios, juntamente con aquellos que son dioses por naturaleza? Pues se os ha mandado dar culto a los dioses y a aquellos que todos reconocen como dioses.”<sup>43</sup> Dionisio rechazó hacer esto, mostrando la postura cristiana de no transigir en este asunto y realizar un acto aparente de adoración. Aunque Tertuliano decía que algunos invitaban a los cristianos a adorar a los dioses de palabra, sin que significara una adhesión real, y que en tiempo de Decio y Valeriano bastaba con ofrecer unas pizcas de incienso para ser absuelto, esas prácticas fueron consideradas idolátricas. El cristiano se rehusaba a adorar a los dioses del Imperio, pues al ser entes ficticios o demonios, no podían defender el mundo romano.

Los cristianos ofrecían una mejor solución cuando adoraban al verdadero Dios que había permitido que todo el orbe estuviera bajo el dominio de Roma, por lo que era el único Dios a quien debía rendirse culto y poner al Imperio bajo su resguardo. Así, Tertuliano señala que el orden de los tiempos está bajo el Dios cristiano, pues se podía observar que

---

episodio de los *lapsi*, quienes habían sacrificado a los dioses u obtenido el certificado de sacrificio mediante un soborno. El problema de su readmisión en la Iglesia provocó fuertes divisiones, como el de Novaciano y su ruptura con la iglesia de Roma y el caso donatista en África en el siglo IV, problema que Constantino no pudo resolver. También Valeriano y Diocleciano decretaron persecuciones, pero tuvieron un desigual efecto como se ve con Lactancio, quien no sufrió daño en Nicomedia, sede imperial de Diocleciano. Ste Croix, “¿Por qué fueron perseguidos los...en Finley, *Estudios de...* p.249.251. Sordi, *op.cit.* 102-104

<sup>43</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VII.2. En el medio pagano había un grupo formado filosóficamente que admitía un dios que regía el mundo, producto de la interpretación racional de los mitos. Ese dios no tenía rasgos personales, ni era el autor de una revelación ni exigía un culto determinado. Para ellos no era problema participar en el culto oficial que consistía en la ejecución de ceremonias que no exigían adhesión a un dogma, sino era un acto de respeto hacia los poderes sobrehumanos encargados de salvaguardar al Imperio, por lo que negarse a participar era un acto de deslealtad política. En contraste, para los cristianos, la menor muestra de adoración a otra deidad era idolatría. Estas posturas eran consecuentes desde sus posiciones e irreconciliables entre sí. Churruca, “El proceso de Dionisio de Alejandría”, en *op.cit.*, p.512-514. Barrow, *op.cit.* p.183-184

“los pueblos, cada uno en su momento, han tenido su imperio...La suerte, con el paso del tiempo, derrocó su poder. Indagad quién ha ordenado la sucesión de los tiempos. Él es quien concede el imperio y ahora ha reunido esta suma, como dinero cobrado de muchos, en una única arca: la de los romanos.”<sup>44</sup> Esta idea implicaba que los cristianos eran más fieles a Roma y que le brindaban un servicio más útil que los paganos al reconocer a la deidad verdadera. Los cristianos no estaban contra los intereses legítimos del Imperio, sino lo apoyaban porque había sido permitido por voluntad divina, por lo que someterse a la autoridad romana era conforme a la doctrina cristiana. El dominio romano era tolerado por Dios, por lo que los cristianos deseaban la pervivencia de Roma. De esta forma, negarse a adorar a los dioses no significaba deslealtad a Roma, algo que Celso había realizado, por lo que Orígenes pudo afirmar que “ojalá hicieran todos lo mismo que yo, negando la doctrina homérica, pero guardando lo divino sobre el imperio y observando el precepto de honrar al emperador.”<sup>45</sup> Para aplacar el recelo de la autoridad romana, este punto fue continuamente subrayado en cuanto que los cristianos no eran un factor contrario al Imperio. Además Orígenes añadía que si el Imperio abrazara la religión cristiana, Dios lo apoyaría en contra de sus enemigos más de lo que ya había hecho. Esta noción no cayó en el vacío, pues hubo cristianos dispuestos a pedir por el Imperio y a admitir lo deseable de su pervivencia, lo que abrió paso a una explicación teleológica de Roma. Esta situación fue más clara después de la inflexión de Constantino, cuando muchos cristianos se amoldaron a las estructuras imperiales, y los destinos de la Iglesia y el Imperio parecían convergir.

Respecto a que su negativa a adorar al emperador o jurar por su genio constituía una muestra de deslealtad política y un acto sedicioso contra su autoridad, los cristianos se esforzaron por probar que le eran fieles. Apegándose a la línea paulina en la carta a los romanos, que indicaba la sujeción a las autoridades superiores, los cristianos reconocían el poder del emperador y su sometimiento a él. El cristianismo heredó la práctica judía de orar a favor del emperador, lo que era una fórmula de compromiso para que los judíos no traicionaran su monoteísmo y mostraran su fidelidad al emperador al mismo tiempo. En vez de adularlo o llamarlo dios, los cristianos rogaban por él ante Dios, el único que podía favorecerlo y protegerlo. Tertuliano señala que lo que se pedía a su favor era “una vida

---

<sup>44</sup> Tertuliano, *A los gentiles*, II.16.18-19

<sup>45</sup> Orígenes, *Contra Celso*, VII.68

prolongada, un imperio tranquilo, una casa libre de peligros, ejércitos fuertes, un senado fiel, un pueblo leal, un mundo en paz; todo lo que se puede desear en cuanto hombre y en cuanto emperador. No puedo pedir estas cosas a otro que no sea Aquel de quien se que puedo conseguirlas, porque Él es el único que las proporciona.”<sup>46</sup> Tertuliano añadía que eso era más útil que los sacrificios y honores vanos que se le tributaban, a la vez que indicaba que las conspiraciones contra el príncipe provenían de quienes le hacían actos de adoración y no de los cristianos. Orígenes ampliaba este comentario cuando decía que los cristianos eran los más capacitados para pedir por el emperador, por cuya salud hacían frecuentes oraciones. En vez de jurar por su genio, que era honrar a demonios, los cristianos apoyaban con sus oraciones “en favor de los que hacen guerra justa y en favor del emperador que impera con justicia, a fin de que sea destruido todo lo que es contrario y adverso a los que obran con justicia.”<sup>47</sup> Desde esta óptica, la autoridad constituida estaba por permiso divino, por lo cual el poder procedía de Dios; ante esto, un deber cristiano era apoyar al gobierno que existía por voluntad divina, lo que hacía inadmisibles levantarse en contra suya.

Al estar persuadidos de ser los más aptos por su relación con Dios y por el hecho de hacer oraciones a favor del príncipe, el cristiano no se sentía desleal. Esta situación hizo que, al encarnar el emperador la autoridad, se enfatizara en su posición privilegiada, lo que ocasionó que algunos cristianos sostuvieran que aquél era el primero de los hombres y que había sido puesto por Dios. En esta línea, a mitad del siglo II, Justino había puntualizado que la adoración sólo era para Dios, “pero en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres y rogando que, con el poder imperial, se halle que también tenéis prudente razonamiento.”<sup>48</sup> Tertuliano insistía en que el poder proviene de Dios y ha sido dado al emperador, por lo que su posición está únicamente detrás de Dios. Así, los príncipes sabían que “Él es el único Dios, en cuyas manos están; después de Él, primeros: antes y por encima de todos los dioses.” Después reafirma este punto y sostiene que los cristianos obedecían y respetaban “el plan de Dios sobre los emperadores: Él los puso al frente de los pueblos. Sabemos que en ellos hay algo que Dios ha querido, y por tanto queremos que esté a salvo lo que Dios ha querido, y a esto

<sup>46</sup> Tertuliano, *Apologético*, 31.4. Sobre la costumbre judía de hacer plegarias a favor del emperador, *vid* Josefo, *Sobre la antigüedad*...II.76

<sup>47</sup> Orígenes, *Contra Celso*, VIII.73

<sup>48</sup> Justino, “Apología”, I.17.3. Incluso un adversario de la cultura clásica como Taciano no puso en entredicho la honra al emperador, lo cual formaba parte de lo que el cristiano podía hacer sin problemas. “Discurso...IV

nos comprometemos como a cumplir un solemne juramento.”<sup>49</sup> Al poner la majestad del emperador por debajo sólo de la de Dios, el cristiano aparecía como el súbdito más fiel. Este principio daba gran preeminencia al emperador y tuvo gran resonancia, lo que explica que fuera ampliamente utilizado cuando Constantino favoreció al cristianismo y su figura enaltecida como el prototipo del príncipe escogido y protegido por Dios en las obras de Lactancio y Eusebio. Constantino mismo afirmó que fue elegido por Dios, por lo que no podía cuestionarse su autoridad, y se nombró como obispo de los de afuera, gozando de una posición que ningún emperador había tenido.<sup>50</sup> Al haber príncipes cristianos, se podía decir con mayor razón que ejercían su mando por voluntad divina. En el plano ideológico esto implicaba que oponerse al príncipe era estar contra Dios y su representante, especialmente con personajes como Constantino y Teodosio, paradigmas de emperadores cristianos.

También los cristianos rechazaron que su ruptura con la tradición entrañara su renuncia a los asuntos públicos, lo que los hacía inútiles para la sociedad. Destacaron que la máxima de dar al César lo del César implicaba cumplir ciertas responsabilidades en este mundo. Justino presentó a los cristianos como los mejores ciudadanos del Imperio, ya que pagaban los impuestos sin pretender evadir tal deber, se alejaban de los vicios y practicaban virtudes que los hacían buenos miembros de la sociedad al no robar, no asesinar, ni cometer otros actos ilícitos. Tales preceptos los hacían súbditos que no ocasionaban problemas a la autoridad y eran los que más ayudaban a fomentar un clima de concordia.<sup>51</sup> Algunos cristianos profundizaron este aspecto al resaltar que, aunque no buscaban puestos públicos, eran miembros que vivían en este mundo y eran productivos en él, situación que era difícil de aceptar considerando la conducta de algunos que buscaban y provocaban el martirio. Tertuliano destaca que los cristianos no formaban una turba que se separara del mundo, sino realizaban las actividades normales de la vida. Sobre esto decía que “cohabitamos en este mundo sin prescindir del foro, ni del mercado, ni de los baños, ni de las tiendas,

<sup>49</sup> Tertuliano, *Apologético*, 30.1; 32.3

<sup>50</sup> Estas ideas que tuvieron eco en la literatura cristiana, Constantino las había alentado antes en el entorno pagano. El panegirista que celebra su victoria sobre Majencio se expresa en un tono ambiguo, motivado seguramente por la actitud de Constantino tras su victoria, de un dios “supremo hacedor de las cosas que tienes tantos nombres cuantos son los pueblos”, cuya identidad podía ser interpretada de diversas formas. El orador hace el favorito de este dios a Constantino, por lo que dice “tú tienes alguna inteligencia secreta junto con el espíritu divino que delega a divinidades menores el cuidado de nuestras personas y que se digna a revelarse a ti solo.” “Panegírico en honor de Constantino”, 11.5. Para su base neoplatónica y la relación entre un Dios supremo y un emperador, *vid.* Hadot, “El fin del paganismo”, en Puech, *op. cit.*, p.99-100

<sup>51</sup> Justino, “Apología”, 1.7.1-2. Observaciones similares en Orígenes, *Contra Celso*, VIII.73-75

talleres, posadas, ferias y demás formas de intercambio. Navegamos también nosotros con vosotros, y con vosotros hacemos la milicia y cultivamos el campo y comerciamos. Por tanto compartimos los oficios y ponemos nuestros productos a vuestro servicio.”<sup>52</sup> Sólo rehusaban a participar en fiestas, de donde venía la acusación de odio al género humano, a causa de que muchas prácticas tenían raíces religiosas ligadas al culto a los dioses, y por el exceso y violencia que había en el teatro y en el circo. Mediante esta imagen, Tertuliano quería poner de relieve la activa participación cristiana en la vida económica y social del Imperio en una época en que algunos cristianos eran reacios a un mayor compromiso. Sin embargo, a medida que el cristianismo lograba entrar en las clases altas y con el favor de Constantino a la nueva religión, hubo cristianos que mostraron una actitud más laxa. Como Constantino prodigó honores a los cristianos, hubo muchos políticos que se hicieron cristianos. El cristianismo se volvió aceptable y muchos se adhirieron a él aprovechando las condiciones, mientras que la Iglesia misma se convirtió en una fuente de poder al tener sus dirigentes gran autoridad y relaciones con el poder secular. El gusto por los placeres de la vida y la afición a los juegos y espectáculos fueron haciendo presas a muchos cristianos que se veían envueltos en este tipo de actividades sociales. Para el siglo IV la acusación pagana que sostenía que los cristianos se negaban a participar en la vida social, no tenía tanta fuerza como lo muestra la disposición de muchos cristianos por participar en esas prácticas, a pesar de las protestas y los regaños de los cristianos más severos hacia los miembros más flexibles.<sup>53</sup> Los sucesos posteriores a la batalla del Puente Milvio hicieron que los cristianos se amoldaran más a la sociedad imperial, al mismo tiempo que la influían, estimulando el cambio de atmósfera donde los ataques ideológicos paganos habían nacido y en el que el cristianismo tomó una posición que no dejaría.

### 6.3. La permanencia de las costumbres como característica histórica.

En los párrafos precedentes se ha visto la cuestión de las costumbres desde una perspectiva que enfatizaba el respeto a la tradición como un aspecto de identidad y continuidad con la

---

<sup>52</sup> Tertuliano, *Apologético*, 42.2-3. Más tarde, al abrazar el montanismo, Tertuliano negó que el cristiano pudiera participar en la milicia; empero, la presencia cristiana en el ejército fue creciendo con el tiempo.

<sup>53</sup> Para la pervivencia de la afición por los juegos y carreras en el Imperio de Oriente, *vid* Liebeschuetz, *op. cit.* p.205-210.

autoridad de un pasado honorable. Los cristianos realizaron su réplica usando argumentos que cuestionaban la racionalidad de este proceder y que conducían a establecer su lealtad hacia el orden establecido, a la vez que dejaban claro su derecho de calificar las costumbres humanas de acuerdo a la revelación divina. Este mismo problema fue abordado por paganos y cristianos desde un ángulo histórico, esto es, definir si lo que había caracterizado a la historia romana era la continuidad o el cambio de las costumbres. Esta discusión trataba de definir la actitud romana hacia el pasado, lo cual estaba muy vinculado con las tradiciones, especialmente las religiosas, y su relación con el poder romano. Esta cuestión toca varios de los aspectos antes mencionados, pero ahora serán matizados de acuerdo con el análisis histórico que hicieron paganos y cristianos sobre el proceder romano ante los hábitos, y las implicaciones que se derivaban de las distintas posiciones respecto a este problema.

El acatamiento a la tradición se relacionaba a los múltiples cambios en la sociedad del Bajo Imperio, en el que los orígenes sociales de las personas que alcanzaban puestos relevantes eran muy diversos. Los cambios sociales produjeron una nueva recomposición del orden senatorial hacia el siglo IV. Al lado de los miembros tradicionales del orden, había nuevos miembros que provenían de diversos orígenes; mientras algunos habían sido curiales con ciertos recursos como riqueza e influencia para hacer válidas sus pretensiones, por lo que tenían ventajas sobre los demás, otros habían logrado su ascenso gracias a una carrera en el ejército, en el foro o en la enseñanza. Esta nueva realidad influyó en la composición del Senado, según la parte del Imperio donde se estuviera. En Oriente, con el establecimiento del Senado de Constantinopla, la mayoría de los senadores eran hombres nuevos que no venían de una familia senatorial y que se habían destacado en el servicio imperial.<sup>54</sup> Esto se relacionaba con la cuestión religiosa, pues la religión de los senadores respondía, en cierta medida, a su origen social. Muchos provenían de estratos sociales urbanos en los que el cristianismo tenía una gran presencia, lo que explica que muchos de los dirigentes en la parte oriental del Imperio fueran cristianos. Debido a esto, varios curiales elevados al Senado oriental fueron cristianos y este medio, que favorecía a los cristianos, debió inclinar a varios a la nueva religión. Estos nuevos miembros carecían del sentimiento de clase que tenían las viejas familias con su orgullo y sentido de tradición, por lo que eran más receptivos a las innovaciones religiosas de Constantino y sus sucesores

---

<sup>54</sup> Anderson, *op.cit.* p.89-90. Alföldy, *op.cit.* p.261

cristianos. Para ellos el respeto a la tradición no era un valor tan apreciado y la adopción del cristianismo era bien vista y recompensada, al estar en consonancia con los deseos de los emperadores cristianos que favorecían a sus correligionarios a la hora de dar privilegios.<sup>55</sup>

En Occidente el panorama era diferente. Aunque también había un grupo importante que debía su posición a su trabajo en la burocracia imperial, en Roma había un gran núcleo de familias antiguas que remontaban sus linajes a la época republicana y que contaban con grandes recursos económicos, influencia y prestigio. Algunos elementos de estas familias tenían cargos honoríficos y otros tomaban parte activa en la política. En Occidente el orden senatorial tenía dos sedes. La capital administrativa era donde estuviera el emperador y la corte, Milán al final del siglo IV. Ahí sobresalían los hombres nuevos provenientes del servicio imperial, entre quienes había numerosos cristianos. Por otro lado, Roma seguía siendo la capital nominal del Imperio y la sede del Senado, el cual tenía una participación política relevante relativa a los asuntos de la ciudad, pues estaban libres de la presencia del emperador. El Senado tenía una gran presencia de estos miembros de las grandes familias, cuya riqueza los hacía libres del patronazgo imperial, que tenían un sentido de dignidad y que se consideraban superiores a los recién llegados de estratos inferiores.<sup>56</sup> Este sentido de tradición se reflejó en el campo religioso, pues muchos continuaron siendo fieles a los antiguos cultos, por lo que el Senado fue un cuerpo pagano en su mayoría hasta el siglo IV. Para ellos, un rasgo muy relevante de la herencia romana incluía la religión, por lo que salvaguardar la tradición romana era igual a defender la antigua religión. Durante los siglos anteriores, según Jaeger, cada vez que la tradición religiosa había estado en peligro, los miembros cultos habían hecho de la subsistencia de los antiguos cultos un rasgo definitorio de identidad para las personas educadas.<sup>57</sup> Por ello, los aristócratas de Roma defendían la fe de sus mayores como parte de su herencia política y social, por lo que rechazaban las nuevas formas de culto por ser nuevos tipos de superstición. Creían que la autoridad de las creencias de los antepasados no debía ser socavada; al contrario, debía preservarse al igual que las otras costumbres romanas. Los orgullosos herederos de las tradiciones romanas vieron en el cristianismo una amenaza a las *mores maiorum* y, por ende, a las bases del

---

<sup>55</sup> Jones, "El trasfondo social...en Momigliano, *El conflicto*...p.44-45. Esto no quiere decir que no hubiera una oposición pagana en las clases altas de Oriente, pues tuvo a exponentes en filósofos y oradores. Siguió habiendo paganos al grado que Justiniano y Tiberio Constantino promulgaron leyes contra ellos en el siglo VI

<sup>56</sup> Cameron, *op.cit.* p.103-104. Jones, "El trasfondo social...en Momigliano, *El conflicto*...p.45-46

<sup>57</sup> Jaeger, *op.cit.* p.103



Estado romano. Mientras que en Oriente no hubo nobleza hereditaria, educada en las viejas tradiciones, en Occidente la aristocracia romana fue el bastión de la vieja religión. Su fuerza se nota en que continuamente expresaban su apoyo a los viejos cultos hasta que Eugenio, un pretendiente a la púrpura en 392, cedió a sus peticiones a pesar de las leyes contra los cultos paganos de Teodosio.<sup>58</sup> Esto provocó el vigoroso apoyo del grupo pagano y un resurgimiento de las actividades paganas, cuyas repercusiones no sólo se vieron en el campo religioso, sino también en las letras y en el arte.

La opinión de este grupo afecto a los antiguos cultos fue sintetizada en la discusión sobre el altar de la Victoria a fines del siglo IV. La antigua religión venía siendo presa de diferentes ataques por los sucesores de Constantino; Constante había ordenado la supresión de los sacrificios en 341, aunque un año después el decreto fue removido por los reclamos de la oposición pagana. Durante su estancia en Roma, Constancio no se inmiscuyó en los asuntos del Senado y se limitó a sacar el altar de la Victoria de la curia; después Juliano lo restablecería a su sitio original. Valentiniano mantuvo una política tolerante hacia los paganos, pero esto cambió con Graciano al tener la influencia creciente de Ambrosio, quien determinaría en gran medida la política religiosa del mismo Graciano y sus sucesores Valentiniano II y Teodosio.<sup>59</sup> Bajo el influjo de Ambrosio, Graciano renunció al título de pontífice máximo en 379, retiró los fondos públicos para el viejo culto y removió el altar de la Victoria de la curia en 382. Dos años después, a la muerte de Graciano, Símaco presentó su relación a favor de la reinstalación del altar y de los fondos para los cultos paganos ante Valentiniano II con el fin de regresar a la política de tolerancia. Símaco era prefecto de Roma y un miembro distinguido del Senado por su pertenencia a una ilustre familia y sus dotes oratorias. Su preparación, prestigio y autoridad lo hicieron el portavoz idóneo de los seguidores de la antigua religión para expresar las ideas que éstos tenían sobre el papel e importancia de los viejos cultos en la historia e identidad de Roma.<sup>60</sup> Aunque Símaco fue el vocero de tal grupo, había otros destacados miembros del mismo que ocuparon importantes

<sup>58</sup> Alföldy, *op.cit.* p.262. Herbert Bloch, "El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV", en Momigliano, *El conflicto...* p.212-213. Este artículo habla ampliamente de las actividades de los nobles paganos en pro de los viejos cultos y su buena recepción en el periodo de Eugenio.

<sup>59</sup> Bloch, "El renacimiento..." en Momigliano, *op.cit.* p.209-211

<sup>60</sup> El padre de Símaco, del mismo nombre, fue un senador prestigiado que había sido prefecto de Roma, cuya probidad y eficiencia en los puestos que había ocupado se pueden ver en los elogios de Juliano, Carta 82.443b en *Contra los galileos...* y Amiano, *Historia*, 27.3. El prestigio y preparación de los miembros de esta familia continuó hasta el reino ostrogodo, pues un Símaco ocupó un importante puesto en el gobierno de Teodorico junto con Boecio, el autor de *La consolación de la filosofía*, con el que compartió su trágico fin.

puestos políticos y que participaron en la vida cultural romana, poniendo un acento especial en la conservación de las obras antiguas de la literatura; situación que sería fundamental para la preservación y transmisión de textos para la Edad Media.

Antes de analizar las ideas de Simaco es conveniente destacar algunos aspectos de la religión oficial romana para ver su relación con la tradición. La religión clásica no tenía dogmas, sino un conjunto de prácticas, como ceremonias y sacrificios, que buscaba acercar al hombre con los dioses. Esto no quiere decir que fuera indiferente a la conducta moral del hombre, pues los dioses favorecían la virtud y reprobaban el vicio. La relación con los dioses era noble y libre, ya que estaba basada en el modelo de relaciones políticas y sociales; se les honra y se les ofrece dádivas, plegarias y votos para conseguir su favor a la manera del cliente con el patrono. Comportarse con mucha familiaridad con los dioses, imaginarlos como seres vengativos y temblar ante ellos era indigno de un hombre libre; la piedad real era tratarlos como seres benévolos y justos.<sup>61</sup> En el mundo antiguo, la correcta celebración de los ritos aseguraba el contacto con los dioses y beneficiaba a la comunidad. En Roma, la religión oficial estaba basada en la autoridad sustentada en la tradición, la cual era el principal criterio de aceptación. Este rasgo es visible en *Sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón, donde el pontífice máximo Cota declara que su defensa de la religión y su creencia en los dioses no se basan en sutilezas filosóficas, como su interlocutor estoico Balbo; la base de su conducta religiosa es la autoridad de la tradición que sustenta al Estado romano. Cota señala respecto a las prácticas religiosas, a las cuales “defenderé siempre y siempre las he defendido, y de aquella opinión que recibí de nuestros mayores sobre el culto de los dioses inmortales, jamás el discurso de algún docto o indocto me apartará.”<sup>62</sup> Más adelante añade que en materia religiosa se plegaba a las opiniones de quienes habían sido pontífices máximos, la cual prefería a las disertaciones estoicas. Aunque muchos no creían en los dioses mitológicos no desechaban el culto tradicional, ya que tenían una actitud de condescendencia y prudencia intelectual al aceptar que podía tener un núcleo de verdad. Se tenía certeza en que había fuerzas espirituales, pero había aspectos poco claros sobre ellas, por lo que era bueno seguir las normas tradicionales de piedad. Horacio salió

<sup>61</sup> Paul Veyne, *Del Imperio romano al año mil*, en Philippe Ariès y Georges Duby, dir, *Historia de la vida privada*, 6ª. reimp, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez y Javier Arce, Madrid, Taurus, 1989, v.1, p.204-208

<sup>62</sup> Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. e introd. de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1976, III.2.5. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

ileso de un accidente, por lo cual agradeció a los dioses según la forma tradicional, aunque no estaba obligado a hacerlo; Cicerón no creía en la adivinación y decía que la religión debía conservarse para el vulgo y por la utilidad que de ella se tenía; sin embargo, estaba orgulloso de haber sido augur y pensó seriamente en erigirle un templo a su hija fallecida.<sup>63</sup> Ello indica que la tradición fue un factor importante en la preservación de la religión, pues guardaba lo que les agradaba a los dioses por los ritos transmitidos de padres a hijos. La religión implicaba el reforzamiento de la cohesión social y exigía la transmisión de las tradiciones dentro de las comunidades orgullosas de su pasado. Debido a esto, los romanos concebían la religión oficial como parte integrante de su legado y de su deseo de estar en armonía con los dioses que formaban el fondo espiritual sobre el que se desenvolvían sus vidas. En el caso del Imperio esto era visible, pues su bienestar dependía en gran manera de la buena relación con los dioses, lo cual se conseguía con la conservación de la religión antigua. Por ello debía salvaguardarse la *pax deorum* por medio de la correcta ejecución de las ceremonias públicas y el mantenimiento de las instituciones religiosas, algunas de las cuales se atribuían a Numa. Cota le recuerda a Balbo que “Rómulo con los auspicios, Numa con el establecimiento de las ceremonias sagradas echaron los fundamentos de nuestro Estado, el cual sin duda nunca habría podido ser tan grande sin el sumo favor de los dioses inmortales...Pues de ti, un filósofo, debo recibir la demostración de la religión; a nuestros padres creerles aún sin ninguna demostración.”<sup>64</sup>

Debido a esto, el primer aspecto que tocaba Símaco fue el deber de salvaguardar las costumbres patrias. Para él, como para otros paganos, el retiro del altar de la Victoria simbolizaba el trato general dado a la tradición romana, cuyo abandono significaba el

<sup>63</sup> Algunos autores sostienen que los valores y creencias que estos personajes adoptaban dependían de las circunstancias, lo cual no significa que fuera una cuestión entre hipócritas y creyentes. Las diferentes formas de acercarse a los dioses, como la filosofía y el mito, tenían su propia dinámica y permanecían separadas de los ritos, lo que provocaba actitudes aparentemente contradictorias. Mientras que en el mundo moderno se espera que la creencia religiosa sea coherente, en el antiguo funcionaba de otra forma dando paso a una visión abierta a múltiples vías. Para esto *vid.* Brown, *El primer milenio...* p.42-43. Hopkins, *Conquistadores...* p.251. Rives, “Religion in the Roman Empire”, en Huskinson, *op.cit.* p.247-252. Veyne, *Del Imperio...* en Ariès y Duby, *op.cit.* v.1, p.211-212. En este mismo escenario, cinco siglos después, había cristianos que tenían una fe sincera en el único Dios que dispensaba la vida eterna, pero creían que los asuntos terrenales estaban bajo dioses menores, por lo que fueron reprendidos por su obispo Agustín.

<sup>64</sup> Cicerón, *Sobre la naturaleza...* III.2.6. En esta línea, en su edicto contra los maniqueos, Diocleciano decía que “la antigua religión no debe ser censurada por otra nueva. Pues sería el colmo de la ignominia echar por tierra aquello que nuestros antepasados consideraron de una vez por todas cosas que mantienen y conservan el lugar y el curso que les corresponde.” *Collatio legum romanarum et mosaicarum*, 15.3 en Brown, *El primer milenio...* p.30. Tal idea también se expresó después contra los cristianos. Lactancio. *Sobre la muerte...* 34.1

desprecio de todo lo romano. Esta actitud era muy grave, ya que alejarse de los hábitos propios significaba el olvido del pasado venerable de Roma, pues así como los padres merecen la preservación de su memoria, también es deseable que se guarden los usos que han acompañado a Roma por siglos. Símaco preguntaba “¿a quienes otros, de hecho, si no a la gloria de esta vuestra época, vuelve más útil que nosotros defendamos las tradiciones, los derechos y los destinos de la patria? Y tal gloria es mayor cuando Ustedes comprenden que nada les es lícito hacer contra las costumbres de los padres.”<sup>65</sup> Continuar esos usos era deber de todo romano que se preciara de ello, pues la obediencia a la autoridad adquirida con el tiempo resguardaba la herencia cultural legada por los mayores. En el mundo antiguo se prestaba mucha atención a los elementos que hacían a un pueblo diferente a otros, por lo que el abandono de las costumbres significaba el rompimiento con la identidad formada por la tradición. El que el cristianismo fuera una novedad histórica, con menos de cuatrocientos años, era una gran objeción a su pretensión de ser la única vía de salvación y de reemplazar a la religión ancestral que era más digna de fe y más cercana a la verdad. Debido a esto, era inadmisibles que los viejos cultos fueran reemplazados por nuevas formas. Prudencio captó este sentir de los nobles como Símaco y su actitud reverente al pasado y su desprecio por lo nuevo, cuando hace decir al prefecto que juzgaba a Román

Ahora nos nace el dogma cristiano, después de mil relevos consulares desde que Roma es Roma, por no remontarme a los Néstoros. Todo aquello que surgió como nuevo no existió anteriormente... ¿Dónde estaba ese dios supremo vuestro cuando Rómulo, niño de Marte, con el favor de los dioses fundaba el bastión de las siete colinas? El poderío de Roma, asentada con buenos augurios, se debe a Júpiter Estator y demás dioses. Esto es lo que ha estado decretado desde siempre, esto es lo que nuestros ancestros nos han transmitido: hemos de granjearnos el favor de los templos para ayudar a los triunfos del príncipe.<sup>66</sup>

El saber que provenía del contacto con la historia y la literatura hacía que estos nobles tuvieran en alta estima las costumbres recibidos del pasado, pues era una buena forma de estar cerca de las virtudes y hábitos que habían caracterizado a los antepasados. Por ello, los aristócratas, que se creían descendientes de la nobleza republicana que habían detentado las principales magistraturas, se sentían los guardianes de la tradición antigua, por lo que,

<sup>65</sup> “Esposito di Simmaco”, 3 en Ambrogio, *Opere*, trad. e introd. de Giovane Coppa, Torino, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1969, (Clasici UTET) “A chi altri, infatti, se non alla gloria di questa Vostra epoca, torna più utile che noi difendiamo le tradizioni, i diritti e i destini della patria? E tale gloria è maggiore quando voi comprendete che nulla vi è lecito contro le consuetudine dei padri.”

<sup>66</sup> Prudencio, “Libro de las coronas”, X.405-420. Rutilio expresó una idea similar, “De redivo suo”, I.47-50

aunque para todos era una obligación preservar tales usos, para ellos era una cuestión de honor y orgullo mantener tales tradiciones. En gran manera, esta lealtad explica que la nobleza fuera una gran propulsora de la noción de la eternidad de Roma y que tal concepto tuviera una enorme presencia en los siglos IV y V; las ideas de Roma invicta y Roma eterna llenaban el vacío que dejaba el desmoronamiento imperial

La negación de las costumbres era volver la espada a la historia que era fiel testigo de la continuidad de la tradición. Para la nobleza pagana, la continuidad era la característica principal de la historia romana, pues ayudaba a preservar su identidad y crear un vínculo con el pasado y las personas sobresalientes que fueron fieles a las tradiciones. Símaco hacía notar que el apego y lealtad a las costumbres e instituciones era una actitud constante en Roma, por la cual la transmisión de los hábitos se reproducía de generación en generación en forma fiel y respetuosa. La historia decía que los romanos eran cuidadosos en preservar su legado, el cual se había mostrado eficaz en guardar los caracteres distintivos que se traducían en sus leyes, costumbres, cultos y otras manifestaciones. Por esto afirmaba que “debemos conservar la fidelidad de tantos siglos pasados y seguir el ejemplo de los padres, los que, a su vez, siguieron el ejemplo de sus padres.”<sup>67</sup> Para la aristocracia pagana, el cambio era un rasgo desestabilizador en la sociedad, por lo que iba en contra de la unidad que toda sociedad desea. El prefecto insistía en que no pedía algo insólito, malvado o contrario a la razón, sino que estaba en consonancia con el espíritu y la tradición de Roma. Por ello suplica que “aunque viejos, podamos dejar a nuestros descendientes las tradiciones que recibimos de niños. Es grande el apego que se tiene a los propios hábitos.”<sup>68</sup> Símaco usaba al altar de la Victoria como símbolo de los grandes beneficios que el respeto a las costumbres había traído a Roma al no apartarse la Victoria de ella, con lo que su retiro de la curia se volvía un acto impío y desleal. Por ello, la conservación del altar representaba el apego al pasado y sus tradiciones que tenían un estrecho vínculo con la gloria de Roma, así como la cohesión y la unidad en torno a la autoridad romana. Sobre la función del altar decía que “fundamenta la común concordia, aquel altar es un reclamo a la fidelidad de cada

<sup>67</sup> “Esposto di Simmaco”, 8 “dobbiamo conservare la fedeltà di tanti secoli passati, e seguire l’esempio dei padri, i qualli, a loro volta, seguirono l’esempio dei loro padri.”

<sup>68</sup> *idem*, 5 “ormai vecchii, possiamo lasciare ai nostri posteriori le tradizioni che abbiamo ricevuto fanciulli. È grande l’attaccamento che si ha alle proprie abitudini.” Según Hosbawm, hay comunidades para las cuales el pasado es modelo para el presente: cada generación reproduce a la precedente con la máxima fidelidad, por lo que el pasado se vuelve el tribunal donde se dirimen los conflictos presentes. Eric Hosbawm, “El sentido del pasado”, en *Sobre la historia*, trad. de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica, 1998, p.23-24

uno de los ciudadanos; y ninguna otra cosa da mayor peso a nuestras deliberaciones en cuanto al juramento con el que el Senado acostumbró proceder en sus decisiones.”<sup>69</sup> Retirar el altar conllevaba el abandono de la tradición dirigida a velar por los intereses del Imperio y, lo que era más grave, iba en contra de los elementos que habían distinguido y sustentado la actitud romana frente a las costumbres durante su historia.

Junto a la petición de la reinstalación del altar, Símaco también pedía los subsidios a los cultos públicos, entre los que sobresalía el mantenimiento de las Vestales. El retiro de los subsidios tenía una influencia decisiva en el estado del Imperio, pues las ceremonias religiosas propiciaban la benevolencia de los dioses, quienes resultaban ser los sostenes del poder romano. Esta era una razón del profundo apego que tenía la nobleza a la religión tradicional, pues la ponía como base de la vida romana y de la grandeza del Imperio. En esta línea sostenía que las malas cosechas en Roma se debían al descuido del ceremonial antiguo y al desprecio por los sacerdotes y a su oficio; debido a esto, invitaba a mantener el signo propio de Roma: el respeto a la costumbre. Por esto hace que Roma personificada hable en primera persona y reclame sus derechos, al pedir que “respeten la edad venerable a la que he llegado gracias a estos ritos santos. Mantendré las ceremonias ancestrales, no me arrepiento de ellas. Viviré según lo que me agrada, porque soy libre. Estos ritos llevaron al mundo a la observancia de mis leyes; estos sacrificios repelieron a Aníbal de mis murallas y del Capitolio a los galos. ¿Fui salvada para ver esto en mi vejez?”<sup>70</sup> Con tal prosopopeya, el prefecto hacía notar la relación entre tradición ancestral y el destino de Roma; con lo que, al privar de los sacrificios y ceremonias se ponía en peligro la estabilidad romana. Toda la historia romana estaba llena de relatos sobre la intervención de los dioses a favor de Roma, sobre todo en tiempos de crisis. En la *Historia Augusta* se atribuye un discurso al emperador Aureliano, en que les reprochaba a los senadores su duda sobre la consulta de los libros sibilinos, ya que “no es ningún baldón vencer a los enemigos con la ayuda de los

<sup>69</sup> “Esposto di Simmaco”, 6 “cementa la comune concordia, quell’altare è un richiamo alla fedeltà dei singoli cittadini; e nessun’altra cosa dà maggior peso alle nostre deliberazioni, quanto il giuramento, con qui il Senato è solito procedere nelle sue decisioni.” Para el valor simbólico del altar, vid Santo Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 1989, p.31-32

<sup>70</sup> *idem*, 9 “rispettate l’età veneranda a cui sono giunta grazie a questi santi riti. Manterrò le ceremonie degli avi; non sono affatto scontenta. Vivrò ancora secondo che mi aggrada, perchè sono libera. Questi culti hanno portato il mondo all’osservanza delle miei leggi; questi sacrifici hanno scacciato Annibale dalle mie mura, e dal Campidoglio i Galli. Fui dunque salvata per vedere quest’anta nella mia longevità?” Después Rutilio vería en la presunta quema de los libros sibilinos por Estilicón, el general bárbaro y cristiano tutor de Honorio, otra muestra del desprecio a la tradición romana y un ataque frontal a su identidad. “De redivit suo”, II.41-52

dioses. Así es como nuestros mayores comenzaron y concluyeron muchas guerras.”<sup>71</sup> Esta comunión con los dioses había dado frutos en la grandeza romana, por lo que la correcta ejecución de los ritos y el respeto a los dioses era una premisa fundamental para el bienestar de Roma. Este pensamiento que marcaba a la vieja religión como base de la estabilidad del Estado romano se conservó durante mucho tiempo, a pesar del triunfo del cristianismo. Ante las desgracias que le acaecían al Imperio, los paganos como Eunapio y Libanio no se cansaron de repetir que el culto a los dioses había sido importante en el buen gobierno de Juliano; frente al saqueo de Roma y la pérdida de las provincias occidentales se decía que la causa de esas desgracias era el abandono de los dioses; todavía en el siglo VI Zosímo defendía la tesis que el cristianismo era el principal causante de los problemas del Imperio, haciendo del gobierno de Diocleciano el fin del bienestar romano y culpando a Constantino, cuyo gobierno dibuja en caracteres negros, y su adhesión al cristianismo como el inicio de la decadencia romana.<sup>72</sup>

Por último, Símaco defendía esta postura con la idea de la variedad de costumbres, como lo había hecho Celso. Cada pueblo “tiene el derecho de seguir los propios usos y los propios ritos: una mente divina ha dado a las ciudades diversos cultos para sus protectores. Como a cada hombre que nace se le es asignada un alma, así le es distribuido por el destino a las naciones el numen tutelar.”<sup>73</sup> Las ceremonias eran parte de esos hábitos dados a Roma por tales fuerzas espirituales, por lo que era indispensable que los emperadores se atrajeran a esas fuerzas para preservar el bienestar del Imperio. Era piadoso seguir las costumbres recibidas de los ancestros porque esos elementos identificaban a cada pueblo y tenían una estrecha relación con el mundo divino. Esto no debía tomarse a la ligera, pues los dioses eran activos participantes de la historia romana: los Dioscuros habían prestado ayuda contra los latinos en la batalla del lago Regilo, igualmente anunciaron la victoria romana sobre Perseo a Vatinio; Cibele había auxiliado a Roma en su guerra contra Cartago, entre otros ejemplos. Todavía en el siglo III se veía el socorro divino, pues los emperadores estaban seguros que eran apoyados por los dioses, por lo que debían atraerse su beneplácito. Debido

<sup>71</sup> *Historia Augusta*, Aureliano, 20.4-7. En el marco de la persecución de los tetrarcas, Maximino decía que su servicio a los dioses respondía a su deseo de agradecer los favores recibidos, por lo que era justo que castigara a los cristianos que, con su negativa a adorarlos, hacían peligrar su favor. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, IX.7

<sup>72</sup> Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, p.57-59

<sup>73</sup> “Esposito di Simmaco”, 8 “ha il diritto di seguire le proprie usanze e propri riti: una mente divina ha dato alle città culti diversi a loro protettori. Come a ogni uomo che nasce è assegnata un’anima, così dal destino è distribuito alle nazioni il nume tutelare.”

a esto, algunos emperadores decretaron persecuciones contra los cristianos para que éstos contribuyeran a fomentar a la concordia con los dioses mediante las formas que habían comprobado su eficacia, esto es, los cultos tradicionales. Esta idea sobre la tradición y su relación con el mundo divino hacía que, lo que para Celso era una idea que atacaba al cristianismo, para Símaco fuera una propuesta tolerante frente a la pretensión de la Iglesia de poseer la verdad en forma exclusiva y ser la única garante de la salvación del hombre, ya que fuera de ella, esto era imposible. De forma similar a Celso y Juliano, para el prefecto romano era imperioso “reconocer que todos los cultos tienen un único fundamento. Todos contemplamos las mismas estrellas, un solo cielo nos es común, un solo universo nos circunda. ¿Qué importa si cada uno se acerca a la verdad a su manera? No se puede seguir un único camino para alcanzar un misterio tan grande.”<sup>74</sup> Mediante esta reflexión, Símaco enfatizaba la pluralidad de veredas para acercarse a una divinidad propicia a las diferentes manifestaciones humanas que se reflejaban en ritos, costumbres y filosofías. El prefecto se abstuvo de atacar al cristianismo, al ser una vía para acercarse a la verdad, pero reclamaba la validez de poder continuar con los cultos tradicionales y defendía que si los emperadores no querían seguirlos estaban en su derecho, como también debía serlo para quienes querían practicarlos tuvieran la libertad de hacerlo en condiciones propicias. Por su riqueza de ideas, la relación de Símaco se vuelve un valioso documento para entender una visión del mundo que caracterizó una época que se resistía a morir ante los embates de una nueva perspectiva.

#### 6.4. La historia como mejoramiento y cambio.

Las ideas defendidas por los aristócratas paganos gozaban del prestigio de una tradición ancestral y provenían del sustrato social más culto y respetado del Imperio. Aunque fueron formuladas por Símaco en un tiempo en que el cristianismo tenía el apoyo del Estado, estas ideas habían formado parte del ideario de la nobleza pagana para defender su oposición a la religión cristiana desde que ésta se había planteado como un problema para el Imperio.

<sup>74</sup> *idem*, 10 “riconoscere che tutti i culti hanno un unico fondamento. Tutti contempliamo le stesse stelle, un solo cielo ci è comune, un solo universo ci circonda. Che importa se ognuno cerca la verità a suo senno? Non si può seguire un'unica strada per raggiungere un misterio così grande.” En un contexto diferente, Libanio pedía que se pusiera fin a los ataques de los monjes a los templos, pues cada uno tenía derecho a profesar su religión en un clima tranquilo. “to Theodosius. For the temples”, XXX.54-55F



Debido a esto, era necesario que los cristianos reflexionaran sobre las costumbres y su valor en la historia romana para defender sus puntos de vista. Debían mostrar su perspectiva sobre este tema para rechazar la opinión pagana y para definir lo que, según los parámetros cristianos, había caracterizado la actitud de Roma hacia la tradición y el papel que había tenido el cambio en la historia romana.

El primer punto a atacar era la pretensión de que el culto a los dioses había servido para la expansión de Roma. Ambrosio muestra la inconsistencia de tal argumento al señalar que los romanos y sus enemigos frecuentemente adoraban a los mismos dioses, por lo que hubiera sido impío por parte de los dioses favorecer a un pueblo sobre el otro si recibían adoración de ambos. Además habían estado ausentes en momentos cruciales de la historia romana como la toma gala de Roma, en la que gracias a los graznidos de un ganso, y no a los dioses, el Capitolio quedó a salvo.<sup>75</sup> El obispo insistía en que los cultos no ayudaron a Nerón a ser buen gobernante, ni a Valeriano para no ser prisionero de los persas y tampoco a Galieno para evitar las usurpaciones. Prudencio reforzaba esta idea al añadir otros episodios históricos donde se podía concluir que los dioses no ayudaron a Roma. Si un ganso había prevenido contra los galos y un cuervo auxilió a Corvino, “¿por qué faltó este cuervo en aquel día aciago en que la muerte cubría los suelos de la infausta Cannas y caía el cónsul sobre los montones de cadáveres? ¿Por qué en las vegas del Crémera nadie entre los dioses advirtió con una corneja o una lechuza de mal agüero que los trescientos Fabios habían de perecer con Marte en contra, de suerte que toda la stirpe se salvara de milagro en un solo individuo?”<sup>76</sup> Para estos cristianos era obvio que los dioses tenían un carácter inconstante, pues en ocasiones hacían acto de presencia y en otras se abstendían de ayudar a los romanos. Debido a este hecho, no podía decirse que la seguridad de Roma dependiera de la realización de las ceremonias, ya que las intervenciones de los dioses eran caprichosas e inseguras, y muchas veces los romanos debieron enfrentar a sus enemigos sin su ayuda. Agustín notaba que la desatención de los dioses se reflejaba en toda la historia romana. El libro III de su *Ciudad de Dios* lo dedica a dar una relación pormenorizada del descuido de los dioses hacia Roma. Pasa lista a los problemas ocurridos en tiempos de los reyes; los conflictos entre patricios y plebeyos en la etapa republicana; las desventuras sufridas en las

---

<sup>75</sup> Ambrosio, Carta 18.5

<sup>76</sup> Prudencio, “Contra el discurso de Simaco”, II.555-565

guerras contra sus vecinos, Pirro y Cartago; la discordia producida por el movimiento de los Graco y los problemas de las guerras civiles. Reflexionando sobre las conclusiones que extraía de este panorama histórico, el obispo de Hipona preguntaba a los paganos “¿Dónde, pues, estaban aquellos dioses que por la pequeña y engañosa felicidad de este mundo creen ellos que deben ser adorados, cuando los romanos, a quienes con diabólica y falsa astucia se vendían para que les rindiesen culto, andaban afligidos con tantas calamidades?”<sup>77</sup> Así se extiende en estos tópicos para mostrar que los dioses han sido indiferentes a los problemas de los romanos, incluidos los relativos al abandono de las virtudes después de la guerra contra Cartago en clara alusión a Salustio, por lo que es inexplicable la cerrazón pagana por mantener el culto a quienes, en caso de existir, no los protegían.

Ligado a este argumento estaba el hecho de definir a qué dioses se debían atribuir las victorias romanas. En este punto Tertuliano fue un autor que percibió este problema con singular agudeza y fue un apoyo importante para los escritores cristianos que debatían con el grupo de Simaco. Afirmaba que los dioses dispensadores del poder romano debían ser las divinidades primitivas que fueron adorados por los romanos desde sus orígenes, ya que sería contradictorio que dioses extranjeros como Júpiter, Juno y Cibeles se olvidaran de sus lugares de origen. Decía que no creía “que los dioses extranjeros han tratado mejor a un pueblo extraño que al suyo propio, ni que han entregado el suelo propio, en el que han nacido y crecido, en el que se han hecho célebres y han sido sepultados, a unos hombres que habitan al otro lado del mar.”<sup>78</sup> Si eran los dioses primitivos quienes ayudaron a Roma a construir su dominio, entonces no tenía sentido que se adorara a otros, pues, estarían actuando infielmente con quienes los apoyaron. El poeta Prudencio retomó esta idea y señaló que si se admitía que estos dioses favorecieron a Roma, entonces se extraía que eran traidores a sus pueblos o que no eran tan fuertes para defenderlos, lo cual evidenciaba qué clase de dioses eran. Por ello preguntaba “¿Fue por perfidia de los dioses lugareños por lo que cayeron tantas ciudades?, ¿por su propia traición yacen destruidos sus propios altares? ¡Vaya piedad! ¡Vaya sagrada lealtad! La divinidad desleal entregó los lugares por ella misma criados, ¡y se cree en esos dioses que se merecieron la advocación desertando!”<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Agustín, *La Ciudad de Dios*, introd. de Francisco Montes de Oca, 17ª. ed, México, Porrúa, 2004, III.17 (Sepan Cuantos, 59)

<sup>78</sup> Tertuliano, *Apologético*, 25.3

<sup>79</sup> Prudencio, “Contra el discurso de Símaco”, II.500-505

Una divinidad que le da la espalda a su pueblo o que es incapaz de protegerlo no merece que se le tributen honores, pues no tiene los atributos propios del carácter divino como la constancia y el poder, por lo que era innecesario e inútil que los romanos se confiaran y adoraran a esos dioses que no podían avalar el éxito de sus empresas y que eran incapaces de asignar algún beneficio. Además la multiplicidad de dioses era una objeción importante para la presunción pagana en cuanto que Roma debía su poder a la adoración de los dioses. Usando la erudita obra de Varrón sobre los dioses, Agustín señalaba el problema de cómo había podido ayudar a Roma una infinidad de dioses, siendo éstos de naturaleza tan diversa. Sobre los dioses, el obispo de Hipona preguntaba “¿Y quién habrá que pueda contar los naturales y advenedizos, los celestes, terrestres, infernales, los de mar, fuentes y ríos, y, como dice Varrón, los ciertos e inciertos, y los de todo género, como se contienen en los animales, machos y hembras?”<sup>80</sup> Indicaba que había dioses que vigilaban los partos; otros que cuidaban a los niños cuando lloraban, comenzaban a caminar y comían; unos cuidaban los matrimonios y otros procuraban una muerte tranquila. Había dioses que se encargaban de diversas actividades como la guerra, el comercio y la medicina; además se divinizaron a la Fortuna, la Felicidad, la Concordia, el Pavor y otros elementos. Tantos dioses, cuyas funciones estaban tan delimitadas, no podían ser los responsables del origen, expansión y duración del Imperio. Esta atribución sería necia y no tenía base seria, pues su incapacidad de realizar tal trabajo era patente, ya que apenas podían hacerse cargo de una sola cosa.

En otro punto, los cristianos rechazaban la afirmación pagana que sostenía que las desgracias naturales habían aumentado a partir del surgimiento del cristianismo. Ante la aserción de Símaco, en cuanto que el retiro del altar de la Victoria y de los subsidios a las Vestales había causado las malas cosechas en Roma, Ambrosio decía que era un fenómeno natural que se presentaba en algunos lugares. Hacía notar que había pruebas que la cosecha actual sería mejor y que en otras partes del Imperio no tenían ese problema. El descontento de los dioses debía manifestarse con fuerza y en todo el Imperio, no de un modo tan tibio.<sup>81</sup> Agustín añadía una serie de desastres naturales sucedidos antes de Cristo, como la erupción

---

<sup>80</sup> Agustín, *La Ciudad de Dios*, III.12. Los miembros más cultos de la nobleza pagana romana se dedicaron al cultivo de los autores antiguos, quienes eran los apoyos ideológicos de la resistencia al cristianismo. Agustín vio que esta devoción a la literatura antigua ocasionaba la idealización del pasado romano, por lo que estudió a estos autores, entre quienes sobresalía Varrón, para refutar las conclusiones a las que los paganos llegaban. Momigliano, “Historiografía cristiana... en *Ensayos de historiografía*... p.110-111

<sup>81</sup> Ambrosio, Carta 18.18-22

langostas en África, inundaciones, terremotos y otras catástrofes. Aclara que éstas pasaron cuando “hervían de gente las aras de los dioses y exhalaban de sí el olor del incienso sabeo y de las frescas y olorosas guirnaldas. Los sacerdocios eran ilustres, los lugares sagrados, lugar de placer; se frecuentaban los sacrificios, los juegos y diversiones en los templos.”<sup>82</sup> Los desastres no se podían achacar a la ausencia de los viejos cultos en la época cristiana, pues la pagana no había estado exenta de desgracias. Demostrar este punto fue el motivo principal de la obra de Orosio, pues bajo este criterio escoge y expone distintos episodios históricos. Su obra compara hechos antes y después de Cristo, lo cual le sirve para reforzar su tesis de que los tiempos cristianos son mejores. Indica que “antes me parecía que las desgracias actuales hervían por encima de toda medida y porque ahora he comprobado que los tiempos actuales no sólo fueron tan opresores como éstos actuales, sino que fueron aquéllos tanto más atrocemente desgraciados cuanto más alejados de la auténtica religión.”<sup>83</sup> Para quienes objetan esto, Orosio señala que los males presentes parecen mayores porque son los que se sufren ahora; además señala que el saqueo de Roma fue menor a los males que sufrieron otras ciudades en el pasado gracias a la presencia cristiana.

Tertuliano y Agustín remarcaban que la atención romana a los dioses no era la causa de que el Imperio se viera libre de desastres naturales ni era origen de su poder, pues hubo reinos precedentes al Imperio romano que también eran religiosos y que, no obstante, cayeron. Estos reinos tenían sus propios dioses antes que los dioses romanos fueran objeto de adoración, además el adorno de la religión fue posterior a la fundación de Roma, pues al principio la religión romana era sencilla y fue después, bajo el influjo de griegos y etruscos, cuando adoptó nuevas divinidades, templos colosales y un ceremonial elaborado. Por esto, Tertuliano dijo: “¡qué inconsistente es atribuir el culmen del poder romano a los méritos de su religiosidad cuando resulta que su religión ha progresado después del imperio!”<sup>84</sup> Para él los romanos no habían llegado a ser poderosos gracias a su religiosidad, pues, en sentido estricto, el afán de poder llevaba a los reinos a someter a sus vecinos, por lo que eran las guerras las que daban los imperios y en los conflictos bélicos se cometían actos sacrílegos contra los dioses. Incluso Agustín señalaba que quienes cometían impiedades contra los dioses, como Sila que profanó varios templos, habían gozado de victorias, honores y una

<sup>82</sup> Agustín, *La Ciudad de Dios*, III.31

<sup>83</sup> Orosio, *Historias*, “Prólogo” 13-14 cfr. Tertuliano, *Apologético*, 40. Agustín, *La Ciudad de Dios*, I.1-2; II.3

<sup>84</sup> Tertuliano, *Apologético*, 25.12

larga vida. Al comparar los destinos de Mario, a quien también culpa de actos impíos, y de Régulo, quien se sacrificó por Roma a los cartagineses, afirmaba que era posible ir “contra las disposiciones y voluntad de los dioses, adquirir y gozar de salud, fuerzas y riquezas de honras y dignidades y larga vida; y que pueden igualmente algunos hombres, como fue Régulo, padecer muerte afrentosa en cautiverio, servidumbre, pobreza y desconsuelo, estando en gracia de los dioses.”<sup>85</sup> O a los dioses les gustaba favorecer a los sacrílegos o, como pensaba Agustín, se podía disfrutar de un buen estado sin su aprobación, por lo que era irrelevante adorarlos si no podían o no querían socorrer a sus adoradores.

La perspectiva cristiana sobre el valor de la tradición respondía en gran medida a su visión de la historia como continuo mejoramiento de los tiempos. La venida de Cristo ha sido un suceso que ha beneficiado al mundo y ha desencadenado un movimiento favorable que no puede ser detenido. La historia sigue un curso necesario, continuo y regulado que se traduce en un progreso de la condición humana. Para el cristiano, mientras que el Evangelio es parte esencial de este desarrollo propicio que se vive en el presente, la inclinación de los paganos por ponderar el pasado y sus costumbres significa la negación de este proceso; ya no es suficiente con ponderar la mayor antigüedad judía, frente al tradicionalismo pagano, el cristianismo triunfante opone una visión del progreso. Ambrosio indica que este proceso se refleja en fenómenos naturales que corroboran el perfeccionamiento inmanente de las cosas y su tendencia a perseguir una forma óptima. Por ello habla del desarrollo del mundo que lo ha hecho pasar de una materia inhabitable a un estado apto para los seres vivos; de la misma manera la luz del sol es más fuerte en la medida que avanza el día. Incluso en la vida humana este rasgo es perceptible, pues los hombres “cuando todavía somos inexpertos en la vida, tenemos una inteligencia apenas esbozada, pero de año en año nos transformamos, abandonando las formas todavía toscas de nuestra mente.”<sup>86</sup> Para el obispo, al ser el cambio y el mejoramiento constantes en el mundo, mantener los hábitos antiguos por sí mismos no es una posición razonable, ya que el paso del tiempo perfecciona las cosas, por lo que el aferrarse a lo viejo implicaría que no habría avances en ningún campo. Lo mismo aplica en el rubro social, pues Prudencio dice que a través del tiempo el hombre ha aumentado sus conocimientos y de una vida salvaje ha avanzado a un estado civilizado, por lo que si se

<sup>85</sup> Agustín, *La Ciudad de Dios*, II.23

<sup>86</sup> Ambrogio, Carta 18.28. “quando ancora siamo inesperti della vita, abbiamo un’intelligenza appena sbazzata; ma di anno in anno ci trasformiamo, abbandonando le forme ancor grezze della nostra mente.”

seguía la postura pagana, entonces jamás se habría trabajado el campo y el hombre seguiría con la caza como medio de obtener su alimento. Además no existirían las ciudades y la vida nómada con sus rudos hábitos predominaría; chozas y cuevas seguirían siendo habitación humana; mientras que las casas, los vestidos bien bordados y otros bienes nunca hubieran aparecido. Debido a esto, el poeta expresa su predilección respecto al cambio y al presente, la cual estaba más acorde con el desarrollo humano y social que la pagana, ya que “cada vez que es provechoso abandonar la antigua usanza y desechar por el nuevo culto los pasados hábitos, nos alegramos que se haya descubierto algo y de que al fin salga al aire lo que estuvo en secreto. Siempre crece y mejora la vida del hombre con lentos avances y se sirve de una experiencia prolongada.”<sup>87</sup> Esta experiencia que mejora la vida humana se relaciona con el Evangelio, pues los dos constituyen un avance frente a etapas pasadas caracterizadas por la falta de saber. Para el cristiano, la óptica pagana sobre la tradición era estática y tendía a ignorar el avance natural e inmanente de las cosas, por ello era pasmoso que se prefiriera lo antiguo por encima de las ventajas del presente.

Bajo esta visión, el paganismo pertenecía a etapas primitivas del desarrollo humano, por lo cual los cristianos dirigieron sus ataques a la religión por ser el centro de la devoción gentil por la tradición. Prudencio combate la admiración hacia el pasado, por lo que enfoca su atención a la religión pagana y las costumbres que de ella emanaban. Considera absurda la atribución de la edad dorada a unos supuestos dioses que eran realmente hombres que se hacían pasar por seres divinos, lo cual sólo pudo suceder en una época caracterizada por la falta de cultura, cuyos miembros eran gente agreste y de hábitos simples y rústicos. Para el poeta, el politeísmo pagano halló su caldo de cultivo en tiempos y pueblos incivilizados que eran presa fácil de engaños y embustes, por lo que creían en las cosas más irracionales y absurdas.<sup>88</sup> No podía admitirse la divinización de fuerzas naturales y hombres, pues estas creencias, que tanto veneraba Símaco y que Prudencio llama “supersticiones de vuestros viejos abuelos”, pertenecían a etapas históricas en las que la gente vivía en la simplicidad de su mente. Dos siglos antes Tertuliano había expresado esta idea con sagacidad, al indicar que Saturno fue considerado dios porque se desconocía su origen y, ante esto, los hombres

<sup>87</sup> Prudencio, “Contra el discurso de Símaco”, II.310-320.

<sup>88</sup> *idem*, I.40-60. Orosio señalaba que el término pagano provenía de *pagus* (aldea, campo), con lo que sugería que las creencias de los nobles romanos eran propias de campesinos incultos. Historia, “Prefacio”, 9. Antes Clemente dijo que “La ignorancia es causa de leyes ilegítimas y de representaciones engañosas. Ella introdujo para la raza humana los preparativos de divinidades funestas y aborrecibles ídolos.” *Protréptico*, X.99.2.

lo creyeron hijo del cielo y la tierra. Para el africano era tan cierto que los hombres de esa época acostumbraban divinizar a los hombres desconocidos, debido a su saber inmaduro, que dijo que no añadía algo “acerca de la mentalidad de los antiguos, porque eran entonces hasta tal punto rudos los ojos y las mentes de los hombres que se conmovían ante la presencia de un hombre desconocido como ante un dios, y mucho más tratándose de un rey, y ciertamente el primero.”<sup>89</sup> Era absurdo continuar con creencias pertenecientes a edades atrasadas teniendo nociones tan avanzadas; incluso, para mostrar la diferencia entre etapas, se insistía que el cristianismo había convencido a seres civilizados en una época distinguida por una cultura desarrollada. Tan primitiva era la religión antigua que los autores cristianos consideraron a sus deidades como privativas de pueblos bárbaros. Aprovechando la imagen negativa del bárbaro, los cristianos advertían que seguir con los hábitos religiosos antiguos era preservar ideas que sólo tenían los bárbaros privados de razón. En vez de que el viejo culto definiera a Roma, era lo único común que tenía con los bárbaros. Prudencio puso tal idea en boca de Teodosio, quien se dirigía a Roma personificada con el fin de explicar las leyes que prohibían las ceremonias y sacrificios paganos. El emperador le dice que deje los dioses a los bárbaros; pues “tú, que sometiste y diste leyes y justicia a los pueblos, que por donde se extiende el ancho mundo enseñas a dulcificar las feroces maneras de las armas y costumbres, es impropio y lamentable que en asuntos religiosos creas aquello en que creen pueblos salvajes de brutas costumbres y que en su tosquedad siguen, sin uso alguno de la razón.”<sup>90</sup> Era inadmisibles que Roma tuviera una tradición que la ligaba a etapas primitivas del pensamiento, por ello debía ser congruente con su desarrollo y adoptar el cristianismo.

Aunque los cristianos negaban la tradición religiosa pagana, realizaban las virtudes con las que los romanos habían conquistado el orbe como la genuina tradición romana. Los triunfos romanos se debían a Camilo, quien libró a Roma de los galos Ambrosio inquiría: “¿y que diré de Atilio, el cual quiso sacrificarse como soldado hasta la muerte? El Africano consiguió sus triunfos no entre los altares del Capitolio, sino entre los campos de batalla de Aníbal.”<sup>91</sup> El obispo mostraba el orgullo romano por las virtudes propias de los romanos,

<sup>89</sup> Tertuliano, *A los gentiles*, II.12.33

<sup>90</sup> Prudencio, “Contra el discurso de Simaco”, I.455-465. En 380 Teodosio había decretado que la corriente nicena era la forma auténtica de cristianismo en el Imperio, siendo las demás herejías. Empero, bajo el influjo de Ambrosio, dictó severas medidas contra los cultos públicos en 392. Norris Cochrane, *op. cit.*, p.323-325.

<sup>91</sup> Ambrogio, Carta 18.6. “E che dire di Atilio, il quale volle sacrificarsi come soldato fino alla morte? L’Africano conseguì i suoi trionfi non fra gli altari del Campidoglio, ma fra i campi di battaglia di Annibale.”

las cuales son dignas de alabanza, y enfatizaba que eran los valores los que aseguraban la continuidad del mundo romano, no el viejo culto. Considera injusto para los romanos del pasado que se atribuya la expansión romana a los dioses, pues, de ser así, no tendrían valor sus acciones. Esto iba en contra del reconocimiento de los héroes, por lo que Prudencio se funde en este sentimiento de apego y admiración hacia los antiguos romanos y sus virtudes, por lo que se niega a que

se denigre el nombre de Roma, sus tan bregadas guerras y los títulos logrados con tan gran caudal de sangre. Sustrayendo está a las invictas legiones y amenguando a Roma los premios que le son propios, aquel que asigna a Venus todo aquello que se ha realizado con bravura. Le roba la palma a los vencedores. Vana sería, entonces, nuestra admiración por esos carros de cuatro tiros que figuran en la parte más elevada del arco triunfal, por los generales alzados en esos altos carros, los Fabricios, los Curios, aquí los Drusos, allí los Camilos.<sup>92</sup>

Estos cristianos compartían el mismo respeto por el pasado romano que los paganos cultos, pero su perspectiva era diferente, pues, mediante su análisis de la historia romana, buscaban separar el politeísmo gentil de la tradición romana para hacer coincidir el ideal romano con el cristiano, siendo, en cierta medida compatibles y semejantes. De forma parecida, Agustín afirmaba que el ansia de gloria fue el móvil de los romanos para mantenerse libres y conquistar el mundo. Debido a esta búsqueda de gloria, los antiguos romanos se vieron libres de múltiples vicios y cultivaron diversas virtudes, como la constancia, el valor y el honor, para perseguir su objetivo. Estas cualidades les ayudaron a vencer a sus enemigos, por ello el justo premio que Dios les concedió por sus virtudes fue su extenso y duradero imperio. Añadía que los ejemplos de tantos hombres virtuosos le servían al cristiano para buscar con mayor afán la gloria eterna, aprovechando los loables hechos de quienes, si bien buscaban una gloria terrena, se mostraron probos en sus hazañas.<sup>93</sup> Si un hombre había dado todo por su patria, el cristiano debía emular las virtudes romanas, e incluso superarlas, para poder entrar a la ciudad celestial. De tal modo Agustín reconoce la obra de Roma en la historia y las virtudes romanas, gracias a las cuales había conseguido sus logros, pero no admite que tales valores se relacionaran con el viejo culto. Para los cristianos, la pretensión pagana de identificar la vieja religión con lo romano implicaba reducir esta condición a una sola filiación religiosa. La cercanía con lo romano provenía del plano político y cultural que

<sup>92</sup> Prudencio, "Contra el discurso de Simaco", II.550-560

<sup>93</sup> Agustín, *La Ciudad de Dios*, V.15-22



tomaba forma en la concepción jurídica del término romano y en su tendencia a absorber elementos de diverso origen, lo que tenía un gran parecido con el carácter universal del cristianismo. Por estos hechos, antes de que el Imperio se volviera cristiano, los cristianos veían como contradictorio e inaceptable que se les quisiera negar su calidad de romanos. Mientras que Tertuliano veía ridícula tal postura y preguntaba “¿por qué a nosotros, a quienes se considera enemigos, se nos niega el nombre de romanos?”, Lactancio llegaba a identificar lo romano y lo cristiano al señalar que los príncipes perseguidores eran enemigos de los cristianos porque eran bárbaros y enemigos de los romanos.<sup>94</sup> Por esto, se rechazaba el paganismo como distintivo de Roma y se aceptaba el legado político y civil que su historia reflejaba en las virtudes de sus héroes, por lo que la conservación de las virtudes era la única tradición legítima y digna de Roma y su auténtico *mos maiorum*.

Para reforzar estas aseveraciones, los cristianos modificaron el sentido pagano de la historia romana. Según Hobsbawm, una forma por la cual se ve el pasado es en relación con el cambio. Se acepta éste con el argumento del regreso a una etapa pasada que fue olvidada, por lo que el pasado deja de ser el patrón del presente para ser un marco de referencia. De este modo el pasado es visto de una forma nueva, pues se transforma en la visión de la historia como de proceso de cambio, así la innovación se legitima a sí misma.<sup>95</sup> Para los paganos, el acontecer histórico romano estuvo señalado por la permanencia y el respeto a la tradición ancestral y sus costumbres; sin embargo, los cristianos afirmaban que su rasgo principal fue el cambio y la asimilación. Ambrosio indicaba que los romanos no habían tenido una actitud estática hacia sus hábitos, sino que su actitud era cambiar para mejorar. Por ello, su adopción del cristianismo no iba en contra de su tradición histórica, sino era consecuente con ella. En su prosopopeya de Roma, afirma: “no me ruborizo de convertirme en mi vejez con todo el Imperio. Sin duda no es demasiado tarde para aprender... No hay de qué avergonzarse cuando se llega a ser mejores.”<sup>96</sup> Al repasar la historia, el cristiano llegaba a conclusiones muy disímiles a las paganas. Tertuliano notó que los romanos habían realizado cambios en distintas áreas durante su historia. Señalaba que constantemente los emperadores dictaban nuevas leyes según los intereses de la época y destacaba que algunos

<sup>94</sup> Tertuliano, *Apologético*, 36.1. Lactancio, *Sobre la muerte...* 7-9.

<sup>95</sup> Hobsbawm, “El sentido del pasado”, en *op.cit.*, p.26-31

<sup>96</sup> Ambrogio, Carta 18.8 “Non arrosisco invece di convertirmi nella mia vecchiezza, con tutto l’Impero. Senza dubbio non è mai troppo tardi per imparare. Non c’è da vergognarsi, quando si diventa migliori.”

hábitos antiguos habían caído en desuso. Igualmente resaltaba que el celo religioso romano no había impedido que se adoptaran algunos dioses y se expulsaran a otros. Esto lo hacía cuestionar a los defensores de la tradición: “¿Dónde está la piedad, dónde la veneración que debéis a vuestros mayores? En el comer, en el vestir, en la educación, en el sentir, en la misma conversación, habéis renegado de vuestros antepasados. Alabáis siempre lo antiguo y vivís cada día más con nuevos modos.”<sup>97</sup> Prudencio decía que el talante romano favorecía los cambios que servían para mejorar y fortalecer el Estado romano, ya que Roma había probado distintas formas de gobierno y continuamente modificaba su conducta para estar en consonancia con una etapa avanzada. Debido a esto, a diferencia de la posición pagana, aclaraba que Roma “no se mantiene tal cual sino que se ha transformado al pasar de los años y ha cambiado en sus ritos, su ornato, sus leyes, sus armas. Tiene muchas prácticas que no tuvo bajo el reinado de Quirino. Instauró algunas cosas con mejor criterio, algunas abandonó, no dejó de modificar su propia costumbre y las leyes que en un principio había instituido las orientó en sentido contrario.”<sup>98</sup> En esta óptica, los cristianos enfatizaban que Roma debía ser congruente con su historia que favorecía el cambio y que absorbía lo mejor. La única gloria que le faltaba a Roma era tener creencias religiosas acordes a su etapa civilizada y dejar ideas insensatas, anticuadas y propias de pueblos incultos y bárbaros. Al enfatizar esto, los cristianos recogían el sentir de diversos autores como Salustio, César, Tito Livio y Claudio que habían marcado como la conducta típica romana el cambiar sus costumbres e imitar lo mejor, presentando esta actitud como la clave de la historia romana.

Proseguir con las costumbres antiguas, especialmente las religiosas, era insostenible para los cristianos. Los dioses no habían ayudado a los romanos para crear su Imperio, sino que, en el marco providencial de la historia, era el dios cristiano quien había favorecido a Roma. El cristianismo había aparecido en una etapa propicia para que tuviera una buena acogida, pues la cultura desarrollada era requisito indispensable para que aquél apareciera, ya que el cristianismo no podría arraigar, según Ambrosio, en “almas no preparadas (la corona de la victoria no se obtiene sin dificultad), sino después de haber abandonado las creencias anteriormente en vigor; con justicia se ha preferido al verdadero.”<sup>99</sup> En la línea de

<sup>97</sup> Tertuliano, *Apologético*, 6.9

<sup>98</sup> Prudencio, “Contra el discurso de Simaco”, II.305-310.

<sup>99</sup> Ambrogio, Carta 18.30 “in anime impreparate (la corona della vittoria non si ottiene infatti senza difficoltà) ma dopo aver respinto le credenze, anteriormente in vigore; a buon diritto si è preferito il vero.”

la visión histórica de Eusebio, Prudencio dice que un mundo en guerra y dominado por varios reinos no hubiera sido un buen escenario para recibir la enseñanza de Cristo y que ésta prosperara, por lo que el propósito del Imperio romano fue preparar el marco adecuado para la llegada de Cristo. Con palabras que recuerdan a Claudiano y a Rutilio, indica que los romanos unieron diversos pueblos con una ley común, compartieron su ciudadanía con los sometidos y brindaron los beneficios de un mundo pacífico para que el saber hallara su máxima expresión. En boca del mártir Lorenzo, el poeta señala el propósito del poderío romano, quién fue el artífice del Imperio y real sostén de Roma. Lorenzo le dice a Cristo:

situaste el cetro de Roma en la cima del universo, decretando que el mundo sirviera a la toga de Quirino y cediera ante sus armas para así domeñar bajo unas mismas leyes las costumbres y el respeto de naciones discordantes, sus lenguas, su talante, sus sagrados ritos, mira, todo el género de los mortales ha quedado bajo el reino de Remo, costumbres de distinta lengua hablan una misma voz, sienten una misma cosa. Esto se determinó para que con mayor facilidad la ley del nombre cristiano atara en un solo lazo cuantas tierras hay.<sup>100</sup>

Los destinos del Imperio y el cristianismo quedaban ligados en el plan divino, pues el Imperio fue un instrumento divino para la expansión del Evangelio, lo que hacía que Roma ocupara un lugar preponderante en la historia humana y divina. La feliz coincidencia entre Imperio e Iglesia fue vista como una señal de la unidad de ambas entidades en los designios de Dios. Igualmente Agustín remarcaba que la duración y extensión del Imperio se debía al favor de Dios, quien tenía en sus manos la disposición de los reinos. El obispo daba por sentada la supervivencia del Imperio, pues para él era el mundo, su mundo. Concedía que el saqueo de Roma era un suceso sin precedentes, pero había sufrido calamidades peores en el pasado y se había recuperado. Aunque aceptaba la caducidad de las instituciones humanas, su visión global implicaba confianza en la fortaleza y elasticidad del Imperio; Roma fue castigada, mas no destruida ni sustituida. Incluso, Dios estaba dispuesto a seguir apoyando a Roma como se veía en la victoria sobre el godo Radagaiso en 405.<sup>101</sup> El Imperio fue un don que Dios concedió a los romanos, pues nada escapaba a sus designios y era imposible que el dominio romano se expandiera sin permiso divino. El afecto que Roma despertó en

<sup>100</sup> Prudencio, "Libro de las coronas", II.420-435. Esta idea se repite constantemente en la obra del poeta.

<sup>101</sup> Agustín, *La Ciudad de Dios*, V.21-26. Según Brown, muchos conceptos de Agustín sobre Roma seguían la dinámica de tratar asuntos como si fueran normales para no prestarles mucha atención. Como cristiano había dado por sentadas muchas cosas; por esto vio como segura la existencia del Imperio para neutralizar el mito de Roma eterna, tan presente en su tiempo, para fijar la vista en la ciudad de Dios. Brown, *Biografía...*p.388

los cristianos hacía que buena parte de éstos le concedieran un papel crucial en los planes de Dios para la humanidad, lo que no dejó de provocar algunas dificultades. Agustín tenía una actitud ambivalente hacia el pasado romano: por un lado censuraba a los paganos por no admitir lo transitorio y relativo de las virtudes romanas; por otro, creía que esas virtudes habían hecho al Imperio mejor que otros. También se negaba a idealizar la historia romana, pero señalaba que había tenido una participación predominante en los designios de Dios. Tales conflictos se evidencian en el hecho que no sólo los paganos se lamentaban de las calamidades del Imperio, sino también había cristianos decepcionados porque no habían bastado las glorias de apóstoles y mártires para salvar a Roma del saqueo godo. Aunque había cristianos que tenían su vista fija en la ciudad celestial, también se preocupaban por el Imperio y no concebían el mundo sin él, por lo que sentían sus desgracias. Como muchos cristianos perplejos por el saqueo de Roma y sus causas, Jerónimo veía con incredulidad y tristeza. Desde Oriente pregunta: “¿Quién creería esto? ¿Qué historias lo expresarían con un estilo digno? ¿Roma pelea en su suelo, no por su gloria, sino por su salvación? Más bien, ni siquiera combate, sino rescata su vida con oro y todos sus bienes...El ardiente poeta describiendo el poder de Roma, dijo ‘¿Qué es demasiado si Roma es poco? Lo que nosotros cambiamos a otra frase ‘¿qué está a salvo si Roma perece?’”<sup>102</sup> A pesar de que en ocasiones había cristianos que mostraban ambigüedad sobre el Imperio, la admiración por Roma hacía que, como los nobles paganos, estos cristianos ponderaran el carácter único de Roma y se aferraran a tal ideal.

Las posturas cristiana y pagana se enfrentaron para mostrar que su posición era la más apropiada. Podría decirse que ambas tuvieron una influencia decisiva en posteriores sucesos. El cristianismo se identificó a tal grado con Roma que fue un factor importante para que los bárbaros se convirtieran a la nueva religión al establecerse en el Imperio. Sobre esto, Thompson hacía notar que la inclusión de los bárbaros en la estructura imperial y su admiración por la vida romana fue acompañada de su adopción por la religión que se tenía por romana. Para él “su transición de la vida salvaje de la barbarie a las relaciones sociales

<sup>102</sup> Jérôme, Carta CXXIII.16. “Quis hoc crederet? Quae digno sermone historiae comprehenderent? Romam in gremio suo, non pro gloria, sed pro salute pugnare? Immo ne pugnare quidem, sed auro et cuncta superlectili vitam redimere?...Potentiam Romanae urbis, ardens poeta describens, ait: ‘quid satis est, si Roma parum est?’ Quod nos alio mutemus elogio ‘Quid saluum est, si Roma perit?’” Más adelante añade que lo afectó tanto que “ignorara también mi propio nombre y por largo tiempo callé, sabiendo que era tiempo de lágrimas” Carta CCXXVI.2. (“proprium quoque ignorare vocabulum, diuque tacui, sciens tempus esse lacrymarum”).

de la Romania, les produjo una apreciable y comparativamente rápida transformación en su religión. La entrada a un nuevo mundo económico y social fue seguida necesariamente por la entrada a un nuevo mundo espiritual.”<sup>103</sup> Aunque algunos adoptaron la vertiente arriana es significativo que abrazaran la religión que se identificaba con lo romano. Por otro lado, el sentido de la autoridad de la tradición que los paganos defendían dejó sentir su influencia en algunas actitudes cristianas. El criterio de autoridad fue una herencia que se reflejó en el reclamo de la Iglesia en ser la única apta para dar la correcta interpretación del Evangelio, lo que llevó a Agustín a declarar que no creería el Evangelio si la Iglesia no fuera la garante de su veracidad. Además el énfasis puesto en la obediencia a la autoridad de los obispos, basada en que eran sucesores de los apóstoles, también guarda ciertos elementos del respeto a la tradición que se hacía en el entorno pagano sobre la sumisión a la autoridad constituida. La creencia pagana que marcaba que el bienestar del Imperio se debía al favor de los dioses propiciado por las ceremonias y sacrificios ofrecidos a ellos, tuvo su correspondencia en la idea cristiana del vínculo entre el plan divino y la aparición del Imperio, por lo que la buena marcha del Imperio se debía a la adoración del único Dios. Así como no adorar a los dioses era visto como traición al Imperio e impiedad a los dioses protectores, lo que justificaba la persecución de cristianos; en la etapa cristiana, el paganismo y la herejía eran crímenes que hacían peligrar la prosperidad del Imperio y el favor de Dios, por lo cual herejes y paganos eran traidores y enemigos contra quienes era pertinente legislar y castigar. Incluso, la fuerza de la tradición se vio en que, a principio del siglo VI, algunos cristianos de Roma tomaron parte en las Lupercales, lo que motivó el regaño de su obispo. Estos cristianos respondieron con las mismas razones que Símaco había esgrimido un siglo antes: esa fiesta era necesaria para el bienestar de Roma, por lo que era justo participar en ella.<sup>104</sup> Siendo la continuidad y la innovación rasgos típicos de la Antigüedad, y en particular de la Antigüedad Tardía, no sorprende que ambas posturas tuvieran éxito a su modo e influyeran en la historia romana, la cual había visto muchas veces enfrentándose el apego a la costumbre y la fuerza del cambio, pero siempre presentes en el curso de la historia antigua.

---

<sup>103</sup> Thompson, “El cristianismo y los bárbaros del Norte”, en Momigliano, *El conflicto...*p.94

<sup>104</sup> Gelasio, “Letter against the Lupercalia”, 16 citado por Beard, North y Price, *op.cit.* v.2, p.123

## EPÍLOGO.

La Antigüedad Tardía fue una época caracterizada por los múltiples cambios que tuvieron lugar en el mundo romano y en su entorno, cambios que sacudieron los cimientos de los ámbitos material y espiritual. La concesión de la ciudadanía a todos los habitantes libres del Imperio, las modificaciones presentadas en las ciudades, la creciente movilidad social en el Bajo Imperio, los frecuentes ataques bárbaros, la mayor presencia de bárbaros en la vida política romana y la aparición del cristianismo como fuerza espiritual y organización, son algunos de los cambios importantes que modificaron la estructura del mundo antiguo. Por otro lado hubo continuidades como la posición privilegiada de la aristocracia senatorial, la importancia de la cultura como símbolo de prestigio y proveedora de status, y el respeto a la tradición como criterio de autoridad. Esta delicada relación de cambio y continuidad fue el telón de fondo donde se desarrollaron los conflictos y acuerdos de diverso tipo que vivieron los hombres de esta etapa, por lo que, a la hora de analizar este periodo, ambos aspectos deben tomarse en cuenta.

El campo de las ideas no fue inmune a esta compleja interacción. Existía una élite intelectual que compartía dudas y aspiraciones, además de una cultura literaria común que les daba una formación ideológica similar para enfrentar las circunstancias dependiendo sus intereses y propósitos. Paganos y cristianos vivían en un ambiente espiritual plagado de ángeles, demonios, milagros y profecías, junto a creencias similares sobre Dios, el cosmos, el hombre y el alma. Debido a las ambiciones y miras intelectuales de los cristianos cultos, éstos realizaron una ardua tarea para poner a su religión al nivel cultural de sus rivales, por lo que, a la vez que fortalecían los elementos que los distinguían de otros grupos, adaptaron la cultura de su tiempo para sus propios objetivos. Esto explica la similitud en conceptos, prejuicios y categorías mentales que tenían cristianos y paganos. Empero, también tenían fuertes diferencias que provocaron disputas y desencuentros sobre campos esenciales en los

que no estaban dispuestos a ceder, lo que dio paso a un debate ideológico entre paganos y cristianos. Los desacuerdos y puntos de encuentro fueron provocados porque en esta época distintos sistemas culturales y mentales pugnaban por imponerse y, al mismo tiempo, se influían mutuamente, siendo una etapa de reacomodo y adaptación en todos los sentidos, lo cual explicaría las divergencias y semejanzas que hubo en los desarrollos posteriores en Oriente y Occidente.

La idea de lo que en este trabajo se denominó romanidad también respondió a esta dinámica de readaptación, en una encrucijada en la que se encontraron ideales afines y concepciones contrapuestas. El estudio de las diferentes formas en que fue concebida esta idea reveló que la sociedad del Bajo Imperio generó sus propias imágenes que dependían de las circunstancias históricas en que se desarrollaron; sin embargo este desarrollo no fue lineal y monolítico ni se manifestó siempre de manera coherente debido a la diversidad de opiniones y tendencias. A varios siglos de distancia, el lector moderno puede observar y analizar tranquilamente un proceso que, en su momento, produjo fuertes emociones e ideas encontradas. Los escritores de este periodo debieron hacer grandes esfuerzos para amoldar sus puntos de vista a las nuevas circunstancias o para ponderar ideas que chocaban con perspectivas antiguamente establecidas, cuestión que no fue fácil para sus actores. Este escenario de conflicto y reajuste fue solamente uno de los múltiples escenarios en los que la unidad y diversidad se presentaron como rasgos constantes y característicos de este tiempo. Este entorno provocó disonancias de variada naturaleza como el choque entre la imagen que el orden senatorial tenía de su rol en la sociedad romana y la realidad cambiante que favorecía la movilidad social dando poder y status a otros grupos, o el debate interno y externo que algunos cristianos tenían sobre el acercamiento de la cultura clásica con el cristianismo, lo cual estimuló todo tipo de respuestas y tentativas de conciliación. Por ello el proceso de definición de la romanidad fue ambiguo, contradictorio y diverso; elementos que, de alguna u otra forma, estuvieron constantemente presentes durante la Antigüedad Tardía y sin los cuales difícilmente se puede comprender tal periodo histórico.

Esta complejidad y pluralidad se refleja en la multitud de personajes envueltos en esta historia: romanos conservadores y liberales, itálicos, latinos, provinciales, bárbaros, aristócratas, caballeros, libertos, intelectuales paganos, cristianos cultos y reacios al trato con la cultura antigua, fueron algunos de los protagonistas de los intentos por definir algún

con la cultura antigua, fueron algunos de los protagonistas de los intentos por definir algún aspecto de la romanidad. No podía ser de otra forma si se quería poner de manifiesto la gran diversidad y multiplicidad de elementos y factores relacionados a este proceso. Esto hizo que, dentro de un cúmulo de valores compartidos, cada grupo definiera y enfatizara los ideales con que se identificaba, lo cual propició un ambiente en el cual la experiencia individual le confería una gran amplitud y variedad a esta búsqueda de definición. Por una parte, los cambios de esta época hicieron posible que el hombre tuviera un enorme número de opciones para escoger en qué creer, a quién guardar fidelidad y qué valores defender, entre otras cosas; por otra, las continuidades de diverso tipo provocaron la persistencia de ideas comunes que enlazaban a los hombres con las estructuras y categorías de un pasado venerable que le daba cohesión e identidad como grupo. El conflicto o choque entre ambos elementos fue algo que caracterizó a la Antigüedad Tardía y que hizo que, respecto al tema de este trabajo, surgieran intentos de conciliar y adoptar ambos rasgos de acuerdo a la intención de cada personaje o grupo. La aparición de conceptos y actitudes ambivalentes fue reflejo de esta difícil y compleja situación que hacía que se cruzaran ideas opuestas en un medio de valores comunes. De ahí lo paradójico y contradictorio de unas acciones que buscaban ser congruentes y coherentes en un marco de líneas entrecruzadas: los romanos conservadores buscando la lealtad de los aliados sin darles muchos beneficios; los nobles justificando sus privilegios y teniendo un sentido exclusivo de grupo que no tomaba en cuenta las modificaciones históricas en su seno; la aristocracia senatorial que, a pesar de no ser la única fuente de prestigio y poder, conservaba y resaltaba su posición preeminente en sus signos externos y privilegios; una sociedad que tenía en alta estima el nacimiento noble, pero que alababa el esfuerzo del hombre nuevo; la crítica de Tertuliano al uso de la filosofía por parte de los herejes no impedía que fundamentara los dogmas cristianos sobre bases filosóficas; Jerónimo ponderaba el carácter único de la Biblia y afirmaba que los profetas habían tomado conceptos de los filósofos; los cristianos que tenían sus reservas respecto al manejo de la literatura y la retórica eran magníficos exponentes de esas materias; Juliano aborrecía el cristianismo y buscaba imitar la estructura eclesíástica para organizar la vieja religión, entre otros ejemplos. Tales casos ilustran el juego entre innovación y tradición presente en esta época y sus peculiares resultados; lo cual vino a ser un fenómeno típico de la Antigüedad Tardía.



## BIBLIOGRAFÍA.

## Fuentes primarias

Agustín, *Las Confesiones*, trad. e introd. de Olegario García de la Fuente, Madrid, Akal, 1986, 385 p. (Akal Clásica 1)

-----, *La Ciudad de Dios*, introd. de Francisco Montes de Oca, 17ª ed., México, Porrúa, 2004, 746 p. (Sepan Cuantos, 59)

-----, *Cartas*, trad. e introd. de Lope Cirelluelo, Madrid, Editorial Católica, 1951, 921 p. (Biblioteca de Autores Cristianos, 69)

Ambrogio, *Opere*, trad. e introd. de Giovanne Coppa, Torino, Unione Tipografica Editrice Torinese, 1969, 1096 p. (Classici UTET)

Amiano Marcelino, *Historia*, trad. e introd. de María Luisa Harto Trujillo, Madrid, Akal, 2002, 971 p. (Akal Clásica, 66)

Aristóteles, *Política*, trad. e introd. de Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 2000, XXX-250 p. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

Atanasio, *La encarnación del Verbo*, introd. de Fernando Guerrero Martínez, trad. de José Fernández Sahecciles, Madrid, Ciudad Nueva, 1989, 117 p. (Biblioteca de patristica, 6)

Basil, *The letters*, trad. e introd. de Ray J. Deferrafi, Londres y Cambridge, Loeb, 1926-50, 4v. (The Loeb Classical Library)

*Biografías literarias latinas*, introd. de Yolanda García, Madrid, Editorial Gredos, 1985, 310 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 81)

*Biógrafos y panegiristas latinos*, introd. de Víctor José Herrera Llorente, Madrid, Aguilar, 1969, 1362 p.

Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, trad. e introd. de Serafin Bodelón, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 130 p. (El libro del bolsillo, 1324)

Cicerón, *Disputas Tusculanas*, trad. e introd. de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1979, CCXXI-87 p. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

-----, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. e introd. de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1976, CVI-159 p. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

-----, *Sobre los deberes*, trad. e introd. de José Guillén, Madrid, Tecnos, 1989, 192 p. (Clásicos del pensamiento, 64)

Claudian, trad. de Maurice Plautner, 1ª reimp., Londres y Cambridge, Loeb, 1956, 2v. (The Loeb Classical Library)

Claudio, *Poemas*, trad. e introd. de Miguel Castillo Bejarano, Madrid, Editorial Gredos, 1993, 2v. (Biblioteca Clásica Gredos, 180, 181)

Clemente de Alejandría, *Protréptico*, trad. e introd. de María Consolación Iriart Hernández, Madrid, Editorial Gredos, 1994, 222 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 199)

Dio, *Roman History*, trad. de Ernest Cary, Londres y Cambridge, Loeb, 1927-55, 9v. (The Loeb Classical Library)

Elio Aristides, *Discursos*, trad. e introd. de Juan Manuel Cortés Copete, Madrid, Editorial Gredos, 1987-98, 5v. (Biblioteca Clásica Gredos, 106, 233, 234, 238, 262)

Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, trad. de Luis M. de Cádiz, introd. de Luis Aznar, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950, 522 p.

Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, trad. e introd. de Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Editorial Gredos, 1979, 534 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 18)

-----, *Vida de los Sofistas*, trad. e introd. de María Concepción Giner Soria, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 272 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 55)

Herodiano, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, trad. e introd. de Juan J. Torres Esbarranch, Madrid, Editorial Gredos, 1985, 345 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 80)

Herodoto, *Historias*, trad. e introd. de Arturo Ramírez Trejo, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1976, 3v. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et

Romanorum Mexicana)

*Historia Augusta*, trad. e introd. de Vicente Picón y Antonio Cascón, Madrid, Akal, 1989, 777 p. (Akal Clásica, 16)

Jérôme, *Lettres*, trad. de Jérôme Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1949-63, 8v.

Josefo, *Autobiografía-Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*, trad. e introd. de José Ramón Busto, 2ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1998, 237 p. (El libro del bolsillo, 1273)

Juliano, *Discursos*, trad. e introd. de José García Blanco, Madrid, Editorial Gredos, 1979-82, 2v. (Biblioteca Clásica Gredos, 17, 45)

-----, *Contra los galileos-Cartas y fragmentos-Testimonios-Leyes*, trad. e introd. de José García Blanco, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 225 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 47)

Julio César, *Guerra Gálica*, trad e introd. de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1994, CLXXXVIII-174 p. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, trad. e introd. de Ramón Teja, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 221 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 46)

-----, *Instituciones Divinas*, trad. e introd. de Eustaquio Sánchez y Salor, Madrid, Editorial Gredos, 1990, 2v. (Biblioteca Clásica Gredos, 136, 137)

Libanius, *Selected Works*, trad. e introd. de A.F. Norman, Londres y Cambridge, Loeb, 1969-77, 3v. (The Loeb Classical Library)

Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad de Ramón Bach Pellicer, introd. de Carlos García Gual, Madrid, Editorial Gredos, 1977, 223 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 5)

*Minor Latin Poets*, trad. e introd. de J. Wight Duff y Arnold M. Duff, 3ª ed., Londres y Cambridge, Loeb, 1961, 838 p. (The Loeb Classical Library)

Orígenes, *Contra Celso*, trad. e introd. de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Editorial Católica, 1967, 634 p. (Biblioteca de Autores Cristianos, 271)

-----, *Homilias sobre el Éxodo*, trad. de Ángel Castaño Félix, introd. de María Ignazia Danieli, Madrid, Ciudad Nueva, 1992, 228 p. (Biblioteca de patrística, 17)

Orosio, *Historias*, trad. e introd. de Eustaquio Sánchez y Salor, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 2v. (Biblioteca Clásica Gredos, 53, 54)

*Padres apologetas griegos (S.II)*, trad. e introd. de Daniel Ruiz Bueno, 2ª ed., Madrid,

Editorial Católica, 1979, 1016 p. (Biblioteca de Autores Cristianos, 116)

Plutarco, *Vidas paralelas*, trad. e introd. de Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Editorial Gredos, 1985-95, 2v. (Biblioteca Clásica Gredos, 77, 215)

Prudencio, *Obras*, trad. e introd. de Luis Rivero García, Madrid, Editorial Gredos, 1997, 2v. (Biblioteca Clásica Gredos, 240, 241)

Salustio, *La conjuración de Catilina*, trad. e pról. de Agustín Millares Carlo, México, UNAM, 1984, 145 p. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

Sinesio de Cirene, *Cartas*, trad. e introd. de Francisco Antonio García Romero, Madrid, Editorial Gredos, 1995, 342 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 205)

-----, *Himnos-Tratados*, trad. e introd. de Francisco Antonio García Romero, Madrid, Editorial Gredos, 1993, 429 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 186)

Suetonio, *Vidas de los Doce Césares*, trad. de Rosa María Aguado Cubas, introd. de Antonio Ramírez de Verger, Madrid, Editorial Gredos, 1992, 2v. (Biblioteca Clásica Gredos, 167, 168)

Tácito, *Anales*, trad. e introd. de José L. Moralejo, Madrid, Editorial Gredos, 1979-81, 2v. (Biblioteca Clásica Gredos, 19, 30)

-----, *Agrícola-Germania-Diálogo sobre los oradores*, trad. e introd. de J.M. Requejo, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 226 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 36)

Tertuliano, *Apologético-A los gentiles*, trad. e introd. de Carmen Castillo García, Madrid, Editorial Gredos, 2001, 319 p. (Biblioteca Clásica Gredos, 285)

Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, trad. e introd. de José Antonio Villar Vidal, Madrid, Editorial Gredos, 1990-94, 9v. (Biblioteca Clásica Gredos, 144, 145, 148, 174, 176, 177, 183, 187, 192)

Virgilio, *Eneída*, trad. e introd. de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1973, 2v. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

Fuentes secundarias.

Alföldy, Géza, *Historia social de Roma*, trad. de Víctor Alonso Troncoso, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 304 p. (Alianza Universidad, 482)

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión*

*del nacionalismo*, 1ª reimp., trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 315 p. (Popular, 498)

Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, trad. de Santos Julia, 22ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1997, 312 p.

Ariès, Philippe y Georges Duby, dir., *Historia de la vida privada*, trad. de Francisco Pérez y Javier Arce, 6ª. reimp., Madrid, Taurus, 1989, 5v.

Barnes, Timothy David, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, Oxford University Press, 1971, 320 p.

Barrow, R.H, *Los romanos*, trad. de Margarita Villegas de Robles, 22ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 221 p. (Breviarios, 38)

Beard, Mary, North, John y Simon Price, *Religions of Rome*, 3a reimp., Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 2v.

Bergman, Jay, *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1982, 206 p, (The teachers of the classical heritage, 2)

Blockey, R.C., *Ammianus Marcellinus. A study of his Historiography and political thought*, Bruselas, Latomus, 1975, 214 p.

Brown, Michelle y Leslie Webster, eds., *The transformation of the Roman world*, Londres, British Museum Press, 1997, 258 p.

Brown, Peter, *Biografía de Agustín de Hipona*, trad. de Santiago Tovar y María Rosa Tovar, Madrid, Revista de Occidente, 1970, 614 p.

-----, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, trad. de Teófilo de Loyoza, Barcelona, Crítica, 1997, 321 p. (La construcción de Europa)

-----, *The world of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres, Thames and Hudson, 1971, 216 p.

Burckhardt, Jacob, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, trad. de Eugenio Imaz, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 437 p. (Sección de obras de Historia)

Calvo Martínez, José Luis, ed., *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, Universidad de Granada, 1998, 352 p. (Biblioteca de Estudios Clásicos, 8)

Cameron, Averil, *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía (395-600)*, trad. de Teófilo de Loyoza, Barcelona, Crítica, 1998, 263 p. (Historia de las civilizaciones clásicas)

Cavallo, Guglielmo, Fedelli, Paolo y Andrea Giardina, coords., *Lo spazio letterario di Roma antica*, 3ª ed., Roma Salerno Editrice, 1998, 4v.

Churruca, Juan de, *Cristianismo y mundo romano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998, 635 p.

Dodds, E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad. de J. Valiente Malla, Madrid, Cristiandad, 1975, 190 p. (El libro del bolsillo Cristiandad, 25)

Drijvers, Jan Willen y David Hunt, eds., *The late Roman World and its historian. Interpreting Ammianus Marcellinus*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999, 243 p.

Duby, Georges, *El año Mil*, trad. de Irene Agof, 5ª reimp., Barcelona, Gedisa Editores, 1996, 160 p. (Hombre y Sociedad. Serie Cladema)

Ferguson, John, *Le religioni nell'impero romano*, trad. de Cecilia Gatto Trocchi, Laterza, Roma-Bari, 1974, 312 p. (Biblioteca de Cultura Moderna, 756)

Finley, Moises I, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, trad. de Antonio Prometeo Moya, Barcelona, Crítica, 1982, 213 p.

-----, ed., *Estudios de Historia Antigua*, trad. de Ramón López, Madrid, Akal, 1981, 357 p. (Akal Universitaria, 8)

Fredouille, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, París, Etudes Augustiniennes, 1972, 547 p.

García González, Jesús María y Andrés Pociña Pérez, eds, *Pervivencia y actualidad de la cultura clásica*, Granada, Universidad de Granada-Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1996, 338 p. (Biblioteca de Estudios Clásicos, 7)

Giardina, Andrea, ed., *El hombre romano*, trad. de Jimena Castaño Vejarano, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 425 p.

Gigon, Olof, *La cultura antigua y el cristianismo*, trad. de Manuel Carrión Gútiérrez, Madrid, Editorial Gredos, 1970, 259 p. (Biblioteca Universitaria Gredos, 17)

Goldhill, Simon, ed., *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 295 p.

Grimal, Pierre, *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*, trad. de J.C. de Serra, Barcelona, Paidós, 1999, 322 p. (Paidós Orígenes, 7)

Hernando, Almudena, *Arqueología de la identidad*, Madrid, Akal, 2002, 224 p. (Akal

Arqueología, 1)

Hobsbawm, Eric, *Sobre la historia*, trad. de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica, 1998, 299 p.

Hopkins, Keith, *Conquistadores y esclavos*, trad. de Marco Aurelio Gilmorini, Barcelona, Editorial Península, 1981, 352 p. (Historia, Ciencia, Sociedad, 169)

Huskinson, Janet, ed., *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Londres, Routledge-The Open University, 2000, 378 p.

Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. de Elsa Cecilia Frost, 8ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 149 p. (Breviarios, 182)

Kunkel, Wolfgang, *Historia del derecho romano*, trad. de Juan Miquel, 1ª reimp., Barcelona, Ariel, 1989, 248 p. (Ariel Derecho)

Liebeschuetz, J.H.W.G, *Decline and Fall of the Roman City*, Londres, Oxford University Press, 2001, 479 p.

Lot, Ferdinand, *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media*, trad. de José Amorós Barra, México, UTEHA, 1956, 437 p. (La evolución de la humanidad, 47)

Maravall, José Antonio, *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento*, 2ª reimp., Madrid, Alianza Editorial, 1985, 628 p. (Alianza Universidad, 458)

Martino, Francesco de, *Historia económica de la Roma antigua*, Madrid, Akal, 1985, 2v. (Akal Universitaria, 72, 73)

Marrou, Henri-Irenee, *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. de Yago Barja de Quiroga, Madrid, Akal, 1983, 541 p.

Mazzarino, Santo, *El fin del mundo antiguo*, trad. de Blanca L.P. de Caballero, México, UTEHA, 1961, 212 p. (Manuales, 94)

-----, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1989, 101p.

Mazzolani, Lidia Storoni, *The idea of the city in Roman thought. From walled city to spiritual commonwealth*, trad. de S.O. Donell, Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1970, 288 p.

Miles, Richard, ed., *Constructing identities in Late Antiquity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999, 262 p.

Momigliano, Arnaldo, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, trad. de Stella Mastrangelo, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 330 p. (Sección de obras de Historia)

-----, ed., *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, trad. de Marta Hernández Iñiguez, pref. de Javier Arce, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 251 p.

(Alianza Universidad, 614)

Muñoz, Francisco A, ed., *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada, 1993, 298 p. (Eirene, 2)

Norris Cochrane, Charles, *Cristianismo y cultura clásica*, trad. de José Carner, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 509 p. (Sección de Obras de Historia)

Petrochilos, Nicholas, *Roman attitudes to Greeks*, Atenas, Universidad de Atenas, 1994, 231 p.

Piganiol, André, *Historia de Roma*, trad. de Ricardo Anaya, 4ª ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1976, 589 p.

Puech, Henri-Charles, dir, *Historia de las religiones*, México, Siglo XXI Editores, 1979, 12v.

Redondo, Emilio, coord., *Introducción a la historia de la educación*, Barcelona, Ariel, 2001, 519 p. (Ariel Educación)

Rostovtzeff, Mijail, *Historia social y económica del Imperio Romano*, trad. de Luis López Ballesteros, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, 2v. (Austral)

-----, *Roma. De los orígenes a la última crisis*, trad. de Tula Núñez de la Torre, 7ª ed, Buenos Aires, EUDEBA, 1993, 291 p.

Sherwin-White, A.N, *The Roman Citizenship*, 2ª ed, Oxford, Oxford University Press, 1973, 486 p.

Sordi, Marta, *Los cristianos y el Imperio romano*, trad. de Amanda Rodríguez Fierro, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988, 189 p. (Ensayos. 49)

Southern, Pat, *The Roman Empire from Severus to Constantine*, Londres y Nueva York, Routledge, 2001, 401 p.

----- y Karen Dixon, *The late Roman army*, Londres, Routledge, 2000, 206 p.

Thompson, E.A, *Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1982, 329 p. (Wisconsin Studies in Classics)