

## **LA VIDA DEL EMPERADOR JULIANO**

**COLECCIÓN**  
***BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS***  
***SERIE HUMANIDDAES 14***

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

*José Luis Fuertes Herreros*. Universidad de Salamanca, España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

*Juan Arana*. Universidad de Sevilla, España

*Enrique Bonete*. Universidad de Salamanca, España

*Antonio Campillo*, Universidad de Murcia, España

*José Luis Cantón*, Universidad de Córdoba, España

*Mário Santiago de Carvalho*, Universidade de Coimbra, Portugal

*Florencio-Javier García Mogollón*, Universidad de Extremadura, España

*Martín González Fernández*, Universidad de Santiago de Compostela, España

*José María Maestre Maestre*. Universidad de Cádiz

*José F. Meirinhos*, Universidade do Porto, Porto

*Luis Merino Jerez*. Universidad de Extremadura, España

*Juan Antonio Nicolás*, Universidad de Granada, España

*Javier Peña*, Universidad de Valladolid, España

*Rafael Ramón Guerrero*, Universidad Complutense de Madrid, España

*Luis Enrique Rodríguez-San Pedro*, Universidad de Salamanca, España

*Salvi Turró i Tomás*, Universitat de Barcelona, España

**JOSEPH BIDEZ**

**LA VIDA DEL EMPERADOR JULIANO**



**Sindéresis**<sup>editorial</sup>

1ª edición, 2018

© Joseph Bidez

© 2018, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-16262-59-5

Depósito legal: M-31886-2018

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Traductor y autor de la introducción: Roberto Sixto Blanco

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

# INTRODUCCIÓN

## LA FILOSOFÍA DE JULIANO

### 1. El cristianismo en el mundo antiguo.

Realizar un cuadro del enfrentamiento entre paganismo y cristianismo en la Antigüedad es una tarea que excede a una humilde introducción. Para ello, habría que abarcar un período de tiempo considerablemente amplio, como poco entre los siglos I y IV, haciendo mención a los principales aspectos de la polémica, así como a sus protagonistas<sup>1</sup>. Renunciamos a ello y, en su lugar, nos limitaremos a perfilar el contexto en el que se inserta la presente obra.

El cristianismo es una religión nueva que aparece en Judea en el siglo I. Las novedades que aporta y el contexto en que se enmarca merecen la pena ser subrayados.

Este nuevo movimiento aparece como una religión monoteísta, creacionista, testamentaria y universal. Varios de estos rasgos son heredados de la religión judía, de la que proviene. Sin embargo, dentro del cristianismo cobran nuevos matices que le otorgan una identidad propia.

Que exista un solo dios significa que todo el poder divino está concentrado en una única realidad. En las religiones politeístas, las potencias divinas están repartidas en un panteón más o menos amplio —Afrodita, diosa del amor; Ares, dios de la guerra— que abarca todo lo sagrado. Si bien es cierto que algunos dioses pueden representar una concentración más numerosa de cualidades —Atenea, Apolo— y que el henoteísmo tiende a concentrar en un dios supremo el poder divino, el monoteísmo supone un punto y aparte. Significa, de entrada, que existe un único Dios. Esto, que parece obvio, implica graves consecuencias. Nos lleva directamente a la idea de la omnipotencia divina. Si Dios es único, es todopoderoso, porque todo el poder divino le pertenece en exclusiva. Esto abre una brecha abismal entre Dios y el hombre, así como entre esta noción de la divinidad y las distintas deidades del politeísmo.

Por otro lado, el creacionismo cristiano incide en esta imagen de omnipotencia. La *creatio ex nihilo* es una idea nueva que no existe en el mundo antiguo. La mitología griega narraba cómo tuvo lugar el paso del caos al cosmos. Por su parte, las

---

<sup>1</sup> Labriolle, en su libro *La reaction païenne*, llega hasta el final de la Edad Antigua, con los últimos representantes del paganismo filosófico. Por su parte, en su magnífico estudio *La cultura antigua y el cristianismo*, O. Gigon abarca un período de tiempo más amplio para lograr una visión de conjunto, que va desde la anexión del reino macedónico por parte de Roma hasta la réplica cristiana en la obra de San Agustín *De civitate Dei*.

escuelas de filosofía dieron diversas interpretaciones cosmológicas. Para el platonismo, el cosmos había sido formado a partir de una materia preexistente. Para Aristóteles, el cosmos era eterno, en base al movimiento circular perfecto de las órbitas celestes y la continua sucesión de la generación y la corrupción en el mundo sublunar. El epicureísmo proponía un cosmos infinito, formado por infinitos mundos, que podían formarse y destruirse según la unión y desunión de los átomos. El estoicismo, por su parte, afirmaba que el cosmos era una continua serie de repeticiones cíclicas gobernadas por una providencia divina, una alternancia de generaciones y destrucciones en las que todo volvería a ser siempre igual y todo acontecimiento pasado volvería a tener lugar, una y otra vez.

El creacionismo supone una novedad ante esto. La creación del mundo a partir de la nada significa, en primer lugar, que Dios y la naturaleza se desgajan por completo. La divinidad no es algo que pertenezca al cosmos o al orden natural; ni tan siquiera es meramente el ser más perfecto y excelente que existe, sino que es algo completamente *otro*. Dios y el mundo se separan así de forma radical. Existen, en consecuencia, dos tipos de seres: Dios, que es el creador, y todo lo demás, que es lo creado por él. Esto nos lleva, en segundo lugar, a ahondar en la diferencia entre Dios y el hombre. Frente a él, este apenas es algo más que nada, una criatura, algo diminuto e insignificante.

Nos hallamos muy alejados de aquellos dioses griegos que padecían las mismas pasiones que los hombres mortales y se mezclaban entre ellos. Tomando parte en las pendencias humanas, algunos olímpicos habían sido vistos combatiendo entre las filas de troyanos y aqueos, en la guerra de todas las guerras. Atenea y Poseidón se enfrentaron por el patronazgo de Atenas. Zeus, rey de los dioses, unió dos noches para gozar más tiempo de los amores de Alcmena. Esta convivencia de dioses y hombres desaparece en el cristianismo. La diferencia entre el Creador y las criaturas se vuelve ahora abismal, casi inalcanzable. Tanto, que parece no haber nexo alguno entre ellos.

Ligado a esto se encuentra el carácter testamentario de la religión cristiana. Al ser el hombre tan poca cosa, no posee las aptitudes para llegar al conocimiento de Dios y de la verdad por sí solo. Dios, conocedor de esta situación, da a los hombres un obsequio, que es su palabra, codificada en un texto sagrado: estos son los diferentes libros que integran la *Biblia*. El correlato humano de este testamento es la fe: el hombre no puede hacer otra cosa que atender a la palabra de Dios y confiar en su verdad. Dada su naturaleza de criatura, y además en estado de caída, debe reconocer sus limitaciones y ahondar en el significado del Libro. Precisamente, la lectura, aclaración y exégesis de pasajes oscuros o de difícil comprensión constituye uno de los puntos nucleares del pensamiento cristiano desde sus inicios.

Vayamos ahora con la mayor ruptura que trajo el cristianismo. Consiste esta en que Dios, el único Dios que existe, en un momento determinado de la historia decide hacerse hombre. Se trata de un acontecimiento que marca un punto de inflexión en la historia humana. Dios decide hacerse hombre por amor y, durante años, vive entre ellos como uno más, expandiendo su palabra entre los más humildes. También por amor a los hombres decide dejarse matar a manos de sus propias criaturas. Su resurrección es la prueba de la salvación y de la vida después de la muerte, renovando de este modo su mensaje. La grandeza de este acto sólo puede comprenderse si se tiene en cuenta la diferencia entre Dios y el hombre antes mencionada: es el Creador omnipotente quien ha venido a los hombres, para salvarlos, en forma humana. En uno de los pasajes más bellos de las *Escrituras*, puede verse a Jesús lavando los pies de sus discípulos<sup>2</sup>. Este gesto encierra a las mil maravillas la esencia de la religión cristiana, y ejemplifica una concepción de la divinidad antagónica con la mentalidad griega. Este es el mensaje que el cristianismo va a propagar y divulgar.

El carácter de universalidad de la religión cristiana nos impele a recalcar la importancia de su origen geográfico. El cristianismo se dirige a todos los hombres. No importa su condición social —esclavos, soldados o senadores— ni su nivel intelectual —ignorantes o sabios—. Es una religión que se dirige a todos. También las escuelas de filosofía eran universales, en particular a partir del período helenístico, con el epicureísmo y el estoicismo. Difuminada ya la diferencia étnica entre griegos y bárbaros tras las conquistas de Alejandro, el matiz consistía ahora en el elemento cultural, en formar parte o no del mundo civilizado. En este sentido, la filosofía se dirige también a todos los hombres. Pero para ello es necesario un esfuerzo. Se requieren cultura, lecturas, amor por el saber. La diferencia entre el sabio y el ignorante es una de las marcas más significativas de la filosofía antigua. Sólo el sabio conoce la verdad, o al menos se aproxima a ella. El cristianismo contó con una ventaja inestimable al no hacer este tipo de distinciones: la fe es apta tanto para el hombre común como para el más instruido.

Ahora bien, el lugar por donde se extiende la nueva religión es el Imperio romano. Se trata de un proceso largo e irregular, que posee diversas fases. Pero lo que nos interesa aquí es lo que encontró el cristianismo en su expansión. Por un lado, un conglomerado de cultos y religiones que coexistían en el Imperio, destacando sobre todo la religión tradicional grecorromana y el culto al emperador como garantía de la unidad política. Por otro lado, y esto es lo más importante ahora, las escuelas de filosofía.

---

<sup>2</sup> *Juan*, 13-15.

De todas ellas, la más activa y prestigiosa, y hegemónica a partir del siglo III, es el platonismo. Muy especialmente a partir del nuevo vigor que le imprime Plotino, el platonismo se convierte en la escuela filosófica predominante. Y van a ser filósofos platónicos los que se opongan con mayor empeño al cristianismo.

Se trata de un fenómeno curioso. Por un lado, fueron los platónicos quienes se encargaron de defender la religión tradicional y la cultura helénica frente a los ataques cristianos. Aspectos como el particularismo religioso, la divinidad de Jesús, la falsedad de sus mitos o su calidad intelectual son atacados una y otra vez. Por otro lado, sin embargo, el cristianismo, cuando quiere dirigirse a las clases cultas del Imperio romano, no puede aducir simplemente una fe religiosa. Tiene que echar mano del instrumento cultural más refinado que existe en la Antigüedad tardía: la filosofía de Platón y sus continuadores. Es así como puede dirigirse a los hombres letrados, ofreciéndoles un mensaje que puede amoldarse, en ciertos aspectos, a la filosofía que ellos practican, sirviendo como puente entre ambos.

Pero no sólo eso. A medida que el tiempo va transcurriendo, el cristianismo no se limita a usar la filosofía platónica como una propedéutica, una mera preparación para el verdadero mensaje, a saber, el suyo. Al usar esta filosofía como método de transmisión de su religión entre las clases cultas, el cristianismo ha sido asimismo afectado por ella. La ontología platónica penetra en la teología cristiana, ya sea de forma buscada o como un proceso inconsciente. Cada vez más, los pensadores cristianos usan conceptos tomados del platonismo para comprender y aclarar sus propios puntos de vista. Es así como se convierte en un problema, por ejemplo, la relación entre la fe revelada y la razón natural humana. Sucede lo mismo con algunos de sus conceptos —la naturaleza del alma— y su forma expresiva —el diálogo—. La obra de San Agustín representa el punto máximo a este respecto. En él, el platonismo es una herramienta intelectual que sirve para pensar problemas cristianos. *La ciudad de Dios* o *Contra los académicos*, por ejemplo, son dos escritos muy significativos en este sentido. Esta penetración del espíritu filosófico en el cristianismo es lo que provoca que, pese a las invasiones bárbaras, la caída del Imperio romano y la desaparición del paganismo, muchos textos filosóficos no sólo no desaparezcan, sino que la filosofía se siga cultivando. Cruzando ya el umbral de la Edad Media, la encomiable obra de Boecio es la mejor prueba ello.

Por el lado contrario, las élites paganas vieron la irrupción y expansión del cristianismo, primero, con recelo, después con preocupación, y finalmente de forma agónica, en una lucha abierta en la que se enfrentaron dos visiones muy diferentes del mundo, del ser humano y de lo divino. Entre otros, existen menciones hacia el cristianismo en autores como Marco Aurelio, el emperador filósofo, o Luciano, en su relato *Sobre la muerte de Peregrino*, ambos del siglo II. Pero fueron



los platónicos quienes más tenazmente se opusieron al cristianismo, tanto en su versión popular como a los escritos de sus autores más eminentes.

A medida que avanza la polémica, además, podemos observar que este platonismo tardío va a encargarse de realizar una defensa del paganismo. Bajo este nombre equívoco y problemático comprendemos todo aquello que estos filósofos entendieron como el legado de su cultura: la religión clásica tradicional grecorromana, pero también todos aquellos cultos tradicionales que el Imperio, en su expansión, había absorbido y asimilado, como el de Isis o Mitra; la tradición literaria, desde Homero hasta los últimos rétores; las escuelas de filosofía, todas ellas reconducidas, en último término, hacia el platonismo; el legado histórico y político de Grecia y del Imperio romano, con su misión providencial de forjar un imperio universal. Todos estos elementos formaban parte del legado cultural del que los platónicos tardíos se declararon legítimos defensores e intentaron perpetuar.

Se han conservado los restos de tres obras de polémica anticristiana de la filosofía platónica. La primera de ellas es el *Discurso verdadero contra los cristianos*<sup>3</sup>, de Celso, escrita en el último cuarto del siglo II. En esta obra se perfilan los temas fundamentales del enfrentamiento entre la filosofía de los platónicos y la visión cristiana, que serán continuados por Porfirio y el propio Juliano: el cristianismo es una religión nueva que reniega de sus tradiciones judías, posee un concepto de la divinidad equivocado, se muestra crédulo con sus mitos y rechaza los demás, afirma falsamente la divinidad de Jesús, se niega a reconocer a otros dioses, representa un peligro para la estabilidad del Imperio, etc. Estos son, entre otros, los temas principales de una polémica que abarca varios siglos.

El libro de Celso se ha perdido, pero puede reconstruirse fragmentariamente gracias a que conservamos la refutación que hizo de él el pensador cristiano Orígenes de Alejandría, en su obra *Contra Celso*<sup>4</sup>. Tras el escrito de Celso, Porfirio de Tiro escribió en el siglo III su tratado *Contra los cristianos*, que se conserva de forma muy fragmentaria<sup>5</sup>. A los argumentos de Celso, suma Porfirio la crítica filológica del texto bíblico de forma muy aguda y profunda, práctica que seguirá Juliano en su obra.

---

<sup>3</sup> Existe versión española a cargo de Serafín Bodelón: Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid, Alianza Editorial, 1988 (revisado y con una mayor introducción, notas y bibliografía en 2009).

<sup>4</sup> Versión española a cargo de Daniel Ruiz Bueno: Orígenes, *Contra Celso*, Madrid. B.A.C., 1968.

<sup>5</sup> Versión española bilingüe, con estudio preliminar y muy cuidada, a cargo de Enrique A. Ramos Jurado, Joaquín Ritoré Ponce, Antonia Carmona Vázquez, Inmaculada Rodríguez Moreno, Francisco Javier Ortolá Sanz y José María Zamora Calvo: Porfirio, *Contra los cristianos*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006.

## 2. La crítica de Juliano al cristianismo.

El *Contra los galileos* de Juliano es la tercera gran réplica conservada de la filosofía griega hacia el cristianismo. Según cuenta Libanio en uno de sus discursos, la obra fue redactada mientras el emperador pasaba el invierno en la ciudad de Antioquia, entre el 362 y el 363.

Como sucede con las obras análogas de Celso y Porfirio, el *Contra los galileos* de Juliano tampoco se ha conservado íntegramente. No obstante, podemos reconstruir parte de su contenido gracias a la refutación que hizo de él el obispo de Alejandría Cirilo, entre los años 433 y 441<sup>6</sup>. Lamentablemente, tampoco esta réplica ha podido sobrevivir en su totalidad el paso del tiempo. De la obra de Cirilo se conservan los diez primeros libros, en los que contesta al primer libro del *Contra los galileos*, y algunos fragmentos correspondientes a los libros 11-20, en los que replicaría al segundo libro de la obra de Juliano.

Además, como Cirilo afirma en su réplica que Juliano escribió *Contra los galileos* en tres libros, y dado que él usa diez libros para contestar a uno del emperador, es posible que Cirilo hubiese escrito un total de treinta libros contra Juliano, algo que por otra parte no deja de ser una mera conjetura indemostrable. De ser así, la pérdida de esta supuesta decena de libros de Cirilo, así como de prácticamente toda la segunda, supondría que tan sólo disponemos aproximadamente de algo menos de un tercio del texto de *Contra los galileos*.

Sea como fuere, el hecho es que gracias a Cirilo podemos recuperar algunos fragmentos —insignificantes— del segundo libro de Juliano. Pero, sobre todo, es posible una reconstrucción aproximada de lo que fue el primer libro de la obra, que nos permite una lectura más o menos continuada, y no meramente fragmentaria, como sucede con el *Contra los cristianos* de Porfirio, de lo que fue una parte del *Contra los galileos*<sup>7</sup>.

En su exposición, Juliano intenta demostrar los errores de la religión cristiana y la superioridad de la tradición grecorromana ante todo lo que tenga que ver con el cristianismo. El método utilizado consiste en minar al cristianismo desde su base, es decir, atacando directamente al judaísmo, ya que es la religión de la que mana y de la que aquel dice proceder. Luego, una vez mermada su fuente, pasa a ocuparse

---

<sup>6</sup> Versión francesa del libro de Cirilo, con un estudio introductorio y texto bilingüe, a cargo de M. P. Burgière y M. P. Évioux: Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, París, Les Éditions du Cerf, 1985. (vol. I, libros I y II). En 2016 se editó el segundo volumen, que comprende los libros III - V.

<sup>7</sup> Las obras de Juliano han sido publicadas en español por la editorial Gredos en tres volúmenes: Juliano, *Discursos I-V y VI-XII*, Madrid, Gredos, 1979, ambos a cargo de José García Blanco; y *Contra los galileos*, Madrid, Gredos, 1982, a cargo de José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo.

de la religión cristiana, atacando los argumentos que defienden la divinidad de Jesús.

Así expresa sus intenciones: «Merece la pena recordar brevemente de dónde y de qué manera se originó nuestra idea de dios; después, comparar las opiniones de los griegos y de los hebreos sobre la divinidad y, tras ello, pasar revista a los que no son ni griegos ni judíos, sino que pertenecen a la secta de los galileos»<sup>8</sup>.

Así pues, Juliano comienza analizando el conocimiento que de Dios poseen los hombres. Según él, hay en el ser humano una capacidad natural para conocer a Dios, y la prueba de ello es que todos los hombres, sin distinción, creen en la existencia de alguna divinidad, por muy confusa que sea esta idea. Este *consensus gentium* es un lugar común de toda la filosofía antigua, en todas sus escuelas. Aunque a menudo los epicúreos fueron acusados de ateísmo, como también los cristianos, y a pesar de que nos han quedado noticias de filósofos que estuvieron cerca del ateísmo, como Diágoras «el ateo» o Evémero, la especulación teológica griega se diversifica por las diferentes nociones que se forja de la divinidad, y no por su negación.

Además, afirma que es natural que los hombres coloquen a la divinidad en el cielo, dado que al contemplarlo libre de todo cambio y corrupción, suponen que por ser tan perfecto debe ser la morada de Dios. En 52b - 69d, Juliano insiste en la idoneidad de la región celeste para ubicar en ella a los seres divinos, introduciendo con ello al lector su religiosidad astral. Los argumentos que aporta en su exposición apuntan todos a la inmutabilidad de las esferas celestes, a saber: los hombres, al contemplar el cielo a través de sus revoluciones, observan cómo los astros nunca cambian, sino que permanecen iguales, y cómo sus movimientos regulares se suceden unos a otros a través del tiempo, colocan allí espontáneamente a los dioses, y es hacia el cielo a donde dirigen sus súplicas en sus oraciones.

Podemos expresar de otro modo su insistencia en divinizar el cielo recurriendo al lenguaje filosófico, que enseñaba la división del cosmos en una doble esfera: la terrestre, caracterizada por el devenir y la corrupción, y la celeste, en la que los astros, siempre inalterables, realizan un movimiento perfectamente circular, sin principio ni fin. En un mundo donde no existe generación ni corrupción, el platonismo de Juliano puede ubicar muy bien a los dioses en las esferas celestes, ya que al estar libres del devenir del mundo sublunar no existe incompatibilidad alguna con su presencia en la bóveda celeste.

Una vez establecido el origen del conocimiento de la divinidad, Juliano analiza la opinión que los griegos tienen de ella, y la compara con la de los judíos. Co-

---

<sup>8</sup> *Contra los galileos*, 42e - 43a.

mienza para ello confrontando los mitos de ambas religiones. Afirma, así, que los griegos inventaron historias disparatadas sobre los dioses, como las aventuras amorosas de Zeus. A su vez, se encuentra con que los judíos han inventado también mitos igual de extravagantes, como la narración de la serpiente engañando a Eva.

Para aclarar el papel que representa la mitología en su crítica al cristianismo, debemos acudir a sus discursos teológicos. Juliano no duda en calificar de mítica toda la literatura tanto helena como latina acerca de los dioses: sus genealogías, sus historias y sus peripecias son invenciones de los poetas<sup>9</sup>. Lo mismo ocurre con las demás religiones de los pueblos bárbaros, como los judíos, los persas o los egipcios.

El origen de los mitos se remonta a los albores de la humanidad; siempre ha habido mitos: «En cuanto a su origen, dónde fue inventado [...] no sería más fácil de averiguar que si alguien intentase investigar quién fue el primero que estornudó o que escupió»<sup>10</sup>. El uso del mito, pues, se pierde en la bruma de los tiempos, en la más remota tradición.

En su reflexión sobre el valor y significado de los mitos, Juliano se apoya en dos concepciones filosóficas. La primera tiene su origen en Platón, cuando en su diálogo *La república* lleva a cabo una censura de la poesía desde una perspectiva filosófica, de cara a conservar la piedad religiosa<sup>11</sup>. Los filósofos gobernantes de la *polis* tienen el deber de depurar los mitos en los que van a educarse los no aptos para el conocimiento. La segunda idea es la interpretación alegórica de los mitos, desarrollada por el estoicismo.

Así pues, el mito, al no ser el resultado de la especulación filosófica, del *lóγος*, constituye un discurso falaz, pero que a causa de su enorme belleza y gran atractivo los hombres han usado siempre. Ahora bien, ¿a quién puede resultar útil el mito? La respuesta de Juliano está clara: los mitos están hechos para los niños y para las almas no instruidas, es decir, para aquellos seres humanos comunes que no han abrazado la sabiduría. Los mitos calman la sed religiosa de aquellos que, no estando preparados para la filosofía, desean conocer a los dioses. En este texto se resume la postura de Juliano:

«[...] el género humano, que posee un alma que no es sino razón y ciencia como encerradas en su interior, lo que los sabios llaman potencia, tiende al aprendizaje, a la investigación y a la actividad múltiple como a lo más propio de sí mismo. Y a quien un dios benevolente libera rápidamente de sus ataduras y convierte su potencia en acto, en ese al instante aparece la ciencia, mientras que en los que permanecen todavía encadenados, al igual que se dice, según creo, que a Ixión se le presentó una

<sup>9</sup> *Ibid.*, 44a: «Efectivamente, los griegos inventaron mitos sobre los dioses increíbles y prodigiosos».

<sup>10</sup> *Contra el cínico Heraclio*, 205c.

<sup>11</sup> Platón, *República*, 377a - 392a.

imagen en lugar de la diosa Hera cuando la perseguía, así se alumbra en ellos una opinión falsa en lugar de la verdadera, de donde les nacen esas opiniones vanas y monstruosas que son como ciertas imágenes y sombras de la auténtica ciencia. Practican la mentira en lugar de la ciencia de lo verdadero y la enseñan con todo empeño y la aprenden como algo bueno y maravilloso»<sup>12</sup>.

Así pues, el mito no es adecuado para el filósofo. Este puede apreciarlo, pero siempre valorará mucho más el conocimiento a través de la razón, que lleva a la verdad no encubierta. A pesar de ello, los mitos son necesarios y deben moldearse de acuerdo a unas normas, que seguirá el filósofo que, llegado el caso, decida componer un mito para divulgar una enseñanza. Cuando esto sea así, a la hora de tratar temas divinos los mitos deben ser muy respetuosos y cautos. No deben contener nada impío ni blasfemo, y su estilo debe ser grave, elevado, puro y noble, ya que se está hablando acerca de los dioses.

Pero no acaba aquí el papel del mito. A pesar de su ficción, los mitos esconden una enseñanza noble y divina, oculta alegóricamente bajo el manto de historias fabulosas:

«Cuando los mitos que tratan sobre asuntos divinos son inverosímiles en cuanto al pensamiento, es como si nos gritaran y atestiguaran que no hay que creerlos llanamente, sino que hay que observar y examinar su sentido oculto»<sup>13</sup>.

Siendo esto así, el filósofo puede observar el sentido alegórico y oculto de los mitos, para así ascender poco a poco hasta el conocimiento verdadero de los dioses.

Es así como Juliano pone por encima la cultura helena tanto de la religión judía como de la cristiana: en su filosofía, los griegos han sabido despegarse del mito para lanzarse a la especulación, y han sabido ver algo en los mitos que está más allá de su interpretación literal. Algo que ni judíos ni cristianos han hecho. Pero es que, en añadidura, el cristianismo hace uso de una mitología no adecuada, ya que no respeta a los dioses, al negarlos a todos y al hacer de un hombre un dios. Es en referencia a esto como Juliano afirma que los cristianos se alejan del discurso racional y tergiversan la verdad, recurriendo a mitos inadecuados, como niños que dicen tonterías, ἀπορησαμένη δὲ τῷ φιλομύθῳ καὶ παιδαριώδει καὶ ἀνοήτῳ τῆς ψυχῆς μορίῳ<sup>14</sup>.

Establecido el carácter mítico de ambas narraciones religiosas, Juliano compara a continuación el mito de la creación bíblica con el *Timeo* de Platón. ¿Por qué el *Timeo*? Se trata del diálogo platónico en el que el filósofo se ocupó de exponer el

<sup>12</sup> *Contra los galileos*, 206a - 206c. Vemos aquí cómo se pone de manifiesto el tema platónico de la diferencia entre el vulgo y el sabio. Además, también recurre Juliano a la idea de la mentira útil, llevada a cabo por políticos y pedagogos, también defendida por Platón.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 222c.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 36b.

modo en que el cosmos fue ordenado a partir de una materia caótica preexistente y, por ello mismo, se presta a una comparación con el libro del *Génesis* de la *Biblia*, donde se encuentra la narración de la creación del mundo por parte de Dios. Por otro lado, el que se trate de una obra de Platón le otorga la máxima autoridad en filosofía, y la venerabilidad de un escrito al que cualquier heleno podía aludir para reivindicar su tradición.

Tanto en el *Timeo* como en el *Génesis* nos encontramos dos narraciones míticas del origen del cosmos. Pese a ello, distan de ser iguales. La superioridad del mito platónico se fundamenta en el concepto de la divinidad que se maneja en cada uno de los textos.

Juliano sigue aquí la línea de Porfirio en su crítica filológica del texto bíblico. Contaba además con la ventaja de haber sido cristiano en su juventud, por lo que conocía muy bien tanto la *Biblia* como sus interpretaciones. Fruto de este análisis es su conclusión de que el dios de Moisés no es el creador de ninguna naturaleza incorpórea o inmaterial, dado que, de hecho, en la *Biblia* no afirma ser el autor de los ángeles. Es, pues, creador de lo material. Y, además, ni tan siquiera de todo lo material, ya que en la creación bíblica Dios no crea ni el abismo ni el agua, sino que estos ya se presentan como existentes. Así pues, la lectura que hace Juliano del *Génesis* le lleva a la conclusión de que el dios judío no ha creado nada inmaterial, y tampoco todo lo material, quedando reducido a ser un ordenador de una parte de la materia preexistente.

Por su parte, Platón en el *Timeo* hace al divino artesano ordenador de todo lo material y productor de naturalezas inmateriales. El dios de Platón es quien origina las almas inmortales de los hombres, que constituyen la parte más elevada y divina del hombre. Da origen también a los demás dioses, inferiores a él, y son éstos quienes se encargan de la formación los hombres —excepto el alma inmortal—, los animales y las plantas.

Esta comparación sirve a Juliano para concluir que Moisés no ha hablado en su relato del dios superior y primigenio, sino de uno de los dioses inferiores, ya que su dios no ha creado nada inmaterial. Además, esto se corrobora al comprobar que su dios es un dios particular, el dios del pueblo judío: de ellos únicamente se preocupa y, por el contrario, ha marginado y dejado en la ignorancia durante incontables años al resto de la humanidad. Tales características, concluye, no pueden ser propias del dios supremo del universo.

Como contrapartida, Juliano despliega su visión politeísta y afirma que el dios primigenio ha ordenado a los demás dioses —subordinados a él, dado que son creación suya— ocuparse de un lugar concreto en la tierra. Así, cada pueblo tiene su dios particular, que vela por él y, además, le otorga sus propias características.

De este modo, «Ares gobierna a los pueblos belicosos, Atenea a los belicosos con inteligencia, Hermes los que son más inteligentes que osados, y de acuerdo con la esencia propia de los dioses propios se rigen los pueblos gobernados por ellos»<sup>15</sup>. Consecuentemente, Juliano afirma que las diferencias culturales existentes entre los diferentes pueblos de la tierra se deben a los diferentes dioses que los gobiernan. Así, sus palabras apuntan a que el dios de Moisés es uno de esos dioses nacionales, que se ocupa del pueblo judío, pero que de ninguna manera es el dios artesano del cosmos. Además, puesto que es un dios que se ocupa exclusivamente de los judíos, no existe razón alguna para que los griegos tengan que rendirle culto.

Juliano incluso llega a sugerir que Moisés pudo ser consciente de que su dios era un dios local, dado que, en el mito de la confusión de las lenguas de la torre de Babel —origen bíblico de la separación de los pueblos—, no baja un dios, sino varios, dado que el dios judío, en opinión de Juliano, parece estar hablando con otros dioses iguales a él en la destrucción de la torre<sup>16</sup>.

Además de tratarse de un dios nacional, el dios de los judíos es colérico y celoso.

En efecto, este amenaza a los judíos para que no adoren ni a imágenes ni a otros dioses, dado que él es un dios celoso y castigará a los hombres en consecuencia. Colérico, porque ordena a Fineas aplacar su cólera sobre los hijos de Israel. Para Juliano, el hecho de que Moisés se refiera a Dios con expresiones como estas, pintándolo celoso, irascible y colérico, esclavo de sus pasiones, lo desacredita completamente.

Por todo lo dicho, Juliano concluye que si Moisés realmente pretende hablar del dios supremo, la idea que de Dios tienen los griegos es muy superior a la de los judíos:

«[...] nosotros tenemos opiniones mejores sobre él, al suponer que es el amo común de todo y que hay otros dioses nacionales que están subordinados a él y son como delegados del rey, administrando cada uno de forma diferente su provincia. Y no hacemos de él un rival partidista de los dioses que le están subordinados. Pero si Moisés honró a un dios partidista y le atribuyó, por el contrario, la hegemonía del universo, es necesario reconocer, como nosotros creemos, al dios del universo, sin dejar de reconocer a aquel dios, que honrar a quien ha obtenido la hegemonía en una mínima parte en vez de al creador de todas las cosas»<sup>17</sup>.

Por otra parte, y contra la pretensión judía de monopolizar el favor divino, Juliano argumenta que, comparando al pueblo judío con todos los demás, estos no parecen haber sido beneficiados por los favores de la divinidad. Así, Egipto fue

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 115e.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 166a - 166b.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 148b - 148c.

tierra de hombres sabios como Hermes Trimegisto y Asiria tuvo también los suyos, como Oanes. Respecto a los saberes y a la filosofía, ninguno ha existido entre los judíos, pero no así entre los egipcios, donde surgió la geometría; entre los fenicios, creadores de la aritmética; entre los babilonios, pioneros de las observaciones celestes; y entre los griegos, que recogieron estas tres artes y las perfeccionaron. Los griegos, además, han tenido grandes monarquías como la de Minos, rey de Creta, que limpió el mar de piratas y construyó un poderoso imperio. Y Roma, por su parte, tuvo a Numa, monarca excelente que estableció las normas del culto en la ciudad. Roma, en fin, sobrevivió siempre a todos los peligros y salió vencedora de todas las guerras. Los judíos, por su parte, han sido siempre un pueblo dominado, conquistado continuamente por naciones extranjeras.

Por todo esto, afirma Juliano que Dios no es que no se ocupara tan sólo de los judíos, sino que favoreció mucho más a otras naciones, pero especialmente a griegos y romanos. Estos, en efecto, son tan superiores a los judíos en todos los ámbitos, que las comparaciones resultan flagrantes: «¿Qué clase de medicina se mostró entre los hebreos como entre la de los griegos la de Hipócrates y algunas otras escuelas tras aquel? ¿El sapientísimo Salomón es comparable a Focílides, Teognis o Isócrates entre los griegos?»<sup>18</sup>. «[...] mostradme un solo general como Alejandro, uno solo como César, entre los hebreos. No existe entre vosotros»<sup>19</sup>. «¿Acaso necesito citar sus nombres uno a uno o disciplina a disciplina? ¿Citar a hombres como Platón, Sócrates, Aristides, Cimón, Tales, Licurgo, Agesilao, Arquidamo, o más bien a la estirpe de filósofos, de generales, de artesanos, de legisladores?»<sup>20</sup>. «Observad, pues, si en cada una de estas cosas no somos superiores a vosotros, me refiero a las artes, la sabiduría y la inteligencia»<sup>21</sup>.

Hasta aquí, Juliano ha seguido la estrategia diseñada por Celso en su libro. Ha comparado la tradición judía con la griega, para mostrar de forma manifiesta la superioridad de esta última. A continuación, una vez criticado el judaísmo, Juliano se ocupa del cristianismo, rebajándolo a unos niveles más inferiores todavía que aquel.

La primera acusación es la de traición a las tradiciones. Los cristianos han sido infieles a sus leyes, es decir, al judaísmo, y se han escindido, pasando a adorar el cadáver de un hombre. Han dejado de lado la Ley que les había dado su dios, y traicionado a un tiempo las tradiciones judías y griegas. Además, al hacer eso, los cristianos han tomado como propio no lo mejor, sino lo que entre los griegos y hebreos es digno de reproche y censura.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 222a - 224c.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 218b.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 184b.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 235c.



Concedor de que los cristianos afirman seguir punto por punto la Ley de Moisés, y además que la venida de Cristo ha sido predicha por ella, Juliano trata de mostrar cómo todas esas supuestas profecías no anuncian para nada la venida del hijo de Dios a la tierra —en el mismo ámbito en que también se habían movido Celso y Porfirio en sus críticas al cristianismo—. Para empezar, Moisés afirma constantemente que hay que rendirle culto a un solo dios, por lo que carece de sentido la pretensión cristiana de legitimar a su dios —Jesús— sobre los textos bíblicos del Antiguo Testamento.

Con esto como base, todos los intentos cristianos de hallar en la *Biblia* anuncios de la venida de Jesús están condenados al fracaso de antemano, por no mencionar el uso forzado e inverosímil que se hace de ciertos pasajes de las Escrituras donde los cristianos creen encontrar estos anuncios.

Por lo que respecta a Jesús, esto y otra brevísima referencia son las escasas palabras conservadas de Juliano en *Contra los galileos*. Dada la división de la obra en tres libros —de los que del tercero no ha quedado nada y cuyo contenido se desconoce—, y lo que nos ha quedado de ella, todo indica que en el primer libro Juliano se ocuparía del judaísmo, comparándolo con el helenismo, para, una vez minado aquel, compararlo con el cristianismo para mostrar cómo la nueva religión era incluso inferior a la judía —este es el guión que hemos desarrollado hasta aquí—. Por un comentario de Juliano, así como por los brevísimos siete fragmentos que tenemos de él<sup>22</sup>, podemos pensar que en el segundo libro sería donde el emperador se centraría en la crítica al cristianismo, con la divinidad de Jesús como tema central. Por desgracia, la pérdida casi absoluta de todo lo que no pertenezca al libro primero de *Contra los galileos* no nos permite profundizar en la crítica realizada por Juliano al cristianismo en esta obra.

En cuanto a la crítica social del cristianismo, Juliano incide en su rechazo de las tradiciones judías, que pone en relación con diversos temas. Así, la negativa de los cristianos a sacrificar resulta flagrante, ya que al afirmar ellos que, por un lado, no sacrifican, pero por otro que siguen en todo las enseñanzas de la Ley, Juliano les reprocha que Moisés, efectivamente, practicaba el sacrificio a la divinidad. Y no ya Moisés, sino incluso antes de él, lo practicaron Abel y Caín. Por lo tanto, los cristianos, al negarse a sacrificar, reniegan de sus viejas tradiciones judías. Del mismo modo, traicionan al judaísmo al violar la prohibición de comer cierta clase

---

<sup>22</sup> El comentario de Juliano es el siguiente: «Pues al hacer la genealogía remontáis a José hasta Judá, y ni siquiera eso pudisteis inventarlo bien. Pues Mateo y Lucas se refutan al estar en desacuerdo uno con otro sobre esta genealogía. Pero sobre ello, ya que vamos a examinar escrupulosamente la verdad en el segundo libro, pasamos por alto» (*Contra los galileos*, 253e – 261e). Respecto a los siete fragmentos conservados del segundo libro, parecen confirmar lo dicho sobre la temática de esta parte de la obra, ya que apuntan a Jesús y al cristianismo.

de animales. La circuncisión es otro objeto de crítica al cristianismo, en cuanto conlleva un nuevo rechazo de la Ley judía. Los cristianos contradicen los textos judíos, de los que provienen, al rechazar la circuncisión, que es claramente una marca imborrable del pacto entre el dios judío y su pueblo. Nuevamente, el rechazo cristiano de las prácticas adivinatorias encuentra réplica en los textos bíblicos. Abraham, en efecto, practicaba la adivinación a través del vuelo de los pájaros.

Vuelven a traicionar al judaísmo, en fin, no ya al violar tal o cual precepto, sino al negar validez a la antigua Ley de Moisés, aduciendo que la nueva Ley —los evangelios— borran la anterior de Moisés, que estaba limitada temporal y espacialmente —al pueblo judío, y hasta la venida de Jesús—. Nuevamente, Juliano vuelve a criticar al cristianismo por su pretensión de negar la validez de la antigua Ley judía, mientras que al mismo tiempo se proclama fiel seguidor de ella: «¿Dónde anunció dios a los hebreos otra ley junto a la existente? En ninguna parte está, tampoco una rectificación de la existente. Escucha, en efecto, otra vez a Moisés: “No añadiréis nada a la palabra que yo os recomiendo y no quitaréis nada de ella”»<sup>23</sup>.

Ya que los cristianos son tan proclives a violar sus textos sagrados, en último término, Juliano afirma que no han sido capaces de respetar ni sus propias palabras. En efecto, ni Lucas, ni Mateo, ni Marcos llamaron Dios ni hijo de Dios a Jesús. Para Juliano, la atribución de la divinidad a Jesús es posterior a los inicios del cristianismo. Su argumento sostiene que, a medida que las doctrinas de Jesús se fueron expandiendo, y al ver que las tumbas de Pedro y Pablo eran objeto de culto, Juan introdujo —eso sí, de un modo confuso— la idea de que Jesús era el hijo de Dios.

En *Contra los galileos* están presentes todos los motivos esenciales por los que el cristianismo fue rechazado por la filosofía antigua, tal como fueron perfilados por Celso y continuados por Porfirio. Estos son la crítica al judaísmo, la apostasía del cristianismo de sus tradiciones, su insignificancia ante la cultura grecoromana, la falsa divinidad de Jesús, la puerilidad de sus mitos, la ignorancia de los cristianos, su rechazo de los dioses, etc. Todos ellos encuentran continuación en la obra de Juliano, con la inclusión de algunas novedades. Estas son la crítica que hace el emperador contra la ferocidad que mantienen las diversas sectas cristianas entre sí, y el uso inapropiado que hace el cristianismo de los escritos del mundo grecoromano, desvirtuando su significado y utilizándolos en su propio provecho de un modo fraudulento.

Así pues, los cristianos, además de rechazar la tradición, se combaten entre ellos. Este es un punto de vista nuevo de Juliano, que una vez legalizado el

---

<sup>23</sup> *Contra los galileos*, 320b.

cristianismo por Constantino pudo contemplar la extrema ferocidad que guardaban las distintas corrientes cristianas entre sí, no ya en polémicas escritas, sino en abiertos y violentos conflictos. A este respecto, dice: «[...] imitáis la cólera y la crueldad de los judíos volcando los templos y los altares, y habéis degollado no sólo a los que de los nuestros permanecían en las creencias tradicionales, sino también, de entre los que padecen vuestro mismo error, a los heréticos que no plañen el cadáver de la misma manera que vosotros»<sup>24</sup>. Esta crítica se torna especialmente significativa si se tiene en cuenta que está escrita desde el punto de vista de un cristiano arriano convertido a la religión tradicional grecorromana.

En su defensa del legado cultural heleno, en último término, Juliano reprocha a los cristianos el uso distorsionado que hacen de él, menospreciando su contenido en favor de la Biblia. En última instancia, sugiere a los cristianos que, ya que desprecian la tradición grecorromana, sean consecuentes y, abandonando los escritos de Platón, se dediquen exclusivamente a la lectura de sus propias obras.

«¿Por qué roéis vosotros en las enseñanzas de los griegos, si la lectura de vuestras escrituras os es suficiente?»<sup>25</sup>. «[...] escoged hijos de todos vosotros y preparadlos en vuestras escrituras; si al llegar a la edad varonil alguno parece mejor que los esclavos, pensad que digo tonterías y tengo la bilis negra. Además, sois tan desgraciados e insensatos que consideráis divinos aquellos tratados por los que nadie podría hacerse más sensato ni más valiente ni mejor que sí mismo; en cambio, aquellos por los que es posible adquirir la valentía, la inteligencia y la justicia, ésos los devolvéis a Satanás y a los que adoran a Satanás»<sup>26</sup>.

### 3. El pensamiento filosófico-teológico de Juliano.

Juliano se encuentra en el siglo IV ante una encrucijada religiosa. De un lado, el cristianismo triunfante, recientemente convertido en la religión oficial del Imperio bajo Constantino y Constancio. De otro, el paganismo, un conglomerado de religiones dispares y heterogéneas de un tamaño imponente. Pues hacía ya mucho tiempo que la religión grecorromana había sido aumentada con cultos y deidades procedentes de todo el orbe conocido. Desde la isla de Bretaña hasta la lejana Persia, más allá de las fronteras orientales, los hombres rendían culto a innumerables dioses.

Cuando Juliano se enfrenta al cristianismo se impone el deber de presentar como un bloque unitario a todas las formas religiosas que convivían en el Imperio. Conceptualmente, el platonismo va a servir para otorgar una base filosófica a este esfuerzo, reagrupando y reorganizando conceptos, dioses, pueblos y mundos, para

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 205e - 206a.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 229c.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 229e - 230a.

llegar a obtener un todo organizado y compacto, que englobase la inmensa complejidad y pluralidad religiosa de la Antigüedad tardía.

Veamos para empezar el legado filosófico que Jámblico dejó en el platonismo del s. IV y, por lo tanto, en Juliano. La principal contribución de Jámblico fue modificar el dualismo platónico entre mundo sensible y mundo inteligible, y poner en su lugar una triple dimensión de la realidad: el mundo inteligible, el inteligente y el sensible, desdoblando el Uno plotiniano en dos: uno en el mundo inteligible —superior— y otro en el mundo inteligente —inferior—. Esta triple base de la realidad es aceptada por Juliano, y a ella va a acomodar toda la realidad religiosa de su tiempo.

En un primer lugar tenemos el mundo inteligible. En este mundo, el más elevado de todos, se encuentra el Uno, o el Bien —nombres dados por los platónicos a la entidad suprema— que es el origen de todo cuanto existe. Estamos ante el mundo inteligible, donde habita tan sólo el Uno; Juliano no se detiene a explicarnos sus propiedades, pero por analogía con el platonismo en el que se inserta podemos decir que es perfecto, eterno, inmutable, no sometido a pasión. Recurriendo a citas de Platón y Plotino, nos dice que es «el rey de todo en torno al cual todo existe»<sup>27</sup> y «el que está más allá de la inteligencia»<sup>28</sup>.

En un segundo lugar tenemos el mundo inteligente, que surge a partir de la emanación del Uno en el mundo inteligible. Es aquí, en este mundo, donde Juliano fusiona su platonismo con sus creencias religiosas, porque es en el mundo inteligente donde Juliano ubica la morada de los dioses. Este mundo inteligente está gobernado por un dios de una sustancia muy similar al Uno, a quien este ha otorgado la primacía y el gobierno de los demás dioses. ¿Quién es ese dios? No es otro que Helios, el dios solar personal de Juliano y tan popular en el Imperio, al que enseguida haremos referencia. En el mundo inteligente, todos los demás dioses se hallan rodeando a Helios, que es el centro de todos ellos, el mediador establecido por el Uno y del que todos los dioses participan. Todos los demás dioses inteligentes poseen su belleza, perfección, unidad y esencia en la medida en que se reúnen alrededor de una potencia que se parece al Bien, es decir: Helios.

Tenemos, en tercer lugar, el mundo sensible, subdividido a su vez entre el mundo supralunar, que se caracteriza por la existencia del quinto cuerpo —el éter— y el sublunar, que carece de él. El mundo sensible está regido por el Sol. El Sol, el astro que brilla en los cielos, es una imagen visible de Helios y realiza en el mundo sensible lo que aquel en el inteligente. Helios, al dar forma a la materia

<sup>27</sup> *Al Rey Helios*, 132c. La cita está sacada de Platón, *Carta II*, 312e.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 132c. La cita de Plotino corresponde a sus *Enéadas*, V, 3, 13.

informe y formar el universo, puso al Sol visible en la misma situación que el Bien lo había puesto a él.

El principal tratado teológico de Juliano es el discurso *Al Rey Helios*. A partir de la segunda mitad del siglo II el culto al dios Sol se había expandido fuertemente en Roma, hasta el punto de llegar a convertirse en una divinidad central gracias al favor de Heliogábalo y Aureliano, asociada a la figura del emperador y del Imperio. De hecho, bajo el nombre de *Sol Invictus*, fue objeto de una importante celebración dentro del Imperio, la noche del 24 al 25 de diciembre, lo que más tarde derivaría en la conmemoración de la Navidad cristiana.

Pues bien, Juliano va a utilizar al dios Sol y a la concepción tripartita de la realidad de Jámblico como nexo de unión para su pensamiento filosófico-teológico: con la religión que quiere reivindicar en una mano, reunida en torno a la figura del dios Helios, y con el platonismo en la otra, coserá una compleja red donde la filosofía de los platónicos será el sustento conceptual de un enorme programa teológico en el que el emperador trató de sintetizar toda la realidad religiosa del siglo IV, tarea titánica prácticamente imposible e inabarcable dada su vastedad y complejidad.

Debemos tener presente, por tanto, la triple concepción de la realidad de Juliano. Y dado que él fue un seguidor del dios solar, es en torno a él como va a fijar su visión teológica. Para empezar, hay que señalar que Juliano se refiere a Helios tanto en su imagen sensible —el disco solar— como inteligente —el centro de los dioses—. Por lo que respecta al Uno, como hemos dicho, Juliano no se explaya a la hora de definirlo. Además, no se refiere a él directamente como Helios, por lo que podríamos pensar que Juliano no está pensando en el Uno o Bien del mundo inteligible cuando habla de Helios. No obstante, parece hablar del Bien como Helios cuando dice que «hay aún un tercer sol»<sup>29</sup>, refiriéndose al astro del mundo supralunar.

Sea como fuere, lo cierto es que el interés expositivo de Juliano se centra en el Helios inteligente —sobre todo— y en el sensible, y no siempre se para a distinguir con nitidez de cuál de los dos está hablando. De todos modos, no olvidemos que el Helios inteligente es un dios salido directamente del Uno, y que posee una sustancia similar a él; y que el Helios sensible hace lo propio respecto del inteligente, formando así tres núcleos alrededor de los cuales se reúnen las tres realidades: inteligible, inteligente y sensible. Aclarado esto, ocupémonos ahora de la identidad y el lugar de Helios.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 133c.

Antes de nada, Juliano comienza por aclarar que estamos ante el dios más poderoso de todos, el dios de dioses. En consecuencia, y para prestigiar a su dios personal, el filósofo equipara a Helios con algunos de los dioses más poderosos del inmenso panteón pagano del s. IV. Así, Helios es también llamado por los hombres Zeus, Hades, Sárapis u Horus<sup>30</sup>. Utiliza para ello citas y referencias de antiguos filósofos y poetas que, a su parecer, confirman su visión. En el fondo, con estas identificaciones Juliano pretendía unificar sólidamente lo que para él no eran sino diferentes manifestaciones de un solo dios en una sola figura: la de Helios Rey. Es evidente, pues, el esfuerzo del filósofo por conseguir una unidad dentro de la enorme pluralidad y diversidad que caracterizaba al paganismo.

Nos encontramos, pues, ante el rey de los dioses, el Helios de la dimensión inteligente: veamos sus propiedades. Para empezar, Helios es el centro del mundo inteligente. Fue puesto allí por el Uno, y todos los dioses se agolpan en torno a él, agrupándose bajo su majestad todas las deidades.

«Llamamos centro no al punto que se observa que se aparta en la misma medida de los extremos de las cosas opuestas, como por ejemplo, en los colores el amarillo y el marrón, entre el calor y el frío el tibio y otros ejemplos semejantes, sino a lo que unifica y reúne lo que está separado, algo parecido a lo que Empédocles llama armonía, que expulsa completamente de sí la discordia»<sup>31</sup>.

Pero, ¿quienes son todos esos otros dioses que cohabitan con Helios en el mundo inteligente? Estos son los dioses tanto de la tradición clásica como de los demás pueblos bárbaros, incluido entre ellos el dios de los judíos: aquí Juliano coloca a todos los dioses, tanto grandes como pequeños, ubicados en el mundo inteligente junto al dios Sol. Helios los gobierna a todos, como rey suyo que es, colocado en esa posición privilegiada directamente por el Uno, por lo que es mucho más poderoso. Vemos, una vez más, cómo Juliano va entretejiendo poco a poco el vastísimo mundo religioso de su época con la filosofía platónica, todo ello alrededor de la figura de Helios Rey.

Todavía queda algo que decir acerca de los demás dioses «secundarios» si se les puede llamar así. Nos referimos a la cuestión de su generación: todo este conjunto de dioses del mundo inteligible, ¿ha sido creado por Helios, o bien por el Uno, siendo Helios su rey, pero no su creador? En su tratado *Contra los galileos*<sup>32</sup> Juliano hace una descripción del Demiurgo de Platón, que no es otro que el dios Sol del discurso *Al Rey Helios*. Así pues, es Helios quien ha dado forma a la materia preexistente y origina el universo. En el mismo libro, parafraseando a Platón, afirma que el Demiurgo ha formado también a los otros dioses. Sin

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 136a y 148d.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 138c - 138d.

<sup>32</sup> *Contra los galileos*, 49a - 58d.

embargo, en su discurso *Al Rey Helios* Juliano atribuye su formación, con todo el mundo inteligente, al Bien, aunque, eso sí, pone a Helios como dios principal en torno al cual todos los demás poseen sus propiedades y ocupan su posición. La opinión del filósofo cambia, pues, de una obra a otra, aunque parece que ésta segunda es más fidedigna, al tratarse de un tratado personal y no una exposición del *Timeo*.

Además, está también en cuestión el tema del origen del cosmos, cuya eternidad parece contraponer al creacionismo cristiano. En su discurso teológico nos dice que «el mundo visible existió desde la eternidad en torno a Helios»<sup>33</sup>, en lo que parece una asunción de la cosmología aristotélica, incrustada en su platonismo. Por «mundo visible» puede referirse tanto al cosmos como a la materia preexistente, ciertamente eterna antes de ser ordenada por el Demiurgo. No obstante, se despega de Platón en este sentido y apela a Jámblico, cuando nos recuerda su idea de que es peligroso suponer una creación temporal para el mundo, sea como hipótesis o a través de un mito<sup>34</sup>.

En todo caso, los haya originado o no, Helios es el rey de los dioses y todos se colocan a su lado. Lo que sí es obvio es que Helios ha sido la causa del nacimiento de los demonios mensajeros que sirven de intermediarios entre los dioses y los hombres, así como de otras entidades suprahumanas como los héroes<sup>35</sup>.

Sigamos un poco más con Helios inteligente. El universo existe perennemente gracias a él. En efecto, «la región que rodea la tierra tiene el ser en el devenir»<sup>36</sup>. ¿Cómo, pues, puede existir eternamente la Tierra, si se caracteriza por la generación y la corrupción? Subsiste en la eternidad gracias a la acción generadora del dios:

«Es una naturaleza así la que este dios con su medido movimiento endereza y despierta al acercarse, mientras que al alejarse la disminuye y destruye; mejor dicho, él siempre vivifica al moverse y al irrigar con ella la vida, mientras que su falta y su traslado a otros lugares se convierte en causa de destrucción para los seres perecederos. Pues su dispensa de bienes desciende siempre igual hacia la tierra, unas veces una región y otras otra recibe tales bienes para no cesar en la generación y para que el dios no beneficie más o menos de lo acostumbrado al mundo sensible»<sup>37</sup>.

Por otra parte, en el mundo visible, el Helios sensible o Sol del mundo supralunar está situado en el centro de los astros, de modo idéntico a su superior

---

<sup>33</sup> *Al rey Helios*, 145d.

<sup>34</sup> A juzgar por los escasos textos paganos que nos quedan, este tuvo que ser un tema central de la polémica anticristiana. Avanzado ya el siglo V, nos topamos con el título de un texto de Proclo que se ha perdido, llamado *Dieciocho argumentos sobre la eternidad el mundo contra los cristianos*.

<sup>35</sup> *Al rey Helios*, 145c.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 137c.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 137d - 138a.

inteligente. Es el centro del universo, y en torno a él giran todos los demás astros. Podríamos pensar que aquí, por convicciones religiosas, Juliano parece preconcebir alguna especie de simbólico heliocentrismo: afirma que el Sol dirige el movimiento circular de los planetas, las estrellas fijas y la Tierra<sup>38</sup>. Sin embargo, no está nada claro que esto sea una vuelta al heliocentrismo que defendió Aristarco de Samos en el siglo III a. C. En su cosmología, ya Aristóteles había distinguido entre el centro geométrico y el centro ontológico, para señalar que si bien la tierra ocupaba el lugar central del cosmos, era la esfera de las estrellas fijas la entidad cósmica más venerable, el auténtico lugar natural del centro en el cosmos<sup>39</sup>. Parece que Juliano da a entender algo parecido: el Sol es el astro primigenio, y en ese sentido todos forman un coro a su alrededor; pero no ocupa la posición central del cosmos.

Además del Sol, el cielo está plagado de otros dioses visibles, que son las imágenes de los dioses invisibles del mundo inteligente. Así, por ejemplo, cada planeta y cada estrella del cielo son la imagen visible de un dios invisible del mundo inteligente. La diosa Afrodita, por ejemplo, tiene su imagen en el planeta Venus.

En el mundo visible existe un segundo nivel, que es el del mundo sublunar, caracterizado por la ausencia del quinto elemento y, por lo tanto, por la presencia de la generación y la corrupción. Es en este mundo donde habitan los hombres, y donde se desarrollan los acontecimientos humanos, desde las grandes guerras del pasado, recogidas por los poetas, hasta las tareas más cotidianas e insignificantes.

Veamos ahora, en último lugar, los bienes que Helios y los demás dioses han otorgado a los hombres. Helios, como rey de los dioses, ha sido su principal benefactor. En efecto, él es el origen de la vida y a él tienden las almas de los hombres. Ha sido, además, un modelo para la sabiduría humana: no en vano las matemáticas se originaron observando el movimiento de los astros. Apolo, dios muy próximo a Helios, dispuso a lo largo de la tierra oráculos, concedió a los hombres la sabiduría divina y estableció leyes religiosas y civiles. Hizo expandir la cultura helena, con la que el mundo fue civilizado a través de los griegos, primero, y de sus herederos los romanos, después. Engendró a Asclepio, dios sanador que ayuda a los hombres. Estableció la generación de los seres, hecho que se manifiesta al contemplar cómo las especies vegetales y animales se reproducen con la llegada del Sol, el calor y el buen tiempo. Ha dado a los seres vivos, además, la luz solar, sin la cual la vida no sería posible, y la noche, que supone un descanso para las fatigas de los hombres.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 146b - 146d.

<sup>39</sup> Aristóteles, *De caelo*, 293b.



Una vez explicados algunos de los bienes concedidos por Helios a los hombres, veamos ahora el estrecho parentesco que Juliano establece entre Helios, el rey de los dioses, y Roma, la reina de las ciudades. Así, Juliano afirma que Helios «también es el fundador de nuestra ciudad»<sup>40</sup>, y esta lo honra con celebraciones anuales en su honor.

Una prueba de que Helios siempre ha estado con Roma es el calendario: Roma, junto a Egipto, es el único lugar donde existe un calendario solar, mientras que todos los demás pueblos utilizan uno lunar. En *Contra los galileos*, como ya hemos visto, Juliano afirma que todos los dioses se han encargado de algún pueblo. Más aún, el carácter que posee cada pueblo es impreso en él por el dios encargado de su protección. Así, por ejemplo, Ares, dios de la guerra, gobierna a los pueblos guerreros.

¿Y Roma? Juliano afirma la superioridad de los griegos y de sus herederos los romanos sobre todos los demás pueblos: han tenido los mejores filósofos, generales y poetas de la humanidad. ¿Qué dios, pues, puede encargarse de semejante nación? Con este razonamiento es obvio que del más grande de los pueblos sólo puede ocuparse el más grande de los dioses: Helios, el rey de los dioses, es el benefactor y el protector de Roma, la reina de las ciudades que domina el mundo.

Ahora podemos ver con claridad cómo Juliano fusiona su pensamiento filosófico, extraído del platonismo, con la religión clásica. Ante la inabarcable variedad religiosa del siglo IV, Juliano se propuso establecer un orden y una jerarquía que reuniese todo lo disperso en una unidad manejable. Así, tenemos en primer lugar al mundo inteligible y al Uno. En segundo lugar nos topamos con el mundo inteligente, gobernado por Helios, y con los demás dioses como subordinados. En tercer lugar, el mundo visible: el mundo celeste, gobernado por el Sol; y el mundo sublunar. Por último, en este plano terrestre, vemos cómo Juliano hace derivar cada pueblo de un dios. Todos los pueblos de la Tierra tienen un dios que se encarga de ellos y que, de algún modo, los «apadrina». Por supuesto, el «protector» de Roma es el rey de los dioses, Helios. Es aquí donde Juliano, filoheleno que combate el cristianismo, y a la cabeza de un imperio universal, otorga a la escala final de su planteamiento teológico-filosófico un matiz étnico y político: cada pueblo tiene su dios, y Roma, que es el más grande de todos, es protegida por el rey de los dioses. Un etnocentrismo universalista, sin duda peculiar.

La especulación filosófica de Juliano tiene algo de agónica y épica, como los héroes de los poemas homéricos tan apreciados por él. Vivió en un imperio que se extendía por casi todo el mundo conocido, con una diversidad religiosa tan dilatada como los pueblos e individuos que lo integraban. Vivió, también, la aceleración de la

---

<sup>40</sup> *Al rey Helios*, 153d.

expansión del cristianismo, favorecido por los últimos emperadores y apoyado en su formidable estructura eclesiástica. Oteando este panorama, el platónico emperador llevó a cabo un esfuerzo intelectual de gran complejidad y enormidad. Se trataba de aglutinar bajo la religión de los antepasados todas las creencias religiosas del Imperio, respaldándose para ello en el platonismo como mecanismo intelectual. El cristianismo, al negar validez a todas estas creencias, al oponerse a reconocerles un lugar en el cosmos, al negar legitimidad religiosa a todo aquello que no fuese él mismo, fue la mayor amenaza a la que se enfrentó Juliano. Por eso se decidió a combatirlo.

### ***LA VIDA DEL EMPERADOR JULIANO, DE J. BIDEZ***

Esta traducción llega tarde. *La vie de l'empereur Julien* fue publicada por vez primera en 1930, en París, por la Société d'édition Les Belles Lettres. Es la obra de madurez del prestigioso helenista belga Joseph Bidez (1867-1945), fruto de largos años dedicados al estudio del mundo antiguo, en particular a la figura de Juliano. Desde 1898, cuando publicó, en colaboración con F. Cumont, *Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien*, estuvo trabajando incansablemente en torno a la figura del Apóstata. Los resultados de estas investigaciones fueron publicados en numerosos artículos en revistas especializadas. Publicó, asimismo, las obras completas de Juliano en dos tomos, que vieron la luz en 1924 y 1932. El libro que ahora tenemos entre manos es el fruto de todo este trabajo. La suma y puesta en orden de toda una carrera dedicada al emperador<sup>41</sup>.

Pese al tiempo transcurrido, hemos creído necesaria una versión castellana. A día de hoy, sigue permaneciendo como una obra de investigación profunda, seria y minuciosa. Todo lo que se ha escrito sobre Juliano tras Bidez lo toma necesariamente como referencia.

El académico belga hace en este libro un acopio de materiales realmente considerable, y se remite siempre a las fuentes históricas para enmarcar su biografía. El propósito de Bidez consiste en recrear del modo más fidedigno posible al Juliano histórico, despojándolo de las interpretaciones históricas y de las deformaciones que ha sufrido su figura. Es evidente, claro está, que resulta disparatado pretender borrar el tiempo y regresar al pasado, como decía Gadamer, como por otro lado puede descubrirse leyendo esta obra, en la tentativa de Juliano de traer de vuelta la Grecia clásica. Pero sí merece el aprecio de ser un gran estudio crítico que busca desasirse de la leyenda y buscar información veraz recurriendo a fuentes estricta-

---

<sup>41</sup> Quien desee informarse sobre la figura de Bidez y su ingente trabajo puede consultar la *Notice sur Joseph Bidez*, publicada por la Academia belga. En ella se encuentra una detallada biografía que recorre su trayectoria profesional, así como una relación de todas sus publicaciones.

mente contemporáneas, entre una masa de documentos ingente. En este sentido, la labor historiográfica y filológica de Bidez es ciertamente impecable.

En su libro *El crítico como artista*, de 1891, Oscar Wilde sostenía la idea de que la literatura crítica de arte puede y debe poseer un valor autónomo, más allá de su dependencia y referencia evidente a la obra analizada. Se trata de un bello diálogo estético de carácter platónico, en el que el personaje de Gilbert defiende, por ejemplo, que la crítica de Walter Pater hacia la *Gioconda* enriquece la obra, porque nos hace ver algo que antes no veíamos en ella. Si se nos permite mutar el asunto levemente, diremos que la crítica histórica, filosófica y filológica merece también ser puesta en valor. Hace ya muchos años que vieron la luz *La época de Constantino el Grande*, de Jacob Burckhardt; la monumental *Historia social y económica del Imperio romano*, de Rostovtzeff; o *Paideia*, de Werner Jaeger. Evidentemente, se han realizado numerosos trabajos que han aumentado, corregido o revisado lo propuesto en estas obras. Sin embargo, representan puntos de inflexión en sus respectivos campos, que siempre merecen una relectura pese al tiempo trascurrido y las investigaciones sucesivas. Abrieron el camino a estudios posteriores y destacan como modelos de claridad, análisis, crítica y buen hacer. Centrada en una figura individual, esta obra de Bidez pertenece a esa clase de investigaciones que no merecen pasar al olvido. Por un tiempo, al menos.

Por otro lado, a su erudición une Bidez la habilidad divulgativa de saber presentar una narración atractiva, escrita en una prosa elegante, cualidad rara que es siempre de agradecer a la hora de afrontar una lectura. Es a causa de este afán divulgativo, creo, que el especialista introduce algunos vocablos un tanto desubicados como «policía» o «universidad», pero que ayudan a dar una pincelada general a las descripciones que realiza y funcionan en ese contexto.

El lector encontrará una agradable mezcla del máximo rigor histórico con un relato apasionado, en el que desfilan personajes de lo más variopinto y, pese a ello, o quizá a causa de ello, todos reales. La biografía de Juliano sirve como hilo conductor para hacer un repaso al siglo IV del Imperio romano, con todas sus turbulencias y conflictos.

Desde que el libro de Bidez conoció la luz editorial, Juliano no ha interesado tan sólo a los círculos académicos. En 1964, el norteamericano Gore Vidal publicó la muy lograda novela *Juliano el Apóstata*. En su amena lectura puede verse la huella del estudio de Bidez, tanto en su estructura como en algunos términos utilizados. Cinco años más tarde, en 1969, el filósofo Émile Cioran dedicó un ensayo a Juliano, «Los nuevos dioses», que formaba parte del conjunto de *El aciago deminurgo*, obra que por otra parte no podemos dejar de recomendar aquí. También merece la pena el simpático retrato que pinta de Juliano Fernando Savater, en su curioso libro

*Apóstatas razonables* (1976). El mismo autor publicó en 1981 una obra de teatro, *Juliano en Eleusis*. El historiador Javier Arce, especialista en historia antigua, posee, además de sus investigaciones académicas, un interesante libro sobre la campaña persa de Juliano, a medias entre el ensayo y la novela, llamado *La frontera. Anno domini 363*, de 1995. En la misma línea se mueve *Juliano el Apóstata*, del prestigioso helenista Lucien Jerphagnon, publicado poco antes de su muerte, en 2008.

\*\*\*

No hemos querido añadir más notas a las ya numerosas aportadas por Bidez, para no entorpecer la lectura del texto. Aunque podríamos haber realizado alguna aclaración en lo tocante a la terminología, nos limitamos a señalar que, cuando en la segunda parte el autor se refiere numerosas veces a Viena, hace referencia a la ciudad ubicada en el sudeste de Francia, de importancia en la época, y no a la capital de Austria.

Por nuestra parte, tan sólo nos queda dar las gracias al profesor Martín González Fernández, de la Universidad de Santiago de Compostela, por el apoyo prestado. Sin su ayuda, este libro no habría sido posible.

*Roberto Sixto Blanco*  
Traductor

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Juliano:

*The works of the emperor Julian*. Londres-Cambridge, 1923-1953 (3 volúmenes). Texto establecido por W. C. Wright.

*L'empereur Julien. Oeuvres complètes*. París, 1924-1964, Les Belles Lettres (4 volúmenes). Texto establecido por J. Bidez, G. Rochefort y C. Lacombrade.

### En español:

Juliano, *Discursos I-V y VI-XII*, Madrid, Gredos, 1979, a cargo de José García Blanco. Incluye un estudio introductorio y un apartado bibliográfico muy detallado.

— *Contra los galileos*, Madrid, Gredos, 1982, a cargo de José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo.

### Sobre Juliano:

Allard, P., *Julien l'Apostat*. París, 1906-1910 (3 volúmenes).

Ajoulat, N., «Eusébie, Hélène et Julien», en *Byzantion*, Bruselas, 1983, t. III, fasc. 1, pp. 78-103, y fasc. 2, pp. 421-452.

Arce, J., *Estudios sobre las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas para la historia del emperador Juliano*, Madrid, C.S.I.C., 1979.

—, «La tumba del emperador Juliano», en *Lucentum*, no. 3, 1984, pp. 1981-192.

—, «Los cambios en la administración civil y militar en época del emperador Juliano», en *Hispania Antiqua*, vol. 6, 1977.

—, «Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano», en *Rivista stor. dell'Antichità*, 5, 1975, pp. 201 ss.

Benoist-Méchin, *L'empereur Julien ou le rêve calciné*, París, Librairie Académique Perrin, 1977.

Bidez, J., *Vie de l'empereur Julien*. París, Les Belles Lettres, 1930.

Braun, R., y Richer, J., *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende*. París, Les Belles Lettres, 1981.

—, *De la légende au mythe*. París, Les Belles Lettres, 1981.

Browning, R., *The emperor Julian*, Berkeley: University of California, 1975.

Fouquet, C., *Julien. La mort du monde antique*. París, Les Belles Lettres, 1985.

—, «L'hellénisme de l'empereur Julien», en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 1, no. 2, 1981, pp. 192-202.

Geffcken, J., *Kaiser Julianus*, Leipzig, 1914.

Klein, A., *Julianus Apostata*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Lacombrade, C., «L'Empereur Julien et la tradition romaine», en *Pallas*, IX, 1960, pp. 155-164.

—, «L'hellénisme de Julien et ses lettres grecques», en *Pallas*, vol. 6, no. 3, 1958, pp. 21-38.

Negri, G., *L'imperatore Giuliano*, Milán, U. Hoepli, 1901.

Penati, A., «L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell'imperatore Giuliano», en *Rivista di filosofia neoscolastica*, Milán, 1983, pp. 543-562.

Renucci, P., *Les idées politiques et le gouvernement de l'empereur Julien*. Bruselas, Latomus, 2000.

Ricciotti, G., *L'imperatore Giuliano l'Apostata. Secondo i documenti*. Mondadori, 1956. Versión española: *Juliano el Apóstata*, Barcelona, Eler, 1959.

- Rocheftort, G., «La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'empereur Julien», en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 16, no. 4, 1957, pp. 53-61.
- Teitler, H. C., *The last pagan emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

**Sobre las relaciones y el conflicto entre cristianismo y paganismo:**

- AA. VV., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Arnaldi, G., *Le origine dello stato della Chiesa*, Turin, UTET Università, 1987.
- Blázquez, J. M., *El nacimiento del cristianismo*, Madrid, Síntesis, 1990.
- Cameron, A., *Christianity and the Rethoric of Empire. The development of Christian Discours*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- Coleman, R. P., *Roman State and Christian Church*, Londres, 1966.
- Cook, J. G., *The interpretation of the New Testament in Greco-Roman paganism*, Tubinga,
- Dodds, E., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge Press, 1965. Versión española, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
- Gigon, O., *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1966. Versión española: *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid: Gredos, 1970.
- Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Labriolle, P., *La reaction païenne*, Paris, L'artisan du livre, 1934.
- Lane Fox, R., *Pagans and Christians*, Londres, Harper & Row, 1987.
- Momigliano, A., *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, Oxford, 1963. Versión española: *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid: Alianza, 1989.
- , *De paganos, judíos y cristianos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Monserrat, J., *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Barcelona, Anaya, 1992.
- Piganiol, A., *L'Empire Chrétien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947.
- Piñero, A., *Orígenes del cristianismo*, Madrid, El Almendro, 1991.
- Rougier, Louis, *El conflicto del cristianismo primitivo y de la civilización antigua*. Barcelona: Ediciones Nuevo Arte Thor, 1989.
- Sánchez Salor, E., *Polémica entre paganos y cristianos*, Madrid, Akal, 1986.
- Sordi, M., *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid, Encuentro, 1988.
- Wilken. R. L., *The Christians as the Romans saw them*, Yale, Yale University Press, 1986.

*Dedicado a la memoria  
de Léon Parmentier.*





# ÍNDICE

PRÓLOGO .....	35
<b>I PARTE. LA INFANCIA Y LA JUVENTUD DE JULIANO</b> .....	<b>39</b>
I. Ascendencia.....	41
II. Los primeros años .....	44
III. Eusebio y Mardonio .....	48
IV. Macellum .....	52
V. Prácticas cristianas .....	55
VI. El fin del exilio .....	60
VII. El despertar del helenismo.....	63
VIII. Con los rétores.....	70
IX. La primera llamada de los dioses.....	75
X. Galo César .....	79
XI. Con los discípulos de Jámblico.....	81
XII. Teúrgia caldea y misterios neoplatónicos.....	85
XIII. La apostasía.....	91
XIV. Aecio .....	97
XV. La popularidad de Juliano en Bitinia.....	99
XVI. La ejecución de Galo .....	101
XVII. En los templos de Ilión .....	103
XVIII. Delaciones .....	106
XIX. La emperatriz Eusebia .....	108
XX. Atenas.....	110
<b>II PARTE. JULIANO CÉSAR</b> .....	<b>117</b>
I. La elección.....	119
II. Matrimonio y salida hacia Galia .....	124
III. Las primeras armas .....	128
IV. La caída de Marcelo.....	132

V. La victoria de Estrasburgo .....	136
VI. Nuevas campañas.....	141
VII. Juliano en París.....	146
VIII. La llamada de Salustio .....	150
IX. Quehaceres literarios.....	151
X. La embajada de Decencio .....	155
XI. El pronunciamiento de París .....	158
XII. Negociaciones.....	161
XIII. Marcha sobre Sirmio .....	164
XV. Muerte de Constancio.....	167
<b>III PARTE. JULIANO EMPERADOR .....</b>	<b>169</b>
I. De Niš a Constantinopla .....	171
II. El tribunal de Calcedonia .....	175
III. La reforma de la corte .....	177
IV. El santuario de Mitra.....	181
V. Los edictos de tolerancia.....	185
VI. Los municipios.....	193
VII. El tesoro. El correo público. La justicia. El ejército.....	197
VIII. La defensa de la mitología contra los cínicos .....	201
IX. Teocracia.....	209
X. En Asia Menor .....	217
XI. Reencuentro con Libanio en Antioquía .....	220
XII. El incendio de Dafne. El Misopogón .....	223
XIII. Persecuciones .....	229
XIV. Escritos diversos. Polémica anticristiana.....	235
XV. La reconstrucción del templo de Jerusalén .....	238
XVI. ¿Cambio de opinión o plan preconcebido?.....	241
XVII. Última expedición y muerte de Juliano .....	245
XVIII. Historia y leyenda.....	256
XIX. Conclusión .....	266

## PRÓLOGO

El nombre de Juliano jamás ha caído en el olvido. Desde el mismo instante de su muerte, se formó toda una leyenda alrededor de sus hechos y hazañas. Con él, lo mismo que con Alejandro, los narradores orientales desplegaron los recursos de una imaginación desbordante, y no tardaron en completar el relato de su reinado con episodios maravillosos. Especialmente en Siria, su historia sirvió de motivo a una serie de novelas trágicas y edificantes; más tarde, durante toda la Edad Media, continuó la narración de las aventuras diabólicas de este réprobo cuyo recuerdo fue cargado enseguida con toda clase de crímenes. En el Renacimiento, Lorenzo de Médici le dedicó un drama; Montaigne descubrió que era un gran hombre y, en todos los países donde se formó una literatura nacional, el recuerdo siempre vivo de su paradójica vida y de sus actos sirvió de tema a multitud de poemas y tragedias.

En el siglo XVIII, naturalmente, la obra de este adversario del cristianismo captó fuertemente la atención. Juliano había pretendido ver en la Biblia una sarta de toscas invenciones, y en la revelación un gran fraude; además, había sostenido la tolerancia como modo de gobierno: esto fue suficiente para provocar el entusiasmo de Voltaire y los enciclopedistas. Se descubrieron las virtudes de este «enemigo del fanatismo»; se exaltaron los méritos de un precursor inspirado por el genio de los tiempos modernos. Finalmente, en la época romántica, este joven emperador, víctima de su heroica revuelta contra el curso fatal de los acontecimientos, cautivó las imaginaciones. Así, Juliano hizo pensar en Fausto, en Hamlet, en Wallenstein. En Alemania se le llamó «el romántico en el trono» y, en Francia, Alfred de Vigny compuso una especie de novela histórica en la que Juliano le sirve de portavoz. Basta con recordar el drama de Ibsen, *Emperador y Galileo*, así como la novela de Dmitry de Mérejkowsky, *La muerte de los dioses*, para mostrar que en todas partes la figura de Juliano continúa estando presente. No nos hemos cansado de describir la existencia de este testigo de una civilización agonizante, que molesto al contemplar la insolencia juvenil de un mundo nuevo, intentó reanimar un mundo a medias desvanecido.

Podría ser interesante rastrear la historia de esta larga serie de ficciones más o menos eruditas. De entrada —ni que decir tiene— tendríamos la oportunidad de constatar cómo los móviles que llevaron a actuar a Juliano siempre se han representado según las preocupaciones de individuos que vivieron en los más diversos lugares y épocas. También veríamos que Juliano fue un personaje peligroso sobre todo por los despropósitos que hizo decir a aquellos que hablaron de él sin haber leído sus escritos. Y además, podríamos remarcar cómo, al mismo tiempo, gracias

a los esfuerzos de los historiadores, la mentalidad moderna se ha forjado una idea de los diversos elementos de este singular individuo.

Antes de estudiar cómo fue desarrollada y transformada la leyenda de Juliano, es necesario describir su propia vida. Es cierto que las biografías de Juliano no son escasas. Sin embargo, son demasiado repetitivas. Ahora bien: desde hace algún tiempo han sido descubiertos nuevos documentos, se ha comprobado que entre los textos utilizados anteriormente hay algunos que deben ser rechazados, y finalmente pasajes de obras de sobra conocidas han proporcionado información que hasta ahora había sido pasada por alto.

Juliano es el único de los emperadores romanos que nos ha dejado una correspondencia abundante, variada y en parte confidencial. Junto a relatos de viajes o expediciones militares, instrucciones o amonestaciones dirigidas a funcionarios, encontramos cartas personales donde el restaurador del helenismo expresa sus impresiones o sus intenciones a los amigos íntimos que asociaba a su lucha contra la Iglesia triunfante. Las más interesantes de estas cartas fueron ignoradas por los eruditos de los siglos pasados y las múltiples indicaciones que podemos extraer de ellas no han penetrado todavía en la erudición tradicional.

A raíz de un malentendido inexplicable, se introdujo antaño, en la antología de las cartas del príncipe, una serie de epístolas de un sofista sirio amigo de Jámblico y de Sópatro de Apamea, virtuoso de una retórica decadente que muestra hasta qué punto se puede llegar en la degeneración del buen gusto. La inautenticidad de estas cartas ha sido reconocida recientemente. Anteriormente, se extraían de ellas ejemplos de la extraordinaria afectación, de las pretensiones o de la oscuridad de un emperador intelectual al que se trataba de sofista coronado. Bajo la influencia de estas epístolas apócrifas, se comparaba a Juliano con Jámblico, «el viejo taumaturgo» flaco y arrugado que amaba «el sol como un lagarto»; se ponía en duda la austeridad de las costumbres del príncipe y se le suponían hijos naturales. Se formó de este modo un retrato híbrido del que multitud de trazos todavía se tienen por verídicos.

En sus mismos discursos, Juliano habla de buen grado de sus deseos, de sus ambiciones; algunas de sus obras más elaboradas finalizan con oraciones donde despliega su religiosidad. Pertenece a un siglo que nos ha dejado la más célebre de las *Confesiones*. Los datos autobiográficos dispersos entre los escritos del emperador han sido tratados con desdén por la mayoría. Ciertamente, encontramos en ellos a un Juliano un tanto teatral, si no maquillado; un Juliano a veces sentimental y lastimero, pues su época ha conocido la voluptuosidad de las lágrimas, pero también vemos en ellos al espíritu reflexivo, intrépido y decidido del hombre de acción que se convirtió en soldado para salvar las Galias, y después en hombre de

gobierno para intentar salvar el helenismo. Dicho esto, describir a Juliano tal y como él se mostraba a sí mismo en sus recuerdos, ¿no sería descubrir a un Juliano más real que el de las diversas conjeturas históricas?

Para finalizar, se ha desconfiado demasiado de escritores que, como Libanio o Eunapio, magnifican las declaraciones que provienen del príncipe o de sus confidentes. También en sus obras podemos encontrar textos que nos harán penetrar en la intimidad de nuestro protagonista. Un Juliano descrito ya por él mismo, ya por sus amigos, y sin que perdamos de vista los testimonios más alejados, nos dará una relación muy diferente de las biografías al uso.

Nos hemos esforzado por no haber tomado ningún partido en este libro. Como bien dijo el primer biógrafo francés de Juliano, el padre de la Blérierie, «estimaríamos demasiado las virtudes humanas si creemos, contra la experiencia de todos los siglos, que Dios no las concede jamás a sus más grandes enemigos».

\*\*\*

Para la corrección de las pruebas, mi eminente colega y amigo Franz Cumont me ha prestado una ayuda por la que le estoy profundamente agradecido. Son raros los capítulos que no se han beneficiado de las sugerencias y apuntes del erudito más capaz de ayudarnos a comprender la empresa del emperador Juliano.

\*\*\*

En el momento en que se finalizaba este volumen, hemos sufrido la pérdida de un maestro que fue el guía de mis primeras investigaciones. Me permito introducir aquí, uniéndome a las declaraciones que realizan los antiguos alumnos de Léon Parmentier para honrar su memoria, la expresión de mi admiración, mi gratitud y mi afecto fraternal.