

LA FILOSOFIA POLITICA DE JULIANO *

José M.^a Candau Morón

Los juicios sobre las ideas políticas del emperador Juliano podrían colocarse a lo largo de una línea en uno de cuyos extremos figurasen los rótulos de teocracia y bizantinismo, en otro los de conservadurismo, reacción y vuelta al pasado. Los autores que con más nitidez han defendido la primera hipótesis son quizás Bidez y Athanassiadi-Fowden. Para Bidez fue la lucha contra el cristianismo el factor que condujo a Juliano a una serie de medidas que innovarían radicalmente las concepciones políticas y religiosas del paganismo. Estas medidas son por una parte la ley de educación —el famoso edicto por el que Juliano prohíbe a los cristianos impartir enseñanza en las escuelas públicas del Imperio—, por otra el intento de organizar el clero pagano a partir de unas ideas de jerarquía, disciplina y dogma que se plasmarían en la creación de una iglesia pagana a cuya cabeza estaría el emperador como sacerdote-rey. Juliano, pues, habría iniciado una empresa auténticamente transformadora. En su proyecto el único punto reaccionario sería la vuelta a los antiguos mitos; pero la disciplina ascética y pietista, la jerarquía mística, el conjunto de reglas que planeaba imponer al clero pagano, constituían una innovación sin precedente, dando pie a un ideal que sólo mucho más tarde, y parcialmente, se habría realizado en un campo opuesto, el de la Iglesia Católica¹.

(*) Texto de la comunicación presentada al «V Congreso Peninsular de Historia Antigua» (Santiago de Compostela, 1-5 de julio de 1986).

1. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julian*, Paris, 1965, pp. 261-272.

Más recientemente P. Athanassiadi-Fowden ha llegado, estudiando el pensamiento de Juliano, a conclusiones similares. Juliano sería el primer pensador pagano que articuló una concepción teocrática de la realeza². Dicha concepción cristalizaría en torno a la figura de Helios y utilizaría en su formulación términos neoplatónicos³. La autora completa estos pensamientos aludiendo al carácter «bizantino», precursor, de las medidas políticas de Juliano, muy lejanas en su inspiración y ejecución a los ideales clásicos⁴. Lo esencial de su plan habría sido el objetivo de utilizar el helenismo —un helenismo que, entendido a la manera de Yámblico, no sólo aludiría a contenidos intelectuales, sino también, y primordialmente, vendría a expresar valores religiosos— como fuerza cohesiva del Imperio. El proyecto de Juliano apuntaría así a un planteamiento de la sociedad paralelo al bizantino, sólo que el helenismo sustituiría en él al cristianismo como religión del estado⁵.

La imagen de un Juliano conservador, incluso reaccionario, aparece con gran claridad en un artículo, muy citado, de Dvornik⁶, y ha encontrado defensores, entre otros, en Downey⁷, B. Carmon Hardy⁸ y Bowersock⁹. Parten dichos autores de una idea profundamente arraigada en los estudios sobre Juliano, la visión de este emperador como un nostálgico del pasado dominado por el deseo de resucitar las tradiciones del mundo clásico. Los términos de «restauración» y «retorno» serían así claves en el pensamiento de Juliano, que habría pretendido resucitar las antiguas instituciones romanas. Y a partir de aquí se explicarían diversas particularidades de su pensamiento y actuación política. En primer lugar el intento por volver, en oposición al ideal heleno-cristiano de monarca mantenido por la dinastía constantinia-

2. P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An intellectual Biography*, Oxford, 1981, pp. 74-75.

3. Athanassiadi-Fowden, *o.c.*, pp. 113 y 174-176.

4. Athanassiadi-Fowden, *o.c.*, pp. 97; 109.

5. Athanassiadi-Fowden, *o.c.*, pp. 122-131; 189-191; 228-231.

6. F. Dvornik, «The Emperor Julianus «Reactionary» Ideas on Kingship», en *Late Classical and Medieval Studies in Honour of A. M. Fred Jr.*, Princeton, 1955, pp. 71-81.

7. G. Downey, «The Emperor Julian and the Schools», *The Classical Journal* 53 (1957), 97-103.

8. B. Carmon Hardy, «The Emperor Julian and his School Law», *Church History* 37 (1968), pp. 131-143; manejo la traducción alemana (debida a E. Klopsch) aparecida en el tomo colectivo *Julian Apostata*, Darmstadt, 1978, pp. 385-408.

9. G. W. Bowersock, «Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.», en el tomo colectivo *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Vandoeuvres-Genève, 1973, p. 186.

na, al principio romano de la ley como valor supremo¹⁰. En segundo lugar la reforma de la corte, que llevaba consigo toda una desmitificación de la figura del emperador al suprimir el rígido ceremonial palatino implantando un trato fluido y llano entre el monarca y sus colaboradores¹¹. También la admiración de Juliano hacia Marco Aurelio¹² hallaría aquí una fácil justificación. Finalmente, incluso la ley de educación —una medida tan aparentemente teocrática— se explicaría a la luz de esta hipótesis, pues habría sido el respeto a la tradición lo que habría movido a Juliano a impedir que los maestros cristianos profanaran con sus malas interpretaciones el legado clásico; al actuar de esta manera, por otra parte, no haría sino observar hacia la educación el mismo respeto que había observado la antigua Roma¹³.

Tanto la hipótesis teocrática como la conservadora parecen necesarias; y ello en el sentido de que en Juliano conviven rasgos que sólo pueden justificarse acudiendo a una de ambas hipótesis. Así la política religiosa de Juliano difícilmente puede explicarse sino aludiendo a una mentalidad, fuertemente arraigada en su época, que ve en la política y la religión dos ámbitos estrechamente unidos. Pero de otro lado es difícil, partiendo de estos presupuestos, dar cuenta de una filosofía que rechaza la sacralización del monarca para erigir su programa político sobre la ley, máxime cuando esa ley se concibe como un producto de la ciencia y el conocimiento.

Evidentemente no ha escapado a los estudiosos de Juliano esta contradicción. La solución que se le ha querido dar se ha planteado en términos de evolución psicológica. Bidez, por ejemplo, intentó salvar la distancia entre el programa anunciado en el discurso VI —que responde a las exigencias de prudencia y moderación propias de un ilustrado— y la política de intolerancia religiosa aludiendo a las contrariedades y resistencias que habría hallado Juliano al llevar a la práctica su programa; tales dificultades, conjugadas a la influencia ejercida por figuras como Máximo de Efeso, le inducirían a adoptar la actitud sectaria e

10. Dvornik, *o.c.*, p. 77; Downey, *o.c.*, p. 101.

11. Para este aspecto de las reformas de Juliano véase Bidez, *o.c.*, pp. 213 ss.; respecto a los testimonios del mismo Juliano, consúltense sobre todo las epístolas 32 y 78 (edición de Bidez: *L'empereur Julien. Lettres et Fragments*, Texte révúe et traduit par..., París, 1960).

12. Sobre la cual véase Ch. Lacombrade, «L'Empereur Julien émule de Marc-Aurèle», *Pallas* 14 (1967), pp. 9 ss.

13. B. Carmon Hardy, *o.c.*, p. 394.

intransigente de la que brotarían las medidas teocráticas¹⁴. Con más detenimiento Athanassiadi-Fowden ha querido aclarar cómo la coexistencia de ideas contradictorias en Juliano obedece a su inserción en momentos psicológicos distintos. En concreto el discurso VI, compuesto al inicio de su reinado, responde a un momento en que el joven emperador, temeroso del peso y la responsabilidad recaídos sobre sus hombros, vuelve la vista a los ideales de su educación clásica, con olvido de las teorías políticas teocráticas que posteriormente seguiría¹⁵.

La explicación esbozada parece, sin embargo, insuficiente por varias razones. Cabe en primer lugar elevar la objeción general de si es metodológicamente válido acudir a una argumentación en clave psicológica para explicar un problema histórico. Resulta además cuestionable la idea de que en Juliano se diese una evolución psicológica hacia el fanatismo religioso desencadenada por el fracaso de sus planes; pues el período durante el que ocupó el trono fue, quizás, demasiado breve como para permitir que tal fracaso resultase evidente. Finalmente, un examen detallado de la filosofía política de Juliano parece indicar que su programa de gobierno obedecía a un ideario coherente y articulado, un ideario que salva las aparentes contradicciones y cuya más clara expresión se encuentra en el discurso VI, conocido como la *Epístola a Temistio*.

La *Epístola a Temistio* —respuesta a una carta, para nosotros perdida, dirigida por el orador Temistio al emperador— constituye una exposición, y casi diríamos un manifiesto, de los principios políticos de Juliano. Articulada en torno a un motivo central, la defensa de la ley como instancia de autoridad suprema, sus flancos aparecen ocupados por otros dos motivos ampliamente desarrollados: una disquisición primero sobre la fortuna y un debate en segundo lugar del consejo, al parecer impartido por Temistio, de cambiar la vida contemplativa por la activa.

El concepto de fortuna (*týche*) ocupa, en general, un papel importante en el pensamiento de Juliano¹⁶. Pero es sobre todo

14. Bidez, *o.c.*, p. 261; sobre el fanatismo de Juliano véase también G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Londres, 1978, especialmente páginas 77; 79-93; 118-119; la idea de que la conciencia del fracaso de su programa desencadenó una evolución psicológica en Juliano se encuentra también en Athanassiadi-Fowden, *o.c.*, pp. 192-200.

15. Athanassiadi-Fowden, *o.c.*, p. 95; 192.

16. *Oratio I*, 5a-b y 47b; *III*, 98a; *IX*, 201a-b. Utilizo en las citas de Juliano las ediciones

en la *Epístola a Temistio* donde su presencia se hace más prominente, y no sólo por la frecuencia de las alusiones referidas a ella, sino, más que nada, por la índole de las afirmaciones acerca de su poder y omnipresencia contenidas en esta obra. La *tyche*, en efecto, aparece aquí como potencia de ámbito universal que rige el curso de los acontecimientos humanos y contra cuya actuación el hombre no puede oponer recurso alguno¹⁷.

A partir de la imagen de la existencia humana alumbrada de esta manera Juliano construye su filosofía política, y lo hace comenzando por rechazar el ideal presentado por Temistio. Para Temistio la figura del monarca constituía la piedra angular del estado, asentándose su concepción, de forma paralela a lo que ocurre en los pensadores cristianos del siglo IV, sobre bases teocráticas¹⁸. El pensamiento teocrático parte de la premisa de que el mundo está sometido al orden impuesto por un poder transcendente, siendo precisamente parte de ese orden el que el poder político recaiga sobre aquel agente a quien designa la instancia rectora del universo. Lógicamente tal planteamiento choca con una visión que presenta la existencia humana como ámbito dominado por una potencia ciega e irresponsable. Es así como se entiende el encumbramiento de la *týche*, que aparece en Juliano en primer lugar como argumento destinado a invalidar las bases sobre las que descansaba el pensamiento teocrático, tanto cristiano como pagano. No es esta, sin embargo, su única función.

Juliano lleva su enaltecimiento de la *týche* hasta el punto de afirmar que incluso la virtud resulta inoperante frente a su actuación¹⁹. Con ello establece una dicotomía entre ambos conceptos de consecuencias importantes para la articulación de sus ideas políticas. «Fortuna» y «virtus» constituían dentro del pensamiento clásico categorías en parte complementarias, en parte antagónicas; complementarias en la medida en que la virtud representaba un remedio contra el juego imprevisible de la fortuna, antagónicas en tanto que, al proporcionar la fortuna un margen de casuismo inevitable, no siempre se daba entre ambos

de J. Bidez para los discursos I-V (París, 1932); G. Rochefort para los discursos VI-IX (París, 1963); Ch. Lacombrade para los discursos X-XII (París, 1964).

17. Véase especialmente *Orat. VI*, 255d-256c.

18. Véase al respecto L. Cracco Ruggini, «Sofisti greci nell'impero romano», *Athenaeum* 49 (1971), pp. 413-414; también *Simboli di battaglia ideologica nel tardo Ellenismo*, Pisa, 1972, p. 20.

19. Véase especialmente *Orat. VI*, 256a-c.

factores una combinación perfecta, y no siempre las circunstancias obedecían al trazado de la voluntad humana. En la figura mítica del emperador como soberano triunfante, adornado con las prendas de la virtud e hijo favorito de la fortuna, halló el pensamiento imperial el medio para solucionar la contradicción planteada²⁰. Y es aquí, en este intento por aunar el juego de dos factores no siempre concordantes, donde nace la imagen, inaugurada con Augusto y prolongada en sus sucesores, del César «*restitutor orbis*» bajo cuyo gobierno se inaugura una nueva edad de oro²¹.

Tal solución no tiene cabida en Juliano, quien plantea la existencia humana en términos demasiado inciertos como para hacer viable la idea de un orden instalado sobre la imagen convencional de una figura a salvo de los embites del azar²². De esta manera queda rechazada la base sobre la que, de manera más o menos consciente, se había venido apoyando el pensamiento imperial de la época clásica. Es importante, por otro lado, subrayar que cuando Juliano reduplica la fuerza de la fortuna no pretende liquidar la eficacia de la virtud, sino, por el contrario, afirmar su necesidad de manera más perentoria; pues lo que pretende con ello es rechazar todo lo que induzca al olvido de que la existencia humana es precaria. La filosofía política que emana de esta visión subyace, de forma más o menos latente, a toda la disquisición sobre la *týche*. Pero es sobre todo al principio de la *Epístola a Temistio* donde aparece desarrollada por medio de una metáfora notable por su significación y su fuerza:

«Como si alguien que navega por vuestro estrecho y que ni esto soporta con facilidad ni apaciblemente oye de uno que hace profesión de adivino que le es necesario recorrer el mar Egeo y el Jonio y tocar el mar exterior: «Ahora ves», dice el profeta, «murallas y puertos, pero una vez allí no verás otero ni roca, sino que, divisando a lo lejos una nave, te alegrarás de dirigirte a sus ocupantes, y suplicarás a la divinidad muchas veces tocar

20. C. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Méjico, 1949, pp. 162 ss. (título original *Christianity and Classical Culture*, Londres, 1944).

21. Véase al respecto E. Barker, *From Alexander to Constantine*, Oxford, 1966, pp. 214-215.

22. *Orat. VI*, 256d-257d.

tierra a la larga y llegar a puerto incluso al fin mismo de tu vida, entregar la nave salva, devolver a sus ocupantes libres de males a sus parientes y dar tu cuerpo a la madre tierra; pero si esto se cumplirá o no te será incierto quizás hasta el último día»²³.

A la imagen tradicional del emperador triunfante cuya ascensión inicia una era dorada, Juliano opone su visión de la empresa política como una navegación solitaria, arriesgada y de fin incierto. La intensificación de la potencia de la *týche* sirve así para incrementar el dramatismo de la vida humana; y ello hasta el punto de plantear la necesidad de sustituir un orden en que todo está dado por un estado de continuo avizoramiento ante la fortuna. Pues si ningún sistema defensivo puramente externo puede resultar eficaz frente al juego de lo incalculable y lo azaroso, lo que procede es imponer un orden basado en la disposición interna del individuo. A esta exigencia responde la ley.

Juliano ve en la ley el producto de la auténtica esencia humana, la razón desprovista de deseo²⁴. A partir de esta definición se justifica su posición como instancia suprema de gobierno. Pues el hombre, dice Juliano citando a Platón, no consiste sino en inteligencia, sabiduría y, en suma, en el dios que existe en nosotros²⁵; y así como el individuo debe guiar su vida ateniéndose a los dictados de esta parte rectora del alma²⁶, de la misma manera es necesario confiar a la ley, intelecto sin concupiscencia, la dirección de los asuntos públicos²⁷. Siendo por otra parte la ley un producto de la ciencia y el conocimiento, no cabe pensar que la filosofía quede relegada al plano de lo privado, ni que los filósofos dejen de participar en las tareas de gobierno. En este lugar cobra su razón de ser el tercero de los motivos sobre los que se construye la *Epístola a Temistio*: la negativa a separar la vida activa de la contemplativa. Juliano expone las razones de tal rechazo en un trozo en que contrapone Sócrates a Alejandro; si la obra del primero, dice, aventaja a la del segundo, ello se debe a que muchos obtuvieron su salvación

23. *Orat. VI*, 254c-255b.

24. *Orat. VI*, 261c.

25. *Orat. III*, 68d - 69a.

26. *Orat. VII*, 206b; *IX*, 182d; 194a; 196d.

27. *Orat. VI*, 262a-c.

a través de la filosofía de Sócrates, y en cambio nadie se salvó ni llegó a ser mejor por las victorias de Alejandro²⁸.

Interesa subrayar este punto porque en él radica lo que, en nuestra interpretación, constituye el núcleo central del pensamiento de Juliano: la negativa a separar lo público de lo privado, entendida como aspiración a establecer un orden estatal empeñado en la perfección moral del individuo, e incluso basado en ella²⁹. Al proceder de esta manera Juliano se opone a una dicotomía —la existente entre lo público y lo privado, lo estatal y lo individual— que desde los tiempos de Augusto había sido definitoria de la vida del Imperio. Esta dicotomía se reflejaba en primer lugar en el ámbito religioso, donde convivían un culto estatal en gran medida vacío de contenido y cuya aquiescencia significaba sólo aceptación del orden político imperial³⁰ y una religiosidad mística, relegada al ámbito de lo privado, por medio de la cual el individuo satisfacía aquellas inquietudes religiosas y existenciales a las que la religión del estado, por su vaciedad y formalismo, no podía atender. La misma dicotomía reaparece en el ámbito de la cultura, planteada aquí entre una literatura oficial, convencional y retórica, que hacía hincapié en la forma para refugiarse en lo tocante al contenido en un mundo de ideas vago, y las filosofías, más o menos marginales a la vida pública, que ofrecían al individuo un código moral por el que regir su conducta. Lo que intenta Juliano con las medidas calificadas de teocráticas es colmar la división entre estas dos esferas. Pues el propósito subyacente a sus reformas religiosas era el de impregnar el culto oficial con la piedad de los misterios³¹. Y el edicto sobre las escuelas apuntaba ante todo a sustituir la enseñanza retórica y formalista predominante en el imperio³² por una educación orientada a la formación moral del indivi-

28. *Orat. VI*, 264d; véase también 266b y 262a-b.

29. Véase a este respecto I. Labriola, «Direttive della propaganda dell' imperatore Giuliano», en el tomo colectivo *II «Giuliano l'Apostata» di A. Rostagni* (Atti dell'incontro di studio di Muzzano del 18 ottobre 1981 raccolti e editi da A. Lana), p. 73.

30. Véase Cochrane, *o.c.*, pp. 106 ss.; E. Stein, *Histoire du Bas Empire*, I (traducción francesa y edición de J.-R. Palanque), París, 1954, p. 8; E. Bickerman, «Consecratio», en el volumen colectivo *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (citado en la nota 9), pp. 12 ss.

31. T. M. Lindsay, «The Triumph of Christianity», en *The Cambridge Medieval History*, I, Cambridge, 1967, p. 109.

32. Véase al respecto H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*, París, 1958, pp. 48 ss.

duo³³. La dificultad para hablar a este propósito de teocracia estriba en que tales medidas no nacen del intento por asegurar un orden emanado desde arriba y ajustado a los preceptos de unas creencias religiosas, sino obedecen a la pretensión de institucionalizar el esfuerzo por el que el hombre, gracias a la práctica de la virtud, se impone sobre el caos y la incertidumbre del ámbito en que se desarrolla su existencia.

Juliano es una figura bien peculiar; frente a las concepciones dominantes en su época, para las que la justificación del poder era fundamentalmente teocrática³⁴, su visión de la vida política como navegación por un recinto azaroso en la que el hombre se eleva por encima de las circunstancias sólo mediante el ejercicio de la virtud se asienta en una concepción clásica de la existencia. Por otra parte su negativa a separar lo público de lo privado, y lo que va implícito en ella —la construcción de un estado que se basa en la excelencia moral de sus miembros y se justifica por ella— recuerda más bien planteamientos agustinianos, incluso medievales³⁵. Esta peculiaridad no supone, sin embargo, incoherencia, ni constituye un fenómeno a explicar en clave psicológica³⁶. Lo que dificulta la comprensión de Juliano es que los conceptos manejados para enjuiciar su figura no parecen adecuados; pues ni Juliano era exactamente un neoplatónico —al menos un neoplatónico ortodoxo—, ni un nostálgico del pasado³⁷. Quizás una profundización en el conocimiento del pensamiento pagano tardío alumbraría el dato de que posturas como las de

33. Véase la justificación del edicto sobre la enseñanza que ofrece Juliano en el fragmento publicado por Bidez bajo el número 61c de su edición de las *Cartas*.

34. Concepciones que aparecen tanto en pensadores cristianos como paganos, y cuyos inicios pueden advertirse ya en el siglo II d. C. Véase al respecto, además de los estudios citados de Cracco Ruggini, A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford, 1948, p. 8; E. Barker, *o.c.*, pp. 346 ss.

35. Sobre la diferencia entre ambas concepciones —la medieval y la clásica— véase P. Brown, «Saint Augustin», en *Religion and Society in the Age of Saint Augustin*, Londres, 1972 (publicado originalmente en el volumen colectivo *Trends in Medieval Thought*, 1963), especialmente pp. 33-34 y 41-44.

36. Para una interpretación psicológica de Juliano planteada en los términos más radicales véase G. Wirth, «Julians Perserkrieg. Kriterien einer Katastrophe», en el volumen colectivo *Julian Apostata* (citado en nota 8), pp. 455-507.

37. Sobre la filiación platónica de Juliano y la particularidad de su neoplatonismo, consúltense los estudios recientes de I. Labriola, *o.c.*; Corsini, «L'imperatore Giuliano tra cristianesimo e neoplatonismo», en *Il «Giuliano l'Apostata»...* (citado en nota 29); J. C. Foussard, «Julien Philosophe», en el volumen colectivo *L'empereur Julien de l'histoire à la légende*, París, 1978, pp. 189-211; P. Huart, «Julien et l'Hellenisme; idées morales et politiques», en el mismo volumen, pp. 99-123; Athanassiadi-Fowden, *o.c.*, p. 117 (nota); 148; 170.

Juliano, basadas en una vivencia directa de los grandes maestros de la filosofía griega, Platón y Aristóteles³⁸, abundaron en las postrimerías de la antigüedad clásica más de lo que se supone.

38. Sobre la proximidad de Juliano a los pensadores de la era clásica véase sobre todo el artículo citado de Foussard. De hecho los escritos de Juliano están empedrados de citas platónicas. Sobre el estudio de Platón y Aristóteles como meta principal de la educación véase *EP. 8* (edición de Bidez), 441c.