

## TRADICIÓN Y ORIGINALIDAD EN LA CONCEPCIÓN TEMISTIANA DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA

*Joaquín Ritoré Ponce*

*Universidad de Cádiz*

El autor expone las ideas de Temistio sobre la tolerancia religiosa y repasa la bibliografía más destacada sobre el tema. A continuación analiza los antecedentes del texto temistiano y las propuestas paralelas de los intelectuales de su tiempo. Finalmente propone una interpretación global de las tesis de Temistio: el orador, como en el resto de sus discursos políticos, ofrece una respuesta original a un problema contemporáneo partiendo de la tradición filosófica heredada.

The author explains Themistius' ideas about religious tolerance and analyses the most recent scholarship. Then, he studies the background of Themistius' ideas and a selection of texts from contemporary pagan authors. Finally, he essays a global interpretation of Themistius' theory. The orator's background is the philosophical tradition. In that inherited *paideía* –as he usually does in his political orations– he finds the basis for giving an original solution to a conflict of the fourth century A.D.

“Al modo de ser apasionado de los hombres del siglo IV no cuadraba el espíritu de tolerancia”<sup>1</sup>. Con esta premisa aborda el profesor Gil su capítulo dedicado a la persecución de las herejías bajo los emperadores cristianos. Según este enfoque, el hombre de la Antigüedad tardía, volcado en la espiritualidad, era proclive a una exaltación religiosa que lo arrastraba a abrazar su credo y a condenar o, en su caso, a reprimir desde el ejercicio del poder cualquier otra devoción que no fuera la propia. Esta generalización que, como todas, encierra un impor-

<sup>1</sup> L. Gil, *Censura en el mundo antiguo* (Madrid 1985) 304.

tante fondo de verdad, es la que ha llevado a acuñar brillantes etiquetas como las de “una época de angustia”, “el miedo a la libertad” o “la pavorosa revolución”<sup>2</sup> para sintetizar el perfil espiritual del período que hoy se conoce como “Antigüedad tardía”. Pero no es menos cierto que las etiquetas tienden a simplificar la realidad, por lo que basta con acercar la mirada a cualquier etapa histórica para comprobar que junto a la definición genérica se encuentra su refutación, algo que en el caso de la Antigüedad tardía, habitualmente asociada, entre otros prejuicios, a la noción de “decadencia” y a una presunta claudicación del pensamiento racional, lleva al descubrimiento de un debate intelectual complejo, original y lleno de vida. Es precisamente en el siglo IV, entre devociones encontradas y unas décadas antes de la transformación del cristianismo niceno en religión oficial del Estado, donde encontramos la más clara exposición de un ideario político de tolerancia religiosa: el panegírico que dirige al emperador Joviano el orador y filósofo Temistio.

#### EL TEXTO DE TEMISTIO

El encomio a Joviano, quinto de los discursos de Temistio, fue pronunciado en Ancira el día uno de enero del 364 en la festividad consular de Joviano y su hijo Varroniano<sup>3</sup>. En clave de elogio incondicional, Temistio recuerda al monarca la crítica circunstancia en la que tuvo lugar su proclamación (en pleno frente persa, tras la repentina muerte de Juliano durante el verano del 363) e idealiza prudentemente el desventajoso armisticio firmado con el enemigo; pero el asunto central del discurso es la defensa de una política de tolerancia religiosa cuando se presagiaba una reacción contra las disposiciones de Juliano y un rebrote de los enfrentamientos entre las distintas facciones cristianas. El orador introduce su ideario<sup>4</sup> elogiando unas medidas legislativas que, al parecer, había adoptado ya Joviano, aunque no menciona su contenido (67b). A este respecto, la *Historia eclesiástica* de Sócrates nos informa de que el emperador había dado muestras de un espíritu tolerante en los conflictos entre anomeos y homousianos y, ante los afanes exclusivistas de uno y otro bando, había manifestado su propósito de no molestar a nadie por sus sentimientos religiosos<sup>5</sup>. Con todo, salvo dos medidas concretas, una que deroga el decreto de Juliano sobre la enseñanza (*Codex Theodosianus* 13.3.6) y otra consagrada a la inviolabilidad de las cristianas consagradas (*Codex Theodosianus* 9.25.2), no nos consta que emitiera ningún decreto

<sup>2</sup> Cf. E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia* (Madrid 1975); E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid 1960); F. W. Walbank, *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano en Occidente* (Madrid 1978).

<sup>3</sup> Para las circunstancias históricas cf. G. Dagron, “L’empire romain d’Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l’hellenisme. Le témoignage de Thémistios”, *Travaux et Mémoires* 3 (1967) 163 ss., y J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty and Paideia from Constantius to Theodosius* (Ann Arbor 1995) 135 ss.

<sup>4</sup> El texto completo, que a continuación extractamos, corresponde a Them. 5.67b-70c.

<sup>5</sup> Socr. Sch. *HE* 3.25.59 ss.

de alcance en materia religiosa, por lo que quizá haya que suponer con Dagron, quien se apoya a este particular en Sozómeneo<sup>6</sup>, que Joviano se habría limitado a adoptar medidas de carácter general destinadas a neutralizar las disposiciones de Juliano, a restablecer el “equilibrio constantiniano” y a limitar, en la línea de Constancio, el campo de acción de la adivinación y la magia. Parece claro, por lo tanto, que Temistio recurre al artificio retórico de presentar como encomio lo que no es sino un alegato de clara intención política. Se trata de la misma técnica que aplica sistemáticamente en los panegíricos a Valente a propósito de asuntos tan delicados como el problema bárbaro, la clemencia con los usurpadores o la política fiscal. Sólo así se justifican, por otro lado, las exhortaciones que dirige a Joviano para que respete la sana emulación entre los cultos (68d-69a) y para que mantenga escrupulosamente el equilibrio de la balanza (69c)<sup>7</sup>.

La extensa argumentación parte de la premisa de que la práctica de la religión no es competencia del poder político, sino que pertenece al ámbito de la conciencia individual. En respetar este principio reside la grandeza de Joviano (67c-d):

μόνος γάρ, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἄγνοεῖς ὅτι μὴ πάντα ἔνεστι τῷ βασιλεῖ βιάσασθαι τοὺς ὑπήκοους, ἀλλ' ἔστιν ἃ τὴν ἀνάγκην ἐκπέφευγε καὶ ἀπειλῆς ἐστὶ κρείττω καὶ ἐπιτάγματος, ὡσπερ ἢ τε ἄλλη ξύμπασα ἀρετὴ καὶ μάλιστα ἡ περὶ τὸ θεῖον εὐλάβεια καὶ ὅτι χρὴ προηγείσθαι τῶν ἀγαθῶν τούτων ὅτῳ μέλλει μὴ πεπλασμένως ὑπάρξειν ἀβίαστον τὴν ὁρμὴν τῆς ψυχῆς καὶ αὐτοκρατῆ καὶ ἐκούσιον πάνυ σοφῶς κατανοήσας. εἰ γὰρ οὐδὲ σοί, βασιλεῦ, δυνατὸν κατὰ διάγραμμα εὖνουν εἶναι τὸν μὴ τοῦτο ἔνδοθεν προαιρούμενον, πόσῳ μᾶλλον εὐσεβῆ εἶναι καὶ θεοφιλῆ, γράμματα ἀνθρώπινα δεδιότα καὶ ἐπικήρους ἀνάγκας καὶ ἀσθενῆ μορμολυκεία, ἃ πολλάκις μὲν ἦνεγκεν ὁ χρόνος, πολλάκις δὲ καὶ παρήνεγκεν;

Las legislaciones que lo infringen, como fue el caso de las de Queops y Cambises, apenas sobreviven a sus promotores (68b) y no producen otro fruto que falsos conversos. En este aspecto la volubilidad de los súbditos del imperio es semejante a las cambiantes corrientes del Euripo y al transformismo político del ateniense Terámenes (67d-68a). Sea como fuere, por encima de toda tortura corporal siempre prevalecerá la libertad de pensamiento (69b-c):

καὶ τοῦτον οὐ χρημάτων ἀφαίρεσις, οὐ σκόλοπος, οὐ πυρκαϊὰ τὸν νόμον πώποτε ἐβίασατο, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα ἄξεις καὶ ἀποκτενεῖς, ἂν οὕτω τύχη, ψυχὴ δὲ οἰχθήσεται, ἐλευθέραν μετὰ τοῦ νόμου συμπεριφέρουσα τὴν γνώμην, εἰ καὶ τὴν γλῶτταν ἐκβιασθείη.

Ahora bien, lo que hasta este punto se nos presenta como una defensa apasionada de la privacidad de la conciencia adquiere en Temistio la categoría de θεῖος νόμος. La divinidad suprema, el modelo cuya imagen terrena es el propio

<sup>6</sup> G. Dagron, *op. cit.* 174. Cf. Soz. 6.3.3-4.

<sup>7</sup> J. Vanderspoel, *op. cit.* 148-149.

emperador según la concepción temistiana de la realeza<sup>8</sup>, es la que establece la ley de la libre elección de culto: ἀπολεύσθαι τὴν ἐκάστου ψυχὴν πρὸς ἣν οἴεται ὁδὸν εὐσεβείας (68b). El “artífice de la naturaleza”, como la propia φύσις de Heráclito, “gusta de ocultarse”<sup>9</sup>, y lejos de aprobar la unanimidad en materia religiosa, se complace como Juez supremo en que cada hombre, como en un certamen atlético, recorra el “camino” que lo conduce hasta la meta común. Y la razón, según el orador, que recurre en este punto a la imagen hesiódica de la “discordia” fructífera<sup>10</sup>, es que “el hombre tiende por naturaleza a emplearse más a fondo cuando su actuación es competitiva, mientras que se relaja cuando carece de afán de lucha” (68c-d). Al igual que su modelo divino, el soberano ha de fomentar entre los súbditos una sana rivalidad en materia religiosa de acuerdo con un modelo de convivencia tradicional que plasma, como no podía ser menos, el propio Homero (68d-69a):

καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀμβλύεις τὸ κέντρον τῆς περὶ τὸ θεῖον σπουδῆς, τὴν πρὸς ἀλλήλους ἄμιλλαν καὶ φιλοτιμίαν. ὥσπερ δὲ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀθλοθέτην ἴενται μὲν ἅπαντες οἱ σταδιεῖς, οὐ μὴν ἅπαντες τὸν αὐτὸν δρόμον, ἀλλ’ οἱ μὲν ἔνθεν, οἱ δὲ ἔνθεν, οὐ πάντη δὲ ἀγέραστος ὁ ἠττημένος, οὕτως ἓνα μὲν ὑπολαμβάνεις τὸν μέγαν καὶ ἀληθινὸν ἀγνωσθέτην, ὁδὸν δ’ ἐπ’ αὐτὸν οὐ μίαν φέρειν, ἀλλὰ τὴν μὲν δυσπορωτέραν, τὴν δὲ εὐθυτέραν, καὶ τὴν μὲν τραχείαν, τὴν δὲ ὀμαλήν· συντετάσθαι δὲ ὅμως ἀπάσας πρὸς τὴν μίαν ἐκείνην καταγωγὴν, καὶ τὴν ἄμιλλαν ἡμῖν καὶ προθυμίαν οὐκ ἀλλαχόθεν ὑπάρχειν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ μὴ τὴν αὐτὴν πάντας βαδίζειν. εἰ δὲ μίαν μὲν ἀτραπὸν ἑάσεις, ἀποικοδομήσεις δὲ τὰς λοιπὰς, ἐμφράξεις τὴν εὐρυχωρίαν τοῦ ἀγωνίσματος. αὕτη παλαιὰ φύσις ἀνθρώπων καὶ τὸ “ἄλλος δ’ ἄλλω ἔρεξε θεῶν” Ὀμήρου παλαιότερον ἦν.

El cumplimiento de esta ley divina tiene importantes consecuencias en política interior: su transcendencia será superior a la del armisticio con los persas, ya que permitirá a los romanos vivir en paz entre ellos mismos. Se llega así a denunciar que la saña con la que se vinieron empleando las facciones enfrentadas ha sido más dañina que los ataques de los persas (69c). De ahí que, en pocas palabras, haya de promoverse un modelo de convivencia entre cultos diferentes dentro de las fronteras del imperio: todos –“sirios”, “helenos” y “egipcios”– tienen su lugar bajo el cetro del emperador del mismo modo que en el ejército ocupan el suyo los diferentes cuerpos y escalafones; e incluso dentro de los “sirios” –añade Temistio– los diferentes grupos en que estos se subdividen. El papel del emperador en asuntos de religión se limita a garantizar el equilibrio entre la diversidad –el tono heraclitano es transparente– (69d) y a cumplir la voluntad de convivencia que prescribe la divinidad (70a):

<sup>8</sup> Cf. J. Ritoré, *Temistio. Discursos políticos* (Madrid 2000) 40-52.

<sup>9</sup> Heraclit. fr. B123 DK.

<sup>10</sup> Hes. *Op.* 11 ss.

ταύτη νόμιζε γάνυσθαι τῇ ποικιλίᾳ καὶ τὸν τοῦ παντὸς ἀρχηγέτην· ἄλλως Σύρους ἐθέλει πολιτεύεσθαι, ἄλλως Ἑλληνας, ἄλλως Αἰγυπτίους, καὶ οὐδ' αὐτοὺς Σύρους ὁμοίως, ἀλλ' ἤδη κατακεκερμάτισται εἰς μικρά. εἷς γὰρ οὐδεὶς τῷ πέλας τὰ αὐτὰ ὑπέληφεν ἀκριβῶς, ἀλλ' ὁ μὲν τοδί, ὁ δὲ τοδί. τί οὖν βιαζόμεθα τὰ ἀμήχανα;

La política de Joviano es, en definitiva, la única acertada, ya que devuelve a todos la libertad y, al tiempo que condena y prohíbe la hechicería y el engaño, que sí quedan al margen de los cultos permitidos, sanciona la práctica de los ritos legales<sup>11</sup>. Con ello el emperador se revela como un intérprete de la ley religiosa más cualificado que alguien a quien se denomina “Empédocles” y al que no ha de confundirse con “el célebre Empédocles de antaño” (70b-c).

Nos consta que Temistio expresó en otras dos ocasiones sus convicciones en materia de política religiosa: en una alocución ante Valente que tuvo lugar en Antioquía en el invierno del 375/6 y, poco después, en el panegírico a Graciano pronunciado en Roma en el 376 o el 377, el discurso XIII, titulado *Erótico* o *Sobre la belleza del príncipe*<sup>12</sup>. Del primero de ellos, hoy perdido, conocemos las ideas fundamentales por los resúmenes de Sócrates y Sozómeneo<sup>13</sup>, ya que desde el estudio de Förster<sup>14</sup> sabemos que el texto latino del *Ad Valentem de religionibus*, supuesta traducción de este discurso de Antioquía, es una obra apócrifa redactada en el siglo XVI por el obispo y erudito Andreas Dudith en una Europa agotada por los conflictos religiosos. En esta ocasión, y siempre según nuestras fuentes, Temistio intercede ante el emperador a favor de los cristianos homouianos, que estaban siendo víctimas de una cruel represión por parte de Valente. La noticia es coherente con el respeto que se reclamaba para las facciones de los “sirios” en el discurso V, al igual que lo son los argumentos de uno y otro discurso: el emperador no ha de sorprenderse por la existencia de tendencias diversas entre los cristianos, algo insignificante si se compara con las “más de trescientas” opiniones que se sostienen entre los “helenos”. La grandeza y la majestad de Dios, asegura una vez más, se reafirma con esta pluralidad y por la dificultad de alcanzar su conocimiento:

βούλεσθαί τε οὕτως τὸν Θεὸν διαφόρως δοξάζεσθαι, ἵνα ἕκαστος πλέον αὐτοῦ τὴν μεγαλειότητα φοβοῖτο, ἐκ τοῦ μὴ πρόχειρον ἔχειν τὴν γνώσιν αὐτοῦ<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> La previsión de penas para estos rituales ilegales la fundamenta Temistio en un pasaje platónico que no cita, según explica, por ser demasiado largo para la ocasión. El único apoyo que se nos ocurre es el de *Lg.* 907e ss., al que nos referimos más abajo.

<sup>12</sup> Para los problemas de datación del discurso de Antioquía cf. G. Dagron, *op. cit.*, 187-8 y J. Vanderspoeel, *op. cit.* 178-9. Para el discurso XIII cf. J. Ritoré, *op. cit.* 395-7.

<sup>13</sup> Socr. Sch. *HE* IV 32; Soz. 6.36.6-7; 37.1.

<sup>14</sup> R. Förster, “Andreas Dudith und die zwölfte Rede des Themistius”, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 6 (1900) 74-93.

<sup>15</sup> Socr. Sch., *loc. cit.*

En el discurso de Roma, pronunciado un año después, el contexto es fundamentalmente pagano: en la ciudad del Tíber y ante unos senadores que se presentan en buena parte como depositarios de las tradiciones de la Urbe, entre ellas y en un lugar central del culto a los dioses. El panegírico se estructura en torno al motivo platónico del Eros que anda a la caza del amado y asciende los sucesivos peldaños hasta la belleza suprema<sup>16</sup>. En la cima de la escala se halla el “mar de la belleza”, que en la interpretación temistianiana se identifica con la ciudad de Roma. Ella es la guardiana de las leyes de Numa y gracias a ella los dioses, según una vez más un motivo hesiódico<sup>17</sup>, no han abandonado la tierra. Finalmente se alude de nuevo a un “Empédocles” que, en esta ocasión, vilipendia la tierra y la denominaba “pradera de Ate”, algo que se ve desmentido por las bellas leyes que ha sabido preservar la ciudad de Roma:

μηδὲ Ἐμπεδοκλεῖ συγχωροῦντες ἀληθῆ λέγειν δυσφημοῦντι τὸν ἔγγειον τόπον καὶ Ἄτης λειμῶνα ἐπονομάζοντι. πῶς γὰρ ἂν εἶη λειμὼν Ἄτης, ὃν Ῥώμη ἐπιτροπεύει καὶ σύγκλητος ἀγορὰ θεῶν καὶ δῆμος ἡρώων καὶ φυλὴ ἐστιούχων δαιμόνων ὀλβοδοτήρων.

#### INTERPRETACIONES

Las tesis temistianas han conocido interpretaciones y valoraciones diversas a lo largo de la historia. Ya hemos comprobado el juicio positivo que merecieron los discursos de Ancira y de Antioquía en las páginas de los historiadores de la Iglesia, algo que tuvo continuidad al cabo de los siglos con el apócrifo de Andreas Dudith, que es un centón de los argumentos desplegados en el panegírico a Joviano. Pero la actitud negativa que ha mantenido buena parte de la crítica filológica e histórica desde el siglo pasado ante la figura de Temistio, cuya valía literaria y cuyo papel como filósofo y político han sido sistemáticamente cuestionados<sup>18</sup>, ha puesto en duda la sinceridad de su apología de la tolerancia. Así se manifiestan, por ejemplo, Alföldy o Geffcken<sup>19</sup>, mientras que el propio Luis Gil, de acuerdo con su visión del siglo IV, descalifica las voces que se alzaron a favor de la tolerancia desde la intelectualidad pagana (además de la de Temistio, las de Símaco y Libanio) tachándolas de “palabras interesadas cuya sinceridad no merece excesivo crédito”<sup>20</sup>. En una línea parecida se sitúa más recientemente François Paschoud, quien subraya la esencial incompatibilidad entre cristianismo y paganismo en el marco político romano y el anacronismo que supone atribuir al mundo antiguo un concepto contemporáneo como el de “tolerancia re-

<sup>16</sup> El texto corresponde a 13.177d-178c.

<sup>17</sup> Hes. *Op.* 200 ss.

<sup>18</sup> Cf. J. Ritoré, *op. cit.* 62-64.

<sup>19</sup> A. Alföldy, *A Conflict of Ideas in the Later Roman Empire* (Oxford 1952) 117; J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg 1920) 168. *Cit. ap.* L. J. Daly, “Themistius’ Plea for Religious Tolerance”, *GRBS* 12 (1971) 78, n. 49.

<sup>20</sup> L. Gil, *op. cit.* 282. A los testimonios de Símaco y Libanio nos referimos más abajo.

ligiosa”: “il pagano del IV secolo vessato nell’ esercizio della sua religione non può nemmeno concepire l’ idea teorica della libertà dei culti”<sup>21</sup>. Tampoco ha faltado quien, en el polo opuesto, ha visto en Temistio a un precursor del deísmo moderno en medio del desmantelamiento de la religión griega antigua, tradicionalmente tolerante: “con Temistio, il Paganesimo, attraverso l’ elaborazione stoica e platonica, assurge ad un teismo superiore, quasi scientifico”<sup>22</sup>.

Estas discrepancias, en las que a menudo se refleja la mentalidad del crítico que las formula, no hacen sino poner de manifiesto la vigencia de un texto que es capaz de despertar aún la adhesión o la suspicacia del lector moderno. Con todo, algunos estudiosos se han esforzado particularmente en relacionarlo con su contexto político y cultural. Vladimir Valdenberg fue el primero que lo intentó, en 1924, en su trabajo sobre el pensamiento político de Temistio, y llegó a defender la tesis de la absoluta originalidad en este aspecto de un autor que en todos los demás casos había heredado de la filosofía griega los temas fundamentales de sus panegíricos: “Ici Thémistius, à strictement parler, n’a pas en de prédécesseurs. Il expose cette idée avec une telle clarté, une telle netteté, que dans la littérature antérieure nous chercherions vainement quelque chose de pareil. Ni la philosophie hellénique ni, encore bien moins, la philosophie antique ne pouvait l’ aider à ce point de vue. Il n’ a d’ obligation qu’ envers lui-même et les faits historiques qu’ il a considérés avec attention”<sup>23</sup>. No obstante, el primer estudio profundo sobre el texto que nos ocupa es, sin duda alguna, el de Dagron<sup>24</sup>. Partiendo del trabajo de Downey sobre las citas cristianas de los panegíricos de Temistio<sup>25</sup>, Dagron entiende que las concesiones del orador en esta materia son más un cambio de táctica política ante el fenómeno cristiano que de actitud intelectual: con la denominación de “sirios”, opuesta a la de “helenos” y “egipcios”<sup>26</sup>, el orador se mantiene en la línea porfiriana de negarle la “helenidad” a los cristianos, aunque les otorga carta de naturaleza en el imperio concediéndoles un estatus dentro de la “romanidad” junto a los demás cultos legales. La figura del impostor “Empédocles” no sería otra que el propio Cristo, que revela “la nueva ley” a sus seguidores –frente a Joviano, verdadero intérprete de los dioses ante los fieles del paganismo–, un Cristo que, por otro lado, frente a las sagradas leyes de Numa, símbolo del paganismo romano, reduce la belleza del

<sup>21</sup> Fr. Paschoud, “L’ intolleranza cristiana vista e giudicata dai pagani”, en P. Fr. Beatrice (ed.), *L’ intolleranza cristiana nei confronti dei pagani* (Bologna 1990) 158.

<sup>22</sup> G. Struglia, “Razionalità e dogmatismo nell’ evoluzione dell’ idea della tolleranza religiosa nell’ antichità e nel medioevo. Note preliminare”, *Annali delle Facoltà di Lettere... dell’ università di Cagliari* 27 (1959) 25.

<sup>23</sup> Vl. Vanderberg, “Discours politiques de Thémistius dans leur rapport avec l’ antiquité”, *Byzantion* 1 (1924) 579-580.

<sup>24</sup> G. Dagron, *op. cit.* 149-198.

<sup>25</sup> Gl. Downey, “Allusions to Christianity in Themistius’ Orations”, *Studia Patristica* 5 (1962) 480-488.

<sup>26</sup> Egipto ha de entenderse en la línea jambliquea, según Dagron, como la patria simbólica de las religiones místicas ajenas al helenismo tradicional: *op. cit.* 155.

mundo a la desolación de la “pradera de Ate”. Si en Ancira y en Antioquía Temistio contemporizaba con el cristianismo y emplazaba, primero a Joviano y después a Valente, a proseguir la política tolerante de Constantino –con el emperador erigido en el papel de árbitro supremo–, en Roma y ante la aristocracia senatorial estaría llamando a la resistencia pagana y a la lucha religiosa. En definitiva, “confrontés, les deux discours de Thémistios mettent en évidence ces différences profondes et suggèrent l’idée qui’ il y a deux paganismes como il y a deux christianismes”<sup>27</sup>.

El estudio de Dagron dio pie a una serie de trabajos casi simultáneos que matizaban o se oponían frontalmente a sus interpretaciones. Este último fue el caso del amplio análisis de Cracco Ruggini<sup>28</sup>, que, centrándose en la alusión a Empédocles común a los discursos V y XIII, pretendía conciliar sus postulados aparentemente contradictorios. Para la estudiosa italiana carece de sentido que con una alusión velada a Cristo Temistio adoptase una actitud polémica en presencia de un emperador cristiano como Joviano, así como que abordase la cuestión religiosa desde una óptica unilateralmente pagana. En ambos discursos Temistio defendería un helenismo ecuménico, abierto, integrador y comprometido con los problemas de su tiempo, frente al helenismo intransigente y proclive a la teúrgia de buena parte de la intelectualidad helena –lo que, por otro lado, es coherente con las críticas que el orador recibió de sus contemporáneos paganos<sup>29</sup>–. Un recorrido por el valor simbólico de la figura de Empédocles en el siglo IV, asociada irónicamente, sobre todo en los autores cristianos, a las extravagancias de la filosofía esotérica promocionada por Juliano<sup>30</sup>, demostraría que el Empédocles de ambos discursos es Juliano, cuya política religiosa es puesta en entredicho: en el discurso V, frente a un Joviano garante del equilibrio ecuménico entre “sirios”, “helenos” y “egipcios”, y en el discurso XIII, frente a la religión tradicional romana representada por Numa, ajena a las prácticas teúrgicas y al exilio espiritual del neoplatonismo contemporáneo. Esta tesis del Temistio ecuménico, intelectualmente cercano a las posiciones de cristianos moderados como Gregorio de Nacianzo y enfrentado a los círculos neoplatónicos más intransigentes (representados por figuras como Páladas o Eunapio, que llega a excluirlo de sus *Vitae*<sup>31</sup>) goza hoy de bastante aceptación y, en el tema que ahora nos ocupa, fue retomada posteriormente por Ruzena Dostálová, para quien la teo-

<sup>27</sup> *Ibid.* 197.

<sup>28</sup> L. Cracco Ruggini, “Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Constantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo)”, *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini* (Pisa 1972) 177-300.

<sup>29</sup> Cf. L. Méridier, *Le philosophe Thémistios devant l’opinion de ses contemporains* (Rennes 1906).

<sup>30</sup> En este sentido es decisiva la cita del *Contra Juliano* de Gregorio de Nacianzo (5.14), en la que se presenta a un Juliano malherido que desea emular el suicidio de Empédocles arrojándose a las aguas del Tigris. Cf. L. Cracco Ruggini, *op. cit.* 239.

<sup>31</sup> R. J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A. D. Studies in Eunapius of Sardis* (Leeds 1990) 134-137.

ría temistiana de la ποικιλία cultural llega a constituir “eine heidnische Parallele zur christlichen Theorie des kulturellen Universalismus”<sup>32</sup>.

Casi simultáneos al de Cracco Ruggini son los artículos de Lawrence Daly y Juan José Sayas<sup>33</sup>. Próximo al enfoque de Downey, que veía en Temistio a un intelectual empeñado en aplicar la παιδεία tradicional a los problemas de su tiempo<sup>34</sup>, Daly destaca la importancia de haber sabido convertir el papel religioso desempeñado tradicionalmente por el emperador en una función “filosófica” en el sentido temistiano del término, esto es, en una función cultural: el monarca se erige en la cabeza de una παιδεία universal bajo la que caben las distintas devociones. Temistio fundamenta su política religiosa en el concepto de la ὁμοίωσις θεοῦ y en la concepción del monarca como encarnación de la ley divina (νόμος ἔμψυχος), tomados ambos del pensamiento heleno. La herencia clásica se acomoda así a las circunstancias (más allá de la postura de Símaco, que se limitará a reivindicar la tradición romana) y se convierte en la garantía teórica de la tolerancia. Sayas, por su parte, repasa los edictos que desde comienzos del siglo IV sancionaron formalmente esta tolerancia y expone los aspectos fundamentales de la propuesta de Temistio. Según su análisis, el planteamiento del discurso V no se limita a una circunstancia concreta ni a un interés partidista, sino que tiene un alcance sin precedentes y aspira a “crear un clima amplio de libertad y de sana emulación que alcance a todos por igual”<sup>35</sup>. En este sentido la originalidad de Temistio estribaría en haber fundamentado la legislación imperial en una ley eterna que constituye la base de la libertad religiosa: el papel del Estado se reduciría a vigilar la libertad y la emulación entre los diversos sectores religiosos.

Una vez superados los prejuicios en torno a su figura, las tesis del discurso V se han convertido en una referencia indiscutible en cualquier exposición sobre el concepto de tolerancia en la Antigüedad. Henry Chadwick le dedica, en efecto, un apartado de su documentado artículo de la *RAC*<sup>36</sup>, mientras que Armstrong ha proporcionado importantes indicaciones sobre las fuentes de su pensamiento. Para este autor, Temistio se alimenta de la teología helénica tradicional, que, en su vertiente “negativa”, expresa desde Jenófanos y Heródoto sus reservas sobre la capacidad del hombre para el conocimiento de la divinidad y la validez de los caminos que siguen los distintos pueblos para rendirle culto. A ello habría que sumar la convicción del neoplatonismo prejambliqueo, particularmente transparente en Plotino y en Porfirio, de que la única verdadera religión es la filosófica, planteamiento que no es menos compatible con la hostilidad porfiriana contra el

<sup>32</sup> R. Dostálová, “Christentum und Hellenismus. Zur Herausbildung einer neuen kulturellen Identität im 4. Jahrhundert”, *Byzantinoslavica* 44 (1982) 10.

<sup>33</sup> L. J. Daly, “Themistius’ Plea for Religious Tolerance”, *GRBS* 12 (1971) 65-80. J. J. Sayas, “La tolerancia religiosa y sus diversas aportaciones”, *Hispania Antiqua* 3 (1973) 219-260.

<sup>34</sup> Especialmente cf. “Education and Public Problems as Seen by Themistius”, *TAPA* 86 (1955) 291-307.

<sup>35</sup> J. J. Sayas, *op. cit.* 250.

<sup>36</sup> H. Chadwick, “Rechtgläubigkeit und Gewissensfreiheit”, *RAC* 10 (1978) 1096-1107.

βάρβαρον τόλμημα cristiano que con el pluralismo tolerante de Temistio o, en la centura siguiente, de Sinesio de Cirene<sup>37</sup>. Ningún estudio posterior ha profundizado más allá en esta línea, de modo que la monografía más reciente sobre los panegíricos de Temistio, la de Vanderspoel, se limita en este punto a retomar la idea de Dagron, a mi modo de ver ya superada, de que Porfirio es la fuente común del supuesto paganismo militante de Símaco y Temistio<sup>38</sup>.

Son muchos, por lo tanto, los interrogantes que siguen abiertos sobre el significado y las fuentes de las tesis del político de Constantinopla, y ello se debe en buena parte a las lagunas de nuestros conocimientos sobre las relaciones entre religión y filosofía en el ámbito del neoplatonismo tardío y sobre el grado de participación de los intelectuales del siglo IV en estos planteamientos filosóficos. Y el caso de Temistio es sumamente representativo a este respecto, desde el momento en que su devoción por Aristóteles y sus recelos hacia el neoplatonismo contemporáneo lo colocan en una posición bastante singular<sup>39</sup>. Nuestro propósito no es otro que, una vez expuestos los datos y el estado de la cuestión, aportar alguna luz situando las ideas del autor en su tradición filosófica y en el contexto intelectual del siglo IV.

#### LOS PRECEDENTES

La antigua religión era por su propia naturaleza permeable a las influencias externas y poseía una capacidad de asimilación de la que carecen religiones de “monoteísmo exclusivo”<sup>40</sup> como la judía o la cristiana. La identificación entre divinidades extranjeras y propias o la incorporación de dioses y cultos ajenos —con todas las resistencias iniciales que ello pueda comportar— demuestran la creencia básica del hombre antiguo en la validez de las formas elegidas por cada pueblo para relacionarse con lo divino. Puede hablarse, por lo tanto, en términos generales de una “tolerancia” estructural de las religiones griega y romana<sup>41</sup>. Por otro lado, los rituales asociados a los diversos dioses estaban íntimamente vinculados a la vida comunitaria de las sociedades antiguas desde el ámbito familiar hasta el estatal; de ahí que la función del poder político en este terreno fuese la de velar por los cultos oficiales y garantizar la prosperidad colectiva procurando la *pax deorum*. Los episodios de intolerancia o rigorismo religioso que se manifiestan ocasionalmente en el mundo griego están siempre relacionados con una situación de lucha política o de peligro colectivo. Así han de interpretarse los célebres pro-

<sup>37</sup> A. H. Armstrong, “The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A. D.,” *Vigiliae Christianae* 38 (1984) 1-17.

<sup>38</sup> J. Vanderspoel, *op. cit.* 152-153.

<sup>39</sup> Cf. H. J. Blumenthal, “Themistius. The Last Peripatetic Commentator of Aristotle”, en R. Sorajbi (ed.), *Aristotle Transformed* (London 1990) 113-123.

<sup>40</sup> Cf. J. P. Kenney, “Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterranean Spirituality”, en A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman* (London 1986) 269-272.

<sup>41</sup> Cf. J. J. Sayas, *op. cit.* 219-22; G. Struglia, *op. cit.* 13-15, 25-28.

cesos de impiedad instruidos en la Atenas clásica contra Anaxágoras, Protágoras o el propio Sócrates, la represión ejercida por los monarcas helenísticos en causas de ἀσέβεια o las diversas persecuciones de filósofos que se fueron sucediendo hasta el final del mundo antiguo<sup>42</sup>. No muy diferente es la situación de la religión romana, caracterizada en todo caso por un ritualismo más estricto que, desde la propia época republicana, llevó al poder político a mantener una acusada suspicacia hacia los nuevos cultos y, muy particularmente, hacia la práctica irregular de la adivinación y de la magia. Con todo, el crimen religioso no existió en cuanto tal y, según la célebre expresión de Tiberio, se dejaba en manos de los propios dioses el castigo de la impiedad: *deorum iniuriae diis curae*<sup>43</sup>.

La filosofía griega mantuvo por lo general una actitud de respeto a los rituales cívicos como parte esencial de la vida de la πόλις. Al mismo tiempo que proporcionaba un acceso intelectual a la divinidad y ejercía, en consonancia con éste, la crítica de los mitos o su interpretación alegórica, la filosofía jamás se adentró en el terreno del culto y recomendó en todo caso el respeto por las prácticas rituales de cada ciudad o estado. Epicúreos y estoicos, con independencia de sus teorizaciones sobre la estructura del cosmos y el papel desempeñado por los dioses, se mantenían fieles a la religión ciudadana, mientras que filósofos como Platón o Aristóteles, al tiempo que situaban en la cúspide de sus sistemas una entidad suprema de carácter divino, se ocupaban de regular el culto cotidiano. Este último, en su *Política*, dejaba clara la necesidad de rendir a los dioses el culto debido y de que los encargados de officiarlos fueran ciudadanos<sup>44</sup>. Platón, en cambio, nos ha dejado la primera justificación teórica de la represión estatal por razones de religión, aunque con ello no prime una forma de culto sino que reaccione contra el relativismo sofístico y contra las teorías que negaban la sacralidad del cosmos. Las prescripciones del libro X de las *Leyes*<sup>45</sup> atacan la "impiedad" disponiendo penas para tres especies diferentes de delito: el ateísmo, la creencia en unos dioses que se abstienen de intervenir en los asuntos humanos y, por último, la creencia en el carácter sobornable de los dioses. De su larga exposición cabe destacar que la preocupación de Platón atañe no a cuestiones de dogma, sino de salud ciudadana, por lo que introduce la persuasión como paso previo al proceso judicial y, en su afán por consagrar el carácter público del culto, prohíbe tajantemente la existencia de santuarios privados.

Dada, por lo tanto, la naturaleza de la religión griega y ya que la filosofía no se enfrentó con ninguna forma de culto, sino que se reservó la investigación estrictamente teológica, carece de sentido buscar en la tradición filosófica propuestas de tolerancia semejantes a la de Temistio. Lo que nuestro autor toma de ella es la base teórica sobre la que elabora su respuesta a un problema estricta-

<sup>42</sup> Cf. L. Gil, *op. cit.*, *passim*.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 95. La cita es de Tácito, *Anales* 1.73.

<sup>44</sup> Arist. *Pol.* 1329a 8-9.

<sup>45</sup> Pl. *Lg* 884a-909d.

mente contemporáneo. Y ésta no es otra que la concepción de la divinidad que era moneda común en los círculos intelectuales del helenismo. La cita heraclitana del panegírico a Joviano trae a un primer plano la dificultad de conocer a la divinidad suprema, y el discurso de Antioquía —si nos atenemos al resumen de Sócrates— confirma que se trata del fundamento intelectual de su ideario de tolerancia: un Dios inaccesible al conocimiento humano (y ajeno evidentemente a toda noción cristiana de “revelación”) admite y, más aún, exige la existencia de caminos diversos hacia Él. Estamos, por lo tanto, en la línea del *Timeo* de Platón, en el que se recoge, si exceptuamos el escepticismo de Jenófanes a propósito de los dioses homéricos<sup>46</sup>, la primera formulación expresa de la dificultad de conocer al hacedor supremo: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν<sup>47</sup>. De hecho, la sustitución de la φύσις de Heráclito por el demiurgo, el “artífice de la naturaleza” (ὁ τῆς φύσεως δημιουργός), en el pasaje citado sugiere que Temistio, con la mirada siempre vuelta a Platón, tenía presente el texto del *Timeo*.

Del *Timeo*, en cualquier caso, así como de la interpretación teológica del *Parménides*, parten, como es bien sabido, los primeros desarrollos de la filosofía occidental en el ámbito de la teología negativa<sup>48</sup>. Espeusipo y Jenócrates, sucesores de Platón al frente de la Academia, adoptaron posturas contrapuestas en torno a la trascendencia de esta divinidad suprema (más allá del ser o al nivel de la mente, respectivamente<sup>49</sup>), mientras que Aristóteles mantuvo una postura vacilante al respecto, aunque la interpretación trascendentalista del νοῦς ποιητικός por parte de su exégeta Alejandro de Afrodisia fue decisiva para la historia de la filosofía<sup>50</sup>. El platonismo medio heredó la misma actitud vacilante<sup>51</sup>, aunque se puede afirmar en términos generales que por encima de los dioses tradicionales, que ocupan, acompañados de los demonios, el espacio intermedio, una divinidad suprema corona, con diversos grados de trascendencia, la jerarquía metafísica: estamos, de hecho, ante un monoteísmo que evoluciona imparablemente hacia la concepción plotiniana del Uno trascendente<sup>52</sup>. Sin entrar en las teorizaciones que sobre el “Dios desconocido” se encuentran en lo que Dillon denominó “the platonian underworld”<sup>53</sup>, que ejercerán una influencia decisiva en el neoplatonismo, son Apuleyo y Albino los autores en los que hallamos una exposición más clara de los rasgos de aquella divinidad. El primero se presenta en este punto como

<sup>46</sup> Xenoph. fr. 34 DK.

<sup>47</sup> Pl. *Ti.* 28c.

<sup>48</sup> Cf. R. T. Wallis, “The Spiritual Importance of Not Knowing”, en A.H. Armstrong (ed.), *op. cit.* 460-480.

<sup>49</sup> J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism: 80 B. C. to A. D. 220* (London 1977) 11-38.

<sup>50</sup> R. T. Wallis, *op. cit.* 464.

<sup>51</sup> J. Dillon, *op. cit.* 43 ss.

<sup>52</sup> J. P. Kenney, *op. cit.* 280-289.

<sup>53</sup> J. Dillon, *op. cit.* 384 ss. donde se incluye el estudio de los *Oráculos caldeos*, del hermetismo y del gnosticismo.

un mero expositor del pensamiento platónico y, con cita expresa del *Timeo*, subraya la dificultad de conocer a Dios: “is unus, ait, ἀπερίμετρος genitor rerum-que omnium exstructor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse confere-rens cuncta. Quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem, et, ut ait ipse, ἀόρατον, ἀδάμαστον; cuius naturam inuenire difficile est; si inuenta sit, in multos eam enuntiarum non posse”<sup>54</sup>. Por otro lado, el manual de Albino, en los capítulos consagrados al tema que nos ocupa, destaca la vía de la negación (καθ’ ἀφαίρεσιν) entre los caminos que llevan al conocimiento de Dios –haciéndose eco con ello de una doctrina escolar que había de tener gran importancia en la filosofía posterior–<sup>55</sup>. Pero resulta aún más interesante constatar que en esta tradición platónica la figura del Dios supremo se sitúa por encima de las diferencias culturales y justifica la pluralidad religiosa que el hombre antiguo reconocía como un hecho natural. En este sentido Numenio de Apamea, prefigurando la síntesis filosófico-religiosa de los siglos posteriores, destacó la raíz común del pensamiento platónico y pitagórico con el de los brahmanes, los judíos, los magos y los egipcios, y merece el elogio de Orígenes por haber contado a los judíos entre los pueblos que definieron a Dios como incorpóreo<sup>56</sup>. El propio Celso, autor de la primera invectiva contra el cristianismo, basa sus argumentaciones en una concepción de la divinidad que justifica los cultos nacionales y es común a todos los hombres<sup>57</sup>: los cristianos, según su análisis, habrían incurrido en el error de suplantarlo su culto por el de un hombre al que denominan “el Hijo de Dios”. Finalmente, será el neoplatonismo pre-jamblico, de la mano de Plotino y del Porfirio del *De regressu animae* y de la *Carta a Marcela*, el que llevará el monoteísmo heleno a una altura sin precedentes, hasta el punto de convertir la búsqueda de Dios a través de la contemplación filosófica y las prácticas ascéticas en el fundamento de la vida espiritual<sup>58</sup>.

La asimilación de buena parte de la tradición platónica por parte de los primeros autores cristianos explica la similitud entre sus intentos de definir a la divinidad y los de sus contemporáneos paganos, sin que falte, por otro lado, una confesión de creencia en la existencia de los dioses tradicionales, aunque reducidos a la categoría de demonios malignos. Tertuliano es a este respecto un ejemplo ilustrativo<sup>59</sup>. Con todo –y sin entrar en las diferencias obvias que la teología cris-

<sup>54</sup> *De platone et eius dogmata* 1.5.191. Cit. ap. Cl. Moreschini, “Monoteísmo cristiano e monoteísmo platónico”, en H. D. Blume, F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum* (Münster 1983) 135. Cf. *De deo Socratis* 3.124, donde se emplea el término ἀκατάληπτος.

<sup>55</sup> Cf. J. Dillon, *op. cit.* 284.

<sup>56</sup> Numen. fr. 1a, 1b, 1c.

<sup>57</sup> Cf. Th. Whittaker, *The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism* (Cambridge 1928) 136.

<sup>58</sup> Cf. P. Hadot, “Neo-Platonist Spirituality”, en A. H. Armstrong (ed.), 230-249. Para la teología negativa de Porfirio cf. H. D. Saffrey, “Connaissance et inconnaissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen”, H. D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin* (Paris 1987) 11-20.

<sup>59</sup> Cl. Moreschini, *op. cit.* 138.

tiana, incluso en su fase inicial, presenta con la filosofía griega-, frente a un monoteísmo heleno que incide en la unidad de la divinidad suprema sobre la pluralidad de sus manifestaciones el monoteísmo cristiano subraya la singularidad, la exclusividad y la unicidad del Dios de la revelación<sup>60</sup>. Esta reflexión nos proporciona la clave para interpretar adecuadamente las frecuentes apelaciones a la tolerancia religiosa por parte del cristianismo de los primeros siglos. Tenemos, para empezar, la del propio Tertuliano en su *Apologético*: “colat alius Deum, alius Iovem, alius ad caelum supplices manus tendat, alius ad aram Fidei, alius (si hoc putatis) nubes numeret orans, alius lacunaria, alius suam animam Deo suo uoveat, alius hirci. Videte enim ne hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicerere optione diuinitatis, ut liceat mihi colere quem uelim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab inuito coli uolet, ne homo quidem”<sup>61</sup>. Según, igualmente, el autor de la *Carta a Diogneto*, del siglo II, el Padre no envió a Cristo para violentar a los hombres, sino para persuadirlos: οὐ βλαζόμενος· βία γὰρ οὐ πρόσεστιν τῷ θεῷ<sup>62</sup>. Clemente de Alejandría, por su parte, explicando la voluntad de perfección que Jesús le exige al joven rico, subraya la libertad de elección del ser humano<sup>63</sup>. Finalmente, ya en el siglo IV Lactancio reprocha a los paganos el uso de la fuerza para imponer su religión: “Religio cogi non potest. Verbis potius quam uerberibus res agenda est... inutilis est enim Deo qui deuotione ac fide caret”; y opone, en un tono muy similar al que hallamos en Temistio, la libertad religiosa a las conversiones falaces: “Religio sola est in qua libertas domicilium collocauit. Res est enim praeter ceteras uoluntaria nec imponi cuiquam necessitas potest ut colat quae non uult. Potest aliquis forsitan simulare, non potest uelle. Quid ergo promouet qui corpus inquinat quando immutare non potest uoluntatem?”<sup>64</sup>.

Esa clase de argumentaciones, a las que podrían sumarse otras muchas de corte semejante, como las que se pueden leer en Irineo, Hipólito o Atenágoras frente a las persecuciones paganas, y en Atanasio o en Hilario de Poitiers frente a la represión ejercida por Constancio desde el arrianismo oficial<sup>65</sup>, sólo se pueden entender, según decimos, si se parte de la singularidad del monoteísmo cristiano que las respalda. En este sentido, no parece muy acertado hablar de una supuesta tolerancia cristiana cuando lo que se está reclamando es la libertad para practicar una religión que excluye a las demás por definición. Lejos de partir de una visión integrada de las religiones bajo la supremacía de un Dios común a todos los hombres, los padres de la Iglesia hacen coincidir la condena más estricta

<sup>60</sup> *Apologeticus* 17 ss. Cf. Cl. Moreschini, *op. cit.*, 138; J. P. Kenney, *op. cit.* 270-271.

<sup>61</sup> *Apologeticus* 24. Cf. *Ad Scapulam* 2.2: “Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique, quod putauerit, colere nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non ui, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur...”.

<sup>62</sup> *Carta a Diogneto* 7.4.

<sup>63</sup> *QDS* 10; 21.

<sup>64</sup> *Diu. Inst.* 19.11 ss.; *Epit.* 54.

<sup>65</sup> *Iren. Lugd.* 4.37.1-3; 5.1.1. *Hipp. Haer.* 10.33.11. *Athenag. Leg.* 1; 2; 31. *Hilarius Pict. Opus historicum*, CSEL 65, 182-3. *Ath. Al. H. Ar.* 33.1-3; 67.2.

de todas las formas del paganismo –juizado idolatría– con la reclamación del derecho a practicar libremente su religión. Se ha señalado al respecto que en las formulaciones de los autores cristianos falta el elemento consciente y racional propio de una actitud sinceramente tolerante<sup>66</sup> o, con una exactitud mucho mayor, que no cabe hablar de tolerancia en una propuestas que, como la de Tertuliano, no concedían la igualdad a las demás manifestaciones religiosas ni aportaban los criterios para una convivencia de cultos, dado que procedían a través de la condena<sup>67</sup>. Quizá la prueba más concluyente de ello es que con el cambio político que introdujo el régimen de Constantino, el cristianismo –niceno o arriano, según el caso–, lejos de propiciar la tolerancia religiosa, tendió a asumir el papel represivo que en los siglos anteriores le había reprochado a los perseguidores, e inició un proceso que había de culminar a finales del siglo con el establecimiento de la religión única por parte de la legislación teodosiana. El imperio cristiano concebido por Eusebio de Cesarea, que invita a la debelación del paganismo, o las llamadas de Agustín de Hipona a la imposición por la fuerza de la ortodoxia<sup>68</sup> no son sino dos manifestaciones sobresalientes de una actitud que, por detrás de las exigencias de libertad, se percibe ya en los escritos de los primeros padres.

#### LOS CONTEMPORÁNEOS

El período histórico que se abre con la derrota de Majencio en el puente Milvio (312) y el encuentro en Milán entre Licinio y Constantino pone en marcha un proceso que evoluciona desde la proclamación inicial de la libertad de cultos hasta la prohibición definitiva del paganismo por las disposiciones teodosianas del 392, extendidas a todo el imperio tras la batalla de Rivus Frigidus en septiembre del 394. Salvo el breve paréntesis del reinado de Juliano (361-363) y los años en los que el poder imperial se abstuvo de intervenir en las disputas religiosas, correspondientes al efímero Joviano (363-364) y, en Occidente, a Valentiniano I (364-375), la consolidación del cristianismo como religión dominante se fue fraguando con la abierta protección a la Iglesia brindada por Constantino –que conservó, sin embargo, su condición de “Pontifex Maximus”–, las políticas filoarrianas de Constancio II y de Valente, y tras la llegada al trono de Graciano en el 375, la progresiva marginación del paganismo y la definitiva prohibición teodosiana. Con todo, el texto del llamado “edicto de Milán” supone, después del edicto de Galerio del 311, que ponía fin a la persecución contra los cristianos, el marco teórico sobre el que se va a edificar en un principio el régimen de Constantino y que no es otro que el de la tolerancia religiosa plena: “Ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quis-

<sup>66</sup> G. Struglia, *op. cit.* 31.

<sup>67</sup> J. J. Sayas, *op. cit.* 223.

<sup>68</sup> Cf. *ep.* 185.6.23.

que uoluisset... ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus, qui uel ob-  
 sertiōni christianorum uel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi ap-  
 tissimam esse sentiret"<sup>69</sup>. A medida que, con el paso de los años, las circunstan-  
 cias políticas se vayan tornando adversas para la práctica de la religión antigua,  
 el marco del "equilibrio constantiniano" se convertirá en un modelo deseable para  
 una intelectualidad pagana inicialmente hostil hacia el régimen y hacia su mani-  
 festación más palpable: Constantinopla, la nueva capital imperial. Las reflexio-  
 nes –a veces, como en el caso de Temistio, desinhibidas exhortaciones– sobre la  
 conveniencia de la tolerancia religiosa van a tener siempre el trasfondo de aque-  
 lla invitación temprana a que cada cual siga libremente el camino que le dicte  
 su conciencia.

Aunque estas circunstancias no son aún demasiado extremas cuando Juliano  
 accede al poder, el nuevo emperador se mantiene formalmente dentro del marco  
 constantiniano. No es éste el momento de entrar en una valoración de la política  
 religiosa de Juliano, algo que desborda por completo el objeto de este trabajo,  
 sino de constatar que en sus escritos la manifiesta hostilidad hacia el culto de los  
 "galileos" nunca incurre en proclamas persecutorias, sino que se mantiene, al me-  
 nos formalmente, dentro del respeto más escrupuloso a la libertad de conciencia,  
 por muy oportunista o incluso irónica que puede ser su apelación a ella<sup>70</sup>. Mien-  
 tras que en su tratado *Contra los galileos* reprocha a los cristianos –en un tono  
 crispado inconcebible en la referencia paralela de Temistio– su escasa emulación  
 de la mansedumbre del Nazareno a la hora de perseguir a helenos y de derramar  
 la sangre de sus propios hermanos heréticos<sup>71</sup>, en el epistolario abundan las re-  
 ferencias, nunca faltas de condescendencia, al respeto con que se ha de contem-  
 plar el error de la nueva religión. Se elogia en este sentido la actitud tolerante  
 de Pegaso cuando, aún obispo en Plión, acompañó al propio Juliano en la visita  
 de los lugares sagrados de la mítica ciudad de Príamo<sup>72</sup>. Ante los habitantes de  
 Bostra se contrasta el fanatismo de los galileos con el retorno de los exiliados y  
 la libertad de culto del régimen vigente, y se insiste en la necesidad de acercarse  
 voluntariamente a la "verdadera" religión y de evitar las injurias contra los cris-  
 tianos: λόγῳ δὲ πείθεσθαι χρῆ καὶ διδάσκεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, οὐ πληγαῖς  
 οὐδὲ ὕβρεσιν οὐδὲ αἰκισμῶ τοῦ σώματος. αὐτοὶ δὲ καὶ πολλάκις παραινῶ  
 τοῖς ἐπὶ τὴν ἀληθῆ θεοσέβειαν ὀρμωμένοις μηδὲν ἀδικεῖν τῶν Γαλιλαίων τὰ  
 πληθῆ, μηδὲ ἐπιτίθεσθαι, μηδὲ ὑβρίζειν εἰς αὐτούς. Ἐλεεῖν δὲ χρῆ μᾶλλον  
 ἢ μισεῖν τοὺς ἐπὶ τοῖς μεγίστοις πράττοντας κακῶς<sup>73</sup>. A propósito del contro-  
 vertido decreto sobre la enseñanza, Juliano propugna la iniciación de los niños  
 en las tradiciones helénicas por la vía de la persuasión, no del castigo<sup>74</sup>. Y, en

<sup>69</sup> Cit. ap. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48.2-3. Cf. J. J. Sayas, *op. cit.*, 235.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 241 ss.

<sup>71</sup> *Iul. Gal.* 205e-206a.

<sup>72</sup> *Ep.* 79.

<sup>73</sup> *Ep.* 114.438b.

<sup>74</sup> *Ep.* 61.60 ss..

fin, ante los habitantes de Edesa hace gala del trato humanitario que ha empleado con los galileos: ἐγὼ μὲν κέχρημαι τοῖς Γαλιλαίοις ἅπασιν οὕτω πρῶως καὶ φιλανθρώπως, ὥστε μηδένα μηδαμοῦ βίαν ὑπομένειν μηδὲ εἰς ἱερὸν ἔλκεσθαι μηδὲ εἰς ἄλλο τι τοιοῦτον ἐπιηρέεσθαι παρὰ τὴν οἰκείαν πρόθεσιν<sup>75</sup>.

El marco constantiniano de la tolerancia es la referencia de Amiano Marcelino. En este contexto deben interpretarse las críticas al intervencionismo de Constantino II<sup>76</sup> y el elogio que recibe la política religiosa de Valentiniano I: “postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quos inter religionum diuersitates medius stetit, nec quemquam inquietauit, neque ut hoc coleretur, imperauit aut illud: nec interdictis minacibus subiectorum ceruicem ad id, quod ipse coluit, inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit”<sup>77</sup>. Igualmente digna de comentario –aunque se subraye críticamente el cinismo de la medida– es la decisión que adopta Juliano de hacer retornar a los cristianos desterrados que habían sido víctimas de sus propios hermanos de religión, cuya fiereza se pone una vez más de relieve: “utque dispositorum roboraret effectum, dissidentes Christianorum antistites cum plebe discissa in palatium intromissos, monebat ciuilius, ut discordiis consopitis, quisque nullo uetante, religioni suae seruiret intrepidus. Quod agebat ideo obstinate, ut dissensiones augente licentia, non timeret unanimitatem postea plebem, nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum expertus”<sup>78</sup>. Al igual que en el caso de Temistio, la crítica se ha dividido a la hora de juzgar la autenticidad de estas manifestaciones y, en un nivel más profundo, la actitud de Amiano ante el cristianismo: mientras que algunos inciden en la línea de Gutschmid, que entiende la moderación del autor como una postura oportunista en una época de intolerancia, otros, siguiendo a Dautremier, lo consideran un sincero defensor de una entente entre las religiones<sup>79</sup>. De entre estos últimos, Ensslin y Demandt, que destaca la oposición amiana entre piedad y superstición, han creído encontrar las fuentes de la postura tolerante de Amiano, sumamente próxima a la del orador de Constantinopla, en un monoteísmo de matriz neoplatónica. Coincidimos con Neri<sup>80</sup> en que esta tesis, obviamente coherente con el trasfondo filosófico que hemos atribuido al ideario temistiano, es admisible en la medida en que no se presuponga una influencia directa del neoplatonismo sobre Amiano. A nuestro entender, el historiador, sin las pretensiones filosóficas de Temistio, hereda una idea generalizada entre la intelectualidad pagana que adquiere una importancia novedosa en las circunstancias

<sup>75</sup> Ep. 115.1 ss.

<sup>76</sup> 21.16.18.

<sup>77</sup> 30.9.5.

<sup>78</sup> 22.5.3-4.

<sup>79</sup> Para una excelente puesta al día, con las referencias bibliográficas pertinentes, cf. V. Neri, *Ammiano e il cristianesimo. Religione e politica nelle “Res gestae” di Ammiano Marcellino* (Bologna 1985).

<sup>80</sup> V. Neri, *op. cit.*, 28 ss. Cf. W. Ensslin, *Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus* (Leipzig 1923); A. Demandt, *Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians*, diss. (Bonn 1965).

político-religiosas del siglo IV y que, más allá de Plotino, se remonta a la tradición platónica de la época imperial.

Con un objetivo político muy concreto, aunque sin la altura ni las exigencias teóricas de Temistio, en el contexto de la Roma de Valentiniano II, Símaco, a la sazón *Praefectus Urbis*, esgrime el argumento de la tolerancia religiosa para reclamar al emperador la restitución del altar de la Victoria en el Senado. El texto de la *Relatio* III, mucho más conocido que el del panegírico a Joviano, formula en la línea tradicional la tesis de la pluralidad religiosa inherente a la humanidad: “suus enim cuique mos, suus ritus est: uarios custodes urbibus cultus mens diuina distribuit; ut animae nascentibus, ita populis fatales genii diuiduntur...”<sup>81</sup> Y, entre otras argumentaciones de menor enjundia, como la antigüedad de los ritos heredados por Roma o el beneficio para el imperio del culto a los dioses, expone la imagen de la divinidad suprema abordable por una multiplicidad de caminos: “aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari. eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus inuoluit: quid interest, qua quisque prudentia uerum requirat? uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum”<sup>82</sup>. El paralelismo con el texto del panegírico a Joviano hace verosímil pensar que la fuente de Símaco sea el propio Temistio, quien, por lo demás, había pronunciado el discurso XIII, con su apelación final a la defensa de la tradición religiosa de la Urbe, ante el Senado romano. Sea como fuere, el carácter estrictamente circunstancial del informe de Símaco, ajeno a toda fundamentación filosófica de alcance, queda patente cuando el orador, una vez trazada la imagen de Dios y los caminos, deja la cuestión en manos de “gente ociosa” interesada en las disputas: “sed haec otiosorum disputatio est; nunc preces, non certamina offerimus”.

Por último, no podemos concluir este recorrido sin una referencia al Libanio que, en las difíciles circunstancias del reinado de Teodosio, defiende en su discurso XXX la inocuidad del culto pagano y el respeto por sus lugares sagrados en nombre de la tolerancia religiosa. Libanio le recuerda a Teodosio que los fieles de la religión tradicional son también súbditos del imperio<sup>83</sup>, lo que no es sino una apelación patética a la carta de ciudadanía que el panegírico a Joviano, en un contexto más sereno, concedía por igual a helenos, sirios y egipcios. Sus prácticas religiosas se atienen, por otro lado, a las leyes que prohíben los cultos ilegales<sup>84</sup>; y frente a su carácter inofensivo, las facciones cristianas –según la argumentación que hemos hallado en Juliano, Amiano y, sólo sugerida, en Temistio– han incurrido a menudo en acciones violentas indignas de su nombre<sup>85</sup>. La violencia religiosa de los fanáticos –de acuerdo también con una idea repetida a lo largo del epistolario– sólo da como fruto conversiones falaces, lo que priva de

<sup>81</sup> *Relationes* III 8.

<sup>82</sup> *Relationes* III 9.

<sup>83</sup> XXX 12.

<sup>84</sup> XXX 18.

<sup>85</sup> XXX 20.

toda justificación a la destrucción masiva de templos: εἰ δέ σοι φησουσί τινας ἑτέρους ὑπὸ τούτων γεγενῆσθαι τῶν ἔργων καὶ μετ' αὐτῶν εἶναι τῇ περὶ τοῦ θεοῦ δόξῃ, μὴ σε λαυθαρέτωσαν δοκοῦντας, οὐ γεγενημένους λέγοντες. ἀφεστᾶσι μὲν γὰρ οὐδὲν μᾶλλον αὐτῶν, φᾶσι δέ. τοῦτο δέ ἐστιν οὐκ ἐκείνους ἕτερα τιμᾶν ἀνθ' ἑτέρων, ἀλλὰ τούτους πεφεινακίσθαι. ἔρχονται μὲν γὰρ ἐπὶ τὰ φαινόμενα «καὶ τὸν τούτων ὄχλον καὶ διὰ τῶν ἄλλων ὧν οὗτοι πορεύονται, καταστάντες δὲ εἰς σχῆμα τὸ τῶν εὐχομένων ἢ οὐδένα καλοῦσιν ἢ τοὺς θεοὺς»<sup>86</sup>. De acuerdo con la técnica del panegírico imperial de atribuir al monarca virtudes políticas que son más bien propuestas programáticas, Libanio concluye su discurso presentando a Teodosio como un monarca tolerante. Estamos lejos de la neutralidad que Temistio exigía al emperador, pero a los ojos de Libanio un monarca que se confiesa ya cristiano nunca violaría, como tampoco lo hizo Juliano, pagano confeso, la libertad de conciencia: ταῦτ' ἦν μὲν σοι κηρύξαι ῥάδιον, οὐ μὴν ἠξίωσας γε οὐδ' ἐπέθηκας ζυγὸν ἐνταῦθα ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς, ἀλλ' οἶει μὲν τοῦτ' ἐκείνου βέλτιον εἶναι, οὐ μὴν ἀσέβημά γε ἐκεῖνο οὐδ' ἐφ' ᾧ τις ἂν δικαίως [καὶ] κολασθεῖη... Σοῦ τοίνυν οὐκ ἐλαύνοντος ἡμᾶς, ὥσπερ οὐδ' ὁ τοὺς Πέρσας ἐκεῖνος μεθ' ὀπλῶν ἐληλακῶς τοὺς ἐναντίως ταύτῃ τῶν ὑπηκόων πρὸς ἑαυτὸν ἔχοντας, πῶς ἐλαύνουσιν οὗτοι;<sup>87</sup>.

#### RECAPITULACIÓN

La elaboración temistiana del concepto de tolerancia religiosa es coherente con las diferentes propuestas teóricas que se formulan en los dieciocho panegíricos conservados. En todos los casos el orador, a gran distancia de la actitud conservadora de muchos de sus contemporáneos, actualiza la tradición cultural heredada para ofrecer una respuesta eficaz a las demandas de su tiempo. Si bien son importantes los motivos que comparte con Juliano, Amiano, Símaco o Libanio, entre ellos la apelación a la privacidad de la conciencia, la crítica –siempre más sutil– de los enfrentamientos entre las facciones cristianas, la condena de las falsas conversiones que surgen de una política represiva o incluso la imagen de Dios y los caminos, la doctrina de Temistio posee una fundamentación teórica sin parangón y, por los datos de que disponemos actualmente, sin precedentes. Su máxima originalidad estriba en haber integrado un concepto heredado de la tradición filosófica anterior, el del Dios “desconocido” que se sitúa por encima de la pluralidad cultural y religiosa, en su teoría sobre el origen divino de la realeza: el emperador, “imagen” de Dios en la tierra y “ley viviente”, se sitúa por encima de la diversidad religiosa y garantiza la libertad de culto. Al igual que en la tradición platónica de la época imperial la ποικιλία religiosa de la humanidad se justifica por la trascendencia de Dios, que es común a todos los hombres, las distintas religiones del imperio encuentran su carta de ciudadanía bajo el cetro

<sup>86</sup> XXX 28.

<sup>87</sup> XXX 53-54.

de un monarca único y que se encuentra más allá de las confesiones particulares: la *φιλανθρωπία*, como virtud cardinal del emperador, se manifiesta en lo que atañe a la religión como garante de la sana emulación entre los cultos legales.

Es en esta concepción de la divinidad en la que Temistio se muestra deudor del neoplatonismo prejambliqueo y del platonismo medio, de modo que la influencia porfiriana que se ha querido ver en sus propuestas, aún pendiente de demostración, afecta en todo caso a una forma de espiritualidad de la que se puede derivar igualmente, como señalaba Armstrong, una reprobación del cristianismo, como en el caso del filósofo de Tiro o en su precursor Celso, o una aproximación real entre cristianismo y paganismo dentro de un enfoque tolerante de la religión, como ocurre con Sinesio de Cirene. Este es, a nuestro modo de ver, el caso de Temistio, defensor de un helenismo actualizado, cosmopolita y alejado de posiciones marginales, político de relieve, a pesar de su confesión, en un imperio cristianizado.

La tolerancia religiosa, en definitiva, tiene cabida en un siglo al que se le ha negado semejante posibilidad, y el cuestionamiento de la sinceridad de los que la arguyen carece de sentido. Tan sinceros eran los primeros autores cristianos al reivindicar la libertad de cultos, por muy alejados que estuvieran de una “tolerancia” real, como los intelectuales paganos de la Antigüedad tardía al exigir tolerancia a los emperadores; cambian las circunstancias históricas y los presupuestos intelectuales: el Dios de la revelación que envía a su Hijo para la conversión universal o el Dios de la religión filosófica que sanciona la diversidad de cultos. Y en medio de una esencial oposición que afectaba a la propia concepción de la función del Estado –garante de la ortodoxia o garante de la diversidad de los cultos tradicionales– y que supone a medio plazo la caída del equilibrio de Milán, Temistio se revela como un teórico –no por ello menos pragmático– de la convivencia entre los opuestos –según la imagen heraclitana– bajo la figura de un emperador sublimado por la *ὁμοίωσις θεῷ*. A pesar de la obviedad de su fracaso, sus tesis, tan teóricas como el ejercicio de la tolerancia durante la historia de la humanidad, tendrán sin embargo el honor de servir de base en pleno Renacimiento para la composición de un centón apócrifo como respuesta a unas circunstancias demasiado semejantes aún a las del siglo IV.